



**HAL**  
open science

# Le Coran de Bellús : étude introductive et édition des notes interlinéaires

Maxime Sellin

► **To cite this version:**

Maxime Sellin. Le Coran de Bellús : étude introductive et édition des notes interlinéaires. Histoire. Nantes Université, 2024. Français. NNT : 2024NANU2014 . tel-04905556

**HAL Id: tel-04905556**

**<https://theses.hal.science/tel-04905556v1>**

Submitted on 22 Jan 2025

**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.

# THÈSE DE DOCTORAT

NANTES UNIVERSITÉ

ECOLE DOCTORALE N° 604  
*Sociétés, Temps, Territoires*  
Spécialité : Histoire

Par

**Maxime SELLIN**

« **Le Coran de Bellús** »

« Étude introductive et édition des notes interlinéaires »  
Tome I

Thèse présentée et soutenue à « Nantes », le « 3 décembre 2024 »  
Unité de recherche : CRHIA

## Rapporteurs avant soutenance :

Nuria DE CASTILLA : Professeure des universités, École Pratique des Hautes Études, PSL  
Tristan VIGLIANO : Professeur des universités, Aix-Marseille Université

## Composition du Jury :

Président : Tristan VIGLIANO : Professeur des universités, Aix-Marseille Université  
Examineurs : Thomas BURMAN : Full Professor Notre-Dame University (Indiana États-Unis)

Dir. de thèse : John TOLAN : Professeur des universités Nantes Université

Co-dir. de thèse : Mercedes GARCIA ARENAL : Full Professor CSIC, Madrid







## Remerciements

J'adresse en premier lieu mes remerciements sincères à mon directeur et ma co-directrice de thèse. Tout d'abord, je remercie John Tolan pour m'avoir accompagné et soutenu dans cette longue aventure. Il s'est montré enthousiaste pour me conseiller, relire des versions des communications, articles, chapitres de thèse que je lui soumettais. Surtout, il a toujours eu confiance dans ma capacité à mener ma recherche doctorale à son terme. Un grand merci également à Mercedes García-Arenal pour le temps qu'elle m'a consacré aux nombreuses relectures approfondies du manuscrit et pour ses précieux commentaires pour l'améliorer. C'était pour moi un honneur de faire partie de leurs doctorants et d'avoir bénéficié durant ces 4 années de leurs lumières et de leurs conseils enrichissants.

Je remercie également les membres du jury qui ont accepté de lire et évaluer cette thèse : Nuria de Castilla, Tristan Vigliano et Thomas Burman. Ils ont tous été, à un moment ou à un autre de mes recherches, une source d'inspiration.

J'adresse mes remerciements au personnel des différentes bibliothèques que j'ai visité. À commencer par la BSB de Munich, Anne Marie Kaindl, spécialiste des documents personnels et Juliane Trede, responsable des manuscrits. J'ai aussi bénéficié du concours de la BNE de Madrid et de l'aide précieuse de Arsenio Sánchez Hernampérez qui, dans le cadre d'un groupe d'étude, nous a introduit à la codicologie des manuscrits de la bibliothèque. Je remercie aussi les bibliothécaires des autres lieux que j'ai visités où j'ai pu consulter des manuscrits tels que la bibliothèque de San Lorenzo de l'Escorial, la bibliothèque Castilla, la Mancha de Tolède, la bibliothèque municipale de Segorbe, que j'ai visité avec l'appui de Barbara Ruiz Bejarano que je remercie, la bibliothèque universitaire de Bâle.

Les institutions qui m'ont soutenu ne peuvent pas être absentes de cette liste. En premier lieu, l'idée même de cette thèse n'aurait existé sans le concours de l'Union européenne par le biais de l'ERC Synergie Grant EuQu ainsi que les Pays de la Loire qui m'ont accordé une

bourse d'études.<sup>1</sup> Merci à mes directeurs de recherche ainsi qu'à Roberto Tottoli et Jan Loop, les deux autres chercheurs principaux (PI) du projet EuQu d'avoir cru en ma candidature et de m'avoir toujours aidé. Je remercie la Casa de Velazquez où j'ai passé un mois à étudier des manuscrits du Coran. Je remercie l'école doctorale Société, Temps et Territoires, le laboratoire Centre de recherches en histoire internationale et atlantique et son directeur Eric Schnackenburg qui prenait soin de réunir chaque année les doctorants du laboratoire, ce qui aboutissait à de l'entraide et des liens importants. Merci à Sacha Crusson qui faisait le lien avec le laboratoire qui m'a aidée à organiser des activités de vulgarisation scientifique. Je remercie enfin la Maison de sciences de l'homme Ange-Guépin pour le cadre de travail exceptionnel qui m'a été accordé pour la rédaction de la thèse, ainsi que la logistique pour pouvoir partir dans des missions à travers l'Europe, afin de communiquer et de produire la recherche que vous allez lire. La qualité de mon travail serait certainement amoindrie sans son concours.

Le projet EuQu m'a énormément enrichi humainement. Je suis reconnaissant des rencontres, des échanges stimulants, des amitiés créées, des moments scientifiques et autres partagés. Mes pensées vont plus particulièrement à notre groupe de recherche à Nantes : Amanda Rio de Pedro qui a été d'un soutien logistique et moral absolu pour tout notre groupe de recherche. Yasar Gün avec qui j'ai énormément partagé, Florence Ninnite, Irene Reginato ainsi que Maurizio Busca et Emmanuelle Stefanidis qui m'ont tous éclairé de loin comme de près. J'ai aussi rencontré, plus d'une fois, de fabuleux doctorants et docteurs durant mes pérégrinations et notamment Oliver Salem, Sabrije Hoxhaj, Adrián Rodríguez Iglesias, Kentaro Inagaki, Katarzyna Starczewska sans qui cette thèse ne serait pas si aboutie, Michele Petrone, Naima Afif, Davide Scotto, Ulisse Cecini, Federico Stella. Que ça soit par une parole autour d'un café ou d'un repas, un email, une idée, une proposition, une relecture, une photo de

---

<sup>1</sup> Les recherches qui ont abouti à ces résultats ont été financées par le Conseil européen de la recherche (CER) dans le cadre du programme de recherche et d'innovation Horizon 2020 de l'Union européenne, convention de subvention n° 810141, projet EuQu : « Le Coran européen. Islamic Scripture in European Culture and Religion 1150 - 1850 ».

manuscrit prise dans une bibliothèque, un article partagé, la localisation d'un village ... toutes les personnes du projet EuQu m'ont facilité mes recherches d'un moyen ou d'un autre. Cette thèse est l'aboutissement d'une aventure humaine sans pareil.

À la MSH, j'ai rencontré de précieux alliés qui m'ont soutenu, encouragé, écouté, et avec qui j'ai partagé durant ces années de recherche. Que ce soit des chercheurs confirmés, des personnels administratifs, ou d'autres collègues doctorants et jeunes chercheurs, chaque moment partagé fut un réel plaisir. Ce travail serait de moins bonne facture sans les relectures, corrections et conseils éclairés de Florence, Irene, Emmanuelle, Mélodie, Ulisse, Maurizio. Je reste responsable des lacunes qui y subsistent.

Pour finir, j'adresse des pensées aux membres de ma famille. Ma mère qui m'a toujours poussée à aller le plus loin possible. Ma femme Assia et mes fils, Younes et Isaac qui m'ont donné la force et le courage d'avancer, même lors des moments difficiles. Ma force, je la tiens de vous.





# Table des matières

.....	1
Remerciements .....	5
Table des matières .....	9
Listes des sigles utilisés.....	11
<b>Tome 1 Étude introductive.....</b>	<b>13</b>
Avant-Propos .....	15
<b>Chapitre 1 Historiographie et histoire du manuscrit.....</b>	<b>19</b>
Introduction.....	19
1.1. Historiographie du Coran de Bellús .....	20
1.2. L'itinéraire d'un codex, de Bellús à la Bibliothèque de l'État de Munich.....	24
1.2.1. Le Coran, entre forteresse spirituelle et arme d'évangélisation.....	24
1.2.2. Analyse du Colophon.....	28
1.2.3. Visite du Cardinal Gilles de Viterbe.....	34
1.2.4. Retour du Cardinal Gilles de Viterbe en Italie .....	46
1.2.5. Widmanstetter et le Coran.....	51
Conclusion .....	55
<b>Chapitre 2 Un Coran mudéjare : étude codicologique et analyse du texte coranique .....</b>	<b>56</b>
2.1 Description codicologique .....	58
2.1.1 La reliure .....	58
2.1.2 Calligraphie et encres.....	62
2.1.3. Décorations .....	67
2.2 Spécificités du texte coranique .....	71
2.2.1 Une copie selon la <i>riwaya</i> de Warsh.....	72
2.2.2 Division du Coran en quatre livres .....	74
2.2.3 Titres des sourates .....	78
2.2.4 Séparations entre les versets et marques de pause .....	80
2.2.5 Oublis et corrections .....	82
Conclusion.....	90

## **Chapitre 3 Étudier le Coran au XVI<sup>e</sup> siècle..... 92**

3.1. Une lecture du Coran d'un point de vue biblique : Notes marginales et manicules.....	93
3.1.1 Définition.....	94
3.1.2 Le rapport entre les manicules et les notes marginales .....	103
3.1.3 Quels sujets sont relevés dans le Coran ?.....	107
3.2 Une lecture du Coran d'un point de vue philologique, étude des notes interlinéaires.....	115
3.2.1 Une traduction du Coran mots après mots.....	116
3.2.2 Traduire et prendre en compte la grammaire .....	117
3.3.3 Traduire et prendre en compte l'exégèse du Coran.....	121
3.3.4 Le Coran de Gilles de Viterbe .....	122
Conclusion .....	126

## **Chapitre 4 Usage pragmatique du Coran dans l'Empire Habsbourg ..... 128**

4.1. Le Coran dans les melting-pots intellectuels .....	130
4.1.1 Le Concile de Bâle.....	130
4.1.2. La Diète de Ratisbonne (1541) .....	131
4.2. L'utilisation du Coran dans le contexte de la contre-réforme : L'Épitome du Coran et les annotations de Widmanstetter .....	139
4.2.1. Un ouvrage à circulation restreinte .....	142
4.2.2 Les annotations contre les protestants et les juifs.....	144
4.3 Widmanstetter et la sourate de l'éléphant .....	153
Conclusion .....	157

## **Bibliographie ..... 159**

Manuscrits.....	159
Traductions, transcriptions et éditions de textes.....	161
Études.....	162

## Listes des sigles utilisés

BSB : Bayerische Staatsbibliothek

PAN : Polska Akademia Nauk

RAH : Real Academia de la Historia

BnF : Bibliothèque nationale de France

BNE : Biblioteca nacional de España

BTNT : Biblioteca Tomás Navarro Tomás



**Tome 1**  
**Étude introductive**

---



## Avant-Propos

L'objet de ma thèse est le manuscrit Munich, BSB, cod.arab 7, plus communément appelé le Coran de Bellús, d'après son lieu de production. L'étude de ce Coran est pertinente à plusieurs égards : il comporte tout d'abord des notes interlinéaires qui, mises bout à bout, traduisent presque intégralement le Coran. Ces notes témoignent en outre de l'intérêt porté au Coran par des religieux chrétiens qui composèrent dans les marges de ce manuscrit de nombreux commentaires, constituant autant d'indices précieux pour comprendre comment ce texte fut reçu et exploité. Enfin le grand nombre de traductions interlinéaires écrites en catalan rend l'étude de ce manuscrit tout aussi passionnante, offrant un matériau considérable pour l'étude des traductions coraniques dans les langues vernaculaires européennes. Ces caractéristiques remarquables en font un objet d'étude exceptionnel qui touche, d'une part, à la production coranique musulmane en Europe et, d'autre part, à la réception d'une telle production dans un milieu très particulier, celui des évangélistes et des humanistes au XVI<sup>e</sup> siècle. Le Coran de Bellús est, à ce titre, une pièce majeure de l'histoire du « Coran Européen ».

La présente thèse est divisée en deux parties distinctes. La première partie entend présenter une étude exhaustive du manuscrit, sous différents aspects. Cette étude s'ouvre sur un premier chapitre consacré à l'historiographie du manuscrit, suivi d'une analyse de son histoire, du moment de sa copie (en juin 1518) jusqu'à son arrivée dans l'ancêtre de la Bibliothèque de l'état de Bavière, la Bibliothèque Regia Monacensis, dans les années 1558. Le second chapitre propose un examen codicologique du manuscrit qui prendra en compte la reliure, les cahiers, la calligraphie, le choix des encres et les décorations coraniques, traits définitoires qui pourront ensuite servir de points de comparaison pour l'analyse d'autres copies similaires du Coran, en particulier celles dont les colophons ne précisent ni date ni lieu de copie. Une analyse détaillée du texte coranique et des spécificités de la copie montre la maîtrise qu'en avaient les Mudéjars. Le troisième chapitre explore la réception du Coran de Bellús par les chrétiens à travers les



annotations marginales et interlinéaires. Ces gloses, souvent accompagnées de manicules (petites mains dessinées en marge), révèlent une lecture du Coran à travers un prisme biblique, mais aussi une volonté de comprendre et de maîtriser l'arabe, comme en témoignent les traductions influencées par l'exégèse coranique. Enfin, le quatrième chapitre s'intéresse à l'usage pragmatique du Coran au sein de l'Empire Habsbourg, où son possesseur, Johann Albrecht Widmanstetter (1506-1557), l'a utilisé à des fins d'influence.

La seconde partie de cette thèse propose une édition des annotations interlinéaires conservées dans le manuscrit Munich, BSB, cod.arab 7. Cette dernière sera précédée par une présentation de la méthodologie et des critères éditoriaux adoptés pour ce travail.

En ce qui concerne la translittération des termes arabes, j'ai suivi, tout au long de cette thèse, les règles du système IJMES<sup>2</sup>, en omettant cependant la règle de l'assimilation des lettres solaires, phénomène oral sans pertinence graphique. N'étant pas romaniste, et conscient de mes limites, j'ai proposé systématiquement une transcription latine de ma traduction.

---

<sup>2</sup> <https://www.cambridge.org/core/services/aop-filemanager/file/57d83390f6ea5a022234b400/TransChart.pdf>

# IJMES TRANSLITERATION SYSTEM FOR ARABIC, PERSIAN, AND TURKISH

## CONSONANTS

A = Arabic, P = Persian, OT = Ottoman Turkish, MT = Modern Turkish

	A	P	OT	MT		A	P	OT	MT		A	P	OT	MT
ء	ʾ	ʾ	ʾ	—	ز	z	z	z	z	ك	k	k or g	k or ñ	k or n
ب	b	b	b	b or p	ژ	—	zh	j	j				or y	or y
پ	—	p	p	p	س	s	s	s	s				or ğ	or ğ
ت	t	t	t	t	ش	sh	sh	ş	ş	گ	—	g	g	g
ث	th	ṣ	ṣ	s	ص	ṣ	ṣ	ş	s	ل	l	l	l	l
ج	j	j	c	c	ض	ḍ	ḍ	z	z	م	m	m	m	m
چ	—	ch	ç	ç	ط	ṭ	ṭ	ṭ	t	ن	n	n	n	n
ح	ḥ	ḥ	ḥ	h	ظ	ẓ	ẓ	ẓ	z	ه	h	h	h <sup>1</sup>	h <sup>1</sup>
خ	kh	kh	h	h	ع	ʿ	ʿ	ʿ	—	و	w	v or u	v	v
د	d	d	d	d	غ	gh	gh	g or ğ	g or ğ	ي	y	y	y	y
ذ	dh	ḏ	ḏ	z	ف	f	f	f	f	ا <sup>2</sup>	a <sup>2</sup>			
ر	r	r	r	r	ق	q	q	q	k	ال <sup>3</sup>				

<sup>1</sup> When h is not final. <sup>2</sup> In construct state: at. <sup>3</sup> For the article, al- and -l-.

## VOWELS

	ARABIC AND PERSIAN	OTTOMAN AND MODERN TURKISH
<i>Long</i>	ا or آ ā	ā { words of Arabic and Persian origin only
	و ū	
	ي ī	
<i>Doubled</i>	آئِ iyy (final form ī)	iy (final form ī)
	ؤؤ uw (final form ū)	uvv
<i>Diphthongs</i>	أ au or aw	ev
	أئِ ai or ay	ey
<i>Short</i>	ا a	a or e
	و u	u or ū / o or ö
	ي i	ı or i

For Ottoman Turkish, authors may either transliterate or use the modern Turkish orthography.



# Chapitre 1

## Historiographie et histoire du manuscrit

---

### Introduction

Les documents écrits constituent des sources essentielles pour l'historien, mais le texte lui-même n'est pas sa seule ressource. Les différents lecteurs pouvaient laisser des traces dans ces codex, telles que des notes parsemées, des billets insérés ou des feuillets déchirés. Les textes copiés, qui intéressaient les contemporains de ces manuscrits, ne sont plus les sujets principaux de notre recherche. Le cœur de notre étude devient désormais les marques laissées autour des textes, les discussions qu'ils ont suscitées, les usages qui en ont été faits et la circulation des traductions, commentaires ou outils pour les déchiffrer. Tel est le cas du Coran et de son étude en Europe. Il est, certes, la source fondamentale pour qui souhaite s'informer de la religion musulmane. Accompagnées de différents traités qui avaient, souvent, une perspective polémique, les traductions latines du Coran de Robert de Ketton et de Marc de Tolède furent les ressources vers lesquelles se tournait initialement quiconque souhaitait des renseignements sur la religion des « sarrasins ». Mais une personne suffisamment perspicace et douée en langue arabe pouvait examiner un Coran sans intermédiaire, puis l'annoter pour en tirer de précieux renseignements. Par exemple, Riccoldo da Montecroce (1243-1345), un dominicain de Florence, s'installa à Bagdad en 1290 et revint en Italie au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Enrichi de nouvelles connaissances et de quelques codex, Riccoldo rédigea une réfutation du Coran

intitulée *Contra legem Sarracenorum*. Parmi ses ressources, il utilisa un Coran en arabe, le manuscrit Paris, BnF, arabe 384. Le dominicain nota dans les marges de ce document des extraits de la traduction latine du Coran de Marc de Tolède, accompagnés de ses propres traductions et de ses réflexions.<sup>3</sup>

Dans un contexte différent, le manuscrit Gdansk PAN 2342 contient également un Coran richement annoté. Copié près de Marrakech, il fut récupéré, entre 1598 et 1600, par le médecin du roi de France et orientaliste Étienne Hubert. Il reflète une autre histoire, celle de l'orientalisme savant de la période moderne.<sup>4</sup> Le Coran de Bellús se positionne à l'intersection de ces deux perspectives. D'une part, il est le fruit de la mission évangélique des chrétiens du Moyen Âge. D'autre part, il révèle l'étude minutieuse de la langue arabe et de l'islam qui s'engage au XVI<sup>e</sup> siècle. Dans ce chapitre, nous reviendrons sur les premières études consacrées au Coran de Bellús et sur la manière dont ce document a été examiné du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à ces dernières années. Ensuite, nous nous pencherons sur son histoire pour comprendre comment un manuscrit copié dans la péninsule ibérique est parvenu jusqu'en Bavière.

## 1.1. Historiographie du Coran de Bellús

L'intérêt contemporain pour ce manuscrit de Valence débute en 1829 à Munich. Chargé de rédiger un premier catalogue des documents de la principale bibliothèque de Bavière, l'orientaliste Gustave Flügel décrit succinctement le Coran de Bellús : « *Coran in-folio, marocain, avec une traduction espagnole des termes arabes écrite à la main de termes arabes. 201 feuillets, complétés en l'an 924 de l'Hégire (1518). De Widmanstetter.*<sup>5</sup> »

---

<sup>3</sup> José Martínez Gázquez, « Glosas latinas al corán árabe 384 BNF París, al cod. arab. 7 de la BSB corán de Bellús y al MS. A-5-2 EEAG », *Dimensões*, n° 46 (2021) : 67-81.

Voir : Kurt Villads Jensen et Davide Scotto, *Riccoldo Da Monte Di Croce* (Stockholm: The Royal Academy of Letters, History et Antiquities, 2024). Thomas E. Burman, « How an Italian Friar Read His Arabic Qur'an », *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, n° 125 (2007): 93-109.

<sup>4</sup> Palabiyik, Nil, "The Last Letter from Étienne Hubert to Joseph Scaliger," *Lias*, no. 1 (2018) : 113 – 43, <https://doi.org/10.2143/LIAS.45.1.3285541>.

<sup>5</sup> Koran in f.l., marokkanisch, mit theimeise bengeschriebener spanischer Uebersekung arab. Wirte. 201 Bl., vollendet im J 924 = 1518. Von Widm.

La description de ces manuscrits a servi de base à Joseph Aumer qui publia le premier catalogue des manuscrits orientaux de la bibliothèque de Munich en 1886. Aumer signale que le manuscrit fut produit en « l'Espagne », ainsi que la présence d'une traduction espagnole partielle et de quelques gloses latines en marge. Il note aussi que le Coran est polychrome, avec le *hamza* en jaune, la *sukūn* et la *shadda* en bleu et les autres vocalisations en rouge. Il recopie la mention du lieu de copie en caractère arabe.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, Max Müller publie une biographie de l'humaniste allemand Johann Albrecht Widmanstetter, mais ne donne aucun détail sur sa bibliothèque.<sup>6</sup> Hans Striedl a travaillé au milieu du XX<sup>e</sup> siècle sur ses 49 manuscrits arabes, mais n'a pas mentionné d'autres détails que ce qu'on a vu jusqu'ici sur le Coran de Bellús.<sup>7</sup> Enfin, Van Koningsveld a très brièvement mentionné l'existence de ce codex en annexe de son article sur les manuscrits andalous produits dans l'Espagne Chrétienne.<sup>8</sup>

À la fin du XX<sup>e</sup> et au début du XXI<sup>e</sup> siècle, le Coran de Bellús a suscité un intérêt renouvelé de la part de divers chercheurs. En premier lieu, Harmut Bobzin a consacré une monographie entière aux études islamiques pendant la période de la Réforme. Il note que Widmanstetter indique sur le manuscrit, au premier feuillet, que le Coran est divisé en quatre parties. Il développe l'hypothèse selon laquelle c'est peut-être l'humaniste espagnol Diego López de Zúñiga qui l'aurait offert à Widmanstetter. Bobzin est le premier à s'intéresser aux notes interlinéaires et marginales qui expliquent le contenu du Coran. Il a pu déterminer par son

---

Gustav Flügel, *Wiener Jahrbüchern der Literatur Sieben und vierzigster Band*, volume 47 (1829) (Vienne : Gerold, 1829), 35.

<sup>6</sup> Max Johann Müller, *Johann Albrecht v. Widmanstetter 1506-1557 : Sein Leben und Wirken* (Bamberg : Handels-Druckerei, 1908).

<sup>7</sup> Die Bücherei des Orientalisten Johann Albrecht Widmannstetter. In: Hans Joachim Kießling : *Serta Monacensia. Festschrift Franz Babinger*. (Leiden :1952), 219.

<sup>8</sup> Pieter Sjoerd Van Koningsveld, "Andalusian-Arabic Manuscripts from Christian Spain: A Comparative Intercultural Approach," in *Israel Oriental Studies*, Brill (Leiden, 1992.), 98.

analyse que celle si se réfère parfois à des ouvrages tels que des exégèses du Coran ou la Sira du prophète.<sup>9</sup>

Thomas Burman a étudié ensuite plus en détail les notes du Coran de Bellús. Il est le premier à montrer qu'elles sont tirées de l'exégèse de Ibn 'Atiyya. Si tous les auteurs jusqu'ici identifiaient le vernaculaire employé dans le manuscrit comme étant de l'espagnol, Thomas Burman précise qu'il s'agit d'Aragonais.<sup>10</sup> Pour Barceló y Labarta, le Coran de Bellús fait partie des manuscrits réquisitionnés par l'inquisition.<sup>11</sup>

Enfin, quatre publications récentes ont servi de base à mes recherches. En premier lieu, nous pouvons signaler l'étude de Xavier Casassas Canals, qui propose une analyse approfondie du Coran de Bellús,<sup>12</sup> centrée sur les annotations interlinéaires et marginales ainsi que sur l'histoire de ce manuscrit. Il propose différentes hypothèses intéressantes. En premier lieu, il explique que les annotations seraient reliées aux *antialcoranes*, traités évangéliques qui visaient à convertir les Mudéjars d'Aragon au christianisme. Il suggère que Joan Martí Figuerola fut l'auteur des notes du Coran de Bellús.<sup>13</sup> Selon lui, le manuscrit traversa la Méditerranée grâce à Gilles de Viterbe qui l'aurait acquis à Barcelone avant de le rapporter en Italie. Puis, Widmanstetter l'a récupéré en Italie à la mort de son dernier propriétaire.<sup>14</sup> José Martínez Gázquez a mis en avant ce travail minutieux dans un article sur les nouvelles perspectives dans le cadre de son groupe de recherche *islamolatina*.<sup>15</sup> Il a également écrit un article portant sur les gloses latines contenues dans les Corans arabes du XVI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, dont le Coran de

---

<sup>9</sup> Hartmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation: Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Electronic ed., 42 (Beyrouth: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1995) 344-359.

<sup>10</sup> Thomas E. Burman, "Polemic, Philology and Ambivalence: Reading the Qur'an in Latin Christendom," *Journal of Islamic Studies* 15, no. 2 (2004): 197.

<sup>11</sup> Carmen Barceló Torres et Ana Labarta, *Archivos moriscos: textos árabes de la minoría islámica valenciana, 1401-1608* (Valencia, : Universitat de València, 2009), 57.

<sup>12</sup> Xavier Casassas Canals, "El Alcorán de Bellús : Un Alcorán Mudéjar de Principios Del Siglo XVI Con Traducciones y Comentarios En Catalán, Castellano y Latín," *Alhadra*, no. 1 (2015): 155-77.

<sup>13</sup> Voir chapitre 5.

<sup>14</sup> Voir section 0.3.2.

<sup>15</sup> José Martínez Gázquez, "Nuevas Perspectivas En El Ámbito de Islamolatina," *Medievalia. Revista d'Estudis Medivals*. [Http://Revistes.Uab.Cat/Medievalia/Article/View/V19.2-Martinez](http://Revistes.Uab.Cat/Medievalia/Article/View/V19.2-Martinez) 19 (April 15, 2016) : 97-113.

Bellús.<sup>16</sup> Cette approche souligne les similitudes et les différences entre les gloses des deux manuscrits et en fonction des contextes des codex. Martínez Gázquez met en lumière l'intérêt que les élites ecclésiastiques portaient au Coran et souligne que c'est principalement la polémique contre l'islam qui les a poussées à étudier et commenter de manière extensive ce texte. Dans une contribution à l'ouvrage collectif *The Latin Qur'an*, Casassas Canals a étudié l'usage du Coran par le groupe évangéliste dirigé par Martín García et plus particulièrement, le Coran de Bellús.<sup>17</sup> Pour lui, l'étude des gloses du Coran de Bellús nécessite un travail collaboratif et pluridisciplinaire. Les commentaires interlinéaires et marginaux du manuscrit témoignent d'une connaissance de l'islam à partir de sources arabes originales. Les évangélistes ont notamment utilisé la Bible pour exposer les divergences entre les deux textes. Casassas Canals met ensuite en exergue le rôle de l'école aragonaise d'évangélisation des musulmans qui débute par les missions de Ramon Martín et Ramon Llull et qui s'étend jusqu'à Joan Martí Figuerola et son *Lumbre de Fé*. Ensuite, Casassas Canals et Martínez Gázquez combinèrent leurs connaissances en publiant les notes marginales du Coran de Bellús.<sup>18</sup> Après une courte introduction qui synthétise leurs précédentes leurs précédents résultats, ils ont, en premier lieu, édité les gloses marginales du Munich, BSB cod. arab 1 qui furent composées par Widmanstetter.<sup>19</sup> Puis, ils ont présenté les gloses marginales qui citent la Bible, les sources islamiques et les contradictions entre le Coran et la Bible. Enfin, ils ont fourni l'édition complète des gloses marginales du Coran de Bellús.

---

<sup>16</sup> José Martínez Gázquez, "Glosas latinas al corán árabe 384 BNF París, al cod. arab. 7 de la BSB corán de Bellús y al MS. A-5-2 EEAG," *Dimensões*, no. 46 (2021): 67–81.

<sup>17</sup> Xavier Casassas Canals, "The Bellús Qur'an, Martín García, and Martín de Figuerola: The Study of the Qur'an and Its Use in the Sermones de La Fe and the Disputes with Muslims in the Crown of Aragon in the Sixteenth Century," in *The Latin Qur'an, 1143–1500 Translation, Transition, Interpretation* (De Gruyter, 2021), 455–74, <https://doi.org/10.1515/9783110702712-022>.

<sup>18</sup> Xavier Casassas Canals et José Martínez Gázquez, "Scholia Latina, Arabica et in uulgari lingua ad Alphurcanum Mahumedis: BSB-Hss Cod.arab. 7 (Corán de Bellús)," *Medieval Encounters* 27, no. 1 (May 26, 2021): 1–49, <https://doi.org/10.1163/15700674-12340093>.

<sup>19</sup> Nous avons mis en regard la glose qui traite du verset 2 :1 avec d'autres manuscrits et traductions du Coran. Voir : Adrián Rodríguez Iglesias et Maxime Sellin, « Links Between Morisco and Early Modern European Interpretations: The Case of "Ālif LāmMīm" (Q 2:1) », in *European Muslims and the Qur'an: Practices of Translation, Interpretation, and Commodification*, De Gruyter, The European Qur'an 5 (Berlin: De Gruyter, 2024), 55-76, <https://doi.org/10.1515/9783111140797-003>.



Enfin, j'ai produit la dernière publication à ce jour qui porte sur le Coran de Bellús. Bien que les annotateurs pussent potentiellement utiliser différents *tafsīr* pour traduire et expliquer le Coran, j'ai tenté de démontrer que les différentes annotations exégétiques du Coran de Bellús provenaient uniquement du commentaire d'Ibn 'Aṭīyya.<sup>20</sup> Deux articles à paraître portent en partie sur le Coran de Bellús. Dans un de ces articles, je propose une présentation des manuscrits de Widmanstetter portant des annotations dont le présent Munich, BSB cod. arab 7.<sup>21</sup> Dans l'autre, à partir d'un corpus de manuscrits qui proviennent de Valence, dont fait partie le Coran de Bellús, j'étudie le paratexte du Coran tel que les délimitations des versets, les signes de pauses et la présence du *mini mīm* qui sont inscrits dans la plupart des codex coraniques.<sup>22</sup>

## 1.2. L'itinéraire d'un codex, de Bellús à la Bibliothèque de l'État de Munich

### 1.2.1. Le Coran, entre forteresse spirituelle et arme d'évangélisation

Entre 1228 et 1230, Jacques I<sup>er</sup> d'Aragon s'est emparé de la province de *Sharq al-Andalūs*.<sup>23</sup> Il s'agit de la seconde conquête de Valence après celle du Cid entre 1094 et 1099.<sup>24</sup> Une partie des musulmans de la région put s'exiler à Grenade ou en Afrique du Nord, l'autre demeura sur place, sous domination chrétienne. Ces musulmans sont désignés par le terme arabe de *ahl al-Dajn*, *al-mudajjanūn*, « les domestiqués », en espagnol *los mudéjares*. L'une des particularités de cette communauté de Mudéjars valenciens est qu'elle se distinguait des Mudéjars de Castille

---

<sup>20</sup> Maxime Sellin, "To Translate Is to Interpret: Exegetic Annotations in the Qur'an of Bellús (Valencia c. 1518)," in *The Iberian Qur'an* (Berlin : De Gruyter, 2022), 421–40, <https://doi.org/10.1515/9783110778847-016>.

<sup>21</sup> Maxime Sellin, « Widmanstetter's Corpus of Arabic Annotated Codices ». À paraître.

<sup>22</sup> Maxime Sellin, « Standardizing the Qur'an: the polychrome *Maṣāḥif* of Valencia ». À paraître.

<sup>23</sup> La région des Taïfas de Dénia, Valence et des Baléares.

<sup>24</sup> Vicente Coscollá Sanz, *Valencia musulmana* (Valence : Carena, 2003), 41 – 43.

par une grande de familiarité avec la langue arabe,<sup>25</sup> en grande partie grâce à leur accès à la mer Méditerranée ainsi qu’aux relations culturelles et commerciales avec l’Orient.<sup>26</sup>

En 1492, les Rois Catholiques ont achevé la reconquête de la péninsule ibérique en s’emparant de Grenade. Cette première étape a instauré un pouvoir exclusivement chrétien sur l’ensemble du territoire. La deuxième phase a visé à assurer que la population des royaumes de Castille, d’Aragon et du Portugal devienne exclusivement chrétienne, que ce soit par la conversion ou par l’expulsion des juifs et des musulmans.<sup>27</sup> Malgré les tentatives de conversion menées par Hernando de Talavera, les Mudéjars de Grenade, à l’image des autres « *moros* » de la péninsule, ont continué de pratiquer leurs religions.<sup>28</sup> D’un autre côté, de nombreux grenadins choisissent l’exil que ce soit en Afrique du Nord, en Navarre puis en France ou dans l’Empire Ottoman.<sup>29</sup>

En 1499, Francisco Jiménez de Cisneros (m.1517), Archevêque de Tolède et confesseur de la Reine, conduisit les conversions en commençant par les renégats chrétiens, les *elches*. Il profita du soulèvement de l’Albaicin du 18 décembre 1499 et de la reddition des rebelles quelques jours plus tard pour accorder sa clémence de l’Archevêque moyennant leur conversion au christianisme. Bien que cette initiative de Cisneros n’ait pas été appuyée par la couronne, les Rois Catholiques proposent aux 9000 musulmans de l’Albaicin l’amnistie de leurs délits à condition qu’ils se convertissent avant leurs jugements.<sup>30</sup> Le Cardinal est rejoint en 1500 par

---

<sup>25</sup> L.P Harvey, “The Mudejars”, in Salma Khadra Jayyusi et Manuela Marín, *The Legacy of Muslim Spain* (BRILL, Leiden, 1992).176 – 187.

<sup>26</sup> Kathryn A. Miller, *Guardians of Islam: Religious Authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain* (New York: Columbia University Press, 2008), 8.

Umberto Bongianino, *The manuscript tradition of the Islamic West: Maghribī round scripts and the Andalusī identity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022), 137 – 138.

<sup>27</sup> Isabelle Poutrin, *Convertir les musulmans: Espagne, 1491-1609* (Paris, France: Presses universitaires de France, 2012), 24 – 26.

<sup>28</sup> Ángel Galán Sánchez, “Los Mudéjares del Reino de Granada” (Granada, Espagne : Universidad de Granada : Diputación provincial, 1991).

<sup>29</sup> Mercedes Garcia-Arenal et Gerard Albert Wieggers, éd., *The Expulsion of the Moriscos from Spain: A Mediterranean Diaspora*, Modern Iberian World (Formerly Medieval Iberian Peninsula), volume 56 (Leiden: Brill, 2014).

<sup>30</sup> Poutrin, *Convertir les musulmans*, 61 – 62.

Martín García, un évêque arabisant.<sup>31</sup> La pression sur les Mudéjars s'intensifia, déjà en 1497 au Portugal puis en 1502 en Castille (dont fait partie l'ancien royaume Nasride de Grenade). Alors que depuis 1502, les musulmans de Castille et de Grenade étaient forcés de se convertir au christianisme, ceux d'Aragon ne subissaient pas le même sort. Les Mudéjars d'Aragon n'avaient pas pour ordre de se convertir, mais ils étaient contraints d'écouter les sermons et les prêches prononcés par des évangélistes chrétiens qui ont tenté de les persuader et les convaincre.<sup>32</sup> Pour les uns, le Coran était le centre de la vie religieuse, pour les autres, il était la pièce maîtresse d'une rhétorique d'évangélisation. Cette ambivalence se manifeste dans le Coran de Bellús, qui bien que copié par des musulmans, fut principalement utilisé par des chrétiens à des fins de conversion.

À la mort de Ferdinand d'Aragon en 1516, l'islam aragonais entame ses dernières années de pratique libre. Bien que le Roi Ferdinand ait régulièrement assuré aux Mudéjars qu'ils pourraient continuer à pratiquer leur foi, les événements qui suivent sa mort accélèrent leur persécution et leur conversion forcée. Dans ce contexte, des roturiers de Valence ont demandé au jeune roi Charles 1<sup>er</sup> d'organiser une défense contre les corsaires barbaresques. Le roi leur accorde la permission de former la *Germania*, une milice créée à partir des confréries d'artisans, pour défendre les côtes contre les raids nord-africains. Cependant, cette milice se radicalise et devient un instrument de révolte politique et militaire. Les *agermanados*, après avoir défié l'autorité royale et nobiliaire, se sont retournés contre les Mudéjars. Sous l'influence de leaders radicaux comme Vicent Peris ou Joan Llorenç, qui prêchent un millénarisme apocalyptique, les miliciens *agermanados* organisent des campagnes de conversion forcée des musulmans d'Aragon. Celles des musulmans de Gandía ou de Polop se font souvent sous la pression

---

<sup>31</sup> Manuel Montoza Coca, "Los sermones de don Martín García, obispo de Barcelona. edición y estudio," *TDX (Tesis Doctorals en Xarxa)* (Ph.D. Thesis, Universitat Autònoma de Barcelona, 2018), <http://www.tdx.cat/handle/10803/650416>. Vol I, XVII ; Poutrin, *Convertir les musulmans*, 63.

<sup>32</sup> Ce couple synonymique fait référence à la stratégie d'évangélisation des musulmans qui s'appuie d'une part sur la polémique et d'autre part sur l'apologétique voir : chapitre 3.

populaire et dans des conditions brutales. La communauté de Polop fut par exemple massacrée à la suite de leur conversion. En général, les convertis sont conduits en masse dans les églises, parfois blessés, pour se convertir « à la chaîne », un à un, sans que les clercs ne puissent établir la liste des convertis. L'enquête menée en 1522 par l'inquisiteur général Alonso Manrique, suivie de la congrégation à Madrid en 1525, conduisent à déclarer ces conversions valides malgré leur nature forcée.<sup>33</sup> Les années allant jusqu'en 1522 sont donc les dernières durant lesquelles les musulmans d'Aragon, pouvaient encore pratiquer l'islam, prier en arabe et copier le Coran sans rentrer dans la clandestinité.

Les Mudéjars entretenaient une certaine familiarité avec le Coran. Ainsi, il était recommandé de le réciter ou de le lire non seulement lors des cinq prières, mais aussi tout au long de la journée. De ce fait, le Coran est le texte le plus copié de la tradition islamique. Pour la péninsule ibérique, on remarque l'existence de différents types de manuscrits coraniques,<sup>34</sup> allant du Coran complet, au codex qui contient une partie du texte coranique allant du 30<sup>e</sup> au quart du texte coranique,<sup>35</sup> voire une sélection de sourates et versets.<sup>36</sup> Étant donné que les Mudéjars de Valence étaient arabophones, on comprend que la région ne soit pas propice à la découverte de codex aljamiado.<sup>37</sup> À l'inverse des Mudéjars d'Aragon, ceux de Valence ne semblent pas avoir utilisé l'*aljamía* pour le Coran et donc n'auraient pas copié des traductions

---

<sup>33</sup> Poutrin, *Convertir les musulmans*, 85 – 142 ; Vicent Joan Vallés Borràs, *La Germanía* (Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000) ; Rafael Benítez Sánchez-Blanco, « El verano del miedo: conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares, 1521 », *Estudis: Revista de historia moderna*, n° 22 (1996): 27-52 ; Mark D. Meyerson, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade* (University of California Press, 1991), 216 – 224, Ricardo García Cárcel, *Las germanías de Valencia* (Barcelona, Espagne: Península, 1981).

<sup>34</sup> Bárbara Ruiz Bejarano, « El Corán de los musulmanes aragoneses: variantes formales del libro sagrado en las comunidades moriscas del siglo XVI, » *Sharq Al-Andalus : Estudios mudéjares y moriscos*, no. 20 (2011): 153–74.

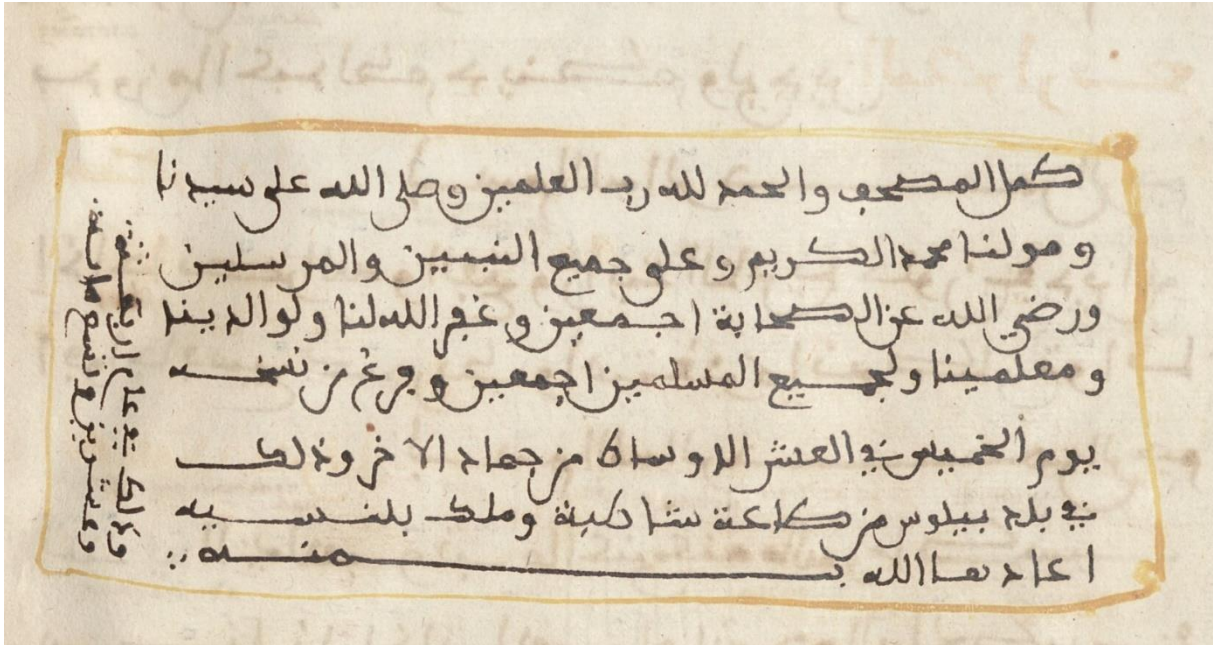
<sup>35</sup> Arias, « Sicut Euangelia Sunt Quatuor ».

<sup>36</sup> Adrián Rodríguez Iglesias, « New Models of Qur'an Abridgment among the Mudejars and Moriscos: Copies in Arabic Containing Three Selections of Suras, » in *The Iberian Qur'an* (De Gruyter, 2022), 165–98, <https://doi.org/10.1515/9783110778847-008>. Voir aussi la récente thèse de Adrián Rodríguez Iglesias

<sup>37</sup> L'aljamiado correspond au vernaculaires ibérique écrit en lettre arabe.

du Coran en caractère arabe.<sup>38</sup> Il est probable qu'ils aient employé uniquement des commentaires en arabe à la place des traductions en *aljamía*.<sup>39</sup>

## 1.2.2. Analyse du Colophon



Munich, BSB, cod.arab 7, fo 202v. Colophon du manuscrit.

1. كامل المصحف والحمد لله رب العلمين وصلى الله على سيدنا
2. ومولانا محمد الكريم وعلى جميع النبيين والمرسلين
3. ورضي الله عن الصحابة اجمعين وغفر الله لنا ولوالدينا
4. ومعلمينا ولجميع المسلمين اجمعين وفرغ من نسخة
5. يوم الخميس في العشر الاواسط من جماد الاخر وذلك
6. في بلد بيلوس من طاعة شاطبة و ملك بلنسية
7. اعداها الله بمناه
8. وذلك في عام اربعة وعشرين وتسع مائة

Transcription du colophon.

<sup>38</sup> Alice Kadri, “Mudéjars et Production en Aljamia (XV<sup>e</sup> Siècle)” (Thèse de doctorat, Nantes, 2015), <http://www.theses.fr/2015NANT3016>, I, 115.

<sup>39</sup> Nuria de Castilla, “La Transmisión de Textos Entre Los Moriscos: Dos Copias Del Tafsīr Abreviado de Ibn Abī Zamanīn,” *Anaquel de Estudios Árabes*, no. 26 (2015): 148–61.

Le colophon du Munich, Munich, BSB cod.arab 7 représente les huit lignes les plus déterminantes de notre investigation. Ce petit texte fournit des détails importants sur l'attention portée au Coran, le lieu et la période de copie, et permet ainsi de retracer le fil des différentes personnes ayant utilisé ce manuscrit.

### **1.2.2.1. Un *Mushāf***

« *Le Mushāf a été terminé, que Dieu soit loué, le seigneur des mondes. Prière sur notre seigneur, notre maître l'honoré Muḥammad ainsi que sur l'ensemble des prophètes et messagers. Que la satisfaction de Dieu soit sur l'ensemble des compagnons et que le pardon de Dieu nous soit accordé ainsi que nos parents, nos enseignants et l'ensemble de tous les musulmans* ».

La mention systématique du terme *Mushāf* est un trait intéressant qui est unique aux corans complets. Umberto Bongianino a recensé les colophons de manuscrits arabes occidentaux (Maghreb, Péninsule ibérique)<sup>40</sup> et, en y étudiant exclusivement les codex coraniques, j'ai remarqué que les *Masāḥif*<sup>41</sup> y sont indiqués de manière systématique tandis que les autres textes utilisent une variable telle que : « le livre (*al-kitāb*) a été terminé », ou parfois le copiste prend soin de nommer le titre du texte copié. Il est donc essentiel de tenter de comprendre quelle perception les musulmans, et notamment les copistes du Coran avaient de leurs livres sacrés.

Le terme *Mushāf* est le nom (*ism*) sur le schème *muf'al* qui dérive de la racine trilitère *Ṣ-Ḥ-F* dont provient le nom *ṣaḥīfa*, « le feuillet ». Ce dernier terme peut s'appliquer à un papyrus, un parchemin enroulé en *volumen* ou assemblé en codex. Ce mot et surtout son pluriel, *ṣuḥuf*, sont associés aux textes sacrés. Dans son *Lisān al-'arab*, Muḥammad Ibn Manzūr a défini le terme *ṣaḥīfa* en se fondant sur le Coran 87 : 18-19 : « Tout cela figure sur les feuilles (*ṣuḥuf*) primordiales, les feuilles d'Abraham et de Moïse, c'est-à-dire les écrits (*al-kutub*) qui leur

---

<sup>40</sup> Bongianino, *The manuscript tradition*, 395 – 438.

<sup>41</sup> Pluriel de *Mushāf*.

furent révélés ». <sup>42</sup> L'usage de ce verset coranique établit fermement l'association entre le terme *ṣuḥuf* et les livres révélés, que ce soit « Les feuillets d'Abraham » ou la Torah dans le verset employé par Ibn Manẓūr, ou les « feuillets purifiés » <sup>43</sup> et « honorés » <sup>44</sup> qui, dans d'autres versets, font référence au Coran. Pour Nicolai Sinai, le terme coranique suggère que les proclamations de Muḥammad transmettent le même kérygme, c'est-à-dire les mêmes enseignements, qu'un corpus antérieur d'écrits associés à Abraham et à Moïse. <sup>45</sup>

Un autre aspect intéressant est que le terme *ṣuḥuf* porte une nuance différente par rapport à *kitāb*. Bien que considérés interchangeable, ils ne sont pas pour autant synonymes. *Ṣuḥuf* ne renvoie pas au texte, mais à son support. Ce même support est donc magnifié, purifié, élevé et honoré dans le Coran. On comprend que c'est précisément cet écrit, ce texte, ce *kitāb* qui permet d'attribuer ces qualificatifs à son support. Mais si l'écrit magnifie son support, son support doit magnifier l'écrit. On comprend que l'aspect matériel des feuillets implique qu'*al-kitāb* prend, par opposition, un sens immatériel. On peut se demander s'il désigne l'écrit, les mots ou le sens des mots. Comment comprendre ce terme dans le champ lexical de la révélation (*al-waḥī*) ou de la proclamation (*al-qur'ān*) ? <sup>46</sup> Après avoir compris la signification de *ṣuḥuf*, on peut en déduire que le terme *mushāf*, comme l'exprime Ibn Manẓūr, « [désigne] le recueil de feuilles écrites reliées entre deux couvertures ». Ce que l'on peut traduire comme étant le codex. Or la tradition juive conserve la Torah, désignée comme *ṣuḥuf*, non dans un codex, mais dans des volumens, dans des rouleaux. Le *Mushāf* renvoie à la seconde réalité, celle de la collection (*al-jām'* pour reprendre la terminologie d'Ibn Manẓūr), commissionnée par le premier Calife Abū Bakr (m. 13/634) et finalisée par le troisième 'Uthmān ibn 'Affān (m. 35/635). Plusieurs *ḥadīth*

---

<sup>42</sup> Muḥammad Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab* (Qom Iran : Nashr Adabi al-ḥawza, 1984), t. 3 186 – 187. La traduction est de moi-même excepté celle du verset coranique, tirée de Jacques Berque, *Le Coran* (Paris, France : Albin Michel, 1995), 675.

<sup>43</sup> Coran 98 : 1-2.

<sup>44</sup> Coran 80 : 13.

<sup>45</sup> Nicolai Sinai, *Key terms of the Qur'an: a critical dictionary* (Princeton, New Jersey, États-Unis d'Amérique : Princeton University Press, 2023), 597 – 598.

<sup>46</sup> Nicolai Sinai adopte une perspective différente, mais tout aussi enrichissante, en l'opposant chronologiquement à *kitāb*. Voir : Sinai, *Key terms of the Qur'an*, 591- 601.

évoquent le contexte de cette collection. Par exemple, dans un long *ḥadīth* colligé par Muḥammad ibn Isma‘īl al-Bukhārī (m.256/870), Zayd ibn Thābit (m. 45/655) explique qu’après la bataille de Yamama, au cours de laquelle de nombreux récitateurs du Coran furent tués, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb (m.23/644) alerta Abū Bakr sur le risque de perdre une grande partie du Coran. Il lui suggéra de compiler le texte afin de le préserver. Abū Bakr hésita, arguant que le Prophète n’avait jamais ordonné une telle action. Mais ‘Umar insista, et après réflexion, Abū Bakr fut convaincu de la nécessité de compiler le Coran. Abū Bakr confia cette tâche à Zayd ibn Thābit, reconnu pour sa fiabilité et ses compétences. Il accepta et rassembla le Coran à partir de divers supports et de la mémoire d’autres mémorisateurs du Coran. Les feuillets compilés furent ensuite conservés par Abū Bakr, puis par ‘Umar, et enfin par sa fille Ḥafsa, la fille de ‘Umar. »<sup>47</sup>

D’autres traditions affirment que ‘Uthman convoqua un groupe de compagnons, dont Zayd, et leur demanda de copier, à partir des versions de Ḥafsa, et de collationner une nouvelle fois le Coran, entreprise dont naîtra la Vulgate Othmanienne.<sup>48</sup>

Bien qu’il fût lui-même témoin de la proclamation du prophète, Zayd semble procéder à une investigation des sources humaines et matérielles pour pouvoir mettre en forme le texte. Le texte n’était pas uniquement conservé sur des feuillets, mais sur différents supports comme les feuilles de palmes, des éclats de poterie, des omoplates de chameaux ou des inscriptions sur des rochers.

Bien que la réalité historique de la collection du Coran soit toujours débattue,<sup>49</sup> elle permet d’estimer et de comprendre la perception qu’en ont les copistes. Pour eux, la compilation

---

<sup>47</sup> Muḥammad ibn Isma‘īl al-Bukhārī, *Al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtṣar Min ‘Umūr Rasūl Allah Wa Sananih Wa Ayamih*, ed. Muḥammad ‘Alī al-Qoṭb et Hishām al-Bukhārī (Beyrouth: al-maktaba al-‘aṣriya, 2014), 1277 – 1278. Traduction personnelle.

<sup>48</sup> al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, 1278.

<sup>49</sup> Nicola. Sinai, « When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure? Part I », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 77/2, 2014, 273 – 292. ;



fut donc l'acte de copier dans un seul support, les extraits coraniques dispersés initialement sur différents supports. Ce codex qui se présenta sous la forme de feuilles reliées, *le Mushāf*.

Ainsi, on peut comprendre pour quelle raison les colophons indiquent systématiquement qu'il s'agit du *Mushāf*, par continuité, par coutume, pour rappeler l'importance de cette collecte. En perpétuant cette tradition, les copistes se voyaient peut-être comme les héritiers de Zayd.

### ***1.2.2.2. Date et lieu de production***

*« Cette copie a été achevée le jeudi au cours de la décade centrale du mois de Jumāda al-ākhir, dans la ville (balad) de Bellús de la juridiction de Játiva appartenant au royaume de Valence, que Dieu, par sa grâce, la ramène [à l'islam], et cela durant l'année 924 ».*

Il n'est pas courant d'avoir une date et un lieu de copie encore conservés dans un manuscrit. Un grand nombre de Corans ne présentent pas de colophon, d'autres ont les dernières pages lacunaires.<sup>50</sup> Le copiste a indiqué que le manuscrit fut achevé le jeudi au milieu du sixième mois de l'année 924 du calendrier hégirien. Par calcul, on pourrait établir qu'il s'agit du 15/06/924, date qui correspond au jeudi 24 juin 1518.<sup>51</sup> On remarque aussi que le scribe ajoute une prière, l'espoir que le Royaume de Valence retombe sous domination islamique. Cette prière suit directement la mention de la date et du lieu de copie du manuscrit. L'année est insérée sur le côté. On peut supposer qu'elle fut oubliée et ajoutée ensuite. La datation selon le calendrier islamique est typique des manuscrits des Mudéjars de Valence, communauté qui vivait à l'heure musulmane – à l'inverse de nombreux groupes Morisques. Par exemple, le manuscrit Leiden, UB Or. 235, présenté dans la prochaine section, comporte un colophon qui,

---

<sup>50</sup> Par exemple, les manuscrits Tolède, Biblioteca Castilla la Mancha, 386 et le Segorbe, Biblioteca Ayuntamiento, Corán n'ont pas de colophons et on ne peut qu'estimer qu'ils furent copiés entre le XV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle.

<sup>51</sup> La conversion s'est fait grâce au convertisseur mis à disposition par Aly Abbara. Voir : <https://www.aly-abbara.com/>

bien que copié la même année que le Coran de Bellús dans le Royaume d'Aragon, exprime la date selon l'ère chrétienne.

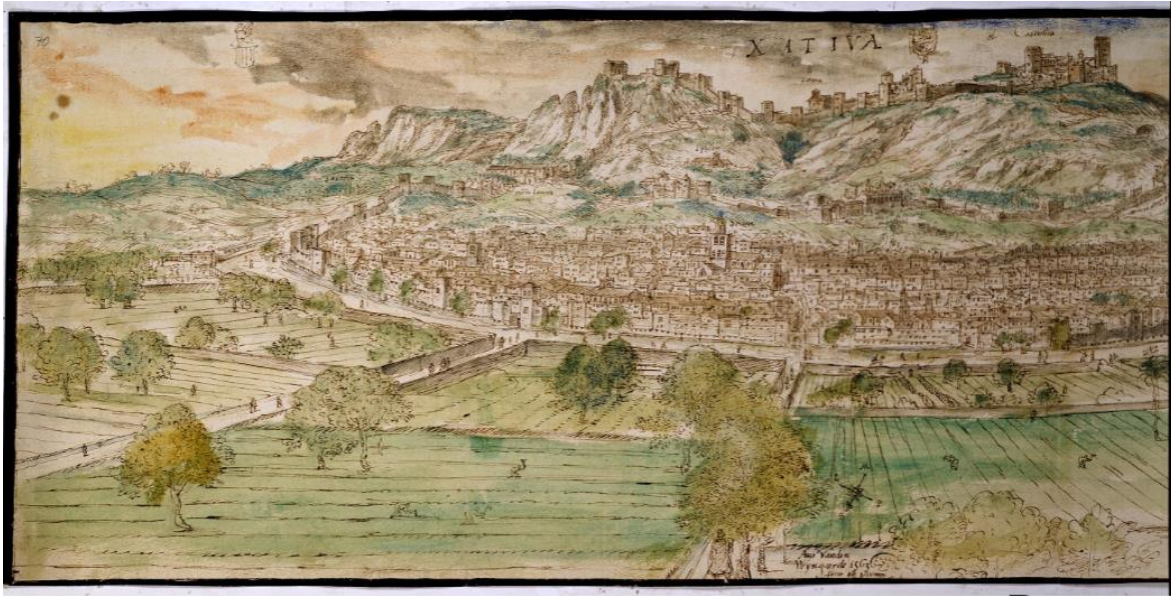
Le copiste précisa dans quelle localité ce Coran fut copié. Bellús est un hameau à deux heures de marche de Játiva dans le Royaume de Valence. Bien qu'en périphérie des centres de pouvoirs d'al-Andalus, l'Orient ibérique était renommé pour les sciences dites coraniques. Des calligraphes, tels qu'Ibn Ghattūs étaient connus jusqu'en Orient,<sup>52</sup> et des imams réputés dans les sciences coraniques portèrent des *nisba* des villes du Sharq al-Andalus. On peut citer Abū 'Amr 'Uthmān al-Dānī<sup>53</sup>, qui s'établit dans la ville de Dénia ainsi qu'Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shāṭibī qui bien que liés à Játiva ne naquît probablement pas dans la région de Valence, mais à Grenade. Par ailleurs, Játiva était aussi réputée pour sa production de papier de qualité supérieure,<sup>54</sup> ce qui ajoute à l'importance de cette région dans la production des *maṣāḥif*. C'est peut-être pour relever la qualité et le prix du manuscrit que le copiste du Coran de Bellús spécifie avec grand soin que ce codex fut composé dans la juridiction de Játiva.

---

<sup>52</sup> Bongianino, *The manuscript tradition*, 301 – 310.

<sup>53</sup> Emmanuelle Tixier du Mesnil, *Savoir et pouvoir en Al-Andalus au XIe siècle* (Paris, France : Éditions du Seuil, 2022), 291.

<sup>54</sup> Bongianino, *The manuscript tradition*, 192.



ÖNB, cod. min. 41, fol. 70r. Játiva dessiné par Anton von der Wyngaerde en 1563. <https://onb.digital/result/10FFC4F2>

Cependant, en juin 1518, un évènement majeur pour les habitants d’Aragon eut lieu à Barcelone. La capitale catalane accueillit en grande pompe l’illustre théologien, général de l’Ordre de Saint-Augustin, le Cardinal Egidio Antonini da Viterbo (m.1534).<sup>55</sup>

### 1.2.3. Visite du Cardinal Gilles de Viterbe

#### 1.2.3.1. *Le voyage du Cardinal*<sup>56</sup>

Connu pour son sens de la persuasion, le général de l’Ordre de Saint-Augustin était un proche conseiller du Pape Léon X. Il a eu par exemple l’occasion, durant l’hiver 1515-1516, de convaincre l’Empereur Maximilien I<sup>er</sup> de signer la paix avec la République de Venise.<sup>57</sup> Le pape forma une commission de Cardinal chargée d’appeler à la croisade contre les Turcs. Gilles de Viterbe quitta ses fonctions de général puis fut fait cardinal à la fin de l’année 1517. Il fut

<sup>55</sup> Que nous nommerons par aisance Gilles de Viterbe.

<sup>56</sup> Ses pages se nourrissent d’un noyau écrit et publié par ma collègue Katarzyna K. Starczewska, ed., “Latin translation of the Qur’an (1518/1621): commissioned by Egidio da Viterbo: critical edition and case study” (Wiesbaden, Allemagne : Harrassowitz Verlag, 2018), XVI — XVIII.

<sup>57</sup> John William O’Malley, *Giles of Viterbo on church and reform: a study in Renaissance thought* (Leiden, Pays-Bas : E. J. Brill, 1968), 7.

directement envoyé en délégation auprès des Royaumes de la péninsule Ibérique. Il quitta Rome au cours du mois d'avril et débarqua à Barcelone le 13 juin 1518. La ville tout entière se devait de le recevoir en grande pompe. Les trompettes et la foule l'accueillirent, « toute l'Espagne courait derrière lui pour l'entendre », nous indique Signorelli. Il prononça un discours et se retira au monastère de Saint-Augustin. Il resta probablement jusqu'au mois d'avril 1519 et arriva à Milan le 30 mai 1519<sup>58</sup>. Rien n'a survécu de cette période nous permettant de reconstituer avec précision les activités du Cardinal, à l'exception de quelques manuscrits arabes et une lettre du Pape datant de décembre 1518.<sup>59</sup>

### ***1.2.3.2. Les manuscrits du cardinal***

En 1512, Ferdinand d'Aragon nomma un nouvel évêque à Barcelone, l'inquisiteur Martín García. Il s'était déjà directement adressé à lui dans une lettre qu'il avait signée avec la Reine douze années auparavant. Ils lui avaient demandé de venir prêcher à Grenade, car ils avaient entendu parler de sa « connaissance de l'arabe ». Cependant, entre 1512 et 1515, Martín García n'était pas sur place, le Roi Catholique l'avait dépêché en mission à Rome.<sup>60</sup> Il est difficile de déterminer auprès de qui il a été envoyé, nous indique le chroniqueur franciscain Hebrera y Esmir. Pour ce dernier, Martín García fut probablement dépêché en mission soit pour le Saint Office, soit auprès de la Curie romaine pour le compte du Roi Ferdinand.<sup>61</sup>

Sur fond de guerres d'Italie, Louis XII convoque en 1511 le concile de Pise, tandis que Jules II convoque le cinquième concile du Latran. Si Martín García fut envoyé auprès du pape, c'est donc probablement pour renforcer les relations entre le royaume d'Aragon et la papauté.

---

<sup>58</sup> Signorelli, *Il Card. Egidio da Viterbo : agostiniano, umanista e riformatore* (Libreria editrice fiorentina, 1929), 69 – 80.

<sup>59</sup> Francis Martin, *Friar, Reformer and Renaissance Scholar. Life and Work of Giles of Viterbo*, Augustinian Press (Villanova, 1992).

<sup>60</sup> Montoza Coca, « Los sermones de don Martín García, obispo de Barcelona. edición y estudio », XV – XVIII.

<sup>61</sup> José Antonio Hebrera y Esmir, *Vida prodigiosa del ilustrísimo y venerable D. Martín García, obispo de Barcelona, Hijo de la fidelissima y antigua villa de Caspe* (Zaragoza: Imprenta de Domingo Gascón, por Diego de Larumbe, 1700), 115 – 116.

Il n'est pas impossible qu'il rencontre entre 1512 et 1515 Gilles de Viterbe et qu'il ait participé au cinquième concile du Latran, dont le sermon d'ouverture fut prononcé par l'italien.<sup>62</sup>

Mais en 1518, c'est au tour du nouveau cardinal d'être envoyé comme légat auprès du jeune roi d'Aragon, Charles I<sup>er</sup> (futur Charles Quint). Pour Gilles de Viterbe, c'était aussi une occasion pour commencer à apprendre l'arabe. Il profita de son long séjour pour obtenir du matériel. Il se tourna probablement vers l'évêque de Barcelone pour se familiariser avec cet idiome, en plus d'éventuelles leçons qu'il reçut afin de s'initier à l'alphabet et la langue.<sup>63</sup> Les décennies de prêche de l'inquisiteur destiné aux musulmans lui ont probablement permis de bâtir un réseau qui lui aurait facilité l'accès à des textes arabes, voire le contact avec des copistes. Il pouvait donc identifier les besoins du cardinal en mission et lui proposer des solutions adaptées.

En premier lieu, on sait que Gilles de Viterbe a reçu des manuscrits arabes, dont la traduction du Coran en latin produite par Juan Gabriel qui est conservée dans le manuscrit Cambridge, University Library, MS Mm, v 26.<sup>64</sup> Le texte latin y est copié en vis-à-vis du texte arabe, ce qui permet de passer facilement de la version au thème.<sup>65</sup> Le contexte indique que les cadeaux qu'il a reçus devaient être d'une facture à la hauteur de son rang. De ce fait, un vieux *Mushāf* déjà utilisé, endommagé par ses multiples pérégrinations à travers différentes *morerias*

---

<sup>62</sup> Martin, *Friar, Reformer and Renaissance Scholar. Life and Work of Giles of Viterbo*, 285 – 296.

<sup>63</sup> On pourrait imaginer qu'il reçut une copie de l'important ouvrage de Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua arauiga...*, Emendada y añadida y segundamente imprimida (Granada: impressa y acabada por Juan Varela de Salamanca ... en la dicha ciudad de Granada..., 1505) aujourd'hui perdu.

<sup>64</sup> Juan Gabriel de Teruel (selon la dénomination dans le *lumbre de fé* de Johan Martín de Figuerola) ou Joannes Gabriel Terrolensis (selon la dénomination dans la traduction latine commissionnée par Gilles de Viterbe) était un morisque, ancien *alfaquí* de la commune de Teruel qui s'est converti au christianisme suite à l'héritage de conversion de 1502. Il a servi d'informateur sur l'islam pour Figuerola et a produit une traduction du Coran en Latin pour Gilles de Viterbe. Voir : Mercedes García-Arenal et Katarzyna Krystyna Starczewska, « “The Law of Abraham the Catholic”: Juan Gabriel as Quran Translator for Martín de Figuerola and Egidio Da Viterbo », *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes* 35, n° 2 (2014): 409-59, Elisa Ruiz García et Luis F. Bernabé Pons, *Joan Martí de Figuerola: Works (1519–1521): Disputas. Lumbre de Fe Contra La Secta Mahomética y El Alcorán*. (Leiden ; Boston: Brill, 2024), <https://brill.com/display/title/68334>, Katarzyna K. Starczewska, éd., « Latin translation of the Qur'an (1518/1621): commissioned by Egidio da Viterbo: critical edition and case study » (Wiesbaden, Allemagne: Harrassowitz Verlag, 2018).

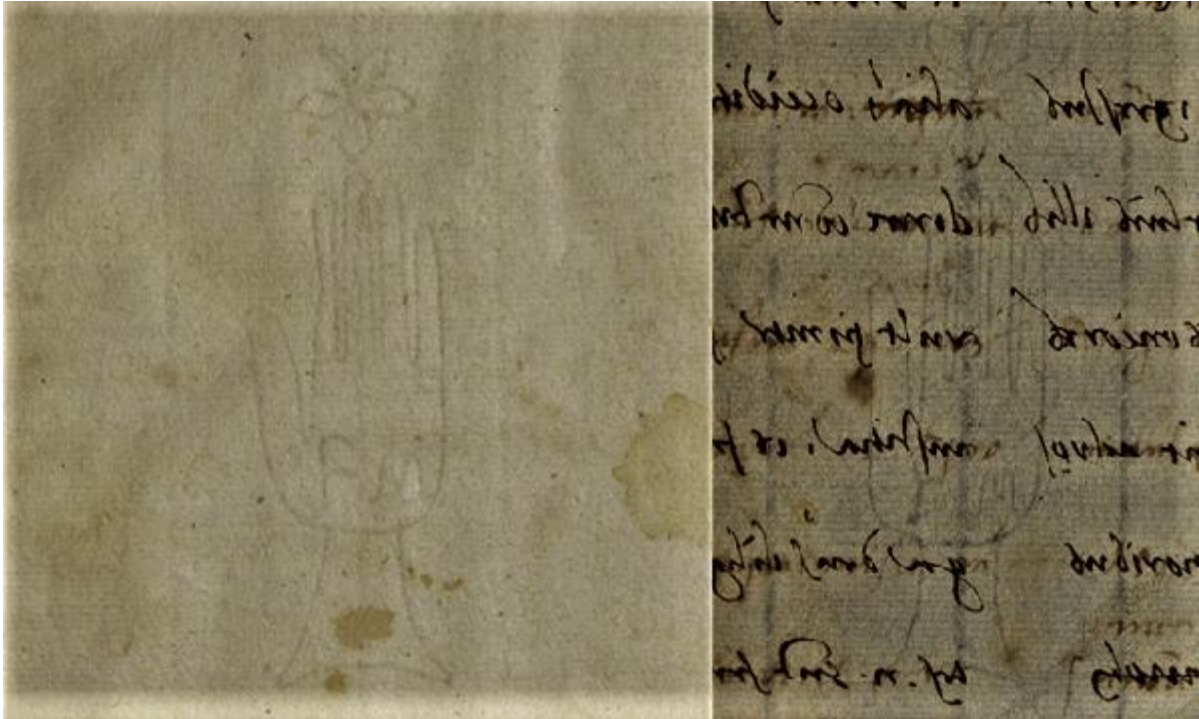
<sup>65</sup> José Luis Alexis Rivera Riviera Luque, “Translatological Remarks on Rendering the Qur'an into Latin (Robert of Ketton, Mark of Toledo and Egidio Da Viterbo): Purposes, Theory, and Techniques,” in *The Latin Qur'an, 1143-1500* (Berlin ; Boston: De Gruyter, 2021), 123–38, <https://doi.org/10.1515/9783110702712-008>.

d'Aragon, ayant subi les affres du temps et constellé de marques d'utilisation ou de correction, ne pouvait guère être un cadeau digne du cardinal. On peut présumer que Martín García commanda à l'un des membres de son groupe de polémistes, peut-être un morisque, de se procurer une nouvelle copie du Coran. On suppose qu'il aurait peut-être indiqué qu'il devait acheter un manuscrit soigneusement calligraphié et dans un précieux support puis, aurait demandé de copier des notes qui proviennent des Corans que ces polémistes employèrent lors de leurs prêches aux Mudéjars. Ces caractéristiques siéent au codex de Bellús, une belle pièce avec un texte au noir de jais qui scintille encore 500 ans plus tard et une vocalisation polychrome. Les consonnes sont serties d'une vocalisation d'azur et de carmin, le tout gravé dans le précieux manuscrit de Játiva dont le colophon certifie la provenance.

Le manuscrit Cambridge, University Library, MS Mm, v 26 semble être composé du même papier que celui du Coran de Bellús. Thomas Burman identifie les feuilles comme provenant d'Italie. En comparant les papiers du Coran de Bellús et celui du manuscrit de Cambridge, on remarque que les filigranes paraissent identiques. Les deux manuscrits comportent un filigrane disposant d'une main à cinq doigts ouverte, couronné d'une fleur dont les lettres P.M sont insérées dans la paume. Ces lettres font probablement référence à la fabrique. Briquet a montré qu'un filigrane comportant une lettre M avec un croissant inséré dans la main est attribué au papetier Mauldines de Langres.<sup>66</sup> Ce détail suggère que le papier utilisé dans les deux codex a probablement été fabriqué par le même papetier. Cependant, ce filigrane, sans les lettres P.M, reste commun pour le XVI<sup>e</sup> siècle. De plus, ce filigrane n'est pas régulier dans tout le manuscrit de Cambridge.

---

<sup>66</sup> Charles-Moïse Briquet, *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600 avec 39 figures dans le texte et 16 112 fac-similés de filigranes* (Paris : Alphonse Picard et fils, 1907) vol 3, 575.



Filigranes Munich, BSB cod arab 7 à gauche et Cambridge University Library MS Mm, v 26

L'étude paléographique est un autre élément qui indique que le manuscrit de Cambridge provient probablement du voyage du légat dans la péninsule ibérique. Outre son exemplaire du Coran, Gilles de Viterbe s'est procuré des traités de grammaires arabes aujourd'hui conservés à Leyde<sup>67</sup>.

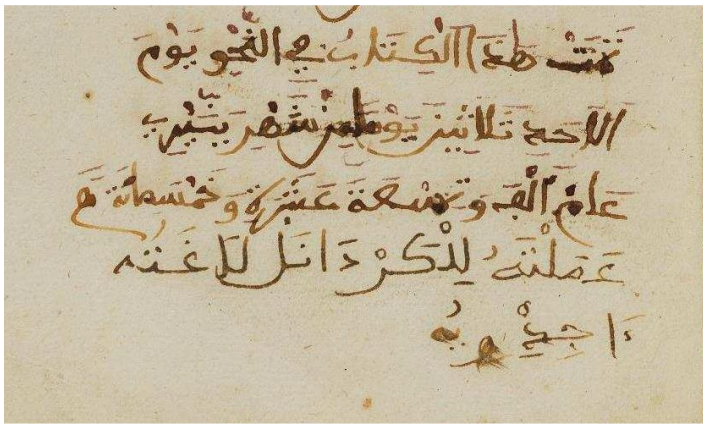
Le Leiden, UL, Or.235 contient la *Muqaddima al-Kāfiya al-Muhsiba fī fann al-'Arabiyya* composé par Ibn Bābasād. Le colophon fut noté par deux mains dont la première

---

<sup>67</sup> Leiden Or.235 1 et 2. Voir: Alastair Hamilton, *Arabs and Arabists: Selected Articles* (Leiden: Brill, 2021), <https://brill.com/display/title/59770>, 233 – 234.

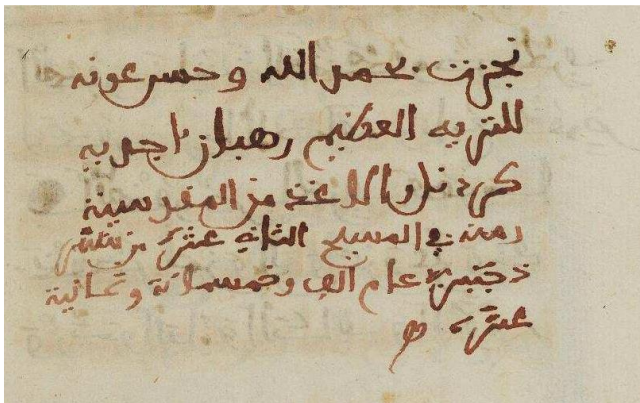


mentionne la date et le contenu du texte et la seconde explique que Gilles de Viterbe l'a commissionné.



Colophon Leiden Or.235.1 fo 66r. « Ce livre de grammaire a été accompli le 30 janvier 1519 (Julien/Gregorien = 9 février 1519). Je l'ai fait pour un homme, le légat Egidio. »

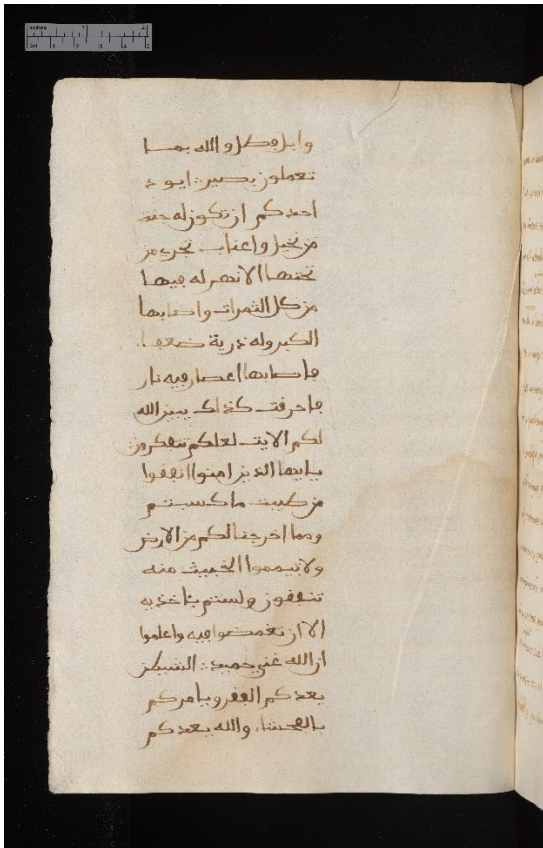
Le même codex comporte ensuite le court traité de grammaire d'Ibn Ājurrūm, dont il laissa le nom « *Muqaddima al-Ājurrūmiyya* ». Un colophon indique aussi la date de copie et le commissionnaire, mais le tout transcrit par une unique main.



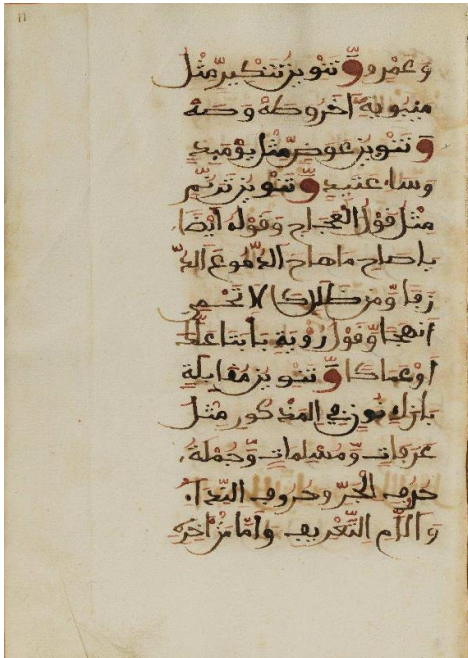
Colophon Leiden Or.235.2 fo 83v, « Accomplie par la louange de Dieu et son soutien pour le Grand Général des moines (de l'Ordre de Saint Augustin), Egidio qui est légat de la Sainte Rome, le 12 décembre 1518" (Grégorien = 22 décembre 1518) ».

Le texte arabe du Coran présent dans les 50 premiers feuillets du manuscrit de Cambridge présente une graphie qui semble correspondre à l'un des copistes du manuscrit Leiden Or.235.





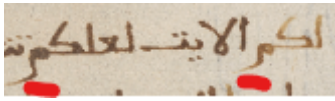
Cambridge University Library MS Mm, v 26 fo 47v.



Leiden Or.235.1 fo 11r

Regardons de plus près les traits des deux exemples ci-dessus. En premier lieu, nous remarquons que la calligraphie est identique. Il s'agit de la calligraphie dite *maghrebi/andalusi* typique de l'occident musulman. Deux traits discriminants permettent d'identifier le même

copiste. La lettre *mīm* est copiée dans le manuscrit de Cambridge avec une hampe allant vers l'extérieur. Ce trait discriminant se retrouve par intermittence dans le manuscrit de Leyde :

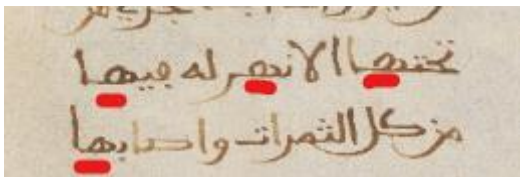


Extrait Cambridge University Library MS Mm, v 26 fo 47v. Le *mīm* a une hampe allant vers la gauche.

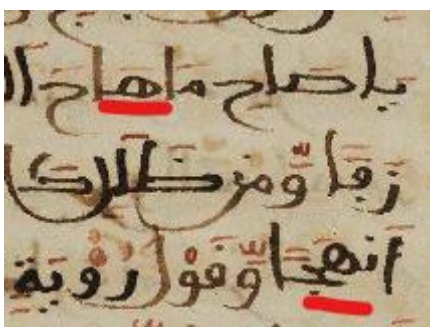


Extraits Leiden Or.235.1 fo 11r. Le *mīm* a une hampe allant vers la gauche, mais aussi vers la droite selon le copiste.

Le second trait distinctif est l'écriture du *hā* qui accepte deux variantes : avec un trait diagonal ou un trait vertical. Si le texte coranique du manuscrit de Cambridge tend à n'être composé que de *hā* avec un trait vertical, le manuscrit de Leyde accepte plusieurs possibilités selon les copistes.



Extrait Cambridge University Library MS Mm, v 26 fo 47v. Le *hā* a un trait vertical.



Extrait Leiden Or.235.1 fo 11r. Le *hā* a un trait vertical et diagonal.

Ainsi en comparant l'un des filigranes du manuscrit de Cambridge et du Munich, BSB cod. arab 7, nous remarquons qu'en plus de présenter des similarités les deux filigranes comportent tous deux les lettres P.M. Le colophon du Coran de Bellús précise que le hameau se situe à

Játiva, région connue pour la qualité de son papier. Il est donc probable que les copistes se soient procuré le matériau à Játiva.

De plus, lorsque l'on compare l'écriture du Leiden Or.235 et celui du manuscrit de Cambridge, on ne peut qu'être frappé par les similarités entre des mains très proches. Or, les colophons du manuscrit de Leyde indiquent clairement que l'ouvrage est commissionné par Gilles de Viterbe durant les dates qui correspondent à son séjour aragonais. Par conséquent, nous pouvons établir qu'il y a des chances pour que le codex de Cambridge soit l'un des documents qui furent rapportés par Gilles de Viterbe en Italie.

Cependant, le codex demeure incomplet, une partie du texte coranique et de la traduction manque. Nous savons que sa traduction fut complète du fait de l'existence du manuscrit de Milan copié à l'Escorial par David Colville. On suppose qu'il s'agit d'une parmi plusieurs copies qu'il commanda. De plus, on peut rétorquer que l'étude des filigranes n'apparaît pas fiable et que ce type de filigrane reste commun. En effet, il est tout à fait possible, bien que difficilement justifiable, que les copistes du Coran de Bellús, à côté d'un des lieux de production de papier de grande qualité, se soient fourni le matériau à l'étranger.

L'étude paléographique comporte aussi des carences. Bien que les écritures soient similaires, il s'agit d'une calligraphie répandue dans la péninsule ibérique. La comparaison nécessite une étude d'un paléographe spécialiste.

À l'image du Munich, BSB cod. arab 7, le Munich BSB cod. arab 342 constitue un des codex provenant/issu de la bibliothèque de Widmanstetter. Le codex conserve un commentaire de l'important texte de jurisprudence malikite *al-Risāla Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*.<sup>68</sup> Le *sharḥ* d'un texte de *fiqh* permet d'approfondir les connaissances sur les règles relatives aux cultes comme la prière, l'aumône ou le pèlerinage, mais aussi les règles de droit commun, de morales ainsi que les sanctions pénales. Mais à l'inverse de la majorité des textes de *fiqh*, l'épître d'Ibn

---

<sup>68</sup> Mercedes García-Arenal, "Algunos manuscritos de fiqh andalusíes y norteafricanos pertenecientes a la Real Biblioteca del Escorial," *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes* 1 (1980): 20.

Abī Zayd contient en plus des principes du crédo islamique<sup>69</sup> ce qui permet de synthétiser l'enseignement du crédo et de la loi dans un seul ouvrage. Copié en 1488<sup>70</sup>, le codex ne comporte pas de notes latines ou vernaculaires si ce n'est le titre et le nom de l'auteur en début et en fin de manuscrit attribué à Widmanstetter. Le carton qui conserve le codex contient aussi deux petits billets dont un est en castillan. Martín García connaissait « *al-Risāla* » écrit par un dénommé « *Abuzait* » qu'il cite à plusieurs reprises dans ses sermons.<sup>71</sup> Juan Andrés produit une translittération en caractère latin d'un fragment du texte arabe d'une « *Arricele* », puis propose une traduction plus qu'approximative de cet extrait.<sup>72</sup> Joan Martí Figuerola mentionne aussi la « *Ricella* » qu'il aurait sans doute utilisé pour préparer les sermons qu'il proclamait dans les *morerias* de Saragosse lorsqu'il remplaçait Martín García. Il aurait collaboré avec Juan Gabriel qui l'aurait informé des préceptes islamiques et lui aurait lu et traduit des passages de ce texte.

Les routes des deux prêcheurs prennent des directions différentes entre 1518 et 1519. Comme nous l'avons vu, Juan Gabriel aurait rejoint Barcelone pour produire des textes arabes pour le compte de Gilles de Viterbe. Figuerola s'est retiré à Valence pour composer son *Lumbre dé fé*. Il écrit :

*« Nous avons parlé de toutes ces choses concernant le Coran, que nous avons tiré de cette écriture, et j'en aurais mis davantage, si je n'avais manqué de certains livres arabes, et en particulier d'un qui s'appelle la Ricella, que j'ai prêté à quelqu'un qui était autrefois*

---

<sup>69</sup> Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī al-Qayrawānī, *La Risāla, épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malikite* (Paris, France : Éditions Iqra, 1996), 9.

<sup>70</sup> Munich, BSB cod.arab 342, f. 197r.

<sup>71</sup> Montoza Coca, « Los sermones de don Martín García, obispo de Barcelona. edición y estudio », 247; 256-257 et 310.

<sup>72</sup> Juan Andrés, *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán*, ed. Elisa Ruiz et Ma Isabel García-Monge (Mérida, Espagne : Editora Regional de Extremadura, 2003), 105. En comparant cet extrait avec le texte arabe et la traduction de Bercher, on remarque que Juan Andrés fait un grave contresens. Si certains nourrissent la polémique anti-islamique, d'autres montrent une méconnaissance de la langue arabe pour celui qui prétend être « l'*alfaquí* de Jativa » avant sa conversion. En effet, il a compris le terme *al-Rukn al-Yamānī* (le coin yéménite) comme venant de « *yamīn* » (droite). Il s'agit d'un contresens suspect pour un *alfaquí* qui aurait appris et enseigné le chapitre du pèlerinage dans une cité peuplée de Mudéjars arabophones.

*alfaqú<sup>73</sup> de Teruel et qui est maintenant chrétien et se nommait Juan Gabriel, lequel a été mon maître dans ce peu que j'ai appris. »<sup>74</sup>*

Ainsi, il est probable que Juan Gabriel aurait cédé ce livre à Gilles de Viterbe qui l'aurait pris avec lui en Italie.

L'étude codicologique de ce manuscrit démontre que le Munich, BSB cod. arab 342 provient de la péninsule ibérique. La reliure comporte une couverture en cuir relié selon une technique employée particulièrement par les Mudéjars. Le cuir de la couverture est collé sur un support composé d'un renfort solide sur lequel se retrouve une toile.



**Munich BSB cod.arab 342, reliure intérieure**

Le manuscrit Biblioteca Cortes Aragón, L528, est un codex mudéjar qui contient des textes religieux.<sup>75</sup> La reliure est produite selon la même technique que le Munich, BSB cod.arab 342.

On peut conclure que ce dernier provient donc de la péninsule ibérique.

<sup>73</sup> *Alfaqú* est un mot d'origine arabe qui désigne les leaders religieux.

<sup>74</sup> *Avemos dicho de todas estas cosas del Alcorán, las quales nos á p\o/resido sacar de dicha scriptura, y pusiera más, sino que é tenido falta de algunos libros arábigos y, en special, de uno que se dize la Ricella, el qual presté a uno que solía ser alfaqú de Teruel y agora es christiano y se dezía Joan Grabiél, el qual fue mi maestro en este poco que é alcansado.* Voir : García et Pons, *Figuerola: Works*, 26 – 30. RAH, ms. Gayangos 1922, f. 239, García-Arenal et Starczewska, “The Law of Abraham the Catholic.”, 420.

<sup>75</sup> Biblioteca Cortes Aragón, L528. María José Cervera Fras, “Descripción de los manuscritos mudéjares de Calanda (Teruel),” *Aragón en la Edad Media*, no. 10 (1993): 169 – 171. Je remercie Arsenio José Sánchez Hernamperez, alors conservateur à la Bibliothèque Nationale d'Espagne à Madrid qui nous a présenté les



Cependant, le cardinal a acquis à Barcelone d'autres documents aujourd'hui perdus. Par exemple, un index qui catalogue les manuscrits de la bibliothèque de Gilles de Viterbe signale une énigmatique *tabula alphabeti in Alcoranum in lingua spagnola in s.*<sup>76</sup> Sans autres détails, on pourrait supposer qu'il s'agisse d'une table de matière du Coran, à l'image de la *tabula* de Dresde, produite à partir de la traduction latine du Coran de Robert de Ketton,<sup>77</sup> ou un lexique de termes arabes, tel que celui initié par Jean Léon l'Africain<sup>78</sup>.



**Reliure Biblioteca Cortes Aragón, Signatura: L528.**

---

manuscrits morisques et mudéjares de la collection et a confirmé mes impressions concernant le manuscrit BSB cod.arab 342. Il m'a renseigné sur l'existence du manuscrit de Calenda si présenté.

<sup>76</sup> Paris, BnF, Grec 3074 77r.

Charles Astruc et Jacques Monfrin, "Livres Latins Et Hébreux Du Cardinal Gilles De Viterbe," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 23, no. 3 (1961) : 551 –54.

Martin, *Friar, Reformer and Renaissance Scholar. Life and Work of Giles of Viterbo*, 173 – 174.

<sup>77</sup> Thomas E. Burman, *Reading the Qur'ān in Latin Christendom, 1140-1560* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009), 98 – 110.

<sup>78</sup> Escorial, ESC, arabe 598.

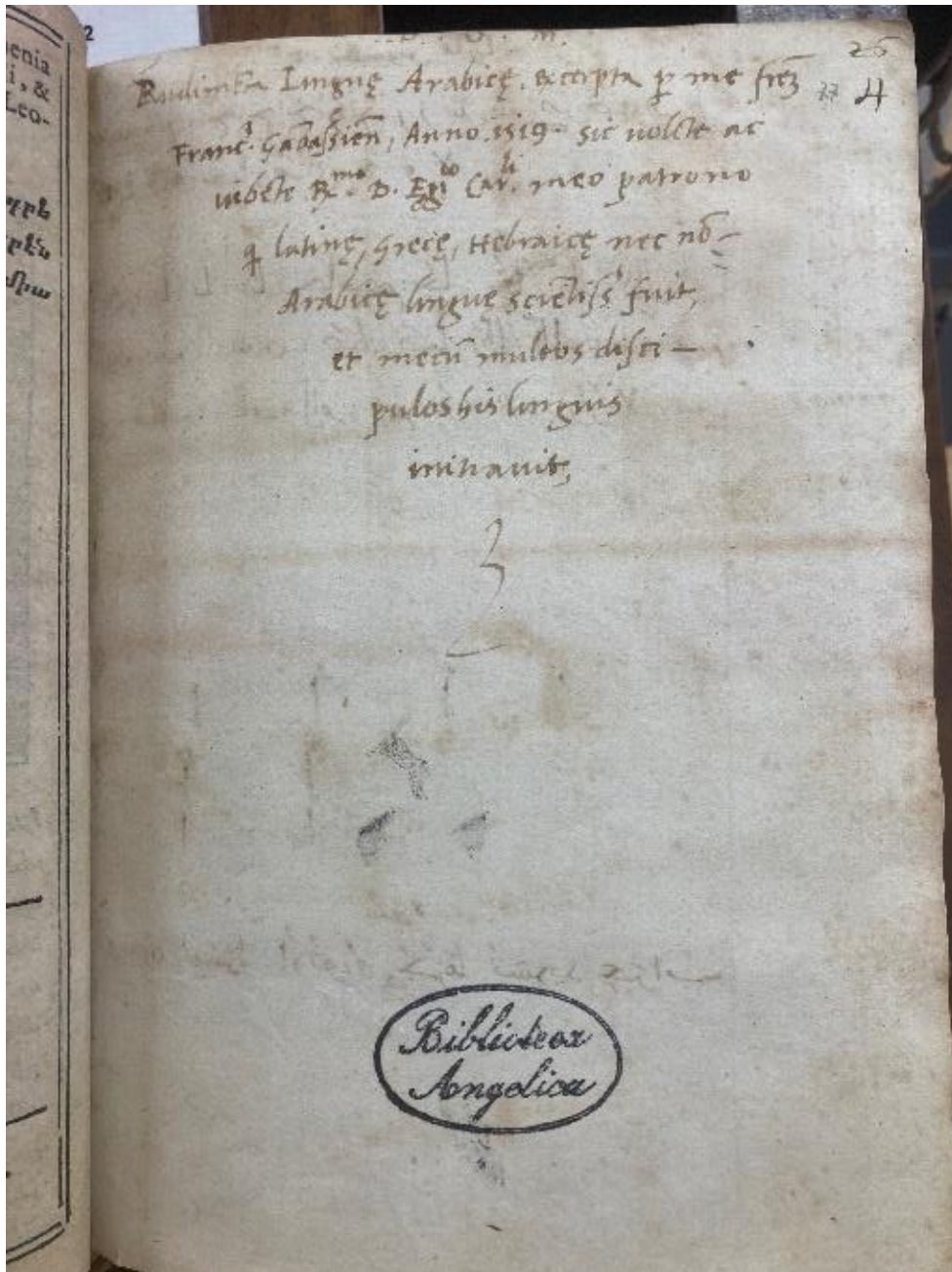
#### 1.2.4. Retour du Cardinal Gilles de Viterbe en Italie

À son retour, Gilles de Viterbe continua l'apprentissage de l'arabe d'abord avec Franciscum Gambassensem, ou François de Toscane. Ce un frère a introduit le Cardinal à l'arabe en 1519. Un double feuillet subsiste de cet enseignement comprenant l'alphabet arabe, quelques mots sur le feuillet de gauche, et l'équivalent en caractère latin sur le feuillet de droite copié de la main du cardinal.<sup>79</sup> François de Toscane ne fut pas l'unique professeur de Gilles de Viterbe.

---

<sup>79</sup> Rome, Bibliotheca Angelica, SS.11.11, item 04. Je remercie Federico Stella d'avoir pris le temps d'aller sur place prendre pour moi les photos de ce manuscrit.  
Martin, *Friar, Reformer and Renaissance Scholar. Life and Work of Giles of Viterbo*, 173 – 174.

1.2.4.1. « Gilles de Viterbe, mon patron, très versé dans le latin, le grec et l'hébreu, ainsi que l'arabe ». <sup>80</sup>



Rome, Bibliotheca Angelica, SS.11.11, item 04, 27r, premier feuillet des enseignements en langue arabe de François de Toscane à Gilles de Viterbe.

<sup>80</sup> Martin a proposé la transcription suivante : *Rudimenta Linguae Arabicae, excerpta per me Fratrem Franciscum Gambassiensem, anno 1519, sic volente ac iubente Reverendissimo D. Egidio Cardinali meo patrono, qui Latinae, Graecae, Hebraicae, necnon Arabicae linguae scientissimus fuit, et mecum multos discipulos his linguis initiavit.* Il identifie les notes feuillets 27v et 28r comme étant la main du cardinal. Martin, *Friar, Reformer and Renaissance Scholar. Life and Work of Giles of Viterbo*, 179. Davis et Peters, *Léon l'Africain*, 86.



À son retour de Barcelone, il ne lui a probablement pas échappé qu'un musulman, entre autres arabophone, avait été offert à Léon X. En effet depuis octobre 1518, Ḥassan al-Wazzān est emprisonné au château Saint-Ange,<sup>81</sup> à un petit quart d'heure de marche de la Basilique Saint Augustin du champ de Mars, où le Cardinal avait pris ses quartiers avec la famille d'Elī Levita.<sup>82</sup> De son côté, Ḥassan semblait bénéficier d'une certaine liberté de mouvement au sein du château, il pouvait emprunter des livres et communiquer avec ses codétenus. Il s'est entretenu aussi avec le pape qui a peut-être tenté de lui soutirer des informations sur les manœuvres militaires ottomanes.<sup>83</sup> En janvier 1520, cet intellectuel se convertit au christianisme et adopte le nom de Giovanni Leo de Medici : Jean Léon l'Africain. Gilles de Viterbe qui assista à sa conversion devint l'un de ses parrains. On peut en déduire qu'ils se rencontrèrent probablement dès 1519. Comme l'explique Widmanstetter, Jean Léon l'Africain enseigna à son parrain la langue arabe. Ils collaborèrent aussi à corriger la traduction latine produite par Juan Gabriel de Teruel.<sup>84</sup>

Le Cardinal était aussi en contact avec Agostino Giustiniani. En 1516, l'évêque génois a publié un psautier polyglotte dans lequel l'arabe trouve sa place. Il envoie des copies dans les cours d'Europe et il est probable que Gilles de Viterbe en ait reçu une copie du fait de ses contacts avec l'évêque génois.<sup>85</sup> Agostino Giustiniani lui a aussi envoyé en 1526 un rudiment de langue arabe.<sup>86</sup>

---

<sup>81</sup> Natalie Zemon Davis et Dominique Peters, *Léon l'Africain: un voyageur entre deux mondes* (Paris, France: Éditions Payot & Rivages, 2007). 70.

Starcewska, "Latin translation of the Qur'an (1518/1621).", LXXXIII.

<sup>82</sup> Gérard Emmanuel Weil, *Elie Lévitā, humaniste et massorète 1469-1549* (Leiden : Brill, 1963), 88 – 89.

<sup>83</sup> Davis et Peters, *Léon l'Africain*, 72 – 74.

<sup>84</sup> Davis et Peters, *Léon l'Africain*, 77 – 78 et 87.

Katarzyna K. Starcewska, "Leo Africanus' Contribution to a Latin Translation of the Qur'ān. A Case Study of Intellectual Activity after Conversion," *Studi e Materiali Di Storia Delle Religioni* 84/2 84, no. 2 (2018): 479–97.

Starcewska, "Latin translation of the Qur'an (1518/1621).", LXXXIII – XCI.

<sup>85</sup> O'Malley, *Giles of Viterbo on church and reform*, 76 – 77.

<sup>86</sup> BSB cod.arab 920. Starcewska, "Two Arabic Grammar Books."

### 1.2.4.1. Sac de Rome des armées Habsbourg

Les Guerres d'Italie sont un ensemble de conflits se déroulant majoritairement sur le sol italien et voyant s'affronter le Royaume de France et le Saint Empire romain germanique sur fond de querelles d'héritage et de conflits entre les cités-état italiennes. À son retour en France, François 1<sup>er</sup> refuse de respecter le traité de Madrid. Vu d'Italie, le Royaume de France et le Saint Empire s'affrontent, entre autres, pour obtenir le contrôle du Duché de Milan et du Royaume de Naples. À l'été 1526, les cités de la péninsule italienne, à l'exception de la République de Gênes, intègrent la Ligue de Cognac menée par le Roi de France.<sup>87</sup> Pour le pape Clément VII, le Duché de Milan doit être indépendant de ces forces étrangères, ce qui contredit les objectifs de François 1<sup>er</sup>.<sup>88</sup> Charles Quint envoie en Italie Charles de Bourbon<sup>89</sup>, à la tête d'une armée marchant vers Rome. Widmanstetter fait partie de cette armée Habsbourg en tant que cavalier.<sup>90</sup>

À la tête d'une armée réunissant catholiques et protestants, Charles de Bourbon prit Sienna et assiégea momentanément Florence. Il arriva le 5 mai à Monte Mario et attaqua Rome le 6 mai. Il mourut au moment de la prise de la ville, transpercé par une flèche d'arquebuse. L'armée impériale passa par le quartier de Borgo. Clément VII se réfugia de justesse au Château Saint Ange. À la suite de la prise de la ville et de la mort de Charles de Bourbon, l'armée ne pouvait pas être rémunérée, elle était donc devenue incontrôlable. Il était coutume pour une armée ne pouvant être rémunérée de se payer en mettant la ville à sac. De plus, une partie de l'armée de Charles Quint était des protestants. Ils en profitèrent non seulement pour piller la ville, mais aussi pour assassiner des prêtres « papistes ».<sup>91</sup> Des livres furent pillés comme l'explique Hook, notamment ceux de la bibliothèque vaticane et de bibliothèques personnelles

---

<sup>87</sup> Judith Hook, *The Sack of Rome* (London: Palgrave Macmillan UK, 2004), <https://doi.org/10.1057/9780230628779>, 13 – 48.

<sup>88</sup> Hook, *The Sack of Rome*, 51.

<sup>89</sup> Denis Crouzet, *Charles de Bourbon: connétable de France* (Paris, France: Fayard, 2003).

Jean-Joël Brégeon, *Le connétable de Bourbon: le destin tragique du dernier des grands féodaux* (Paris, France: Perrin, 2000).

<sup>90</sup> Müller, Johann Albrecht v. Widmanstetter 14.

<sup>91</sup> Hook, *The Sack of Rome*, 156 – 180.

telles que celles de Gieronimo Negro, Accolti, mais aussi une partie de celle de Gilles de Viterbe qui a perdu entre autres son *Historia XX saeculorum*.<sup>92</sup>

Ce dernier n'était pas sur place pendant les événements. Il présidait le chapitre général des chevaliers de Rhodes. Il a ensuite rassemblé deux légions de deux mille hommes pour rejoindre la Ligue de Cognac. Sur place, Eli Lévi qui vivait chez le Cardinal témoigne des événements :

« J'ai commencé à rédiger cet ouvrage [*Meturgeman*] à Rome, la grande ville, en l'année 1526. En 1527 la ville fut prise, je fus dépouillé de tous mes biens et tous mes livres me furent volés. J'avais déjà terminé plus de la moitié de cet ouvrage et il ne m'est resté que quelques cahiers et quelques feuillets que j'ai retrouvés souillés et déchirés en plein milieu de la rue. Je les ai ramassés, mis dans une boîte et emportés avec moi dans mon exil de ville en ville ». <sup>93</sup>

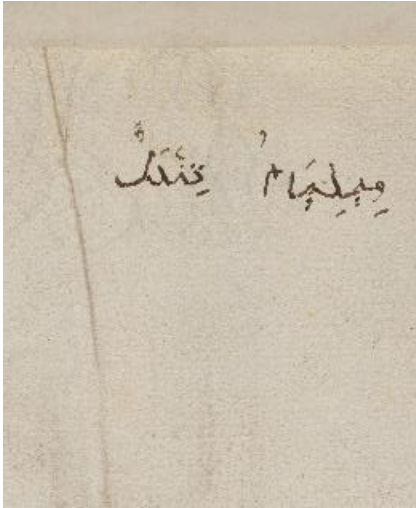
Ce témoignage montre que la résidence romaine de Gilles de Viterbe, située à proximité de la Basilique Saint Augustin du champ de Mars, a été pillée. Des ouvrages, tels que l'*Historia XX saeculorum* ou la première traduction du *Meturgeman* d'Eli Lévi furent dérobés. D'autres manuscrits lui ayant appartenu ont circulé en Europe du Nord tel que le manuscrit Leiden, U.L Or.235, comme vu ci-dessus.<sup>94</sup> Le manuscrit Cambridge University Library MS Mm, v 26 a aussi circulé en Europe du Nord suite au Sac de Rome. On remarque qu'un feuillet du manuscrit de Cambridge porte la signature en arabe de William Tyndale. Le traducteur anglais de la Bible fut entre 1525 et 1536, date de sa mort, dans les cités de Wittenberg, Cologne et Worms.

---

<sup>92</sup> Hook, *The Sack of Rome*, 177 – 178. Davis et Peters, *Léon l'Africain*, 284 – 286.

<sup>93</sup> Weil, *Elie Lévi, humaniste et massorète 1469-1549*, 107. Traduit par Weil à partir du manuscrit de l'introduction du manuscrit du *Meturgeman*, Rome, Bibliotheca Angelica, Ms. *Hébreux A. 6.6*.

<sup>94</sup> Pour Alastair Hamilton, ce manuscrit a été obtenu par Raphelengius par l'intermédiaire de Postel. Hamilton, *Arabs and Arabists*, 233- 235.



Cambridge, MS mm, v26, fo 4r. Détail : la signature en arabe de William Tyndale.

Cependant, Gilles de Viterbe n'a pas perdu toute sa collection, bien au contraire. Il est probable qu'il ait conservé la majorité de sa bibliothèque ailleurs qu'à Rome. À sa mort, certains de ses manuscrits ont été acquis par Catherine de Médicis et sont conservés, pour la plupart à la BnF.<sup>95</sup> D'autres restèrent à Rome et sont actuellement conservés à la Biblioteca Angelica.<sup>96</sup> Mais le fonds qui nous intéresse est celui de son disciple Johann Albrecht Widmanstetter.

### 1.2.5. Widmanstetter et le Coran

Johann Albrecht Widmanstetter naquit en 1506 à Nellingen, une localité sous la juridiction d'Ulm.<sup>97</sup> Il prétend avoir bénéficié des enseignements de Reuchlin durant sa jeunesse, bien qu'il soit plus probable qu'il ne l'ait que croisé lorsque ce dernier rendit visite à son père. Alors que le jeune Johann montra des signes de précocité, notamment dans l'apprentissage des langues,

---

<sup>95</sup> Par exemple, Paris, BnF, Latin 596.

<sup>96</sup> John William O'Malley, *Giles of Viterbo on church and reform: a study in Renaissance thought* (Leiden, Pays-Bas: E. J. Brill, 1968).

<sup>97</sup> La monographie de Max Müller est la ressource la plus complète sur la vie de Widmanstetter, mais aussi la plus ancienne. Müller, Johann Albrecht v. Widmanstetter.

Pour des travaux plus récents :

Maxime Sellin, "Johann Albrecht Widmanstetter," in *Encyclopaedia of the Qur'ān Online* (Leiden: Brill, 2024), [https://doi.org/10.1163/1875-3922\\_q3\\_EQCOM\\_059305](https://doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_059305).

Maximilian de Molière, *Confronting Kabbalah: Studies in the Christian Hebraist Library of Johann Albrecht Widmanstetter* (Leiden: Brill, 2024), <https://brill.com/display/title/60360>.

Ulisse Cecini, Johann Albrecht Widmanstetter, in *Christian–Muslim relations: A bibliographical history, volume 7, Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500–1600)*, ed. David Thomas and John Chesworth (Brill : Leiden 2015), 235–9.

Bobzin, *Der Koran*, 277 – 364.

Reuchlin l'aurait encouragé dans l'apprentissage du Grec. S'il est peu probable que Reuchlin lui a véritablement enseigné, il n'en reste pas moins que son influence persiste dans ses choix de vie, dans ses intérêts.<sup>98</sup>

Widmanstetter débuta son apprentissage universitaire près de son lieu de naissance, dans les cités entre le Rhin et le Neckar. Il a étudié dans les universités de Tübingen, Heidelberg et Bâle. On sait qu'à Tübingen, il apprit l'hébreu auprès Jacob von Jonas qui fut un maître influent.<sup>99</sup> Il faut noter que cette chaire de langue hébraïque fut occupée entre 1520 et 1521 par Reuchlin puis entre 1522 et 1523 par Robert Wakefield qui en profita pour y enseigner aussi l'arabe avant de partir pour Oxford et publier en 1524 son *Oratio de laudibus & utilitate trium linguarum Arabicae, Chaldaicae & Hebraicae*.<sup>100</sup> On ne sait pas si Widmanstetter a suivi les enseignements de l'Anglais, mais il est probable qu'il ait entendu parler ou consulté son ouvrage. Ce texte est important pour estimer ce qu'on savait des liens entre l'arabe, l'hébreu et le syriaque à l'époque où la linguistique comparée et les notions de langues sémitiques n'existaient pas.<sup>101</sup> Il poursuivit ses études jusqu'en 1526, moment où débuta la VII<sup>e</sup> guerre d'Italie.<sup>102</sup>

Après avoir servi Charles Quint, l'humaniste allemand est remarqué pour ses connaissances en grec. Il enseigna à Turin, puis à Sienne, il rencontra « le collectionneur de langues » Teseo Ambrogio<sup>103</sup> auprès de qui il s'initie au Syriaque. Teseo lui donna sa copie du

---

<sup>98</sup> Ils s'efforcèrent d'étudier la Kabbale ainsi que l'hébreu auprès de rabbins. Ils cultivèrent aussi un intérêt pour les langues orientales.

<sup>99</sup> Jacob von Jonas devint aussi le mari de sa belle-mère Anna Elisabeth Eisengrein. Widmanstetter fut marié avec Anna von Leonberg qui est la fille illégitime issue de la relation entre Duc Louis X de Bavière et Anna Elisabeth Eisengrein.

<sup>100</sup> Robert Wakefield, *On the three languages*, ed. G. Lloyd Jones (Binghamton, New York, États-Unis d'Amérique: Medieval & Renaissance Texts & Studies in conjunction with the Renaissance Society of America, 1989), 5 – 8.

<sup>101</sup> Pour éviter de faire des références anachroniques, l'expression « langues orientales » sera préféré à « langues sémitiques ».

<sup>102</sup> Müller, *Johann Albrecht v. Widmanstetter 1506-1557*, 12 – 13.

<sup>103</sup> Molière, *Confronting Kabbalah*, 5 et 266 – 271. Robert Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation* (Leiden, Nederland: Brill, 2007), <https://doi.org/10.1163/ej.9789004162501.i-224>. Au sujet de Teseo voir : Marie-Luce Demonet, Guillaume Postel et Teseo Ambrogio, collectionneurs de langues, in Paul-Victor Desarbres et al., *Guillaume Postel (1510-1581): écrits et influence* (Paris, France: Sorbonne Université Presses, 2022), 49 – 72.

Nouveau Testament en Syriaque dont il promet de produire l'impression.<sup>104</sup> Il apprit l'hébreu et la Cabale auprès du rabbin Dattilus, l'un des maîtres de Pic de la Mirandole.

Le 24 février 1530, Charles Quint est couronné à Bologne par Clément VII. Cet évènement rassemble les grandes figures intellectuelles de la sphère d'influence des Habsbourg. Des membres de la famille Zuñiga été présents, dont l'évêque Diego López Zuñiga qui a offert à Widmanstetter un commentaire de al-Ajrumiyya.<sup>105</sup> C'est peut-être à ce moment qu'il rencontre des membres de la curie, des évêques importants, des intellectuels et des humanistes, et qu'il se fait connaître d'eux. Sa carrière s'accélère après le couronnement de Charles Quint. Après avoir enseigné à Naples, Widmanstetter sert Clément VII comme secrétaire et l'introduit aux travaux de Nikola Copernic.<sup>106</sup> Une des rencontres qui le bouleversa le plus fut avec Gilles de Viterbe qu'il décrit dans sa publication de la Peshitta.

*« Et il se trouve que Iohannes Leo Eliberitanus (qui, après que les Maures eurent été expulsés d'Espagne par le Roi Catholique, traversa en Afrique, suivant le sort de son peuple) s'était consacré à l'étude de la littérature et des arts arabes à Fès et, après avoir passé plusieurs années à voyager à travers l'Afrique et l'Asie, fut capturé près de l'île des Lotophages [Djerba] par notre flotte avec d'autres passagers lors de son retour à sa famille en Mauritanie. En raison de son caractère agréable et de son érudition diverse, il fut envoyé à Rome à Léon X comme offrande votive du butin. Il fut oint de la source sacrée, et ainsi il devint cher au Pape. Dans ces circonstances, il instruisit Gilles de Viterbe, le très savant sénateur, avec des leçons sur la langue arabe soigneusement préparées pour cette occasion. À cette époque, Gilles recevait également des cours pour comprendre cette langue avec certaines leçons envoyées de Corse,*

---

<sup>104</sup> Widmanstetter décrit sa rencontre avec Teseo dans la dédicace de son édition du Nouveau Testament Syriaque. Bobzin, *Der Koran*, 312 – 313.

<sup>105</sup> Munich BSB cod.arab 733. Voir : Bobzin, *Der Koran*, 302 – 303.

<sup>106</sup> Müller, *Johann Albrecht v. Widmanstetter*, 17 – 35. Robert Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation* (Leiden, Nederland: Brill, 2007), 38 – 43.

*incomplètes et inadéquates à mon avis, par Agostino Giustiniani, qui agissait en tant que professeur à distance. Et puisque les lettres profanes jouissaient de tant d'attention pendant cette période brillante, il se trouve que, après que Giustiniani et Leo Eliberitanus eurent quitté ce monde, ayant échangé la foi catholique pour la punique, et partis pour Tunis, Gilles fut laissé presque seul pour défendre la dignité des lettres arabes. »<sup>107</sup>*

Widmanstetter évoque Jean Léon l'Africain, qu'il n'a pas rencontré, mais dont il espérait recevoir l'enseignement de l'arabe. Il semble que le Cardinal lui ait enseigné ce que Jean Léon lui aurait appris. Ensuite, il évoque des notes concises envoyées à Gilles de Viterbe par Augustino Giustiniani, qui correspondent au Munich BSB cod.arab 920, qu'il a récupéré.<sup>108</sup> Enfin, il mentionne qu'après la mort du Cardinal, survenue le 12 novembre 1532, Widmanstetter a eu accès à sa bibliothèque et pu récupérer certains manuscrits hébreux et arabes grâce au concours de Girolamo Seripando. Nous ne savons pas exactement quels sont les codex qui proviennent initialement de la bibliothèque du Cardinal car, Widmanstetter aurait volé certain des manuscrits de Gilles de Viterbe.<sup>109</sup> Widmanstetter décède le 28 mars 1557 à l'âge de 50 ans, laissant derrière lui ses deux filles adolescentes sans ressources. Albert V, duc de Bavière, acquiert alors la bibliothèque de l'humaniste. Cet achat, qui permet au Duc de Bavière de renforcer son prestige, cache une dimension familiale importante. En effet, la femme de Widmanstetter, Anna von Leonsberg, est la fille illégitime de Louis X de Bavière et la nièce d'Albert IV. Ce qui fait ainsi du duc Albert V le cousin d'Anna, les filles de Widmanstetter sont donc les nièces éloignées du duc de Bavière. En achetant la collection de manuscrits, Albert V

---

<sup>107</sup> BSB cod. Rar. 155 f.12r - 12v.

Traduction anglaise : Katarzyna Starczewska, "Two Arabic Grammar Books from the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries Hebrew and the Qur'ān as Resources for Learning Arabic in Early Modern Europe," 2025.

<sup>108</sup> Le BSB, cod.arab 920, est un ensemble de notes rudimentaire compilé par Augustino Giustiniani pour Gilles de Viterbe.

<sup>109</sup> Maximilian de Molière, "Ex Bibliotheca Aegidiana. Das Fortleben der Bücher Kardinal Egidio da Viterbos in der hebraistischen Bibliothek Johann Albrecht Widmanstetters," in *Die Bibliothek – The Library La Bibliothèque* (De Gruyter, 2020), 775–92, <https://doi.org/10.1515/9783110700503-039>.

fonde les bases de la Bibliothèque d'État de Bavière, mais il assure également des moyens de subsistance à ses petites nièces.

## Conclusion

Bien que catalogué depuis le XIX<sup>e</sup> siècle dans la bibliothèque de Munich, le Coran de Bellús suscite un intérêt renouvelé de la part de la communauté scientifique. Nous savons qu'il fut produit par des Mudéjars de Valence. La présence d'un colophon dans ce codex est déterminante pour notre étude. Elle permet de situer précisément où et quand ce manuscrit fut copié. La présence du terme arabe *Mushāf* dans le colophon ainsi que la date selon le calendrier de l'hégire n'est pas anodine. Elle souligne que l'acte de copie d'un Coran reproduit symboliquement l'initiative de compilation durant les débuts de l'islam. Une fois copié, le manuscrit fut acheté par Martín García pour le Cardinal Gilles de Viterbe qui était présent à Barcelone. Durant cette étape le manuscrit fut annoté. De retour en Italie, avec des documents permettant l'étude de l'arabe, ce dernier continua à l'apprendre avec Léon l'Africain. On comprend que l'étude du Coran poursuit deux objectifs : d'une part, la lutte contre les hérésies de Mahomet, et d'autre part, l'apprentissage de la langue arabe. Au décès du cardinal, son protégé, Johann Albrecht Widmanstetter a obtenu certains manuscrits de sa collection, parfois par l'achat, mais aussi par le vol. La collection de l'humaniste allemand fut achetée, à sa mort, par l'oncle maternel de ses filles, le Duc Albert V de Bavière collection qui a constitué la racine de l'actuel Bayerische Staatsbibliothek de Munich.



# Chapitre 2

## Un Coran mudéjare : étude codicologique et analyse du texte coranique

---

La copie du Coran est bien plus qu'un simple acte de reproduction manuscrite. Dans la tradition musulmane, le Coran est considéré comme l'ultime révélation divine, la parole immuable de Dieu. En tant que texte sacré, il occupe une place centrale dans tous les aspects de la vie religieuse musulmane : il constitue non seulement la base de la liturgie et de la spiritualité, mais il guide également la pratique quotidienne, en définissant le credo et les principes fondamentaux de la loi islamique. Il est même considéré comme un remède. Le manuscrit aljamiado Madrid, BNE, MSS 5081 témoigne que les Mudéjars et les Morisques copiaient certains versets du Coran, les infusaient dans l'eau puis buvaient cette eau à des fins de guérison médicale ou psychique.<sup>110</sup> Dans la spiritualité musulmane, il est important de le réciter régulièrement, pendant les prières et à certains moments de la journée. Selon Abū Ḥamīd al-Ghazālī,

---

<sup>110</sup> Harald Ender, « Textos aljamiados: Die Aljamiado-Handschrift BNM 5081 » (Munich, LMU München Institut für Romaische Philologie, 2000).

théologien musulman lu et traduit par les Mudéjars et les Morisques,<sup>111</sup> le Coran doit être lu intégralement au moins une fois par mois et idéalement deux fois par mois.<sup>112</sup>

L'étude de la codification et de la transmission du Coran n'est pas une tâche aisée. Le texte est conservé dans un nombre incalculable de codex, datant du VII<sup>e</sup> siècle jusqu'à notre époque, dans des manuscrits dispersés géographiquement, de l'Amérique<sup>113</sup> jusqu'en Malaisie. Cette diversité de manuscrits traduit une diversité de situations, de contextes historiques. Ceci impose d'isoler les manuscrits géographiquement et de les étudier matériellement pour définir les différentes traditions ayant cours dans le monde musulman. En effet, c'est à l'échelle régionale que des constantes se démarquent, notamment au niveau des titres, de la graphie, de l'emploi de matériaux spécifiques, de la présence de *qirā'āt* spécifiques<sup>114</sup> ou d'un format particulier. Ainsi, nous proposons dans ce chapitre une description du Coran de Bellús pour déterminer les caractéristiques de ce codex valencien qui pourront ensuite servir à des comparaisons à l'échelle de la région du levant ibérique et de l'occident islamique.

En premier lieu nous isolerons/déterminerons les caractéristiques codicologiques du manuscrit : nous analyserons sa reliure, l'emploi d'encre de différentes couleurs ainsi que les décorations du paratexte. Dans un second temps, nous étudierons le texte coranique du manuscrit de Bellús. Nous essaierons de déterminer avec précision quelle est la *varia lectio* employée. Nous verrons comment ce texte est divisé puis nous verrons que quelques versets ou sections de versets ont été oubliés et corrigés.

---

<sup>111</sup> Madrid, BNE, MSS 5131 est une copie manuscrite en arabe du *Minhāj al-'abidīn* composé par Abū Ḥamīd al-Ghazālī avec des notes marginales en aljamiado. Voir : *Memoria de los moriscos: escritos y relatos de una diáspora cultural : Biblioteca Nacional de España, del 17 de junio al 26 de septiembre de 2010*, ed. Alfredo Mateos Paramio et Juan Carlos Villaverde Amieva (Madrid : Biblioteca Nacional de España : Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010), 139 – 142.

<sup>112</sup> Abū Ḥamīd al-Ghazālī, *Revitalisation des sciences de la religion : Ihyā' 'Ulūm Ad-dīn*, trad. Samir Youssef Merchak, (Beyrouth: Dar Al Kotob Al Ilmiyah, 2007), vol 1, 235 – 236.

<sup>113</sup> Le Havre, Bibliothèque municipale du Havre, Ms 556 est un Coran : « trouvé dans la poche d'un noir africain mort lors de l'insurrection qui éclata dans la nuit du 25 janvier 1835 à Bahia ».

<sup>114</sup> Voir section 2.2.1.

## 2.1 Description codicologique

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le caractère sacré du Coran réside dans son texte, qui se manifeste ensuite dans la production des codex. Ainsi, le texte coranique est conservé et magnifié dans un support qui traduit souvent l'importance que revêt, pour les musulmans, la parole divine.

### 2.1.1 La reliure

Le codex est relié dans une couverture en cuir, qui semble originale, d'une taille de 28.5x19cm. À première vue, la reliure appartient au type III<sup>115</sup>, c'est-à-dire, celui qui est similaire aux livres européens. Cependant, une analyse attentive de la tranche montre la présence passée d'un rabat qui recouvrait la tranche, et a été coupé. Le poids du manuscrit est de 1234,2g.<sup>116</sup> Si cette information peut sembler anecdotique, une étude comparative des manuscrits, qui mettrait en rapport le poids, la taille et le nombre de feuillets des codex, pourrait permettre d'en savoir davantage sur l'art de la production des manuscrits. La reliure présente une décoration géométrique et végétale. En allant de l'extérieur vers l'intérieur, on remarque qu'un motif floral suit le pourtour de la reliure. Mis à part quelques représentations de feuilles ou de fleurs, on ne peut que très difficilement déterminer ce qui est représenté.



Munich, BSB cod.arab 7 motif floral

À l'intérieur de ce motif, deux traits diagonaux sont présents, ainsi qu'un trait horizontal au milieu. Les trois segments se coupent dans un seul point au centre du manuscrit. Ces trois traits

---

<sup>115</sup> François Déroche a développé une typologie des reliures de manuscrits selon leurs structures. Voir : François Déroche, Annie Berthier, et Jean-Pierre Angremy, *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, ed. École pratique des hautes études . Section des sciences historiques et philologiques (Paris, France: Bibliothèque nationale de France, 2000), 274 – 326.

<sup>116</sup> Je remercie Juliane Trede, responsable des manuscrits à la BSB de Munich, d'avoir pesé pour moi ce manuscrit.

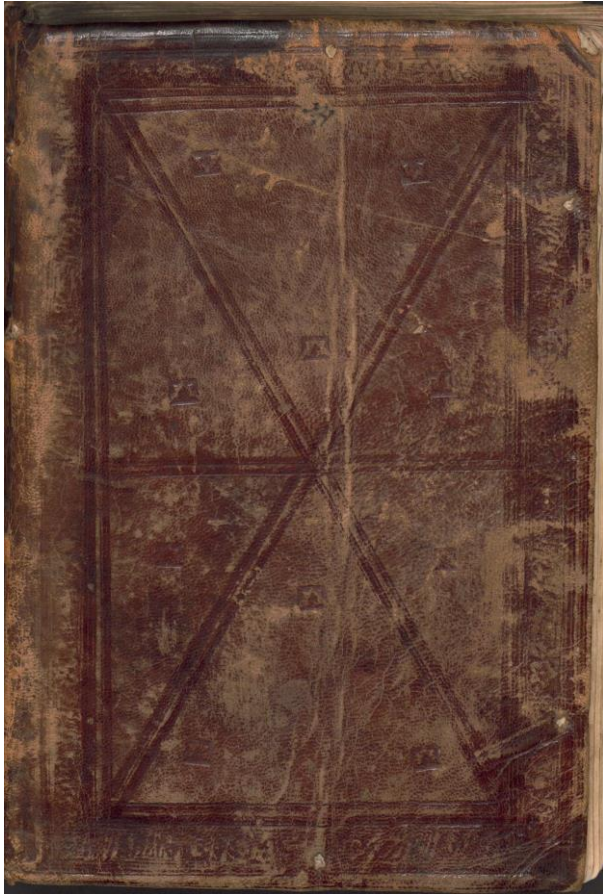
forment quatre triangles rectangles et deux triangles équilatéraux. Ce motif géométrique est apparent dans le premier feuillet du manuscrit, dans les décorations des titres de sourates.



Reproduction du motif de la couverture, en bleu les trois triangles rectangles et en blanc les deux triangles équilatéraux



Motif cruciforme visible dans la décoration du titre de la fātiḥa. fo 1v.



**Couverture du Coran de Bellús.**

À l'intérieur de chaque triangle, on remarque la présence de poinçons à forme géométrique. Les triangles rectangles n'en ont qu'un, tandis que les triangles équilatéraux en ont trois.

En plus de la reliure, trois feuillets encadrent de part et d'autre le texte coranique. Ces feuillets rendent facilement visible le filigrane que l'on retrouve dans le manuscrit.



**Filigrane du coran de Bellús. BSB cod arab 7, feuillet IVv**

On observe une main aux doigts serrés couronnée par une fleur à cinq pétales. Ce filigrane est fréquemment utilisé au cours du XVI<sup>e</sup> siècle. On le retrouve dans de nombreux

Corans mudéjars et morisques conservés à la Bibliothèque Nationale d'Espagne.<sup>117</sup> Cependant, l'inscription « PM » n'apparaît pas systématiquement. Au cours de nos recherches, seul le manuscrit Cambridge, University Library, MS Mm, v 26, mentionné au chapitre précédent, comporte l'inscription des lettres « PM » dans la paume de la main.<sup>118</sup>

D'une taille à peu près similaire à la reliure, le Coran de Bellús est composé de 202 feuillets répartis en dix-neuf cahiers, principalement des sénions.

N° du cahier	N° des feuillets	Détails
Cahier n°1	III – 10v	Cahier comportant plusieurs anomalies rendant difficile le comptage. Deux talons entre 7r et 6v et un talon entre 1r et la dernière page blanche de garde.
Cahier n°2	11r – 22v	Cahier avec plusieurs anomalies rendant difficile le comptage, dont un talon.
Cahier n°3	23r – 32v	Quinion. Feuille 32v/23r endommagé ; il est en train de se déchirer sur les bords haut et bas de la reliure ce qui rend difficile le comptage.
Cahier n°4	33r-45v	Septenion. Talon entre 33r et 32v. On distingue qu'il y est écrit : <p style="text-align: center;">بَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ</p> Cet extrait du Coran est issu du 5 : 3 que l'on retrouve dans le 33v.
Cahier n°5	46r – 57v	Sénion.
Cahier n°6	58r-69v	Sénion.

<sup>117</sup> de Castilla, Nuria, « Les manuscrits du coran andalusī, mudéjars et morisques de la Biblioteca Nacional de España, » *Journal Asiatique*, no. 1 (2021): 5–31, <https://doi.org/10.2143/JA.309.1.3289425>.

<sup>118</sup> Voir chapitre 1.

Cahier n°7	70r-81v	Sénion.
Cahier n°8	82r-93v	Sénion.
Cahier n°9	94r-105v	Sénion.
Cahier n°10	106r-117v	Sénion.
Cahier n°11	118r-129v	Sénion. Encre terne. Copiste différent.
Cahier n°12	130r-141v	Sénion. Encre terne du 130 au 134.
Cahier n°13	142r-153v	Sénion.
Cahier n°14	154r-163v	Sénion. Deux feuillets dépareillés.
Cahier n°15	164r-175v	Sénion.
Cahier n°16	176	Singulion.
Cahier n°17	177r-186v	Quinion.
Cahier n°18	187r-198v	Sénion.
Cahier n°19	199r-202v	199 et 200 sont des feuillets collés sur un talon. Les autres sont des feuillets indépendants.

## 2.1.2 Calligraphie et encres

Le Coran de Bellús est un manuscrit qui, bien que copié avec soin, présente de nombreuses anomalies. Par ailleurs, sa calligraphie et sa vocalisation polychrome en fait un document particulièrement remarquable.

### *Description de la calligraphie*

L'écriture du texte coranique est de type *maghrebi/andalusi*. La lettre *fā'* y est écrite avec un point souscrit, et le *qāf* avec un dessus. En fin de mot, la lettre *kāf* est écrite en forme

*mashkūlah*.<sup>119</sup> Les lettres *nūn*, *qāf* et *fā'* comporte un point en fin de mots. À l'image du Coran de Cútar, il pourrait s'agir d'un trait distinctif des corans copiés dans la péninsule ibérique par rapport aux Corans d'Afrique du Nord.<sup>120</sup> En effet, on remarque que dans le manuscrit Danzig PAN, 2342, un Coran copié en 1008 de l'hégire près de Marrakech, ces lettres sont dépourvues de signes diacritiques.<sup>121</sup>

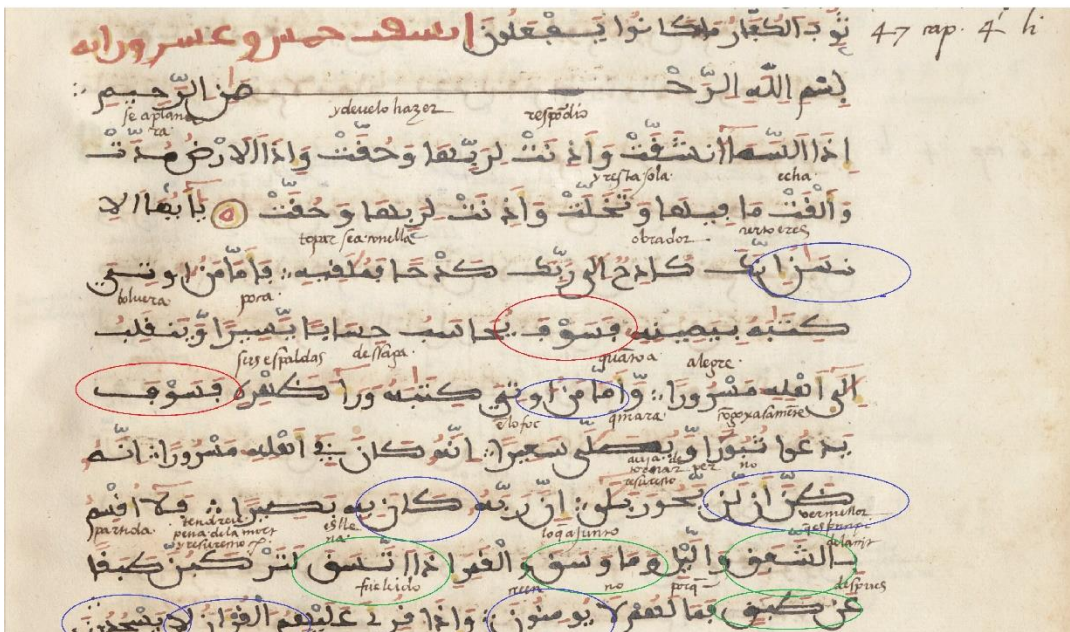
---

<sup>119</sup> ↵. Voir Adam Gacek, *The Arabic Manuscript Tradition: A Glossary of Technical Terms and Bibliography*, *The Arabic Manuscript Tradition* (Brill, 2001), 79.

<sup>120</sup> Espejo Arias et Arias Torres, *El Corán de Cútar*, 103 - 104.

<sup>121</sup> D'après son colophon, le manuscrit Cracovie, Biblioteka Gdańska, PAN, 2342a été copié à Tafgart aussi nommé Tafeghaghte. Il s'agit d'un village du haut Atlas situé à 60km au sud de Marrakech. Je remercie Katarzyna Starcewska d'avoir porté ce manuscrit à ma connaissance et Naima Afif de m'avoir aidé à localiser ce village.





Détail du Danzig, PAN, 2342, f. 150v et Munich, BSB cod. arab 7, f. 196v. Les mots terminant par nūn sont en bleu, par ā' en rouge, par qāf en vert. Dans le premier manuscrit, ces lettres finales n'ont pas de points tandis que dans le second elles en ont un.

## *Couleurs des encres*

Le Coran est copié avec des encres de plusieurs couleurs. En premier lieu, le texte est entièrement transcrit en noir sur la feuille sans les voyelles. En regardant de plus près, cette encre a un reflet satiné. Cette couleur se distingue nettement de celles employées en notes, qui tirent sur un brun mat. Une fois le *rasm* composé, le texte est vocalisé, principalement à l'encre rouge. Le calame utilisé semble plus fin. Le rouge est employé pour y inscrire les *fatha*, *kasra* et *damma*. Des points jaunes sont aussi dessinés pour signifier la présence d'une *hamza*. Les *shadda* et les *sukūn* et les *mini mīm* sont tracés à l'encre bleue. Ces dernières ne marquent pas à proprement parler une vocalisation, mais une variation de celle-ci. La *sukūn* représente un silence, alors que la *shadda* est le redoublement d'une consonne. Le *mini mīm* représente la transformation d'une consonne en une autre consonne par assimilation. Elle témoigne de l'emploi de la règle de *tajwīd* dénommée *iqlāb nūn sākina*. Devant certaines lettres comme le *bā'*, la lettre *nūn* qui se prononce initialement [n], si elle n'est pas vocalisée, sera prononcée [m]. Un petit *mīm* bleu est alors suscrit à la lettre suivante.

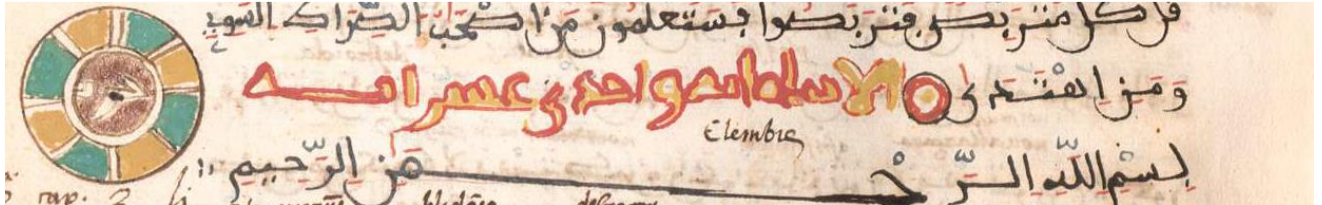
Cette règle est illustrée par le terme *al-ānbiya*, titre de la 21<sup>e</sup> sourate qui signifie « les prophètes ». La lettre *nūn*, étant sans voyelle et précédant la lettre *bā'*, sera donc prononcée [m]. En conséquence, il faudra prononcer : *al-āmbiya*.



Détail du BSB cod.arab 7, fo 32v, « al-ānbiya ». On distingue la lettre *mīm* bleue suscrite sur le *nūn*.

La sourate 21 porte le titre *al-ānbiya*. Comme c'est le cas pour de nombreuses sourates dans le Coran de Bellus, le titre arabe est accompagné d'une translittération en caractères latins.. L'annotateur ne s'attache pas à une stricte translittération, les lettres arabes ayant pour valeur

une lettre latine selon sa phonologie. Il propose de translitérer *al-ānbiya* par *el embie* avec un « m » à la place du « n ». En d’autres termes, sa transcription respecte la règle *iqḷāb nūn sākina*.



« *al-ānbiya*, cent onze verset ». *Le terme al-ānbiya est souscrit « el embie ».* Munich, BSB, cod. arab. 7, fo 107r.

Il est clair que le rédacteur initial des annotations interlinéaires détenait une connaissance de l’arabe, mais aussi du Coran et de sa psalmodie. Il ne semble pas avoir le profil d’un arabisant néophyte, mais bien d’une personne initialement orateur du Coran. Ce profil sied parfaitement à celui de Juan Gabriel, anciennement dénommé ‘Ali al-Ayzār, qui était *alfaquí* de la ville de Teruel jusqu’à l’édit de conversion de 1502. En tant qu’*alfaquí*, il devait diriger les cinq prières dans une mosquée, les prières nocturnes du Ramadan et l’enseignement du Coran aux fidèles.

### ***Choix des couleurs***

En théorie, les manuscrits du Coran peuvent être copiés dans une variété de couleurs sans aucune limite.<sup>122</sup> En pratique, des choix effectués à l’échelle régionale conduisent à l’établissement de certains standards coraniques. On comprend donc que si le texte coranique est formellement canonisé, son apparence revêt des choix propres à l’usage local. Dans l’occident islamique (Maghreb et al-Andalus), plusieurs choix semblent couramment admis.<sup>123</sup> Les plus communs se caractérisent comme suit :

- 1) Texte noir, vocalisation polychrome rouge, *sukūn shadda* bleu, *hamza* jaune.
- 2) Coran bichrome au texte noir et à la vocalisation rouge

<sup>122</sup> On peut citer l’exemple du Coran bleu de Kairouan qui se démarque de tous les standards.

<sup>123</sup> De Castilla, Nuria, « Les manuscrits du coran » : 5–31, <https://doi.org/10.2143/JA.309.1.3289425>.

3) Utilisation du vert pour la *wasla*,<sup>124</sup> parfois pour la hamza.<sup>125</sup>

4) Monochrome noir.

Le spécialiste du Coran ‘Uthmān ibn Sa‘īd al-Dānī (m. 280/894) n’évoque pas la combinaison de couleurs utilisée dans le Coran de Bellús. Le sévillan Ibn Wathīq (m. 654/1256) semble être le premier à proposer l’emploi de l’azur comme alternative au rouge pour les *shadda* et les *sukūn*.<sup>126</sup> On remarque l’emploi de cette combinaison dans des manuscrits bien plus anciens comme pour l’Uppsala, UB O Bj.48, réalisé en 483/1090-1091 ou encore les Corans de l’atelier valencien de Ibn Ghattūs qui datent du siècle suivant.<sup>127</sup>

### 2.1.3. Décorations

Comme pour la vocalisation, la décoration des Corans répond des usages et standards spécifiques. De ce point de vue, le Coran de Bellús propose une décoration que l’on pourrait qualifier de moyenne en comparaison avec d’autres Corans. En effet, certains manuscrits proposent des enluminures d’or, alors que d’autres ne sont copiés qu’avec de l’encre noire.

Le premier feuillet de ce manuscrit est le plus orné, notamment grâce aux cartouches qui illuminent les titres des deux premières sourates. Les cartouches des deux sourates sont faites

---

<sup>124</sup> Umberto Bongianino, « The Origin and Development of *Maghribī* Round Scripts. Arabic Palaeography in the Islamic West (4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup>-6<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> Centuries), » (<http://purl.org/dc/dcmitype/Text>, University of Oxford, 2017), 98 – 99. Voir aussi le manuscrit : Gdansk PAN 2342.

<sup>125</sup> Le Caire, DKW, 196 ; Tunis, BN, 18791.

<sup>126</sup> Umberto Bongianino, *The manuscript tradition*, 312 – 313.

Muḥammad al-Idrīsī al-Ṭāhirī, *Isti‘māl Al-Alwān Fī Iṣṭilāḥāt Dabṭ al-Maṣāḥif ‘ind ‘ulamā’ al-Andalus Wa-l-Maghrib: Bayn al-Ta‘ṣīl al-Fiqhī Wa-l-Taṭbīq al-Manhajī* (Casablanca: Maṭba‘at al-Najāḥ al-Jadīda, 2008), 68.

<sup>127</sup> Bongianino, *The manuscript tradition*, 301 – 310.



d'un décor similaire. Ils utilisent des teintes de bordeaux, d'ocre, ainsi que du turquoise qui colorient les motifs.



Munich, BSB cod.arab 7, f. 1v. Cartouche qui encadre le titre de la deuxième sourate et le nombre de verset qu'elle contient.

Les motifs géométriques centraux rappellent un réseau de mailles avec des traits noirs imitant des sortes de fils entrelacés. Sur les bords du feuillet apparaissent deux rosaces tracées au compas et décorées à l'intérieur. Dans ce feuillet, la première rosace semble inclure une étoile jaune à huit branches, décorée de jaune sur fond rouge. La seconde rosace, que l'on aperçoit si dessus, est une sorte de roue divisée en huit triangles et dont l'intérieur est composé d'une seconde roue divisée de la même manière que la première.

Ces rosaces reviennent régulièrement dans le manuscrit. Elles servent à partager le texte en *hizb* (pl. *'ahzāb*) pour permettre à l'orant de lire ou réciter le Coran en un mois, à raison de deux *'ahzāb* par jour.

Exemples de six rosaces qui représentent la division du Coran en *ḥizb*.

		
<p>Feuillet 35r. Marque la fin du <i>ḥizb</i> 11 à 5 :24.</p>	<p>Feuillet 38r. Marque la fin du <i>ḥizb</i> 12 à 5 :83</p>	<p>Feuillet 190v. Marque la fin du <i>ḥizb</i> 57 à 71 :30.</p>
		
<p>Feuillet 194r. Marque la fin du <i>ḥizb</i> 59 à 86 : 17.</p>	<p>Feuillet 83r. Marque la fin du <i>ḥizb</i> 25 à 13 :20.</p>	<p>Feuillet 7v. Marque la fin du <i>ḥizb</i> 2 à 2 :140.</p>

La majorité des rosaces qui détermine la fin des *'ahzāb* comporte cette division en huit, parfois en dix. Au-delà de l'aspect décoratif de ces roues, on peut se demander si cette décoration divisant la rosace en huit ne possède une valeur métaphysique. Cette division en huit rappelle en effet le motif du *rub' al-ḥizb* qui est composé de deux carrés superposés formant une étoile à huit branches (☉).<sup>128</sup> La décoration des deux premiers titres des sourates, présentes au début du manuscrit, est similaire à celle du manuscrit Madrid, BTNT, RESC 16, qui contient cette décoration en entrelac dessinée dans le cartouche et sa rosace à huit branches.<sup>129</sup>

<sup>128</sup> Ce signe décoratif est employé tant dans les manuscrits coraniques que dans l'architecture.

<sup>129</sup> Madrid, BTNT, RESC/16. Voir aussi : Ana Isabel Beneyto Lozano, « Los manuscritos ilustrados de la Biblioteca de la Junta, » *Sharq Al-Andalus*, no. 19 (2011): 214 – 216, <https://doi.org/10.14198/ShAnd.2008-2010.19.07>.



Madrid, BTNT, RESC/16, f. 1v, détail de la cartouche indiquant la sourate n°38.

### *Décoration des titres*

À l'inverse des deux premières sourates, les autres titres sont sobrement enluminés. Les titres sont composés dans une calligraphie que l'on pourrait qualifier de *kufi*. Ils ne sont ni vocalisés ni accompagnés de points diacritiques. La graphie est tracée par contour d'encre rouge ensuite coloré en jaune. L'écriture des titres en caractère *kufi* est commune dans les Corans de l'occident musulman.



Munich, BSB cod.arab 7, f. 24r : al-nisā, māyah wa khamsa wa sitūn ayah.

Pour conclure, le codex a été produit avec grand soin sans utiliser des matériaux précieux tels que l'or et l'argent. La couverture est d'origine et ne semble donc pas avoir été modifiée depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. Les cahiers sont reliés majoritairement en sénions, bien que certains cahiers comportent des feuillets individuels qui troublent le comptage. La calligraphie est typique des manuscrits produits en péninsule ibérique et la comparaison avec un manuscrit produit près de Marrakech à la même période permet de déduire quelles différences nous

devrons analyser afin d'isoler les traits caractéristiques des manuscrits provenant d'une rive ou de l'autre de la Méditerranée. Si la couleur des encres semble suivre une tradition régionale vieille de quelques siècles, la décoration des rosaces divisant le texte en 60<sup>ème</sup> montre une grande flexibilité, fruit des choix du seul enlumineur. La présence d'un colophon mentionnant date et lieu de production permet de prendre ce manuscrit comme témoin pour analyser d'autres codex, dont le lieu et le moment de production restent non identifiés. Enfin, une étude comparative plus poussée des manuscrits valenciens et non valenciens pourrait permettre de déduire quelques sont les différents codes respectés par les copistes à différentes échelles (temporelles et spatiales), et selon différents critères (titres, décorations, signes de réceptions, rapport taille/poids).<sup>130</sup>

## 2.2 Spécificités du texte coranique

Après avoir examiné le support du texte, il s'agit à présent d'analyser les spécificités du texte coranique tel qu'il est copié dans le Coran de Bellús. En premier lieu, il faudra déterminer précisément quelle *varia lectio* il représente. Ensuite, les différentes divisions du texte coranique seront analysées, de l'échelle de la division en quatre parties du Coran jusqu'à la séparation entre les versets. Enfin, les différents oublis et corrections dans le texte coranique seront également examinés.

---

<sup>130</sup> J'ai eu l'occasion de présenter une première étude comparative des Corans de Valence lors du colloque de EuQu « Recited Ink » qui s'est tenu le 21 mai 2024 à l'Université l'Orientale de Naples.



## 2.2.1 Une copie selon la *riwaya* de Warsh

Le Coran est aussi bien une proclamation orale (*Qur'ān*) qu'un texte écrit (*kitāb*).<sup>131</sup> Cette ambivalence entre l'oralité d'une part et le texte écrit d'autre part se manifeste dans l'histoire de la transmission du livre sacré de l'islam. De ce fait, il est communément admis que le Coran est un texte extrêmement stable, probablement du fait de la canonisation des manuscrits commissionnée par le troisième Calife, 'Uthmān ibn 'Affān.<sup>132</sup> Néanmoins, la vulgate Othmanienne est un texte consonantique laissant la porte ouverte à diverses récitations pour quelques termes. Parfois, l'orthographe de ces termes peut connaître certaines variantes. Les traditionalistes ont tenté de sélectionner un canon parmi les différentes récitations allant de vingt d'après al-Ṭabarī à sept pour Ibn Mujāhid.<sup>133</sup> Les sept lectures de Ibn Mujāhid représentent le canon de la lecture du Coran d'après la tradition sunnite. Pour lui, il est impossible d'atteindre une uniformité absolue et seul le choix de sept lectures permettra de mettre un terme à la multiplication de lectures hérétiques.<sup>134</sup>

Parmi ces sept *qirā'āt*, seules deux sont extrêmement populaires dans le monde musulman. Les cinq autres restent connues et admises par les savants, mais sont nettement moins usitées. La première lecture majeure est celle de 'Āṣim (m. 127/773) qui nous a été transmise, entre autres, par son élève Ḥafṣ (m. 180/796). En effet, cette lecture est aujourd'hui la lecture majoritaire du Coran, récitée par les imams des mosquées de Médine et de la Mecque. Elle a été la lecture utilisée pour produire l'édition du Coran du Caire de 1927. Cependant, le Coran de Bellús n'est pas copié selon cette lecture. En effet, au Maghreb et dans la péninsule

---

<sup>131</sup> Claude Gilliot, « Creation of a Fixed Text, » in *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe, Cambridge Companions to Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 41–58, <https://doi.org/10.1017/CCOL0521831601.003>.

<sup>132</sup> Marijn van Putten, *Quranic Arabic: From Its Hijazi Origins to Its Classical Reading Traditions* (Brill, 2022), <https://brill.com/view/title/61587>, 8 – 14.

<sup>133</sup> Shady Hekmat Nasser, « The transmission of the variant readings of the Qur'ān: the problem of 'tawātur' and the emergence of 'shawādh' », (Leiden, Pays-Bas, États-Unis d'Amérique, 2013), 7 – 8.

<sup>134</sup> Christopher Melchert, "Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings," *Studia Islamica*, no. 91 (2000): 5–22, <https://doi.org/10.2307/1596266>.  
Nasser, "The transmission of the variant readings of the Qur'ān.", 35 – 78.

ibérique, la lecture de Nāfi' (m. 169/785) a été prédominante et transmise par quatre de ses étudiants. Les deux plus populaires furent celles de Warsh (m. 197/812) et Qālūn (m. 220/835). Ainsi, en première intention, on admet que les manuscrits de l'occident islamique sont copiés selon une des lectures de Nāfi', dont les caractéristiques se démarquent distinctement des six autres lectures. En revanche, il est nécessaire de vérifier si le manuscrit est copié selon la lecture admise de Warsh ou de Qālūn. À cet effet, al-Dānī a composé un ouvrage déterminant les divergences entre les récitations selon Nāfi'.<sup>135</sup> On remarque qu'une certaine partie des divergences qui lui sont propres sont liées à la dimension orale du texte, aux questions d'assimilation de certaines lettres par exemple. Elles sont donc difficiles à repérer dans les textes. D'autres divergences sont remarquables, car elles portent sur la vocalisation.

Ainsi, pour déterminer si le manuscrit en question est copié selon la lecture de Warsh ou celle de Qālūn, j'ai isolé quelques-unes de ces différences et comparées avec le Coran de Bellús. Il est alors possible de remarquer que les termes *buyūta* et *buyūtikum* sont écrits avec une damma sur la *yā'* pour Warsh, alors que Qālūn admet une *kasra*. Dans les exemples que j'ai analysé, qu'ils proviennent du début du manuscrit de son milieu ou de sa fin, tous correspondent à la lecture de Warsh.

N°verset	Warsh	Qālūn	Coran de Bellús
2:189 (188w)	buyūta	biyūta	buyūta (f.9v)
3:49 (48w)	buyūtikum	biyūtikum	buyūtikum (f.18r)

<sup>135</sup> 'Uthmān al-Dānī, *Al-Ta'rif Fī Ikhtilāf al-Riwāyah 'an Nāfi'*, ed. Muḥammad as-Saḥābī, Muṭaba'a warāqa al-faḍīla (Rabat, 1995). Voir aussi : Corpus Coranicum : Variæ Lectiones Coranicae (Variant Readings of the Qur'ān), published by Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, edited by Michael Marx, with contributions by Edin Mahmutovic, Manssur Karamzadeh, et Andreas Ismail Mohr, with earlier contributions by Suad Hodzic, Feras Krimsti, et Jens Sauer; Beta version: as of 12.8.2024 ; *Mushāf Qālūn*, Hannibal (Tunis), [https://archive.org/details/yusufmazouz1986\\_gmail/mode/2up](https://archive.org/details/yusufmazouz1986_gmail/mode/2up) ; *Mushāf Warsh*, Ministère des Habous et des affaires islamiques du Maroc (Fondation Mohammad VI pour la publication du Coran, 2015), <https://www.al-mushaf.com/quran/quranma.html>.

3:75 (74w)	yu'addihī (avec madd)	yu'addihi (sans madd)	yu'addihī (avec madd) (f.19r)
56 : 48 (51w)	'a-wa-'ābā'una (fatha sur le premier waw)	'aw-'ābā'una (sukun sur le premier waw)	'a-wa-'ābā'una (fatha sur le premier waw) (f.177v)
19:74	wari'yan (hamza après le ra)	wariyyan (shadda sur le ya)	wari'yan (hamza après le ra) (f.103v)
9:99 (100w)	qurubatun (avec damma sur le ra)	qurbatun (avec sukun sur le ra)	qurubatun (avec damma sur le ra) (f.66r)

En conclusion, on peut déterminer que la récitation copiée dans le manuscrit du Coran de Bellús est celle de Warsh.

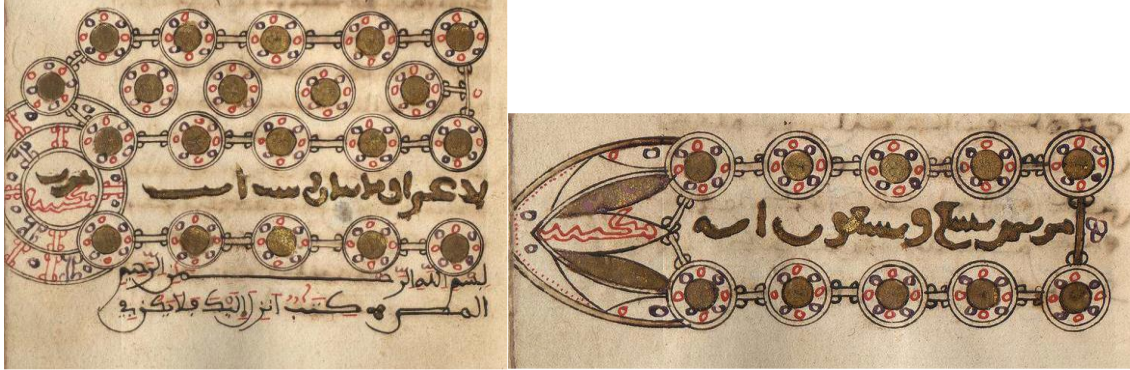
## 2.2.2 Division du Coran en quatre livres

En premier lieu, de nombreux manuscrits du Coran copiés dans la péninsule ibérique montrent une division en quatre parties égales.<sup>136</sup> Cette division peut prendre différentes formes, plus ou moins évidentes, comme une enluminure particulière du titre des sourates 7, 19, 38 ou un feuillet laissé blanc. Par exemple, dans le Madrid, BNE, MSS 5212, les titres des sourates 7, 19, 38 sont ornés d'un cartouche. Un feuillet blanc est laissé à la moitié du codex ainsi qu'une note.<sup>137</sup>

<sup>136</sup> Juan Pablo Arias Torres, « Sicut Euangelia Sunt Quatuor, Distribuerunt Continentiam Eius in Quatuor Libros: On the Division of Iberian Qur'ans and Their Translations into Four Parts, » in *The Latin Qur'an, 1143–1500 Translation, Transition, Interpretation* (Berlin: De Gruyter, 2021), 425–54, <https://doi.org/10.1515/9783110702712-021>.

<sup>137</sup> Madrid BNE 5212, respectivement, 44v, 113v, 176v. Voir aussi : Arias Torres, « Sicut Euangelia Sunt Quatuor, Distribuerunt Continentiam Eius in Quatuor Libros, » qui discute aussi de ce manuscrit **et en propose plusieurs photographies**.

Le manuscrit, Tolède, Bibliothèque Castilla La Mancha, 386 comporte aussi une division en quatre. Elle est délimitée par une enluminure dorée, des rosaces entourent d'une façon symétrique le titre de la sourate.



Tolède, Castilla la Mancha, 386 f.71r : Titre de la sourate al-ā'rāf (n°7), premier quart. Puis f.150r : Titre de la sourate Maryam (n°19).

Le Coran de Segorbe<sup>138</sup> est aussi un manuscrit magistral qui comporte régulièrement des décorations, notamment sur les formules de *tahlīl*<sup>139</sup>, ainsi qu'une calligraphie raffinée et aérée. De la même manière que les deux manuscrits évoqués précédemment, on y retrouve des décorations originales, aux niveaux des sourates 7, 19 et 38, qui marquent le quart du texte coranique.



Segorbe, Biblioteca Pública Municipal. Sans foliotation. Titre de la sourate al-ā'rāf (n°7).

Or, on constate que le Coran de Bellús n'est pas initialement divisé en quatre, cette division n'ayant été effectuée qu'ultérieurement par les annotateurs du manuscrit. Elle est signalée en entête par les polémistes chrétiens qui, eux, ont marqués cette division du Coran en

<sup>138</sup> Segorbe, Bibliothèque municipale, Coran.

<sup>139</sup> Formule religieuse consistant à dire « Il n'y a de Dieu qu'Allah ».

quatre livres, chacun correspondant à l'un des quarts de la division suivies par les musulmans ibériques.<sup>140</sup> Ils ont ensuite subdivisé les livres en chapitres, et chacun représente une sourate. Cette division en quatre livres et en chapitres apparaît dans les traités *antialcoranes* ainsi que dans la traduction commissionnée par Gilles de Viterbe.<sup>141</sup> Par exemple la septième sourate, qui représente la première sourate du second quart, ne dispose d'aucun signe de division produit par les copistes du Coran de Bellús. Cependant, elle est signalée en entête comme étant le premier chapitre du second livre par les annotateurs.



Munich, BSB cod.arab 7, fo 48v. Le titre de la sourate al-ā'rāf (n°7) ne comporte pas de décoration relative à la division en quatre livres.



Munich, BSB cod.arab 7, f.50r. Le premier chapitre du second livre (sourate 7) est noté en entête.

Cette division notée de manière atypique confirme que le Coran de Bellús est passé entre les mains des évangelistes. L'emploi de cette division dans les *Sermones de la fé*, qui étaient directement adressés aux musulmans, montre que la division en quart et en chapitres numérotés était parfaitement assimilée par les Mudéjars d'Aragon. De même, Joan Martí Figuerola utilisait

<sup>140</sup> Cette désignation de « livre » peut provenir de l'explication selon laquelle, le Coran était parfois copié sur plusieurs volumes, s'arrêtant au niveau des divisions traditionnelles de la péninsule ibérique. Les volumes représentaient soit un quart du Coran, précisément avec la même division évoquée ou parfois, un volume comprenait deux quarts, une moitié du Coran. Le texte coranique complet était donc partagé en quatre codex, en quatre « livres ». Plusieurs exemples sont donnés par Nuria de Castilla voir : de Castilla, « Les manuscrits du coran ».

<sup>141</sup> Casassas Canals, "The Bellús Qur'an, Martín García, and Martín de Figuerola."

cette division en employant le terme livre pour désigner les quarts et chapitres pour les sourates.<sup>142</sup>

Bien que cette division servît aux musulmans de repère pour lire et réciter le Coran de manière régulière, Juan Pablo Arias Torres montre que Juan de Segovia avait considéré cette division en quatre livres comme une imitation de la division du Nouveau Testament comportant quatre évangiles. Attardons-nous sur ce « biais » de Juan de Segovia.<sup>143</sup> En premier lieu, cette compréhension doit être remise dans son contexte, à savoir celui du Concile de Bâle et de la conquête Ottomane de Constantinople.<sup>144</sup> À l’instar de la lecture coranique de la Bible effectuée par Ibn Ḥazm,<sup>145</sup> le raisonnement de Juan de Segovia est issu d’une lecture du monde et donc du texte fondateur de l’islam à partir de la Bible. De même, les évangélistes de la péninsule ibérique lisaient le Coran en le comparant à la Bible. Par exemple, Joan Martí Figuerola voit dans la première sourate du Coran, récitée plusieurs fois à chaque prière, une sorte de *Pater Noster*.<sup>146</sup> On peut éventuellement en déduire que ces derniers récupèrent la division ibérique en quatre et l’adaptèrent en employant le terme de « livres » à des fins apologétiques. En appliquant ce mode de citation au Coran, dans un objectif d’évangélisation des Mudéjars, les polémistes chrétiens tentèrent peut-être de montrer que le Coran « du pseudo-prophète Mahomet » est une imitation de la Bible. En conséquence, les Mudéjars devraient plutôt suivre la vraie Bible. Le raisonnement « *sicut Euangelia sunt quatuor* » de Juan de Ségovia, bien que biaisé, sert donc de manière efficace une lecture au service de la conversion des musulmans au Christianisme.

---

<sup>142</sup> García et Pons, *Figuerola: Works*, 76.

<sup>143</sup> Voir : Arias, “*Sicut Euangelia Sunt Quatuor*”: « Thereafter, despite the weakness of his (Juan de Segovia) reasoning, this four-part structure for the Qur’an was widely accepted in European Christian intellectual circles, and it would be reflected in the writings they produced, whether translations or anti- Islamic polemics » 425. Et : « In conclusion, going back to the title of this paper, it is clear that the division of the text into four equal parts that is common in Iberian Qur’ans has nothing to do with the claim “*sicut Euangelia sunt quatuor*” in the biased explanation given by Juan de Segovia, which Darío Cabanelas long ago called into question », 451.

<sup>144</sup> Voir chapitre 4.

<sup>145</sup> Dominique Urvoy, « Le Sens de La Polémique Anti-Biblique Chez Ibn Ḥazm., » in Ibn Ḥazm of Cordoba, éd. Camilla Adang, Maribel Fierro, et Sabine Schmidtke (Brill, 2013), 485–97.

<sup>146</sup> García et Pons, *Figuerola: Works*, 76 – 77.

### 2.2.3 Titres des sourates

Les sourates sont classées, approximativement, des sourates les plus longues aux sourates les plus courtes. En principe, les sourates du Coran sont introduites par un titre accompagné du nombre de versets, puis par la *basmala*.<sup>147</sup> Étant donné que les titres ne font pas partie de la révélation, mais ont été inclus a posteriori, ils ne sont pas fixes et varient en fonction des régions. De ce fait, les exégètes expliquent que les sourates ont plusieurs noms. Par exemple, selon al-Baghawī, la première sourate du Coran a trois noms : *L'Ouverture du Livre*, la *Somme du Livre*<sup>148</sup> et les *Sept [versets]* qui se suivent.<sup>149</sup> On comprend donc que les titres, dont ceux utilisés dans l'édition du Caire, ne sont pas canoniques. Néanmoins, on remarque une certaine forme de standardisation à l'échelle régionale. Certaines sourates comportent des noms que l'on retrouve principalement dans une seule partie du monde musulman. Ainsi, Arias Torres et Déroche ont proposé de cataloguer les manuscrits du Coran en étudiant les noms donnés dans les manuscrits aux sourates.<sup>150</sup>

Le Coran de Bellús propose une division classique du texte en 114 sourates, dont certaines sont dénommées selon les standards locaux. Ainsi, en théorie, les titres des sourates doivent être similaires aux autres Corans de la péninsule ibériques. La sourate 38, dénommée dans l'édition du Caire sourate *Ṣād*, est intitulée dans un grand nombre de manuscrits ibériques *Dāwud*.<sup>151</sup> En pratique, certaines sourates comportent plusieurs titres<sup>152</sup> qui se manifestent sous différentes formes dans les manuscrits de la péninsule ibérique. Par exemple, la sourate 94 est intitulée *al-sharḥ* dans l'édition du Caire, *'alam nashraḥ* dans le Coran de Bellús ainsi que dans

---

<sup>147</sup> Sauf la neuvième sourate qui ne comporte pas de *basmala*.

<sup>148</sup> *'Umm al-Kitāb*, littéralement la Mère du Livre.

<sup>149</sup> al-Ḥusayn al-Baghawī, *tafsīr al-baghawī*, (Beyrouth : Dar ibn Hazm, 2014), 7.

<sup>150</sup> Arias et Deroche, « Reflexiones sobre la catalogación de ejemplares ».

<sup>151</sup> Espejo Arias et Arias Torres, *El Corán de Cútar, Estudio Introductorio.*, 82. López-Morillas, *El Corán de Toledo*, 443. BNE RES 272, BNE, MSS 4948, BNE, MSS 5097, BNE, MSS 5081 (voir de Castilla, « Les manuscrits du coran », 10.).

<sup>152</sup> de Castilla, « Les manuscrits du coran » 10.



le manuscrit Tolède, Castilla-La Mancha, 386,<sup>153</sup> mais *el açora del Pecho* dans le Coran dit de Tolède, manuscrit Castilla-La Mancha 235.<sup>154</sup> Cette diversité est observable dans le Coran de Bellús qui comporte une seconde inscription des titres en marge divergeant parfois de celui initialement indiqué par le copiste du Coran. La sourate 76, titrée *al-amshāj* en arabe, est aussi dénommée *al Incen* en marge.<sup>155</sup> Similairement, la sourate 72, *al-qalam* en arabe, est qualifiée *gin V. çorat al ahcaf* en marge.<sup>156</sup> Ce nom revient pour la sourate 68 qui porte également l'intitulé *al-qalam*<sup>157</sup>, ainsi que dans la sourate 96 qui est titré en marge '*alac/la ploma*.'<sup>158</sup>



Munich, BSB cod.arab 7, fo 193r.

N°	Titres en arabe dans le Coran de Bellús	Référence Coranique
17	<i>subhān</i> <sup>159</sup>	Premier mot du verset 1.
38	<i>Dawūd</i> <sup>160</sup>	Référence à David. Voir 38 :17 à 31.
47	<i>al-qitāl</i> <sup>161</sup>	Référence au combat armé. Voir 47 : 4.
72	<i>al-qalam</i> <sup>162</sup>	
76	<i>al- 'amshāḥ</i> <sup>163</sup>	En référence à 76 :2.

<sup>153</sup> Tolède, Bibliothèque Castilla-La Mancha, 386, 303r.

<sup>154</sup> Consuelo López-Morillas, *El Corán de Toledo: Edición y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha* (Gijón: Ediciones Trea, S.L., 2011), 549.

<sup>155</sup> Munich, BSB, cod.arab 7, 193r.

<sup>156</sup> Munich, BSB cod.arab 7, f. 190v.

<sup>157</sup> Munich, BSB cod.arab 7, f. 188r.

<sup>158</sup> Munich, BSB cod.arab 7, f. 199v.

<sup>159</sup> Munich, BSB cod.arab 7, f. 93v.

<sup>160</sup> Munich, BSB cod.arab 7, f. 150r.

<sup>161</sup> Munich, BSB cod.arab 7, f. 167r.

<sup>162</sup> Munich, BSB cod.arab 7, f. 190v.

<sup>163</sup> Munich, BSB cod.arab 7, f. 193r.



81	<i>kūwirat</i> <sup>164</sup>	En référence à 81 : 1.
82	<i>infāṭarat</i> <sup>165</sup>	En référence à 82 :1
84	<i>unshaqqat</i> <sup>166</sup>	En référence à 84 :1.
94	<i>'alam nashrah</i> <sup>167</sup>	En référence à 94 :1.
98	<i>lam yakūn</i> <sup>168</sup>	En référence à 98 :1.
102	<i>'alhākumu</i> <sup>169</sup>	En référence à 102 :1.
107	<i>al-dīn</i> <sup>170</sup>	En référence à 107 :1.
112	<i>al-ṣamad</i> <sup>171</sup>	En référence à 112 : 2.

## 2.2.4 Séparations entre les versets et marques de pause

Le nombre de versets est généralement noté à la suite du titre du verset. Ce nombre varie selon les *variae lectiones* et on doit à 'Uthmān bin Sa'īd al-Dānī un traité sur le nombre de versets dans le Qur'an. Ce nombre est indiqué dans le texte du Coran par les signes montrant les groupes de cinq et dix versets par le biais de rondelles. Ces signes sont présents dans presque tous les manuscrits du Coran. La prévalence de ces symboles de groupes de versets est peut-être due à une tradition qui attribuent la paternité de ces signes aux Compagnons.<sup>172</sup> Mais à l'inverse de ces signes déterminant les groupes de versets, la séparation de chaque verset n'est pas présente dans tous les manuscrits du Coran. Le Coran de Bellús semble dépourvu de ce genre de signes. En effet en mettant en opposition la sourate 90 dans l'édition marocaine selon

<sup>164</sup> Munich, BSB cod.arab 7, f. 195v.

<sup>165</sup> Munich, BSB cod.arab 7, f. 195v.

<sup>166</sup> Munich, BSB cod.arab 7, f. 196v.

<sup>167</sup> Munich, BSB cod.arab 7, f. 199r.

<sup>168</sup> Munich, BSB cod.arab 7, f. 199v.

<sup>169</sup> Munich, BSB cod.arab 7, f. 200r.

<sup>170</sup> Munich, BSB cod.arab 7, f. 200v.

<sup>171</sup> Munich, BSB cod.arab 7, f. 201r.

<sup>172</sup> « Al-Awza'ī nous a rapporté, il dit : J'ai entendu Qatada dire : Ils commencèrent puis ont notés la vocalisation puis ils ont marqué les cinq, puis ils ont marqué les dix ». 'Uthmān al-Dānī, *al-muḥkam fi ḍabṭ al-muṣḥaf*, ed. 'Izza Ḥassan, Dār al-Fikr (Beyrouth, 1997), 2. Traduction personnelle.

la lecture de Warsh, commissionnée par l'actuel Roi Muhammad VI, et le Coran de Bellús, on remarque que seuls cinq signes en forme de trois petits points et une rondelle sont présents dans toute la sourate alors qu'il y a vingt versets. On comprend donc que ces symboles ne délimitent pas les versets, correspondant plutôt à des marques de pause.



Comparaison de la sourate 90. À gauche selon l'édition de Muhammad VI, à droite, dans le Coran de Bellús.

Pour éviter de dénaturer le sens du Coran, une certaine rythmique a été mise en place. L'arrêt de la récitation au milieu de certaines propositions, ou le fait de continuer la récitation à d'autres moments, peut changer la signification du texte et faire dire l'inverse au Coran ce qui peut parfois engendrer un blasphème.<sup>173</sup> Ainsi 'Uthmān bin Sa'īd al-Dānī a composé un ouvrage sur le sujet des pauses intitulé *al-Muktafī fī al-waqf wa al-'ibtida'*.<sup>174</sup> Cet ouvrage a exercé une certaine influence, comme en témoigne un manuscrit conservé aussi à Munich : dans le Munich,

<sup>173</sup> Par exemple, dans la sourate 2, entre les versets 5 et 6, si les pauses isolent en une seule proposition la fin du verset 5 et le début du verset 6, on remarque que le sens devient : « ceux qui réussissent sont ceux qui mécroient » (traduction personnelle volontairement littérale). En conséquence, en plus d'avoir la séparation entre les deux versets, al-Dānī propose une « pause parfaite » (*al-waqf al-tāmm*). Ce qui signifie qu'il est recommandé de marquer une séparation entre les deux versets, et il ne faut pas relier les deux propositions.

<sup>174</sup> « [L'épître] suffisante pour les pauses parfaites, suffisantes, et bonne pour la récitation du livre du Dieu ».

BSB cod.arab 4, le copiste inclut, grâce à des petites lettres, les différents types de pauses à respecter selon al-Dānī.<sup>175</sup>

En comparant le Coran de Bellús avec le manuscrit BSB cod.arab 4, dans cette même sourate, on remarque que, à une exception près, les marques de pauses signalées par al-Dānī correspondent aux trois points et à la rondelles du Coran de Bellús. Seule la marque de pause dite suffisante (*al-waqf al-kāfī*) entre *bi-l-marḥama* et *'ulā'ika* (verset 17) n'est pas notée dans le Munich, BSB, cod.arab 7.



Munich, BSB cod.arab 4, f. 124v. Les pauses suffisantes sont notées par un kāf, et les pauses parfaites par un tā'.

Les « trois petits points » représentent donc des marques de pauses. Le Coran de Bellús n'est pas, à l'origine, un manuscrit fait pour l'étude du Coran, mais probablement un support pour la récitation du Coran.

## 2.2.5 Oublis et corrections

Le copiste du Coran de Bellús a oublié de transcrire certains passages du Coran. Ces oublis furent ensuite corrigés en marge du texte. En premier lieu, il semblerait que la seconde partie

<sup>175</sup> Umberto Bongianino, « A Rediscovered Almoravid Qur'ān in the Bavarian State Library, Munich (Cod. Arab. 4) », *Journal of Islamic Manuscripts* 11, n° 3 (29 octobre 2020): 263-91, <https://doi.org/10.1163/1878464X-01103001>.

du Coran soit mieux maîtrisée, étant donné qu'elle ne contient que deux erreurs alors que la première en contient douze.

La plupart de ces omissions peuvent être expliquées à la lumière du travail même du copiste. Ces oublis touchent à des segments de phrase qui constituent des unités logiques d'un texte et non des erreurs plus limitées, comme des fautes d'orthographe.

Or, ce type d'erreur est courant et il arrive parfois que des imams oublient des segments de versets durant la prière.<sup>176</sup> Par exemple, la première erreur est le fait de copier le verset 2 :73 suivis du verset 2 :75 puis le verset 2 :77. Les versets 74 et 76 furent sautés et corrigés en marge. La nouvelle séquence formée par les versets 2 : 73, 75 et 77 porte à confusion, car elle offre désormais une description de la mécréance (versets 73 et 75) dans laquelle s'intercalent des versets qui comportent des questions rhétoriques connexes aux versets omis (versets 74 et 76). De plus, dans cette séquence, tous les versets se terminent par un verbe, dont la racine commence par la lettre 'ayn, conjugué au *muḍāri'* *marfū'*<sup>177</sup> (dans l'ordre *ta'malūn, ya'lamūn, ta'qilūn, yu'linūn*). On remarque que les versets omis sont les questions rhétoriques qui terminent par un verbe à la troisième personne du pluriel. On peut supposer que, au moment de la mémorisation, le copiste a pu éprouver des difficultés à se rappeler de cet enchaînement d'explications et de questions rhétoriques, sans doute plus compliqué à maîtriser.

La seconde omission concerne une partie d'un très long verset 2 : 281. Ce dernier décrit la procédure à suivre en cas d'emprunt d'argent. Un notaire doit consigner la somme à l'écrit. Si l'emprunteur est faible d'esprit, il doit faire appel à un représentant. Le copiste a reproduit « Si le débiteur est incapable ou faible, que dicte son ayant cause en toute équité » et a oublié la proposition « ou ne puisse dicter en personne ».<sup>178</sup> On constate aussi que le copiste a oublié une incise qui est située entre deux propositions. Malgré l'absence de cette incise, le verset fait

---

<sup>176</sup> Par exemple, dans cet extrait vidéo, nous constatons que les imams des mosquées de La Mecque et Médine oublièrent des morceaux de versets : <https://www.youtube.com/watch?v=PeI0fDJ902c>.

<sup>177</sup> L'équivalent du présent de l'indicatif. >>> inaccompli

<sup>178</sup> Berque, *Le Coran*, 67.

toujours sens. La troisième omission concerne une proposition qui est répétée au sein du verset 3 : 79. Initialement, le verset finit par « à raison même de votre enseignement de l'Écriture, à raison de votre étude de l'Écriture ! »<sup>179</sup> Les deux propositions finales du verset sont introduites par la structure *bimā kuntum* avec un verbe à la deuxième personne du pluriel du *muḍāri' marfū' – tu'allimūn* pour la première, *tadrusūn* pour la seconde.<sup>180</sup> Ici le copiste a très probablement omis la première proposition à cause d'un saut du même au même – dû à la répétition de *bimā kuntum* – ne copiant ainsi que la seconde, *bimā kuntum tadrusūn*.

On comprend donc que le copiste pourrait avoir partiellement copié le texte de mémoire avant de se relire et de corriger ce qui devait l'être. Il est également plausible que ce travail de révision ait été effectué par l'enlumineur, lorsqu'il a noté la vocalisation et dessiné les éléments de décoration.

### ***Corrections majeures :***

4v – Les versets 2 : 74 et 2 : 76 furent oubliés, avant d'être ajoutés respectivement en marge droite et en marge gauche. La vocalisation de ces corrections est uniquement en rouge.

15v – une section du verset 2 : 281. Une coche est notée à l'endroit où le verset est tronqué et renvoie le lecteur à la correction qui est indiquée dans la marge de gauche. Cette correction adopte le même choix chromatique que le reste du texte coranique, c'est-à-dire en noir avec une vocalisation en rouge et en bleu, et la hamza en jaune.<sup>181</sup>

19r – une section du verset 3 : 79, la partie manquante est renseignée au même niveau que la ligne fautive dans la marge gauche. La correction est notée comme le texte coranique.

---

<sup>179</sup> Berque, *Le Coran*, 79.

<sup>180</sup> Il est à noter que Jacques Berque traduit la séquence *bimā kuntum* + inaccompli à la deuxième personne du pluriel masculin par une construction composée d'une locution prépositionnelle, « à raison même de », et d'un syntagme nominal avec déterminant possessif « votre enseignement » (*kuntum tu'allimūn*), « votre étude » (*kuntum tadrusūn*).

<sup>181</sup> À partir de là, quand la correction est effectuée de cette manière, avec des couleurs comme à l'intérieur du texte coranique, nous noterons « La correction est notée comme le texte coranique ».

20r – le verset 3 : 98, omis lors de la copie, est noté dans la marge de gauche. La vocalisation est à l'encre noire et le trait est plus fin. La correction est notée comme le texte coranique.

25v – une section du verset 4 :24. Une coche est notée et l'oubli est noté dans la marge de gauche. La vocalisation est à l'encre noire et le trait est plus fin.

30r – une section du verset 4 :101. Une coche est notée et la correction est indiquée dans la marge de gauche. La vocalisation est à l'encre noire et le trait est plus fin.

39r – une section du verset 5 : 95 est ajoutée entre les lignes 1 et 2. La correction est notée à l'encre bleue et la vocalisation en l'encre noire.

39r – une section du verset 5 : 103 est notée en marge et signalée par une coche. La correction est notée comme le texte coranique.

53r – une section du verset 7 :112 notée en marge et signalée par une coche. La correction est notée comme le texte coranique.

82v – une section du verset 13 : 7 notée en marge. La correction est notée comme le texte coranique.

83r – une section du verset 13 : 20 notée en marge. La correction est notée comme le texte coranique.

89v – une section du verset 16 : 23 notée en marge. La correction est notée comme le texte coranique.

111v – une section des versets 22 : 34 – 35. La correction est notée en marge de gauche. La vocalisation est à l'encre noire et le trait est plus fin.

161r – une section du verset 42 : 46 notée dans la marge de gauche. La correction est notée comme le texte coranique.

161v – une section des versets 43 : 8 – 9 est notée dans la marge de gauche. La correction est notée comme le texte coranique.



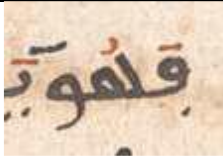
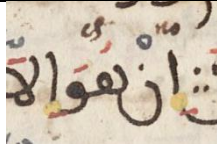
195r – une section des versets 80 : 21 – 22 notée en marge de gauche. La correction est notée comme le texte coranique.

Handwritten Arabic text with marginalia and a circular diagram. The main text is a section of the Quran, likely Surah Al-An'am, with various words and phrases written in red and black ink. Marginalia on the left and right sides contain additional text, including a vertical note on the left and a circular diagram on the right. The circular diagram is a colorful geometric pattern, possibly a rosace or a similar decorative element. The text is densely packed and includes many small annotations and corrections.

Feuillet 4v. Les versets 2 : 74 et 2 : 76 ont été oubliés dans le texte et ensuite rajoutés en marge, après avoir dessiné la rosace du hizb

### *La calligraphie différente du cahier 11 (118r-129v)*

Bien que la copie du *Mushāf* semble relativement uniforme, le cahier n°11 semble copié par une autre main et avec une encre différente.

	Cahier 11	Autres cahiers
La lettre ( <i>hā'</i> ) est plus anguleuse alors qu'elle est ronde dans tous les autres cahiers.		

Le ductus de ce cahier paraît légèrement plus anguleux, avec une écriture plus espacée. Les lettres semblent plus grandes avec un angle plus ouvert. Ces quelques remarques permettent d'établir que le Coran de Bellús est le fruit d'un travail d'équipe. Les deux traits restent quand même très proches, avec un style quasi identique. Il est certain que ce manuscrit a été copié par au moins deux copistes du même atelier. Le copiste du cahier 11 est peut-être le correcteur ou l'enlumineur.



## Signes à l'intérieur du texte



Détail du Munich BSB cod.arab 7, 19v. La rondelle jaune et rouge dans le texte marque la séparation entre deux hizbs. Une décoration est signalée en marge.

En plus de rondelles décoratives, situés en marges que l'on a vue précédemment, le Coran de Bellús est ornés de différents signes qui sont localisés à l'intérieur du texte coranique. Ces signes sont des rondelles, des signes en forme de flammes ainsi des trois petits points. Les premières rondelles dont le rôle est le plus aisé à déterminer sont celles qui séparent les hizbs<sup>182</sup> du Coran. Celles-ci sont accompagnées de la décoration en marge dans laquelle le mot hizb est indiqué.

<sup>182</sup> Le hizb (pl : a'hzāb) sont des sections de 1/60 du Coran permettant la récitation ou la lecture du Coran en un mois, à raison de deux sections par jour.



Munich, BSB, cod. arab 7, f. 34v. Les fins de versets sont signalées par une croix rouge. Les marques présentes sont signalées par une coche.

Enfin, on remarque que les fins de versets ne sont pas indiquées. De plus, les signes délimitant les groupes de versets par cinq et dix, par des rondelles et des signes en formes de flammes, peuvent être parfois erronés. Le feuillet 34v illustre bien ce phénomène. La fin des deux premiers versets de la sourate 5 n'est pas annoncée. La fin du verset 3 est pointé une flamme, qui signale les groupes de dix versets. Enfin, la fin du verset 4 est marqué par trois

points. Enfin, le symbole devant marquer le groupe de cinq versets n'est pas placé à la fin d'un verset, mais au moment d'une pause, plus précisément la deuxième pause.

On peut donc constater que les marques délimitant les groupes de versets suivent une utilisation parfois incohérente. Seules les marques de pause semblent précises.

## Conclusion

Le Coran est un texte très stable et bien codifié. Il répond à un canon fixé au début de l'islam par la tradition islamique. Cependant, des caractéristiques régionales existent. Ces variations régionales permettent, par exemple, d'identifier les lieux et les dates de productions de certains Coran. Le Coran de Bellús est composé d'une reliure en cuir décorée portant initialement un rabat qui couvre la gouttière. Les cahiers sont majoritairement des sénions.

La calligraphie est standardisée au point où, il est difficile de faire la différence entre les deux copistes. Les couleurs des encres choisies répondent à un canon qui existait déjà à l'époque de al-Dānī. Les décorations servant de repère au texte répondent à une esthétique bien définie. On remarque que les rosaces dessinées en marge sont décorées et colorées de nombreuse manière différente. Malgré la codification qui régit le Coran, la décoration restait à la discrétion des enlumineurs.

Ensuite, nous avons étudié les spécificités du texte coranique et ses différentes divisions. Nous avons déterminé que le manuscrit est clairement copié selon la récitation de Warsh. De plus, il est divisé en quatre parties égales. Cette division était courante dans la péninsule ibérique, mais cette tradition a été exploitée par les évangélistes à des fins apologétiques. Les titres de sourates répondent à des caractéristiques régionales. Certaines sourates portent des noms qui diffèrent de l'édition du Caire.

Enfin, nous avons observé que le Coran de Bellús comporte des oublis, des corrections ainsi que des marques de pauses à la place des fins de versets. La division des versets est absente.

# Chapitre 3

## Étudier le Coran au XVI<sup>e</sup> siècle

---

Le Coran de Bellús constitue une source précieuse pour la compréhension du texte sacré de l'islam au XVI<sup>e</sup> siècle. Les sujets annotés et soulignés par une petite main dessinée en marge révèlent les thèmes qui ont capté l'intérêt des évangélistes. Les gloses de ce manuscrit ont déjà fait l'objet de plusieurs publications. Martínez Gazquez et Casassas Canals ont examiné les commentaires inscrits en marge de ce document. Dans leur article, ils ont réalisé une analyse critique des notes marginales et les ont éditées.<sup>183</sup> Dans leur article, ils ont produit une analyse critique des notes en marges et les ont éditées. Pour ma part, j'ai étudié les annotations interlinéaires commençant par « *scilicet* ». J'en ai déduit que les annotateurs se sont appuyés presque exclusivement sur l'exégèse d'Ibn 'Aṭīyya.<sup>184</sup>

Ce chapitre vient compléter ces deux publications. Dans un premier temps, nous examinerons les manicules associées aux gloses marginales afin de comprendre comment les évangélistes marquaient des repères dans le Coran. Ensuite, nous analyserons les notes interlinéaires pour montrer comment les annotateurs traduisaient le texte coranique.

---

<sup>183</sup> Casassas Canals et Martínez Gázquez, « Scholia Latina, Arabica et in uulgari lingua ad Alphurcanum Mahumedis ».

<sup>184</sup> Sellin, « To Translate Is to Interpret ».

### 3.1. Une lecture du Coran d'un point de vue biblique : Notes marginales et manicules

Il est difficile de se repérer dans un texte rédigé dans une langue étrangère avec des codes littéraires différents. Par exemple, en comparant le Coran et la Bible, on observe des différences de forme significatives qui peuvent dérouter le lecteur. La Bible suit un ordre plutôt chronologique, tandis que le Coran organise ses sourates, pour la plupart, des plus longues aux plus courtes.

Les lecteurs médiévaux du Coran l'annotaient et mettaient en avant les passages qui les intéressaient. Par exemple, bien que rédigée en latin, la traduction du Coran par Robert de Ketton a fait l'objet d'une étude philologique approfondie. Les différents copistes de cette traduction latine ont marqué certains passages du Coran et les ont répertoriés dans une table des matières. Par la suite, cette table des matières a été intégrée dans un texte complet, faisant apparaître les versets signalés comme un ensemble déconnecté, formant ainsi un Compendium. Ce Compendium a ensuite été publié sous la forme d'un *Épitome du Coran* par Widmanstetter en 1543 dans sa *Théologie de Mahomet*.<sup>185</sup> Ce processus illustre comment les lecteurs médiévaux et modernes du Coran ont eu recours à des méthodes de lecture spécifiques pour mieux appréhender le texte coranique. Ainsi, entre les manicules et les notes marginales, les missionnaires se sont dotés des outils offerts par la philologie.

---

<sup>185</sup> Burman, *Reading the Qur'ān* 103 – 110.

### 3.1.1 Définition

En plus des différentes annotations entourant le texte coranique, les annotateurs ont pris soin de dessiner 50 petits symboles tout au long du manuscrit. Dessinées en marge, les manicules représentent de petites mains avec l'index pointé. Le pouce apparaît parfois lorsque les manicules semblent représenter une main vue de face, à partir de la paume. En règle générale, ces manicules servent les mêmes objectifs :

« Les fonctions principales assurées par le manicule sont, d'une part, conçues pour clarifier l'organisation du texte et, d'autre part, pour aider les lecteurs individuels à se repérer dans cette structure et à mettre la main sur des passages d'un intérêt particulier (surtout lorsqu'ils reviennent à un livre après un certain temps). En termes plus généraux, la fonction du manicule est, en d'autres termes, d'empêcher le texte de devenir incontrôlable ». <sup>186</sup>

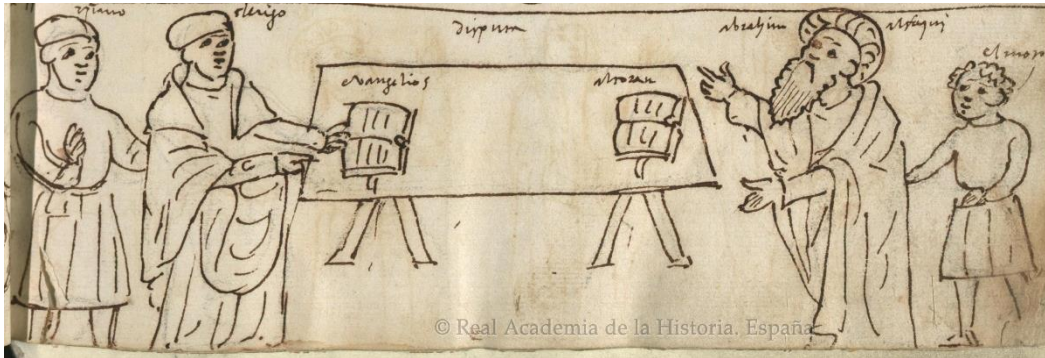
Dans le cas du Coran de Bellús, les manicules s'inscrivent dans un processus philologique destiné à la production de traités polémiques et de prêches réalisés par les polémistes dans les *morerias* d'Aragon. Elles furent en effet utilisées pour faciliter la manipulation du texte, permettant aux lecteurs de marquer des références afin de les retrouver rapidement par la suite. Les évangélistes apportaient un exemplaire du Coran lors de prêches et de débats dans le but de renforcer leur crédibilité et leur pouvoir de persuasion. <sup>187</sup> Cela leur permettait de montrer physiquement les passages qu'ils citaient, pour convaincre et persuader aussi bien le simple musulman que l'*alfaquí* de se convertir. Ainsi, les dessinateurs de ces manicules les utilisaient

---

<sup>186</sup> *The primary functions served by the manicule are designed, on the one hand, to clarify the organization of the text and, on the other, to help individual readers to find their way around that structure **and put their hands on passages of particular interest** (especially when they return to a book after some time). On the most general level, in other words, the function of the manicule is **to prevent the text from getting out of hand**. William H. Sherman, *Used Books: Marking Readers in Renaissance England* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010), 41.*

<sup>187</sup> Casassas Canals, « The Bellús Qur'an, Martín García, and Martín de Figuerola », 469 – 470.

probablement pour souligner les versets du Coran qu'ils jugeaient importants, dans une optique missionnaire d'apologie du christianisme et de polémique anti-islamique.



RAH, ms. Gayangos 1922, 36, Fo XVr Figuerola Lumbré de fé. Image illustrant un débat qui oppose un clerc chrétien et un *alfaquí* nommé « Abraham ». Le clerc montre physiquement les évangiles et l'*alfaquí* un Coran.

Dans cette section, nous examinerons le rapport qu'entretenaient les évangélistes chrétiens vis-à-vis des thèmes qu'ils ont relevés dans le Coran, ainsi que les liens entre les notes marginales, les manicules et les autres textes polémiques aragonais. Nous présentons ici un tableau des manicules indiquant le numéro du verset et le verset en arabe selon l'édition du Caire, en lien avec leurs notes marginales. Lorsque le numéro d'identifiant de la manicule apparaît en rouge, cela signifie qu'elle a été dessinée à l'encre rouge. Il en est de même pour les notes marginales.

Tableau des manicules présentes dans le Coran de Bellús

Id. manus <sup>188</sup>	N°feuille	N°versets (édition du Caire)	Versets en arabe	Notes marginales
1	3v	2:52-53	وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ	Dicit quod dedit Moysi librum. Ecce maximum mendacium dicit enim Deum dedisse Moysi alfurcam, hoc est, Alcoranum.

<sup>188</sup> L'utilisation de la numérotation de l'édition du Caire se justifie par le fait que les différentes éditions des traités *antialcoranes* ainsi que l'édition des notes marginales du Coran de Bellús utilisent cette numérotation. L'emploi de la couleur rouge dans le numéro d'identification de la manicule, ou dans la transcription de la note marginale signifie que les annotateurs du Coran de Bellús ont utilisé l'encre rouge dans le manuscrit.



2	5r	2:87	<p>وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ  بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ ۗ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ  الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ۗ أَفَكُلَّمَا  جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمْ  أَسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِقْنَا كَذِبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ</p>	Hic dicit quod dedit Moysi librum et misit prophetas. Hic dicit quod superbia elati dimidietatem prophetarum dixerunt mendaces et dimidietatem interfecerunt,
3	5v	2:102	<p>وَاتَّبِعُوا مَا نَزَّلْنَا عَلَىٰ مَلَكِ  سُلَيْمَانَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ  السَّيِّطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ  وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ إِلَّا الْكَلِمَاتِ الْهَاتُوتِ  وَمَا تُرْوَىٰ ۖ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ  يَقُولَا إِنَّمَا تَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ</p>	Res ridicula
4	7r	2:136	<p>قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا  أُنزِلَ إِلَيْنَا مِن قَبْلِهِ مِن سُلْطَانٍ مُّبِينٍ  وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْنَابَ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ  وَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ  لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ  مُسْلِمُونَ</p>	
5	7v	2:144	<p>قَدْ نَرَىٰ تَوَلَّيْتَ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ ۖ  فَلَوْلَا لَيْتَاكَ قِبَلَهُ تَرْضَاهَا ۖ قَوْلٍ  وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۖ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ  فَقُولُوا وَجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۗ وَإِنَّ الَّذِينَ  أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ  رَبِّهِمْ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ</p>	Dum esset Macometus in ciuitate Meque precepit Agarenis ut, dum orarent, haberent facies versus templum Jerusalem, quando autem fuit apud Medinam, eo quod Iudei improperabant illis quod ipsi, scilicet, Agareni orabant sicut ipsi, et quia hoc erat illis grauē. Tunc Macometus, ut habetur, hoc precipit ut Agareni dum orarent haberent facies uersus templum Meque.
6	8r	2:154	<p>وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ  أَمْوَاتٌ ۚ بَلْ أحيَاءٌ وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ</p>	De illis quis in bello moriuntur.
7	8v	2:173	<p>إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ  وَالْحَمَّ وَالْخِنْزِيرَ وَمَا أَهَلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ۖ فَمَنْ  أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ  عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ</p>	Que sunt illa que non possunt licite comedere

8	9v	2:187 (fin du verset)	وَلَا تُبشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَٰكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ ءَايَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ	
9	12v	2:235	وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ	nominat adulterum
10	13v	2:253	تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ ۗ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ	
11	13v	2:255	مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ	Ad Deum solum patet dimittere peccata et hominum cogitationes scire
12	17r	3:23	أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكُتُبِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ	
13	18r	3:45	إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ لِمَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ	De christo
14	18r	3:55	إِذْ قَالَ اللَّهُ لِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ خُذْ زِكْرَكَ وَارْأَعِكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرَكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلِ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْفَيْصَةِ ۗ ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأَحْكُمَ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ	De morte christi
15	18v	3:59	إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۗ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ	
16	18v	3:67	مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ	
17	20r	3:96 - 97	إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾ فِيهِ ءَايَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ۗ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ ءَامِنًا ۗ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۗ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ	Dicit Mecam fuisse primam domum Dei et quod fuit domus Abrae

18	23v	3:182-183	<p>الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهْدَ إِلَيْنَا آلَا نُؤْمِنُ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِينَا بُرْهَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ ۗ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ</p>	Quia non poterat miracula facere dat iudeis euasionem
19	32v	4:157	<p>وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَّوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا</p>	Hic dicit quod Iudei non interfecerunt Christum
20	32v	4:166	<p>وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَّوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا</p>	Si iste miracula fecisset non tociens hec uerba dixisset.
21	33r	4:171	<p>يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۚ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَكَلِمَةٌ أُلْقِيَهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَتَأْمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۚ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ۚ انْتَهَىٰ خَبْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ ۚ سُبْحٰنَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ۗ لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا</p>	Dicit Christum non esse filium Dei, negat Sanctam Trinitatem et dicit Christum non esse nisi prophetam
22	36r	5:44	<p>إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبِّيُّونَ وَالْأَخْبَارُ بِمَا أَسْتُخْفِطُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُوا وَلَا تَتَّبِعُوا بِلَائِي تَمَنَّا قَلِيلًا ۚ وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ</p>	Hic dicit quod Deus misit librum Moysi
23	36v	5:46	<p>وَقَفَيْنَا عَلَىٰ آثَرِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ</p>	
24	38r	5:71	<p>لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ۗ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۗ إِنَّهُ مِنْ بِشْرِكِ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَاوَاهُ النَّارَ ۗ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ</p>	hic dicit quod Christus non est Deus

25	39v	5:110	<p>إِذْ قَالَ اللَّهُ يُعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ  نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وُلَدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ  بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ  وَكَهْلًا ۗ وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ  وَالنُّورَ ۗ وَالْإِنْجِيلَ ۗ وَإِذْ تَخَلَّقُ مِنَ  الْطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا  فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي ۗ وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ  وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي ۗ وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ  بِإِذْنِي ۗ وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ  إِذْ جَنَّاهُمْ بِالْبَيْتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا  مِنْهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ</p>	Hic dicit Deum dixisse Christum ipsum firmasse sanctissimum et quod recordetur bene finorum et cetera
26	40r	5:116	<p>وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يُعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ  قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّ الْهَيْبِ مِنْ  دُونِ اللَّهِ ۗ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ  أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ ۗ إِنْ كُنْتُ فَلْتُهُ  فَقَدْ عَلِمْتَهُ ۗ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ  مَا فِي نَفْسِكَ ۗ إِنَّكَ أَنْتَ عَٰلِمُ الْغُيُوبِ</p>	Ecce maximum mendacium de Christo.
27	40r	5:117 b et c	<p>وَكَنتَ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۗ  فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۗ  وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ</p>	De morte Christi
28	44r	6:84 - 86	<p>وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ ۗ كُلًّا هَدَيْنَا ۗ  وَلَوْحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ ۗ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ  دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ  وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ ۗ وَكَذَلِكَ نَجْزِي  الْمُحْسِنِينَ ﴿٨٤﴾ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ  وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ ۗ كُلٌّ مِّنَ الصَّٰلِحِينَ  ﴿٨٥﴾ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ  وَلُوطًا ۗ وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَىٰ الْعَالَمِينَ</p>	Inter istos quos sanctos nominat ponit Ismael.
29	45r	6:101-102	<p>بَدِيعَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۗ اَنَّىٰ يَكُوْنُ لَهُ  وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً ۗ وَخَلَقَ كُلَّ  شَيْءٍ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ﴿١٠١﴾  ذٰلِكُمْ اَللّٰهُ رَبُّكُمْ ۗ اِلٰهًا اِلَّا هُوَ ۗ خَلَقَ كُلَّ  شَيْءٍ فَاَعْبُدُوْهُ ۗ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ  وَكَیْلٌ</p>	Dicit Deum non habere filium.
30	45r	6:109	<p>وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ  آيَةٌ لِّيُؤْمِنُوا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ  اللَّهِ ۗ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا  يُؤْمِنُونَ</p>	Ex isto passu possunt isti conuicti quod Macumetus non fecerit miracula.

				Dicit Deum precepisse angelis ut se Ade subicerent
31	48v	7:11	وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ	
32	54v	7:157	الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَدْعُوهُمْ إِلَى مَكَتُوبَاتِهِمْ فِي النُّورِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَجْلِبُ لَهُمُ السُّبُطَ وَيُخَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ وَيَضَعُ عَنَّهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾	Nota qualiter precipit ut seruit Pentheteucum et Euangelia
33	58r	8:30	وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُبْنِيَنَّكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يَخْرُجُوكَ ۖ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ ۗ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِيْنَ	
34	62r	9:29	قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا النَّارِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ	Quod iste non querebat que Dei sunt, sed que huius mundi quia tributum querebat.
35	68v	10:20	وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ ۖ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانظُرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ	Ex isto passu potest haberi quod Macometus non fecit miracula
36	70v	10:68	قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحٰنَهُ ۗ هُوَ الْغَنِيُّ ۗ لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ إِن عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطٰنٍ بِهٰذَا ۗ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ	Hic dicit Deum non habere filium. Et querit an ad hoc habeamus probacionem quasi dicat nos non habere. Et hoc idem dicit glosa super hunc textum. Queris, o barbare, probacionem, mittam te ad Sacrum Euangelium, ibique audies uocem Patris dicentis: “Hic est filius meus dilectus, et cetera. Tu es c[h]ristus Filius Dei uiui.”

37	71v	10:94	فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ	Hic dicit Deum sibi, scilicet, Macumeto dixisse quod si dubitaret Alcorano interrogaret illos qui Sacram Scripturam habebant, scilicet, Testamentum Veterum et Nouum. Et si glosa super hunc passum dicat quod illi qui interrogandi erant, erant quidam ex Iudaismo effecti agareni, qui uocabatur Ibnu Calen et Caab Alaqbar. Si ergo Sacra Scriptura erat corrupta quomodo Deus illum ad eam mitebat, si non erat corrupta, quare iste dicit in multis passibus quod erat corrupta.
38	93r	16:106	مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَنْدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ	
39	96r	17:65 - 66	إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ۚ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلًا ﴿٦٥﴾ رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلُوكَ فِي الْبَحْرِ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ ۚ إِنَّهٗ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا	
40	97v/98r	18:4-5	وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ۗ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِابَائِهِمْ ۚ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ۚ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا	
41	103v	19:88-90	وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا ﴿٨٨﴾ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا ﴿٨٩﴾ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا ﴿٩٠﴾	Iste singularis ferus et aper de silua, non potest capere Deum habere filium. Et ad <h>oc adducit rationem çorat Agin fol. 191 et çorat Alanam fol. 46 qma*. Deus non habet amasiam uel sociam ut ipse dicit nec mirum qma* carnalis, non potest res nisi carnaliter capere.
42	112r	22:52	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ ءَابِيَةً ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾	

43	114v	23:50	وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَءَاوَيْنُهُمَا إِلَى رُبُوعٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ	Jhesus Christus maximus prophetarum.
44	126v	27:18-22	حَتَّى إِذَا اتُّوا عَلَى وَادٍ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُمْ لَا يَحْطَمَنَّكُمْ سُلَيْمٌ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٨﴾ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وُلْدِي وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأُدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ﴿١٩﴾ وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدَىٰ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ ﴿٢٠﴾ لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَأْذِيبَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَنِ مُّبِينٍ ﴿٢١﴾ فَمَكَتْ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ نَحْطُ بِهِ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ	Nota maximum mendacium “de la putput.”
45	142v	34:10-12	وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا ۖ يُجِبَالٌ أَوْبَىٰ مَعَهُ وَالطَّيْرُ ۖ وَالنَّا لَهُ الْحَدِيدُ ﴿١٠﴾ أَنْ أَعْمَلَ سَبْعَ وَقَدْرٍ فِي السَّرْدِ ۖ وَأَعْمَلُوا صَالِحًا ۖ إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١﴾ وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عُدُومًا شَهْرًا وَرَوَاحَهَا شَهْرًا ۖ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْفِطْرِ ۖ وَمِنَ الْجِبِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ ۖ وَمَنْ يَزِعْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُدْفِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ	Nota hoc ficticium de Dauid
46	152r	?		
47	156v	?		
48	162v			
49	183r-183v	61:6	وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَبْنَىٰ إِسْرَءِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ النُّورِ ۖ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي ۖ اسْمُهُ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ	
50	190v	72:3	وَأَنَّهُ تَعَلَّىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا	

### 3.1.2 Le rapport entre les manicules et les notes marginales

Dans ce manuscrit, les manicules sont dessinées avec des encres de différentes couleurs et réalisées avec diverses plumes. Ces petites mains sont parfois tracées avec un trait ou une couleur distincte de celles des marginalias qu'elles soulignent. Cependant, elles poursuivent toutes le même objectif : pointer des versets qui alimentent, d'une part, la polémique contre Mahomet et, d'autre part, l'apologie du christianisme. Bien que ce travail semble réalisé par plusieurs individus, ils appartenaient au même groupe qui cherchait à convaincre les musulmans de se convertir au christianisme.

Pour démêler l'enchevêtrement des manicules et des annotations dans ce manuscrit, il est nécessaire de se pencher sur celles qui sont accompagnées de commentaires. Sur les 50 manicules présentes, seules 17 ne sont pas associées à des gloses, tandis que 33 en ont une à côté. De plus, il est à noter que la plupart des manicules semblent dessinées par les annotateurs eux-mêmes, car le trait du dessin est souvent similaire à celui des commentaires marginaux.<sup>189</sup>

Cependant, les couleurs et le trait des manicules 1, 5, 6, 7, 18, 21, 27, 29 et 34 ne correspondent pas. Les manicules 1, 5 et 7 sont dessinées à l'encre brune tirant vers le marron, tandis que les gloses sont écrites à l'encre noire. Plus frappants encore, les manicules 18, 21, 27, 29 et 34 sont dessinées en rouge, alors que les annotations associées sont en noir.

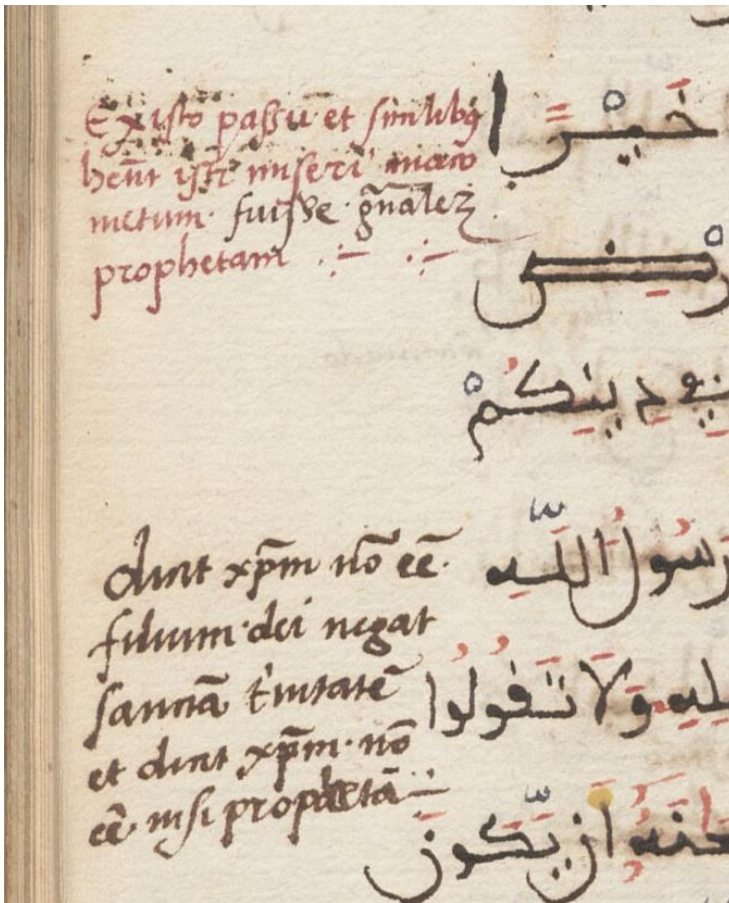
Il est impossible d'établir un lien systématique entre une couleur spécifique et un type de note précis, car les commentaires sont parfois rédigés en rouge et parfois en noir, sans variation notable du thème ou du sujet. Par exemple, le feuillet 33r est composé de trois gloses, dont deux en rouge et une en noir, ainsi que de deux manicules en rouge. La seconde annotation commente le verset 4:170 en indiquant les couleurs correspondantes : « *Ex isto passu et similibus habent isti miseri Macometum fuisse generalem prophetam* ».

---

<sup>189</sup> Voir les manicules 2, 3, 9, 11, 13, 14, 17, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 28, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 41, 43, 44, 45.



Une partie du texte est écrite à l'encre rouge, tandis qu'une autre l'est à l'encre brune. Bien que les différences entre les manicules, la couleur de l'encre et les notes apparaissent parfois même au sein d'un même commentaire, la rhétorique, la sémantique et l'unité textuelle restent cohérentes. Dans l'ensemble du manuscrit, les annotations sont souvent introduites par des expressions telles que « *Ex isto passu* » ou « *Hic dicit* », sans qu'un type particulier de glose soit associé à une main ou une couleur spécifique.



Feuillet 33 r détail.

Le feuillet 33r constitue un exemple particulièrement révélateur. Plusieurs notes marginales et manicules entourent le texte, et différentes encres sont parfois utilisées au sein d'une même glose. Par exemple, le verset 4:171 est signalé par une manicule rouge, tandis que le commentaire adjacent est rédigé à l'encre noire. La petite main est dessinée de manière similaire

à celle présente dans la marge supérieure du feuillet, mais les gloses associées à ces manicules sont tracées avec des styles différents.

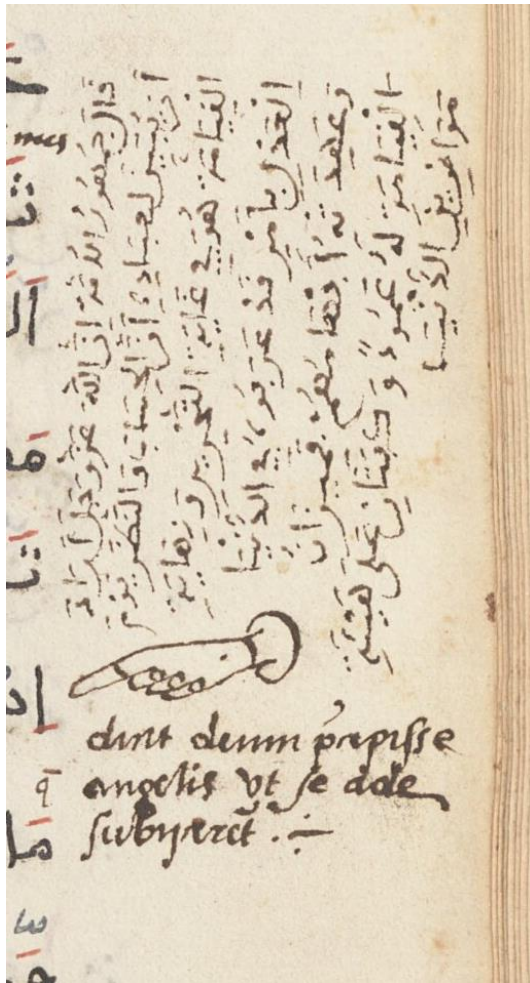
Une autre note de ce feuillet est rédigée avec deux encres de couleurs distinctes. Il est probable que l'annotateur ait commencé sa note jusqu'au mot « *macometum* », puis se soit arrêté, avant de combler l'espace restant avec sa plume et son encre noire en ajoutant « *fuisse generalem* ». Il semble ensuite s'être rendu compte qu'il n'avait pas la bonne plume, terminant par écrire « *prophetam* » en rouge. Sous cette glose, une autre note est écrite à l'encre noire, avec un trait distinct de la première.

Ainsi, il paraît peu probable que les annotations du Coran de Bellús aient été rédigées par une seule et même personne. Toutefois, seule une étude paléographique approfondie des notes réparties dans les 202 feuillets du manuscrit permettrait de déterminer avec certitude combien de personnes ont contribué à ces annotations.

Au feuillet 48v, on remarque qu'une petite main est dessinée en marge avec sa glose : « *Dicit Deum precepisse angelis ut se Ade subicerent* ». Au-dessus de cette note, un petit texte en arabe y est écrit. Il correspond à un extrait de l'exégèse de Ibn 'Aṭīyya.<sup>190</sup>

---

<sup>190</sup> Sellin, "To Translate Is to Interpret.", 436 – 438.



Feuillet 48v, détail.

Le texte en arabe semble contourner la manicule. En effet, les quatrième et cinquième lignes de ce texte s'arrêtent légèrement avant la justification, tandis que la dernière ligne dépasse cette limite et passe sous la manicule, ce qui suggère que la note en arabe a été rédigée après l'ajout de la manicule et du commentaire en latin. Compte tenu de la qualité de l'écriture en arabe et du contenu du texte, qui demandent un certain niveau d'expertise, on peut supposer que l'un des annotateurs était arabophone, peut-être un morisque. Une note interlinéaire en arabe renforce cette hypothèse. Il s'agit du terme « *lammā* », omis par le copiste du Coran de Bellús,

mais ajouté ultérieurement par une plume et une encre semblable à celle utilisée pour la note interlinéaire.



Feuille 77r détail. Le terme *lammā* est inséré par l'annotateur du manuscrit.

Cette correction implique que le glossateur était probablement très attentif à la lecture du Coran au point de pouvoir corriger le copiste du manuscrit. De plus, elle suggère que le lecteur du Coran de Bellús avait soit mémorisé le texte, lui permettant ainsi de détecter les erreurs et les oublis du copiste, à moins qu'il ait utilisé une autre copie du Coran comme modèle pour recopier les notes.

### 3.1.3 Quels sujets sont relevés dans le Coran ?

Les sujets soulignés par les manicules peuvent être répartis en deux catégories principales : d'une part, les thématiques liées à la polémique anti-coranique, et d'autre part, celles relevant de l'apologie du christianisme.

#### *La polémique anti-coranique*

La polémique anti-coranique aborde ici trois thèmes principaux pour attaquer le Coran. D'abord, elle s'en prend à la figure de Mahomet, considéré comme un faux prophète incapable d'accomplir des miracles. Ensuite, elle critique à plusieurs reprises l'antitrinitarisme de l'islam.

Enfin, les évangélistes remettent en question certains passages du Coran relatifs aux prophètes bibliques, ainsi que d'autres évocations coraniques qu'ils jugent être des mensonges ou des contradictions.

On observe que 9 manicules sur les 50 signalent des versets appuyant le dogme antitrinitariste du Coran.<sup>191</sup> Trois d'entre elles ne sont pas accompagnées d'une note. Ces versets ne sont pas utilisés par les polémistes pour encourager la conversion des Mudéjars. Parmi eux, seul le verset 4:171, marqué par la manicule 2, est exploité par Juan Andrés.<sup>192</sup> Ce verset présente Jésus non pas comme le fils de Dieu, mais comme le Messie, Son Esprit, Sa Parole, et son Messager. Juan Andrés se sert de ce passage dans une visée apologétique, cherchant à démontrer que bien que le Coran honore Jésus, seul le christianisme est la véritable voie. Cependant, les annotateurs ne reprennent pas l'argumentation de Juan Andrés. Ils mettent l'accent sur la seconde partie du verset, qui incite à croire en Dieu et en son prophète, tout en interdisant de dire 'trois', contestant ainsi le dogme de la Trinité.

Les manicules 24, 26 et 29 suivent un schéma similaire à celui de la manicule évoquée, en paraphrasant les versets. Les annotateurs écrivent : « Il dit que Dieu n'a pas de fils »<sup>193</sup> ou encore « Ici, il dit que le Christ n'est pas Dieu ». <sup>194</sup>

Le ton des notes associées aux manicules 36 et 41 est beaucoup plus incisif que celui des autres. La manicule 36 pointe le verset 10:68, et le commentaire suivant :

« Il dit que Dieu n'a pas de fils. Et il se demande si nous avons une preuve de cela, comme s'il disait que nous n'avons pas cela. Et la glose sur ce passage dit la même chose. Tu demandes, ô barbare, une preuve, je te renvoie à l'Évangile sacré, où tu entendras la voix du Père disant : 'Celui-ci est mon Fils bien-aimé, etc. C'est toi le Christ le Fils du Dieu vivant' ». <sup>195</sup>

---

<sup>191</sup> Les manicules n°15, 21, 24, 26, 29, 36, 40, 41, 50.

<sup>192</sup> Andrés, *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán*, 173 et 217.

<sup>193</sup> Manicule 29

<sup>194</sup> Manicule 24

<sup>195</sup> Hic dicit Deum non habere filium. Et querit an ad hoc habeamus probacionem quasi dicat nos non habere. Et hoc idem dicit glosa super hunc textum. Queris, o barbare, probacionem, mittam te ad Sacrum Euangelium, ibique

Nous pouvons analyser les trois parties de cette note, dont la structure révèle comment le Coran était étudié et utilisé comme argument. En premier lieu, l'annotateur paraphrase le début du verset qui explique que Dieu n'a pas de fils. Ce réemploi du verset montre que la stratégie d'évangélisation des musulmans repose essentiellement sur le Coran. Puis le verset continue : « Vous n'avez pas la moindre justification pour dire cela ». Alors les annotateurs réagissent en disant qu'il (c'est-à-dire Mahomet) prétendrait que les chrétiens n'ont pas la preuve que Jésus serait fils de Dieu toujours en paraphrasant le Coran.

En second lieu, les annotateurs affirment que la glose, probablement celle de Ibn 'Aṭīyya,<sup>196</sup> soutient cette interprétation. D'un point de vue philologique, l'exégèse coranique clarifie des passages complexes. Ici, le terme *ṣultān* ne signifie pas « pouvoir » ou « autorité » comme d'ordinaire, mais « preuves », comme l'explique Ibn 'Aṭīyya. D'un point de vue rhétorique, s'appuyer sur des autorités musulmanes renforçait l'argument des polémistes, invitant les *Mudéjars* à suivre le clerc chrétien plutôt que l'*alfaquí*, en sachant que l'interprétation donnée par l'évangéliste rejoignait celle des grandes autorités islamiques. Enfin, les annotateurs justifient que Jésus est le fils de Dieu en citant deux passages issus de différents endroits de la Vulgate latine : « *Hic est filius meus dilectus* »<sup>197</sup> et « *Tu es C[h]ristus Filius Dei uiui* »<sup>198</sup>. En utilisant ces deux versets, les polémistes s'assurent de couvrir les quatre Évangiles.

Résumons l'argumentation de cette note. Les évangélistes observent que le Coran et ses exégètes affirment que Dieu n'a pas de fils et que ceux qui soutiennent cette croyance n'en ont pas la preuve. En citant les quatre apôtres, ils prétendent prouver que Jésus est le fils de Dieu,

---

audies uocem Patris dicentis: "Hic est filius meus dilectus, et cetera. Tu es c[h]ristos Filius Dei uiui. Munich, BSB, cod. arab. 7, f. 70 v. Voir aussi : Casassas Canals et Martínez Gázquez, "Scholia Latina, Arabica et in uulgari lingua ad Alphurcanum Mahumedis.", 12 et 35. On retiendra la transcription de la note en page 12 plutôt que celle en page 35.

<sup>196</sup> Pour Ibn 'Aṭīyya, ce verset pourrait s'adresser aux polythéistes qui disaient que les anges étaient les filles de Dieu ainsi que toutes personnes qui tiens un discours similaire tel que les chrétiens. Voir : ibn 'Aṭīyya, *Al-Muḥarrar al-Wajīz Fī Tafṣīr al-Kitāb al-'Azīz*, vol 3, 130 – 132.

<sup>197</sup> Matthieu 3 :17, Matthieu 17 :5, Luc 9 :35, 2 Pierre 1 :17.

<sup>198</sup> Matthieu 16 :16, Jean 11 :27.

l'un des prophètes les plus importants de l'islam. Ils visent en réalité la deuxième partie du verset coranique qui affirme qu'il n'y a pas de preuves, alors que les polémistes en apportent une, selon eux. Ainsi, ils concluent que le Coran se trompe et se contredit, remettant en question la validité de la révélation à Mahomet comme étant la parole parfaite de Dieu. Enfin, on observe que certaines manicules relèvent des passages qui sont rejetés en bloc par les polémistes. Il s'agit de versets considérés comme de simples mensonges, qui évoquent divers épisodes de l'histoire des prophètes bibliques, Moïse, David et Salomon. D'autres versets signalés par ces manicules rapportent des récits comme celui des anges Harūt et Marūt ou l'histoire du changement de la *Qibla*. Par exemple, la manicule n°1 pointe les versets 2:52-53 et la note indique : « Voici le plus grand mensonge : il dit que Dieu a donné à Moïse le "*Furqān*", c'est-à-dire le Coran. »<sup>199</sup>. Le terme « *al-Furqān* » signifie généralement le discernement, la distinction, c'est-à-dire dans la rhétorique islamique, le discernement entre la vérité et le mensonge, entre la croyance et la mécréance. Par métonymie, le Coran est surnommé *al-Furqān*<sup>200</sup>. Cette information est connue des polémistes de la péninsule ibérique<sup>201</sup>, de même que par Widmanstetter qui note dans le premier feuillet du Coran de Bellús « *Alphurcani Muhamedis libri iiii* ».

Ainsi, en interprétant dans ce verset le terme *al-Furqān* comme signifiant le Coran, les polémistes comprennent que Moïse aurait reçu « le livre de Mahomet » comme révélation, ce qui est totalement anachronique. Cette interprétation est également relevée dans la traduction de Juan Gabriel, où l'on remarque que le terme *al-Furqān* est traduit par *Alcoranum*.<sup>202</sup>

<sup>199</sup> Ecce maximum mendacium dicit enim Deum dedisse Moysi alfurcam, hoc est, Alcoranum.

<sup>200</sup> Il s'agit d'un des noms du Coran. 'Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr Ġalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Le parfait manuel des sciences coraniques al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān de Ġalāl al-Dīn al-Suyūfī (849/1445-911/1505)*, ed. Michel Lagarde, 2 vols. (Leiden, Pays-Bas, 2018), 736. Cependant le terme *al-Furqān* peut parfois porter à confusion comme dans ce verset ou encore comme dans un autre hadīth. (voir : al-Suyūfī, *Le parfait manuel*, 1185).

<sup>201</sup> Andrés, *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán*, 118.

<sup>202</sup> Et quando dedimus Moysui Scripturam et Alcoranum ut essetis bene directi in uia bona. Starczewska, "Latin translation of the Qur'an (1518/1621).", 18.

La manicule 3 pointe le verset 2 :102. Les exégèses d'Ibn 'Aṭīyya et de al-Zamakhshari expliquent que ce verset raconte l'histoire des démons qui calomniaient Salomon, ainsi que celle des deux anges, Harūt et Marūt, qui tentèrent les humains en leur enseignant la sorcellerie. Cependant, les évangélistes Martín García<sup>203</sup>, Juan Andrés<sup>204</sup>, Juan Gabriel<sup>205</sup> et même Guillaume Postel<sup>206</sup> rapportent une autre version de l'histoire dont l'origine revient à al-Ṭabarī.<sup>207</sup> Ces différentes versions relatent l'histoire des deux anges, Harūt et Marūt qui veillaient sur la population de Babylone, mais se laissèrent tenter par une belle femme — Vénus, selon la narration d' al-Ṭabarī — et furent châtiés pour cela. Cette narration est problématique tant du point de vue sunnite que chrétien, raison pour laquelle elle ne figure pas dans l'exégèse d'Ibn 'Aṭīyya. Juan Gabriel, pour sa part, se contente de transmettre l'histoire. Pour Martín García et Juan Andrés, ce verset a une portée polémique. Martín García l'utilise pour montrer les incohérences de Mahomet. Quant à Juan Andrés, il y voit une preuve que « les maures » seraient des astrologues, des philosophes et des nécromances ce qui traduirait leurs hérésies. Il est intéressant de voir que cette fable eut du succès en Europe. Elle s'est transmise de texte en texte depuis la *Doctrina Mahumet*, le *Contra legem Sarracenorum* de Riccoldo jusqu'à l'encyclopédie de Diderot<sup>208</sup> et d'Alembert et la critique que fait Voltaire de cette entrée<sup>209</sup>.

D'autres manicules pointent des versets considérés comme des mensonges ou des contradictions par les polémistes, comme les manicules 6, 44 et 45. La manicule 6 pointe le verset 2:154 qui promet la vie auprès de Dieu aux martyrs morts en guerre. Juan Gabriel

<sup>203</sup> Montoza Coca, « Los sermones de don Martín García, obispo de Barcelona. edición y estudio ».1241 et 1269

<sup>204</sup> Andrés, *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán*, 141.

<sup>205</sup> Starczewska, "Latin translation of the Qur'an (1518/1621).",779.

<sup>206</sup> Guillaume Postel, *Des Histoires orientales et principalement des turkes ou turchikes & schitiques ou tartaresques & aultres qui en sont descendues, oeuvre pour la tierce fois augmentée...* (de l'imprimerie de Hierosme de Marnef, & Guillaume Carsellat, 1575), 112-113.

<sup>207</sup> al-Ṭabarī *Al-tafsir*, 2 :102 page 14

<sup>208</sup> Note vide

<sup>209</sup> Je remercie mes collègues Irène Reginato, Florence Ninnite, Pierre Courtain et Maurizio Busca avec qui j'ai échangé et m'ont indiqués les quelques sources qui transmettaient cette histoire.



paraphrase le verset<sup>210</sup>, tandis que Juan Andrés le considère comme une fausse promesse. Pour lui, l'islam serait une religion belliqueuse contrairement au christianisme qu'il décrit comme religion de paix.<sup>211</sup> La manicule 44 pointe les versets 27 :18-22 au sujet des fourmis de Salomon avec une marginalia. Elle explique que l'histoire de la huppe serait « le plus grand des mensonges ». Pour Juan Andrés, cette fable serait indigne de Salomon, donc elle serait fausse. On peut déduire une compréhension similaire avec la manicule 45, qui pointe le verset 34 :10-12, où le commentaire qualifie l'histoire de David de fiction. Cependant, aucun polémiste ne commente spécifiquement ce verset.

### *L'apologie du christianisme*

Les manicules indexant les versets du Coran pour faire l'apologie du christianisme se répartissent en deux grandes catégories. D'une part, elles signalent les versets où le Coran confirme la validité de la Torah et de l'Évangile,<sup>212</sup> d'autre part, elles mettent en avant les versets soulignant l'importance de Jésus. Par exemple, la manicule 22 pointe le verset 5 :44<sup>213</sup> qui est annoté avec cette mention « Ici, il dit que Dieu a envoyé un livre à Moïse »<sup>214</sup>. Juan Andrés exploite ce verset pour démontrer une contradiction dans le Coran.<sup>215</sup> Il souligne que d'un côté, le Coran affirme que les juifs ne suivent pas de loi, alors qu'ici ils jugent selon la Torah. L'usage le plus significatif de ces versets dans un but apologétique repose sur le verset marqué par la manicule 32 qui correspond au verset 7:157.<sup>216</sup>

<sup>210</sup> Starczewska, "Latin translation of the Qur'an (1518/1621).", 782.

<sup>211</sup> Andrés, *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán*, 224 – 225.

<sup>212</sup> Manicules 22, 32.

<sup>213</sup> C'est Nous qui avons fait descendre la Torah, où il y a guidance et lumière, pour que les prophètes se soumettant à Dieu jugeassent selon les normes entre les adeptes du Judaïsme ; et aussi les spirituels et les docteurs, en tant qu'ils sauvegardaient l'Écriture de Dieu et en témoignaient : .... Berque, Coran, 128.

<sup>214</sup> « Hic dicit quod Deus misit librum Moysi ». Munich, BSB, cod. arab 7, f. 36r.

<sup>215</sup> Andrés, *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán* 198-199.

<sup>216</sup> En faveur de ceux qui suivent l'Envoyé, le Prophète natif, qu'ils trouvent chez eux inscrit dans la Torah comme dans l'Évangile : il leur commande le convenable et leur proscrie le blâmable, leur rend licites les choses bonnes, illicites les pernicieuses, et fait d'eux tomber les pesanteurs et les entraves qui les écrasaient ; oui, en faveur de ceux qui croient en lui, le soutiennent, l'assistent, suivent la lumière descendue avec lui ; tous ceux-là sont, eux, les triomphants ». Berque, Coran, 181.

« Note, comment il ordonne de servir le Pentateuque et les Évangiles ». <sup>217</sup> Cette annotation révèle une interprétation chrétienne : si le Coran lui-même ordonne l'obéissance à la Bible, les musulmans devraient, par logique, se convertir au christianisme.

Cette approche rhétorique nécessite toutefois une inversion de la compréhension islamique du Coran. Par exemple, la manicule 4 pointe le verset 2:136. Bien qu'elle ne soit accompagnée d'aucune note, Juan Gabriel commente ce verset dans la traduction latine du Coran offert à Gilles de Viterbe en expliquant :

*« Ils disent (les exégètes) que Mahomet a dit que les Maures sont tenus de croire à la loi de la nature sous Abraham, à la loi écrite sous Moïse et à la loi évangélique sous Jésus, et par conséquent, les Juifs et les chrétiens sont tenus de croire au Coran de Mahomet. »* <sup>218</sup>

De même, Martín García explique :

*« Le deuxième point notable est que de même que les Juifs sont obligés et tenus de croire en la loi des prophètes, ainsi que la loi orale, à savoir le Talmud, comme ils le disent, de même les musulmans sont tenus de croire en l'Ancienne Loi, en l'Évangile et en l'Alcoran. Cela est mentionné dans l'Alcoran, dans le premier livre, azora la première, alea la troisième et alea la cent-trente-cinquième, et dans la quatrième azora du premier livre, appelée "Elmeyde", c'est-à-dire "De la Table", alea la quarante-huitième et la quarante-neuvième, qui disent que les gens du Livre inspiré, à savoir l'Alcoran, n'est rien d'autre que ce qui est dit et retenu dans l'Ancienne Loi et dans les Évangiles. Ainsi, s'il ne reconnaît pas les Évangiles, il n'est pas un musulman. »* <sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> Nota qualiter precipit ut seruit Pentheteucum et Euangelia. Munich, BSB, cod. arab 7, f. 54v.

<sup>218</sup> Starczewska, « Latin translation of the Qur'an (1518/1621) », 781. Dicunt quod Machom dixit quod Mauri tenentur credere legi naturae sub Abraham et legi scriptae sub Moysi et legi euangelii sub Iesu, ac, consequenter, inquit, Iudei et Christiani tenentur credere Alcorano Machom.

<sup>219</sup> Montoza Coca, « Los sermones de don Martín García, obispo de Barcelona. edición y estudio », 124. Secundum notabile est quod sicut iudei obligantur et tenentur credere legem prophetas, et etiam legem oris, scilicet: Talmuth, ut ipsi dicunt, sic agareni tenentur credere legem ueterem, et euangelium et Alchoranum. Hoc habetur in Alchorano libro primo, azora prima, alea tertia et alea centesima tricesima quinta, et quarta azora primi libri, que dicitur "Elmeyde", id est, "De Mensa", alea quadragesima octaua et quadragesima nona dicens quod familia libri inspirati, scilicet: Alchorani, nihil est, nisi habeat et teneat que in lege ueteri et in euangeliis dicuntur. Et sic, si non recipit euangelia, non est agarenius.

Dans cette interprétation, Martín García fait une utilisation stratégique des versets coraniques, notamment ceux où il est dit que le Coran confirme les écritures antérieures. Il exploite ce principe pour affirmer que, selon le Coran, les musulmans doivent nécessairement croire à la Bible, c'est-à-dire à l'Ancien Testament et aux Évangiles. S'ils ne le font pas, « ils ne seraient pas de véritables musulmans ». Cette inversion argumentative vise à retourner l'argument coranique en faveur du christianisme. Cette interprétation du Coran est confirmée par les manicules qui indiquent des versets sur Jésus.<sup>220</sup> Ces versets sont accompagnés d'une petite note expliquant que ces versets concernent Jésus. Ces passages sont accompagnés de courtes annotations expliquant que ces versets se rapportent à lui. Ces versets indiquent que Jésus occupe un statut élevé, qu'il a été en communication avec Dieu, et qu'il a connu une naissance et une mort extraordinaires. Ainsi, si Jésus est un être saint, les musulmans devraient logiquement se soumettre à la Bible, qui le consacre pleinement.<sup>221</sup> Par exemple, Joan Martí Figuerola soutient que le verset 2:253 montre que Jésus est le prophète principal et qu'il est donc nécessaire de le suivre.<sup>222</sup>

En conclusion, le Coran servait de ressource essentielle pour les polémistes chrétiens de l'époque. Leur étude du texte était sérieuse et rigoureuse, avec l'usage de manicules et de notes pour permettre de revenir au texte en temps voulu. Les polémistes utilisaient le Coran pour atteindre un objectif clair : convaincre et persuader les musulmans de se convertir au christianisme. Les manicules marquent ainsi deux types de versets : d'une part, ceux qui alimentent la polémique contre le Coran, pointant les passages que les polémistes jugeaient contradictoires ou mensongers. D'autre part, les manicules soulignent les versets qui servaient à l'apologie évangélique, où la Torah et l'Évangile sont présentés comme venant de Dieu, et où Jésus occupe une place primordiale dans le discours coranique. Selon cette interprétation

---

<sup>220</sup> Manicules 10, 13, 14,

<sup>221</sup> Andrés, *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán* 210 – 212.

<sup>222</sup> RAH, ms. Gayangos 1922, 36, f.25 r. García et Pons, *Figuerola: Works*, vol 2, 111.

polémique, si les musulmans souhaitaient suivre fidèlement le Coran, ils devraient logiquement se référer à la Bible et, en conséquence, adopter le christianisme. En outre, nous constatons que les versets marqués par des manicules dans le Coran de Bellús sont également utilisés dans les traités *antialcoranes*, ce qui suggère que les annotations dans ce manuscrit servaient de préparation pour des sermons ou la rédaction de ces traités. Ce travail d'analyse s'articulait principalement autour du Coran, avec l'aide d'experts arabophones, comme un ancien *alfaquí*, pour garantir une compréhension précise du texte et éviter d'être accusé de déformer son contenu. La maîtrise des concepts sunnites semble avoir été cruciale, car elle permettait d'engager une critique plus légitime et crédible. Les évangélistes ont probablement eu recours à des exégèses, notamment celle d'Ibn 'Atīyya, pour mieux saisir les interprétations traditionnelles du Coran, tout en s'assurant que leurs contre-arguments étaient fondés. Enfin, une fois le texte coranique étudié et les interprétations musulmanes pris en compte, ils répondaient par des justifications tirées de la Bible ou des écrits des Pères de l'Église, renforçant ainsi leur argumentation. Ce processus de travail méthodique montre une approche sérieuse et documentée, avec l'objectif de convaincre et de convertir les musulmans en appuyant leur discours sur une lecture attentive du Coran.

### **3.2 Une lecture du Coran d'un point de vue philologique, étude des notes interlinéaires**

Les notes marginales furent composées dans le but de convertir les musulmans d'Aragon. Cependant, les notes interlinéaires restent neutres et rendent compte d'un intérêt philologique et d'une étude minutieuse du texte coranique. L'analyse de ce second type de note révèle la pratique de traduction mots après mots, mais également la façon dont la grammaire du texte et l'exégèse islamique du Coran sont prises en compte.

### 3.2.1 Une traduction du Coran mots après mots

On observe que les termes du Coran ne sont pas systématiquement traduits dans le manuscrit. Seuls certains mots sont choisis, probablement ceux que le commanditaire ne connaissait pas ou dont le sens lui échappait. Cela suggère que ce dernier avait une certaine maîtrise de l'arabe ou pouvait déduire le sens global des versets grâce au contexte. Les termes coraniques sont traduits mots après mots, les uns après les autres de manière désolidarisée. Les versets 2 : 255 – 256<sup>223</sup> traduisent cet état de fait.

Pour notre exemple, nous avons divisé ces versets en propositions. On remarque que chaque mot est traduit indépendamment de l'autre. Les particules servant à lier logiquement les différentes propositions ne sont pas traduites. Ainsi les annotations du Coran de Bellús se lisent comme une suite de mots sans liens entre eux.

2:255a	اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ	viv / us servador-eternal
2:255b	لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ	son / dormire /-no dorm
2:255c	لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ	
2:255d	مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ	quien es aquel / pregara
2:255e	يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ	
2:255f	وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ	no comprenen
2:255g	وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ	ensancho se / cadira
2:255h	وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا	no diminara / non psibi labor / la-seu saber /-custodire eos
2:255i	وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ	alt
2:256a	لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ	no ay fuerça en la ley
2:256b	قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ	ya / la endruisa / yerro

<sup>223</sup> Les versets 2 : 253 – 255 selon Warsh.

2:256c	فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ	
2:256d	فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا	pues ya / tenet se / sogá / fuerte / no tiene compimento
2:256e	وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ	

Annotations interlinéaires des versets 2 :255 – 256. Munich, BSB cod.arab. 7 ff. 13v et 14r.

De manière assez exceptionnelle, toute la proposition de la section 256a est traduite, elle ne figure pas mot après mot. Les mots ne sont pas écrits l'un au-dessus de son équivalent venant de droite à gauche, mais sont écrits de gauche à droite.



Détail, Munich, BSB, cod. arab. 7 f, 14r, détail.

### 3.2.2 Traduire et prendre en compte la grammaire

Les termes du *Coran de Bellús* sont traduits de manière isolée, mot par mot, sans lien syntaxique évident entre eux. Cependant, les traductions respectent scrupuleusement les aspects grammaticaux du texte source, notamment le temps, le genre, le nombre, ainsi que la voix active ou passive des termes.

## *Traduction des verbes*

On remarque que les verbes ou termes qui portent en eux les marques du temps en arabe sont conjugués.

### *Traduction du maḍī*

Le passé en arabe est représenté par l'emploi du *maḍī*. Ce temps est régulièrement traduit par un passé composé, avec le verbe *haber* accompagné du participe passé.

Exemples :

Mot arabe	Traduction	N° feuillet
يَتْلُوا	a publicar	8r
تَائِمُونَ	a dormits	52v
خَلَفْتُمُونِي	me aveys segundo	54v
مَا بَرَضْتُمْ	que aveu promis	12v
وَرِثُوا	an eretat	55v

Au passé, les négations en arabe se font avec l'emploi de la particule *lam* et du *muḍāri'*. Les deux exemples montrent l'utilisation du participe passé, en catalan, mais aussi en castillan.

Mot arabe	Traduction	N° feuillet
لَمْ يَتَسَنَّهْ	no ses podrit	14r
لَمْ نَقْضُضْهُمْ	no estan continuados	33r
لَمْ تَكُنْ	non	54v

### *Traduction du muḍāri'*

Le *muḍāri'* est simplement traduit par du présent.

Mot arabe	Traduction	N° feuillet
-----------	------------	-------------

يُفْصُونَ	declararon	46r
يَجْهَلُونَ	Y[g]noran	45r
يُذَكِّر	nomena	6v

### *Traduction du futur*

Le futur est employé en arabe par la particule *sawfa* ou la lettre *sīn sā* ' suivi par le *muḍāri* '. Il est traduit par du futur simple ou accompagné par le terme *aun*.

Mot arabe	Traduction	N° de feuillet
سَيَجْزِي	pagara	21v
سَنَكْتُبُ	escreviuremos	23v
فَسَأَكْتُبُهَا	aun escrevire	54v
فَسَوْفَ	aun	40v
سَيُصِيبُ	aun encontraran	46r

Enfin la négation du futur se fait par l'utilisation de la particule *lan* suivi du *muḍāri* ' et traduit futur simple.

Mot arabe	Traduction	N° de feuillet
لَنْ تُغَيِّبَ	non perderit	58r
لَنْ تَمَسَّنَا	nons tocara	4v
لَنْ تَنَالُوا	no renbireys	19v
لَنْ تَسْتَطِيعُوا	no podeys	31r

On remarque aussi que le nombre est pris en



compte dans la traduction. Dans les deux derniers exemples, les verbes en arabe sont conjugués à la seconde personne du pluriel, ce qui est respecté dans la traduction.

### *Traduire des synonymes*

Souvent abordée dans le Coran sous différents termes, la notion de pauvreté revient fréquemment dans les traductions. Toutefois, le terme *pobre* est généralement utilisé pour traduire la majorité des mots arabes portant cette signification, malgré leurs nuances respectives. L'annotateur a ainsi choisi de traduire ces différentes notions par un seul mot. La seule exception est la traduction du terme *al-maskana* par le latin *miseria* dans un feuillet où de nombreux termes sont traduits en latin.

Mot arabe	Traduction	N° de feuillet
عَلَيْهِمُ الدَّلَّةُ	subunio <u>pobrea</u>	4r
الْمَسْكَنَةُ	miseria	4r
وَالْيَتَامَى	pobres	5r
وَالْمَسْكِينِ	pobres	5r
وَالْمَسْكِينِ	pobres	9r
وَالصَّالِحِينَ فِي الْإِبْسَاءِ	necessitat y pobreza	9r
الْمُقْتِرِ	pobre	12v
الْبُقْرَ	abla pobreza	14v
الْبُقْرَاءِ	pobres	15r
عُسْرَةَ	pobreza	15v
الدَّلَّةُ	pobrea	20v
فَقِيرٍ	pobre	23v
فَقِيرًا	pobre	24v

### 3.3.3 Traduire et prendre en compte l'exégèse du Coran.

Dans la majorité des cas, les annotateurs ont traduit littéralement les termes arabes, mot après mot, en prenant en compte le temps et le nombre. Cependant, certaines traductions relèvent d'un glissement exégétique. Par exemple, dans le feuillet 6v, certains termes semblent à première vue mal traduits. Toutefois, en se référant à la tradition exégétique, notamment au commentaire d'Ibn 'Atiyya, on constate que ces traductions reflètent certaines de ses interprétations.

N°lignes	N°Versets (Warsh) <sup>224</sup>	Mots du Coran	Annotations interlinéaires	Commentaires
1	2:113	مَسَاجِدَ	cases	<i>Cases</i> est un terme catalan que l'on pourrait traduire par « maisons ». Ici il traduit le terme <i>masājid</i> , le pluriel de <i>masjid</i> , les « mosquées ». Cette traduction fait référence au verset 24 :36 <sup>225</sup> dans lequel le terme « maisons » peut faire référence aux mosquées. <sup>226</sup>
1	2:113	يُذَكَّرُ	nomena	<i>Nomena</i> , qui signifie « nommer », traduit le terme <i>yudhkara</i> . À la voix passive, il signifie « est rappelé ». Dans la tradition islamique, le <i>dhikr</i> est un acte d'adoration consistant à mentionner le nom Dieu à voix haute.
1	2:113	سَعَى	anda, es causa	Anda traduit littéralement le terme <i>s'ā</i> , qui signifie marcher. Cependant ce terme porte la nuance de « s'efforcer à » faire quelque chose.
7	2:117	تَاتِيئًا آيَةً	miracle vendra	Le terme <i>aya</i> désigne littéralement un « signe de Dieu ». Ces « signes » sont vus

<sup>224</sup> L'utilisation de la numérotation selon la récitation de Warsh se justifie par le fait que l'édition des notes interlinéaires ainsi que l'édition de la traduction latine commissionné par Gilles de Viterbe emploie cette numérotation.

<sup>225</sup> ... en ces maisons que Dieu a permis d'élever et qu'y soit rappelé Son nom. Là, célèbrent Sa transcendance du matin au crépuscule. Berque, *Le Coran*, 376.

<sup>226</sup> 'Abd al-Haqq ibn Ghālib ibn 'Aṭīyya, *Al-Muḥarrar al-Wajīz Fī Tafṣīr al-Kitāb al-'Azīz*, ed. 'Abd as-Salām 'abd ash-Shāfi Muḥammad, (Beyrouth: Dar Al Kotob Al Ilmiyah, 2001), vol 4, 185.

				dans la tradition comme étant des miracles.
10	2:119	مِلَّةَهُمْ	ley o regla	Renvoi à la signification donné par Ibn 'Atiyya : « <i>al-milla</i> désigne la voie, et le terme est spécifiquement associé aux lois et à la foi. » <sup>227</sup>
19	2:124	وَالْعَمِكِيِّينَ	los de meca	Renvoi à l'exégèse de Ibn 'Atiyya qui explique que ce terme désigne les gens du pays qui sont stables, ceux qui habitent près de La Mecque. <sup>228</sup>

### 3.3.4 Le Coran de Gilles de Viterbe

Nous avons tenté de démontrer que ce Coran est en partie lié à la traduction commanditée par Gilles de Viterbe et réalisée par Juan Gabriel.<sup>229</sup> De plus, certaines traductions du Coran de Bellús, ainsi que les notes marginales et les corrections du copiste, semblent avoir été effectuées par un expert en langue arabe et en interprétation coranique, probablement un *alfaquí*. Cependant, pour identifier cette personne comme étant Juan Gabriel, il est nécessaire de comparer les traductions interlinéaires du Coran de Bellús avec celles de la traduction commissionnée par le Cardinal.

#### *Premier échantillon, début du manuscrit*

N°lignes	N° versets	Mots du Coran	Annotations interlinéaire	Traductions similaires au Coran de Gilles de Viterbe
1	2:6	غُسُوَّةٌ	cuberta	

<sup>227</sup> Traduction personnelle. Voir : ibn 'Atiyya, *Al-Muḥarrar al-Wajīz Fī Tafṣīr al-Kitāb al-'Azīz*, vol 1, 204 : والملة

الطريقة، وقد اختصت اللفظة بالشرائع والدين

<sup>228</sup> ibn 'Atiyya, *Al-Muḥarrar al-Wajīz Fī Tafṣīr al-Kitāb al-'Azīz*, vol 1, 208.

<sup>229</sup> Voir chapitre 1.

2	2:8	يُخْدِعُونَ	decipiunt	
3	2:8	وَمَا يَشْعُرُونَ	y nou senten	
3	2:9	فَزَادَهُمْ	addidit	adiecit
4	2:9	وَأَلَّهُمْ	a ells	illi autem
4	2:9	عَذَابٍ	tormiente	tormentum
4	2:9	بِمَا كَانُوا	para son	
4	2:9	يُكْذِبُونَ	desmentit	mendaciorum
4	2:10	لَا تُفْسِدُوا	no destroixcau	ne essent destructores
4	2:10	أَإِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ	som reflectores	
4	2:11	أَلَا	certe	certe
4	2:11	الْمُفْسِدُونَ	destroydores	destructores
4	2:11	وَلَا كِنٍ	empro	
5	2:11	يَشْعُرُونَ	entenent	
5	2:12	ءَامِنُوا	credite	credent
6	2:12	السُّوءِيَّاتِ	viles	
6	2:12	وَلَكِن	sed	sed
6	2:13	وَإِذَا لَفُوا	trobaran	
7	2:13	ءَامِنًا	credinos	credidimus
7	2:13	إِنَّمَا	que	
8	2:13	مُسْتَهْزِئُونَ	escarnidors	
8	2:14	اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ	escarnix	
8	2:14	وَيَمْدُهُمْ	ensegara	
8	2:14	طُعْيِهِمْ	superbia	superbia
8	2:14	اِيعْمَهُونَ	seguidad	
9	2:14	أُولَئِكَ	isti	illi
9	2:14	الضَّلَالَةَ	perdito error	
9	2:14	فَمَا	et no	
9	2:14	رَبِحْتَ	guanyat	
9	2:14	تَجَرَّتْهُمْ	mercaderia	mercimonis
9	2:14	كَانُوا	eren	
10	2:14	مُهْتَدِينَ	guiats	
10	2:16	إِسْتَوْفَدَ	encen	
10	2:16	أَضَاعَتْ مَا حَوْلَهُ	entorn entorn	
10	2:16	دَهَبَ	a apasat / qita	
11	2:16	وَتَرَكَهُمْ	dereliquiteos	
11	2:16	لَا يُبْصِرُونَ	non vident	
12 et 13	2:17	صُمٌّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ	sorts muts cegoi et non quertunts	surdi, muti, caeci sunt et nolunt paenitere
12	2:18	أَوْ كَصَيِّبٍ	sicut - nuvol - pluja	
13	2:18	وَرَعْدٍ وَبَرْقٍ	ra'd : trons / barq lamps	cum tonitruis et fulfuribus
13	2:18	أَصْلِبُهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوْعِ	los dits en les orelles per los lamps	ponentes digitos suos in auribus suis

14	2:18	حَدَرَ الْمَوْتِ	por de la mort	prae timore mortis a fulminibus
14	2:18	مُحِيطٌ	comprehen	
14	2:19	يَكَاذُ الْبُرْقُ يَخْطُبُ أَبْصُرَهُمْ	cuyda /videtur /arrabatar /ferix/ als seus ulls	
15	2:19	كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ	y con los resplandex	
15	2:19	مَشَوْا فِيهِ	anaren a bellus andan	
16	2:19	وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ فَاْمُوا	con los feya tenebres / paravense	
17	2:20	وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ	y si dios quiera	Et si deus uoluisset
17	2:20	لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرَهُمْ	quitar <u>ly tornara</u> lo oir la vista	ablati fuissent uisus eorum et aures eorum
19	2:20	لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ	per ventura auria be	
19	2:21	الْأَرْضِ هِرْشًا	llit	
19	2:21	وَالسَّمَاءِ بِنَاءً	cuberta	caelum tegumentum

Dans ce premier extrait, situé dans les premiers feuillets du manuscrit, on remarque que certaines traductions sont similaires. Les mots *superbia*, *certe*, *sed* traduisent dans les deux cas les mêmes mots. Mais le plus souvent, les termes sont différents, car l'un est une traduction romance (castillan ou catalan) du mot arabe, et l'autre une traduction latine de ce même mot. Par exemple, lorsque le Coran de Bellús présente l'expression *no destrouxcou*, la même expression est traduite par un calque latin dans la traduction de Gilles de Viterbe par *ne essent destructores*. D'autres traductions entre les manuscrits sont différentes et ne montrent aucun lien de traductions.

### *Second échantillon*

N°lignes	N° versets	Mots du Coran	Annotations interlinéaire	Traductions similaires au Coran de Gilles de Viterbe
1	12:14	عُصْبَةٌ	molta gent	
1	12:14	إِذَا	tun[c]h	
1	12:15	ذَهَبُوا	anaren	
1	12:15	وَأَجْمَعُوا	concordarens	
2	12:15	وَأَوْحَيْنَا	y deguerem	

2	12:15	لَتُنَبِّئَهُمْ	los avise / digues nos	
3	12:15	لَا يَشْعُرُونَ	no lo sentieron	non id sentent
3	12:16	يَبْكُونَ	llorando	plorando
4	12:17	ذَهَبْنَا	fueimos	
4	12:17	نَسْتَبِقُ	acorrer	
4	12:17	تَرَكَنَا	avem dexat	
4	12:17	مَتَّعَنَا	roba	
5	12:18	يَدِمُ	ab sanh	cum sanguine
6	12:18	كَذِبٌ	mentirosa	mendaci
6	12:18	سَوَّلَتْ لَكُمْ	aveu pensat / contentaronse	
6	12:18	فَصَبَّرَ	su fumiento	
6	12:18	جَمِيلٌ	lindo	
7	12:18	الْمُسْتَعَانُ	ajudar los	auxiliator
7	12:18	مَا تَصِفُونَ	fengui / seu	
7	12:19	فَأَرْسَلُوا	de aygua / portador	
7	12:19	أَرَدَهُمْ	po al	
7	12:19	فَأَدَلِّي	allarga / acala	
8	12:19	دَلَّوْهُ	po al / les mans	
8	12:19	عَلِمَ	joue	
9	12:19	شَرَوْهُ	vendieron lo / compraren	Et uendiderunt eum
9	12:20	بَخَسَ	poh?	
9	12:20	دَرَّهَمٌ	dimes	
9	12:20	مَعْدُونَةٌ	contats	
10	12:20	الزَّاهِدِينَ	poco preciantes	
10	12:21	أَكْرَمَ	onranlo	honora
10	12:21	مَثْوِيَةٌ	son estar / a ell	
11	12:21	مَكَّنَا	fortificat	forte nobis
12	12:21	تَأْوِيلٌ	coses	
13	12:22	بَلَغَ أَشُدَّهُ	asa edad	ad aetatem suam
14	12:22	نَجْرَءٌ	satisfarem / farem	
14	12:23	وَرُودَتُهُ	a falagal / mauah?	
15	12:23	عَلَفَتْ	cerro	clausit
15	12:23	الْأَبْوَابِ	las puertas	portas
15	12:23	هَيْتَ لَكَ	yo so vrem/ veni	parata sum ego por te
15	12:23	مَعَادٌ	defende	defendo
16	12:23	لَا يُفْلِحُ	no amara	non amat
16	12:24	هَمَّتْ بِهِ	pensara / abraça	
17	12:24	لِنَصْرِيفٍ	llevarem	
17	12:24	السُّوءِ	mal / congoxes	ab eo malum
17	12:24	الْفَحْشَاءِ	peccants	peccatum
18	12:24	الْمُخْلِصِينَ	puros	purificatis
18	12:25	وَاسْتَبَقَا	corrieron / prengue?	anticipauit
18	12:25	فَدَّتْ	rompe	accepit
19	12:25	دُبُرٍ	detras	Eius retro
19	12:25	الْقِيَا	hallaron / exque	

19	12:25	سَيِّدَهَا	son marit	
19	12:25	مَا جَزَاءُ	que merex	meretur qui
19	12:25	مَنْ أَرَادَ	que vol	qui uult
19	12:25	بِأَهْلِكَ	muller	male

#### Feuillet 78r

Dans ce feuillet, situé vers la fin de la première moitié du manuscrit, nous observons un type similaire de correspondance, bien qu'aucun terme annoté dans cette section ne soit traduit en latin. Nous retrouvons quelques calques, tels que « *que vol* » et « *qui uult* », « *no amara* » et « *non amat* », ainsi que « *peccants* » « *peccatum* ». D'autres traductions semblent similaires, mais ne forment pas de calque tel que « *detras* » et « *eius retro* » ou « *ajudar los* » avec « *auxiliator* ». Les autres traductions sont différentes.

Les exemples présentés ici révèlent des concordances qui renforcent l'hypothèse de liens historiques entre les deux textes. Cependant, nous constatons également des variations du fait d'approches méthodologiques différentes. En effet, la traduction latine complète permettait au Cardinal de comprendre le texte coranique dans son ensemble, tandis que la traduction mot à mot du Coran de Bellús pouvait davantage remplir la fonction d'un lexique. La première visait à traduire des phrases entières, tandis que le Coran de Bellús ne se concentrait que sur des mots ou des fragments de phrases.

## Conclusion

L'analyse du Coran de Bellús révèle l'importance cruciale de ce manuscrit dans le cadre des débats théologiques entre chrétiens et musulmans au XVI<sup>e</sup> siècle. À travers les manicules et les annotations marginales, les évangélistes, Martín García, Juan Andrés, Figuerola et Juan Gabriel s'efforcent de réinterpréter le texte coranique pour en extraire des arguments en faveur du christianisme, tout en utilisant des méthodes d'analyse textuelle rigoureuses.

Les manicules, petites mains servant de repère dans le texte coranique, pointent des versets qui visent à démontrer la véracité du christianisme par rapport à l'islam et mettent en lumière des versets affirmant l'importance de Jésus. Ce choix stratégique dans la sélection des versets témoigne d'une volonté de convaincre les Mudéjars de la nécessité de se convertir, tout en révélant la connaissance approfondie des annotateurs des doctrines islamiques et chrétiennes. De plus, la manière dont les termes arabes sont traduits et interprétés illustre non seulement une certaine maîtrise de la langue, mais également une utilisation des traditions exégétiques islamiques, comme celle d'Ibn 'Aṭīyya, pour soutenir leurs argumentations.

En somme, le Coran de Bellús ne se contente pas d'être un simple manuscrit religieux ; il devient un outil de persuasion dans le contexte d'unification confessionnelle de la péninsule ibérique autour du catholicisme. Ce document est aussi un témoin des dynamiques culturelles et intellectuelles de son époque. Ce manuscrit offre un aperçu précieux sur les stratégies employées par les évangélistes pour aborder le Coran et sur leur quête de légitimité face à une doctrine islamique qu'ils cherchaient à contester et à redéfinir. Le livre saint de l'islam, un texte entièrement vocalisé, dont les copies restent très régulières, est une ressource précieuse pour l'apprentissage de l'arabe.



# Chapitre 4

## Usage pragmatique du Coran dans l'Empire Habsbourg

---

Dans le précédent chapitre, nous avons vu que le Coran pouvait faire l'objet d'un usage détourné en tant qu'instrument de la *philologia sacra* ou encore comme outil de la polémique anti-islamique. Dans cette dernière partie, nous allons évoquer l'utilisation pragmatique du texte sacré de l'islam. On constate en 1543 la publication de deux traductions latines du Coran. Elles sont toutes produites à partir de celle de Robert de Ketton. Le luthérien Théodore Bibliander à Bâle, édite non sans mal, le *Corpus Cluniacensis*, dont fait partie la version de Ketton. À Nuremberg, le catholique Widmanstetter publie un court traité polémique intitulé *Mahometis Abdallae filii Theologia explicata...*<sup>230</sup>, qui contient un résumé latin du Coran extrait de la traduction de Robert de Ketton.<sup>231</sup> Il accompagne ce résumé de soixante-treize annotations qui précisent certains détails du Coran, ou l'expliquent selon la vision Kabbalistique.

Ces publications paraissent dans un contexte de guerre religieuse, et d'opposition entre le Saint-Empire et le Royaume de France allié à l'Empire ottoman. Cette situation illustre que Widmanstetter ne fait pas usage du Coran seulement par conviction théologique. Homme de

---

<sup>230</sup> Le titre complet est : *Mahometis Abdallae filii Theologia Dialogo Explicata, Hermanno Nellingavnense interprete, Alcorani Epitome, Roberto Ketenense Anglo interprete, Iohannis Alberti Vuidmestadii Iurisconsulti Notationes falsarum impiarumquebus opinionum Mahumetis*. Pour faciliter la lecture, nous écrivons simplement *Théologie de Mahomet*.

<sup>231</sup> Bobzin, *Der Koran*, 325-329

son temps, la pensée de Widmanstetter est marquée par cette fracture religieuse et par le danger porté par l'avancée des Ottomans. Cette situation nourrit sa réflexion intellectuelle. Le Coran le préoccupe quand il rencontre des protestants dans le cadre de la diète de Ratisbonne. À l'inverse, son inquiétude vis-à-vis de la Réforme luthérienne dans le Saint-Empire transparaît dans la *Théologie de Mahomet...*<sup>232</sup> On remarque que ses *notationes* sur le Coran ne concernent pas uniquement la critique du Coran, mais qu'elles participent de la polémique contre le protestantisme. Thomas Burman explique :

« *Certaines des notes du catholique Widmanstetter visent à saper la position des réformateurs protestants ainsi que des musulmans. Son humanisme et son orientalisme du XVI<sup>e</sup> siècle, avec son catholicisme de la Contre-Réforme, ont exercé une fascinante influence sur sa pensée, quelque peu traditionnelle, chrétienne et anti-islamique* ».<sup>233</sup>

Dans cette partie, nous allons étudier comment le Coran peut devenir un outil qui a permis à Widmanstetter de gagner en prestige. Deux ans avant la publication des deux éditions latines du Coran, pendant la Diète de Ratisbonne, Widmanstetter exhibe ostensiblement quelques manuscrits et ses connaissances de l'arabe et de l'islam, ce qui lui permet de gagner en prestige. Ensuite, nous verrons que, pour lui, le Coran sert de prétexte pour montrer les « erreurs » que partagent les protestants et les juifs avec le Coran, l'humaniste allemand l'emploie à des fins polémiques contre les juifs et les protestants. Enfin, cette utilisation pragmatique du texte de l'islam se manifeste dans le Coran de Bellús, comme en témoigne la présence de ses armoiries en face de la sourate l'Éléphant (n° 105).

---

<sup>232</sup> Bobzin, *Der Koran*, 325-329.

<sup>233</sup> "Some of the Catholic Widmanstetter's notes are intended to undermine the position of Protestant reformers as well as of Muslims. His sixteenth-century humanism and Orientalism, together with his Counter-Reformation Catholicism, therefore, have exercised an intriguing influence on his rather traditional Christian anti-Islamic thought." Burman, *Reading the Qur'ān*, 107.

## 4.1. Le Coran dans les melting-pots intellectuels

Un siècle sépare le concile de Bâle (1431-1449) de la diète de Ratisbonne (1541) et les présenter ensemble dans une dissertation sur le Coran peut sembler inattendu. Cependant, ces réunions ont beaucoup en commun. Quelques éminents personnages discutent du Coran et de l'islam, car ces réunions sont organisées dans le but de mettre fin à des schismes dans un contexte marqué par la progression des Ottomans en Europe.

### 4.1.1 Le Concile de Bâle

L'objectif de ces assemblées est de restaurer l'unité au sein de la Chrétienté. Le concile de Bâle tente, notamment, de réunir les chrétiens grecs, les hussites et l'Église latine sous le même giron<sup>234</sup>. Dans une même optique, le colloque de Ratisbonne représente une initiative de Charles Quint pour établir une union entre les protestants et l'Église catholique afin de mettre un terme aux divisions et guerres religieuses dans le Saint-Empire. L'empereur est intimement convaincu que l'empire ne peut être défendu sans l'unité de l'Église<sup>235</sup>. Ainsi, ces colloques avaient pour objectif de raffermir la chrétienté face à l'avancée des Turcs<sup>236</sup>.

En effet, l'avancée ottomane en Anatolie puis en Europe entraîne une crainte de perte de pouvoir, voire de conquête. Langeloh note comment Jean de Raguse, envoyé à Constantinople pour négocier avec l'Église grecque, transmet les nouvelles « de l'Est » et rapporte la cruauté des Turcs<sup>237</sup>. Le péril turc se fait d'autant plus sentir en Europe occidentale dans la première moitié de XVI<sup>e</sup> siècle. Soliman le Magnifique combat directement l'armée des Habsbourg. Il assiège Vienne en 1529 et s'allie avec le Royaume de France pour attaquer le

---

<sup>234</sup> Michiel Decaluwé, Thomas M. Izbicki, et Gerald Christianson, *A Companion to the Council of Basel*, Brill's Companions to the Christian Tradition, volume 74 (Leiden Boston (Mass.): Brill, 2017), 3.

<sup>235</sup> Suzanne Hequet, *The 1541 Colloquy at Regensburg: In Pursuit of Church Unity* (Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2009), 2 – 4.

<sup>236</sup> Hequet, *The 1541 Colloquy at Regensburg*, 64.

<sup>237</sup> Jacob Langeloh, "Qur'an at the Council. Manuscripts et Use of the Ketton Translation of the Qur'an at the Council of Basel (1431–1449)," in *The Latin Qur'an, 1143–1500 Translation, Transition, Interpretation* (De Gruyter, 2021), 187-194, <https://doi.org/10.1515/9783110702712-012>.

Saint-Empire de manière coordonnée.<sup>238</sup> Ainsi, les Habsbourg sont encerclés par des ennemis à l'extérieur des frontières, mais subissent aussi la présence d'ennemis internes, de protestants se rebellant contre le Saint-Empire et l'Église de Rome.

À Bâle, de nombreux savants se réunissent et font part de leurs intérêts pour l'islam. Jean de Raguse informe de l'existence d'une prophétie selon laquelle il serait indiqué dans le Coran que l'islam ne durera pas plus de 800 ans. Cette prophétie réjouit les personnes présentes<sup>239</sup>, Jean de Ségovie veut une copie du Coran et vérifie l'information, qu'il ne trouve pas.<sup>240</sup> De manière similaire, à Ratisbonne, Widmanstetter décrit le Coran, le montre à Martin Frecht et Martin Bucer comme nous allons le voir dans la prochaine section.

Après le concile de Bâle, chaque partie rentre convaincue de la nécessité d'étudier le Coran. Jean de Raguse rentre de Constantinople avec une copie du Coran. Un siècle plus tard, à Bâle, Bibliander copie dans son édition le colophon de ce Coran de Jean de Raguse.<sup>241</sup> Il inclut la *Cribratio alcorani* écrite en 1461 par Nicolas de Cues, un autre des participants du concile<sup>242</sup>. À Ratisbonne, les présentations de Widmanstetter ont eu un effet, un peu plus immédiat.

#### 4.1.2. La Diète de Ratisbonne (1541)

Entre 1539 et 1541, un dialogue se met en place entre luthériens et catholiques. Entre le 5 avril et le 22 mai 1541, Charles Quint convoque à Ratisbonne un colloque qui réunit les figures les plus conciliatrices des deux parties.<sup>243</sup>

---

<sup>238</sup> Edith Garnier, *L'alliance impie : François Ier et Soliman le Magnifique contre Charles Quint* (Paris : Éditions du Félin, 2008).

<sup>239</sup> Langeloh, "Qur'an at the Council," 193-194.

<sup>240</sup> Cette affirmation se retrouve dans la tradition prophétique comme le montre Langeloh, Langeloh, *Qur'an at the Council*, 193-194.

<sup>241</sup> Langeloh, *Qur'an at the Council*, 198.

<sup>242</sup> Théodore Bibliander, *Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, ac doctrina, ipseque Alcoran*, ed. Opporin (Bâle, 1543), T.2, 28-82.

<sup>243</sup> Thomas Kaufmann et Jean-Marc Tétaz, *Histoire de la Réformation : mentalités, religion, société* (Genève, Suisse : Labor et Fides, 2014) 466 – 467.

Widmanstetter est appelé pour y accompagner le duc Louis X de Bavière.<sup>244</sup> On sait qu'il retrouve l'évêque Agostino Stauco, qui lui soumet sa traduction latine du *De vita Constantini* d'Eusèbe de Césarée, ainsi que Andreas Masius, avec qui il échange des courriers en juillet 1541.<sup>245</sup> Cependant, on ne sait pas grand-chose du rôle de Widmanstetter à Ratisbonne. Thomas Kauffmann évoque la présence de six conseillers politiques, trois catholiques et trois protestants, qui accompagnent les six théologiens. Il est probable que Widmanstetter fut l'un de ces conseillers politiques chargés d'assister Pflug Gropper ou Eck.<sup>246</sup> Trois sources mentionnent que Widmanstetter a utilisé le livre saint de l'islam, et probablement le Coran de Bellús, en marge de la diète de Ratisbonne.

Ces trois sources émanent du groupe de protestants.<sup>247</sup> Les deux premiers documents sont des lettres qu'envoient Martin Bucer et Kaspar Hedion au comité de censure de Bâle. Ils y relatent leur rencontre avec Widmanstetter<sup>248</sup>. Alors qu'en août 1542 le conseil municipal censure la publication de la traduction latine du Coran de Robert de Ketton,<sup>249</sup> Oporin demande à des figures majeures du protestantisme de persuader l'assemblée d'autoriser l'aboutissement de leurs travaux.<sup>250</sup> C'est pour cette raison que Bucer et Hedion envoient le 13 septembre 1542<sup>251</sup> ainsi que le 27 novembre 1542<sup>252</sup> à Boniface Amerbach membre du conseil municipal bâlois, des lettres dont les extraits suivants vont nous intéresser.

Dans le premier message en date du 13 septembre 1542, Bucer témoigne :

---

<sup>244</sup> Müller, *Johann Albrecht v. Widmanstetter*, 47.

<sup>245</sup> Müller, *Johann Albrecht v. Widmanstetter*, 48.

<sup>246</sup> Kaufmann et Tétaz, *Histoire de la Réformation*, 466.

<sup>247</sup> Müller, *Johann Albrecht v. Widmanstetter*, 144 – 146.

<sup>248</sup> Müller, *Johann Albrecht v. Widmanstetter*, 291. Wilkinson, *Orientalism*, 144 – 146.

<sup>249</sup> Die Amerbachkorrespondenz, V.band die Briefe aus den Jahren 1537-1543, N°6 : 494 — 501. Rapport du 23 août 1542.

<sup>250</sup> Pierre-Olivier Léchet, *Luther et Mahomet : le protestantisme d'Europe occidentale devant l'Islam* (Paris, rance : Les éditions du Cerf, 2021), 100 – 101.

<sup>251</sup> Lettre Nr. 2496, Die Amerbachkorrespondenz, Vol. 5, pp. 384-385.

<sup>252</sup> Lettre Nr. 2509, Die Amerbachkorrespondenz, Vol. 5, pp. 399-400.

<sup>2</sup>«[...] *Et j'étais électeur pendant le colloque de Ratisbonne tout comme Do. Albert Widemstadius [sic], un homme polyglotte qui traduit le Coran de l'arabe, grâce à qui notre peuple pourrait être sûr d'être renforcé contre l'impiété des Turcs, comme s'il était armé contre leur pouvoir [...]*». <sup>253</sup>

Dans la seconde lettre, Bucer se montre plus explicite :

«[...] *Mais ce que j'ai lu à Ratisbonne dans le Coran traduit de l'arabe par Albert Widmanstetter est si honteux, si monstrueux, si horriblement fanatique et grossier, qu'il faudrait — j'en conviens — s'étonner qu'il existe quelques Allemands qui puissent être pris par cela, car il est certain qu'aucune nation n'est venue d'elle-même à cette secte ; toutes ont été plutôt excitées, enflammées et fortement encouragées contre cette superstition si insensée et contre ses partisans [...]*». <sup>254</sup>

Le troisième document est extrait du journal de Martin Frecht d'Ulm qui narre sa rencontre avec Widmanstetter en présence de Wolfgang Musculus<sup>255</sup> :

«*Je suis allé avec Musculus chez le Nelligenois [c'est-à-dire Widmanstetter], qui [nous] a montré des codices grecs et hébreux écrits d'une ancienneté remarquable, quelques livres imprimés, ainsi que des pièces de monnaie et des images en bronzes coulées par Bacchus et Faunus. J'ai vu le Coran écrit en arabe et traduit par lui en latin*». <sup>256</sup>

---

<sup>253</sup> « Hae qualescunque rationes sunt, tamen sic me mouerunt, vt Do. Alberto Widemstadio, viro πολυγλωττάτω (polyglottato) in comitiis Ratisbonensibus autor fuerim, vt Alcoranum, quod ipse ex Arabico vertit, purum ederet, quo nostri homines certo muniri contra Turcorum impietatem possent, sicut armarentur contra vim illorum». Bâle, Universitatbibliothek, MS CVIa45, 777. Publié par Alfred Hartmann, *Die Amerbachkorrespondenz*, Vol. 5, 385.

<sup>254</sup> *Quae ego Ratisponae in Alcorano ab Alberto Wid[m]enstadio ex Arabico versa in Latinum legi, tam foeda, tam monstrosa, tam horrende fanatica ac dura sunt, ut mirandum sane, si ullus Germanus capi illis queat, sicut indubie nulla unquam gens ultro in hanc sectam venit et non potius omnes vehementissime contra hanc adeo furiosam superstitionem et adsertores eius excitandi sunt, inflammandi et maximopere confirmandi.* Lettre Nr. 2509, *Die Amerbachkorrespondenz*, Vol. 5, pp. 399-400. Traduction Segesvary, L'islam et la Réforme, 116-117.

<sup>255</sup> Müller, *Johann Albrecht v. Widmanstetter*, 48. Bobzin 291, Wilkinson 144 – 145

<sup>256</sup> Cum Musculo adii D. Naellingensem [i.e. Widmanstetter, s.o. Anm. 42], qui Codices Graecos ac Hebraeos venerandae antiquitatis scriptos & nonnullos excusos ostendit, cum numismatibus & imaginibus aereis adfabre fuis Bacchi & Fauni. Arabice scriptum Alcoranum et ab eo Latine redditum vidi"

De ces quelques sources, trois points peuvent être mis en avant. Ils expliquent avoir vu une version du Coran de l'arabe au latin de la main de Widmanstetter. Ensuite, ils racontent que le Kabbaliste a présenté ses diverses collections et ainsi, semble vouloir paraître érudit, savant. En d'autres termes, il cherche à étaler l'étendue de ses connaissances scientifiques. Enfin, on note que Bucer mentionne la traduction de Widmanstetter pour appuyer la publication du Coran par Oporin et Bibliander.

### ***Widmanstetter, traducteur du Coran ?***

Les différents théologiens qu'il rencontre racontent avoir aperçu et feuilleté une version originale du Coran traduit par les soins de Widmanstetter. Frecht explique qu'il a vu (« *vidi* ») une traduction latine qui provient de Widmanstetter (« *ab eo Latine redditum* »). En outre, Bucer précise avoir lu (« *legi* ») de Widmanstetter (« *ab Alberto Widmenstadio* ») une version du latin à l'arabe (« *arabico versa in Latinum* »). Bobzin ne semble pas remettre en cause l'affirmation de Bucer, d'autant plus qu'il la confirme par le truchement du second témoignage de Martin Frecht. Wilkinson trouve cette référence intrigante, car cette traduction n'a pas été publiée et semble perdue.<sup>257</sup> Cecini adopte aussi une attitude prudente : il interprète ces trois sources d'une manière plus neutre en indiquant que Widmanstetter aurait montré un manuscrit du Coran en arabe ainsi qu'une traduction apparemment faite par lui-même.<sup>258</sup> Pour ma part, je doute qu'il ait entrepris un tel travail. Parmi ses autographes en arabe ou concernant la langue l'arabe encore conservés, aucun document ne prouve qu'il ait les connaissances suffisantes pour produire une traduction du Coran. Par exemple, le sens des quelques annotations produites dans

---

<sup>257</sup> Wilkinson, *Orientalism*, 145: 'The reference to a translation of the Koran here is intriguing. It was not published and has been lost'.

<sup>258</sup> Cecini, "Johann Albrecht Widmanstetter," in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 7 Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500–1600)* (Leiden: Brill, 2015), 236. <https://doi.org/10.1163/9789004298484>: 'To these last two and to the reformer Martin Bucer he showed an Arabic Qur'an manuscript and a Latin Qur'an translation, apparently made by himself'.

le Munich, BSB cod.arab 4 proviennent probablement de la traduction latine commissionnée par Gilles de Viterbe. Nous avons démontré que l’interprétation du verset 2 : 1 présenté par Widmanstetter dans ce manuscrit est similaire à celle proposée dans la traduction demandée par son maître à Barcelone.<sup>259</sup> Dans le Coran de Bellús, seuls la précision du contenu du codex inscrit dans le premier folio, et le vocable *al-fīl* à côté du blason qu’il esquisse peuvent lui être clairement attribués. Pour ce qui est des grammaires, le Munich, BSB, cod. arab 1058 contient des notes autographes de Widmanstetter qui recopie des notes portant sur la grammaire arabe.<sup>260</sup>

Néanmoins, le Munich, BSB cod.arab 920, qui comporte la traduction interlinéaire de l’*Ajrumiyya*, peut lui être attribué en raison de son écriture, bien que la paternité de la traduction elle-même soit incertaine. Cependant, cette traduction mot à mot ressemble plus à un travail de lexicque et ne démontre pas un niveau suffisant en arabe pour produire une traduction du Coran en latin. Ses manuscrits arabes sur l’histoire, la médecine et l’astronomie ne sont pas annotés. Ces quelques éléments révèlent une étude des ressources didactiques en arabe assez impressionnante, une connaissance assez avant-gardiste de *la langue de Dād* pour son époque, mais insuffisante pour attester de la production d’une version de l’arabe. En d’autres termes, il avait tous les outils disponibles à son époque pour comprendre un texte arabe, mais ne démontre pas la capacité de pouvoir produire une traduction à partir de l’arabe ni d’un écrit en arabe. De plus, il n’avait pas besoin de produire une autre traduction latine du Coran.<sup>261</sup>

L’humaniste allemand avait accès à différentes traductions du Coran. Comme précisé plus tôt, il a certainement lu la traduction du Coran commissionnée par Gilles de Viterbe. Il est possible qu’il ait montré une copie perdue de cette traduction. Durant cette période, il est le

---

<sup>259</sup> Adrián Rodríguez Iglesias et Maxime Sellin, ‘Links Between Morisco and Early Modern European Interpretations: The Case of “Ālif Lām Mīm” (Q 2:1)’, in *European Muslims and the Qur’an: Practices of Translation, Interpretation, and Commodification*, De Gruyter, The European Qur’an 5 (Berlin: De Gruyter, 2024), 68–71, <https://doi.org/10.1515/9783111140797-003>.

<sup>260</sup> Munich, BSB, cod.arab 920.

<sup>261</sup> Widmanstetter avait accès à de nombreuses ressources pour l’apprentissage de l’arabe. Voir Sellin, *Widmanstetter’s Corpus of Arabic Annotated Manuscripts: Cataloguing Related Manuscripts in Networks* (en cours de rédaction).



propriétaire du Coran de Bellús et il peut s'être attribué l'écriture des traductions interlinéaires et autres annotations marginales qui y sont notées. Sans même voir de la malice chez cet humaniste catholique, il pourrait s'agir d'un raccourci ou d'un quiproquo qui conduit ces trois protestants à lui attribuer la paternité d'une version latine du Coran. Enfin, en 1543, il publie l'*Épitomé* du Coran. Il est probable qu'il ait exposé des travaux préparatoires à cette publication, tels qu'un *Compendium Alcorani* ou un manuscrit qui contient en partie de la traduction latine du Coran par Robert de Ketton.

Cette hypothèse est corroborée par les détails que donne Bucer. Il qualifie le Coran d'un « ensemble monstrueux, horriblement fanatique, dégoûtant et cruel ». Il fonde son jugement sur la lecture du travail de Widmanstetter. Bucer décrit, deux ans seulement avant la parution de l'*Épitomé*, un Coran de forme horrible et mauvais. Or, la constitution d'un *Épitomé* comme une sorte de mélange incompréhensible est un effet rhétorique qui dénature la forme et le fond du Coran.<sup>262</sup> De plus, il explique que les travaux du Kabbaliste permettraient de sauver la chrétienté de l'hérésie des Turcs, ambition qui anime également Widmanstetter. Il est probable que Bucer ait eu accès à une ébauche de l'*Épitomé* du Coran et aux annotations du Coran. Cela pourrait prendre l'apparence d'un brouillon ou même simplement de la lecture d'un *Compendium*. Ces documents circulaient dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle sous forme de manuscrits, éventuellement accompagnés d'explications de Widmanstetter. Ce dernier pourrait avoir eu accès au Coran de Bellús, dont les notes marginales cherchent à discréditer le texte fondateur de l'islam.

---

<sup>262</sup> Burman, *Reading the Qur'ān*, 105 : “Nevertheless, the notably odd character of the Abridgment of the Qurān—its nearly unreadable disconnectedness—makes one wonder whether it did not also serve a different interest as well. Latin readers were predisposed by a long tradition of polemic to view the Qur'an as a bizarre and incomprehensible compilation of the intelligible and the unintelligible, this very quality being seen as a fundamental argument against its truthfulness. It seems likely that upon opening the *Compendium Alchorani*, Latin readers would have had this prejudice powerfully confirmed. This abridgment, therefore, might just as well be seen as a primarily polemical framing for the Qur'anic text”.

D'ailleurs, il ne s'agirait pas de l'unique cas d'autoattribution d'une œuvre autre que la sienne. Dans sa publication de la *Théologie de Mahomet*, il attribue plus ou moins, une partie de la traduction des *Masa'ıl* à un certain pseudo Hermmann de Nelligen, un mélange entre le nom d'Hermann le Dalmate et le sien.<sup>263</sup> De plus, il s'est attribué le travail conséquent de la publication de l'*Editio Princeps* qui semblerait être beaucoup plus davantage être le fait de Guillaume Postel et de Moses de Mardin. Il est donc possible qu'il se soit attribué une traduction du Coran, que ce soit celle de Ketton, celle commanditée par Gilles de Viterbe ou les traductions interlinéaire du Coran de Bellús, pour briller à Ratisbonne.

### *Un arabisant à Ratisbonne*

Cette entreprise d'introduction au Coran que mène Widmanstetter est accompagnée d'une tentative de séduction intellectuelle. Il utilise ses connaissances sur le Coran et sa collection de manuscrits grecs, hébreux et arabe pour paraître érudit devant les théologiens protestants. Martin Bucer décrit l'humaniste allemand comme étant un polyglotte ayant traduit le Coran à partir du texte arabe. Le protestant strasbourgeois semble avoir été marqué par l'aisance linguistique de Widmanstetter qu'il qualifie de polyglotte. Martin Frecht note dans ses carnets que Widmanstetter lui a présenté un certain nombre de manuscrits, ce qui prouve sa volonté d'impressionner les protestants. Il aurait vraisemblablement apporté ses quelques pièces les plus impressionnantes avec lui à Ratisbonne,<sup>264</sup> ce qui marque l'intentionnalité de sa démarche ostentatoire.

Parmi ses plus précieux documents, il a peut-être montré le BSB cod. graec 151, codex contenant les commentaires d'Aristote que Clement VII lui a donné après lui avoir expliqué les découvertes de Copernic<sup>265</sup>. Il peut leur avoir aussi montré les Midrash du Pentateuque

---

<sup>263</sup> Cecini, "Johann Albrecht Widmanstetter", 240.

<sup>264</sup> de Molière, *Confronting Kabbalah*, 144 – 146.

<sup>265</sup> Bobzin, *Der Koran*, 5 et 290 . Wilkinson, *Orientalism*, 41.

remontant au XII<sup>e</sup> siècle (BSB cod heb 205). Enfin, les codices Munich BSB cod. arab 2 et 3 constituent des volumes magistraux du Coran datant de 1306, copiés pour le sultan mérinide Abū Ya'qūb Yūsuf ibn Ya'qūb.

Se pose la question de la raison d'une telle ostentation. On remarque que les personnes à qui il exhibe sa collection sont des protestants. On peut supposer qu'il a essayé de montrer la supériorité des humanistes catholiques à la pointe de la *philologia orientalis*. Il est aussi possible que Widmanstetter soit intervenu pour convaincre les partisans de Luther qu'une alliance avec les catholiques est plus naturelle qu'une alliance avec les Turcs. Dans les deux cas, il se pourrait qu'il cherche à peser sur les débats et à obtenir des concessions en marge des discussions théologiques.

### ***Widmanstetter et Bibliander, concurrents ou alliés ?***

Le dernier point tient de l'ironie du sort. Parce que la publication de Widmanstetter d'une part, et celle de Bibliander d'autre part, n'ont pas les mêmes contenus ni les mêmes répercussions, il semblerait qu'elles ne soient pas rivales.<sup>266</sup> Peut-être qu'elles sont complémentaires ? Dans les lettres adressées à Amerbach, que nous avons mentionnées précédemment, Bucer et Hedio interviennent auprès du Conseil de Bâle pour permettre à Bibliander et Oporin de publier la version latine du Coran de Ketton. Les missives mettent en avant le fait que le Coran se contredit lui-même et que ses hérésies ne sauraient convaincre qui que ce soit.<sup>267</sup> à leurs yeux eux, la publication du Coran ne sera pas un danger. Ils signalent que

---

<sup>266</sup> Cándida Ferrero Hernández, "La Contribución de Johann Albrecht Widmanstetter (1506-1557) a la controversia Islamolatina," in *Religio in Labyrintho. Encuentros y Desencuentros de Religiones En Sociedades Complejas, Análisis y Crítica* (Madrid (ES), 2013), 157-65.

<sup>267</sup> Lécho, *Luther et Mahomet*, 101-102. Bobzin (199-203)

c'est par la traduction de l'humaniste allemand que « notre peuple pourrait être sûr d'être renforcé contre l'impiété des Turcs »<sup>268</sup>.

Il est remarquable que les assertions de Widmanstetter permettent, en partie, l'agrément de l'entreprise menée en parallèle par Oporin et Bibliander. Ainsi, ces explications couplées à l'intervention de Luther permettent à la publication de Bibliander d'esquiver la censure du conseil de Bâle. En premier lieu, Bucer et Hedio utilisent Widmanstetter comme argument d'autorité dans le cadre de leur projet d'édition, alors qu'il est lui-même censuré par le conseil municipal de Nuremberg. Widmanstetter est présenté comme un polyglotte dans le but d'insister sur ses connaissances en langue arabe. Selon l'humaniste allemand, que Bucer rencontre à Ratisbonne, les chrétiens sont armés intellectuellement contre l'incohérence et, surtout, l'impiété des Turcs. Cependant, les traducteurs et éditeurs du Coran en latin incluent un apparat polémique à leurs publications comme le fait Widmanstetter dans ses notes qui permettent de disqualifier l'islam

## **4.2. L'utilisation du Coran dans le contexte de la contre-réforme : L'Épitome du Coran et les annotations de Widmanstetter**

En 1543, Widmanstetter publie *La théologie de Mahomet, fils d'Abdallah expliqué à travers un dialogue traduit par Hermann de Nellingen. Épitomé du Coran, traduit par l'anglais Robert de Ketton. Les notes du juriste Johann Albert Widmanstetter sur les fausses et impies opinions*

---

<sup>268</sup> Bâle, Universitätsbibliothek, MS CVIa45, 777. Publié par Alfred Hartmann, *Die Amerbachkorrespondenz*, Vol. 5, 385.

*des mahométans*<sup>269</sup>. Cette publication comporte divers textes, dont deux lettres dédicatoires, une à son beau-père, le duc de Bavière Louis X, et une autre à l'éditeur Johannes Otto ; la traduction latine des *Masā'il 'Abdallah ibn Salām*. Ce dernier texte fut initialement rendu en latin par Hermann de Carinthie. Dans cette édition, l'humaniste allemand, en qualité de philologue, a corrigé le texte et l'a collationné avec des manuscrits, ce qui explique la fusion entre le nom de Hermann et le lieu de naissance de Widmanstetter. Il en résulte le pseudonyme de Hermann de Nellingen<sup>270</sup>. Cet écrit se veut polémique, un livre traitant de religion dans un contexte où pouvoir et foi fonctionnent en synergie, l'un renforçant l'autre. Comme nous l'avons vu précédemment, le schisme entre protestants et catholiques est aussi affaire de pouvoir temporel. Nous allons poursuivre cet angle de lecture pour analyser l'ouvrage publié par l'humaniste catholique.

L'Épitomé du Coran est le dernier texte que Widmanstetter inclut dans sa *Théologie de Mahomet*, juste avant les annotations. Il s'agit d'une sélection de différents résumés de versets, mis les uns à côté des autres, sans aucun lien logique entre eux. Malgré son apparence de récit continu, le texte ne parvient pas à former une cohérence globale.<sup>271</sup> L'épitomation est une pratique courante chez les humanistes, «un collage d'extraits» sans classement ou réorganisation.<sup>272</sup> L'ordre de collage d'extraits suit le récit coranique au fur et à mesure des sourates. Ainsi plus l'extrait est proche du début de l'Épitomé, plus il est proche du début du Coran.

Il semblerait que Widmanstetter ne soit pas l'épitomateur. Thomas Burman a montré que l'Épitomé du Coran est l'édition d'un texte appelé *Compendium alcorani* («Résumé du

---

<sup>269</sup> *Mahometis Abdallae filii Theologia Dialogo Explicata, Hermanno Nellingavnense interprete, Alcorani Epitome, Roberto Ketenense Anglo interprete, Iohannis Alberti Vuidmestadii Iurisconsulti Notationes falsarum impiarumquebus opinionum Mahometis, Nuremberg 1543*. Par simplicité nous le désignerons désormais *La théologie de Mahomet*.

<sup>270</sup> Cecini, "Johann Albrecht Widmanstetter", 240.

<sup>271</sup> Burman, *Reading the Qur'ān*, 98-110.

<sup>272</sup> Arnaud Zucker, "Qu'est-ce qu'épitomiser ? Étude des pratiques dans la Syllogé zoologique byzantine," *Rursus. Poétique, réception et réécriture des textes antiques*, no. 7 (April 2, 2012), <https://doi.org/10.4000/rursus.961>.

Coran »). Ce résumé est dérivé d'une table des matières qui existe entre autres dans une *tabula* conservé à Dresde.<sup>273</sup> L'auteur anonyme du *Compendium* a extrait les noms des sections signalées dans une table des matières similaire à celle de la *Tabula* et les a reliées entre elles en écrivant les sections de la table des matières, les unes à côté des autres. Pour ce texte, la valeur ajoutée de Widmanstetter n'est autre que le fruit d'un travail d'éditeur du texte latin et malgré la variété des sources arabes et latines qu'il a collectionné et rencontré.<sup>274</sup>

En effet, il semble que Widmanstetter n'ait pas eu accès à la version complète de la traduction de Ketton. Mis à part la copie personnelle de la *Théologie de Mahomet*, la BSB ne conserve aucune traduction latine du Coran que Widmanstetter, ni provenant de Ketton, ni de Gilles de Viterbe. Nous avons vu dans ce chapitre qu'il avait cependant eu accès à la traduction latine du Coran commissionné par Gilles de Viterbe **dont une de ses notes qu'il rédige en marge d'un de ses manuscrits correspond**. Il a aussi probablement consulté la *Tabula Alphabeti in Alcoranum in lingua Spagnola* qui figure dans l'inventaire de la bibliothèque du Cardinal.<sup>275</sup>

L'Épitome est divisé en quatre livres. Cette même division du livre se retrouve dans divers manuscrits ibériques, dans des traductions morisques et dans des citations du Coran employé dans des traités polémiques ibériques<sup>276</sup>. Dans le Coran de Bellús, cette même division est formulée en haut de page. Cette division en quatre livres peut aussi bien provenir de la source utilisée par Widmanstetter pour l'édition que de Widmanstetter lui-même en collationnant le Coran de Bellús.

Dans l'ultime note de la *Théologie de Mahomet*, Widmanstetter met à un même niveau ce qu'il considère être les hérésies des juifs, des protestants et des musulmans.<sup>277</sup> Pour lui, elles

---

<sup>273</sup> Dresde, SLUB A.120.b

<sup>274</sup> Burman, *Reading the Qur'ān*, 98-110.

<sup>275</sup> Paris, BnF, Grec 3074, 77r. L'inventaire est édité par Charles Astruc et Jacques Monfrin, "Livres Latins Et Hébreux Du Cardinal Gilles De Viterbe," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 23, no. 3 (1961) : 553. Voir aussi Katarzyna K. Starczewska, "Translations from Arabic of Iberian Origin in Egidio Da Viterbo's Qur'an," in *The Iberian Qur'an* (De Gruyter, 2022), 401.

<sup>276</sup> Arias, "Sicut Euangelia Sunt Quatuor".

<sup>277</sup> Widmanstetter, *La théologie de Mahomet...*, notes 73, *quae Iudeorum fraudes, Christianorum à gremio Ecclesiae dilapsorum leuitatem, et Mahometis inconstantiam, atque scelerum atrocitatem commostrarent.*

sont similaires en de nombreux points, et l'étude du Coran permet de le démontrer. À la suite de la diète de Ratisbonne, l'humaniste allemand ne semble plus avoir de volonté **conciliatoire** et cible clairement dans ses annotations les luthériens qui tentent d'empêcher la parution de sa publication<sup>278</sup>.

#### 4.2.1. Un ouvrage à circulation restreinte

Malgré certains indices et notes qui précisent que le tirage a été produit à Landshut, Bobzin montre que la *Théologie de Mahomet*, a été imprimé à Nuremberg.<sup>279</sup> L'indication provient des notes du bibliothécaire de l'ancienne Bibliotheca Regia Monacensis, Felix von Oefele. Il a recopié et commenté dans un même volume les traces écrites laissées par Widmanstetter dans ces manuscrits. Il y retranscrit un billet que l'humaniste allemand a écrit et glissé dans sa copie personnelle de la *Théologie de Mahomet*. Ensuite, il l'annote en marge en ces termes : « Ici les luthériens du “Senatus” de Nuremberg mirent en place un décret, de peur que leurs fraudes ne soient connues de tous »<sup>280</sup>.

Depuis 1525, la cité libre de Nuremberg a accepté la Réforme protestante. De ce fait, il s'avère étrange que Widmanstetter essaie d'y publier un volume qui vise, entre autres, les protestants sans penser qu'il puisse se faire censurer par le conseil de la cité. Ce choix incohérent d'une publication antiprotestante, dans une ville acquise à la réforme luthérienne indique qu'il croit fermement que le soutien du conseil municipal lui est acquis. De ce fait, on peut se demander s'il avait des contacts qui lui auraient permis de publier son ouvrage à Nuremberg.

En 1543, Nicolas Copernic publie à Nuremberg le *De revolutionibus orbium coelestium*. L'ouvrage est préfacé par l'influent Andreas Osiander et inclut une lettre

---

<sup>278</sup> Bobzin, *Der Koran*, 329 – 338.

<sup>279</sup> Bobzin, *Der Koran*, 324 – 331.

<sup>280</sup> « Hoc Lutherani Senatus Norimbergensis decreto sustulerunt, veriti fortasse ne istorum fraudes vulgo cognoscerentur » consulté dans Munich, BSB, Oefelana, 245, 121. Reproduit dans Bobzin der Koran, 330 avec la note de Widmanstetter en latin.

dédicatoire au Pape Paul III. De plus, Andreas Osiander publie aussi à Nuremberg en 1542 un *Türkenbüchlein*, un tract qui appelle à prier pour la victoire chrétienne face aux Turcs.<sup>281</sup> Pour Bobzin, la publication de *La Théologie de Mahomet* et du *De revolutionibus orbinum coelestium* au même endroit, et au même moment est une étrange coïncidence<sup>282</sup>.

Et si ce n'était pas une coïncidence ? Et si Widmanstetter, qui avait auparavant partagé la thèse copernicienne, avait proposé à Osiander la garantie que l'édition ne soit pas mise à l'index, le soutien de la curie ou l'approbation du pape Paul III ? En échange, l'influent Osiander, protestant réputé, qui a déjà publié à Nuremberg un texte contre les Turcs, dut l'appuyer pour faire face à la censure. Widmanstetter connaît Alexandre Farnèse avant qu'il ne devienne le pape Paul III pour l'avoir brièvement servi après la mort de Clément VII.<sup>283</sup> Ce même Clément VII a assisté à une présentation du système copernicien dans les jardins du Vatican par Widmanstetter lui-même. Alors cardinal, Alexandre Farnèse y était déjà un conseiller proche de son prédécesseur et il est probable qu'il ait pu assister lui aussi à l'explication de l'humaniste allemand. De plus, Widmanstetter connaissait aussi le fils du pape Paul III, Pier Luigi Farnese avec qui il a partagé un intérêt pour la Kabbale.<sup>284</sup> En conjuguant leurs influences, les deux textes auraient la possibilité d'être diffusés auprès des protestants pour l'un, et chez les catholiques pour l'autre. Une hypothèse possible à cause des différentes coïncidences entourant les deux publications, mais qui nécessite plus de recherches, de vérification et de la mise au jour de preuves tangibles pour pouvoir être confirmé.

Notons tout de même que Widmanstetter n'a pas pu publier son texte en l'état, car une première lecture de la censure n'a pas apprécié qu'il discute de la Réforme. L'élite intellectuelle de Nuremberg ne pouvait permettre la publication de la *Théologie de Mahomet*. Il a donc

---

<sup>281</sup> Andreas Osiander, *Unterricht und vermanung, wie man wider den türcken peten und streyten soll...* (Nuremberg: 1542).

<sup>282</sup> Bobzin, *Der Koran*, 7.

<sup>283</sup> Müller, *Johann Albrecht v. Widmanstetter*, 74. Bobzin, *Der Koran*, 290.

<sup>284</sup> De Molière, *Confronting Kabbalah*, 6 et 120.



déguisé toutes ses attaques avec des sous-entendus, avec des références cachées dont beaucoup sont imperceptibles pour le non-spécialiste de doctrine luthérienne. Pourtant, même après correction et rectification, le nom de la ville n'est pas mentionné dans l'ouvrage.

#### 4.2.2 Les annotations contre les protestants et les juifs

À la fin de sa publication, Widmanstetter commente soixante-treize passages de ce texte sous la forme de *notationes*. Elles reprennent quelques mots des extraits mentionnés et comportent une numérotation qui est aussi indiquée en marge du texte, à la manière des références notées en fin dans nos livres contemporains. L'humaniste allemand contextualise certains passages coraniques et en donne des détails historiques ou théologiques. Il utilise des moyens propres à la philologie dans le but de nourrir la polémique anti-islamique qu'il aborde tout au long des annotations. Il n'utilise pas d'exégèse du Coran<sup>285</sup> ni de texte d'origine islamique. Peut-être parce que la doctrine de Mahomet sert aussi de point de comparaison afin de tirer des analogies avec le judaïsme et ce qu'il nomme « les hérésies chrétiennes », c'est-à-dire, le protestantisme. Par ce procédé, il décrédibilise tous les dogmes - judaïsme, luthérianisme et islam - et met en avant la seule Église Universelle de Rome dans une même publication.

Dans les pages qui suivent, nous allons étudier quelques annotations qui attaquent, de manière détournée, la Réforme et le judaïsme. Notre procédé visera à les remettre dans le contexte de l'Épitomé et à démontrer leur lien avec le protestantisme et le judaïsme. La numérotation des commentaires en chiffre romain, que j'ai légèrement modernisés, correspond à celle présente dans l'édition de Widmanstetter, telle que présentée dans le codex Munich BSB RES/4 A or. 1590.

---

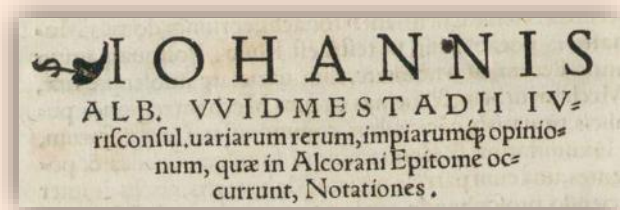
<sup>285</sup> Burman, *Reading the Qur'ān*, 117.

En romain, on trouvera la traduction du Coran comme elle apparaît dans l'édition de l'Épitomé, tandis qu'en italique nous trouverons la glose de Widmanstetter. La partie en gras désigne les termes de l'Épitomé que Widmanstetter utilise dans la section des gloses pour situer son annotation.. À cause du caractère parcellaire de ces termes, j'ai complété le verset entre crochets à partir de l'Épitomé pour que le lecteur dispose de plus de contexte. Entre parenthèses dans la note de bas de page, on distinguera la référence coranique, quand cela est possible. La traduction en français est la mienne, mais je laisse à disposition du lecteur l'accès au texte latin en note de bas de page<sup>286</sup>.

---

<sup>286</sup> Je procède de la même manière pour le texte d'origine : en gras il s'agit du texte tel qu'il apparaît dans les *annotations*. Entre crochets, il s'agit du reste de cette sélection de versets comme elle apparaît dans le texte de l'Épitomé. Entre parenthèses, il y a le numéro du verset du Coran selon l'édition du Caire. En italique, il s'agit de l'annotation de Widmanstetter.

**Figure X : Sélections d'annotations produites par Widmanstetter visant implicitement les protestants.**



Source : BSB Res/4 A or.1590 104 – 117.

I/ [Toute personne qui vive selon justice, c'est-à-dire en adorant Dieu et en agissant bien] **qu'il soit juif ou chrétien**<sup>287</sup>.

*Il [sous-entendu Mahomet] a emprunté cette opinion aux juifs, qui disent que tous les mortels doués de piété dans cette vie seront appelés à partager l'héritage éternel.*

II/ [Ceux qui disent] **que Dieu** [a un fils sont ignorants ].

*Ici il nie que le Christ est le fils de Dieu, bien que dans certaines parties il l'appelle aussi bien « le verbe » que « l'esprit » de Dieu .<sup>288</sup>*

IV/ [Les Arabes prient en direction du] **temple de la Mecque** [ils font face à l'endroit où Abraham a d'abord fondé le temple].

*Car les Juifs de Médine se moquaient de Mahomet, pour le fait qu'il avait imposé un jeûne solennel aux hommes de sa faction à l'époque de l'année où les Juifs eux-mêmes avaient l'habitude de s'abstenir de la nourriture pendant la journée, et avait ordonné que le visage des adorateurs du Dieu immortel fût tourné vers l'emplacement du temple de Jérusalem. Ayant changé d'avis, il veilla par la loi à ce qu'on ne se conforme pas à*

*la période du jeûne des Juifs et à ce que ceux qui prient Dieu ne regardent pas ailleurs que vers le temple de La Mecque, où on adore l'idole de l'Alkibla. C'est le propre usage des hérétiques, par la haine de ceux desquels ils se séparent, d'embrasser les pires choses, plutôt que de conserver celles que les autres avaient établies[...].*<sup>289</sup>

**XLV/ Dieu n'a pas de fils**, [contre les chrétiens].

*Il semble avoir été souvent agité par les disputes des chrétiens, auxquels il n'avait pu résister, il a vomi la fictive chapelle (oraculum) du Coran.*<sup>290</sup>

**[LXV] Tout tous** [Toute âme goûtera la mort, puis elle nous rendra visite].

*Quelques vieux malins osent raviver la même hérésie, et exploitent à leur profit l'attaque suscitée par les Allemands contre les prêtres.*

*Car toutes les fois qu'ils voient leur auditoire se refroidir, las des vieilles calomnies, ils recourent à l'exploration d'opinions nouvelles. Ils recherchent de quoi subvenir [aux besoins de leurs argumentations] afin de tirer pleinement profit de la sottise du peuple. Comme le dit Cicero, leurs langues agissent comme les éventails de la sédition.*

---

<sup>287</sup> Omnis recte uiuens, id est Deum adorans, bonique operator], **Siue Iudaeus sit, siue Christianus** (2 :62) *A Iudaeis hanc sententiam accepit, qui dicunt omnes mortales pietate praeditos in hac uita, ad partem aliquam aeternae haereditatis vocari.*

<sup>288</sup> **Qui Deum habere** [filium dicunt, inscii sunt] (2 :116) *Hic negat Christum Dei filium esse, cum alibi eum et uerbum Dei adpellet, et spiritum*

<sup>289</sup> 4/[Arabes orantes uersus ]**Mechae templum**, [faciem uertant ubi primo Abraham templum fundauit]. (2 :149 – 150 )

*Cum iudæi Almedinenses Mahometen deriderent, quod factiõnis suæ hominibus solenne ieiunium imperasset, quo tempore anni, ipsi quoque Iudæi abstinere à cibariis diurnis consueuissent, iussissetque Deum immortalem adorantium uultus ad templi Hierosolymitani situm conuerti. Mutata sententia lege cauuit, ne Iudaici ieiunii tempus obseruarent, neue Deum rogaturi alio respicerent, quam ad Mechae templum, ubitum Alkiblae Idolum colebatur. Mos hic est haereticorum perprius, odiorum à quibus discesserunt, deterrima quaeque amplecti potius, quàm bene ab his instituta, conseruare[...].*

<sup>290</sup> **Deum non habere filium** [contra Christianos]. 10 : 68 – 69

*Videtur Christianorum disputationibus saepe exagitatus fuisse, quibus cim resistere nequiuisset, commenticium Alcorani oraculum obiecit.*

*Les hommes savants divisent l'Église en Triomphante, Dormante et Militante et ils ajoutent celle qui manquent de vie, contre laquelle Origène écrivit au temps de Fabien, le premier Grand Pontife.<sup>291</sup>*

LXVIII/ [La diligence et la modestie] **des femmes** [de Mahomet, et les paroles de Dieu à leur égard.]

*Mahomet n'a donné aucune explication de son libertinage à ses compagnons, combien de fois il a adopté des lois concernant les épouses, à la fois afin qu'il puisse excuser ses propres turpitudes, et aussi qu'il pourrait inciter le plus à suivre son autorité<sup>292</sup>.*

LXXI/ **L'Alcoran** [composé par Dieu, ne contient aucun mensonge, et ne contredit] **aucun des anciens** [prophètes; et s'il était écrit en latin, il y aurait une question, puisqu'il se distinguerait en lettres arabes et latines.]

*En somme, il s'oppose à l'avis de tout le monde.<sup>293</sup>*

Ces sept annotations offrent un échantillon de son antiprotestantisme et son antijudaïsme. En mettant en exergue les similarités entre islam, judaïsme et réforme,

---

<sup>291</sup> Cette note semble avoir été mal notée (référéncée ? transcrite ?). Je pense qu'elle renvoie à la note marginale numéro 65 commençant comme suit :

**Omnis Omnia** [Omnis anima mortem gustabit, & nos deinde uisitabit] (29:57) *Eandem haeresim ueteratores quidam renouare audent, qui Germanorum offensione in sacerdotes concitata, ad commoda sua abutuntur. Quoties enim uident auditores, ueterum calumniarum pertaesos refrigescere, confugiunt ad nouarum opinionum inuestigationem. Ut vulgi stultitia perfruantur, & lingua ceu flabella seditionis, ut Cicero appellat, victum quaeritent.* Docti uiri Ecclesiam diuidunt in Triumphantem, Dormientem & Militantem, isti estiam uita carentem addunt, aduersus quos Origenes Fabiani primi Pont. Max. tempore scirpsit.

<sup>292</sup> Vxororum ( Maumethis diligentia et modestia, et uerba Dei ad eas). 33 :30 à 34

Libidinem suam, non ullam rationem in comlium adhibuit Mahometes, quoties de uxoribus leges tulit, cum ut turpitudinem suam excusaret, tum ut plures ad sequendum auctoritatem suam alliceret.

<sup>293</sup> **Alchoran** [a Deo compositus, nullum mendacium continet,] **nulli ueterum** [prophetarum contradicit, qui si Latine notaretur, fieret quaestio, cum Arabicis et latinis literis distingueretur]. (41-2 à 5)  
*Imô ab omnibus dissentit.*

Widmanstetter montre l'existence d'ennemis qui ont des idées semblables aux ennemis de l'empire. De plus, lorsqu'il dépeint un Mahomet qui imite les juifs, il pointe que si les chrétiens s'attachent trop aux études kabbalistiques, il risque de s'approcher de l'hérésie, à l'instar des sarrasins.

En premier lieu, on peut voir qu'il s'attaque au judaïsme en établissant des correspondances entre cette religion et le Mahométisme. En effet la première note révèle que, pour l'humaniste allemand, Mahomet aurait emprunté au judaïsme certaines doctrines telles que le paradis éternel pour tout croyant pieux. En associant les juifs et Mahomet au sein de la même note, il disqualifie les deux d'un seul tenant. La seconde annotation vise aussi le judaïsme qui professe comme l'islam une unicité absolue de Dieu. À l'inverse du premier commentaire, il ne mentionne pas les juifs. Or, durant cette période, juifs et musulmans représentent l'essentielle des anti-trinitaristes. Ainsi, si les juifs et les musulmans peuvent clairement se reconnaître dans cette annotation, on ne sait pas si les anabaptistes sont visés ici.

En second lieu, on peut voir que Widmanstetter s'attaque dans certaines notes uniquement le protestantisme. Par exemple, la note LXVIII concerne le mariage de Mahomet. Ce dernier aurait, aux yeux de Widmanstetter, adopté des lois autorisant la polygamie afin de soulager ses pulsions. Si cette annotation renvoie à un lieu commun de la polémique anti-islamique, il nous est possible de déceler une lecture antiprotestante du texte coranique : cette note pourrait également s'adresser au mariage des pasteurs. En effet, Luther, dès 1520, juge que le célibat des ministres du Culte est propice aux turpides, leur mariage une bénédiction<sup>294</sup>. On note que les articles du colloque de Ratisbonne mettent de côté la question du célibat des prêtres. Seuls deux articles effleurent cette question. L'un statue que l'interdiction du mariage fait partie des enseignements diaboliques, remet à plus tard, jusqu'à la réforme de l'Église, d'autres

---

<sup>294</sup> Sarah Dumortier, « Le célibat ecclésiastique : une vision confessionnelle divergente dans les diocèses septentrionaux (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle) », in *Prêtres et pasteurs : Les clergés à l'ère des divisions confessionnelles (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, éd. par Julien Léonard, Histoire (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2016), 209-20, <https://doi.org/10.4000/books.pur.47292>.

jugements concernant le mariage<sup>295</sup>. Ainsi de la même manière que Mahomet aurait promulgué les lois sur la polygamie, les protestants ont aboli la loi sur le célibat des ministres du Culte. Leur motif est tout trouvé : satisfaire des plaisirs terrestres et gagner des adeptes. Peut-être qu'il s'est aperçu que la majorité des prêtres qui adoptèrent la Réforme finirent par se marier<sup>296</sup> et établit un procès d'intention à leur encontre.

La note LXXI peut aussi faire référence à Luther. Difficile de comprendre comment l'humaniste allemand interprète le verset qu'il compose. La glose laisse percevoir une possible analogie avec les protestants. Il est possible qu'il essaie de montrer que, dans ce verset, Mahomet s'oppose à tout le monde, de sorte que Luther s'est opposé à toute la curie romaine.

Enfin, il vise parfois, dans la même note, judaïsme et protestantisme, soulignant encore plus les ponts entre ces deux religions avec l'islam comme dans l'annotation IV et XLV.

Dans la note IV, l'humaniste allemand glose les versets allant de 2 : 147 à 2 : 151. Ces versets rapportent comment les musulmans de Médine changèrent l'orientation de la prière en se prosternant désormais en direction de la Mecque et non plus de Jérusalem. Selon la tradition musulmane, Muḥammad et ses compagnons mecquois priaient en direction de Jérusalem. Lors de la révélation des versets 2 :149 – 150. Ces versets expliquent qu'alors que les Juifs raillaient le fait que les musulmans les suivaient en par le jeûne de 'Ashura, en l'honneur de la victoire finale de Moïse sur le Pharaon grâce à la fuite des Juifs d'Égypte vers la Terre promise. La note produite par Widmanstetter est assez fascinante pour l'érudition qu'il déploie et pour la rhétorique qu'il emploie afin de toujours plus décrédibiliser les Turcs, les juifs et les protestants. Il justifie ce changement par les moqueries des juifs et pour éviter de les copier. De cette manière, il insiste sur son antijudaïsme en proposant un témoignage sur le prétendu caractère malicieux des juifs tout en détaillant l'imitation des Turcs et des sarrasins. Autre élément tout aussi intéressant : Widmanstetter paraît s'appuyer sur différentes sources. Par exemple dans le

---

<sup>295</sup> Hequet, *Colloquy at Regensburg*, 124.

<sup>296</sup> Jusqu'à 78 % selon les travaux de Dumortier (Dumortier, « Le célibat ecclésiastique »).

Coran de Bellús, une annotation marginale semble donner une explication similaire à celle de Widmanstetter.

« Alors que Mahomet était dans la cité mecquoise, il prescrivit aux Agarènes de tourner leur visage vers le temple de Jérusalem lorsqu'ils priaient. On raconte cependant que, quand qu'il fut à Médine, les juifs reprochèrent aux Agarènes de prier comme eux (ce qu'ils tenaient pour fâcheux), Mahomet ordonna aux Agarènes de prier en direction de La Mecque. »

Ce verset est aussi glosé d'une façon similaire dans Coran de Bellús et dans la traduction latine du Coran commissionné par Gilles de Viterbe . Mais la correspondance la plus importante s'avèrent être avec le volume de Juan Andrés, *Confusión o confutación de la secta Mahomélica y del Alcorán*. En effet, l'humaniste allemand précise ensuite qu'alors que les Agarènes se tournèrent vers la Mecque pour adorer, une divinité du nom d'Alkibla était encore adorée. Cette phrase va dans la même direction que le traité polémique valencien qui explique, dans un long passage, le scandale que représente le fait de prier en direction de la Mecque, alors que les Qurayysh continuèrent d'y vénérer des idoles .

Cependant, la mention de « l'idole *Alkibla* » semble être une erreur de compréhension de la part de Widmanstetter. Le terme arabe *Qibla* désigne la direction dans laquelle le musulman prie. Cette direction est al-Ka'aba, le temple mecquois qui, durant la période préislamique jusqu'à la prise de la Mecque par les musulmans en 630, abritait les statues des Quraysh. Cette erreur contredit le passage suivant mentionné dans le traité polémique valencien qui donne des noms réels d'idoles préislamiques telles que Manāt et al-Lāt<sup>297</sup>. S'il est probable que l'argument provienne du *Confusión o confutación*, difficile d'affirmer que Widmanstetter l'ait collationné pendant la composition de son édition.

Mais après avoir pointé du doigt juifs et sarrasins, Widmanstetter continue en s'attaquant aux protestants. Ce changement de direction de prière est le prétexte qu'il utilise

---

<sup>297</sup> Juan Andrés, *Confusión o confutación*, 162.



pour faire une analogie entre la modification de Qibla orchestrée par Mahomet et les modifications théologiques engendrées par les luthériens. Il explique que : « *C'est le propre usage des hérétiques, par la haine de ceux desquels ils se séparent, d'embrasser les pires affaires, plutôt que de conserver celles que les autres avaient établies* ». Les protestants qui décidèrent de s'éloigner « *du giron de l'Église* » embrassent « *les pires choses* » c'est-à-dire les thèses de Luther au lieu de conserver celles qui sont ancrées dans la tradition et manifestant une fidélité infaillible envers l'Église latine universelle. En d'autres termes, dans cette annotation, Widmanstetter attaque d'une manière déguisée le fait que les réformés sont des gens qui, par haine envers les catholiques, se sont désunis d'une doctrine bien établie pour l'échanger contre l'instabilité induite par les changements de la Réforme Protestante. De ce fait, ils agiraient de la même manière que les Turcs et seraient moqueurs comme les juifs.

L'annotation LXV semble être une coquille. Elle n'est pas signalée dans la section des gloses, mais est séparée de la LXIV par un espace. On ne retrouve pas dans le texte de l'Épitomé *Omnis Omnia* mais : *Omnis Anima mortem gustabit, et nos deinde uisitabit*<sup>298</sup>. La note n° 65 (*sic*) est inscrite en marge, en face de cette phrase. Elle fait référence au verset 29 : 57.<sup>299</sup>

Dans cette annotation, on devine que ces *Allemands* sont les luthériens. L'attaque n'est pas frontale, les protestants ne sont pas directement nommés. Il essaye probablement de contourner la censure. De plus, il ne s'attaque pas aux pasteurs protestants, mais à ceux qui « *parlent à un auditoire refroidi* », qui « *recherchent des idées nouvelles* ». La position de celui qui parle à un auditoire est une posture de pouvoir. Or, « *ces Allemands* » ne sont pas ceux qui émettent « *les idées nouvelles* », mais bien ceux qui les *exploitent à leur profit*. On comprend que Widmanstetter vise probablement les seigneurs ou les conseillers municipaux des villes libres. Il ne critique pas la réforme en soi, mais l'opportunisme des protestants qui voient en la

---

<sup>298</sup> « Toute âme goûtera à la mort, alors elle nous rendra visite ».

<sup>299</sup> « Toute âme un jour goûte la mort, après quoi c'est vers Nous que de vous il est fait retour ». Berque, *Le Coran*, 429.

Réforme de la chrétienté un moyen de s'extraire du giron de l'Église et de l'influence de l'empire. En d'autres termes, Widmanstetter semble établir une analogie entre Mahomet et, peut-être, les califes d'une part, et les leaders politiques, conseils municipaux ou princes du Saint Empire qui adoptent le protestantisme d'autre part. On peut en conclure que cette note, mal délimitée et mal citée, qualifie, d'une façon moins subtile, d'arrivistes ceux qui essaient de se défaire de l'emprise des Habsbourg et de l'Église Catholique par l'intermédiaire du protestantisme.

### 4.3 Widmanstetter et la sourate de l'éléphant



Feuillet 1 Esquisse dans une marge du Coran Bellús, au niveau de la sourate « L'Éléphant ». Détail Munich, BSB., cod arab 7 fo 200v

La dimension du dessin correspond à celle de la sourate « L'Éléphant ». Il occupe trois lignes et démontre ainsi l'importance accordée par Widmanstetter à cet extrait du Coran. On aperçoit, dans la partie inférieure, un éléphant coiffé d'un heaume de chevalier, surmonté d'un château ailé. Le heaume et l'éléphant sont entourés d'une étoffe et sont tournés vers l'occident. Le pachyderme est situé sur une sorte de plateforme. Le château possède deux tours, une double paire de fenêtres et une porte ouverte. Widmanstetter surmonte le tout du terme *al-fil* écrit en arabe et signifiant « éléphant ». Le mot est tracé dans un style qu'on pourrait qualifier grossièrement d'oriental, avec une lettre *fā'* dont le point est suscrit au lieu d'être souscrit. L'écriture *maghrebī/andalūsī* est pourtant le style calligraphique le plus employé dans ses

manuscripts, y compris ses propres notes en arabe<sup>300</sup>. Son ductus paraît reconnaissable, car typique de ses notes dans lesquelles il imite l'angulation des lettres de l'*arte para saber la lingua arauiga*. Dès le début de son aventure pour apprendre l'arabe Widmanstetter, s'appuyait sur ce manuel de Pedro de Alcala. En effet, l'humaniste allemand a copié des passages portant sur la grammaire dans quelques notes à partir de sa copie personnelle, qui est elle-même annotée et conservée à la BSB de Munich.<sup>301</sup>

Widmanstetter a probablement deviné que le terme arabe « *al-fīl* » provient de la même famille que le terme « פִּיל » (*Pil*) en hébreu, langue que Widmanstetter maîtrise, et est donc issu de la même racine sémitique commune avec le syriaque, l'araméen voir le persan<sup>302</sup>.

Que représente l'éléphant dans la Bible, cadre de référence de Widmanstetter ? Dans cette sourate, comme dans les livres des martyrs d'Israël, l'éléphant incarne un atout utilisé par les puissants tel que l'armée d'Antiochus qui a dévasté l'Égypte. Dans, 1M1.17 nous pouvons lire : « Entré en Égypte avec une armée imposante, avec des chars, des éléphants, et une grande flotte, » De plus, dans 2M15.21 :

*« Maccabée considéra les troupes présentes, l'appareil varié de leurs armes et l'aspect sauvage des éléphants. Il leva les mains vers le ciel et invoqua le Seigneur, qui opère les prodiges, parce qu'il savait que ce n'est pas par les armes, mais selon sa décision, qu'il accorde la victoire à ceux qui en sont dignes. »*<sup>303</sup>.

Dans ces extraits bibliques, l'éléphant représente une arme puissante utilisée par l'ennemi que Dieu combat et qui est défait. C'est une arme que les humains ont utilisée, mais que Dieu a stoppée pour favoriser une troupe plus faible.

---

<sup>300</sup> En particulier Munich, BSB cod arab 1058. Dans ce manuscrit, il note les deux écritures des lettres *fā'* et *qāf*.

<sup>301</sup> Respectivement, les documents Munich, BSB, cod.arab 1058 et Munich, BSB, Rar.178. Voir, Maxime Sellin, *Widmanstetter's Corpus of Arabic Annotated Codices*. (à paraître).

<sup>302</sup> Paul Neuenkirchen, Sourate 105, in *Le Coran des historiens*, (Paris : Les Éditions du Cerf, 2019), 2 b vol, 2218.

<sup>303</sup> *Traduction oecuménique de la Bible: comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament* (Villiers-le-Bel, France: Société biblique française, 2004), 1218 et 1278.

D’ailleurs, il est probable que Widmanstetter reprenne ces extraits de la Bible dans un autre contexte. Sur l’une des faces de la pièce qu’il fait frapper à son effigie, on retrouve deux éléphants tirant un chérubin sur un char. L’évocation est ici un peu plus martiale que sur son blason ou dans son esquisse. L’angelot tente d’arrêter les éléphants en tirant vers l’arrière et l’attaque d’un oiseau fait penser à l’histoire derrière la sourate du Coran et le livre des martyrs d’Israël<sup>304</sup>.



Isidore Loeb, « Les Armes de Widmanstadt, » *Revue des études juives* 1, no. 2 (1880) : 298.

C’est dans son histoire familiale que l’on trouve la provenance de l’éléphant dans l’héraldique<sup>305</sup>. Un descendant de l’humaniste allemand explique :

« Les familles Widmanstetter et Beckh ont fusionné en une seule depuis 1637. Les Widmanstetter les plus âgés sont originaires du petit village de Nellingen sur le “Rauhen Alb” (le Jura Souabe), qui appartenait autrefois au territoire des Helfenstein, depuis le milieu du XV<sup>e</sup> siècle jusqu’à aujourd’hui ». <sup>306</sup>

En comparant les armoiries des Helfenstein à celles de Widmanstetter, on remarque que le symbole de l’éléphant reste pour ainsi dire identique dans la plupart des cas. Par exemple, les armes des Helfenstein sont présentes sur l’épithaphe d’Adelheid von Helfenstein, que l’on peut

<sup>304</sup> Paul Neuenkirchen, Sourate 105, 2214 – 2225.

<sup>305</sup> Bobzin, *Der Koran*, 85. Müller, *Johann Albrecht v. Widmanstetter*, 30 et 92 – 97. Wilkinson, *Orientalism*, 147, Isidore Loeb, « Les Armes de Widmanstadt, » *Revue des études juives* 1, no. 2 (1880) : 298–301, <https://doi.org/10.3406/rjuiv.1880.3203>.

<sup>306</sup> „Die familien Widmansteiter und Beckh sind seit dem Jahre 1637 in eine verichmolzen. Die älteren Widmanstetter stammen aus dem heinen dorfe Nellingen aud der „rauhen Alb“, einst zum Gebiete von Helfenstein, von der Mitte des 15. Léopold von Beck-Widmanstetter“, *Die Familia Widmanstetter, Seit 1668 Beck-Widmanstetter* (Vienne, 1887), 3.

retrouver dans le cloître de Blaubeuren.<sup>307</sup> Dans les deux cas, l'éléphant est tourné vers l'ouest et marche sur trois collines.

C'est sans doute autour de la période de son anoblissement que Widmanstetter aurait esquissé son blason sur le Coran, c'est-à-dire à la fin de la décennie 1540. Max Muller reproduit l'édit d'anoblissement des Widmanstetter.<sup>308</sup> On y apprend que Charles Quint confirma les armoiries de la famille le 2 mars 1548 à Augsbourg. On peut en déduire que même après avoir publié la *Théologie de Mahomet* en 1543, il continua probablement d'étudier ses différents manuscrits du Coran.



Épitaphe d'Adelheid von Helfenstein dans l'abbaye de Blaubeuren

---

<sup>307</sup>[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Blaubeuren\\_Kapitelsaal\\_Epitaph\\_Adelheid\\_von\\_Helfenstein\\_Wappen.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Blaubeuren_Kapitelsaal_Epitaph_Adelheid_von_Helfenstein_Wappen.jpg)

<sup>308</sup> Müller, *Johann Albrecht v. Widmanstetter*, 94 – 97.

Enfin, le Coran est à une tentative de revendication de noblesse en se liant à la famille Helfenstein. Widmanstetter y laisse un curieux indice de son anoblissement. D'une manière spontanée, il esquisse partiellement ses armes en laissant de côté les références kabbalistiques qui sont présentées par Isidore Loeb et déchiffrées par Perles<sup>309</sup>.



## Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons vu que l'étude du Coran ne renvoie pas qu'à un contexte strictement religieux, mais peut servir le pouvoir. L'exemple du concile de Bâle et de la diète de Ratisbonne montre que parce que ces savants influents se réunissent pour l'union des chrétiens face aux ottomans, le Coran était mentionné en marge des débats. Les humanistes

<sup>309</sup> Loeb, "Les Armes de Widmanstadt", 298 – 301.

ont échangé des informations qui pouvaient être à leur époque une source de pouvoir. Dans ces réunions, l'union de la chrétienté se faisait par l'alliance autour de la Bible face au Coran.

D'autant plus que la course à la connaissance permet à celui qui en sait le plus d'être perçu comme un fin érudit. Dans le cas de Widmanstetter, on constate que son savoir fait de lui la référence en termes de connaissances sur l'Orient. Le savoir qu'il possède sur les études orientales et le Coran, avec d'autres talents diplomatiques, sont sûrement à l'origine de sa prestigieuse nomination en 1553 par Ferdinand I<sup>er</sup> comme chancelier d'Autriche, alors région du Saint Empire à la frontière de l'Empire ottoman.<sup>310</sup>

Quelques années après la diète de Ratisbonne, deux publications portant sur le Coran voient le jour, celle de Bibliander et celle de Widmanstetter. Nous avons vu que dans le cas de l'Épitomé un changement de paradigme s'opère. L'union des catholiques et des protestants n'est plus d'actualité. Widmanstetter fait remarquer les ressemblances entre les réformés, les juifs et les musulmans. Cette stratégie rhétorique vise à proclamer la vérité de l'Église latine universelle. Ainsi dans ces annotations où figurent de discrètes comparaisons et d'analogie, l'humaniste catholique essaye de persuader ses lecteurs que le protestantisme est un ennemi analogue à l'islam, et la religion des Turcs similaires aux luthériens.

Enfin, nous avons observé cette esquisse de blason des Helfenstein dans une marge du Coran de Bellús. Ce dessin rappelle que parfois les actes humains ne sont après tout que la conséquence d'une envie du moment. Cette annotation ne semble pas faire le jeu d'un calcul de pouvoir et est très personnelle.

---

<sup>310</sup> Bobzin, *Der Koran*, 294. Müller, *Johann Albrecht v. Widmanstetter*, 62-63.



# Bibliographie

---

## Manuscrits

### **Bayerische Staatsbibliothek (Munich)**

cod. arab, 1; cod. arab 2 ; cod. arab 3 ; cod. arab 4; cod. arab, 7; cod. arab 234; cod.arab 342;  
cod. arab, 920; cod. arab 1058; cod. graec 151; cod. heb 205; Oefelana, 245; RES/4 A or. 1590

### **Bibliothèque universitaire de Bâle (Bâle)**

MS CVIa45

### **Polska Akademia Nauk (Gdansk)**

Ms 2342.

### **Biblioteca Castilla la Mancha (Tolède)**

Ms. 235 ; Ms. 386

### **Biblioteca des los Cortes de Aragón,**

(Calenda) L528.

### **Biblioteca municipal de Segorbe**

Coran

### **Bibliothèque municipale du Havre (Le Havre)**

Ms 556

### **Biblioteca de San Lorenzo de l'Escorial**

Ms. Esc, arab 598.

### **Biblioteca nacional de España (Madrid)**

BNE, MSS/5212; BNE, MSS/5081; BNE, MSS/5131; BNE RES 272; BNE, MSS 4948; BNE, MSS  
5097; BNE, MSS 5081.

### **Bibliothèque nationale de France (Paris)**

BnF, arabe 384; BnF, latin 596; BnF, grec 3074

### **Bibliothèque nationale de Tunisie (Tunis)**

Ms. 18791

### **Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC (Madrid)**

Ms. RESC 16

### **Biblioteca Real Academia de Historia (Madrid)**

RAH, ms. Gayangos 1922

### **Bibliothèque universitaire de Cambridge (Cambridge)**

MS Mm, v 26



**Bibliothèque universitaire de Leyde (Leyde)**

Ms. Or. 235.

**Bibliothèque universitaire d'Uppsala (Uppsala)**

Ms. O Bj.48

**Dār al-Kutub al-Waṭaniyya (Le Caire)**

MS. 18791

## Traductions, transcriptions et éditions de textes

- ‘Abdallah ibn Abi Zamanīn, Muhammad ibn. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘az īz*. Édité par Hussein ‘Akasha et Muhammad Mustafa al-Kanz. 5 vol. Cairo: al-Faruq al-Haditha, 2002. Pedro de Alcalá. *Arte para ligeramente saber la lengua arauiga...* Emendada y añadida y segundamente imprimida. Granada: impressa y acabada por Juan Varela de Salamanca ... en la dicha ciudad de Granada..., 1505. (BSB, cod. Rar, 178).
- ‘Aṭīyya, ‘Abd al-Haqq ibn Ghālib ibn. *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Édité par ‘Abd as-Salām ‘abd ash-Shāfī Muḥammad. 6 vol. Beyrouth: Dar Al Kotob Al Ilmiyah, 2001.
- Andrés, Juan, Elisa Ruiz, et Ma. Isabel García-Monge. *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*. Mérida: Regional de Extremadura, 2003.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Isma‘īl al-. *Al-jāmi‘ al-musnad al-ṣaḥīḥ al-mukhtṣar min ‘umūr rasūl allah wa sananih wa ayamih*. Édité par Muḥammad ‘Alī al-Qoṭb et Hishām al-Bukhārī. Beyrouth: al-maktaba al-‘aṣriya, 2014.
- Casassas Canals, Xavier, et José Martínez Gázquez. « Scholia Latina, Arabica et in uulgari lingua ad Alphurcanum Mahumedis: BSB-Hss Cod.arab. 7 (Corán de Bellús) ». *Medieval Encounters* 27, n° 1 (26 mai 2021): 1-49. <https://doi.org/10.1163/15700674-12340093>.
- Dānī, ‘Uthmān al-. *Al-Ta‘rīf Fī Ikhtilāf al-Riwāyah ‘an Nāfi‘*. Édité par Muḥammad as-Saḥābī. Muṭaba‘a warāqa al-Faḍīla. Rabat, 1995.
- Ghazālī, Abū Ḥamīd al-. *Revitalisation des sciences de la religion : Ihyā’ ‘Ulūm Ad-dīn*. Traduit par Samir Youssef Merchak. 4 vol. Beyrouth: Dar Al Kotob Al Ilmiyah, 2007.
- Mushāf Qālūn*, Hannibal (Tunis), [https://archive.org/details/yusufmazouz1986\\_gmail/mode/2up](https://archive.org/details/yusufmazouz1986_gmail/mode/2up).
- Mushāf Warsh*, Ministère des Habous et des affaires islamiques du Maroc (Fondation Mohammad VI pour la publication du Coran, 2015), <https://www.al-mushaf.com/quran/quranma.html>.
- Osiander, Andreas. « Vnterricht vnd vermanung, wie man wider den Tüircken peten vnd streyten soll. Auff ansuchung etlicher guter Herrn vnd Freunde. An die jhenigen gestellt, bey denen der Tüirck schon angriffen, vnd schaden gethon, vnd sie desselben noch alle tag gewertig sein miussen ». Nuremberg, 1542.
- Qayrawānī, Ibn Abī Zayd al-. *La Risāla, épître sur les éléments du dogme et de la loi de l’Islam selon le rite malikite*. Paris, France: Editions Iqra, 1996.
- Wakefield, Robert. *On the three languages*. Édité par G. Lloyd Jones. Binghamton, New York, États-Unis d’Amérique: Medieval & Renaissance Texts & Studies in conjunction with the Renaissance Society of America, 1989.
- Widmanstetter, Johann Albrecht, *Liber Sacrosancti Evangelii de Iesu Christo*. Vienne: Zimmermann, 1555. (BSB, cod. Rar, 155)
- . *Mahometis Abdallae filii Theologia Dialogo Explicata, Hermanno Nellingavnense interprete, Alcorani Epitome, Roberto Ketenense Anglo interprete, Iohannis Alberti Vuidmestadii Iurisconsulti Notationes falsarum impiarumquebus opinionum Mahometis*. Nuremberg, 1543. (BSB, Res/4 A.or. 1590)

## Études

- Arias Torres, Juan Pablo, et François Deroche. « Reflexiones sobre la catalogación de ejemplares alcoránicos (a proposito del ms. 1397 de El Escorial) ». *Al-Qanṭara* 32, n° 1 (30 juin 2011): 243-60. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2011.v32.i1.257>.
- Arias Torres, Juan Pablo. « Sicut Euangelia Sunt Quatuor, Distribuerunt Continentiam Eius in Quatuor Libros: On the Division of Iberian Qur'ans and Their Translations into Four Parts ». In *The Latin Qur'an, 1143–1500 Translation, Transition, Interpretation*, 425-54. Berlin: De Gruyter, 2021. <https://doi.org/10.1515/9783110702712-021>.
- Balsarak, Jon. « The Renaissance Impulses That Drove Theodor Bibliander to Publish Machumetis Saracenorum ». *The Muslim World* 107, n° 4 (2017): 684-97. <https://doi.org/10.1111/muwo.12216>.
- Barceló Torres, Carmen, et Ana Labarta. *Archivos moriscos: textos árabes de la minoría islámica valenciana, 1401-1608*. Valencia, Espagne: Universitat de València, 2009.
- . « Fondos documentales árabes de la minoría musulmana en tierras valencianas », 1987. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/fondos-documentales-arabes-de-la-minoria-musulmana-en-tierras-valencianas/>.
- Bejarano, Bárbara Ruiz. « El Corán de los musulmanes aragoneses: variantes formales del libro sagrado en las comunidades moriscas del siglo XVI ». *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos*, n° 20 (2011): 153-74.
- . « Praxis islámica de los musulmanes aragoneses a partir del corpus aljamiado-morisco y su confrontación con otras fuentes contemporáneas ». Alicante, 2015.
- Biblioteca nacional. *Memoria de los moriscos: escritos y relatos de una diáspora cultural*; *Biblioteca Nacional de España, del 17 de junio al 26 de septiembre de 2010*. Édité par Alfredo Mateos Paramio et Juan Carlos Villaverde Amieva. Madrid, Espagne: Biblioteca Nacional de España : Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010.
- Bobzin, Hartmut. *Der Koran im Zeitalter der Reformation: Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*. Electronic ed. 42. Beyrouth: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1995. <https://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/inhouse/content/titleinfo/3054939>.
- Bongianino, Umberto. « A Rediscovered Almoravid Qur'ān in the Bavarian State Library, Munich (Cod. Arab. 4) ». *Journal of Islamic Manuscripts* 11, n° 3 (29 octobre 2020): 263-91. <https://doi.org/10.1163/1878464X-01103001>.
- . « Quelques remarques sur l'origine des écritures coraniques arrondies en al-Andalus (V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècles) ». *Al-Qanṭara* 38, n° 2 (23 mars 2018): 153. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2017.006>.
- . *The manuscript tradition of the Islamic West: Maghribī round scripts and the Andalusī identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.
- Brégeon, Jean-Joël. *Le connétable de Bourbon: le destin tragique du dernier des grands féodaux*. Paris, France: Perrin, 2000.
- Briquet, Charles-Moïse. *Les filigranes: dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*. Genève, Suisse, France: A. Jullien, 1907.
- Burman, Thomas E. « Cambridge University Library MS Mm. v. 26 and the History of the Study of the Qur'an in Medieval and Early Modern Europe ». In *Religion, text, and society in medieval Spain and northern Europe: essays in honor of J.N. Hillgarth*, édité par Mark Douglas Meyerson, Leah Shopkow, Pontifical institute of mediaeval studies, et Thomas E. Burman, 335-63. Toronto: Pontifical institute of mediaeval studies, 2002.

- . « Exclusion or Concealment: Approaches to Traditional Arabic Exegesis in Medieval-Latin Translations of the Qurʾān ». *Scripta Mediterranea* 20, n° 0 (6 mars 2015). <https://scripta.journals.yorku.ca/index.php/scripta/article/view/39994>.
- . « How an Italian Friar Read His Arabic Qurʾān ». *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, n° 125 (2007): 93-109.
- . « Polemic, Philology and Ambivalence: Reading the Qurʾān in Latin Christendom ». *Journal of Islamic Studies* 15, n° 2 (2004): 181-209.
- . *Reading the Qurʾān in Latin Christendom, 1140-1560*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
- . « Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qurʾān Exegesis and the Latin Qurʾāns of Robert of Ketton and Mark of Toledo ». *Speculum* 73, n° 3 (juillet 1998): 703-32. <https://doi.org/10.2307/2887495>.
- Casassas Canals, Xavier. « The Bellús Qurʾān, Martín García, and Martín de Figuerola: The Study of the Qurʾān and Its Use in the Sermones de La Fe and the Disputes with Muslims in the Crown of Aragon in the Sixteenth Century ». In *The Latin Qurʾān, 1143–1500 Translation, Transition, Interpretation*, 455-74. De Gruyter, 2021. <https://doi.org/10.1515/9783110702712-022>.
- Castilla, Nuria de. « La Transmisión de Textos Entre Los Moriscos: Dos Copias Del Tafsīr Abreviado de Ibn Abī Zamanīn ». *Anaquel de Estudios Árabes*, n° 26 (2015): 148-61.
- . « Les manuscrits du coran andalusī, mudéjars et morisques de la Biblioteca Nacional de España ». *Journal Asiatique*, n° 1 (2021): 5-31. <https://doi.org/10.2143/JA.309.1.3289425>.
- . « Traduire et commenter le coran dans la péninsule ibérique (XIIe-XVIIe S.) ». *Comptes-rendus des séances de l'année - Académie des inscriptions et belles-lettres* 157, n° 4 (2013): 1723-39. <https://doi.org/10.3406/crai.2013.95155>.
- Congreso internacional el Islam cercano : los moriscos valencianos. *El Islam cercano: los moriscos valencianos : libro de ponencias*. Valencia, Espagne: Centro cultural islámico de Valencia, 2010.
- Dandel, Elisabeth. « Ibn Gattus: une famille de copistes-enlumineurs à Valence (Espagne) ». *Histoire de l'art*, n° 24 (1993): 13.
- Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image*. Oxford: Oneworld Publications, 1993.
- Déroche, François, Annie Berthier, et Jean-Pierre Angremy. *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*. Édité par École pratique des hautes études . Section des sciences historiques et philologiques. Paris, France: Bibliothèque nationale de France, impr. 2000, 2000.
- Desarbres, Paul-Victor, Emilie Le Borgne, Frank Lestringant, et Tristan Vigliano. *Guillaume Postel (1510-1581): écrits et influence*. Paris, France: Sorbonne Université Presses, 2022.
- Dutton, Yasin. *Early Islam in Medina: Mālik and his Muwaṭṭaʾ*. London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2022.
- Dutton, Yasin, et Muḥammad ibn Muḥammad al-Rāʿī. *Original Islam: Malik and the madhhab of Madina*. London: Routledge, 2007.
- Ender, Harald. « Textos aljamiados: Die Aljamiado-Handschrift BNM 5081 ». LMU München Institut für Romaische Philologie, 2000.
- Espejo Arias, Teresa, et Juan Pablo Arias Torres. *El Corán de Cútar, estudio introductorio*. Junta de Andalucía, Consejería de Obras Públicas y Transportes. Malaga, 2009.
- Espejo Arias, Teresa, Juan Pablo Arias Torres, et Ana Beny. « Andalusi Binding: A Model of Islamic Binding from the Iberian Peninsula, 14th–16th Century ». *Journal of Islamic Manuscripts* 6, n° 2-3 (1 janvier 2015): 157-73. <https://doi.org/10.1163/1878464X-00602003>.
- Espinach, Germán Navarro, et Concepción Villanueva Morte. « Los mudéjares de Teruel, Albarracín y Gea ». *Revista d'història medieval*, n° 12 (2001): 91-154.

- Ferrero Hernández, Cándida. « La contribución de Johann Albrecht Widmanstetter (1506-1557) a la controversia islamolatina ». In *Religio in Labyrintho. Encuentros y desencuentros de religiones en sociedades complejas*, 157-65. Análisis y Crítica. Madrid (ES), 2013.
- Ferrero Hernández, Cándida, et John Tolan, éd. *The Latin Qur'an, 1143–1500: Translation, Transition, Interpretation. The Latin Qur'an, 1143–1500*. Berlin: De Gruyter, 2021. <https://doi.org/10.1515/9783110702712>.
- García Cárcel, Ricardo. *Las germanías de Valencia*. Barcelona, Espagne: Península, 1981.
- García, Elisa Ruiz, et Luis F. Bernabé Pons. *Joan Martí de Figuerola: Works (1519–1521): Disputas. Lumbre de Fe Contra La Secta Mahomética y El Alcorán*. Leiden ; Boston: Brill, 2024. <https://brill.com/display/title/68334>.
- García-Arenal, Mercedes, Mercedes García-Arenal, et Mercedes García-Arenal, éd. *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*. Brill, 2016. <https://brill.com/view/title/33622>.
- García-Arenal, Mercedes, Fernando Rodríguez Mediano, et Consuelo López-Morillas. *The Orient in Spain: converted Muslims, the forged lead books of Granada, and the rise of orientalism*. Leiden, Pays-Bas, États-Unis d'Amérique, 2013.
- García-Arenal, Mercedes, Katarzyna K. Starczewska, et Ryan Szpiech. « The Perennial Importance of Mary's Virginity and Jesus' Divinity: Qur'anic Quotations in Iberian Polemics After the Conquest of Granada (1492) ». *Journal of Qur'anic Studies* 20, n° 3 (1 octobre 2018): 51-80. <https://doi.org/10.3366/jqs.2018.0351>.
- García-Arenal, Mercedes, et Katarzyna Krystyna Starczewska. « “The Law of Abraham the Catholic”: Juan Gabriel as Quran Translator for Martín de Figuerola and Egidio Da Viterbo ». *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes* 35, n° 2 (2014): 409-59.
- García-Arenal, Mercedes, et Gerard Wiegers. *The Iberian Qur'an: From the Middle Ages to Modern Times. The Iberian Qur'an*. De Gruyter, 2022. <https://doi.org/10.1515/9783110778847>.
- George, Alain. « Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qur'ans (Part I) ». *Journal of Qur'anic Studies* 17, n° 1 (février 2015): 1-44. <https://doi.org/10.3366/jqs.2015.0178>.
- . « Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qur'ans (Part II) ». *Journal of Qur'anic Studies* 17, n° 2 (juin 2015): 75-102. <https://doi.org/10.3366/jqs.2015.0196>.
- Gilbert, Claire M. *In Good Faith: Arabic Translation and Translators in Early Modern Spain. In Good Faith*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020. <https://doi.org/10.9783/9780812297393>.
- Gilliot, Claude. « Creation of a fixed text ». In *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, édité par Jane Dammen McAuliffe, 41-58. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521831601.003>.
- Hanne, Olivier. *L'Alcoran: comment l'Europe a découvert le Coran*. Paris, France: Belin, 2019.
- Harvey, Leonard P. *Muslims in Spain: 1500 to 1614*. Paperback ed. Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press, 2006.
- Hebrera y Esmir, José Antonio. *Vida prodigiosa del ilustrissimo y venerable D. Martin Garcia, obispo de Barcelona, Hijo de la fidelissima y antigua villa de Caspe*. Zaragoza: Imprenta de Domingo Gascón, por Diego de Larumbe, 1700.
- Hequet, Suzanne. *The 1541 Colloquy at Regensburg: In Pursuit of Church Unity*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2009.
- Hernández López, Adday. « Qur'anic Studies in al-Andalus: An Overview of the State of Research on *Qirā'āt* and *Tafsīr* ». *Journal of Qur'anic Studies* 19, n° 3 (octobre 2017): 74-102. <https://doi.org/10.3366/jqs.2017.0303>.
- Hinrichsen, Laura. *The Lost Libraries of Tunis: Book Culture of Ḥafṣid Ifrīqiya and Arabic Manuscripts in Europe after the Sack of Tunis (1535)*. De Gruyter, 2024. <https://doi.org/10.1515/9783111343631>.



- Hollingsworth, Mary, Miles Pattenden, et Arnold Witte. *A Companion to the Early Modern Cardinal*. Brill's Companions to the Christian Tradition 91. Leiden Boston (Mass.): Brill, 2020.
- Hook, Judith. *The Sack of Rome*. London: Palgrave Macmillan UK, 2004. <https://doi.org/10.1057/9780230628779>.
- Ibn Manzūr, Muḥammad. *Lisān al-'arab*. Qom Iran: Nashr Adabi al-ḥawza, 1984.
- Ibrahim al-Mashanni, Mustafa. *Madrassa at-tafsīr fī al-Andalus*. Beyrouth: Muasasa al-risala, 1982.
- Iglesias, Adrián Rodríguez. « New Models of Qur'an Abridgment among the Mudejars and Moriscos: Copies in Arabic Containing Three Selections of Suras ». In *The Iberian Qur'an*, 165-98. De Gruyter, 2022. <https://doi.org/10.1515/9783110778847-008>.
- Iglesias, Adrián Rodríguez, et Maxime Sellin. « Links Between Morisco and Early Modern European Interpretations: The Case of "Ālif LāmMīm" (Q 2:1) ». In *European Muslims and the Qur'an: Practices of Translation, Interpretation, and Commodification*, De Gruyter., 55-76. The European Qur'an 5. Berlin: De Gruyter, 2024. <https://doi.org/10.1515/9783111140797-003>.
- Jensen, Kurt Villads, et Davide Scotto. *Riccolto da Monte di Croce*. Stockholm: The Royal Academy of Letters, History and Antiquities, 2024.
- Jones, Robert. *Learning Arabic in Renaissance Europe (1505-1624)*. Leiden: Brill, 2020. <https://brill.com/view/title/36005>.
- Kashouh, Hikmat. *The Arabic Versions of the Gospels: The Manuscripts and Their Families. The Arabic Versions of the Gospels*. De Gruyter, 2011. <https://doi.org/10.1515/9783110228595>.
- Ketton, Robert. *Alchoran siue lex Saracenorum : edición crítica y estudio*. Édité par José Martínez Gázquez et González Muñoz. Nueva Roma 55. Madrid: CSIC, 2022.
- Kraemer, Joël, éd. *Israel Oriental Studies*. Leiden: Brill Academic Publishers, 1992.
- Langeloh, Jacob. « Qur'an at the Council. Manuscripts and Use of the Ketton Translation of the Qur'an at the Council of Basel (1431–1449) ». In *The Latin Qur'an, 1143–1500 Translation, Transition, Interpretation*, 185-204. De Gruyter, 2021. <https://doi.org/10.1515/9783110702712-012>.
- Langeloh, Jacob, et Ivan Stojković. *Der Islam auf dem Konzil von Basel (1431-1449): eine Studie mit Editionen und Übersetzungen unter besonderer Berücksichtigung des Johannes von Ragusa*. Corpus Islamo-Christianum. Series Latina, Band 10. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019.
- Léchet, Pierre-Olivier. *Luther et Mahomet: le protestantisme d'Europe occidentale devant l'Islam*. Paris, France: Les éditions du Cerf, 2021.
- Loop, Jan, Alastair Hamilton, et Charles Burnett, éd. *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*. Brill, 2017. <https://brill.com/view/title/33804>.
- López-Morillas, Consuelo. *El Corán de Toledo: Edición y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha*. Gijón: Ediciones Trea, S.L., 2011.
- . « Lexical and Etymological Studies in the Aljamiado Koran, Based on MS 4938 of the Biblioteca Nacional, Madrid ». Berkeley California, 1974.
- Martín-Corrales, Eloy. *Muslims in Spain, 1492-1814: Living and Negotiating in the Land of the Infidel*. Brill, 2020. <https://brill.com/view/title/39093>.
- Martínez Gázquez, José. « Glosas latinas al corán árabe 384 BNF París, al cod. arab. 7 de la BSB corán de Bellús y al MS. A-5-2 EEAG ». *Dimensões*, n° 46 (2021): 67-81.
- . « Nuevas perspectivas en el ámbito de Islamolatina ». *Medievalia. Revista d'Estudis Medivals*. <http://revistes.uab.cat/medievalia/article/view/v19.2-martinez> 19 (15 avril 2016): 97-113.
- Martínez Gázquez, José, et François Déroche. « Lire et traduire le Coran au Moyen Âge. Les gloses latines du manuscrit arabe 384 de la BnF ». *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 154, n° 3 (2010): 1021-40. <https://doi.org/10.3406/crai.2010.92978>.

- McAuliffe, Jane Dammen. *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Boston, USA: Brill, 2001. <https://brill.com/view/serial/ENQU>.
- Melanchthon, Philippe. *La Confession d'Augsbourg*, 1530. [https://acteurs.uepal.fr/public\\_files/file/i\\_2\\_la\\_confession\\_d\\_augsbourg.pdf](https://acteurs.uepal.fr/public_files/file/i_2_la_confession_d_augsbourg.pdf).
- Meyerson, Mark D. *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade*. University of California Press, 1991. <https://hdl.handle.net/2027/heb06409>.
- Miller, Kathryn A. *Guardians of Islam: Religious Authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Montoya Coca, Manuel. « Los sermones de don Martín García, obispo de Barcelona. edición y estudio ». *TDX (Tesis Doctorals en Xarxa)*. Ph.D. Thesis, Universitat Autònoma de Barcelona, 2018. <http://www.tdx.cat/handle/10803/650416>.
- Mopsik, Charles. *Cabale et cabalistes*. Paris, France: Bayard éd, 1997.
- Müller, Max Johann. *Johann Albrecht v. Widmanstetter 1506-1557: Sein Leben und Wirken*. Bamberg, Allemagne: Handels-Druckerei, 1908.
- Nasser, Shady. *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'ān: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādhdh. The Transmission of the Variant Readings of the Qur'ān*. Brill, 2013. <https://brill.com/view/title/22618>.
- O'Malley, John William. *Giles of Viterbo on church and reform: a study in Renaissance thought*. Leiden, Pays-Bas: E. J. Brill, 1968.
- Perles, Perets ben Barukh Asher. *Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien*. Theodor Ackermann, 1884.
- Pierre-Olivier, Lécho. *La réforme (1517-1564)*. Que sais-je? (En ligne). Paris: Presses universitaires de France, 2021.
- Poutrin, Isabelle. *Convertir les musulmans: Espagne, 1491-1609*. Paris, France: Presses universitaires de France, 2012.
- . « La conversion des musulmans de Valence (1521-1525) et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés ». *Revue historique* n° 648, n° 4 (2008): 819-55.
- Beck-Widmanstetter, Léopold von. *Die familia Widmanstetter, seit 1668 Beck-Widmanstetter*. Vienne, 1887.
- Palabiyik, Nil. « The Last Letter from Étienne Hubert to Joseph Scaliger ». *Lias*, n° 1 (2018): 113-43. <https://doi.org/10.2143/LIAS.45.1.3285541>.
- Putten, Marijn van. *Quranic Arabic: From Its Hijazi Origins to Its Classical Reading Traditions*. Brill, 2022. <https://brill.com/view/title/61587>.
- Reynolds, Gabriel Said. *The Qur'an and Its Biblical Subtext*. 1<sup>re</sup> éd. Routledge, 2010. <https://doi.org/10.4324/9780203856451>.
- . *The Qur'an and the Bible: Text and Commentary*. New Haven, CT: Yale University Press, 2018.
- Riviera Luque, José Luis Alexis Rivera. « Translatological Remarks on Rendering the Qur'an into Latin (Robert of Ketton, Mark of Toledo and Egidio Da Viterbo): Purposes, Theory, and Techniques ». In *The Latin Qur'an, 1143-1500*, 123-38. Berlin ; Boston: De Gruyter, 2021. <https://doi.org/10.1515/9783110702712-008>.
- Secret, François. *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Sigma. Paris: Dunod, 1964.
- Segesvary, Victor. *L'Islam et la Réforme*. L'AGE D'HOMME, 1978.
- Sellin, Maxime. « To Translate Is to Interpret: Exegetic Annotations in the Qur'an of Bellús (Valencia c. 1518) ». In *The Iberian Qur'an*, 421-40. Berlin: De Gruyter, 2022. <https://doi.org/10.1515/9783110778847-016>.
- Shah, Mustafa (Editor), et Muhammad Abdel Haleem. *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. Oxford University Press. Oxford, 2020.

- Sibgatullina, Gulnaz, et Gerard Wiegers, éd. *European Muslims and the Qur'an: Practices of Translation, Interpretation, and Commodification*. The European Qur'an 5. Berlin: De Gruyter, 2024. <https://doi.org/10.1515/9783111140797>.
- Signorelli, Giuseppe. *Il Card. Egidio da Viterbo: agostiniano, umanista e riformatore*. Florence: Libreria editrice fiorentina, 1929.
- Sinai, Nicolai. *Key terms of the Qur'an: a critical dictionary*. Princeton, New Jersey, États-Unis d'Amérique: Princeton University Press, 2023.
- Sirat, René-Samuel. « La comparaison linguistique entre l'hébreu, l'araméen et l'arabe chez les auteurs du Omer hašikhâh ». *Revue des études juives* 124, n° 3 (1965): 397-407.
- Soto, Teresa, et Katarzyna Starczewska. « Authority, Philology and Conversion under the Aegis of Martín García ». In *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*, édité par Mercedes García-Arenal, 199-228. Leiden: Brill, 2016. [https://doi.org/10.1163/9789004324329\\_009](https://doi.org/10.1163/9789004324329_009).
- Starczewska, Katarzyna. « Anti-muslim preaching in 16th-century Spain and Egidio da Viterbo's research on Islam ». Édité par Andrea Celli et Davide Scotto. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, n° 3 (2015): 44.
- Starczewska, Katarzyna K., éd. « Latin translation of the Qur'an (1518/1621): commissioned by Egidio da Viterbo: critical edition and case study ». Wiesbaden, Allemagne: Harrassowitz Verlag, 2018.
- . « Leo Africanus' Contribution to a Latin Translation of the Qur'ān. A Case Study of Intellectual Activity after Conversion ». *Studi e Materiali Di Storia Delle Religioni* 84/2 84, n° 2 (2018): 479-97.
- . « Translations from Arabic of Iberian Origin in Egidio Da Viterbo's Qur'an ». In *The Iberian Qur'an*, 399-420. De Gruyter, 2022. <https://doi.org/10.1515/9783110778847-015>.
- Strauss, Felix F. « The 'Liberey' of Duke Ernst of Bavaria (1500-1560) ». *Studies in the Renaissance* 8 (1961): 128-43. <https://doi.org/10.2307/2856992>.
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr Ġalāl al-Dīn al-. *Le parfait manuel des sciences coraniques al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān de Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī (849/1445-911/1505)*. Édité par Michel Lagarde. 2 vol. Leiden, Pays-Bas, 2018.
- Thomas, David, et John A. Chesworth. *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 6 Western Europe (1500-1600)*. Leiden, Nederland: Brill, 2014. <https://doi.org/10.1163/9789004281110>.
- Tolan, John Victor. *Les Sarrasins: l'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*. Traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris, France: Le Grand livre du mois, 2003.
- . *Mahomet l'européen: histoire des représentations du Prophète en Occident*. Traduit par Cécile Deniard. Paris, France: Albin Michel, 2018.
- Tommasino, Pier Mattia. « The Qur'an in Early Modern Iberia and Beyond », 2014, 12.
- . *The Venetian Qur'an: A Renaissance Companion to Islam. The Venetian Qur'an*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018. <https://doi.org/10.9783/9780812294972>.
- Tottoli, Roberto. *The Qur'an: A Guidebook*. De Gruyter, 2023. <https://doi.org/10.1515/9783110771329>.
- Urvoy, Dominique. « Le Sens de La Polémique Anti-Biblique Chez Ibn Ḥazm . » In *Ibn Ḥazm of Cordoba*, édité par Camilla Adang, Maribel Fierro, et Sabine Schmidtke, 485-97. Brill, 2013. <https://brill.com/edcollbook/title/17127>.
- Vallés Borràs, Vicent Joan. *La Germanía*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000.
- Van Koningsveld, Pieter Sjoerd. « Andalusian-Arabic Manuscripts from Christian Spain: A Comparative Intercultural Approach ». In *Israel Oriental Studies*, Brill., 75-110. Leiden, 1992.
- Vollandt, Ronny. *Arabic Versions of the Pentateuch: A Comparative Study of Jewish, Christian, and Muslim Sources*. Leiden: Brill, 2015. <https://doi.org/10.1163/9789004289932>.



- Weil, Gérard Emmanuel. *Elie Lévíta, humaniste et massorète 1469-1549*. Leiden, Pays-Bas: E. J. Brill, 1963.
- Wiegers, Gerard A. « Polemical Transfers: Iberian Muslim Polemics and Their Impact in Northern Europe in the Seventeenth Century ». In *After Conversion*, édité par Mercedes García-Arenal, 229-49. BRILL, 2016. [https://doi.org/10.1163/9789004324329\\_010](https://doi.org/10.1163/9789004324329_010).
- Wilkinson, Robert. *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation*. Leiden, Nederland: Brill, 2007. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004162501.i-224>.
- Ṭāhirī, Muḥammad al-Idrīsī al-. *Isti'māl al-alwān fī iṣṭilāḥāt ḍabṭ al-maṣāḥif 'ind 'ulamā' al-Andalus wa-l-Maghrib: bayn al-ta'ṣīl al-fiqhī wa-l-taṭbīq al-manhajī*. Casablanca: Maṭba'at al-Najāḥ al-Jadīda, 2008.
- Zamakhsharī, Maḥmud ibn 'Umar az-. *al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq at-Tanzīl*. Beyrouth: Dar al-Marefah, 2009.





**Titre :** Le Coran de Bellús, étude introductive et édition des notes interlinéaires

**Mots clés :** Histoire, Coran, XVI<sup>e</sup> siècle, Habsbourg, Humanisme

**Résumé :** Le Coran de Bellús (Munich, BSB, cod.arab 7) est un manuscrit coranique copié en 1518 par des Mudéjars de la région de Valence, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque de l'État de Bavière à Munich. Il est particulièrement notable pour ses annotations interlinéaires et marginales, rédigées par des évangélistes cherchant à convaincre les musulmans d'Aragon de se convertir au christianisme. Après avoir été en possession du cardinal Gilles de Viterbe, ce document a été transmis à son élève Johann Albrecht Widmanstetter. À une époque où la guerre entre les empires Habsbourg et Ottoman battait son plein, ce manuscrit témoigne à la fois de l'importance du Coran pour les derniers musulmans d'Espagne et de l'intérêt que les évangélistes aragonais et les humanistes du XVI<sup>e</sup> siècle portaient à l'étude du texte coranique.

Ce manuscrit constitue l'un des derniers exemplaires du Coran en arabe, daté et localisé près de Valence. L'étude codicologique révèle la méthode employée par les copistes pour retranscrire le texte sacré de l'islam, offrant un aperçu de la tradition coranique des Mudéjars. En le comparant à d'autres textes obtenus par Gilles de Viterbe et Johann Albrecht Widmanstetter, nous pouvons reconstituer le parcours de ce manuscrit, depuis le Royaume d'Aragon jusqu'aux États pontificaux, et finalement de Rome à Munich. L'analyse des annotations marginales et interlinéaires permet de mieux comprendre la rhétorique évangélique utilisée par les annotateurs ainsi que leur travail approfondi sur la langue arabe. Ce Coran, tout comme d'autres manuscrits coraniques, était un document prestigieux, jouant un rôle clé dans les dynamiques d'influence entre catholiques et protestants à la veille de la Réforme catholique.

**Title:** The Bellús Quran: Introductory Study and Edition of the Interlinear Notes

**Keywords :** History, Quran, 16th Century, Habsburgs, Humanism,

**Abstract :** The Bellús Quran (Munich, BSB, cod.arab 7) is a Quranic manuscript copied in 1518 by Mudejars from the region of Valencia, currently preserved at the Bavarian State Library in Munich. It is particularly notable for its interlinear and marginal annotations, written by evangelists attempting to persuade the Muslims of Aragon to convert to Christianity. After being in the possession of Cardinal Egidio of Viterbo, this document was later passed on to his pupil Johann Albrecht Widmanstetter. At a time when the war between the Habsburg and Ottoman Empires was at its height, this manuscript reflects both the importance of the Quran for the last Muslims of Spain and the interest that Aragonese evangelists and 16th-century humanists had in the study of the Quranic text.

This manuscript is one of the last dated and localized copies of the Quran in Arabic from near Valencia. The codicological study reveals the method used by the scribes to transcribe the sacred Islamic text, providing insight into the Quranic tradition of the Mudejars. By comparing it to other texts acquired by Giles of Viterbo and Johann Albrecht Widmanstetter, we can trace the manuscript's journey from the Kingdom of Aragon to the Papal States, and ultimately from Rome to Munich. The analysis of the marginal and interlinear annotations offers a deeper understanding of the evangelical rhetoric employed by the annotators, as well as their in-depth work on the Arabic language. This Quran, like other Quranic manuscripts, was a prestigious document, playing a key role in the dynamics of influence between Catholics and Protestants on the eve of the Catholic Reformation.