

“ L’enseignement du Coran et de ses lectures du XIIe au XVe siècle : le rôle du Ḥirz al-Amānī d’Abū-l-Qāsim al-Šāṭibī (m. 590/1194)”.

Zohra Azgal

▶ **To cite this version:**

Zohra Azgal. “ L’enseignement du Coran et de ses lectures du XIIe au XVe siècle : le rôle du Ḥirz al-Amānī d’Abū-l-Qāsim al-Šāṭibī (m. 590/1194)”.. Histoire. Université Paris sciences et lettres, 2024. Français. ⟨NNT : 2024UPSLP083⟩. ⟨tel-04998325⟩

HAL Id: tel-04998325

https://theses.hal.science/tel-04998325v1

Submitted on 20 Mar 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.



HAL Authorization

PSL
UNIVERSITÉ PARIS

THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

L'enseignement du Coran et de ses *qirā'āt* du XII^e^ au XV^e^ siècle : le rôle du *Ḥirz al-Amānī* d'Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (m. 590/1194)
Volume 1 : Texte

Soutenue par
Zohra AZGAL
Le 04 novembre 2024

École doctorale n° 472
École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études
Histoire, textes, documents (HTD)

Spécialité
Études arabes et civilisation du monde musulman

Composition du jury :

François DÉROCHE Professeur des universités, Collège de France	*Président*
Maria Isabel FIERRO Directeur de recherche, CCHC-CSIC	*Rapporteur*
Jaafar BEN EL HAJ SOULAMI Professeur des universités, Université Abdelmalek Saadi, Tetouan	*Rapporteur*
Hassan CHAHDI Maitre de conférences, Université de Lorraine	*Examinateur*
Nuria DE CASTILLA Directeur d'études, EPHE	*Directeur de thèse*

École Pratique des Hautes Études | PSL

Table des matières

Remerciements *8*

Système de translittération *10*

Abréviations *11*

Introduction générale *12*

PREMIÈRE PARTIE : *22*

L'enseignement des qirā'āt à l'époque médiévale *22*

Chapitre I : Les enseignants du Coran, al-Qurrā' : Étude prosopographique *23*

A. Présentation des sources **23**

1. Ibn al-Ǧazarī et sa méthodologie dans son ouvrage *Ġāyat al-nihāya* 24
   a) Le choix de l'édition de référence 24
   b) Méthodologie d'Ibn al-Ǧazarī 26
2. Al-Ḏahabī et son ouvrage *Ṭabaqāt al-Qurrā'* 29
   a) Al-Ḏahabī le *muqrī* 29
   b) Le choix de l'édition de référence 34
   c) Méthodologie d'al-Ḏahabī et la notion de *ṭabaqa* 41
3. Ibn al-Ǧazarī, al-Ḏahabī et les maghrébins : Les limites de la représentativité du *Ma'rifat al-Qurrā'* et du *Ġāyat al-Nihāya* 44

B. La treizième génération d'enseignants du Coran **46**

1. Al-Andalus 47
2. Le Maghreb 55
3. L'Égypte 59
4. Damas 61
5. Irak et Ḫurasān 66

Conclusion *69*

C. La quatorzième génération d'enseignants du Coran **71**

1. Al-Andalus 72
2. Maghreb 75
3. L'Égypte 76
4. Damas 77
5. Irak 80

Conclusion *83*

Chapitre II : La place des manuels d'enseignement dans la transmission du Coran et de ses variantes de lecture *85*

A. Contexte historique d'apparition des manuels **86**

B. Qu'est-ce qu'un manuel de *qirā'āt* et quelle est sa fonction ? **90**

C. Les principaux manuels de *qirā'āt* en circulation avant la *Šāṭibiyya* **93**

1. Quelle place pour l'ouvrage d'Ibn Muǧāhid (m. 324/936) ? 93
2. Al-Huḏalī (m. 465/1072) et son livre des cinquante lectures 98
3. À chaque région son « best-seller » ? 103
   a) Al-Andalus/Maghreb 103
   b) L'Égypte 107

c) Damas 109
d) Irak 111

Chapitre III : La place de la Šāṭibiyya dans cette production littéraire 115

A. La réception de la *Šāṭibiyya* 115
1. Al-Andalus/Maghreb 115
2. L'Égypte 127
3. Damas 128
4. L'Irak 131

B. Les principaux manuels de *qirā'āt* élaborés après la *Šāṭibiyya* 132
1. Les manuels concurrents 132
a) *Al-Dāliyya* d'Ibn Mālik (m. 672/1274) 133
b) La *Lāmiya* d'Abū Ḥayān Al-Andalusī (m. 745/1344) 134
2. Les manuels complétifs (les *takmila* de la *Šāṭibiyya*) 135
a) *Al-Takmila al-mufīda li-ḥāfiẓ al-Qaṣīda* d'Abū al-Ḥasan al-Qīǧāṭī (m. 730/1330) 135
b) *Takmilat al-Šāṭibiyya* de Kamāl al-Dīn Aḥmad b. 'Umar Al-Tabrīzī (IX^{e}/XV^{e}s.) 136

Conclusion 138

DEUXIÈME PARTIE : L'étude du Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī (al-Šāṭibiyya) 140

Chapitre I : Présentation générale de l'auteur et du manuel 141

A. Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (538-590/1144-1194) 141
1. Contexte culturel et politique 141
a) De l'apprentissage des *qirā'āt* en al Andalus au VI^{e}/XII^{e} s. 141
b) Contexte politique 143
2. La formation d'Abū al-Qāsim al-Šāṭibī en al-Andalus (538/1144-572/1176) 146
a) Sa jeunesse 146
b) Son apprentissage et ses professeurs 149
(1) Ibn Abī al-'Āṣ al-Nafzī (m. avant 564/1168) 149
(2) Ibn Huḍayl 157
c) Les savoirs et les ouvrages étudiés 159
d) Les raisons du départ vers l'Égypte 162
3. L'enseignement en Égypte 164
a) Errances d'Alexandrie à Fusṭāṭ 164
b) Le rôle du *Qāḍī* al-Fāḍil 167
c) L'enseignement d'al-Šāṭibī à la *madrasa* al-Fāḍiliyya 169
4. Un « saint » lecteur du Coran 171

B. Les productions littéraires d'al-Šāṭibī 178
1. Les sciences coraniques 178
a) *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī* 179
b) *'Aqīlat atrāb al-qaṣā'id fī asnā al-maqāṣid* 179
c) *Nāẓimat al-Zuhr* 181
2. Les autres productions 183
a) *Al-Dāliyya* 183
b) Vers de poésie dispersés 184
3. Le poème de la *Šāṭibiyya* 185
a) Une simple versification du *Taysīr* d'al-Dānī ? 185
b) Contenu du poème 190
(1) L'introduction (v. 1-94) 190
(2) La première partie : al-uṣūl (v. 95-444) 191
(3) La seconde partie : al-farš (v. 445-1120) 193
(4) Quelques règles relatives à la clôture, à la phonologie et conclusion (v. 1121-1173) 194

Chapitre II : Les raisons d'un succès 195

C. A. Causes internes au manuel 195
1. La « poésie » à caractère didactique 195
a) Contexte d'apparition 195
b) Le poème didactique 198
2. Un peu plus qu'une poésie didactique : un art de la mémoire islamique ? 203
3. L'usage des lettres-symboles (*rumūz*) 211

D. B. Les causes externes 218
1. Les élèves d'al-Šaṭibī : un réseau d'influence 218
2. Les commentaires et leur diffusion 225
a) Les commentaires rédigés entre le VII^e^/XIII^e^ et le IX^e^/XV^e^ siècle 227
b) Le rôle du commentaire dans l'appropriation et la diffusion d'une œuvre. 238

Conclusion 242

TROISIÈME PARTIE : Les manuscrits source de l'histoire de l'enseignement des qirā'āt. .. 243

Chapitre I : Manuscrits du Coran : les maṣāḥif al-qirā'āt 244

A. Définition et contextualisation 244
1. Intêret et corpus 244
2. Contexte historique d'apparition des *maṣāḥif al-qirā'āt* 248

B. Les *maṣāḥif al-qirā'āt* avant la *Šāṭibiyya* 253
1. Qur 572, Collection privée Nasser Khalili, Londres (582/1186) 253
a) Structure générale du manuscrit 254
b) Colophons et contexte de production de la copie 254
(1) Le premier colophon/note de possession 255
(2) Le deuxième colophon 255
(3) Le troisième colophon (Fig. 64) 257
(4) Contexte de production 258
c) Méthodologie du copiste dans l'annotation des *qirā'āt* 259
(1) Le système de couleur utilisé pour les sept lectures 266
(2) Le système des abréviations utilisé pour les dix lectures 270
3. Le système de couleur 279
a) JER NLI Yah. Ar. 901 279
b) JER NLI Yah. Ar. 900 282
4. Le système des abréviations 286
a) Le ms Antalya 1181, Konya 286
b) Un système pour chaque copiste 288

C. Les *maṣāḥif al-qirā'āt* après la *Šāṭibiyya* : quelle influence ? 291
1. L'exemple du Vat. Arabo 1597 291
a) Structure générale du manuscrit 291
(1) Notice introductive au muṣḥaf ou fihrasa. 292
(2) Les manuels de références de la copie 293
b) Un usage des couleurs complexe pour la notation des *qirā'āt* 298
2. De la Tunis des Ḥafsides à l'Inde des Sultanats : la large influence de la *Šāṭibiyya* sur la copie des corans 301
a) Le coran pourpre : BnF, Arabe 389, 390, 391, 392 302
b) Le coran du Sultan Barsbāy : DKM, *Maṣāḥif* 94 306
c) Les *maṣāḥif* syriens : BSB code arabe 1113 et BnF Arabe 448. 310
d) Le coran Timuride : Baltimore, W563 313
e) Le coran de Gwalior : AKM00281 318

Chapitre II : Les manuscrits de la Šāṭibiyya témoin de sa diffusion. 322

A. Le corpus d'étude 322

B. Matérialité et usages d'un manuel d'enseignement 325

1. Format 325
2. La mise en page 326
3. La couleur 333

C. Usages et transmission 335
1. Un manuel pour mémoriser (groupe A) 335
2. Un manuel pour étudier (groupe B) 339
3. *Exemplare* et bibliophilie (groupe C) 342
   a) Les *exemplare* (C1) 343
   b) Le manuel des bibliophiles (C2) 346

Conclusion générale 349

Remerciements

J'exprime ma gratitude la plus sincère à tous ceux qui ont contribué à l'élaboration de cette thèse.

En premier lieu, à mon professeur Nuria de Castilla pour sa direction. Tout au long de mes années d'études à ses côtés, depuis 2015, elle m'a toujours témoigné son soutien et sa confiance. J'ai pu travailler sous sa supervision avec beaucoup de respect pour ma liberté académique tout en participant, à ses côtés, à de nombreux colloques et journées d'études en France et à l'international, ce qui m'a offert une ouverture sur les travaux de nombreux collègues, ouverture indispensable dans un domaine d'étude aussi pointu que le mien et où la recherche française a encore beaucoup à apporter.

Ma reconnaissance s'adresse également au professeur François Déroche dont les nombreuses discussions formelles et informelles ont nourri ma réflexion. Tout comme je le remercie d'avoir accepté de présider mon jury de soutenance.

Aux membres du jury qui ont accepté de lire et d'évaluer cette thèse : Maribel Fierro, Hassan Chahdi et Jaafar Ben el Haj Soulami. Ils ont tous été, durant ces années de recherches, une source d'inspiration à divers égards.

À tous les responsables de bibliothèque qui m'ont accueilli avec générosité et m'ont permis de consulter les manuscrits originaux, à Istanbul, Tunis, Rabat et Paris.

À mes amis de l'EPHE et du laboratoire PROCLAC pour m'avoir offert des instants précieux durant ces longues années de recherche : Élodie Hibon, Alya Karame, Thouraya, Lina, Sara, Riham et d'autres…

À mes élèves, pour leurs encouragements et leur belle curiosité qui aura été un moteur.

J'ai pu compter sur l'amitié d'Aloïse Jancovici qui a accompagné ce travail surtout sur les derniers instants et qui l'a relu patiemment.

À ma famille : à ma mère, pour son amour et ses encouragements, à mon père pour avoir planté en moi la graine de la curiosité, l'amour de l'effort et du travail. À mes sœurs, Naïma, Samira, Khadija, Awatif, Maryam, Ihssan et Sana, qui ont su m'apporter la joie et la distraction nécessaire pour finaliser cette recherche.

À Farid, pour son appui précieux et indéfectible. À Nour et Eya, mes lumières.

L'accomplissement de ce projet n'aurait jamais été possible sans leur constante et affectueuse bienveillance.

Système de translittération

Nous avons choisi de translittérer l'arabe avec le système de translittération Arabica.
Translittération des consonnes :

ء	ʾ	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	ṯ	ع	ʿ
ج	ǧ	غ	ġ
ح	ḥ	ف	f
خ	ḫ	ق	q
د	d	ك	k
ذ	ḏ	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	š	و	w
ص	ṣ	ي	y

Translittération des voyelles :
-longues : ا ā ي ī و ū
-brèves : a i u
diphtongues : aw, ay

Autres conventions :
tā' marbūṭa = *a*, *at* (état construit)
article : al et l- (même devant les lettres solaires)
le *hamza* initial n'a pas été translittéré.

Remarques : :
-pour les noms d'usage courant, nous suivons la transcription habituelle, Bagdad, Alep, Mossoul, Isfahan, cadi, ouléma, madrasa, etc.
-le nom propre de Saladin a été maintenu sous sa forme francisée, en revanche les autres noms propres de personnages sont conservés sous leur forme translittérée de l'arabe.

Abréviations

Pour le confort du lecteur, nous avons choisi de restreindre le nombre d'abréviations au strict minimum. Le reste des sources est indiqué en note de bas de page avec le nom de l'auteur et les mots essentiels du titre, ce qui permet de retrouver facilement la référence en bibliographie.

Les bibliothèques et musées :

***AKM** : Aga Khan Museum (Toronto)*

***BAV** : Bibliotheca apostolica vaticana (Vatican)*

***BnF** : Bibliothèque Nationale de France (Paris)*

***BNRM** : Bibliothèque nationale du royaume du Maroc (Rabat)*

***BSB :** Bayerische Staatsbibliothek (Munich)*

***CBL** : Chester Beatty Library (Dublin)*

***WAM** : Walters Art Museum (New York)*

***DKM** : Dār al-kutub al-Miṣriyya (Le Caire)*

***RBME** : Real Biblioteca del Monasterio del Escorial (Escurial, Madrid)*

***SBB :** Staatsbibliothek zu Berlin (Berlin)*
***SK :** Sülemaniye Kütüphanesi (Istanbul)*

Les ouvrages de référence :

EI*^{n} *: Encyclopedia de l'islam (n : édition)

***EQ** : Encyclopedia of the Qur'ān*

***GDQ** : Geschichte des Qorâns*

***Ġn** : Ibn al-Ǧazarī, Ġāyat al-nihāya*

***HATA** : Historia de los Autores y Transmisores Andaluslíes*

***Mq** : Al-Ḏahabī, Ma'firat al-Qurrā'*

***PUA** : Prosopografia de los Ulemas de al-Andalus (Base de données en ligne)*

***F°** : Folio*
***Ms.** : Manuscrit (mss. Pluriel)*

***PIFD** : Publications de l'institut français de Damas*

Introduction générale

François Déroche prononçait en 2015 sa leçon inaugurale de la chaire de l'Histoire du Coran au Collège de France, leçon qui sera publiée sous le titre : « La voix et le calame. Les chemins de la canonisation du Coran »[1]. Une formidable dynamique était lancée pour écrire l'histoire du Coran à ses débuts à travers l'étude des manuscrits anciens du Coran.

Le Coran étant selon la croyance des musulmans l'authentique parole de Dieu révélée aux hommes par son prophète Muḥammad, cela ne va pas sans susciter certaines « suspicions » ou réticences. Néanmoins, il fallait voir dans la recherche historique basée sur des vestiges matériels une voie médiane extrêmement pertinente et nécessaire entre les deux extrêmes que représentaient l'école dite « hypercritique » qui remet radicalement en cause les sources traditionnelles et les tenants d'une lecture exclusiviste « radicale » qui ignore le passé complexe de la transmission de leur propre texte. Comme prélude à cette quête historique, rappelons qu'il n'existe pas une façon de lire et de vocaliser le texte coranique. Ainsi, aussi bien la tradition musulmane que les recherches récentes sur les plus anciens manuscrits du Coran montrent une grande variété de lectures coraniques (*qirā'āt*). Cependant seulement sept *qirā'āt*, celles compilées dans le poème didactique *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*, plus connu comme *al-Šāṭibiyya* en référence à son auteur andalou Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (m. 590/1194), sont unanimement reconnues et enseignées depuis le siècle de sa composition au VI^{e}/XII^{e} jusqu'à nos jours. C'est par une autre « voix », celle de la récitation d'un poème et un autre « calame », celui qui traça la *Šāṭibiyya* sur les feuillets des manuscrits, que nous nous sommes proposés d'explorer « les chemins de la canonisation du Coran ».

Dans un contexte de regain d'intérêt pour le champ des études coraniques notamment à travers l'étude des manuscrits anciens du Coran, il nous semblait particulièrement intéressant d'aborder l'Histoire de la transmission du Coran selon un autre angle et en explorant une autre source que sont les manuels d'enseignement et leur rôle dans la transmission et la normalisation des variantes coraniques, en l'occurrence celui du *Ḥirz al-amānī* d'Abū al-Qāsim al-Šāṭibī.

La littérature des lectures coraniques (*qirā'āt*) a accompagné et a très fortement influencé l'Histoire du texte coranique et de sa normalisation et cela dès le II^{e}/VIII^{e} siècle. Alors que le siècle précédent témoigne d'une très grande liberté dans la récitation du texte sacré, les ouvrages de *qirā'āt* qui avaient pour but premier de compiler les variantes de lectures reçues

[1] DEROCHE, François, *La voix et le calame. Les chemins de la cononisation du Coran*, Paris, Collège de France/ Fayard, 2016.

des maîtres spécialistes de la transmission du texte vont dans un second temps conduire à une restriction des variantes autorisées ; que cette restriction soit voulue et donc organisée, avec la mise en place de conditions de validité de la lecture ou qu'elle se fasse par une sélection naturelle sur le temps long. On va, en effet, constater que seules les lectures compilées dans des ouvrages vont connaître une postérité et vont continuer à être transmises alors que les autres vont soit disparaître soit être considérées à travers le temps comme non-canoniques et donc rejetées par la tradition musulmane. Ces éléments remettent en cause une certaine conception de la transmission du savoir en Islam et du Coran en particulier dans laquelle l'oralité serait centrale et l'écriture servant uniquement à soutenir la mémoire ; la transmission des lectures ne peut être conçue selon cette dichotomie. Il existe bien une interaction évidente de l'écrit et de l'oral, les deux s'influençant mutuellement ; il restera à déterminer comment l'écrit a pu influencer l'oral dans un système de transmission dit régit par l'*isnād* (chaîne de garants).

Si l'Irakien Ibn Muǧāhid amorce un tournant dans la discipline en étant le premier à compiler sept lectures du Coran, c'est al-Andalus qui sera la première contrée musulmane à se restreindre de manière effective à 7 lectures du Coran dès la fin du IV/X^{e} siècle, alors qu'en Orient la liberté de récitation reste en vigueur. En effet, de nombreux ouvrages beaucoup plus larges continueront à y circuler et à y être enseignés jusqu'au moins la seconde moitié du V/XI^{e} siècle[2].

Al-Šāṭibiyya, poème didactique réunissant les sept lectures du Coran, va importer ce savoir d'al-Andalus en Orient et connaître un grand succès jusqu'à servir de manuel de base de l'enseignement des *qirā'āt* et ce jusqu'à nos jours, éliminant par cela les variantes contenues dans les autres traités que la tradition musulmane considère aujourd'hui comme non-canoniques. Poème destiné à être appris par cœur, il remet l'oralité au centre de la transmission des lectures coraniques tout en étant paradoxalement la source d'une très importante production manuscrite qui couvre toute l'aire géographique musulmane, de sorte que tous les fonds de manuscrits des grandes bibliothèques en possèdent aujourd'hui plusieurs exemplaires.

La rédaction de la *Šāṭibiyya* entamée en al-Andalus juste avant la *riḥla* de son auteur Abū al-Qāsim al-Šaṭibī pour Le Caire en 572/1176 a probablement été achevée avant sa nomination à la tête de la *madrasa* al-Fāḍīliyya en 580/1184. Sa composition a lieu alors que

[2] On citera *al-Kāmil fī al-qirā'āt al-ẖamsīn,* dans lequel son auteur, Abū al-Qāsim al-Huḏalī (m. 465/1072), compile toutes les lectures qu'il a lues durant son voyage du Maghreb à l'Orient jusqu'à la Transoxiane. Il atteint les cinquante lectures selon 1459 versions (*ṭarīq* et *rāwī*) qu'il récoltera auprès de 365 *šuyūẖ,* Ibn al-Ǧazarī, *Ġāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā',* éd. Bergstraesser, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2006*,* II, p. 345. Nous lui consacrons un chapitre dans cette thèse.

chaque région du monde musulman possède son propre manuel d'enseignement, elle semble néanmoins bousculer cette tradition de bestsellers régionaux pour s'imposer en maître sur l'enseignement des *qirā'āt* jusqu'à la rédaction d'un autre manuel par Ibn al-Ǧazarī (m. 833/ 1429) qui marqua un autre tournant dans la transmission des variantes. C'est cette période que nous nous proposons d'explorer entre le VI^e^/XII^e^ et le IX^e^/XV^e^ siècle. Si cette période peut sembler très longue avec une coupure non conventionnelle dans l'approche historique des phénomènes religieux ; nous avons dû dépasser la périodisation classique historique en nous détachant des dynasties qui se succèdent au pouvoir sur les différents territoires étudiés pour pouvoir avoir une vue plus générale de la transmission du Coran. L'élément pertinent et fédérateur n'est plus un temps ou un lieu mais un sujet, à savoir l'enseignement des variantes coraniques dans un Moyen Âge où les frontières dans ce domaine ne semblent pas exister. C'est pourquoi nous nous intéresserons aussi bien à Damas et l'Irak qu'au Maghreb et à al-Andalus en passant par l'Égypte, terre de jonction entre l'Occident et l'Orient musulman.

La volonté d'approcher le sujet par une analyse globale nous amena à essayer d'appréhender d'abord la place qu'occupent les lecteurs de Coran dans l'activité religieuse aussi bien dans une perspective institutionnelle qu'intellectuelle. Elle nous séduisit tout particulièrement, car elle allait nous permettre de mieux comprendre les processus à l'œuvre dans la transmission du texte sacré de l'Islam et par là même la place qu'eurent les manuels. Cependant dans le but de contextualiser cette étude, nous nous sommes confrontés à une difficulté majeure ; le manque d'études à ce sujet. Le champ des études coraniques et historiques de manière plus large s'est en effet très peu intéressé à cette composante de la société médiévale en terres d'Islam que sont les *qurrā'*, aux manuels d'enseignement produits et aux *qirā'āt* de manière générale.

Une recherche bibliographique sur la période du VI^e^/XII^e^ au IX^e^/XV^e^ siècles permet de constater d'une part que le domaine d'étude des *qirā'āt* est largement délaissé par les études coraniques actuelles, les recherches principales ayant été menées par Nöldeke (1860) puis Bergsträßer et Pretzl (1938) à la fin du XIX^e^ et dans la première moitié du XX^e^ siècle ; et d'autre part que même lorsqu'il connut un regain d'intérêt, cela a été au profit des premiers siècles de l'Islam en s'inscrivant dans une perspective plus large de réécriture des débuts de l'Histoire du Coran. L'étude la plus importante en ce sens est celle de Déroche qui mit en évidence la pluralité qui a caractérisé la genèse du Coran et sa transmission initiale, tant orale qu'écrite. Il exploite les sources textuelles traditionnelles en les croisant avec ses recherches sur les manuscrits coraniques anciens, en particulier le palimpseste du codex de Ṣan'ā I et le codex Parisino-petropolitanus, pour tenter d'apporter une explication à l'élément pluriel du début de la fixation

du texte. Il propose ainsi une explication du *ḥadīṯ* des sept *aḥruf* qui permet d'affirmer que « l'origine des différences résidaient dans l'enseignement même de Muḥammad : elles étaient en fait partie intégrante du message »[3]. Les travaux de Chahdi s'inscrivent également dans cette quête du *ur-text* avec comme hypothèse principale de ses recherches, la transmission d'après le sens dans les toutes premières générations de musulmans[4].

Récemment, Nasser a traité du contexte d'émergence des *qirā'āt* et de leur mode de transmission dans les trois premiers siècles de l'Islam en traitant du *tawātur* comme critère d'authentification dans un première monographie (2013)[5], puis en centrant son étude sur le *Kitāb al-Sab'a* d'Ibn Muǧāhid dans une seconde (2021)[6]. Son approche relève plutôt de l'exploitation technique de données traditionnelles en offrant une documentation détaillée des systèmes de lectures retenus par Ibn Muǧāhid (m. 324/936).

Quant à l'enseignement du Coran et des *qirā'āt,* aucune étude précise sur ce thème n'a été menée, on ne trouve que des études générales sur la transmission du savoir en Islam (Vajda, 1983 et Brentjes, 2018) et les institutions délivrant ce savoir (Makdisi, 1981). En ce qui concerne les modalités d'enseignement des lectures coraniques et la pédagogie mise en œuvre pour faciliter leur transmission et instaurer leur normalisation comme seules lectures canoniques, aucune étude sur les manuels d'enseignement n'a été réalisée. Nöldeke met bien en évidence l'apparition de programmes d'enseignement méthodiques des *qirā'āt* à partir des V^{e}/XI^{e} et VI^{e}/XII^{e} siècles, en précisant que l'apprentissage des lectures du Coran se fait dès lors systématiquement à travers des manuels que l'on se doit d'apprendre par cœur. Il cite Abū al-Qāsim al-Šāṭibī comme étant un des principaux protagonistes de ce mouvement grâce à son poème didactique *al-Šāṭibiyya* qu'il présente comme étant « le plus célèbre manuel de *qirā'āt* et le plus appris par cœur à travers les temps dans le monde musulman ». Ce constat fait, Nöldeke se montre néanmoins très critique quant à ce poème qu'il présente comme « un travail insensé écrit dans une langue barbare, artificielle et incompréhensible qui confirme l'obscurité de la science des *qirā'āt »*[7]. Il ne propose donc aucune étude de l'ouvrage. Il faudra peut-être

[3] Déroche, François, *Le Coran, une histoire plurielle: essai sur la formation du texte coranique*, Paris, Seuil, 2019.
[4] Chahdi, Hassan, *Le muṣḥaf dans les débuts de l'islam. Recherches sur sa constitution et étude comparative de manuscrits coraniques anciens et de traités de qirā'āt, rasm et fawāṣil*, thèse de doctorat Histoire et philologie, Paris, EPHE, 2016 [Sous la direction de François Déroche].
[5] Nasser, Shady Hekmat, *The Transmission of the variant Readings of the Qurʾān: the Problem of « tawātur » and the Emergence of « shawādhdh* », Leyde- Boston, Brill, 2013.
[6] Nasser, Shady Hekmat, *The second canonization of the Qur'ān (324/936): Ibn Mujāhid and the Founding of the Seven Readings,* Leyde- Boston, Brill, 2020.
[7] Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Qorāns*, Gottingen, Dieterichschen Buchhandlung, 1860, p. 338.

trouver dans ce jugement très sévère, repris un siècle plus tard par Krenkow[8] et Neuwirth[9] dans leurs travaux, la raison de la désaffection des chercheurs à l'égard de ce poème didactique. Il n'a jamais fait l'objet d'étude scientifique sérieuse alors même qu'on remarque actuellement un regain d'intérêt pour les études coraniques qui s'inscrit dans une perspective plus large de réécriture de l'Histoire du Coran[10].

Les acteurs principaux de cet enseignement, les *qurrā'* n'ont également que très peu attiré l'intention des historiens qui n'ont traité de cette composante de la société médiévale en terres d'Islam que de manière anecdotique. Des études comme celles de Pouzet (1988)[11], Chamberlain (1994)[12] ou récemment Hirschler (2016)[13] se sont certes intéressées à la vie religieuse et savante à Damas au XIII[e] s. de même que les nombreux articles des Sourdel sur les institutions d'enseignement, Makdisi (1981)[14] et dernièrement Van Renterghem (2015)[15] à la vie savante de Bagdad et Berkey (1992)[16] à celle du Caire. Néanmoins, ce sont souvent les élites religieuses telles que les *Qaḍī*, les *Fuqahā'* qui concentrent l'intérêt des historiens dans la perspective de mettre en évidence une compétition sociale des Ulémas.

Si nous reprenons la division des savants religieux faite par Urvoy en « spécialistes du droit » et « spécialistes du Livre » [17], on note que les « spécialistes du droit » ont bénéficié de nombreuses études du fait de l'impact socio-culturel supérieur qu'on leur attribue, les « spécialistes du Livre », perçus comme à la marge et se désintéressant volontairement de toute recherche d'influence, n'ont pas fait l'objet d'études à notre connaissance. Lorsque l'on

[8] Krenkow, F., « al-Shāṭibī », dans : Encyclopaedia of Islam, première édition (1913-1936). http://dx.doi.org.janus.biu.sorbonne.fr/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_5343

[9] Neuwirth, Angelika, « al-Shāṭibī », dans : Encyclopédie de l'Islam http://dx.doi.org.janus.biu.sorbonne.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_6866

[10] Il existe de très nombreuses études dans le monde musulman mais aucune d'après notre connaissance ne l'a inscrite dans une approche historique non apologétique, ni n'a exploité les manuscrits anciens et leurs paratextes comme source historique.

[11] Pouzet, Louis, *Damas au VIIe/XIIIe siècle : vie et structures religieuses d'une métropole islamique*, Beyrouth, Dār al- Mašriq, 1988.

[12] Chamberlain, Michaël, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

[13] Hirschler, Konrad, *Medieval Damascus: Plurality and Diversity in an Arabic Library, The Ashrafiya Library Catalogue,* Edinburgh University Press, 2016.

[14] Makdisi, Georges, *The Rise of Colleges: Institutions of learning in Islam and the West,* Edimbourg, Edinburgh university press, 1981.

[15] Van Ranterghem, Vanessa. *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides : Étude d'histoire sociale,* Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2015.

[16] Berkey, Jonathan (1992), *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A social History of islamic Education*, Princeton.

[17] Dominique Urvoy, *Le monde des ulémas andalous du V/XI[e] au VII/XIII[e] siècle*, Genève, Librairie Droz, 1978.

s'intéresse aux « marges » de la société religieuse[18], ce sont souvent les grandes figures soufies qui sont évoquées. Nous tenterons de démontrer que les lecteurs de Coran (*qurrā'*) considérés à la marge et vivant souvent dans des zones rurales sont paradoxalement le pivot central de la transmission du texte sacré de l'Islam.

Toutes les raisons évoquées précédemment nous ont conduit à proposer une étude de ce « *bestseller* » des manuels d'enseignement du Coran et de ses lectures avec pour objectif de combler un manque dans la connaissance de l'histoire de l'enseignement du Coran et de ses lectures et du rôle que joua ce manuel rédigé au VI^{e}/XII^{e} siècle dans la fixation des lectures coraniques et plus largement de comprendre les mécanismes de transmission régis par ce type de littérature. Si ce texte a été édité plusieurs fois, l'intérêt tout particulier que nous portons à sa diffusion dans tout le monde musulman à travers une production manuscrite très importante constitue un champ d'études inédit.

Pour étudier le rôle qu'eût la *Šāṭibiyya* dans l'enseignement du Coran et des *qirā'āt*, l'historien dispose qu'un corpus de sources riches et variées et souvent inédites. L'histoire de la transmission des variantes coraniques ayant souvent été reconstruite *a posteriori* en fonction des sources qui nous étaient parvenues, il était nécessaire de se rapprocher le plus possible des périodes que nous souhaitions étudier en nous basant sur des sources contemporaines des événements décrits.

Nous avons donc fondé notre étude sur quatre types de sources principales. La première est constituée de manuscrits du poème et du Coran. Nous avons constitué un corpus de 29 manuscrits de la *Šāṭibiyya*, tous copiés entre le VII^{e}/XIII^{e} et le IX^{e}/XV^{e} et choisis en fonction de la richesse des paratextes qu'ils présentaient : *iǧāzāt*, *samā'āt* et autres commentaires et gloses marginales. La matérialité du manuscrit, au centre de notre intérêt plus que le texte transmis, est témoin d'un contexte socio-culturel et géographique particulier et elle constitue donc une véritable pièce archéologique qui peut témoigner des usages qui en étaient faits. Les *maṣāḥif al-qirā'āt* datés*,* manuscrits du Coran transmettant diverses *qirā'āt,* sont une source inestimable pour jauger de la transmission des lectures. Trop longtemps délaissés, peut-être pour l'érudition que requiert leur analyse, ils constituent une source matérielle précieuse et inédite. Nous proposons un catalogue de ces sources dans le second volume de cette thèse.

[18] L'utilisation de ce terme de « marges », consacré dans le domaine, n'est pas satisfaisant et ne reflète pas l'influence certaine que peuvent avoir ces catégories. Les recherches de Zouihal, dernièrement, ont montré le rôle qu'ont pu avoir les soufis dans la prise de pouvoir de Saladin, le renversement des Fatimides d'Égypte et l'avènement des Ayyubides, voir Zouihal, Motia, *Le pouvoir et les soufis en Syrie et en Egypte sous Nūr al-Dīn, Saladin et les premiers Ayyoubides de 549/1154 à 596/1200,* [thèse de doctorat] soutenue le 16/12/2017 à l'EPHE à Paris.

La deuxième source importante est celle des recueils biographiques couvrant la période d'étude. Ils constituent une source documentaire de premier ordre pour appréhender la vie culturelle et scientifique, pour l'étude prosopographique des *qurrā'* et de leurs mobilités. Nous avons fondé notre étude sur les deux seuls ouvrages de *ṭabaqāt al-qurrā'* qui nous soient parvenus ; il s'agit du *Maʿrifat al-qurrā'al-kibār ʿalā al-ṭabaqāt wa-l-aʿṣār* d'al-Ḏahabī (m. 748/1348) qui réunit 1242 notices dans l'édition de Tayyar Altikulaç[19] classées par génération de lecteurs*, ṭabaqāt* ; et le *Ġāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'*[20] du savant damascène Ibn al-Ǧazarī (m. 833/1429) qui y compile 3955 notices de lecteurs du Coran classés par ordre alphabétique. L'utilisation d'autres recueils biographiques plus généralistes et spécifiques à chaque aire géographique fut nécessaire pour mettre en évidence les réseaux d'influence. Nous ne pouvons pas tous les citer ici, ils trouvent leur place en note de bas de page avec le nom de l'auteur et les mots essentiels du titre, ce qui permettra de retrouver facilement la référence en bibliographie.

Les ouvrages de *qirā'āt* et en particulier les commentaires de la *Šāṭibiyya* constituent également une source primordiale puisqu'ils nous donnent une image de la réception du manuel, de l'enseignement qui en était fait et de sa diffusion. On trouva ce même intérêt dans une autre littérature, la *takmila,* qui s'est développée autour de ce manuel pour le compléter ou le corriger.

Le genre littéraire de la *fahrasa* ou *barnāmaǧ* constitue enfin une source remarquable et d'un grand intérêt. Il s'agit de recueils-catalogues dans lesquels l'auteur enregistre tous les ouvrages qu'il a lu et étudié ainsi que les professeurs qui l'ont formé et d'autres informations très riches sur les méthodes et lieux d'enseignement. Les échanges de savoir entre Orient et Occident sont très souvent exposés notamment à travers le voyage des livres. Les catalogues se sont révélés essentiels pour compléter les informations des dictionnaires bio-bibliographiques qui étaient relativement pauvres en ce qui concerne al-Andalus et le Maghreb.

Notre méthode a consisté à conjuguer les analyses quantitatives et qualitatives, en constituant une base de données. Nous fournissons certes des chiffres, mais avons fait le choix d'une écriture qui privilégie les nombreux exemples d'itinéraires individuels pour rendre la

[19] Al-Ḏahabī, *Maʿrifat al-qurrā'al-kibār ʿalā al-ṭabaqāt wa-l-aʿṣār,* éd. Tayyar Altikulaç, Istanbul, 1995. Cette édition est plus complète que celle de Beyrouth (éd. Maʻrūf, 1988) qui ne comprend que 734 notices. Altikulaç s'est reposé sur 5 manuscrits (Istanbul, Ankara, Paris et Berlin) pour son édition, là où l'édition libanaise s'est contentée du seul manuscrit de Rabat complété par une reproduction de Dār al-Kutub. Le choix de l'édition de référence sera discuté plus largement ci-après.

[20] Nous basons notre étude sur deux principales éditions Ibn al-Ǧazarī, *Ġāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā',* éd. Bergsträsser, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2006 et éd. ʻAmr b. ʻAbdallāh, Le Caire, Dār al-Lu'lu'a, 2017.

réalité sociale de l'époque plus vivante. On découvre parfois que les *qirā'āt* ont bénéficié d'un cadre d'enseignement plus populaire et moins élitiste, ce qui expliquerait leur diffusion à grande échelle. À l'image du Coran qui transcende les divergences partisanes, les *qirā'āt* semblent alors rencontrer la même adhésion.

Le caractère global et synthétique de l'étude fait également apparaitre certaines limites. À vouloir brasser les domaines de l'histoire des textes à l'histoire sociale et à l'histoire de l'enseignement et des livres, il nous fait courir le risque de traiter le sujet de manière trop superficielle et pas assez approfondie. Cette approche nous apparait néanmoins fondamentale pour dégager les dynamiques en place et comprendre le rôle de ces manuels dans l'Histoire du Coran. Et connaître le rôle des manuels, c'est d'abord connaître les auteurs de ces ouvrages, d'où ils viennent, les fonctions qu'ils occupent, leurs réseaux, les lieux d'enseignement.

Nous avons consacré la première partie à une étude prosopographique des lecteurs du Coran (*muqrī*)[21] et à leurs manuels. Le premier chapitre traite d'abord de la génération des lecteurs qui précède Abū al-Qāsim al-Šāṭibī, la treizième *ṭabaqa* d'après la classification d'al-Ḏahabī, puis de la génération de l'auteur, la quatorzième. Nous avons mis en évidence les grands pôles d'enseignement et les réseaux d'influence. Pour chaque grand pôle, les principaux *qurrā'* sont retenus en fonction du nombre de disciples formés, les mouvements et les voyages d'études sont également présentés afin de mettre en exergue les dynamiques de chaque école et le basculement du centre de gravité d'al-Andalus vers l'Égypte puis Damas et enfin l'Irak dans une période plus tardive. Le chapitre II interroge la place des manuels d'enseignement dans la transmission des *qirā'āt*, en présentant d'abord le contexte historique d'apparition des manuels puis leurs fonctions. Nous mettons en évidence la régionalisation des productions et le processus de sélection propre à chaque école en présentant les principaux *bestsellers* régionaux des *qirā'āt* avant *al-Šāṭibiyya.* L'examen de cette production littéraire permet de rééquilibrer l'histoire de la canonisation des sept lectures par Ibn Muǧāhid (m. 324/936), longtemps présenté comme acteur majeur de cette histoire, en mettant en lumière l'entreprise d'al-Huḏalī (m. 465/1072) qui a travers son grand voyage du Maghreb jusqu'au Ferghana va composer son encyclopédie des cinquante lectures du Coran, *al-Kāmil fī al-qirā'āt al-ḫamsīn*[22]. Le chapitre III de cette première partie traite de la place de la *Šāṭibiyya* dans cette production et de la

[21] Le terme consacré en arabe pour le lecteur et enseignant du Coran est *muqrī* au singulier ; le pluriel rencontré n'est cependant pas celui du singulier *muqrī,* mais le terme générique *qurrā'.* Ibn al-Ǧazarī propose une définition de ces termes, sur laquelle nous reviendrons dans le développement de notre recherche.

[22] Al-Huḏalī, Abū al-Qāsim, *Kitāb al-Kāmil fī al-qirā'āt al-ḫamsīn,* éd. Omar Hamdan, Médine, Dār Ṭayyibat al-ḫaḍrā, 2015.

réception que les différentes écoles de *qirā'āt* vont lui faire. Nous soulignons le tournant qu'elle représente et l'influence qu'elle eût sur cette production avec l'apparition de deux genres de manuels inédits que sont les *mu'āraḍa*, manuels concurrents produits sur le modèle de la *Šāṭibiyya* et les *takmila,* manuels complétifs, sorte d'*addenda* au poème, qui face au succès de la *Šāṭibiyya* sont pressentis par les *qurrā'* comme seul moyen de maintenir leurs variantes en les intégrant à la suite du célèbre poème.

La deuxième partie, qui traite d'al-Šāṭibī et du manuel à proprement parler, va explorer à travers une biographie de l'auteur et une présentation de son œuvre, les éléments qui firent de la *Šāṭibiyya* un véritable *bestseller* médiéval et moderne. Les causes du succès internes au poème sont étudiées selon deux angles d'approche : la place de la poésie didactique et les nombreux précédés mnémotechniques qui nous font émettre l'hypothèse d'un art de la mémoire islamique. Les causes externes sont quant à elles explorées, au côté des causes socio-politiques, à travers deux réseaux d'influence : celui des disciples d'al-Šāṭibī et celui de la multiplication des commentaires du poème qui jouent un rôle fondamental dans la diffusion et l'appropriation de l'œuvre.

La troisième partie explore les manuscrits comme autre source de l'histoire de l'enseignement des *qirā'āt* et du succès de la *Šāṭibiyya*. Le chapitre I a été consacré à la recherche des *qirā'āt* au sein de manuscrits du Coran copiés spécifiquement avec des variantes. Il a fallu tout d'abord présenter ce type de manuscrits inexploités jusqu'à présent en présentant leur contexte d'apparition, l'intérêt qu'ils présentent pour notre recherche et leur système de notation des *qirā'āt*. En comparant deux corpus, produits avant et après la composition du poème, le point de bascule de l'adoption de la *Šāṭibiyya* apparait clairement dans les manuscrits coraniques, à travers l'adoption de ses lectures et de son système de notation (*rumūz*). Le chapitre II, consacré aux manuscrits de la *Šāṭibiyya* confirme la diffusion à large échelle du manuel et permet d'approcher au plus près des caractéristiques matérielles d'un manuel de *qirā'āt*, des usages dans l'enseignement mais pas uniquement et des dynamiques de transmission à l'œuvre.

PREMIÈRE PARTIE :

L'enseignement des *qirā'āt* à l'époque médiévale

Chapitre I : Les enseignants du Coran, *al-Qurrā'* : Étude prosopographique

A. Présentation des sources

La volonté d'approcher le sujet de l'enseignement des *qirā'āt* et du rôle de la *Šāṭibiyya* par une analyse globale nous amena à essayer d'appréhender d'abord la place qu'occupent les lecteurs de Coran dans l'activité religieuse aussi bien dans une perspective institutionnelle qu'intellectuelle. Elle nous séduisit tout particulièrement, car elle allait nous permettre de mieux comprendre les processus à l'œuvre dans la transmission du texte sacré de l'Islam et par là même la place qu'eurent les manuels.

Nous privilégions pour la période étudiée l'exploitation de sources contemporaines aux événements mais il est possible de faire appel à des sources postérieures notamment dans le but de suivre et de mettre en évidence certaines constructions historiographiques qui ont très certainement joué un rôle dans le succès de la *Šāṭibiyya*. Nous ne citerons ici que les principaux ouvrages de références qui ont constitué la base de nos recherches, on se référera pour les autres aux notes de bas de page et à la bibliographie. La principale source est constituée de dictionnaires bio-bibliographiques ou *ṭabaqāt.* Réputés être nés de la nécessité d'identifier les transmetteurs de *ḥadīṯ* afin de juger de la fiabilité des traditions attribuées au prophète ; ce genre connut un tel succès que très tôt des dictionnaires furent aussi consacrés à des catégories professionnelles ou religieuses, aux notables d'une ville ou d'une région[23]. C'est tout naturellement qu'on rédigea également des dictionnaires consacrés aux lecteurs du Coran (*al-Qurrā'*). La littérature des recueils bio-bibliographiques des lecteurs de Coran semble avoir été riche entre le IV^e^/X^e^ et le IX^e^/XV^e^ siècle, mais seulement deux dictionnaires nous sont parvenus. Nous baserons donc notre étude sur ces deux seuls ouvrages ; il s'agit du *Maʿrifat al-qurrā' al-kibār ʿalā al-ṭabaqāt wa-l-aʿṣār* d'al-Ḏahabī (m. 748/1348) qui réunit 1242 notices dans l'édition de Tayyar Altikulaç[24] classées par génération de lecteurs*, ṭabaqāt* ; et le *Ġāyat al-*

[23] La bibliographie concernant le genre des dictionnaires biographiques est particulièrement abondante, elle a été présentée en détail par Vanessa Van Renterghem, dans son ouvrage, *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides : Étude d'histoire sociale,* Presses de l'Ifpo, 2015, p. 25-26. https://doi.org/10.4000/books.ifpo.9172.

[24] Al-Ḏahabī, *Maʿrifat al-qurrā'al-kibār ʿalā aṭ-ṭabaqāt wa-l-aʿṣār,* éd. Tayyar Altikulaç, Istanbul, 1995. Cette édition est plus complète que celle de Beyrouth (éd. Maʿrūf, 1988) qui ne comprend que 734 notices. Altikulaç s'est reposé sur 5 manuscrits (Istanbul, Ankara, Paris et Berlin) pour son édition, là où l'édition libanaise s'est contentée du seul manuscrit de Rabat complété par une reproduction de Dār al-Kutub. Le choix de l'édition de référence sera discuté plus largement ci-après.

nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'[25] du savant damascène Ibn al-Ǧazarī (m. 833/1429) qui y compile 3955 notices de lecteurs du Coran classés par ordre alphabétique. Nous verrons que le choix de l'édition de travail est fondamental puisque qu'il peut y avoir entre certaines éditions une différence de près de 500 notices.

L'utilisation d'autres recueils biographiques plus généralistes et spécifiques à chaque région géographique du monde musulman est nécessaire pour mettre en évidence les réseaux d'influence, les grands pôles d'enseignements et pour combler parfois le manque d'informations concernant les communautés maghrébine chez al-Ḏahabī et Ibn al-Ǧazarī. Nous citons en ce qui concerne al-Andalus, région d'origine d'al-Šāṭibī la *Ṣila fī tārīḫ a'immat al-Andalus* d'Ibn Baškuwāl (m. 578/1183), la *Takmila ʿalā kitāb al-Ṣila* d'Ibn al-Abbār (658/1260), *al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābay al-mawṣūl wa-l-Ṣila* d'Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī (m. 721/1312) et *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb* d'al-Maqqarī (m. 1041/1631) ; concernant l'Égypte, la région de Damas et l'Irak, le *Ḏayl al-rawḍatayn* d'Abū Šāma al-Maqdisī (m. 665/1267), *al-Durar al-kāmina fī aʿyān al-mi'a al-ṯāmina* d'Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī (m. 852/1448), *al-Ḍaw' al-lāmiʿ li-ahl al-qarn al-tāsiʿ* de Šams al-Dīn al-Saḫāwī (m. 902/1496).

1. Ibn al-Ǧazarī et sa méthodologie dans son ouvrage *Ġāyat al-nihāya*

a) Le choix de l'édition de référence

La première édition connue du *Ġāyat al-nihāya* est celle de Gotthelf Bergsträsser (5 avril 1888-16 août 1933) en 1933 au Caire. En charge de compléter la *Geschichte des Korans* de Theodor Nöldeke, parue une première fois en 1860, il entreprend en parallèle un large travail sur les manuscrits du Coran et les *qirā'āt* qui l'emmène au Caire où il est chargé de donner des conférences à l'Université entre novembre 1929 et janvier 1930[26] ; il édite alors à son retour

[25] Nous basons notre étude sur deux principales éditions Ibn al-Ǧazarī, *Ġāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā',* éd. Bergsträsser, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2006 et éd. 'Amr b. 'Abdallāh, Le Caire, Dār al-Lu'lu'a, 2017.

[26] Bergsträsser publia, suite à ce séjour, une synthèse de ses recherches largement inspirées de ses nombreuses rencontres avec des lecteurs du Caire dont la plus haute autorité, le *Šayḫ* ʿAlī al-Ḍabbāʿ dans le but d'appréhender et d'utiliser la pratique vivante de récitation pour expliquer la production littéraire des *qirā'āt*, Bergsträsser, Gotthelf, « Koranlesung in Kairo », dans *Der Islam*, vol. 20, n° 1, 1932, p. 1-42.

sur la base de trois manuscrits conservés au Caire[27] le *Ġāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'* d'Ibn al-Ǧazarī [*Das Biographische Lexikon der Koranlehrer*] dont Pretzl se chargera de terminer la préparation et de confectionner les index[28].

L'édition allemande fut revue plus tard par le *Šayḫ al-maqāri' al-miṣriyya,* ʿAlī b. Muḥammad al-Ḍabbāʿ (m. 1380/ 1961)[29], la plus haute autorité d'Égypte et du monde musulman au vue de l'influence dont jouissait alors l'Égypte sur le monde musulman dans le domaine des sciences coraniques et des *qirā'āt* au début du XX[e] siècle, puis elle fut rééditée suite à cela à Beyrouth à de nombreuses reprises.

L'édition de Bergsträsser a été pendant longtemps la seule et donc l'unique édition de référence aussi bien dans les milieux savants académiques que dans les milieux savants musulmans traditionnels dans lesquels elle circula notamment grâce à la réédition libanaise[30]. Nous lui avons néanmoins préféré l'édition égyptienne du Caire de 2017[31] qui s'est appuyée sur sept manuscrits dont un autographe[32]. L'édition du Caire est particulièrement intéressante pour les chercheurs puisque l'éditeur a indiqué, à chaque fois que cela fut possible, tous les autres ouvrages qui mentionnent la biographie du lecteur en question ; ce qui a permis de compléter nombre de notices biographiques incomplètes ou aux informations relativement succinctes. L'éditeur renseigne également la chaîne de transmission à laquelle appartient le lecteur en question et le manuel de *qirā'āt* qui la rapporte, permettant ainsi de réinscrire plus facilement les personnages dans un réseau d'enseignement et de transmission.

---

[27] Le manuscrit 234 conservé à la bibliothèque nationale de la république du Kazakhstan (anciennement Astana) daté du 12 *rabīʿI* 977, et les manuscrits 1616 (daté du 4 *ša'bān* 1182) et 1647 *tārīḫ* (daté du 1 *ǧumāda II* 1099) à la Dār al-kutub du Caire, *cf.* Ibn al-Ǧazarī, *Ġāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā',* [*Das Biographische Lexikon der Koranlehrer*], G. Bergsträsser et O. Pretzl, Leipzig 1933-1935.

[28] Ibn al-Ǧazarī, *Ġāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā',* [*Das Biographische Lexikon der Koranlehrer*], G. Bergsträsser et O. Pretzl, Leipzig 1933-1935, p. I-IX.

[29] C'est auprès du Šayḫ ʿAlī al-Ḍabbāʿ que Bergsträsser se forma à la transmission traditionnelle des variantes coraniques et du *taǧwīd* (art de la récitation coranique) ; il assista à ses cours à la mosquée Sultan Ḥasan du Caire et il eût avec lui de longs échanges autour de l'histoire du Coran lors de ses nombreuses visites au domicile du šayḫ, *cf* G. Bergsträsser, « Koranlesung in Kairo », dans *Der Islam* vol. 20, 1932, p. 23-30.

[30] L'édition libanaise reprend en tous points celle de Bergsträsser.

[31] Ibn al-Ǧazarī, *Ġāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā',* éd. ʿAmr b. ʿAbdallāh, Le Caire, Dār al-Lu'lu'a, 2017.

[32] Le manuscrit autographe est conservé à la bibliothèque du roi Abdulaziz à Médine en Arabie Saoudite au sein de la collection de la bibliothèque de la *madrasa* al-Maḥmūdiyya, Ms 2559. Il semble qu'il s'agisse d'une version de travail comme en témoigne les nombreux ajouts de la main de l'auteur en marge.

b) Méthodologie d'Ibn al-Ǧazarī

On précisera tout d'abord, comme le signale l'auteur dans son introduction, que ce dictionnaire biographique est la version abrégée d'un autre plus long du même auteur intitulé : *Nihāyat al-dirāyāt fī asmā' rijāl al-qirā'āt* aujourd'hui perdu. Ibn al-Ǧazarī (m. 833/ 1429) répertorie, dans son ouvrage, les lecteurs du Coran connus pour leur enseignement depuis l'époque des compagnons du prophète jusqu'à la sienne, à savoir le début du XV^{e} siècle. Il n'a pas la volonté de dresser une liste exhaustive de tous les lecteurs ; ce qui serait une tâche impossible vu l'intérêt porté par les musulmans à leur livre sacré en matière de transmission. Il précise dans son introduction les sources sur lesquelles il s'est appuyé pour compiler son dictionnaire. Il reprend ainsi tout d'abord toutes les biographies citées par al-Dānī et al-Ḏahabī dans leur ouvrage respectif de *ṭabaqāt al-qurrā'* auxquels il ajoute le double de biographies[33]. À cet effet, il se base sur huit manuels de *qirā'at* qui ont servi à transmettre les lectures coraniques, puis il étudie leurs chaînes de transmission (il faut noter comme nous le détaillerons plus tard que chaque manuel débute toujours par citer les chaines de transmetteurs des lectures compilées par l'auteur, de ce dernier jusqu'aux lecteurs éponymes de ces lectures). Il tente alors d'identifier chaque transmetteur à qui il consacre une notice dans son ouvrage. Il utilise une méthode ingénieuse qui lui permet de préciser, pour chaque biographie de lecteur, l'ouvrage de *qirā'āt* dans lequel il apparaît en attribuant une lettre à chaque manuel, qu'il indique après le nom du lecteur. Les anciennes éditions n'ont malheureusement pas été attentives à ces précieuses informations en les faisant tout simplement disparaître de l'édition (Fig. 1).

Abréviation	Titre	Auteur
Nūn (ن)	*Al-Našr fī al-qirā'āt al-'ašr*	Ibn al-Ǧazarī (m. 833/ 1429)
Tā' (ت)	*al-Taysīr li-ḥifẓ maḏāhib al-qurrā' al-sab'a*	**Abū 'Amr** 'Uṯmān b. Sa'īd **al-Dānī** (m. 444/1053)
Ǧīm (ج)	*Ǧāmiʿ al-Bayān*	Al-Dānī (m. 444/1053)
Kāf (ك)	*al-Kāmil fī al-qirā'āt al-ḫamsīn*	Abū al-Qāsim Yūsūf b. Alī b. Ǧubāra **al-Huḏalī** (m. 465/ 1072)
Mb (مب)	*al-Mubhiǧ fī al-qirā'āt al-Ṯamān wa-qirā'at al-A'maš wa-Ibn Muḥayṣin wa-iḫtiyār Ḫalaf wa-l-Yazīdī*	Abū Muḥammad 'Abdallāh b. 'Alī **Sibṭ al-Ḫayyāṭ** (m. 541/1146)

[33] L'ouvrage d'al-Dānī, source principale d'Ibn al-Ǧazarī et d'al-Ḏahabī, ne nous est pas parvenu.

Sīn (س)	*al-Mustanīr fī al-qirā'āt al-'ašr wa-iḫtiyār al-Yazīdī*	Abū Ṭāhir Aḥmad b. 'Alī b. 'Ubayd Allāh **b. Siwār** (m. 496/1102)
Fā (ف)	*Al-Kifāya al-Kubrā fī al-qirā'āt al-'ašr*	**Abū al-'Izz** Muḥammad b. al-Ḥusayn a**l-Qalānisī** (m. 521/ 1126)
Ġā (غ)	*Ġāyat al-iḫtiṣār fī qirā'āt al-'ašara a'immat al-amṣār*	**Abū al-'Alā'** al-Ḥasan b. Aḥmad al-'Aṭār **al-Hamaḏānī** (m. 569/1173)
ʿAyn (ع)	Pour tous les ouvrages cités précédemment	

Fig.1. Les sources du *Ġāyat al-nihāya* et leur abréviation telles que les présente Ibn al-Ǧazarī

Ibn al-Ǧazarī est très certainement influencé par sa formation initiale de spécialiste du *ḥadīṯ* (*muḥaddiṯ*) dans son projet de dictionnaire bio-bibliographique des lecteurs du Coran, il y suit néanmoins une méthodologie sensiblement différente puisqu'elle vise à un but différent également. Il ne s'agit pas ici de prouver ou d'attribuer un degré de fiabilité aux rapporteurs dans le but de classifier les lectures coraniques, comme cela est le cas pour les ouvrages de *ṭabaqāt al-muḥaddiṯīn.* L'auteur ne porte d'ailleurs aucun jugement sur les lecteurs, contrairement à al-Ḏahabī dont nous détaillerons la méthodologie plus loin, il se contente de les présenter en donnant le plus d'informations à leur sujet. On y trouvera d'ailleurs des personnes quasi-anonymes à propos desquelles l'auteur n'expose que très peu d'informations biographiques, parfois uniquement le nom ainsi que celui de son professeur et de son élève (maillon supérieur et inférieur de la chaîne de transmission) sans pour autant porter un jugement négatif à leur égard, là où *al-ǧahala* (l'anonymie des transmetteurs) est une des raisons pour rejeter un *isnād* et par là-même l'information qu'il sert à transmettre dans la science du *ḥadīṯ*.

Les différents manuscrits de l'œuvre ont préservé le colophon et l'*iǧāza* écrits par Ibn al-Ǧazarī dans sa copie ; ce dernier indique :

Voici les dernières [notices] que Dieu m'a permis de réunir dans « Ġāyat al-nihāya fī asmā' riǧāl al-qirā'āt ulī-l-riwāya wa-l-dirāya » d'après ce que je sais et ce que je me suis évertué à réunir. J'ai débuté la première version les mois de l'an 772 et j'ai terminé le dimanche 16 ǧumāda II 774 dans le darb kašk dans l'enceinte de Damas que Dieu la préserve. Puis, j'ai commencé à l'abréger durant les mois de l'an 783 *à mon domicile à 'Aqabat al-qubbān en direction de ma madrasa que j'ai fondée, je terminai la dernière version le dimanche 16*

ramaḍān 795 à mon domicile de Katbaġā dans l'enceinte du Caire que Dieu le préserve. Puis il a été copié dans ce manuscrit de la main de l'auteur durant les mois de l'an 804, la collation pris fin le mardi 14 ḏū al-ḥiğğa de la même année. Mon fils Abū al-Ḫayr Muḥammad a entendu la plupart [du livre] de ma bouche en prenant en compte les gloses que j'ajoutai de ma main. Mon fils Abū Bakr Aḥmad entendit également une grande partie, alors qu'Abū-l-Fatḥ Muḥammad n'assista que peu. D'autres auditeurs fûrent également présents. Je donne l'autorisation de transmettre (al-iğāza) à mes enfants présents ce jour-là : Abū-l-Fatḥ Muḥammad, Abū Bakr Aḥmad, Abū al-Ḫayr, Abū al-Baqā' Ismā'īl, Abū al-Faḍl Isḥāq, Fāṭima et 'Ā'iša, ce livre et tout ce qui peut être transmis. Je donne également la iğāza à Fāṭima et Zaynab les deux filles de mon fils Abū al-Fatḥ cité ci-dessus, à Fāṭima la fille d'Abū Bakr Aḥmad cité précedemment, ainsi qu'à tous mes contemporains parmi les musulmans. Écrit par Muḥammad b. al-Ğazarī, son auteur, qu'Allah le Très-Haut lui pardonne ainsi qu'à ses parents, à ses professeurs et à tous les musulmans[34].

Ce colophon, transcrit dans les versions éditées, est une source extrêmement précieuse puisqu'il nous permet de mieux appréhender le processus d'élaboration de ce type de littérature qui prend le plus souvent plusieurs dizaines d'années durant lesquelles l'auteur ajoute, enlève, résume et corrige son œuvre. Si l'ouvrage d'Ibn al-Ğazarī fait office de référence absolue dans les dictionnaires des lecteurs de Coran, de par le grand nombre de notices qu'il contient, 3955 notices biographiques, son utilisation s'est avérée extrêmement compliquée dans l'approche prosopographique large que nous souhaitions avoir des générations de lecteurs qui ont connu l'avènement du *Ḥirz al-amānī* d'Abū al-Qāsim al-Šāṭibī. En effet, le dictionnaire étant classé par ordre alphabétique et non chronologique, nous avons préféré créer nos séries en nous basant sur le *Ma'rifat al-qurrā'* d'al-Ḏahabī, classé par ordre chronologique par génération de lecteurs. Nous avons complété dans un second temps ces séries par les informations contenues dans le *Ġāyat al-nihāya* d'Ibn al-Ğazarī, avant de soumettre ces données à des analyses quantitatives mais également textuelles. Cette approche va nous permettre grâce à la répétition de *topoi* plus qu'à l'accumulation de détails historiques d'appréhender le fonctionnement et la structuration de ce groupe singulier que sont les enseignants du Coran et des *qirā'āt*. Il nous a fallu avant cela démontrer la légitimité de notre choix de baser cette étude sur le dictionnaire d'al-Ḏahabī

[34] Ce colophon et cette *iğāza* sont copiés dans tous les manuscrits avant les colophons spécifiques à chaque copie. On les retrouve d'ailleurs dans toutes les éditions. *Cf.* Ibn al-Ğazarī, *Ġāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā',* [*Das Biographische Lexikon der Koranlehrer*], G. Bergsträsser et O. Pretzl, Leipzig 1933-1935, p. 408, 409.

plutôt que sur celui d'Ibn al-Ǧazarī[35], lecteur de Coran connu et reconnu dans son domaine. Quelle légitimité peut avoir al-Ḏahabī dans ce domaine des *qirā'āt* pour lequel il n'est pas particulièrement connu ?

2. Al-Ḏahabī et son ouvrage *Ṭabaqāt al-Qurrā'*

a) Al-Ḏahabī le *muqrī*

Šams al-dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uṯmān b. Qāymāz, connu sous le surnom d'al-Ḏahabī est un savant théologien shaféite d'origine turkmène. Il naquit à Damas en rabī' II 673/octobre 1274 et y décéda en ḏū al-qi'da 748/février 1348[36]. Il est particulièrement reconnu comme historien grâce notamment à son monumental *tārīḫ al-Islām* et comme traditionniste (spécialiste du *ḥadīṯ*), il est d'ailleurs souvent présenté par ses biographes comme *muḥaddīṯ al-'aṣr* (le traditionniste de son temps). L'aspect de sa vie et de sa formation qui nous intéresse ici semble toutefois avoir été complétement occulté par les nombreuses études passées et actuelles consacrées à cette éminente personnalité qui se distingua par un prestige et une autorité sociale et religieuse qui ne fait aucun doute[37]. Al-Ḏahabī fut en effet également un spécialiste des lectures coraniques qu'il maitrisa parfaitement avant de se consacrer à d'autres branches du savoir islamique. Sa quête du savoir débuta dès son enfance, comme il était de coutume dans le curriculum médiéval, par l'apprentissage de la lecture du Coran et sa mémorisation pendant 4 ans au sein du *kuttāb* de 'Alī b. Muḥammad al-Ḥalabī al-Buṣbuṣ[38]. Il rejoignit par la suite le cercle du Šayḫ Mas'ūd b. 'Abdallāh al-I'zāzī (m. *ca* 720/ 1320) auprès duquel il récita le Coran en entier quarante fois jusqu'à ce qu'il le maîtrisa parfaitement selon

[35] Nous reviendrons longuement sur la place d'Ibn al-Ǧazarī dans la transmission et l'enseignement des *qirā'āt* dans le chapitre suivant.

[36] Bori, Caterina, "al-Dhahabī", dans Encyclopaedia of Islam, THREE, éds. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Devin J. Stewart. http://dx.doi.org.janus.bis-sorbonne.fr/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25995 [consulté en ligne, le 6 nov. 2023]

[37] EI[3], *ibid.* Aucune mention n'est faite dans l'article "al-Dhahabī" à sa formation de *muqrī*, ni à ses professeurs dans ce domaine ni même aux principaux postes qu'il occupa, Bori indique par exemple que son premier poste d'enseignant fut à Kafr Baṭna dans la Ġūṭa de Damas en 703/1304, alors qu'il enseigna avant cela dès 699/1299 au sein de la Grande mosquée de Damas et de la Kallāsa.

[38] Voir concernant la formation enfant d'al-Ḏahabī, *Mu'ǧam al-Šuyūḫ*, éd. Muḥammad al-Ḥabīb al-Hīla, al-Ṭā'if, Maktabat al-Ṣiddīq, 1988, II, p. 52 et concernant l'éducation des enfants en terre d'Islam en général, Guigayy, Caroline, « L'enseignement élémentaire dans le monde de l'Islam (XI[e] -XV[e] siècle) », dans Vallet, Éric, Aube Sandra & Kouamé Thierry (éds.), *Lumières de la sagesse : écoles médiévales d'Orient et d'Occident,* Paris, Publications de la Sorbonne/ Institut du Monde Arabe, 2013, p. 111-117.

la lecture d'Abū 'Amr al-Baṣrī alors en vigueur à Damas[39]. Il intégra dans un troisième temps les cercles des lectures (*ḥalaqāt al-iqrā'*), il fréquenta ainsi les plus prestigieux *Qurrā'* de Damas auprès desquels il récita selon « les sept lectures sept fois avec sept professeurs différents ».

Il s'entraina d'abord à lire les sept lectures auprès d'Ibrāhīm b. Ġālī al-Badawī (m. 708/1308)[40] au sein du Dār al-Ḥadīṯ al-Ašrafiyya al-Ğawwāniyya[41]. Lorsqu'il fut prêt, son professeur le présenta à son propre *šayḫ,* Ibrāhīm b. Dāwūd al-'Asqalānī al-Fāḍilī (m. 692/1292)[42] qui était un élève direct de 'Alam al-dīn al-Saḫāwī et qui lui avait d'ailleurs succédé à la *mašyaḫa* de la *madrasa* Ṣāliḥiyya[43], il se mit alors à lui réciter selon les sept lectures. Il ne put néanmoins achever sa formation puisqu'al-Fāḍilī décéda alors qu'il n'était arrivé qu'à la sourate al-Qaṣaṣ (XXVIII). Attristé par la disparition de son maître al-Fāḍilī, al-Ḏahabī voulut alors rejoindre Alexandrie où il avait entendu qu'Abdallāh b. Manṣūr al-Asmar (m. 692/1292), un *muqrī* de la même génération qu'al-Fāḍilī transmettait les *qirā'āt*, mais son père l'en empêcha. Il souhaita également rejoindre l'Irak après avoir eu écho du réputé *Šayḫ* 'Abd al-Laṭīf b. al-Mukabbir (m. 697/1297) mais son père l'en empêcha également du fait de son jeune âge. Il chercha alors avec ses camarades quels étaient les élèves d'al-Saḫāwī encore vivants, ils en trouvèrent six mais leur dévolu se jeta sur deux d'entre eux, Rašīd al-dīn b. al-Mu'allim et Šams al-dīn Muḥammad al-Dimyāṭī. Rašīd al-dīn refusa de les former stipulant qu'il avait abandonné l'enseignement des *qirā'āt* depuis un certain temps. Al-Ḏahabī fut alors chargé par ses camarades de convaincre Šams al-dīn Muḥammad al-Dimyāṭī, il dit :

Je me présenta devant al-Dimyāṭī et lui demanda de nous consacrer une assise, il accepta alors qu'il avait déjà une assise publique matin et soir à la Kallāsa. Nous débutâmes donc la récitation du Coran selon toutes les qirā'āt (bi-l-ğam'). Nous remarquâmes sa parfaite

---

[39] Al-Ḏahabī, *Mu'ğam al-Šuyūḫ,* II, p. 339. Ibn al-Ğazarī affirme que celui qui popularisa la lecture d'Abū 'Amr à Damas est Sabī' b. Muslim (m. 508/1114) alors que la population de Damas avait pour habitude de réciter et d'apprendre le Coran d'après la lecture d'Ibn 'Āmir, Ibn al-Ğazarī, *Ġāyat al-nihāya*, II, p. 97, 98.

[40] Al-Ḏahabī, *op. cit.,* I, p. 149.

[41] Dār al-Ḥadīṯ al-Ašrafiyya al-Ğawwāniyya fut construite en 630/1232-3 par le neveu de Saladin, al-Malik al-Ašraf Muẓaffar al-dīn Mūsā, la *mašyaḫa* de la *madrasa* ne devait être confiée qu'à un *muḥaddiṯ* ; c'est ainsi que se succédèrent à sa tête depuis Ibn al-Ṣalāḥ, al-Nawawī, al-Mizzī, al-Subkī et Ibn Kaṯīr entre autres, voir 'Abd al-Qādir al-Nu'aymī, *Al-dāris fī tārīḫ al-madārīs*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1990, I, p. 19.

[42] Al-Ḏahabī, *op. cit.,* I, p. 135.

[43] *Al-Madrasa* al-Ṣāliḥiyya connue également comme *Turbat* Umm al-Ṣāliḥ fut fondée par le frère du Malik al-Ašraf, al-Malik al-Ṣāliḥ Ismā'īl b. al-Malik al-'Ādil en 640/1242. La madrasa fut consacrée au Coran et au *ḥadīṯ* mais la *mašyaḫa* ne devait être confiée qu'au lecteur de Coran le plus expérimenté de la ville. Son premier *Šayḫ* et celui pour qui la madrasa fut construite n'est autre que 'Alam al-dīn al-Saḫāwī, le fidèle disciple d'Abū al-Qāsim al-Šāṭibī, voir al-Nu'aymī, *op. cit*., I, p. 239-243.

maîtrise des divergences. On me dit qu'il consacrait chaque clôture du Coran à une lecture, c'est la raison pour laquelle il n'oublia pas cet art. J'ai ainsi lu entièrement les qirā'āt auprès de lui[44].

Dans sa quête continuelle des meilleures chaînes de transmission des lectures coraniques à Damas, al-Ḏahabī se rendit également auprès de Muḥammad b. Manṣūr al-Ḥalabī al-Ḥāḍirī (m. 700/1301)[45] le lecteur en chef de la *turba* al-'Ādiliyya[46]. Il lut les sept lectures auprès de lui mais il en conclut qu'il n'avait qu'un savoir moyen des *qirā'āt*[47]. Il se rendit en 692/1292 auprès du *šayḫ* de la *turba* al-Ašrafiyya, Ibrāhīm b. Fallāḥ al-Iskandarānī (m. 702/ 1303)[48], un autre élève d'al-Saḫawī, originaire d'Alexandrie, qui occupa une place privilégiée à Damas en tant qu'enseignant dans plusieurs institutions de la ville, il fut à la fois *muftī* et *muqrī*. Il lut également avec lui les sept lectures. Le lecteur andalou originaire de Murcie, Abū Bakr b. Muḥammad b. Qāsim al-Mursī al-Tūnusī (m. 718/1318), fut sans nul doute le professeur auprès duquel al-Ḏahabī passa le plus de temps dans l'acquisition des *qirā'āt*, il avait pris la tête des lecteurs de la *turba* al-Ṣāliḥiyya après al-Fāḍilī. Al-Ḏahabī le situa d'ailleurs dans son *Ma'rifat al-qurrā'* à la tête de la dix-septième génération de lecteurs, signe de sa place privilégiée dans la transmission coranique à son époque. Son excellente formation lui permit lors de son voyage à Ba'labak en 693/1293 de réciter une dernière fois les sept lectures entièrement en seulement cinquante jours auprès de l'*imām* du *ǧāmi'* de Ba'labak, Muḥammad b. Abī al-'Alā' al-Anṣārī al-Naṣībī (m. 695/1295)[49].

Outre ses maîtres dans les sept lectures, al-Ḏahabī eut de nombreux autres professeurs auprès desquels il ne put lire qu'une ou deux lectures par manque de temps de sa part, comme lors de son voyage en Égypte[50] ou de la part du professeur[51]. Il put enfin se rendre en Égypte

[44] Al-Ḏahabī, *Mu'ǧam al-Šuyūḫ,* II, p. 218.
[45] Al-Ḏahabī, *op. cit*., II, p. 290, 291.
[46] *Al-Turba* al-'Ādiliyya, connue également comme la *madrasa* al-'Ādiliyya al-Kubrā, a été fondée par Nūr al-dīn au XII[e] siècle mais achevée par al-Malik al-'Ādil Sayf al-dīn Abū Bakr b. Ayyūb frère de Saladin, le « Saphadin» des Croisés, en 620/1223. Elle fut qualifiée de grande 'Ādiliyya pour la différencier d'une autre *madrasa* du même nom, la petite 'Ādiliyya, fondée par la princesse ayyoubide Zahra-Ḫātun, fille d'al-Malik al-'Ādil.
[47] Al-Ḏahabī, *Ma'rifatal-qurrā',* III, p. 1424.
[48] Al-Ḏahabī, *Mu'ǧam al-Šuyūḫ*, I, p. 150.
[49] Al-Ḏahabī, *Ma'rifatal-qurrā',* III, p. 1429.
[50] Al-Ḏahabī rapporte avoir lu le Coran selon les versions de *Warš* et *Ḥafṣ* auprès de 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Ḥalīm al-Awsī, surnommé Saḥnūn, lors de son voyage en Égypte, en onze jours, Al-Ḏahabī, *Mu'ǧam al-Šuyūḫ, I,* p. 362 *et Ma'rifatal-qurrā'*, III, p. 1374-6.
[51] Al-Ḏahabī dit à propos du *šayḫ* Aḥmad al-Fizārī (m. 705/1305) : « Il ne nous consacrait que peu de temps, il n'était possible pour un élève de lire auprès de lui [les *qirā'āt*] qu'en le fréquentant avec assiduité sur une longue

en 696/1296, à l'âge de vingt-trois ans, avec comme condition émise par son père de ne pas y rester plus de quatre mois. Il se rendit alors à Alexandrie avec la ferme intention de lire auprès du doyen des lecteurs, le dernier élève d'al-Ṣafrāwī, Yaḥyā b. Aḥmad al-Iskandarānī, connu comme Ibn al-Ṣawwāf (m. 705/1305). Cependant son voyage ne se déroula pas comme prévu, s'il eut la chance de rencontrer Ibn al-Ṣawwāf et de commencer à lui réciter, ce dernier âgé alors de 87 ans n'entendait plus tout à fait et lui imposa de lire la lecture de Ya'qūb[52] en plus des sept qu'al-Ḏahabī était venu lire. Cependant, al-Ḏahabī n'était absolument pas intéressé par les lectures au-dessus des sept, il raconte :

J'ai voyagé pour le [Ibn al-Ṣawwāf] rencontrer. J'ai pu intégrer son assise en 695, je constatai qu'il ne voyait et n'entendait plus très bien mais il présentait une force de caractère et une sagacité impressionnante pour ses 87 ans…j'élevai la voix pour qu'il m'entende et je lui demandai de lire les 7 qirā'āt (ǧam'), il m'ordonna de commencer, je lui récitai alors la Fātiḥa et quelques versets de la Baqara, il me reprit sur les divergences ainsi que sur la lecture de Ya'qūb et d'autres [lectures] qu'il avait lues lui-même alors que je ne les connaissais pas. Je lui dis : je ne souhaite réciter que les sept. Il pensa alors que je n'étais pas assez formé, il m'envoya chez son élève : si tu souhaites me réciter va chez mon élève untel, apprends et ensuite tu pourras me réciter. Je me suis rendu compte que cela allait prendre énormément de temps, d'autant plus qu'il était à chaque fois extrêmement difficile d'accéder à Ibn al-Ṣawwāf, j'étais tantôt refoulé tantôt accueilli, je ne pouvais également réciter plus d'un quart de ḥizb selon les 7 lectures sans en perdre ma voix du fait de sa surdité…[53]

Al-Ḏahabī voyant le temps passer et la limite fixée par son père s'approchant, décide alors de se rendre auprès de 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Ḥalīm al-Awsī al-Anṣārī, surnommé Saḥnūn. À défaut de pouvoir lui réciter les sept lectures, il récite en onze jours les *riwāya* de Warš et Ḥafṣ d'après une chaîne de transmission qu'il décrit comme élevée[54].

La formation de *muqrī* d'al-Ḏahabī se déroula donc complétement avant l'âge de 23 ans. Il fut alors suffisamment reconnu par ses pairs, grâce à ses nombreux *šuyūḫ* (Fig. 2) et aux nombreux ouvrages de *qirā'āt* étudiés (Fig. 3), pour prendre la tête de deux cercles

période, c'est pourquoi je n'ai pas pu lui réciter », Il se contenta donc d'assister à son cours du commentaire de la *Šāṭibiyya* rédigé par Abū Šāma, *Ibrāz al-ma'ānī*, voir Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p.1436.

[52] Ya'qūb al-Ḥaḍramī (m. 205/821) est le transmetteur principal de la huitième variante de lecture éponyme au-delà des sept lectures sélectionnées par Ibn Muǧāhid et communément acceptées.

[53] Al-Ḏahabī, *Ma'rifatal-qurrā'*, III, p. 1373.

[54] Al-Ḏahabī, *Mu'ǧam al-Šuyūḫ*, I, p. 362 *et Mq* III, p. 1374-6.

d'enseignement du Coran à Damas, au sein de la Kallāsa tout d'abord où il occupa le poste de son *šayḫ* al-Dimyāṭī[55] puis au sein de la Grande mosquée des Omeyyades dans le *riwāq* de Zakariyya, néanmoins cette expérience fut de courte durée et il ne forma que peu d'élèves[56]. C'est sous l'influence de son maître al-Ḥāfiẓ al-Birzalī (m. 739/1338) que sa vie prend un tournant décisif puisqu'il décide d'abandonner le domaine des *qirā'āt* pour se consacrer au *ḥadīṯ*. Il dit : « c'est lui [al-Birzalī] qui me fit aimer la quête du *ḥadīṯ* »[57]. Sa formation approfondie de traditionniste puis d'historien, la science du *ḥadīṯ* requiert la connaissance des hommes de cette transmission *('ilm al-riğāl)*, influera considérablement sur la rédaction de son dictionnaire biographique des lecteurs de Coran, *Ma'rifat al-qurrā' al-kibār 'alā al-ṭabaqāt wa-l-a'ṣār*. Il l'organise en *ṭabaqāt* depuis la première génération, celle des compagnons du prophète Muḥammad jusqu'à la génération de ses professeurs.

	Nom	Date de mort	Ville	Lieu d'enseignement
1	Ibrāhīm b. Ġālī al-Badawī	708/1308	Damas	*Dār al-Ḥadīṯ* al-Ašrafiyya al-Ğawwāniyya
2	Ibrāhīm b. Dāwūd al-'Asqalānī al-Fāḍilī	692/1292	Damas	*Turbat* Umm al-Ṣāliḥ
3	Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz al-Dimyāṭī al-Dimašqī	693/1293	Damas	Al-Kallāsa
4	Muḥammad b. Manṣūr al-Ḥalabī al-Ḥāḍirī	700/1301	Damas	*Al-turba* al-'Ādiliyya et al-Ğāmi' al-Umawī
5	Ibrāhīm b. Fallāḥ al-Iskandarānī al-Dimašqī	702/1303	Damas	*Al-turba* al-Ašrafiyya
6	Muḥammad b. Abī al-'Alā' al-Anṣārī al-Naṣībī	695/1295	Ba'labak	Grande mosquée
7	Abū Bakr b. Muḥammad b. Qāsim al-Mursī al-Tūnusī	718/1318	Damas	*Al-turba* al-Ṣāliḥiyya

Fig. 2. Les *šuyūḫ* d'al-Ḏahabī dans les sept lectures.

[55] Al-Dimyāṭī, malade et en fin de vie, lui cède son cercle d'enseignement à la Kallāsa, mais al-Ḏahabī, sûrement du fait de son jeune âge et de son manque d'expérience, ne demande pas la permission de quitter son poste avant son voyage à Ba'labak qui dura moins de deux mois. À son retour, un autre lecteur a pris la place, voir al-Ḏahabī, *Ma'rifatal-qurrā'*, III, p. 1407-9.

[56] Il prend le relais à la Grande mosquée des Omeyyades du *šayḫ* Šams al-dīn al-'Irāqī en muḥarram 699/ septembre 1299 après son retour d'Égypte, Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, *al-Durar al-kāmina*, III, p. 338. Parmi les élèves qu'il forma, on trouve Aḥmad b. al-Manbağī al-Ṭaḥḥān, un des professeurs d'Ibn al-Ğazarī, *Ġn*, II, p. 71.

[57] Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, *al-Durar al-kāmina*, III, p. 238.

	Titre	Auteurs	Date de mort
1	*Al-Sab‘a*	Abū Bākr Ibn Muǧāhid	323/ 934
2	*Al-Ġāya fī al-qirā’āt al-‘ašr wa-iḫtiyār Abī Ḥātim al-Siǧistānī*	**Abū Bakr** Aḥmad b. al-Ḥusayn **Ibn Mihrāne**	381/991
3	*Al-Taysīr li-ḥifẓ maḏāhib al-qurrā’ al-sab‘a*	**Abū ‘Amr** ‘Uṯmān b. Sa‘īd **al-Dānī**	444/1053
4	*Al-‘Unwān fī al-qirā’āt al-sab‘*	Abū al-Ṭāhir Ismā‘il **b. Ḫalaf** al-Anṣārī al-Saraqusṭī	455/1063
5	*Al-Taǧrīd li-buġyat al-murīd fī al-qirā’āt al-sab‘*	Abū al-Qāsim ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Atīq **b. al-Faḥḥām**	516/1122
6	*Al-Mubhiǧ fī al-qirā’āt al-Ṯamān wa-qirā’at al-A‘maš wa-Ibn Muḥayṣin wa-iḫtiyār Ḫalaf wa-l-Yazīdī*	Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. ‘Alī **Sibṭ al-Ḫayyāṭ**	541/1146
7	*Al-Kifāya fī al-qirā’āt al-sitt*	Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. ‘Alī **Sibṭ al-Ḫayyāṭ**	541/1146
8	*Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī fī al-qirā’āt al-sab‘*	Abū al-Qāsim al-Qāsim b. Fīrruh b. Ḫalaf al-Ru‘aynī **al-Šāṭibī**	590/1194
9	*Fatḥ al-Waṣīd fī šarḥ al-Qaṣīḍ*	‘Alam al-dīn ‘Alī **al-Saḫāwī**	643/1245
10	*Ibrāz al-Ma‘ānī min Ḥirz al-Amānī*	Abū al-Qāsim ‘Abd al-Raḥmān b. Ismā‘īl al-Maqdisī, **Abū Šāma**	665/1266
11	*Nuzhat al-barara fī al-qirā’at al-‘ašāra*	Burhān al-Dīn Abū Isḥāq Ibrāhīm **al-Ǧa‘barī**	732/1331

Fig. 3. Les ouvrages lus et étudiés par al-Ḏahabī.

b) Le choix de l’édition de référence

La première édition connue est celle de 1969 au Caire par Muḥammad Sayyid Ǧād al-Ḥaqq[58]. Il dit l’avoir préparée sur la base de deux reproductions à Dār al-kutub, l’une d’un manuscrit conservé à Berlin et l’autre d’un manuscrit fragmentaire conservé à Istanbul, sans donner plus de détails. Le manuscrit de Berlin est très probablement le Ms. Or. Quart. 462 de

[58] Al-Ḏahabī, *Maʿrifat al-qurrā’al-kibār ʿala-ṭ-ṭabaqāt wa-l-‘aʿṣār,* éd. Muḥammad Sayyid Ǧād al-Ḥaqq, Le Caire, Dār al-kutub al-ḥadīṯa, 1969. Une édition est parue dans le périodique arabe al-Hidāya en 1912-1913 sous le titre *Ṭabaqāt al-qurrā’ al-mašhūrīn,* sans que nous n’ayons pu la consulter.

la Staatsbibliothek[59] qui d'après les notes du folio 1 recto (dans la foliotation indiquée sur le manuscrit au crayon)[60] et l'écriture semble être une copie incomplète d'une main occidentale probablement un orientaliste du XIX^{e} siècle du manuscrit arabe 2084 conservé à la Bibliothèque nationale de France (BnF) copié de la copie de l'auteur de son vivant et sur lequel nous reviendrons ci-après. Ǧād al-Ḥaqq ne fait pas référence au manuscrit de Paris et ne l'a pas utilisé pour son édition. Quant à la reproduction de la copie d'Istanbul, il ne donne pas non plus d'indications hormis le fait qu'il en existe une reproduction au Dār al-kutub (DKM). Salāḥ al-dīn al-Munaǧǧid dans son étude critique de l'édition de Ǧād al-Ḥaqq, après avoir consulté plusieurs manuscrits à Istanbul, conclut qu'il s'agit du manuscrit conservé à la Köprülü Kütüphanesi[61], ce que Ṭayyar Altikulaç dément[62]. Il se montre d'ailleurs extrêmement critique envers cette édition du *Ma'rifat al-Qurrā'* et envers son éditeur qu'il accuse de plagiat de son introduction sur al-Ḏahabī dans son édition du *Siyar a'lām al-nubalā'* édité au Caire en 1956. Il y dévoile également de nombreux manquements méthodologiques ainsi que de multiples erreurs[63]. En effet, l'éditeur s'est contenté de travailler sur deux reproductions de copies fragmentaires pour l'élaboration de son édition qui n'est donc pas soumise aux principes et conventions de l'édition critique. Il n'a pas réuni les différents témoins manuscrits de l'œuvre tout comme il n'a eu accès à aucun manuscrit. Or il apparaît clairement qu'al-Ḏahabī a retravaillé son œuvre durant toute sa vie et jusqu'à sa dernière année comme en témoigne les biographies de lecteurs décédés un an avant lui et dont il indique l'année de mort. Il est assez courant dans le genre littéraire des dictionnaires biographiques que les auteurs fournissent plusieurs versions de leur œuvre qui seront souvent toutes autant d'*exemplare* pour les copies qui circuleront par la suite. Réunir ces différents témoignages est alors fondamental pour se rapprocher le plus possible de la version finale voulue par l'auteur ; ce que l'édition du Caire

[59] Il en propose deux photographies qui nous ont permis de l'identifier. Le manuscrit Ms. Or. Quart. 462 (Staatsbibliothek, Berlin) ne contient que 37 notices biographiques.
http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB000106E700000000

[60] Le certificat d'audition daté du 9 ǧumādā 725/23 mai 1325 du manuscrit arabe 2084 de Paris est entièrement copié dans le manuscrit Ms. Or. Quart. 462 de Berlin.

[61] La seule copie du *Ma'rifatal-qurrā'* conservé à la Köprülü est le manuscrit 1116 de la collection Fazıl Ahmed Paşa daté de Ramaḍān 837/avril 1434 qui est catalogué sous le titre de *Ṭabaqāt al-qurrā' al-mašhūrīn*. Voir le portail catalogue général des manuscrits turcs, https://portal.yek.gov.tr/works/detail/361016. Il existe deux autres copies à Istanbul.

[62] Al-Ḏahabī, *Maʿrifat al-qurrā'al-kibār ʿala-ṭ-ṭabaqāt wa-l-'aʿṣār,* éd. Tayyar Altikulaç, Istanbul, 1995, I, p. 77, 78.

[63] Al-Munaǧǧid, Salāḥ al-dīn, revue critique du *Maʿrifat al-qurrā'al-kibār ʿala-ṭ-ṭabaqāt wa-l-'aʿṣār* d'al-Ḏahabī (m. 748/1347) éd. Muḥammad Sayyid Ǧād al-Ḥaqq, Maǧallat maǧma' al-luġa-l-'arabiyya bi Dimašq, n° 49, I, p. 133-147.

est loin d'avoir accompli. Cette dernière reflète un état non achevé du texte et ne comprend ainsi que 721 notices.

Face à ces manquements, une nouvelle édition du texte apparaît à Beyrouth en 1984 supervisée par Baššār ʻAwwād Maʻrūf qui ne manque pas de critiquer ouvertement la précédente édition en soulignant de manière méthodique toutes les erreurs, la principale étant de s'être référé à une copie lacunaire[64]. Cette deuxième édition a été faite sur la base d'un manuscrit complet conservé à la bibliothèque nationale du royaume du Maroc à Rabat (BNRM) sous la côte 119 ق [65]. Le manuscrit qui a appartenu à Šaraf al-Dīn Abū al-Maʻālī Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr b. Yūsūf al-Mizzī (m. 766/ 1364) a été copié directement du manuscrit de l'auteur et lu entièrement en sa présence et en présence de son grand-père Abū Bakr b. Yūsūf al-Mizzī (m. 726/ 1326). Le dernier feuillet du manuscrit comprend un certificat de lecture de la main d'al-Ḏahabī attribué à Šaraf al-Dīn al-Mizzī dont nous proposons une transcription et traduction ci-dessous (fig. 4) :

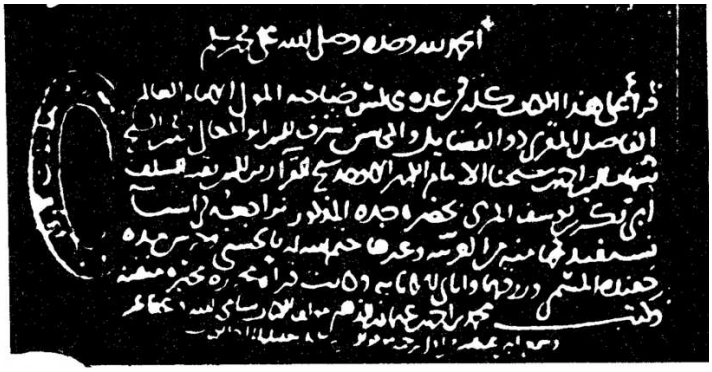


Fig. 4. Détail, Certificat d'audition de la main d'al-Ḏahabī, ms 119 ق, BNRM, Rabat, f° 287r.

Transcription :

1 قرأ علي هذا الكتاب كله في عدة مجالس صاحبه المولى الإمام العالم

2 الفاضل المقرئ ذو الفضائل والمحاسن شرف الدين أبو المعالي محمد بن الشيخ

3 شهاب الدين أحمد بن شيخنا الإمام الكبير الأوحد شيخ القراء زين الدين بقية السلف

[64] Al-Ḏahabī, *Maʿrifat al-qurrā'al-kibār ʿalā al-ṭabaqāt wa-l-ʻaʿṣār,* éd. Baššār ʻAwwād Maʻrūf, Beyrouth, Mu'assasat al-Risāla, p. 14, 15.

[65] Le manuscrit 119 ق est catalogué sous le titre de *Ṭabaqāt mašāhir al-qurrā',* voir Saʻīd Lamrabṭī, *Fihris al-Maẖṭūṭāṭ al-ʻarabiyya al-maḥfūẓa fi-l-ẖizāna-l-ʻāmma bi-l- Ribāṭ*, VII, 2002, Casablanca, p. 320, 321.

4 أبي بكر بن يوسف المزي بحضرة جده المذكور فراجعه في أشياء

5 نستفيدها منه في العربية وغيرها ختم الله له بالحسنى وحرس مدة

6 حفيده المسمى ورزقهما وإياي الإنابة وكانت قراءة محررة محبرة متقنة

7 وكتب محمد بن أحمد بن عثمان بن الذهبي مؤلف الكتاب سامحه الله وعفا عنه.

Traduction :

1- Le propriétaire de ce livre me l'a lu en entier en plusieurs séances, le maître, l'*imām*, le savant
2- honorable, le lecteur aux multiples mérites et qualités Šaraf al-dīn abū-l-Ma'ālī Muḥammad fils du *šayḫ*
3- Šihāb al-dīn Aḥmad fils de notre *šayḫ* le grand *imām*, l'unique, le maître des lecteurs Zayn al-dīn, le dernier des salaf
4- Abī Bakr b. Yūsūf al-Mizzī, en présence de son grand père cité [ci-dessus]. Il la repris sur certaines choses
5- dont nous avons profité, dans la langue arabe et autres. Qu'Allah lui accorde la meilleure fin et préserve
6- son petit-fils nommé [ci-dessus], qu'Allah leur accorde ainsi qu'à moi une belle repentance. La lecture était appliquée, belle et maitrisée
7- écrit par Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uṯmān b. al-Ḏahabī, l'auteur de ce livre, Qu'Allah lui pardonne et efface ses pêchés.

Le manuscrit ne possède pas de colophon, seul ce certificat de lecture permet de proposer une date *antequem* de la copie. En effet, al-Ḏahabī stipule que le grand-père du copiste a assisté aux séances de lecture de l'ouvrage, or ce dernier est décédé en rabī' I 726/février 1326, la copie a donc était achevée avant cette date, ce qui est relativement tôt dans la vie d'al-Ḏahabī qui décède 22 ans plus tard (février 1348). Cette longue période va lui permettre de retravailler et compléter son dictionnaire biographique comme en témoigne les autres manuscrits plus tardifs que nous détaillerons plus bas.

Les éditeurs précisent qu'ils ont complété leur édition grâce à une copie (reproduction ?) conservée au Dār al-kutub du Caire sans en préciser ni la côte ni aucune autre information[66]. Il s'agit probablement d'une des reproductions déjà utilisée par Ǧād al-Ḥaqq dans l'édition du Caire. L'édition de Beyrouth présente ainsi 734 notices biographiques soit 13 de plus que celle du Caire.

La troisième édition du *Maʿrifat al-qurrāʾ* et celle sur laquelle s'est appuyé notre travail est l'édition de Tayyar Altikulaç, parue en 1995 à Istanbul. Altikulaç a réuni toutes les versions connues de l'œuvre, il se base ainsi sur 5 manuscrits qui reflètent l'évolution du dictionnaire et permettent d'en avoir une représentation plus complète (Fig. 5). Il choisit comme manuscrit de référence le 2500 conservé à la Millet Kütüphanesi sous le titre *al-Ṭabaqāt al-Kubrā.* Si ce manuscrit est relativement tardif par rapport aux précédents, il a d'autres qualités qui justifient ce choix. Il a notamment été collationné sur une copie du fils du *ḥāfiẓ* Taqī al-dīn abū al-Faḍl Muḥammad b. Fahd al-Hāšimī (m. 871/1466) sur celle de son père Taqī al-dīn, lui-même sur la copie de l'auteur. Taqī al-dīn étant un historiographe reconnu[67], sa copie revêt une importance particulière et semble refléter la dernière version de l'auteur, d'autant plus qu'elle comprend près de 500 notices biographiques de plus que les autres copies connues avec au total 1228 notices. Le manuscrit de la BnF, Paris, arabe 2084 est également un témoin exceptionnel qui montre une étape médiane de la fabrication du dictionnaire avec ses 1018 notices. Il a été copié du vivant de l'auteur et collationné sur l'exemplaire de l'auteur, le colophon (f° 239v) indiquant une fin de copie le 21 ša'bān 724/13 août 1324. Il porte également un certificat d'audition (f° 1r) daté du 9 ǧumādā II de l'an 725/23 mai 1325, attribué par al-Ḏahabī au propriétaire de la copie *al-muqrī* Šihāb al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. Yaḥyā b. Naḥla al-Nābulsī al-Dimašqī[68] (Fig. 6).

[66] Al-Ḏahabī, *Maʿrifat al-qurrāʾal-kibār ʿalā al-ṭabaqāt wa-l-ʿaʿṣār,* éd. Baššār ʿAwwād Maʿrūf, Beyrouth, Muʾassasat al-Risāla, 1988, p. 17.

[67] Il réunit et copia de son vivant un très grand nombre d'ouvrages qu'il mettait à disposition des étudiants et des voyageurs qui le visitaient lors du pèlerinage à la Mecque, voir Al-Saḫāwī, Šams al-dīn, *al-Ḍaw al-lāmiʿ li-ahl al-qarn al-tāsiʿ*, Beyrouth, Dār al-Ǧīl, Beyrouth, 1992, IX, p. 281-283.

[68] Al-Ḏahabī fait mention de cette copie dans la notice qu'il lui consacre et qu'on retrouve dans le manuscrit Millet 2500, il dit : « il a copié cet ouvrage *ṭabaqāt al-qurrāʾ* avec beaucoup d'application, de patience et une belle persévérance », al-Ḏahabī, *Maʿrifat al-qurrāʾal-kibār ʿalā al-ṭabaqāt wa-l-ʿaʿṣār,* éd. Tayyar Altikulaç, Istanbul, 1995, III, p. 1513.

Bibliothèque (collection)	**Côte du ms**	**Date de copie**	**Nb de notices**
Millet Kütüphanesi, Ankara (A.E. Arabi)	2500	22 ṣafar 1128	1228 + 13 (Ḏayl ʻAfīf al-dīn al-Muṭarī)
Köprülü Kütüphanesi, Istanbul (Fazıl Ahmed Paşa)	1116-1	13 ramaḍān 837	*ca* 720
Beyazit Devlet Kütüphanesi, Istanbul (Merzifonlu)	14-18679	rağab 729	*ca* 1000
Staatsbibliothek, Berlin	Ms. or. fol. 3140	13 šawwāl 839	*ca* 720
BNRM, Rabat	119 ق	avant rabīʻ I 726	734
BnF, Paris	Arabe 2084	21 šaʻbān 724	1018

Fig. 5. Les manuscrits de l'édition d'Istanbul du *Maʻrifat al-qurrāʼ*.

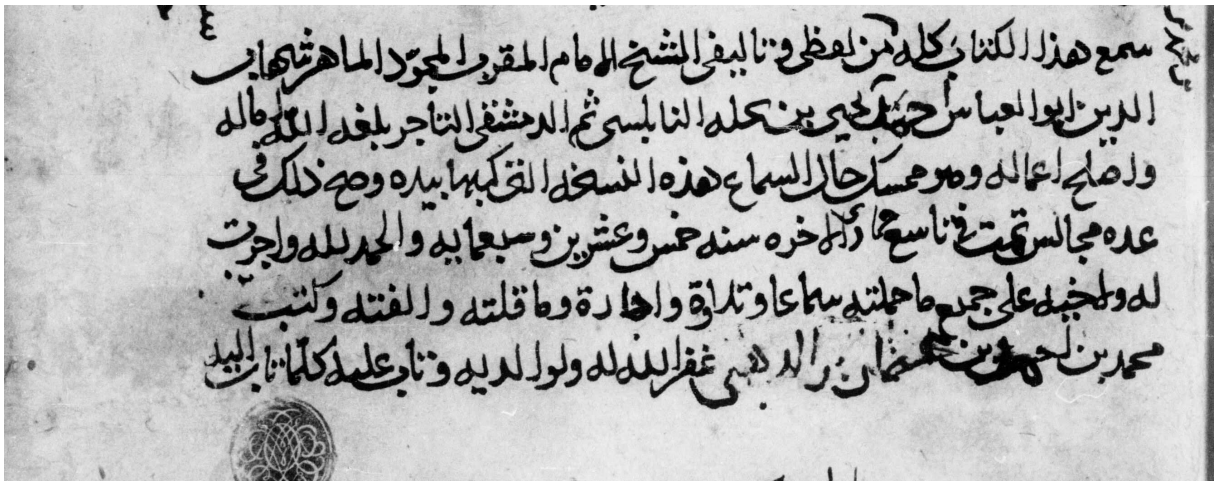


Fig. 6. Détail, reproduction d'un certificat d'audition, ms arabe 2084, BnF, Paris, f° 1r.

Transcription :

1 سمع هذا الكتاب كله من لفظي وتأليفي الشيخ الإمام المقرئ المجود الماهر شهاب

2 الدين أبو العباس أحمد بن (محمد بن) يحيى بن نحلة النابلسي ثم الدمشقي التاجر بلغه الله آماله

3 وأصلح أعماله وهو ممسك حال السماع هذه النسخة التي كتبها بيده وصح ذلك في

4 عدة مجالس تمت في تاسع جمادى الآخرة سنة خمس وعشرين وسبعمائة والحمد لله وأجزت

5 له ولأخيه على جميع ما حملته سماعاً وتلاوة وإجادة وما قلته وألفته وكتب

6 محمد بن أحمد بن عثمان بن الذهبي غفر الله له ولوالديه وتاب عليه كلما تاب إليه.

Traduction :

1- Ce livre que j'ai composé a été entièrement entendu de ma lecture par le *šayḫ al-imām*, le *muqrī*, l'excellent récitant Šihāb
2- al-Dīn Abū-l-'Abbās Aḥmad b. (Muḥammad b.)[69] Yaḥyā b. Naḥla al-Nābulsī al-Dimašqī, le commerçant, qu'Allah lui permette d'atteindre ses souhaits
3- et qu'il corrige ses actions, alors qu'il tenait cette copie qu'il a écrite de sa main pendant l'écoute. Cela s'est déroulé sur
4- plusieurs séances dont la dernière se tînt le 9 ǧumādā II de l'an 725[70] par la grâce d'Allah. Je lui transmets la licence (*iǧāza*)
5- à lui ainsi qu'à son frère pour tout ce que j'ai reçu que ce soit par audition, par lecture ou *wiǧāda,* pour tout ce que j'ai pu dire, écrire. Écrit
6- par Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uṯmān b. al-Ḏahabī, qu'Allah lui pardonne ainsi qu'à ses parents et qu'il [Allah] revienne vers lui [al-Ḏahabī] à chaque fois qu'il [al-Ḏahabī] reviendra vers lui [Allah].

Ces deux principaux manuscrits, le Millet 2500 et l'Arabe 2084, confrontés aux trois autres choisis par Tayyar Altikulaç (Fig. 5), concèdent une valeur indéniable à cette troisième édition que nous avons choisie comme édition de référence pour notre étude prosopographique des lecteurs de Coran. Certaines études qui nous ont précédés, comme celle de Juan Manuel Vizcaíno sur les lecteurs de Coran d'al-Andalus deviennent incomplètes et obsolètes du fait de l'édition du *Ma'rifat al-qurrā'* utilisée[71]. Vizcaíno base son étude sur l'édition du Caire de Ǧād al-Ḥaqq de 721 notices[72], il en tire 140 biographies de lecteurs andalous au total. Ainsi pour la génération d'al-Šāṭibī, la 14ème, il compte 27 personnages là où l'édition d'Istanbul nous a

[69] Ajout en marge avec la marque صح signifiant « correct » pour indiquer la correction apportée au nom.

[70] Date qui correspond au 23 mai 1325 dans le calendrier grégorien.

[71] Vizcaíno, Juan Manuel, "Lectores del Corán en al-Andalus: andalusíes en dos diccionarios biográficos de *qurrā'*", dans M. Marín (éd.), *EOBA. VI*, Madrid, CSIC, 1994, p. 463- 504.

[72] Il la complète avec le *Ḏayl* d'Ibn Maktūm pour arriver à 735 biographies.

permis d'en relever 68. Al-Ḏahabī a ainsi pu compléter son relevé des lecteurs au fur et à mesure qu'il a eu accès à de nouvelles sources notamment andalouses. On peut ainsi distinguer au moins trois étapes principales dans la rédaction du *Ma'rifat al-qurrā',* une première étape que reflètent les manuscrits d'Istanbul (Köprülü), Berlin et de Rabat avec entre 721 et 734 notices, une deuxième étape représentée par le manuscrit de Paris et d'Istanbul (Beyazit) avec plus de 1000 notices et la version finale du manuscrit de la Millet Kütüphanesi (Fig. 5).

c) Méthodologie d'al-Ḏahabī et la notion de *ṭabaqa*

L'ouvrage *Ma'rifat al-qurrā' al-kibār ʿalā al-ṭabaqāt wa-l-'aʿṣār* d'al-Ḏahabī est un dictionnaire biographique des principaux lecteurs du Coran (*al-qurrā' al-kibār),* comme son titre l'indique, qu'il ordonne par *ṭabaqāt* ou générations de lecteurs[73]. La *ṭabaqa* tantôt traduit par classes, générations ou catégories de personnages, constitue comme le signale Rosenthal une division chronologique de l'histoire spécifique à la pensée musulmane. En effet, la figure du prophète est centrale dans la conception que les musulmans ont de l'histoire, ainsi le calendrier musulman prend naissance avec l'hégire du prophète, puis le temps historique est divisé en fonction de la proximité des personnages au prophète. Chaque génération va constituer une *ṭabaqa*. Il est cependant assez difficile de définir à combien d'années correspond une génération ; elle fluctue selon les auteurs entre 10 et 80 ans[74]. Ce découpage particulièrement utile pour la transmission du *ḥadīṯ,* sera repris pour de nombreuses autres disciplines (*fiqh*, médecine, grammaire…). Al-Ḏahabī, traditionniste reconnu, use de cette même méthodologie dans son ouvrage sur les lecteurs du Coran. Il s'agit en quelques sorte de tracer une généalogie spirituelle dans les domaines du savoir coranique qui viendrait supplanter la généalogie tribale des arabes. Ainsi fidèle à cette conception musulmane de la division chronologique du temps historique, il débute son dictionnaire par la génération des compagnons premiers lecteurs après le prophète Muḥammad et clôture son dictionnaire par sa propre génération ; il consacre ainsi 18 *ṭabaqāt* chacune correspondant à une période de 40 à 50 années environ[75]. Néanmoins, si al-Ḏahabī eût également recours aux *ṭabaqāt* dans ces autres principaux ouvrages comme *Tārīḫ al-Islām* et *Siyar a'lām al-nubalā'*, son approche de la

[73] Il est d'ailleurs connu sous le titre de *ṭabaqāt al-qurrā'* et même édité sous ce titre en 1997, al-Ḏahabī, *Ṭabaqāt al-qurrā',* éd. Aḥmad Ḫān, 1997.

[74] Gilliot, Cl., "Ṭabaḳāt", dans *Encyclopédie de l'Islam*. [Consulté en ligne le 28 novembre 2023] http://dx.doi.org.janus.bis-sorbonne.fr/10.1163/9789004206106_eifo_COM_1132

[75] Vizcaíno, Juan Manuel, "Lectores del Corán en al-Andalus: andalusíes en dos diccionarios biográficos de *qurrā'*", dans M. Marín (éd.), *EOBA. VI*, Madrid, CSIC, 1994, p. 463- 4.

ṭabaqa diverge dans chacun de ses dictionnaires. En effet, il divise une même période historique (*circa* 700 années) en 70 *ṭabaqāt* de 10 ans chacune dans le *Tārīḫ al-Islām,* en 35 *ṭabaqāt* d'environ 20 années dans son *Siyar a'lām al-nubalā'* et en 18 *ṭabaqāt* d'environ 40 années dans le *Ma'rifat al-Qurrā'*.

Nous pouvons alors nous questionner sur la raison de cette division différenciée d'une même période historique par un même auteur. Un élément de réponse peut être trouvé dans l'introduction du *Ma'rifat al-Qurrā'* dans laquelle al-Ḏahabī indique que son choix pour l'élaboration de son dictionnaire s'est porté sur les lecteurs connus (*mašhūrīn*) pour leur enseignement et dont les chaines de transmission sont ininterrompues jusqu'à son époque. Il délaisse ainsi les lecteurs dont la lecture ne lui est pas parvenu par *isnād*[76] quelle que soit la notoriété qu'ils aient pu avoir sauf de rares exceptions qu'il dit avoir présenté comme des anecdotes[77]. Il dit ainsi à la fin du chapitre consacré à la cinquième génération de lecteurs :

De très nombreux lecteurs appartiennent à cette ṭabaqa mais ils ne sont pas aussi connus que ceux que j'ai cités et leurs lectures ne nous sont pas parvenues par isnād, nous nous sommes donc concentrés sur ceux qui étaient à l'avant de la scène de la transmission[78].

Il dit également à la fin de la troisième génération :

Ces 18 imāms (lecteurs) sont une goutte dans l'océan des porteurs de Coran à cette époque mais je m'en suis tenu à eux parce qu'ils sont à la source de la plupart des chaines de transmission[79].

Son fil conducteur est ainsi constitué des chaînes de transmission de ces *qirā'āt* ; chaque *ṭabaqa* constitue donc un maillon de cette chaîne qui doit remonter au prophète Muḥammad. La valeur d'un *isnād* étant, tout comme dans la science du *ḥadīṯ,* d'autant plus grande que sa chaîne est courte, il fallait que la *ṭabaqa* couvre la période la plus longue possible ; elle fluctue ici entre 40 et 50 années.

---

[76] Il dit : « Si j'avais inclus les biographies de ceux dont la lecture ne nous est pas parvenue, alors mon livre aurait atteint plusieurs volumes », Al-Ḏahabī, *Ma'rifat al-qurrā'*, II, p. 725.

[77] Il cite notamment Aḥmad b. Zaydān Abū al-ʿAbbās un élève d'Ibn Muǧāhid qui vécut 90 ans après la mort de son *šayḫ* et qui enseigna à la mosquée du Dôme du Rocher à Jérusalem, al-Ḏahabī, *Ma'rifat al-qurrā'*, II, p. 708-9.

[78] Al-Ḏahabī, *Ma'rifat al-qurrā'*, I, p. 359.

[79] *Ibid,* I, p. 213.

Ces choix opérés par al-Ḏahabī sont moins une photographie fidèle des lecteurs de Coran à une époque donnée qu'un instrument de légitimation des membres d'un groupe socio-religieux faisant fonction de certificat d'appartenance et d'auto-construction du *Qārī/ Muqrī* et par là-même, de normalisation des lectures (*qirā'a*) et variantes (*ṭarīq*) éponymes de ces lecteurs. Nombre d'historiens ont déjà souligné la fonction sociale des dictionnaires biographiques dans le monde arabo-musulman médiéval notamment dans la construction des élites[80]. Il s'agit ici de légitimer et de mettre en exergue une transmission orale ininterrompue du Coran et des *qirā'āt* depuis la période prophétique tout en opérant une sélection des *Qurrā'* acteurs de cette transmission.

Al-Ḏahabī diverge par cette méthodologie du travail d'Ibn al-Ǧazarī, c'est pourquoi son ouvrage comprend beaucoup moins de notices (tout en étant mieux organisé) ; environ 1200 notices pour près de 4000 pour Ibn al-Ǧazarī. De plus, la formation de traditionnaliste influe clairement sur la rédaction de l'ouvrage et de manière encore plus évidente que pour le *Ġāyat al-Nihāya.* Il se restreint ainsi aux strictes informations liées à la transmission du Coran, en indiquant les dates de naissances et de décès lorsqu'elles sont connues, le nom des professeurs et des élèves, les lectures enseignées et les ouvrages de transmission. On n'y retrouve donc pas les quantités d'anecdotes et les énumérations de qualités individuelles qui agrémentent habituellement les dictionnaires biographiques, ce qui rend notre étude plus simple à réaliser.

La prospection de ces deux dictionnaires mériterait une thèse complète tant elle mit en valeur un pan inédit de l'histoire de l'enseignement. Nous avions pour ambition première de traiter de six générations de lecteurs en débutant par la génération qui précède al-Šāṭibī, celle de ses professeurs. Néanmoins face à la masse d'informations accumulée et à la difficulté que nous avons rencontrée pour la traiter, nécessitant un recours aux humanités numériques auxquelles nous n'avons débuté à nous former qu'à une étape avancée de la thèse, nous avons décidé de traiter deux générations de lecteurs, la treizième et la quatorzième *ṭabaqa.* Le but fut donc d'éclairer nos connaissances sur les principaux acteurs de la transmission coranique en Égypte, en Syrie, en Irak et dans l'Occident musulman afin de contextualiser l'apparition d'al-Šāṭibī et de son poème dans le paysage de l'enseignement coranique. Les éléments recueillis ont été systématiquement confrontés et complétés si nécessaire par les notices d'Ibn al-Ǧazarī. Nous remarquons cependant que l'auteur damascène semble avoir une faible connaissance du

[80] Chamberlain, Michaël, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190- 1350*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 13-21.

Maghreb et d'al-Andalus, comme en témoignent les notices très brèves des lecteurs andalous et maghrébins, surtout pour les notices à partir du VI^{e}/XII^{e} siècle.

3. Ibn al-Ǧazarī, al-Ḏahabī et les maghrébins : Les limites de la représentativité du *Ma'rifat al-Qurrā'* et du *Ġāyat al-Nihāya*

Concernant les maghrébins, Ibn al-Ǧazarī se contente souvent de ne citer que le nom du lecteur ainsi que ses professeurs et ses élèves. Cela nous amène à nous questionner sur les sources d'Ibn al-Ǧazarī pour composer son ouvrage. S'il cite explicitement les *ṭabaqāt* d'al-Dānī (m. 444/1053) à de nombreuses reprises, il ne semble pas avoir eu accès aux sources de l'Occident musulman concernant la période après le V^{e}/XI^{e} siècle, il ne les connait qu'à travers les citations qu'en fait al-Ḏahabī qui a compilé son propre dictionnaire en se basant sur Ibn al-Faraḍī, Ibn Baškwāl et Ibn al-Abbār en ce qui concerne les personnages d'al-Andalus. D'après les études d'inter-textualité menées par Maxim Romanov sur le *Tārīḫ al-Islām* d'al-Ḏahabī, les notices d'al-Andalus sont résumées au maximum et ne couvrent qu'environ quarante pour cent de ce qui est connu pour la même période[81].

Ces éléments nous poussent à émettre l'hypothèse que le *Ġayat al-Nihāya*, nous présente une vision des lecteurs andalous à travers les ouvrages de *qirā'āt* qui comprennent les chaines de transmission des lectures ; d'où le peu d'éléments biographiques. De plus certains personnages andalous qui semblent avoir joué un rôle important dans l'enseignement des *qirā'āt* au Maghreb, en particulier à Fès, sont inconnus d'Ibn al-Ǧazarī et d'al-Ḏahabī. Nous percevons ainsi la limite de nos recherches si elles ne s'appuyaient que sur les ouvrages de ces deux spécialistes. Il nous a donc fallu compléter nos données par les informations contenues dans les ouvrages des andalous pour pouvoir appréhender l'enseignement des lectures dans une perspective plus globale qui ne minimiserait pas l'apport andalous par rapport à une activité d'enseignement surreprésentée pour les régions de Damas et du Caire. Nous avons donc à cet effet complété nos données grâce à des dictionnaires plus généralistes mais spécifiques à ces régions (Fig. 7). L'édition du Caire du *Ġayat al-Nihāya* nous a été d'une grande aide à cet effet, puisque l'éditeur a systématiquement complété les biographies tronquées, dans les notes, en citant les ouvrages où elles étaient plus développées. L'utilisation de la base de données en

[81] Romanov, Maxim, "Observations of a Medieval Quantitative Historian", dans Der Islam (94:2), 2017, p. 490-493. Avila, Maria Luisa, *La sociedad hispano musulmana al final del califato: (approximaticion a un estudio demografico),* Madrid, CSIC, 1985.

ligne PUA (*Prosopografia de los ulemas de al-Andalus*) dirigée par Maria Luisa Avila a également permis d'enrichir nos données[82].

Auteur	**Date de décès**	**Titre de l'ouvrage**	**Période concernée** (jusqu'au)	**Classement**	**Notices**	**Aire géographique**
Ibn al-Ǧazarī	833/ 1429	*Ġāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'*	XV^e^ s.	Alphabétique	3955	Orient et Occident musulman (Focus Damas, Le Caire).
Al-Ḏahabī	748/1347	*Maʿrifat al-qurrā' al-kibār ʿalā al-ṭabaqāt wa-l-'aʿṣār*	XIV^e^ s.	Ṭabaqāt (18)	1242	Orient et Occident (Focus Damas, Le Caire)
Ibn Baškuwāl	578/1183	*al-Ṣila fī tārīḫ aʿimmat al-Andalus*	XI^e^ /XII^e^ s.	Alphabétique : chronologique (par date de mort); *kunya*, étrangers, femmes	1573[83] (36 femmes)	al-Andalus
Ibn al-Abbār	658/1260	*Takmila ʿalā kitāb al-Ṣila*	XII^e^ /XIII^e^ s.	Alphabétique, chronologique, étrangers, *kunya*, femmes	3610[84] (75 femmes)	al-Andalus
Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī	703/1303	*al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābay al-mawṣūl wa-l-Ṣila*	XIII^e^ s.	Alphabétique, femmes	4128[85] (57 femmes)	al-Andalus et Maghreb
al-Maqqarī	1041/ 1631	*Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*	XVI^e^			al-Andalus et Maghreb

Fig. 7. Les sources bio-bibliographiques des lecteurs de Coran.

[82] Prosopografia de los ulemas de al-Andalus. Disponible en https://www.eea.csic/pua/

[83] Dans l'édition d'al-Abyarī (1989), l'édition de Codera (1882-1883) ne compte que 1400 notices, celle de Maʿrūf (2010), 1541 notices.

[84] Dans l'édition de Maʿrūf (2011).

[85] Dans l'édition de Ma'rūf (2012).

B. La treizième génération d'enseignants du Coran

La treizième génération de lecteurs est celle qui précède la génération d'al-Šāṭibī, celle de ses professeurs et des professeurs de ses contemporains. Il nous a paru pertinent de débuter notre étude par ce groupe afin de mettre en contexte al-Šāṭibī en tant que lecteur et enseignant dans le paysage des *muqrī* que nous dresse al-Ḏahabī et Ibn al-Ǧazarī. En débutant cette *ṭabaqa* par Ibn Huḏayl, le principal professeur d'al-Šāṭibī, al-Ḏahabī s'inscrit tout à fait dans cette entreprise de légitimation et de construction des figures centrales de la transmission des *qirā'āt* que nous avons traitée précédemment. Servant à la fois à préserver la mémoire des principaux lecteurs et à reconstruire des *isnād,* ces dictionnaires présentent également des modèles de chaînes de transmissions prestigieuses que les étudiants sont appelés à intégrer en recherchant prioritairement à étudier auprès des professeurs qui s'y inscrivent. Alors que le Coran est l'affaire de tous les musulmans, on observe une volonté à travers les *qirā'āt* de créer une élite chargée de transmettre les variantes de lectures cooptées ; ne laissant ainsi plus la place aux variantes isolées ou *šāḏḏa.* Il s'agit alors moins d'écrire l'histoire que de la faire en étant partie prenante de celle-ci.

Al-Ḏahabī compile dans la treizième génération de lecteurs[86] 126 notices de lecteurs dont les décès s'étalent entre 540/1145 et 597/1200. Nous les avons classés en fonction de leurs lieux d'enseignement principaux, ce qui a permis de dégager cinq grands centres de formation. La plupart des lecteurs (74) sont originaires d'al-Andalus et y ont enseigné, (12) ont enseigné au Maghreb, (11) en Égypte, (6) à Damas et (40) en Irak. L'élément déterminant dans ce classement étant les lieux d'enseignement, la *riḥla fī ṭalab al-'ilm* étant encore en vigueur, il est donc possible qu'un *muqrī* soit classé dans plusieurs catégories. Néanmoins si la *riḥla* permet de donner une cohésion générale à ces cinq centres, chacun d'entre eux connait une dynamique interne qui lui est propre et que nous allons tenter de démontrer dans ce qui suit.

Nous pouvons d'ores et déjà mettre en évidence pour la fin du V/XI^{e} et le VI/XII^{e} siècle deux grands pôles d'enseignement des *qirā'āt* dans le monde musulman : al-Andalus et l'Irak, plus précisément la région de Bagdad et Wāsiṭ (Fig. 8). Ce sont ces deux écoles qui entrent en concurrence pour influer sur la transmission et la normalisation des variantes coraniques.

[86] Al-Ḏahabī, *Mq*, p. 990- 1109.

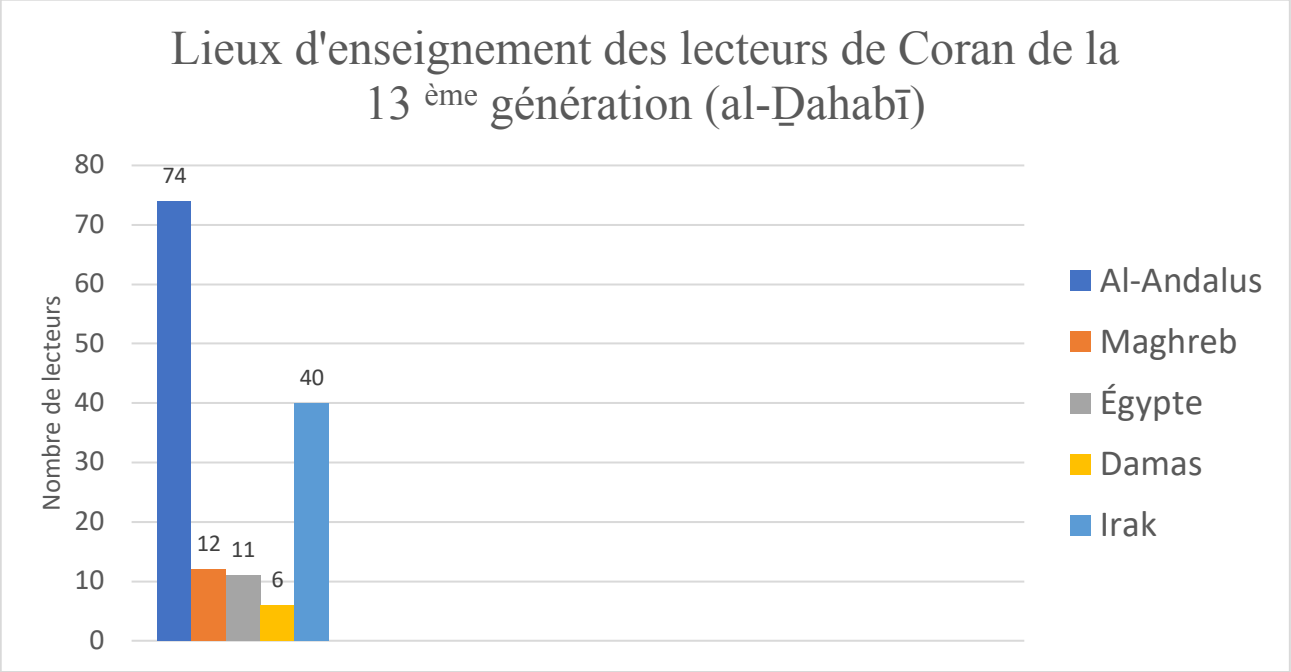


Fig. 8. Répartition des lecteurs de la 13éme génération en fonction de leurs lieux d'enseignement.

1. Al-Andalus

Al-Andalus fut un pôle important d'enseignement et de transmission des *qirā'āt* au VIe/ XIIe siècle si ce n'est le pôle principal. Elle est alors sous domination Almoravide (1190-1145) puis Almohade (1145-1212). Ces deux dynasties ont de commun qu'elles vont tenter une unification à la fois politique et religieuse des territoires de l'Occident musulman. Après l'effritement politique d'al-Andalus, morcelé en plusieurs royaumes (*ṭā'ifa*), les pouvoirs berbères offrent les conditions d'épanouissement de la pensée ; mais dans un cadre très légaliste avec une volonté de rattachement à l'orthodoxie sunnite. Ainsi le Malikisme va s'imposer durablement à cette période en se « traditionnalisant [87]», la version primaire du malikisme andalou laissait une trop grande place au raisonnement (*ra'y*) en se reposant principalement sur les enseignements de Mālik b. Anas et la pratique des gens de Médine (*'amal ahl al-madīna*), elle va sous les Almoravides intégrer de manière plus large la tradition (*sunna*) qui était jusqu'à présent l'apanage des écoles šāfi'ītes et ḥanbalites. Les Almohades accusent leurs prédécesseurs de juridisme en voulant mettre la sunna au cœur du savoir et de la pratique religieuse ; ils réaffirmeront alors leur attachement au Coran ce qui aura entre autres pour

[87] Expression de Maribel Fierro pour décrire le glissement d'un malikisme primaire attaché à l'opinion de Mālik *(ra'y)* et à la pratique des gens de Médine vers un malikisme plus lié à la tradition prophétique, voir Maribel Fierro, *The Almohad Revolution : Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries,* Ashgate variorum, 2012, VIII, p. 1-30.

conséquences un certain renouveau des doctrines ẓahirites et un attachement encore plus grand au texte révélé[88]. Dominique Urvoy note effectivement pour cette période dans son étude des ulémas d'al-Andalus une spécialisation des savants andalousiens qui les amènent à se séparer en « spécialistes du droit » et « spécialistes du Livre »[89]. Urvoy précise également qu'« avec la consolidation du pouvoir des Almoravides, s'affirme une tendance privilégiant simultanément l'étude de la langue arabe et celle du Coran. Plus on approche de la défaite décisive face aux chrétiens et plus s'affirme cette volonté de s'enraciner dans l'arabisme et l'étude du Coran, les deux étant de plus en plus étroitement liés »[90]. Il est intéressant de voir dans ce contexte l'évolution spécifique des lectures coraniques et leur normalisation puisqu'elles ont toujours été rattachées à l'implantation du courant juridique. La lecture Nāfiʿ étant la lecture de Médine, il semblait logique qu'elle ait accompagné le malikisme, courant juridique de Médine, d'autant plus que de nombreux lecteurs étaient également juristes. On remarque néanmoins très tôt des cercles d'études spécifiques à la lecture du Coran et indépendants des cercles d'enseignement du *fiqh* ; ce qui laisse supposer un processus de diffusion et de normalisation certes lié mais fondamentalement à part. Si les deux écoles d'al-Andalus et du Maghreb sont liées par l'unité politique qui règne entre les deux rives de la Méditerranée, elles débutent tout juste au XII^{e} siècle à s'affirmer comme deux écoles qui tendent à s'émanciper l'une de l'autre comme l'étude des biographies de lecteurs nous le montre.

La treizième génération de lecteurs décrites par al-Ḏahabī comprend 74 lecteurs de Coran d'al-Andalus sur les 126 compilés au total soit plus de la moitié des *qurrā'* ; ce qui dénote une forte influence de l'école andalouse sur la transmission des *qirā'āt* avec une spécialisation plus poussée. Il est particulièrement remarquable que l'école andalouse des *qirā'āt* semble être arrivée à maturité puisque quasiment tous les lecteurs de cette génération sont exclusivement formés sur place. Le voyage en quête de science (*riḥla*) prisé des lecteurs des générations précédentes n'a plus lieu d'être. L'école andalouse fondée par al-Dānī, Makkī et Šurayḥ (tous trois formés en Orient) a désormais toute sa légitimité, et grâce aux productions de ses fondateurs, n'a plus rien à envier aux écoles orientales égyptienne, damascène et irakienne. Il s'agit d'une période de stabilité et de renforcement avant la période d'émigration unilatérale qui va suivre à la génération suivante avec un nombre croissant d'andalous qui s'installent en

[88] Voir pour la diffusion du malikisme sous les Almoravides et les Almohades le chapitre consacré dans Amira K. Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires*, Edinburgh University Press, 2016, p. 227-275.
[89] Dominique Urvoy, *Le monde des ulémas andalous du V/XI^{e} au VII/XIII^{e} siècle*, Genève, Librairie Droz, 1978.
[90] Dominique Urvoy, *Pensers d'al-Andalus: la vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XI^{e} siècle – début XIII^{e} siècles)*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail et CNRS, 1990, p. 131.

orient fuyant le péril chrétien. Excepté les lecteurs qui s'installent au Maghreb, souvent sur invitation des émirs almoravides puis almohades, très peu d'andalous de cette génération quittent la péninsule. Le voyage en quête de science se fait désormais en interne entre les différentes métropoles qui représentent les trois écoles de *qirā'āt* (Valence, Séville et Cordoue), Grenade commençant tout juste à émerger comme pôle d'enseignement. L'unification reconstituée de l'Espagne musulmane par les Almoravides puis poursuivie par les Almohades facilite grandement ces déplacements internes qui vont permettre à l'école d'al-Andalus d'atteindre son apogée et d'asseoir sa légitimité, même si en réalité l'étude du Coran ne pâtit que peu des bouleversements politiques et semble marquer une étonnante stabilité[91].

Les deux grandes métropoles d'enseignement vers lesquelles se déplacent les lecteurs sont Valence et Séville qui monopolisent à elles seules la formation des deux tiers des lecteurs. Viennent ensuite Cordoue - qui continue à jouer un rôle important sur le plan intellectuel malgré la perte de sa splendeur d'antan - et Grenade qui commence déjà à attirer bon nombre d'étudiants (Fig. 9).

Valence constitue en réalité le pôle d'un réseau d'influence plus large qui comprend toute la région du Levant (*Šarq al-Andalus*) couvrant Dénia, Šāṭiba et Murcie jusqu'à Alméria. Ce pôle est renforcé par l'espace de sécurité pour les lettrés et hommes de religion qu'offre ce territoire qui résistera encore quelques dizaines d'années à l'invasion Almohade par rapport aux régions du centre et de l'ouest. En effet, de nombreux savants hostiles aux Almohades ou fuyant l'insécurité régnante à cette époque de transition politique en al-Andalus y trouvent refuge et participent ainsi à une vie intellectuelle riche[92].

[91] Dominique Urvoy, *Pensers d'al-Andalus : la vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XI^e siècle – début XIII^e siècles)*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail et CNRS, 1990, p. 42.

[92] La fragmentation politique qui suivit la fin des Almoravides va connaître une succession de pouvoirs éphémères à laquelle on donne le nom de « seconde Taïfa », l'émirat d'Ibn Mardanīš fait figure d'exceptionnelle stabilité dans ce chaos qui précède la réunification opérée par les Almohades, voir à ce propos, Abigail Krasner Balbale, *The Wolf King : Ibn Mardanish and the Construction of Power in Al-Andalus,* Cornell University Press, 2022.

Séville	Le Levant				Cordoue	Grenade
	Valence	Dénia	Šāṭiba	Alméria		
Abū al-Ḥasan Šurayḥ[93]/ Ibn ʻAyšūn[94]	Abū Dāwūd[95]	Ibn al-Dūš[96]	Ibn al-Lāyuh al-Nafzī[97]	Ibn Šafī'[98]/ Abū al-ʻAbbās al-Qaṣābī[99]	Abū al-Qāsim b. al-Naḫḫās[100]	Ibn al-Bāḏiš [101]

Fig. 9 Principaux centres de formations et professeurs des lecteurs de la 13ème génération.

Les lecteurs formés à ces écoles prennent la relève de leurs professeurs pour la plupart au sein des mosquées mais également dans des lieux privés[102]. Ainsi Ibn Huḏayl est un des savants et lecteurs de Coran des plus réputés de cette région du *Šarq,* il renforce la centralité de Valence et confirme la prévalence de ce pôle d'enseignement. Abū al-Qāsim al-Šāṭibi, comme nous le verrons plus loin, est le produit de cette école puisqu'il se forma principalement auprès d'Ibn Huḏayl.

Ibn Huḏayl, ʻAlī b. Muḥammad b. ʻAlī b. Huḏayl Abū-l-Ḥasan al-balansī naquit en 470/ 1077. Il étudia auprès d'Abū Dāwūd Sulaymān b. Naǧāḥ (m. 496/1102), l'élève direct d'Abū ʻAmr al-Dānī mais aussi son beau-père[103], pendant de nombreuses années, à Dénia tout d'abord puis à Valence où il s'installa par la suite. Il fut d'ailleurs à l'origine du basculement de l'école des *qirā'āt* de Dénia vers Valence. Il fut le plus proche et fidèle disciple d'Abū Dāwūd, qu'il accompagne pendant près de vingt années, il lui récita les 7 lectures et fut le transmetteur privilégié de l'œuvre d'al-Dānī et d'Abū Dāwūd. Ibn al-Abbār dit de lui qu'il était inégalé dans sa religiosité, son ascétisme, sa piété et son humilité. Les plaisirs de ce bas monde ne

[93] Al-Qāḍī Šurayḥ b. Muḥāmmad b. Šurayḥ b. Aḥmad al-Ruʻaynī (m. 539/1144), PUA, id. 3916.
[94] Aḥmad b. Ḫalaf b. ʻAysūn b. Ḫiyār, Abū al-ʻAbbās al-Ǧuḏāmī, al-Ḏahabī, *Mq*, II, p. 936.
[95] Abū Dāwūd Sulaymān b. Naǧāḥ (m. 496/1102), al-Ḏahabī, *Mq*, II, p. 862-864 ; PUA, id. 3844.
[96] ʻAlī b. ʻAbd al-Raḥmān b. Aḥmad al-Anṣārī, Ibn al-Dūš (m. 496/1103), PUA, id. 6520.
[97] Muḥammad b. ʻAlī b. Muḥammad b. Abī al-ʻĀṣ al-Nafzī Abū ʻAbdallāh Ibn al-Lāyuh al-Šāṭibī (m. avant 564/ 1168), al-Ḏahabī, *Mq*, III, 1048.
[98] ʻAbd al-ʻAzīz b. ʻabd al-Malik b. Šafīʻ, Abū al-Ḥasan (m. 514/1120), al-Ḏahabī, *Mq*, II, p. 903, 904 ; PUA, id. 4753.
[99] Aḥmad b. ʻAbd al-Raḥmān b. Aḥmad, Abū al-ʻAbbās al-Ṯaqafī al-Qaṣabī (m. *ca* 540/1145), al-Ḏahabī, *Mq*, II, p. 959 ; PUA, id. 1108.
[100] Ḫalaf b. Ibrāhīm b. Ḫalaf b. Saʻīd, Abū al-Qāsim Ibn al-Naḫḫās al-Qurṭubī (m. 511/1117), al-Ḏahabī, *Mq*, II, p. 894 ; PUA, id. 3077.
[101] ʻAlī b. Aḥmad b. Ḫalaf, Abū-l-Ḥasan Ibn al-Bāḏiš al-Ġarnāṭī (m. 528/1133), al-Ḏahabī, Mq, II, p. 941 ; PUA, id. 6321.
[102] Nous reviendrons sur les lieux d'enseignement dans le chapitre 2.
[103] La mère d'Ibn Huḏayl épousa Abū Dāwūd en seconde noce, PUA, id 3844.

l'intéressaient guère, Il était connu pour sa grande générosité notamment envers les veuves et les orphelins tout comme il jeûnait et priait de manière assidue. Il possédait une ferme à la sortie de Valence vers l'ouest où il se rendait régulièrement accompagné de nombre de ses élèves, certains lui récitant le Coran et d'autres écoutant ses lectures du *ḥadīṯ*. Il appréciait leur compagnie et ne se plaignait jamais de leur présence à ses côtés jour et nuit ; il enseigna ainsi pendant près de 60 ans aux lecteurs de Coran et futurs spécialistes des *qirā'āt* de tout al-Andalus. Ses nombreux élèves issus de toute la péninsule vont ainsi contribuer à asseoir la prédominance de l'école de Valence (Fig. 10). Ibn Huḏayl est d'ailleurs considéré comme le dernier grand lecteur d'al-Andalus, les savants du Levant transmettaient les *qirā'āt* par son *ṭarīq*[106]. Il décède le jeudi 17 raǧab 564/16 avril 1169. Sa prière funéraire sera dirigée par l'autre grand savant de Valence Ibn al-Ni'ma (m. 567/1171) et le cortège sera suivi par une foule immense en présence du gouverneur de Valence, l'émir Abū al-Ḥaǧǧāǧ Yūsūf b. Sa'd b. Mardanīš (m. 582/1186)[107]. Si les répertoires biographiques font état du rôle central qu'il eût dans la transmission des *qirā'āt* et de l'héritage d'al-Dānī en particulier, ils ne donnent aucun renseignement sur sa carrière mettant plutôt en avant son goût pour la dévotion et la retraite dans la campagne loin des tumultes de la ville.

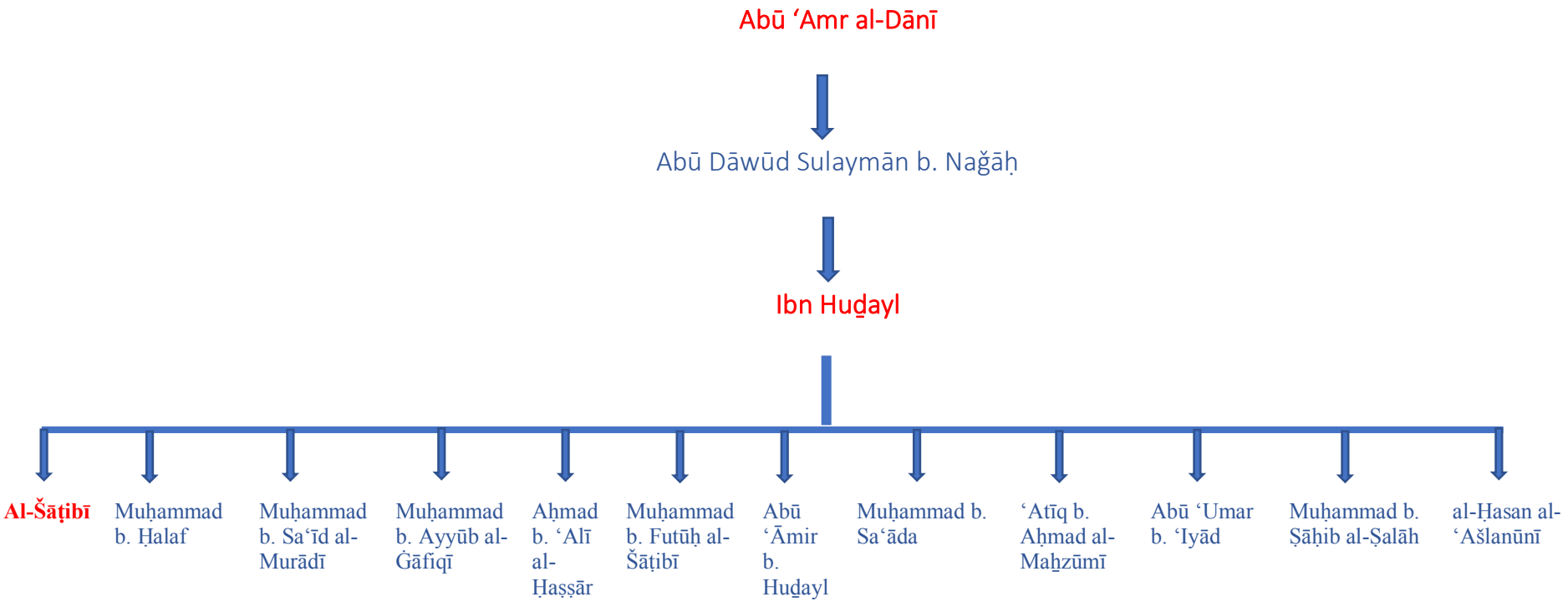


Fig.10. Les élèves d'Ibn Huḏayl et la diffusion de l'école d'al-Dānī.

De grandes tendances se dégagent quant à la distribution géographique de l'enseignement des *qirā'āt* en al-Andalus, mais les nombreux déplacements intra-péninsulaires rendent parfois difficile de classer clairement les lecteurs par ville. En effet, certains lecteurs comme Ibn Ṣāff vont diriger des assises d'enseignement dans plusieurs villes au fur et à mesure de leurs voyages. Il sera tout d'abord un lecteur reconnu de Cordoue, puis de Grenade pour finalement s'installer à Valence où son assise d'enseignement connait un grand succès[110]. Néanmoins grâce à l'étude de la génération suivante (14e) nous pouvons distinguer un lecteur-chef dans chacun des grands centres d'enseignement (Fig. 11).

Cordoue	Valence	Grenade	Séville
Ibn al-Šarrāt	Ibn Huḏayl	Ibn al-Bāḏīš (m. 540/1145)[111]	Naǧaba b. Yaḥyā (m. 591/1195)[112]

Fig. 11. Les lecteurs en chef des grands centres de formation en al-Andalus à la 13e génération.

Cette génération de lecteurs confirme la prédominance des trois grandes écoles traditionnelles de *qirā'āt* d'al-Andalus : Cordoue, Valence et Séville[113]. On notera néanmoins le déclassement de Séville qui commence à s'opérer du fait de l'émigration d'un nombre important de ses lecteurs-chefs vers le Maghreb comme nous le verrons plus bas. L'école de Valence, quant à elle, profite de l'affaiblissement de Cordoue et de Séville pour étendre son influence au-delà de la région du Levant. Les mouvements internes tendent également à uniformiser les formations, la plupart des lecteurs de cette génération sont ainsi formés aux trois écoles. C'est dans ce contexte que Grenade s'impose de plus en plus comme un centre

[110] Muḥammad b. Ǧa'far b. 'Abd al-Raḥmān b. Ṣāff Abū Bakr al-Laḫmī al-Ǧayyānī al-Qurṭubī décède à Oran à près de 80 ans, al-Ḏahabī, *Mq*, p. 1021.

[111] Abū Ǧa'far Aḥmad b. 'Alī b. Aḥmad b. Ḫalaf al-Anṣārī, connu comme Ibn al-Bāḏiš, il s'agit ici du fils qui succède à son père Abū-l-Ḥasan 'Alī Ibn al-Bāḏiš comme lecteur en chef et Ḫaṭīb à la Grande mosquée de Grenade, al-Ḏahabī, *Mq,* p. 1045, 1046 et p. 941, 942.

[112] Il succéda à Abū al-Ḥasan Šurayḥ à la Grande mosquée de Séville et fut donc le lecteur en chef avant son émigration à Marrakech, voir le chapitre suivant consacré aux lecteurs maghrébins.

[113] Rodriguez Manas dans son étude des lecteurs de Coran d'al-Andalus à travers la *Takmila* d'Ibn al-Abbār, dans laquelle il analyse 3000 biographies de *qurrā',* conclut qu'il existe deux principales écoles des *qirā'āt* en al-Andalus, celle de Cordoue/Séville et celle du Levant (Dénia, Valence). Il nous semble que cette division repose principalement sur une division politique ; nous avons, quant à nous, choisi de dissocier l'école de Cordoue de celle de Séville puisqu'il apparaît clairement qu'elle ne se repose pas sur les mêmes ouvrages ni sur les mêmes professeurs, voir Rodríguez Mañas, Francisco, "Las lecturas coránicas en al-Andalus (ss. V/XI-VII/XIII) a través de la *Takmila* de Ibn al-Abbār", dans M. de Epalza / J. Huguet, eds., *Ibn al-Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199-1260), Actes del Congrés Internacional Ibn al-Abbar i el seu temps. Onda, 20-22 February 1989*, Valencia: Generalitat Valenciana/Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, 1990, p. 223-236.

d'enseignement grâce notamment à Ibn al-Bāḏiš (m. 540/1145) formé auprès de tous les lecteurs en chefs des grands centres d'al-Andalus et dont l'ouvrage *al-Iqnā' fī-l-qirā'āt al-sab'*[114] va symboliser cette symbiose des trois écoles et connaître un fort succès.

Al-Andalus semble avoir atteint son apogée comme terre de formation des *qurrā'* (Fig. 12). Elle va donc constituer un grand sourcier de lecteurs pour le Maghreb en particulier, l'Égypte et la région du Šām en général d'autant plus après la chute des villes andalouses aux mains des chrétiens que vont connaître les lecteurs de la génération suivante.

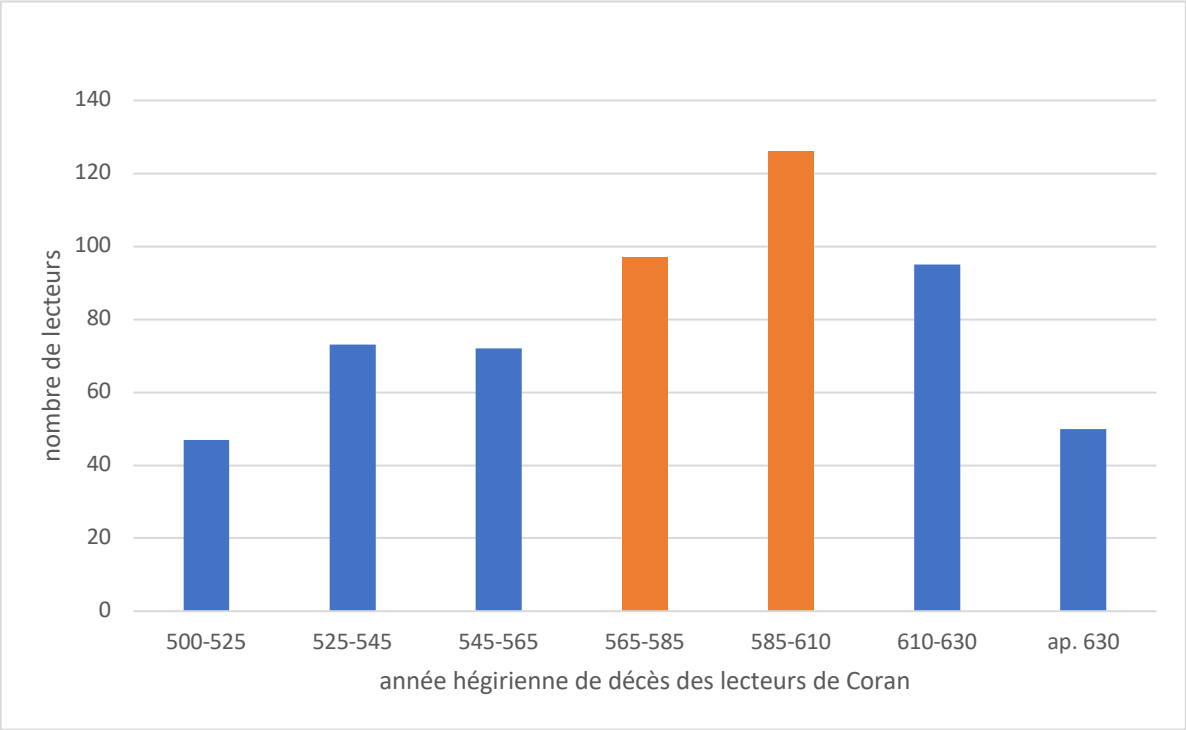


Fig. 12. Les spécialistes du Coran et de ses lectures d'aprés la *Takmila* d'Ibn al-Abbār[115]

[114] Il rédigea également *al-Ṭuruq al-mutadāwala fī al-qirā'āt* un ouvrage plus large, aujourd'hui perdu, dans lequel il réunit tous les *ṭuruq* (plus de 300 *ṭarīq*) des sept lectures connues qu'il reçut des différents professeurs auprès desquels il se forma.

[115] D'après les données relevées par Dominique Urvoy dans son étude sociologique, *Le monde des ulémas andalous du V/XI^e au VII/XIII^e siècle*, Genève, Librairie Droz, 1978.

2. Le Maghreb

Au VI/ XII[ème] siècle, le Maghreb ne semble pas encore être un pôle de transmission indépendant des *qirā'āt* d'après notre étude des notices compilées par al-Ḏahabī et Ibn al-Ǧazarī. Il reste toujours sous forte influence de l'école d'al-Andalus[116]. En effet, seulement douze (12) lecteurs sont répertoriés pour cette région et pour cette période et ils sont tous originaires d'al-Andalus sauf Ibn al-Ḥuṭay'a (m. 560/1164) qui est originaire de Fès[117]. Cette exception n'influe néanmoins pas de manière pertinente sur notre démonstration puisqu'Ibn al-Ḥuṭay'a se rendit très jeune en Égypte et c'est à Alexandrie qu'il reçut toute sa formation dans les *qirā'āt* notamment auprès de deux lecteurs occidentaux, le sicilien Ibn al-Faḥḥām (516/ 1122-23)[118] et le kairouanais Ibn Ballīma (m. 514/1120)[119]. Il s'installa par la suite dans la banlieue d'al-Fusṭāṭ où il enseigna au sein du *Ǧāmi'* Rāšida[120]. Il fut nommé *qāḍī* sous les Fatimides, mais il n'accepta pas la fonction, refusant de juger selon la jurisprudence chiite. Refusant également d'être payé pour la transmission du Coran par piété religieuse, il gagna sa vie en devenant copiste professionnel, il s'adonna ainsi avec l'aide de sa femme et de sa fille à la copie des corans ; il se disait alors qu'il les avait tellement bien formées que personne n'arrivait à différencier leur écriture.

Les onze autres lecteurs originaires d'al-Andalus s'installèrent dans les trois principales villes du Maghreb où ils y enseignèrent les *qirā'āt*, le long de la route commerciale nord-sud : Marrakech, la nouvelle capitale des Almohades, Fès et Sebta. Pour certains, il ne s'agissait que d'une étape avant de continuer vers l'Est comme ce fut le cas pour Ibn Ṭaḥḥān qui après avoir

---

[116] Sa'īd A'rāb fait le même constat dans son histoire des lectures et lecteurs du Coran au Maghreb, le V[e]/XI[e] et VI[e]/XII[e] s. connaissent des lecteurs et une production littéraire dans le domaine des *qirā'āt* issus de régions extérieures au Maghreb, principalement d'al-Andalus et d'Ifriqiyya, voir Sa'īd A'rāb, *al-Qurrāʾ wa-l-qirāʾāt bi-l-Maghrib*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1990, p.15.

[117] Abū al-'Abbās Aḥmad b. 'Abdallāh b. Hišām al-Laḫmī al-Maġribī al-Fāsī al-muqrī al-nāsiḫ, al-Ḏahabī, *Mq*, p. 1003-4 ; Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, I, p. 259.

[118] 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr 'Atīq b. Ḫalaf Abū al-Qāsim Ibn al-Faḥḥām al-Siqillī ; il naquit et grandit en Sicile puis s'installa à Kairouan et en devînt le chef des lecteurs avant de s'installer à Alexandrie. Tous ses professeurs dans le domaine des *qirā'āt* sont d'ailleurs égyptiens, il les cite dans son ouvrage *al-Taǧrīd li-buġyat al-murīd fī al-qirā'āt al-sab'*.

[119] Abū 'Alī al-Ḥasan b. Ḫalaf b. 'Abdallāh Ibn Ballīma al-Hawwārī al-Qayrawānī, il est considéré avec Ibn al-Faḥḥām comme les lecteurs au *sanad* le plus haut en Égypte en leur temps, al-Ḏahabī, *Mq*, p. 902, 903.

[120] Al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, p. 126-129.

étudié à Séville, à Cordoue et Alméria, s'installa et enseigna à Fès avant d'enseigner à Damas et Wāsiṭ par la suite pour finalement décéder à Alep en 560/1164[121].

L'étude des dictionnaires biographiques des *qurrā'* nous permet d'établir la liste de leurs professeurs et ainsi de distinguer les réseaux d'enseignement et d'influence à l'œuvre. On remarque ainsi que les lecteurs au Maghreb se font l'écho des trois écoles d'al-Andalus (Fig. 13), en premier lieu celle de Séville avec comme maître Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Šurayḥ (m. 476/1083) puis son fils Abū al-Ḥasan Ibn Šurayḥ (m. 539/1144), celle du Levant fondée par al-Dānī (m. 444/ 1053) qui vit le jour à Dénia mais qui se déplaça rapidement vers Valence et celle de Cordoue impulsée par Makkī b. Abī Ṭālib (m. 437/1045). L'école de Séville semble être la plus représentée au Maghreb puisque de nombreux élèves d'Abū al-Ḥasan Šurayḥ s'installent dans les trois grandes villes citées précédemment : Marrakech, Fès et Sebta (Fig.14).

École de Séville	École de Cordoue	École de Valence
Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Šurayḥ (m. 476/1083)	Makkī b. Abī Ṭālib (m. 437/1045)	Abū ʻAmr al-Dānī (m. 444/ 1053)

Fig. 13. Les trois écoles andalouses d'influence sur la diffusion des *qirā'āt* au Maghreb.

Un des principaux lecteurs andalous qui influa sur la transmission des *qirā'āt* au Maghreb est Abū al-Ḥasan Naǧaba b. Yaḥyā al-Ruʻaynī (m. 591/1195). Né à Séville en 520/1125, il étudia les *qirā'āt* auprès des grands maitres de la ville et en particulier auprès de Abū al-Ḥasan Šurayḥ. Il se forma également dans le domaine du *ḥadīṯ* et du *fiqh* notamment au contact du *qāḍī* Abū Bakr Ibn al-ʻArabī (m. 543/1148). Il devînt alors enseignant du Coran et de langue arabe à Séville avant de s'installer à Marrakech sur invitation du sultan Abū Yaʻqūb Yūsuf (r. 558-580/1163-1184) où il enseigna pendant une longue période[122]. Lorsque les Almohades arrivèrent enfin à conquérir Marrakech en 1147/541, de nombreux travaux sont entrepris dans la ville et notamment la reconstruction de mosquées. En 1163/559, Abū Yaʻqūb Yūsuf qui avait reçu une solide formation durant sept années auprès des meilleurs savants de Séville, succéda à son père à la tête du califat Almohade. Il participa alors activement à l'essor de la ville de Marrakech en lançant la construction d'un nouveau complexe palatial qui devait contenir une école pour former les fils du calife et les futurs cadres de l'empire ; il attira à cet

[121] ʻAbd al-ʻAzīz b. ʻAlī b. Muḥammad al-Sumātī al-Išbīlī, plus connu comme Abū al-Aṣbaġ en al-Andalus puis Ibn Ṭaḥḥān en Orient, Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, II, p. 367.

[122] Al-Ḏahabī, *Mq* III, p. 1095 ; Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, IV, p. 10 ; Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, II, p. 18,19 ; PUA, id. 11197.

effet de nombreux savants d'al-Andalus et de Séville en particulier dont il avait fait la nouvelle capitale d'al-Andalus.

Grâce à son image d'intellectuel plus que de conquérant, il souhaita à travers ce projet de faire de Marrakech le centre de tout l'Occident musulman, attirer de nombreux savants dans tous les domaines aussi bien religieux que profanes ; les lecteurs de Coran en faisaient bien évidemment partie. Marrakech fut d'ailleurs leur principal point d'accroche au Maghreb à cette période (Fig. 14).

L'influence des écoles andalouses se fait également ressentir à Fès[123] qui reçut les lecteurs Ibn Muʿāḏ al-Falanqī (m. 553/1158)[124], ʿAlī b. Aḥmad Ibn Ḥunayn al-Kinānī (m. 569/1173)[125] et Ibn al-Zaqqāq al-Umawī (m. 560/1163)[126]. Ibn Ḥunayn de Cordoue, s'installa à Fès après un voyage en Orient durant lequel il enseigna pendant 6 mois le Coran et les *qirā'āt* à Jérusalem. Il enseigna le Coran à Fès pendant plus de 60 ans au sein de la mosquée qui portera son nom (Ibn Ḥunayn). Ibn Muʿāḏ al-Falanqī, élève d'Ibn Šurayḥ, remplaça ce dernier à la tête de son assise *(ḥalaqa)* de Coran au sein de la Grande mosquée de Séville, il se forma également auprès d'un élève d'Ibn Nafīs à Qalʿat Ibn Ḥammād avant de s'installer définitivement à Fès et d'enseigner au sein du *masǧīd* al-Ḥawrā'. Le sévillan Ibn al-Zaqqāq fut également un représentant de l'école d'Ibn Šurayḥ, il enseigna un temps à Sebta puis Salé mais c'est à Fès qu'il s'installa durablement afin de transmettre les *qirā'āt*. Si au VI^{e}/XII^{e} siècle, Fès ne bénéficia pas autant d'attrait que Marrakech, ce sont bien ces lecteurs nouvellement installés qui furent à l'origine de l'école maghrébine des *qirā'āt* qui connut son apogée à partir du VIII^{e}/XIV^{e} siècle. Passage obligé au croisement de la route Nord-Sud reliant Marrakech à al-Andalus et Ouest-Est la reliant à l'Ifriqiyya et l'Égypte, elle connut aussi bien l'influence de l'école andalouse notamment celle d'Ibn Šurayḥ que celle de l'école égyptienne d'Ibn Nafīs.

La troisième ville d'accueil des lecteurs andalous fut Sebta, elle constitue souvent une simple étape avant l'installation dans une des deux autres métropoles. Néanmoins, deux lecteurs sont connus pour s'y être installés et y avoir enseigné les *qirā'āt*, il s'agit de ʿAbd al-Raḥmān

[123] Voir concernant la place de la ville de Fès comme terre d'accueil des andalous, Vimercati Sanseverino, Ruggero, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du Protectorat (808-1912) : Hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*. Nouvelle édition [en ligne], Rabat, Centre Jacques-Berque, 2014.

[124] Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Muʿāḏ Abū Bakr al-Laḫmī al-Išbīlī est connu sous le surnom d'al-Falanqī, il rédigea un manuel sur les sept lectures : *Kitāb al-īmā' ilā maḏāhib al-sabʿat al-qurrā'*, Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, III, p. 599, PUA, id 10423.

[125] ʿAlī b. Aḥmad b. Ḥunayn Abū al-Ḥasan al-Kinānī al-Qurṭubī, al-Ḏahabī, *Mq*, p. 1047.

[126] Qāsim b. Muḥammad b. Mubārak Abū Muḥammad al-Umawī Ibn al-Zaqqāq est également connu comme Ibn al-Ḥaǧǧ et Ibn al-Ṭawīl, il rédigea un manuel sur les sept lectures : *Kitāb al-Badīʿ,* Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, III, p. 56, PUA, id 7629.

b. ‘Alī al-Ǧuḏāmī (m. 581/1185)[127] et Ibn al-Ašqar al-Umawī al-Dānī (m. 559/1164)[128]. Al-Ǧuḏāmī, élève d’Ibn Šurayḥ, enseigna au sein de la mosquée du *zuqāq* al-Ḫaššābīn près de 60 ans, il était particulièrement connu pour sa maîtrise des *qirā’āt* et de la langue arabe. Ibn al-Ašqar, formé à l’école de Dénia auprès d’Ibn Šafī‘[129], transmis également les sept lectures à Sebta. Il était particulièrement apprécié de ses élèves et de la population qui le considérait comme un saint dont les prières et invocations étaient exaucées.

Lecteurs	**École suivie**	**Lieu d’enseignement**
‘Ubayd b. ‘Amr (m. 550/1155)[130]	Cordoue	Marrakech
Ibn Ṣāff (m. 544/1149)[131]	Cordoue	Oran
Ibn al-Ḥuṭay’a (m. 560/1164)[132]	Alexandrie (Kairouan)	Fusṭāṭ
Al-Kinānī (m. 569/1173)[133]	Alexandrie (K), Séville	Fès
Ibn Mu‘āḏ (m. 553/ 1158)[134]	Séville, Alexandrie (K)	Fès
Ibn al-Ašqar (m. 559/1164)[135]	Dénia, Séville,	Sebta
Al-Sumātī (Ibn Ṭaḥḥān) (m. *ca* 560/1164)[136]	Valence, Séville	Marrakech
Ibn al-Ḫalūf (m. 586/1190)[137]	Valence, Séville	Marrakech
Al-Suhaylī (m. 581/1185)[138]	Valence, Séville	Marrakech
Al-Ǧuḏāmī (m. 581/1185)[139]	Séville	Sebta
Al-Zaqqāq (m. 560/ 1163)[140]	Séville	Fès, Sebta
Naǧaba b. Yaḥyā (m. 591/1195)[141]	Séville	Marrakech

Fig. 14. L’influence des écoles d’al-Andalus de la 13e génération de lecteurs (selon al-Ḏahabī) sur l’enseignement au Maghreb.

[127] ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī Abū al-Qāsim al-Ǧuḏāmī, Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, II, p. 312, PUA id 4451.
[128] Muḥammad b. ‘Abdallāh b. ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Ašqar al-Umawī al-Dānī Abū ‘Abdallāh, Ibn al-Ǧazarī, *Ġn,* III, p. 452, PUA, id 9589.
[129] Voir note 76, PUA, id. 4753.
[130] Al-Ḏahabī, *Mq*, II, p. 994.
[131] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1021 ; PUA, id. 8758.
[132] Al-Ḏahabī, *Mq*, II, p. 1003-6.
[133] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1047.
[134] Al-Ḏahabī, *Mq*, II, p. 1009.
[135] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1049.
[136] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1051.
[137] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1066.
[138] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1079.
[139] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1080.
[140] Al-Ḏahabī, *Mq,* III, p. 1089.
[141] Al-Ḏahabī, *Mq,* III, p. 1095.

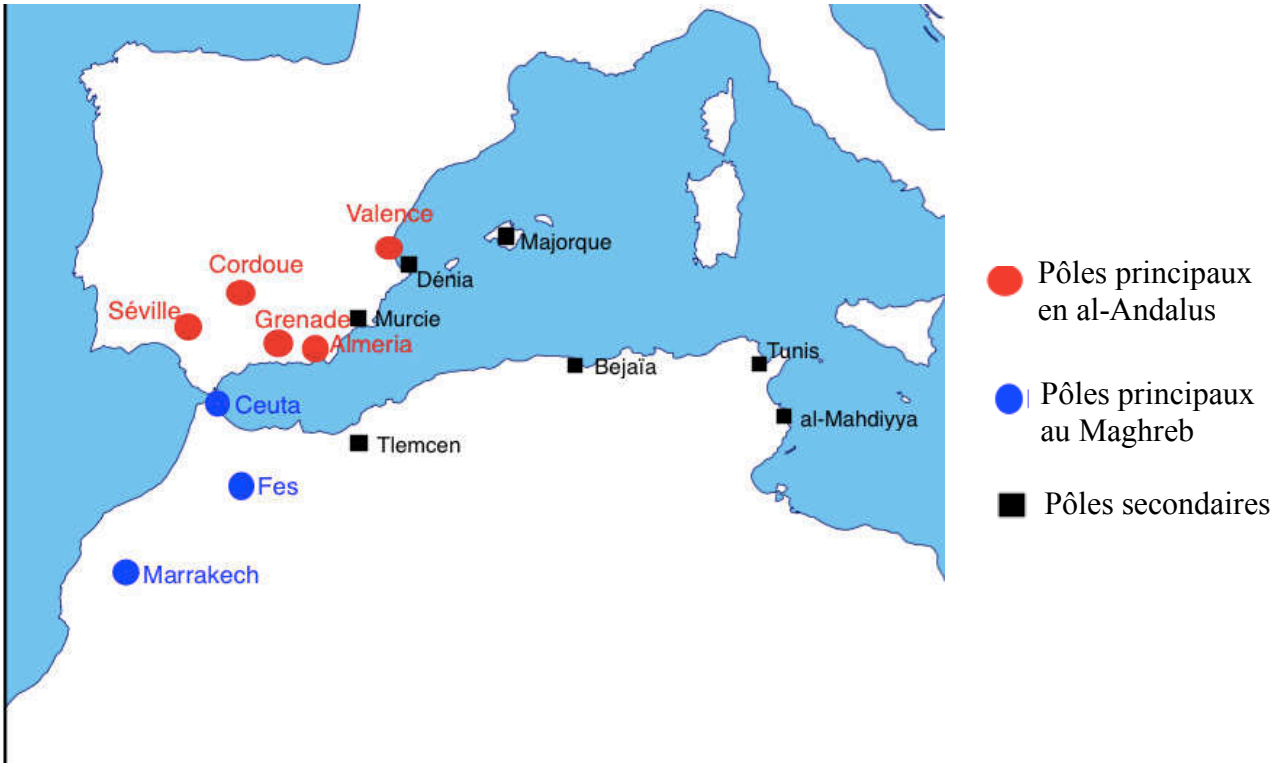


Fig. 15. Les grands pôles d'enseignement des *qirā'āt* dans l'Occident musulman au VI^e^/XII^e^ siècle.

3. L'Égypte

L'Égypte est peu représentée dans la treizième génération de lecteurs compilée par al-Ḏahabī. Seules onze (11) notices sont consacrées aux lecteurs égyptiens, dont trois sont originaires d'al-Andalus et un du Maghreb ; certains ne sont que de passage et n'y séjournent qu'un temps limité comme le cordouan Ibn Sa'dūn (m. 567/1172) dont la destination finale est Mossoul ; il en deviendra d'ailleurs le *Šayḫ al-Iqrā'*. Les deux pôles d'enseignement égyptiens sont en premier lieu la ville d'Alexandrie puis celle du Caire. Les lecteurs toutes origines confondues se forment majoritairement auprès du sicilien Ibn al-Faḥḥām (m. 516/1122)[142] qui détient la chaire d'enseignement des *qirā'āt* à Alexandrie. S'il semble bien exister une tradition de transmission des *qirā'āt* en Égypte comme en témoigne la forte activité d'enseignement qui y régne déjà depuis le transmetteur Warš (m. 197/812) de la lecture de Nāfi' (m. 169/785), le VI^e^/XII^e^ siècle semble montrer un remplacement progressif des lecteurs en chefs locaux par ceux nouvellement venus d'Al-Andalus, tendance qui se trouvera confortée à la génération suivante avec l'installation d'al-Šāṭibī, entre autres.

[142] 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr 'Atīq b. Ḫalaf Abū al-Qāsim Ibn al-Faḥḥām al-Siqillī, il naît et grandit en Sicile avant de s'installer à Kairouan et d'en devenir le chef des lecteurs. Tous ses professeurs dans le domaine des *qirā'āt* sont égyptiens, il les cite dans son ouvrage *al-Taǧrīd li-buġyat al-murīd fī al-qirā'āt al-sab'*, al-Ḏahabī, *Mq*, p. 909-911.

On voit donc cohabiter à cette treizième génération de lecteurs, deux écoles de transmission, celle des andalous nouvellement installés en Égypte avec à sa tête al-Yasa‘ b. ‘Īsā b. Ḥazm (m. 575/1179) [143] et l’école locale égyptienne représentée par Abū al-Ǧuyūš (m. 581/1185)[144].

Al-Yasa‘ b. ‘Īsā b. Ḥazm, originaire de Jaen, grandit à Alméria, son père également *muqrī* et *faqīh* s’y étant installé très tôt[145]. Il vécut par la suite à Valence puis Malaga et reçut sa formation complète en al-Andalus avant de partir pour l’Égypte. Il réunit ainsi les trois écoles d’al-Andalus, puisqu’il étudia les *qirā’āt* auprès d’Abū al-Ḥasan Šurayḥ, le fils de Muḥammad Ibn Šurayḥ, le fondateur de l’école de Séville, de son père Abū al-Aṣbaġ ‘Īsa b. Ḥazm, l’élève d’Abū Dāwūd, le représentant de l’école de Valence, ainsi que de Manṣūr b. al-Ḫayr, le lecteur en chef de Malaga, de ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Attāb al-Qurṭubī, le représentant de l’école cordouane[146] et enfin du lecteur de Grenade Abū al-Qāsim ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Raǧā’ al-Balawī (m. 545/1150) (Fig. 16). À l’image de nombreux voyageurs maghrébins et andalouciens qui entreprenaient leur voyage en quête de science par la mer, il débarqua à Alexandrie en 560/1164 où il s’installa et enseigna les *qirā’āt*. Il entra par la suite au Caire où sa réputation l’avait précédé ; le sultan Ṣalāh al-dīn al-Ayyūbī (Saladin) lui-même vînt à sa rencontre et de nombreux lecteurs déjà connus et reconnus au Caire et à Alexandrie se pressèrent à ses cercles d’enseignements pour y recevoir les *qirā’āt* et le *kitāb al-Taysīr* d’Abū ‘Amr al-Dānī, il se disait d’ailleurs qu’il fut le premier à l’introduire en Égypte[147]. On note la venue du lecteur en chef d’Alexandrie Šukr b. Ṣabra qui lui récita le Coran selon les sept lectures ainsi que le lecteur en chef du Caire Abū al-Ǧūd qui récita les lectures contenues dans *al-Taysīr*. Il attira également les lecteurs-voyageurs venus de l’Occident musulman qui rejoignaient de préférence les cercles d’études des *qirā’āt* de leurs compatriotes occidentaux. Il fut, à l’image de son père Abū al-Aṣbaġ ‘Īsā, jurisconsulte et conseiller (*mušāwar*) mais sa renommée fut renforcée grâce à la *ḫuṭba* qu’il prononça au nom des Abbassides et du calife de Bagdad al-Mustaḍī’ alors que

[143] Al-Yasa‘ b. ‘Īsā b. Ḥazm b. ‘Abdallāh b. al-Yasa‘ Abū Yaḥyā al-Ġāfiqī Al-Andalusī al-Ǧayyānī, Ibn al-Ǧazarī, *Ġn,* IV, p. 140, 141 ; al-Ḏahabī, *Mq*, 1043-1045. Fierro, Maribel, « La falsificación de la historia: al-Yasa‘ b. Ḥazm y su *Kitāb al-mugrib* », *Al-Qanṭara XVI*, 1995, p. 15-38.

[144] Abū-l-Ǧuyūš ‘Asākir b. ‘Alī b. Ismā‘īl al-muqrī al-naḥwī al-šāfi‘ī (m. 581/1185), al-Ḏahabī, *Mq*, p. 1160,61 ; Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, II, p. 651, 652.

[145] On notera que le fils d’al-Yasa‘, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. al-Yasa‘ (m. 589/1192), va également se consacrer au savoir religieux et aux *qirā’āt* en particulier puisqu’il sera connu comme « le *muqrī* de Tunis » ; il forma le célèbre Abū al-Qāsim Ibn al-Ḥaddād al-Tūnusī sur lequel nous reviendrons, al-Ḏahabī, *Mq*, 1043-1045.

[146] Ibn ‘Attāb (m. 1126) reçut *al-iǧāza* de Makkī b. Abī Ṭālib, le fondateur de l’école cordouane des *qirā’āt.*

[147] Parmi ses nombreux élèves, on compte Abū al-Qāsim al-Ṣafrāwī, Abū al-Ǧūd, ‘Abd al-‘Azīz b. Saḥnūn, Šukr b. Ṣabra.

personne avant lui n'avait osé défier les Fatimides[148]. Saladin lui fut longtemps reconnaissant pour ce geste courageux en étant particulièrement attentif à ses requêtes.

Séville	Valence	Malaga	Cordoue	Grenade	Alméria
Abū al-Ḥasan Šurayḥ	Abū al-Aṣbaġ ʻĪsa b. Ḥazm	Manṣūr b. al-Ḫayr	ʻAbd al-Raḥmān Ibn ʻAttāb al-Qurṭubī	Abū al-Qāsim ʻAbd al-Raḥmān b. Abī Raǧā' al-Balawī	Aḥmad b. ʻAbd al-Raḥmān al-Qaṣabī

al-Yasaʻ b. ʻĪsā b. Ḥazm (m. 575/ 1179)

Fig. 16. La formation andalouse d'al-Yasaʻ b. ʻĪsā al-Ġāfiqī.

L'école locale de transmission des *qirā'āt* est représentée par l'imām Abū al-Ǧuyūš ʻAsākir b. ʻAlī b. Ismāʻīl[149] ; lecteur de Coran reconnu ainsi que spécialiste de la langue arabe, son activité d'enseignement se concentra au Caire sous les Fatimides. Il naquit en 490/1096 et se forma à la science des *qirā'āt* dès son plus jeune âge auprès de savants égyptiens dont al-Šarīf al-Ḫaṭīb (m. 563/1168)[150] en particulier. Il prit la charge de l'enseignement des *qirā'āṭ* à *dār al-ʻilm*[151] tout d'abord puis au sein du *Ǧāmiʻ* al-Ẓāfirī qui fut un haut lieu de transmission des *qirā'āt* au Caire[152].

4. Damas

Cette treizième génération de lecteurs qui couvre tout le VI^e^/XII^e^ siècle et la toute fin du V^e^/XI^e^ ne connaît que très peu de lecteurs originaires de Damas. Non pas que les cercles de

[148] Certains historiens reconnaissent cette primauté à un prédicateur syrien Muḥammad al-Baʻlabākī, d'autres à un iranien mais les sources semblent conforter le rôle du lecteur de Coran andalou al-Yasaʻ b. ʻĪsā b. Ḥazm, voir Anne Marie Éddé, *Saladin*, Paris, Flammarion, 2016, p. 64.

[149] Voir note 106.

[150] Nāṣir b. al-Ḥasan b. Ismāʻīl al-Šarīf Abū al-Futūḥ al-Zaydī al-Ḫaṭīb fut la référence dans les *qirā'āt* en son temps, voir al-Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, I, p. 495.

[151] La maison de la science (ou également maison de la sagesse, Dār al-Ḥikma) fut fondée au Caire en mars/avril 1005 (ǧumādā II 395) par l'Imām-Calife fatimide al-Ḥākim (r. 996-1021), elle fut le plus grand et le plus brillant centre de savoir de son époque, on pouvait y assister aux cours de grands savants dans diverses disciplines tout comme on pouvait lire les ouvrages de la bibliothèque et même copier son propre manuscrit, le papier et l'encre étant également mis à disposition des étudiants, voir Youssef Eche, *Les bibliothèques arabes*, Damas, 1967, p. 74-97 ; Paul E. Walker, « Fatimid Institutions of Learning », dans *Journal of the American Research Center in Egypt*, Vol. 34 (1997), p. 189-193 ; Houari Touati, *L'armoire à sagesse : bibliothèques et collections en Islam,* p. 186-191.

[152] Le *Ǧāmiʻ* al-Ẓāfirī fut construit sous l'ordre du calife fatimide al-Ẓāfir bi amr Allāh Ismāʻīl b. al-Ḥāfiẓ (r. 1149-1154), al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ,* IV, p. 165,166.

transmission du Coran n'aient pas été présents ni nombreux, mais leur renommée était relativement faible. Al-Ḏahabī ne retient que 6 lecteurs dont les deux tiers sont étrangers. Damas semble plus être un carrefour d'influences qu'une école régionale de l'enseignement des *qirā'āt* à cette époque, ainsi s'y croisent l'influence de l'école irakienne avec l'enseignement du *qāḍī al-qudāt* Ibn Abī ʻAṣrūn (m. 585/1189), d'Ibn al-Bāqillānī (m. 593/1196) et d'Aḥmad b. Al-Ḥusayn al-ʻIrāqī (m. 588/1191) et celle d'al-Andalus avec l'enseignement d'Ibn Ṭaḥḥān al-Sumātī (m. 560/1164), représentant de l'école de Séville d'Ibn Šurayḥ[153].

Il existe néanmoins une tradition damascène d'enseignement qui est quant à elle représentée par Ibn al-Māsiḥ et Ibn al-Biǧǧāwī[154] tous deux formés auprès d'Abū al-Waḫš[155], l'élève d'al-Ahwāzī[156] (Fig. 17).

Génération	École irakienne	École occidentale	École damascène
XIII^{e}	Ibn al-Bāqillānī / Aḥmad b. al-Ḥusayn/ Ibn abī ʻAṣrūn	Ibn Ṭaḥḥān al-Sumātī	Ibn al-Māsiḥ/ Ibn al-Biǧǧāwī
XII^{e}	al-Qalānisī/ Sibṭ al-Ḥayyāṭ	Abū al-Ḥasan Šurayḥ	Abū al-Waḫš
XI^{e}		Muḥammad Ibn Šurayḥ	Abū ʻAlī al-Ahwāzī

Fig. 17. Les écoles d'enseignement des lectures coraniques à Damas au VI^{e}/ XII^{e} s. et leur influence.

Ibn al-Māsiḥ,[157] connu comme *Ǧamāl al-a'imma* (la beauté des *imām*), fut réputé à la fois comme lecteur du Coran, juriste et grammairien. Il enseigna dans trois lieux différents tout comme il dirigea au sein de la Grande mosquée une *ḥalaqa* pour chacune de ces trois disciplines. Il était ainsi à la tête d'un cercle d'études du Coran et des *qirā'āt* (*ḥalaqat iqrā'*) dans lequel il transmettait l'ouvrage *al-Waǧīz* d'al-Ahwāzī qu'il étudia lui-même auprès d'Abū

[153] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, II, p. 367.
[154] Al-Ḏahabī, *Mq*, p. 1003.
[155] Abū al-Waḫš Subay' b. al-Muslim b. ʻAlī al-Dimašqī al-Muqrī al-Ḏarīr était également connu sous le nom d'Ibn Qīrāṭ (m. 508/1115). Il fut le lecteur référent de Damas en son temps et y a formé la plupart des lecteurs.
[156] Al-Ḥasan b. ʻAlī b. Ibrāhīm b. Yazdād al-Ahwāzī Abū ʻAlī (m. 446/1055), il appartient à la dixième génération de lecteurs du Coran et est considéré par al-Ḏahabī et Ibn al-Ǧazarī comme le plus grand lecteur de son temps. Originaire d'Ahwāz dans le Ḫūzistān il s'installa à Damas en 391/1000-1 où il enseigna les *qirā'āt* jusqu'à sa mort.
[157] ʻAlī b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan, Abū al-Qāsim Ibn al-Māsiḥ al-Kilābī al-Dimašqī al-Šāfiʻī al-Muqrī al-Naḥwī al-Faraḍī (m. 562/1167), al-Ḏahabī, *Mq*, p. 999, 1000.

al-Waḥš. Très peu d'informations nous sont parvenues concernant le fonctionnement de ces assises. Nous savons néanmoins qu'il faut distinguer les cercles de *talqīn* et ceux d'*al-iqrā'*. Le *iqrā'* est une assise d'élèves plus avancés qui étudient les *qirā'āt*, c'est le type d'assise qui nous intéresse en premier lieu ; le *talqīn* auquel la *ḥalaqa* d'Ibn al-Biğğāwī sous la *qubbat* al-Nasr de la Grande mosquée était consacré, est une assise publique où le professeur récite et les élèves répètent après lui dans le but d'apprendre la bonne récitation puis d'apprendre par cœur par la suite. Pouzet nous présente bien une troisième catégorie d'assise, le *sab'*, mais elle semble apparaître à la génération suivante[158]. Ce sont les séances d'*iqrā'* qui nous intéressent, puisqu'elles sont amenées à être dirigées par les meilleurs lecteurs du Coran et les plus qualifiés de la ville.

Pouzet a déjà présenté la tradition damascène d'Abū al-Waḥš mais à travers le cercle d'étude d'Ibn Ṭāwūs. Néanmoins ce cercle ne nous apparait pas représentatif de la treizième génération car il semble qu'il y ait eu une confusion entre deux Ibn Ṭāwūs, le père Hibat Allāh b. Aḥmad (m. 536/1141) et Ibn Ṭāwūs le fils al-Ḫaḍir b. Hibat Allāh (m. 578/1182). Pouzet ne semble pas connaître le père, ne s'étant appuyé que sur Ibn al-'Imād, il attribue alors le cercle de lecture, par ailleurs bien connu à Damas, au fils. Les sources spécifiques aux lecteurs de Coran nous sont ici d'une aide dont on ne peut se passer. En effet, nous retrouvons la famille Ibn Ṭāwūs chez al-Ḏahabī et Ibn al-Ǧazarī mais uniquement à la 11ème et 12ème génération et non à la 13éme. Si le fils (13éme g.) a également reçu une formation dans les *qirā'āt* notamment auprès de son père[159], il n'a pas pris de charge d'enseignement contrairement à son père et son grand-père. La famille Ibn Ṭāwūs compta trois générations de lecteurs. Le grand père, Aḥmad b. 'Abdallāh b. 'Alī b. Ṭāwūs Abū al-Barakāt[160], naquit à Bagdad en 413/1022 puis s'installa à Damas où il décéda en 492/1098. Il enseigna les *qirā'āt* durant de nombreuses années et composa plusieurs ouvrages dans ce domaine. Il forma en outre son fils Hibat Allāh aux dix lectures. Hibat Allāh b. Aḥmad Abū Muḥammad (462-536/1069-1141), devint *imām* de la Grande mosquée de Damas. Il lut la lecture d'Ibn 'Āmir auprès d'Abū al-Waḥš alors lecteur en chef de Damas. Il retourna avec son père quelques temps en Irak auprès du sultan Malik Šāh envoyé par le gouverneur de Damas, le prince seldjoukide Tutuš (m. 488/1095). Il en profita

[158] Pouzet, Louis, *Damas au VIIe/XIIIe siècle : vie et structures religieuses d'une métropole islamique*, Beyrouth, Dār al- Mašriq, 1988, p. 174.

[159] La confusion réside dans le fait que Pouzet ne s'est appuyé que sur Ibn al-'Imād qui indique que le fils fut le dernier à lire auprès d'Abū al-Waḥš sans que l'on sache ce qu'il a lu réellement, or Ibn al-Ǧazarī et al-Ḏahabī précisent que c'est bien Ibn Ṭāwūs père qui tenait l'assise et qui a lu entièrement le Coran selon la variante d'Ibn 'Āmir auprès d'Abū al-Waḥš et selon les dix *qirā'āt* auprès d'autres professeurs, voir Ibn al-'Imād, *Šuḏurāt al-ḏahab,* VI, p. 187 et 430 ; Pouzet, *op. cit.,* p. 427.

[160] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, I, p. 266.

alors pour étudier avec les lecteurs d'Irak puis d'Ispahan. À son retour à Damas, il fut d'abord enseignant[161] à la mosquée du « marché du dimanche » (*sūq al-aḥad*) avant de prendre la charge d'*imām* de la Grande mosquée et de prendre la tête d'un cercle d'enseignement des *qirā'āt*. Il devint une référence dans la discipline et de nombreux savants se pressaient à sa *ḥalaqa,* il eût notamment comme élève prestigieux : Ibn ʻAsākir (m. 571/1176) et al-Ḥāfiẓ al-Silafī (m. 576/1180). Il décéda en 536/1141 et fut enterré dans le tombeau familial au cimetière de Bāb al-Farādīs en présence d'une foule immense[162].

Son fils, al-Ḫaḍir auquel est erronément attribué le cercle damascène, est moins connu des sources, on sait juste qu'il récita auprès de son père et qu'il fut le dernier à réciter à Abū al-Waḥš.

Tous ces éléments nous permettent d'attribuer ce cercle damascène des *qirā'āt* à Hibat Allāh b. Ṭāwūs qui était outre *imām* de la grande mosquée, à la tête d'un cercle d'enseignement (*taṣaddara li-l-iqrā'*). C'est cette *ḥalaqa* qu'Abū Šāma décrit comme se situant à l'Est du Barāda en face de la *ḥalaqa* de Ǧamāl al-Islām Ibn al-Šahrazūrī (m. 533/1138),[163] Ibn Ṭāwūs père et Ibn al-Šahrazūrī étant contemporains. Si cette assise était connue et bien renseignée à la 12ème génération, cela ne semble plus être le cas à la 13ème, le successeur d'Ibn Ṭāwūs est inconnu des dictionnaires des lecteurs et l'assise gardera d'ailleurs le nom de son illustre professeur comme en témoigne Abū Šāma plus d'un siècle après sa disparition et la succession de cinq professeurs à cette chaire après Ibn Ṭāwūs[164].

Le nom d'Ibn Ṭāwūs restera également célèbre du fait qu'Ibn al-Ǧazarī lui attribua l'introduction de la lecture d'Abū ʻAmr à Damas qui remplaça la lecture d'Ibn ʻĀmir alors en vigueur et enseignée à la Grande mosquée par Abū al-Waḥš. Néanmoins le flux important de lecteurs originaires de Bagdad où la *qirā'a* d'Abū ʻAmr était la norme, contribua certainement à ce basculement durant cette 13ème génération. Le *qāḍī al-qudāt* Ibn Abī ʻAṣrūn (m.

[161] Dans l'édition du *Tārīḫ Dimašq*, il est rapporté « *Addaba* » (il enseigna à de jeunes enfants) alors que l'édition du *Ġāyat* rapporte « *aḏḏana* » (il fut muezzin), nous avons choisi la première option au vu de sa formation complète qui le destine grandement à l'enseignement, Ibn ʻAsākir, *Tārīḫ madīnat Dimašq,* éd. ʻUmar al-ʻAmmūrī, Dār al-Fikr, 1995, 73, p. 358 ; Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, IV, p. 48.

[162] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn,* IV, p. 48.

[163] Abū Šāma, *al-Ḏayl ʿalā al-rawḍatayn : tarāǧim riǧāl al-qarnayn al-sādis wa-l-sābiʿ,* éd. Ibrāhīm Šams al-dīn, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2002, p. 91 et 202 ; Pouzet, *op. cit.* p. 427.

[164] Abū Šāma, *op. cit.,* p. 202.

585/1189)[165], Ibn al-Baqillānī (m. 593/1196)[166] et Aḥmad b. Al-Ḥusayn al-'Irāqī (m. 588/1191) sont les personnages retenus par al-Ḏahabī pour représenter ce flux d'irakiens à Damas.

Le mousouliote Ibn Abī 'Aṣrūn était avant tout un grand juriste, il occupa des postes importants notamment sous Nūr al-dīn Zankī qui le sollicita d'abord pour enseigner à Alep au sein de la *madrasa* 'Aṣrūniyya qui porte son nom. Il l'accompagna par la suite à Damas en 549/1154 où il enseigna au sein de la Ġazzāliyya un temps avant d'enseigner à Alep, Ḥama, Ḥimṣ puis Ba'labak il est ensuite nommé juge à Ḥarrān, Sinğār, Niṣībīn et Diyār Rabī'a pour enfin revenir définitivement à Damas en 570/1174 et être nommé *qāḍī al-qudāt* de Damas par Saladin en 573/1177, fonction qu'il exerça jusqu'à sa mort. Au côté de ses nombreuses fonctions, il rédigea plusieurs ouvrages de droit et s'adonna également activement à l'enseignement des dix lectures notamment au sein de sa *madrasa* 'Aṣrūniyya qu'il fonda vers 575/1179 à Damas. Il l'a faite construire face à sa demeure, attenante à *dār al-ḥadīṯ* al-Ašrafiyya, à l'est de la citadelle et à l'ouest de la Grande mosquée des Omeyyades. Son statut à la fois religieux et politique lui permis d'attirer de très nombreux élèves et de d'asseoir ainsi la tradition irakienne des *qirā'āt* à Damas.

Ibn al-Bāqillānī fut un autre spécialiste des *qirā'āt*, originaire de Wāsiṭ et chef des lecteurs de la ville, il s'installa à Damas après avoir étudié auprès des plus grands lecteurs d'Irak. Il connut un large succès auprès des élèves de Damas mais en même temps une certaine méfiance de la part des plus aguerris des lecteurs. Avide de transmission, il se plaisait à réunir les variantes du Coran et à les transmettre, qu'elles soient considérées comme valides ou non. Il enseigna ainsi plus de quarante ans l'ouvrage *al-Ġāya* d'Ibn Mihrān et *al-Iršād* d'al-Qalānisī, tous deux dans les dix lectures, et également plusieurs variantes considérées comme *šāḏḏa* (non-canoniques) ; ce qui lui causa de nombreux reproches et des mises en garde. Les lecteurs de Damas n'autorisaient de son enseignement que les variantes contenues dans *al-Iršād* d'al-Qalānisī et rejetaient catégoriquement les autres variantes faibles qu'il était le seul à attribuer, de manière mensongère selon eux, à son professeur al-Qalānisī. Quoi qu'il en soit, cette génération de lecteurs irakiens installés durablement à Damas va contribuer à introduire la lecture d'Abu 'Amr comme lecture commune au sein des mosquées et les dix lectures dans les cercles savants.

---

[165] 'Abdallāh b. Muḥammad b. Hibat Allāh b. al-Muṭahhir b. 'Alī b. Abī 'Aṣrūn, Šayḫ al-Islām et Qāḍī al-Quḍāt al-Muqrī Šaraf al-dīn Abū Sa'd al-Tamīmī al-Mawṣilī (492- 585/1098-1189), il reçut les sept et les dix lectures auprès notamment d'al-Qalānisī et de Sibṭ al-Ḫayyāṭ, al-Ḏahabī, *Mq*, p. 1083.

[166] Ibn al-Bāqillānī, 'Abdallāh b. Manṣūr b. 'Imrān b. Rabī'a Abū Bakr al-Rib'ī al-Wāsiṭī (500- 593/1106-1196), al-Ḏahabī, *Mq*, p. 1098-9 ; Ibn al-Ğazarī, *Ġn*, II, p. 531, 532.

5. Irak et Ḫurasān

L'école irakienne des *qirā'āt* est la plus importante après celle d'al-Andalus. Al-Ḏahabī compile ainsi 40 notices de lecteurs irakiens[167]. On choisira le terme d'école irakienne dans une acception plus large qui englobe le Ḫurasān malgré une différence notoire dans un premier temps entre les deux écoles et même une certaine concurrence clairement affichée par Ibn Mihrān (m. 381/991), le fondateur de cette école Ḫurasanienne, envers Ibn Muǧāhid (m. 324/935), le chef de l'école de Bagdad qui influa bien au-delà de l'Irak[168]. Le Ḫurasān a connu très tôt, dès le III^{e}/IX^{e} siècle, une réelle effervescence dans les savoirs religieux et particulièrement le *ḥadīṯ* puisqu'il sera considéré comme le berceau des savoirs traditionnels, la plupart des compilateurs de *ḥadīṯ* en étant originaires[169]. Ce qui est beaucoup moins connu, c'est l'intérêt que portèrent ses savants envers les *qirā'āt*.

L'Irak, et Bagdad en particulier, fut largement influencé par l'école Ḫurasanienne jusqu'à abandonner la restriction d'Ibn Muǧāhid à sept lectures et adopter le standard des dix lectures largement défendu par Ibn Mihrān en son temps. Ainsi la plupart des lecteurs irakiens de cette 13ème génération furent principalement formés aux dix lectures auprès de trois grands lecteurs référents à Bagdad et Wāsiṭ (Fig. 18).

Wāsiṭ	Bagdad	
Abū al-'Izz al-Qalānisī (m. 521/1126)	Sibṭ al-Ḫayyāṭ (m. 541/1146)	Abū al-Karam al-Šahrazūrī (m. 550/1155)

Fig. 18. Les lecteurs en chef des grands centres de formation en Irak à la 12^{e} génération.

La ville de Wāsiṭ apparaît, en effet, comme un important centre d'études et de transmission des *qirā'āt* qui concurrence Bagdad, son lecteur en chef Abū al-'Izz al-Qalānisī[170] attira la plupart des lecteurs irakiens de cette génération. Surnommé « le *muqrī* d'Irak » il rédigea de nombreux ouvrages de *qirā'āt* qui servirent de manuels d'enseignement et permirent

[167] Rappelons qu'il y en avait 11 pour l'Égypte, 12 pour le Maghreb, 6 pour Damas et 124 pour al-Andalus, voir Fig. 8.

[168] Muhammed al-Mokhtar Ould Bah, *Tārīḫ al-qirā'āt fī-l-mašriq wa-l-maġrib*, ISESCO, 2004, p. 142.

[169] On notera de manière non exhaustive al-Buḫārī (m. 256/870), Muslim (m. 261/875), al-Tirmiḏī (m. 275/888), Abū Dāwūd (m. 279/892) et al-Nasā'ī (m. 303/916) qui sont tous originaires du Ḫurasān.

[170] Abū-l-'Izz Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Bundār al-Wāsiṭī al-Qalānisī (435-521/1043-1126) surnommé « le *muqrī* d'Irak », Al-Ḏahabī, *Mq*, p. 912-915.

ainsi d'asseoir sa notoriété ; le plus connu étant le *kitāb al-Iršād* dans les dix lectures[171]. Il eut une très large culture des *qirā'āt* grâce, entre autres, à ses deux professeurs grands voyageurs et collecteurs de lectures coraniques, Abū ʻAlī Ġulām al-Harrās et Abū al-Qāsim al-Huḏalī[172].

À Bagdad, c'est Sibṭ al-Ḫayyāṭ (m. 541/1146)[173] qui détient la chefferie des *qirā'āt*, après son grand-père maternel Abū Manṣūr al-Ḫayyāṭ (m. 499/1105) ; il se partage ainsi avec Abū al-ʻIzz al-Qalānisī à Wāsiṭ la prédominance sur le domaine en Irak. Son élève Ibn al-Anbārī (m. 577/1181) rapporte sa célèbre parole :

« Si je disais qu'il n'y a pas un lecteur en Irak qui n'ait lu avec moi ou auprès de mon grand-père ou d'un de nos élèves je serai certes véridique »[174].

Son grand-père Abū Manṣūr al-Ḫayyāṭ fut un lecteur reconnu de tous à Bagdad malgré sa discrétion et son ascétisme. Il officiait dans une petite mosquée près du Nahr al-Muʻallā, mosquée qui portera son nom, *masǧid* Abū Manṣūr[175]. Le *qāḍī* et *šayḫ* des hanbalites de Bagdad, Abū Yaʻlā Ibn al-Farrā' avait pour habitude lorsqu'il était amené à tenir tribunal près du Nahr al-Muʻallā de délaisser la Grande mosquée *ǧāmiʻ* al-Manṣūr dans laquelle il officiait pour venir prier derrière Abū Manṣūr al-Ḫayyāṭ dans son *masǧid.* Ibn Abī Yaʻlā rapporte cette anecdote d'Abū Manṣūr :

« Je l'ai entendu dire : « le premier jour où le *qāḍī al-imām* vînt pour le jugement, les gens se sont rassemblés, ce fut l'heure de la prière du *Ḍohr,* je me suis alors mis en arrière et je [lui] dis : maître nous serions embellis si nous priions derrière toi, il me dit : avances toi Ô Abū Manṣūr ! Ta beauté te viendra du fait que je prie derrière toi. » Il ancra alors [à travers ces paroles] dans le cœur des gens, peuple et élites, révérence et respect à son égard » [176].

Il enseigna à de très nombreux élèves pendant plus de 60 années et veilla particulièrement à la formation de son petit-fils Sibṭ al-Ḫayyāṭ à qui il transmit les dix lectures avant de

---

[171] Le titre complet est : *Iršād al-mubtadī wa taḏkirat al-muntahī fī al-qirā'āt al-ʻašr*, il s'agit de la version abrégée d'un ouvrage plus long, *al-Kifāya al-kubrā fī al-qirā'āt al-ʻašr* tous deux édités une première fois respectivement en 2003 et 2007.

[172] Concernant al-Huḏalī, son voyage et sa collecte des 50 lectures, voir le chapitre II de cette première partie.

[173] Abū Muḥammad ʻAbdallāh b. ʻAlī b. Aḥmad al-Baġdādī plus connu comme Sibṭ al-Ḫayyāt, le petit-fils maternel d'un autre grand lecteur de Bagdad Abū Manṣūr al-Ḫayyāṭ (m. 499/1105), voir Abū al-Barakāt al-Anbārī, *Nuzhat al-alibbā' fī ṭabaqāt al-udabā'*, éd. Ibrāhīm al-Sāmurrā'ī, Jordanie, Maktabat al-Manār, 1985, p. 298, 299 ; al-Ḏahabī, *Mq*, p. 960-963.

[174] *Ibid.*

[175] Elle est également connue dans les sources comme *masǧid* Ibn Ǧarda, situé dans le quartier de Nahr al-Muʻallā sur la rive orientale, bordé au sud par les palais califaux et au nord par la Ruṣāfa, voir Van Ranterghem, Vanessa. *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides : Étude d'histoire sociale,* Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2015, p. 281.

[176] Muḥammad b. Abī Yaʻlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, éd. ʻabd al-Raḥmān b. Sulaymān al-ʻUṯaymīn, Riyad, 1419/ 1998-9, III, p. 471-473.

l'emmener étudier auprès des meilleurs professeurs de la région. Il acquiert ainsi une solide formation en *ḥadīṯ*, en langue et poésie arabe, et dans les *qirā'āt* en premier lieu ; ce qui lui permit d'enseigner au sein de la mosquée Ibn Ǧarda où officiait déjà son grand-père. Il rédigea de nombreux manuels de *qirā'āt*[177], en particulier sur les dix et les sept lectures, en vers et en prose. Il se fait ainsi le vecteur de transmission à la fois de l'école irakienne d'Ibn Muǧāhid et de l'école Ḫurassanienne d'Ibn Mihrān. L'ouvrage le plus répandu et qui connut le plus grand succès est son abrégé *al-Īǧāz fī qirā'at al-a'immat al-sab' bi-l-'Irāq wa-l-Šām wa-l-Ḥiǧāz*; il présente les sept lectures connues mais en ne choisissant qu'un rapporteur pour chaque lecteur[178]. Spécialiste des *qirā'āt*, *imām*, mais également grand homme de lettres, il était particulièrement apprécié pour sa proximité avec le peuple et sa modestie ; il attirait aussi bien les élites religieuses et politiques que les simples habitants de la ville, ses récitations du mois de Ramadan réunissaient une foule immense grâce à sa voix mélodieuse et sa parfaite maîtrise de la psalmodie. Ibn al-Ǧazarī nous rapporte de ses professeurs que les juifs et les chrétiens de Bagdad y assistaient également et que nombre d'entre eux se seraient convertis après avoir entendu sa lecture[179]. Son office funéraire fut célébré au *Ǧāmi'* al-Qaṣr puis au *Ǧāmi'* al-Manṣūr, Ibn al-Ǧawzī atteste que les gens étaient encore plus nombreux que pour l'office du vendredi, la foule s'étendait de Nahr al-Muʿallā jusqu'au tombeau d'Aḥmad ibn Ḥanbal, tous les souks furent fermés pour l'occasion[180]. S'il fut connu comme le petit-fils du tailleur (Sibṭ al-Ḫayyāṭ), Abū Muḥammad 'Abdallāh b. 'Alī Sibṭ al-Ḫayyāṭ dépassa de loin la renommée de son aïeul et réussit à imposer ses ouvrages de *qirā'āt* comme manuels d'enseignement référents en Irak et au-delà.

Abū al-Karam al-Mubārak b. al-Ḥasan al-Šahrazūrī[181] (m. 550/1155) succéda comme chef des lecteurs d'Irak après Sibṭ al-Ḫayyāṭ et reçut le surnom de *Šayḫ al-qurrā'* d'Irak. Il s'inscrit également dans la tradition ḫurassanienne, désormais locale, de l'enseignement des dix lectures ; il rédigea à ce propos le *kitāb al-Miṣbāḥ al-Zāhir fī al-'ašara al-bawāhir*. Il ne forme cependant que trois lecteurs de cette génération, son impact sera plus important sur la génération suivante.

---

[177] Chaque manuel était consacré aux variantes qu'il lut auprès d'un professeur, ainsi certains sont dédiés aux six, sept, huit, neuf, dix et même douze lectures, voir le chapitre II consacré aux manuels d'enseignement.

[178] Quatre ouvrages de Sibṭ al-Ḫayyāt ont été édités à ce jour, *al-Kifāya fī al-qirā'āt al-sitt*, *al-Īǧāz fī qirā'at al-a'immat al-sab'a bi-l-'Irāq wa-l-Šām wa-l-Ḥiǧāz*, *al-iḫtiyār fī al-qirā'āt al-'ašr* et *al-Mubhiǧ fī-l-qirā'āt al-ṯamān.*

[179] Ibn al-Ǧazarī, *al-Našr fī al-qirā'āt al-'ašr,* Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2006, p. 169.

[180] Ibn Raǧab, *Al-Ḏayl 'alā ṭabaqāt al-Ḥanābila*, II, p. 12-19

[181] Abū al-Karam al-Mubārak b. al-Ḥasan b. Aḥmad b. 'Alī b. Fatḥān b. Manṣūr al-Šahrazūrī (462-550/1069-1155), al-Ḏahabī, *Mq*, p. 982-985.

La plupart des personnages irakiens cités par al-Ḏahabī sont formés exclusivement au sein de cette école, ils ne voyagent pas pour se former aux autres écoles de *qirā'āt*, ce qui dénote d'une certaine indépendance et maturité de l'école irakienne. Bien au contraire, comme nous l'avons vu précédemment des lecteurs irakiens s'installent à Damas et y influent sur la formation locale en concurrence avec l'école andalouse qui débute timidement à s'y installer.

Cette présence andalouse est d'ailleurs également remarquée en terres d'Irak, même si elle est beaucoup moins importante qu'en Égypte ou à Damas. Elle est principalement représentée par le lecteur cordouan Ibn Sa'dūn (m. 567/1172) qui s'installe à Mossoul et y devient le lecteur en chef de la ville[182]. Yaḥyā Ibn Sa'dūn[183] naquit à Cordoue en 480/1087 ; il reçut sa première formation aux *qirā'āt* dans sa ville natale auprès du lecteur en chef de la grande mosquée, Abū al-Ḥasan b. al-Naḥḥās. Il entama par la suite un long voyage en Orient durant lequel il acheva sa formation. Il lut auprès des lecteurs d'Égypte au Caire dont Ibn al-Faḥḥām avant de se rendre à la Mecque pour accomplir le *ḥaǧǧ* et où il profite de sa présence pour assister à de nombreuses assises de savoir. Il étudie à Bagdad et s'y forme aux dix lectures avant de revenir enseigner quelques années à Damas où il fut très apprécié pour son savoir et sa grande modestie. Il s'installe finalement à Mossoul pour en devenir le lecteur en chef (*šayḫ al-iqrā'*). Unanimement reconnu par ses pairs, il y détint la chaire d'enseignement des *qirā'āt* jusqu'à sa mort en 567/1172.

Conclusion

La treizième génération de lecteurs est remarquable dans l'histoire de l'enseignement des *qirā'āt* car elle représente une sorte de « période expérimentale ». Deux régimes se succèdent en al-Andalus et au Maghreb (Almoravide et Almohade), deux autres en Égypte (Fatimide et Ayyubide), Damas et l'Irak sont le terrain d'instabilité également avec l'avènement des Zengides puis des Ayyubides.

Cependant, toutes ces perturbations politiques semblent peu influer sur la classe des lecteurs du Coran ; tout du moins dans un cadre local puisque dans un cadre plus global une nette influence et avancée des lecteurs andalous est à souligner sur tous les fronts.

[182] D'autres andalous comme Ibn Ṭaḥḥān et Ibn Waḍḍāḥ ne sont que de passage à Bagdad.

[183] Abū Bakr Yaḥyā Ibn Sa'dūn b. Muḥammad al-Azdī al-Qurṭubī al-Mawṣilī, Ibn al-Abbār, al-*Takmila ʿalā kitāb al-Ṣila,* éd. ʿAbd al-Salām al-Harrās, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1995, IV, p. 176 ; al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1024, 1025.

Cette génération laisse apparaître deux grands pôles d'enseignement avec deux écoles influentes. D'une part, l'école d'al-Andalus commence à développer ses ramifications au Maghreb notamment suite à la chute des Almoravides et l'avènement des Almohades qui poussent de nombreux lecteurs à s'installer dans les nouvelles capitales du Maghreb ; quelques lecteurs mais encore très peu nombreux à cette époque se dirigent vers des terres plus orientales en s'installant en Égypte, en Syrie où il ne semble pas y avoir d'école locale forte en mesure de rivaliser avec celle de l'Occident musulman. D'autre part, l'école irakienne qui a adopté l'ancienne école ḫurassanienne et l'a faite sienne, est bien ancrée à Bagdad et à Mossoul, influant assez fortement sur l'école de Damas qui adopte ses lectures. La sélection des sept *qirā'āt* effectuée par Ibn Muǧāhid semble avoir eu plus d'impact au Maghreb qu'en Irak où on lui préféra la sélection plus large d'Ibn Mihrān. L'école irakienne montre ainsi une indépendance et une dynamique qui lui est propre, très peu influencée par les enseignements extérieurs, les rares andalous qui s'y installent adoptent d'ailleurs sa tradition de *qirā'āt*.

C. La quatorzième génération d'enseignants du Coran

La quatorzième génération de lecteurs est celle qui connaît Abū al-Qāsim al-Šāṭibī ; il est d'ailleurs classé par al-Ḏahabī en tête de cette génération tout comme son *šayḫ* Ibn Huḏayl était en tête de la génération précédente. La démarche d'al-Ḏahabī d'asseoir cette figure centrale dans l'histoire de la transmission est ainsi confirmée.

Al-Ḏahabī compile dans la quatorzième génération de lecteurs[184] 130 notices de lecteurs dont les décès s'étalent entre 590/1194 et 641/1243. Les mêmes tendances générales se dégagent, à savoir les 5 grands pôles d'enseignement avec un nombre de lecteurs par région sensiblement identique. La bipolarisation al-Andalus/Irak est toujours aussi importante avec (67) lecteurs pour al-Andalus et (44) pour l'Irak. Néanmoins, on observe la confirmation d'un phénomène légèrement amorcé à la génération précédente, dû à l'établissement d'andalous de plus en plus nombreux au Maghreb et en Orient ; il a une répercussion sur l'Égypte (16 lecteurs) et le Maghreb (19 lecteurs) qui deviennent à cette génération deux centres importants et influents comme nous allons le voir. Damas semble être encore un carrefour d'influences et ne connaîtra son apogée qu'à la génération suivante grâce à l'installation du plus fidèle disciple d'al-Šāṭibī, 'Alam al-Dīn al-Saḫāwī[185]. Ainsi s'il y a bien une certaine continuité avec la génération précédente, c'est une orientation nouvelle qui se dessine, dans laquelle les andalous prennent une place centrale et possèdent une influence certaine (Fig. 19).

[184] Al-Ḏahabī, *Mq*, p. 1110-1244.

[185] À la quinzième génération de lecteurs du Coran, celle des élèves d'al-Šāṭibī, on compte près d'un tiers de lecteurs évoluant à Damas (28/89) ; ce qui constitue un tournant majeur dans la centralité de la ville et dans son l'influence qui va être corrélée à l'influence de la *Šāṭibiyya*. Voir pour la quinzième *ṭabaqa,* al-Ḏahabī, *Mq*, p. 1245-1328.

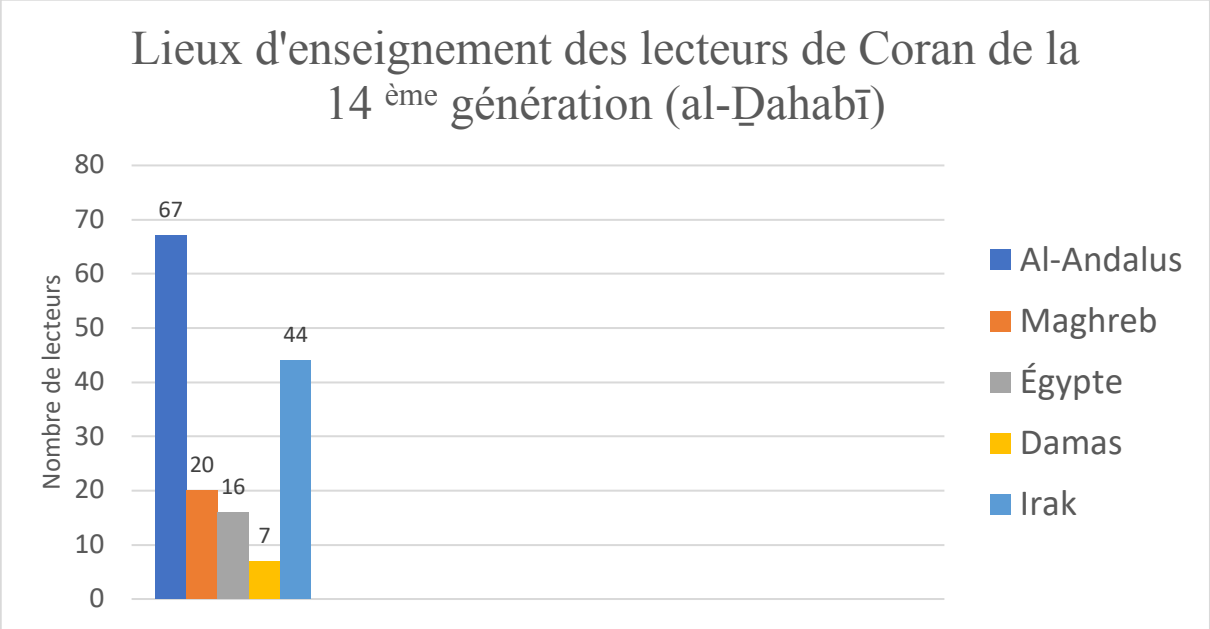


Fig. 19. Répartition des lecteurs de la 14éme génération en fonction de leurs lieux d'enseignement.

1. Al-Andalus

La 14e génération de lecteurs andalous va connaître la pleine période des Almohades qui arrivent dans la péninsule en 537-540/1143-1145 et dont la chute se situent vers 620/1224 ; période encadrée par la deuxième et la troisième période des Taïfas.

Al-Andalus connaît toujours une forte activité dans le domaine des *qirā'āt* avec 67 lecteurs sur 130, qui sont majoritairement formés dans la péninsule. On remarque néanmoins une uniformisation des écoles locales suite aux nombreux voyages internes qu'a permis le règne relativement stable des Almohades. L'élément le plus notable est l'influence grandissante de l'école des *qirā'āt* de Valence sur Cordoue. L'école des *qirā'āt* de Cordoue ne devient alors qu'une ramification de l'école de Valence, basculant parfois sous l'influence de Séville. Les trois grands pôles classiques d'enseignement (Séville, Cordoue, Valence) laissent définitivement place à deux écoles influentes, Séville, et Valence qui s'impose de plus en plus en profitant du repli des habitants de la Marche Supérieure et Moyenne suite aux conquêtes chrétiennes. Cette école impulsée par al-Dānī au siècle dernier dans la région du Levant, à Dénia plus précisément, est introduite à la Grande mosquée de Valence par son élève Abū Dāwūd Sulaymān b. Naǧāḥ. Mais c'est réellement Ibn Huḏayl qui va implanter durablement les enseignements d'al-Dānī à Cordoue et dans tout al-Andalus[186]. Il œuvre en relais des œuvres

[186] Voir chapitre précédent.

de ses maîtres n'ayant lui-même pas produit d'ouvrage, chose assez rare dans le contexte pour le soulever. Un tiers (21) des lecteurs andalous de cette génération sont formés directement auprès d'Ibn Huḏayl ; en tout, près de la moitié est affiliée à cette école à travers d'autres lecteurs de Valence tels qu'Ibn Numāra et Ibn al-Ni'ma. Son fils, Muḥammad b. 'Alī Ibn Huḏayl (m. 614/1218) a bien étudié les *qirā'āt* et a excellé dans la discipline mais sa tendance vers l'ascétisme le poussa à s'éloigner de la ville et des gens et à ne pas hériter du poste de son père contrairement à ce qu'on a pu observer pour les familles Ibn Šurayḥ à Séville ou Ibn al-Bāḏiš à Grenade. Il s'installe dans la campagne (*bādiya*) de Valence, c'est là qu'Ibn al-Abbār va venir à sa rencontre en compagnie de son père. Il décrit un homme pieux, modeste, dont la vie est tournée entièrement vers Dieu et très aimé du peuple. Il répugnait à transmettre *al-iǧāza*, ne se considérant pas apte. Ibn al-Abbār précise qu'il agissait là par modestie ; sachant cela de lui, il ne voulut pas l'importuner et n'osa pas lui demander *al-iǧāza*, son père s'en chargea pour lui[187].

C'est par les autres nombreux élèves d'Ibn Huḏayl, dont Ibn Sa'āda, que l'école de Valence perdure et rayonne. C'est donc réellement chez Ibn Huḏayl qu'il faut trouver l'explication de l'influence et de l'installation durable des enseignements d'al-Dānī, qui ont trouvé écho dans les grands pôles de formation en al-Andalus tout d'abord puis dans tout le monde musulman par la suite grâce al-Šāṭibī qui s'en fera le porte-parole en Orient. Avec la circulation des enseignants, circulent également les ouvrages produits par ces savants ; ils conditionneront tout autant si ce n'est plus la diffusion des lectures coraniques. Si la plupart ont disparu, les dictionnaires bio-bibliographiques nous donnent de nombreux éléments qui nous permettent de cerner ces nombreux écrits.

L'école de Séville impulsée par Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn Šurayḥ (m. 476/1083), l'auteur du *Kitāb al-Kāfī* va s'implanter durablement en partie grâce à son fils Abū al-Ḥasan Ibn Šurayḥ (m. 539/1144) puis son élève Naǧaba b. Yaḥyā (m. 591/1195)[188] qui va leur succéder à la Grande mosquée de Séville et devenir le lecteur en chef de la ville. Il va former un grand nombre d'étudiants avant son émigration à Marrakech. Al-Qāḍī Ibn Ḫaṭṭāb (m. 629/1232) prendra sa succession.

Grâce aux déplacements internes, l'école de Séville est également très présente à Cordoue où un des principaux professeurs des lecteurs de la 14e génération fut formé directement à l'école d'Abū al-Ḥasan Šurayḥ. Il s'agit d'Ibn al-Šarrāṭ (m. 586/1190)[189] qui va

[187] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1173 ; Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, II, p. 112.
[188] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1095.
[189] Ibn al-Abbār, *al-Takmila,* III, p. 38, 39.

prendre la chaire des *qirā'āt* à la Grande mosquée de Cordoue alors qu'elle aura été occupée avant lui par des tenants de l'école de Valence comme Muḥammad b. Ǧaʿfar al-Hamdānī Al-Šarqī[190] et Muḥammad b. Ibrāhīm al-Azdī al-Hudhud[191] qui avait succédé à Abū Dāwūd Sulaymān b. Naǧāḥ à la Grande mosquée de Valence auparavant. Cordoue se rattache ainsi à l'une ou l'autre des écoles en fonction des allégeances politiques qui permettent la circulation plus aisée des lecteurs. Abū al-Aṣbaġ ʿĪsā b. Muḥammad al-Ġāfiqī (m. 600/1203) va succéder à Ibn al-Šarrāṭ au sein de la Grande mosquée de Cordoue, il y enseigne les *qirā'āt* et y prie le *tarawīḥ,* les gens appréciaient tout particulièrement sa voix mélodieuse lors de la récitation[192]. Si les lecteurs se succèdent à Cordoue et que l'enseignement des *qirā'āt* ne connait pas d'interruption, les lecteurs de la quatorzième génération ne semblent pas être des personnages très importants.

Centre naissant à la génération précédente, grâce à l'enseignement d'Abū al-Ḥasan Ibn al-Bāḏiš, auteur du *Kitāb al-Iqnāʿ*, Grenade confirme son rôle de centre de formation aux *qirā'āt.* Tout comme à Séville, c'est une transmission familiale qui assoit sa légitimité. Le fils d'Ibn al-Bāḏiš, Abū Ǧaʿfar Ibn al-Bāḏīš, prend la relève de son père à la Grande mosquée de Grenade et participe à en faire un centre indépendant (Fig. 20). La quatorzième génération est ainsi représentée par son disciple, Abū Muḥammad al-Kawwāb (m. 633/1235), *imām, ḫaṭīb* et chef des *qurrā'* à la Grande mosquée. Al-Ḏahabī signale qu'il doit son surnom, *al-Kawwāb*, à son métier de jeunesse, puisqu'il fabriquait des gobelets. Abū Ḥayyān cite dans son *iǧāza* dans les sept lectures qu'il reçut d'Ibn al-Ṭibāʿ, que ce dernier récita les sept lectures auprès du chef insurpassé de la récitation, al-Kawwāb. Les chaines de transmission de la plupart des lecteurs d'al-Andalus qui resteront après les conquêtes chrétiennes, notamment ceux de la Grenade Naṣride, remontent à lui (Fig. 21)[193].

Cordoue	Valence	Grenade	Séville
Ibn al-Šarrāt	Ibn Huḏayl	Abū Ǧaʿfar Ibn al-Bāḏīš [194]	Abū al-Ḥasan Šurayḥ Naǧaba b. Yaḥyā

Fig. 20. Principaux centres de formation et professeurs des lecteurs de la 14ème génération.

[190] Ibn al-Abbār, *al-Takmila,* I, p. 338.
[191] Ibn al-Abbār, al-*Takmila,* I, p. 334.
[192] Ibn al-Abbār, *al-Takmila,* IV, p. 14.
[193] Al-Ḏahabī, *Mq*., III, p. 1228, 1229.
[194] Abū Ǧaʿfar Aḥmad b. ʿAlī b. Aḥmad b. Ḫalaf al-Anṣārī, connu comme Ibn al-Bāḏiš, il s'agit ici du fils qui succède à son père Abū al-Ḥasan ʿAlī Ibn al-Bāḏiš comme lecteur en chef et *ḫaṭīb* à la Grande mosquée de Grenade, al-Ḏahabī, *Mq,* p. 1045, 1046 et p. 941, 942.

Cordoue	Valence	Grenade	Séville
Abū al-Aṣbaġ	Ibn Sa‘āda	al-Kawwāb	Ibn Ḫaṭṭāb
al-Ġāfiqī	Ibn Nūḥ	Al-‘Aṭṭār	
	Ibn al-‘Aqqār		

Fig. 21. Les lecteurs en chef des grands centres de formation en al-Andalus à la 14e génération.

2. Maghreb

Le Maghreb connait une augmentation de représentativité dans le *Ma‘rifat al-Qurrā’* d'al-Ḏahabī pour la quatorzième génération de lecteurs, leur nombre passe de douze (12) à vingt (20) avec des changements significatifs par rapport à la génération précédente. Alors que tous les lecteurs installés au Maghreb étaient d'origine andalouse, pratiquement la moitié (9) à cette génération sont des produits maghrébins formés par les lecteurs venus à la génération précédente dont Ibn Mu‘āḏ à Fès, al-Suhaylī et Naǧaba b. Yaḥyā à Marrakech. L'émancipation du Maghreb avec l'avènement des Almohades s'accompagne d'une émancipation dans les savoirs et en particulier dans le domaine des *qirā’āt*. Nous sommes aux balbutiements de ce qui va devenir l'école maghrébine des *qirā’āt*. D'ailleurs on n'attend plus de recevoir les maitres pour se former, Abū Naṣr al-Murādī[195] quitte ainsi sa ville de Tlemcen pour se former auprès d'Ibn Huḏayl avant d'y revenir pour enseigner. Ibn al-Fatūt al-Fāsī (m. 614/1217-8)[196] qui devint le chef des lecteurs de la ville de Fès recevait des étudiants de tout le pays, il fut formé par al-Sumātī, al-Zaqqāq et Ibn Mu‘āḏ originaires tous les trois de Séville et installés à Fès. Ibn al-Ǧarrār al-Sabtī (m. 621/1224)[197], quant à lui, a bénéficié des enseignements de Naǧaba b. Yaḥyā lors de son passage à Sebta et devint une référence parmi les *qurrā’*. Les douze autres lecteurs de cette génération sont originaires d'al-Andalus qui continue à fournir le Maghreb et les régions plus orientales en spécialistes. Il ne se dégage pas de région-mère spécifique, la venue des andalous ne semble pas être programmée et orchestrée par un pouvoir, la libre circulation entre les deux rives de l'empire Almohade étant totale, les régions d'origines sont assez éclectiques : Cordoue (1), Valence (2), Séville (2), Murcie (2), Malaga, Grenade… Quant aux régions cibles, Sebta (4) et Marrakech (4) sont celles qui reçoivent le plus de lecteurs, suivies par Fès (2) et une nouvelle destination, Tlemcen qui reçoit deux lecteurs alors qu'elle

[195] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1125.
[196] Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Abd al-‘Azīz b. al-Fatūt, Abū ‘Abdallāh al-Fāsī, al-Ḏahabī, *Mq,* III, p. 1185.
[197] Muḥammad b. Yaḥyā Abū ‘Abdallāh ibn al-Ǧarrār al-Sabtī, al-Ḏahabī, *Mq,* III, p. 1194

en possédait déjà deux formés à l'école de Valence, Abū Naṣr al-Murādī et le Qāḍī de Tlemcen Abū ʻAbdallāh al-Kūmī[198].

L'école maghrébine se construit toujours sur les mêmes influences que la génération précédente, à savoir l'école de Valence, de Séville et de Cordoue avec une prépondérance pour Valence et Séville.

3. L'Égypte

L'affluence maghrébine et andalouse se fait grandissante à Alexandrie et au Caire. Elle commence dès l'avènement des Almohades qui mis sur la route de nombreux savants exilés dont al-Šāṭibī, comme nous le verrons plus en détail dans un chapitre consacré, mais elle s'intensifie avec la défaite musulmane à la bataille de *Las Navas de Tolosa* (*al-ʻUqāb*) au début de l'année 609/1212. Néanmoins cette affluence est peu perceptible dans le monde des *qurrā'* contrairement aux juristes[199], de moins en moins de nouveaux arrivants vont s'adonner à l'enseignement des *qirā'āt,* peut-être parce que la discipline a déjà trouvé ses maitres. Un seul andalou se distingue à cette génération, il s'agit d'Abū al-Qāsim al-Šāṭibī.

Sue les seize notices consacrées aux lecteurs ayant enseigné en Égypte, deux seulement viennent d'al-Andalus, un du Maghreb (Fès) et un de Bagdad, les douze autres ont tous été formés en Égypte, qu'ils soient d'ascendance andalouse ou locale. L'école égyptienne est toujours formée autour des deux grands pôles : Alexandrie et le Caire, avec répartition égale du nombre de lecteurs entre les deux villes ; Alexandrie représentant l'école d'inspiration andalouse instaurée par Ibn al-Faḥḥām (m. 516/1122) et le Caire, l'école locale égyptienne de ʻAsākir b. ʻAlī Abū al-Ǧuyūš (m. 581/1185).

Parmi les deux lecteurs arrivant d'al-Andalus, il en est un qui relève plus de l'anecdote, puisqu'il ne respecte pas la condition que s'était fixé al-Ḏahabī lui-même pour la compilation de son dictionnaire, à savoir transmettre et enseigner les *qirā'āt*[200]. Il s'agit du grand voyageur Ibn Ǧubayr, certes formé aux *qirā'āt* en al-Andalus auprès d'Abū al-Ḥasan b. Abī al-ʻAyš*,* il participa à de nombreuses assises de sciences durant ses trois voyages et s'installa quelques temps à Alexandrie ; mais aucune information ne nous permet d'affirmer qu'il ait enseigné ou transmis les *qirā'āt*, ni en Égypte ni ailleurs. Le second andalou est celui qui va révolutionner

[198] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1198.

[199] Concernant l'afflux des juristes malikites vers l'Égypte à cette période, voir Fierro, « Mālikī Jurists from the Maghrib and al-Andalus in Post-Fāṭimid Egypt », dans *The Maghrib in the Mashriq. Knowledge, Travel and Identity*, éds. Maribel Fierro et Mayte Penelas, Berlin/Boston, De Gruyter, 2021, p. 409-434.

[200] Al-Ḏahabī, *Mq*, II, p. 727.

l'enseignement en Égypte, Abū al-Qāsim al-Šāṭibī qui débarque à Alexandrie en 572/1176-7 avant de s'installer et d'enseigner au Caire ; nous lui consacrons la deuxième partie de cette thèse.

Le Caire est alors sous l'influence de l'école locale des *qirā'āt,* dont le lecteur le plus emblématique est Abū al-Ǧūd (m. 605/1209)[201]. Il fut formé tout comme Abū al-Ǧuyūš auprès d'al-Šarīf al-Ḫaṭīb, mais ce qui fit sa renommée, d'après al-Ḏahabī, est son enseignement du *Kitāb al-Taysīr*[202]. Il attira tellement de disciples, qu'il se disait que tous les enseignants des *qirā'āt* d'Égypte furent formés auprès de lui. Il enseignait au sein du *Ǧāmi' al-'atīq* puis à la mosquée de l'émir Mūsak et aura l'honneur de remplacer al-Šāṭibī au sein de la *madrasa* al-Fāḍiliyya après sa mort, du fait de son rang élevé et communément reconnu au Caire. Si l'introduction du *Kitāb al-Taysīr* en Égypte est attribuée à l'andalou al-Yasa' b. 'Īsā b. Ḥazm (m. 575/1179), c'est Abū al-Ǧūd qui en démocratisa l'enseignement et qui le diffusa à une large échelle. Il a par cela préparé le terrain et facilité l'adoption de la *Šāṭibiyya*, qui n'est autre qu'un abrégé versifié du *Taysīr*. Les lecteurs égyptiens, étant alors largement formés au *Taysīr,* n'allait accueillir la *Šāṭibiyya* qu'avec encore plus de ferveur.

Alexandrie perpétue la tradition d'enseignement d'Ibn al-Faḥḥām grâce à celui qui est considéré comme *šayḫ al-iqrā'* d'Alexandrie, 'Abd al-Karīm Ibn 'Atīq al-Rab'ī (m. 616/ 1219), enseignant en chef à la Grande mosquée d'Alexandrie. Un autre lecteur attire également de nombreux disciples, il s'agit de Šukr Ibn Ṣabra al-'Awfī (m. 608/1211) qui se distingue également par son enseignement du *Taysīr*.

Alors qu'al-Šāṭibī arrive en Égypte, la région a complétement faite sienne la tradition andalouse d'enseignement des *qirā'āt* et en particulier le *Kitāb al-Taysīr* qui y est largement enseigné au sein des mosquées.

4. Damas

La ville de Damas ne connait pas de dynamique différente de celle de la génération précédente. Elle se trouve toujours à un carrefour d'influences sans pour autant qu'une école de *qirā'āt* à proprement parler ne se dessine. Al-Ḏahabī ne retient que sept lecteurs influents pour cette génération dont Ibn Ǧubayr qui s'installa quelques temps à Damas sans qu'aucune information ne nous permette d'affirmer qu'il ait enseigné ou transmis les *qirā'āt*, ni à Damas

[201] Ġiyāṯ b. Fāris b. Makkī, *šayḫ al-qurrā'*, Abū-l-Ǧūd al-Laḫmī al-Munḏirī al-Miṣrī al-muqrī, Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1146, 1147.

[202] Il étudia *al-Taysīr* auprès de l'andalou al-Yasa' b. 'Īsā b. Ḥazm (m. 575/1179) qui fut le premier à l'introduire en Égypte, voir la treizième génération.

ni ailleurs. Quant aux six autres lecteurs, ils sont représentatifs de trois courants d'influence différents : Al-Fanakī représente l'école de Cordoue, Al-Hamaḏānī (m. 636/1238)[203], celle d'Alexandrie, Ibn Bāsūyah, al-Āmidī et Abū al-Yumn al-Kindī sont les représentants de l'école irakienne qui semble être devenue l'école locale de l'enseignement des *qirā'āt.*

Abū Ǧa'far al-Fanakī al-Qurṭubī (m. 596/1200)[204] est l'archétype de ces andalous qui continuent d'affluer à Damas. Né à Cordoue en 528/1134, il s'y forme, dès son plus jeune âge, au *ḥadīṯ* et aux *qirā'āt,* il quitte al-Andalus en 556/1161 pour Fès, il y fréquente quelques cercles de science avant de reprendre la route pour la Mecque où il dirigea les prières nocturnes du Ramadan (*tarāwīḥ*) à la Grande mosquée de la Mecque[205], de là il rejoint Mossoul et en profite pour réciter les *qirā'āt* auprès de son compatriote devenu depuis le lecteur en chef de Mossoul, Yaḥyā Ibn Sa'dūn al-Qurṭubī (m. 567/1172). Il atteint enfin sa destination finale, Damas, en 570/1174-5 où on lui confia la charge d'*imām* et d'enseignant des *qirā'āt* au sein de la Kallāsa, les Damascains affluaient en grand nombre pour écouter sa lecture du Coran décrite comme mélodieuse et profonde en rendant vie aux cœurs les plus durs[206]. Nous savions déjà grâce aux études pionnières de Pouzet sur les maghrébins de Damas au VII/XIII^{e} siècle, que ces derniers occupèrent des places de premier plan dans le domaine religieux[207]. Il est néanmoins tout à fait exceptionnel de retrouver Abū Ǧa'far al-Fanakī au plus près du pouvoir lorsqu'on l'appelle au chevet de Saladin le mercredi 27 ṣafar 589/4 mars 1193, date de la mort du souverain ayyoubide. C'est à lui, en effet, que fait appel al-Qāḍī al-Fāḍil, pour accompagner Saladin dans ses derniers instants en lui récitant le Coran[208]. Al-Qāḍī al-Fāḍil apparait, comme nous le verrons avec al-Šāṭibī, comme un personnage d'une extrême importance dans l'intégration des savants andalous dans le paysage oriental. Non pas qu'il n'existait aucun *qāri'* de Damas pour remplir ce rôle, mais les Ayyoubides ont systématiquement mis en avant les lecteurs andalous. Leur renommée

[203] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1232-1234.
[204] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1117-19.
[205] Le voyageur Ibn Ǧubayr en visite à la Mecque, le rencontra et il rapporte à ce propos : « Cinq imāms se relayent pour faire ces *tarāwīḥ* devant le Maqām : …. Le troisième était notre compagnon Ǧaʿfar ben ʿAlī al-Fanakī al-Qurṭubī dont la récitation coranique rendrait les objets inanimés sensibles à la pitié par humilité », Ibn Jubayr, « Relations de voyages », dans *Voyageurs arabes,* trad. Paule Charles-Dominique, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1995, p. 173.
[206] Ibn al-Abbār, *al-Takmila,* I, p. 81.
[207] Pouzet, « Maghrébins de Damas au VII/XIII^{e} siècle », *Bulletin d'études orientales*, T. 28, 1975, p. 167-199
[208] Pour plus de détails sur les activités d'enseignement d'al-Fanakī à Damas, voir Zouihal, Motia, « Imāms et soufis andalous et maghrébins à la Kallāsa (fin du XII^{e} et début du XIII^{e} siècle) », dans K. D'hulster & J. Van Steenbergen (éds), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras (Orientalia Lovaniensia Analecta)*, Louvain-Paris-Bristol, Peeters, 2019.

est telle qu'on tente souvent de les retenir en leur offrant des postes de *muqrī* (enseignant du Coran) dans les grandes mosquées ou institutions religieuses. Saladin choisit d'ailleurs, comme premier *imām* pour diriger la prière à la mosquée du Dôme du Rocher après la reconquête de Jérusalem, un andalou de Malaga, Abū al- Ḥasan b. Ǧamīl al-Maʿāfirī (m. 605/1208). ʿImād al-Aṣbahānī, le secrétaire de Saladin, dit à ce sujet : « Le sultan choisit pour la mosquée du Dôme du Rocher un *imām* qui avait la meilleure lecture parmi tous les lecteurs, la plus belle voix et la plus mélodieuse, le plus réputé pour sa religiosité et le plus savant dans les sept lectures du Coran et même les dix … »[209].

Néanmoins, il existait bien une « tradition locale » d'enseignement des *qirā'āt* à Damas comme sur toute terre d'Islam ; nous avions vu précédemment la *ḥalaqa* d'Ibn Ṭāwūs à la Grande mosquée, mais elle ne rencontrait plus qu'un faible attrait. Le représentant pour la quatorzième génération de lecteurs de cette tradition renouvelée est Tāǧ al-Dīn Abū al-Yumn Al-Kindī (m. 613/1217)[210], personnalité dont la réputation lui valut le *laqab* de *šayḫ al-ḥanafiyya wa-l-qurrā' wa-l-nuḥāt bi-l-Šām.* Originaire de Bagdad, il fut au contact d'al-Qāḍī al-Fāḍil au Caire avant de s'installer à Damas en 563/1168 où il enseigna pendant près d'une cinquantaine d'années. Sa demeure ne désemplissait pas de savants, d'étudiants princiers ou communs. La grande influence qu'il exerçait à Damas est symbolisée par le fait qu'une des *maqṣūra* de la Grande mosquée des Omeyyades porte son nom (*maqṣūrat al-Kindī*)[211]. Son apprentissage du Coran a commencé très jeune, al-Ḏahabī nous rapporte qu'il le récita entièrement à l'âge de sept ans auprès du *šayḫ* de l'école irakienne Abū Muḥammad Sibṭ al-Ḫayyāṭ, puis qu'il apprit les dix lectures à l'âge de dix ans. Il souligne le caractère exceptionnel de cette apprentissage si jeune en précisant qu'il ne connait aucun lecteur qui l'aurait égalé, et le plus remarquable encore est qu'il vécut 83 années après avoir intégré la chaîne de transmission des *qirā'āt*, ce qui lui conféra un *isnād* haut (*'ālī*), convoité par tous les étudiants puisqu'il se retrouva ainsi sur deux générations. Il ne semble pas y avoir d'uniformité quant au nombre de *qirā'āt* enseignées, il reçut ainsi les six lectures de Hibatallāh al-Ḥarīrī, les dix de Sibṭ al-Ḫayyāṭ, d'Ibn Ḫayrūn et d'autres et les cinquante du *Kāmil* d'al-Huḏalī qu'il récita entièrement auprès de son premier *šayḫ* Sibṭ al-Ḫayyāṭ[212]. Il contribue ainsi à renforcer l'influence de l'école irakienne à Damas, école qui ne défend pas une sélection ou une

[209] Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, *al-Ḏayl wa-l-takmila,* III, p. 265, 266.
[210] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1140-1144.
[211] Ibn Šaddād, *al-A'lāq al-ḫaṭīra fī ḏikr umrā' al-Šām wa-l-Ǧazīr*, éd. Sāmī al-Dahhān, PIFD, Damas, 1956, p. 81
[212] Sur la formation d'al-Kindī et une reproduction partielle de son *iǧāza* dans les *qirā'ā*t, voir Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1143.

restriction particulière dans les lectures si ce n'est celles compilées dans les manuels de transmission. À son arrivée à Damas, al-Saḫāwī, étant alors déjà un maitre confirmé dans les *qirā'āt* grâce à sa formation auprès des lecteurs égyptiens mais également d'al-Šāṭibī, se dirige vers al-Kindī pour compléter sa formation ou peut-être seulement recevoir la bénédiction de celui qui était alors le maitre local des *qirā'āt*. Al-Ḏahabī signale qu'il n'enseignera pas les lectures reçues d'al-Kindī mais fera le choix de dédier sa vie à la transmission de la sélection d'al-Šāṭibī à travers son poème *Ḥirz al-amānī*.

Les autres lecteurs cités par al-Ḏahabī, parmi les représentants de la quatorzième génération, sont également affiliés à l'école irakienne qui est désormais bien implantée à Damas. Ibn Bāsūyah al-Barǧūnī (m. 632/1235)[213] fut formé à Wāsiṭ auprès d'Abū Bakr Ibn al-Baqillānī dans les dix lectures ; il s'installa très tôt à Damas où il dédia sa vie à l'enseignement du Coran et des *qirā'āt* au sein de la Grande mosquée. Sayf al-dīn al-Āmidī (m. 631/1233)[214] fut quant à lui formé à Āmid puis à Bagdad, il s'installa par la suite au Caire puis à Damas où il enseigna au sein de la *madrasa* al-'Azīziyya. Il est assez surprenant qu'al-Ḏahabī le cite parmi les « grands lecteurs » de Damas eu égard les nombreuses critiques et attaques qu'il essuya et le fait qu'il ne semble pas avoir enseigné les *qirā'āt* ; il lui porte néanmoins un grand respect et le surnomme d'ailleurs *al-'allāma* (Le savantissisme) et *fāris al-kalām* (le chevalier de la scolastique) . On l'accusa de déviances à cause de ses penchants pour la philosophie et sa volonté de revisiter la jurisprudence à la lumière du *kalām* et de la *falsafa*, on lui reproche également d'avoir abandonné la prière. Il s'agit du seul *muqrī*/philosophe présenté par les sources. Ibn Ḫallikān évoque de nombreux plans fomentés contre lui pour le faire condamner à mort sans succès, il dut fuir à de nombreuses reprises et sera finalement assigné à résidence à Damas jusqu'à la fin de sa vie.

5. Irak

L'école irakienne est encore très active à la quatorzième génération, al-Ḏahabī recense (44) lecteurs, légèrement plus que la génération précédente. On peut même considérer qu'elle est à son apogée, puisqu'il s'agit de la dernière génération de lecteurs avant le sac de Bagdad par les Mongols en 656/1258 qui verra s'amorcer une période de déclin pour la ville et toute la

[213] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, P. 1220.
[214] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1223.

région. Bagdad constitue le principal centre de formation avec plus de la moitié des *qurrā'* recensés qui y enseignent ; elle est suivie dans une moindre mesure par Wāsiṭ en deuxième position. Les deux villes connaissent une activité intense d'enseignement de telle sorte que la formation aux *qirā'āt*, à l'image d'al-Andalus, n'est pas forcément réservée à des spécialistes qui se destinent à leur transmission exclusive. On retrouvera les *qurrā'* dans différents corps de métiers ; certains auront la fonction de *qāḍī* comme ʻAbdallāh b. Naṣr al-Ḥarrāz (m. 624/1227-8)[215], de secrétaire au *dīwān al-inšā'* comme Isfandyār b. al-Muwaffaq (m. 625/1228)[216], de juge militaire comme al-Qāḍī Ibn Šaddād (m. 632/1234)[217] formé pendant plus de onze ans aux *qirā'āt* auprès du *šayḫ al-qurrā'* Ibn Saʻdūn. Ibn Dulaf (m. 637/1239) était à la fois responsable de la bibliothèque de la madrasa al-Mustanṣariyya, copiste professionnel et *muqrī*[218]. Néanmoins l'immense majorité répertoriée enseigne au sein des mosquées, des *madrasa* comme al-Mustanṣariyya (Ibn Dulaf) et al-Niẓāmiyya (Abū al-Maʻālī al-Faẖr al-Mawṣilī, Maǧd al-Dīn Ibn al-Rabīʻ) ou des *Ribāṭ* comme Ibn Dulaf au *Ribāṭ* al-Ḥarīm. Al-Ḥasan b. Abī al-Ḥasan b. Muḥammad (m. 597/1201) dirigeait les prières du *tarāwīḥ* en attirant une foule considérable de croyants et enseignait au sein du Dār al-Ḫilāfa. L'historien Ibn al-Naǧǧār atteste : « je n'ai jamais entendu un lecteur avec une aussi belle voix et une telle maitrise de la récitation, il avait ses entrées au Dār al-Ḫilāfa où il enseignait la lecture du Coran aux grandes personnalités »[219].

Le terme le plus usité pour décrire les *qirā'āt* qui étaient enseignées est *al-qirā'āt/al-riwāyāt al-kaṯīra,* sans précision du nombre de lectures. Il permet de rendre compte de la circulation de nombreuses *qirā'āt* encore en vigueur dans la région, contrairement à al-Andalus, l'Égypte ou Damas où le nombre de lectures étudiées et leur nature est toujours signifié. En effet, le terme qui est opposé aux *qirā'āt al-kaṯīra* n'est pas *al-qalīla* mais un nombre défini tel que sept, dix ou onze. Al-Ḏahabī l'utilise assez largement pour définir exclusivement la transmission chez les lecteurs irakiens, on ne sait pas si cette terminologie était encore en vigueur à son époque ou s'il l'emprunte à ses sources irakiennes. Quoiqu'il en soit, nous la retrouvons chez des auteurs contemporains de cette quatorzième génération comme ʻAbd al-ʻAẓīm al-Munḏirī (m. 656/1258) dans son *Kitāb al-Takmila li-wafayāt al-naqala*[220]. Cette

[215] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1201.
[216] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1214.
[217] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1216-1220
[218] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1241-2.
[219] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1148-9.
[220] Al-Munḏirī, *al-Takmila li-wafayāt al-naqala,* éd. Baššār Maʻrūf, Beyrouth, Mu'assasat al-risāla, 1981, II, p. 398.

génération confirme la non-adoption par les irakiens du système de *qirā'āt* selectionné par Ibn Muǧāhid.

Les principaux *qurrā'* recensés ont été principalement formés à l'école d'Abū al-'Izz al-Baqillānī à Wāsiṭ tenue désormais par deux de ses élèves : son propre fils Abū Bakr Ibn al-Baqillānī (m. 593/1197) et Hibatallāh b. Qassām (m. 575/1179). À Bagdad, c'est principalement Abū al-Karam al-Šahrazūrī, héritier de Sibṭ al-Ḫayyāṭ, qui attire le plus de disciples, suivi par 'Alī b. 'Asākir al-Baṭā'iḥī (m. 572/1177) et Abū al-Faḍl Ibn Šunayf (m. 568/1172), tous deux anciens élèves d'Abū al-'Izz al-Baqillānī. Les deux écoles, de Wāsiṭ et de Bagdad, ne font désormais plus qu'une (Fig. 22).

Wāsiṭ	Bagdad	
	Influence Wāsiṭ	Bagdad
Abū Bakr Ibn al-Baqillānī	'Alī b. 'Asākir al-Baṭā'iḥī	Abū al-Karam al-Šahrazūrī
Hibatallāh b. Qassām	Abū al-Faḍl Ibn Šunayf	

Fig. 22. Les principaux enseignants des lecteurs de la quatorzième génération.

Ibn al-Baqillānī, en digne héritier de son père et de l'école ḫurasanienne, enseignait les dix lectures d'après *al-Ġāya* d'Ibn Mihrān et *al-Iršād* d'al-Baqillānī. Ibn al-Dubayṯī signale qu'il se différenciait des autres *qurrā'* en enseignant de nombreuses autres lectures non contenues dans ces manuels et que personne d'autre n'enseignait. On le critiqua pour ces lectures supplémentaires que certains, surtout à Damas, considéraient comme *šāḏḏa* mais cela ne l'empêcha pas de continuer à les transmettre pendants près de quarante ans. Al-Ḏahabī signale que les chaines de transmission des Irakiens passaient presque toutes par lui[221].

Malgré l'effervescence que connait Bagdad et Wāsiṭ, un lecteur semble se détacher et faire l'unanimité à Bagdad et reçoit le titre de *šayḫ al-'Irāq fī 'aṣrih,* Il s'agit d'Ibn Sukayna, 'Abd al-Wahhāb b. al-Amīn 'Alī b. 'Alī b. 'Ubaydallāh al-Baġdādī al-Muqrī al-Ṣūfī (m. 607/1210). Il étudia et enseigna de nombreuses *qirā'āt* (*al-riwāyāt al-kaṯīra*). Ibn al-Naǧǧār le fréquenta plus de vingt ans, il décrit un homme « toujours en train de lire, de réciter ou d'écouter le Coran […] il était humble, la piété et la crainte révérencielle envers Dieu se lisait sur son visage, il avait la larme facile et était habillé d'une robe de majesté, il était aimé de tous et occupait une immense place dans le cœur de tous ». Si la plupart des lecteurs sont présentés comme des ascètes pratiquant le *zuhd* à travers divers types de dévotions comme le jeûne et les prières

[221] Al-Ḏahabī, *Mq,* III, p. 1096-1100.

surérogatoires, le mépris des richesses et des biens matériels, Ibn Sukayna fut, quant à lui, initié à la voie soufie par son grand-père maternel le *šayḫ al-šuyūḫ* Abū al-Barakāt al-Naysābūrī (m. 541/1146) qui lui transmis la *ḫirqa.* Son large savoir dans les *qirā'āt,* le *fiqh* et la langue arabe, couplé à son engagement soufi firent de lui un personnage très apprécié attirant de nombreux disciples qui se sont pressés autour de lui de tout l'Irak et bien au-delà. Alors que les soufis de Bagdad sont souvent réputés pour la transmission du *ḥadīṯ* qui occupe le plus clair de leur temps au côté des prières et autre *ḏikr*[222], Ibn Sukayna consacre quant à lui tout son temps à la transmission du Coran et des *qirā'āt.* La corrélation entre enseignement des *qirā'āt* et ascétisme est définitivement actée, elle sera d'ailleurs explorée avec la construction de la sainteté comme une des raisons du succès du poème d'al-Šāṭibī. L'enseignement coranique diffère des autres disciplines religieuses, le Coran étant un livre populaire destiné à tous les croyants, cet enseignement connaît un accueil d'autant plus favorable s'il emprunte une voie de transmission populaire. Le soufisme, sous ses diverses formes de piété, institutionnalisé ou pas, se prête parfaitement à être ce *médium* de diffusion et de fixation à large échelle.

Conclusion

Le pôle principal de production des *qurrā'* à la quatorzième génération de lecteurs, est toujours al-Andalus où la plupart des lettrés sont formés aux *qirā'āt*. Malgré une activité d'enseignement intense, ils sont restés attachés aux premiers maitres andalous des *qirā'āt* formés en Orient : al-Dānī, Makkī et Ibn Šurayḥ, dans une moindre mesure al-Mahdawī. La dynamique d'avancée de l'influence des *qurrā'* andalous vers le Maghreb tout d'abord, puis vers l'Égypte est confirmée. Le Maghreb connait sa première génération de *qurrā'* formé sur son territoire ; ce sont les trois écoles andalouses de Séville, de Valence et de Cordoue qui règnent en maitre sur les trois grandes métropoles Sebta, Fès et Marrakech, ainsi que sur le nouveau pôle d'enseignement qui émerge à Tlemcen. L'Égypte voit arriver peu de nouveaux lecteurs du Coran - ou peut-être ne sont-ils pas retenus par al-Ḏahabī - si ce n'est la grande figure d'Abū al-Qāsim al-Šāṭibī qui trouve un territoire déjà largement acquis au *Kitāb al-Taysīr* d'al-Dānī grâce notamment à l'enseignement de Šukr Ibn Ṣabra al-'Awfī (m. 608/1211) à Alexandrie et d'Abū al-Ǧūd (m. 605/1209) au Caire. Damas est encore plus sous influence de l'école irakienne qu'elle ne l'était à la génération précédente. Si de nombreux lecteurs andalous

[222] Sur les activités des soufis de Bagdad au XI[e] et XII[e] siècle, voir Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides,* Chapitre 3, *le soufisme bagdadien,* p. 99-126.

et maghrébins s'y installent, ils n'arrivent pas à imposer leur enseignement malgré certains personnages comme le Cordouan Ibn al-Fanakī qui arrive à pénétrer jusqu'au cœur de la citadelle de Damas. Le *ṣayḫ al-qurrā'* Abū al-Yumn Al-Kindī (m. 613/1217), pur produit de l'école bagdadienne de Sibṭ al-Ḫayyāṭ et de l'école *Huḏalienne* des cinquante lectures, est le maitre incontesté de Damas. L'école irakienne, quant à elle, est à son apogée, quiconque parcourt les dictionnaires biographiques, s'aperçoit que la plupart des lettrés sont également *muqrī,* à l'image d'al-Andalus. On y pratique toujours ce que les sources nomment *al-qirā'āt al-kaṯira.* Malgré les dix lectures qui dominent le paysage de l'enseignement, de nombreuses autres lectures continuent à circuler sans qu'il n'y ait de volonté apparente de les restreindre. L'étude de la production des manuels dans ces différents contextes permettra de mieux cerner la nature des enseignements et le contexte dans lequel la *Šāṭibiyya* apparait.

Chapitre II : La place des manuels d'enseignement dans la transmission du Coran et de ses variantes de lecture.

L'ouvrage de référence dont nous proposons une étude est le poème didactique *al-Šāṭibiyya* qui va connaitre un tel succès qu'il va éliminer de fait les autres manuels d'enseignement en usage au Moyen Âge. Il était nécessaire pour contextualiser la production de ce manuel, d'aller à la recherche des autres manuels oubliés.

Or, jusqu'à récemment, la tradition musulmane ne s'intéresse pas ou très peu à la production des traités de variantes coraniques anciens puisqu'ils n'ont pas été retenus dans la transmission du Coran. Si les lectures qu'ils décrivent ont pu être acceptées comme canoniques à l'époque de leur rédaction, elles ne le sont plus de nos jours puisque leur chaîne de transmission orale a été interrompue. Ainsi, Ibn al-Ǧazarī constatait déjà au IXe/XVe siècle, que les gens de son époque ne connaissaient, sauf de rares exceptions, que les *qirā'āt* contenues dans les manuels *al-Šāṭibiyya* et *al-Taysīr* :

La plupart des lectures authentiques ont été oubliées, à tel point que les gens ne considéraient comme « Coran » que ce que contenait al-Šāṭibiyya et al-Taysīr et ils ne connaissaient que les lectures qu'ils renfermaient à l'exception de quelques personnes[223].

Ce sont des historiens qui, les premiers, ont permis un regain d'intérêt pour les premiers manuels anciens en en proposant pour la première fois une édition critique[224]. Dernièrement la création de facultés dédiées aux *qirā'āt* dans les pays arabo-musulmans a permis de redécouvrir un grand nombre d'écrits jusque-là perdus dans les fonds de manuscrits des bibliothèques du monde, impulsant ainsi un grand mouvement d'édition de ces textes oubliés[225]. Tous ces éléments expliquent la difficulté à repérer les traités de *qirā'āt* anciens qui sont pourtant

[223] Ibn al-Ǧazarī, *al-Našr,* I, p. 54.

[224] Nous pouvons citer à titre d'exemple le *Kitāb al-Taysīr fī-l-qirā'āt al-sab'* du spécialiste andalou des sciences coraniques Abū 'Amr al-Dānī (m. 444/1053) qui est édité pour la première fois en 1898 en Inde sans néanmoins connaitre une grande diffusion. C'est en 1930 que l'orientaliste allemand Otto Pretzl en propose une édition critique, il s'agit de l'unique édition en circulation jusqu'en 2008, date d'une nouvelle édition par l'historien Ḥātim al-Ḍāmin et ce n'est qu'en 2015 qu'un spécialiste des *qirā'āt* (al-Šardalī) en propose une édition critique.

[225] La première faculté consacrée aux lectures coraniques (*qirā'āt)* n'ouvre ses portes en Arabie Saoudite qu'en 1982 au sein de l'université Umm al-Qurā avec seulement sept étudiants, https://uqu.edu.sa/qurdwhmm/AboutUs#:~:text=2%2026%قسم%20القراءات%20هو%20أحد%20أقسام في%F08%2F1402
Il faudra attendre le *ẓāhir* royal du 2 mai 2013, pour qu'au Maroc une institution semblable soit créée, l'institut Moḥammad VI des *qirā'āt* et des études coraniques, https://uaq.ma/index.php/2014-01-08-09-43-58/2014-01-08-09-45-08/institut-mohammedvi

essentiels pour comprendre la réalité de cette production littéraire et les modes de transmission qui y sont attachés[226]. Nous entendons exposer la manière dont la *Šāṭibiyya* s'inscrit dans la production écrite qui concerne les *qirā'āt* que ce soit le contexte qui précède sa rédaction ou celui de sa réception dans les milieux d'enseignement. Il nous fallait définir avant cela la nature et la fonction d'un manuel dans la discipline des *qirā'āt*. Ces éléments et la distribution géographique des ouvrages vont nous permettre de démontrer comment et pourquoi la *Šāṭibiyya* s'est imposée dans cette discipline. Il nous a fallu pour ce faire parcourir les ouvrages de *ṭabaqāt* des lecteurs de Coran afin d'établir une première liste des manuels enseignés entre le VI^e^/XII^e^ et le IX^e^/XV^e^ siècle. L'ouvrage d'al-Ḏahabī classé en *ṭabaqāt* se prêtait tout à fait à cette analyse. Ibn al-Ǧazarī, décédé en 833/1429, effectue un relevé de tous les ouvrages encore en circulation et qu'il a pu étudier à son époque dans son ouvrage encyclopédique *Našr al-qirā'āt al-'ašr*[227]. Son approche étant *orientalo-centrée*, il nous a fallu compléter son relevé par celui d'un savant de l'Occident musulman de la même époque qui nous permettrait d'appréhender la dynamique d'enseignement des *qirā'āt* à travers les manuels au Maghreb et dans l'Andalus des Nasrides et des Mérinides. Notre choix s'est porté sur Abū 'Abdallah Muḥammad b. 'Abd al-Malik al-Mintawrī (m. 834/1430-1), formé à la fois au sein de la *madrasa* al-Naṣriyya al-Yusūfiyya à Grenade et auprès de savants maghrébins à Fès ; il rédigea une précieuse *fihrasa* comme témoin de cette riche formation[228].

A. Contexte historique d'apparition des manuels.

La naissance de la première littérature arabe que Gregor Schoeler situe dès le milieu du I^e^/VII^e^ siècle, est directement liée aux activités d'enseignement, une littérature « de l'école pour l'école ». On ne peut pas encore réellement parler de livres, car il s'agit de prises de notes (*hypomnēma*)[229] servant à soutenir la mémoire ou de cahier de cours. Le II^e^/VIII^e^ siècle est quant à lui considéré comme celui de la mise par écrit systématique et organisée des savoirs religieux et profanes (*ʿAṣr al-tadwīn*). La discipline des *qirā'āt* s'inscrit complétement dans cette

[226] Certaines contributions récentes visent à tenir une veille bibliographique sur la découverte et l'édition de manuels anciens, elles restent néanmoins anecdotiques pour permettre une réelle approche globale de cette production, voir Padillo Saoud, Abdenour, « Novedades sobre las lecturas coranicas en al-Andalus », dans Addenda et Corrigenda a la *Biblioteca de al-Andalus*, *Alhadra* (3), 2019, p. 321-332.

[227] Ibn al-Ǧazarī, *Našr al-qirā'āt al-'ašr,* éd. Aymān Suwayd, Dār al-Ġawṯānī li-l-dirāsāt al-qur'āniyya, Istanbul/Beyrouth, 2018.

[228] Al-Mintawrī, *Fihrasat al-Mintawrī*, éd. Moḥammad Benchrifa, Rabat, al-Rābiṭa al-Muḥammadiyya, 2011.

[229] Pour l'application des termes grecs *hypomnēma* (notes à usage privé) et s*yngramma* (livre en bonne et due forme) dans le contexte arabe et la différenciation conceptuelle qu'ils impliquent, voir Schoeler, 2002, p. 22, 54.

dynamique générale mais la production littéraire est néanmoins très éclectique puisque circulent aussi bien des compositions décrivant une lecture que certaines comparant deux ou plusieurs lectures puis des compositions de plus en plus larges qui compilent plusieurs dizaines de lectures. Les ouvrages de *qirā'āt* semblent avoir alors pour but premier de compiler toutes les variantes de lectures reçues des maîtres spécialistes de la transmission du texte sans qu'il n'y ait de méthodologie unifiée et de volonté de publication. Tout comme on mettait le Coran par écrit dans un codex, il fallait mettre par écrit les variantes orales (et parfois textuelles). Si ces variantes ont trouvé très tôt le chemin de ces manuscrits coraniques qui présentaient parfois plusieurs variantes grâce à un système de points de couleurs[230], la norme semble avoir été néanmoins de les compiler dans des cahiers à part qui furent uniquement à usage personnel au départ. La volonté de publication ne vient que plus tard. L'apparition du manuel à proprement parler ne vient qu'avec la volonté de faire de cet écrit une référence dans la transmission et non plus un simple cahier de prises de notes. S'il est difficile pour les compilations des deux premiers siècles, toutes disparues aujourd'hui, de connaitre l'intention de leur auteur[231], on suppose que leur usage était privé à l'image de la production littéraire en général de cette période. Ibn al-Ǧazarī rapporte d'ailleurs la parole de Qālūn : « J'ai récité la lecture de Nāfi' auprès de lui et je l'ai inscrite dans mon cahier (*katabtuhā fī kitābī*) »[232].

Un tournant est observé à partir d'Ibn Muǧāhid au IIIe/Xe siècle, avec l'apogée de la pratique de sélection de lectures (*iẖtiyār*)[233], les manuels vont conduire à une restriction des variantes autorisées, soit que cette restriction soit voulue et donc organisée avec la mise en place de conditions de validité de la lecture, une intervention du politique parfois, soit qu'elle se fasse sur le temps long à travers une littérature sélective constituée principalement d'abrégés. La célèbre parole prophétique : « Lisez comme on vous l'a appris » qui a encadré la première phase de transmission des *qirā'āt* dans laquelle les lecteurs jouissaient d'une grande liberté de récitation, semble être révolue. Une nouvelle autorité allait apparaitre, l'autorité des manuels de transmission.

---

[230] Pour un bref historique de l'introduction des *qirā'āt* dans les *maṣāḥif,* voir Partie III de ce travail.

[231] Bergsträsser, dans Nöldeke et al., *GdQ*, III, p. 205, 206 ; Ibn al-Nadīm propose un répertoire des ouvrages de *qirā'āt* connus à son époque dans son *Fihrist*, *Al-Fihrist,* éd. Ibrāhīm Ramaḍān, Beyrouth, Dār al-maʿrifa, 1997, p. 54, 55.

[232] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, II, p. 902.

[233] Le *muqrī* ne compile plus toutes les variantes récitées auprès de ses maîtres mais il effectue une sélection des variantes les plus connues ou les plus en conformité avec les règles de langue arabe de l'époque. Concernant cette pratique d'*iẖtiyār* son apparition et ses diverses étapes jusqu'à son interdiction*,* voir Falāta, Amīn, *al-Iẖtiyār 'inda-l-qurrā',* Université Umm al-Qurā, La Mecque, 2010.

Nöldeke dans son *Geschichte des Qorans* met bien en évidence l'apparition, à partir du VI^e^/XII^e^ siècle, de programmes d'enseignement méthodiques des *qirā'āt*, en précisant que l'apprentissage des lectures du Coran se fait dès lors systématiquement à travers des manuels que l'on se doit d'apprendre par cœur. Il cite al-Šāṭibī comme étant un des principaux protagonistes de ce mouvement grâce à son poème didactique *al-Šāṭibiyya*[234]. Il semble néanmoins que la chronologie soit différente de ce qu'avait pensé Nöldeke. Il nous est en effet apparu qu'al-Šaṭibī n'est que la résultante d'un processus entamé un siècle et demi auparavant et qui demande à être mis en lumière. Dans la deuxième édition de la *GdQ* mise au point par les disciples de Th. Nöldeke, F. Schwaly, G. Bergsträsser et O. Prezl, une mise en perspective plus large et plus détaillée est proposée concernant les ouvrages de *qirā'āt* rédigés avant al-Dānī et al-Šāṭibī[235]. Néanmoins, les auteurs ont fait le choix de classer les ouvrages par catégories de *qirā'āt,* d'abord les ouvrages des sept lectures puis ceux qui réunissent plus que sept, les *qirā'āt šāḏḏā* (les lectures non canoniques) et enfin les *mufradāt* (ouvrages consacrés à une seule *qirā'a*). Cette classification se fait l'écho, il nous semble d'une conception traditionnelle et anachronique de l'histoire de la composition de ces manuels et de la transmission des *qirā'āt* qui présente l'évolution de la restriction et de la standardisation des variantes en trois étapes, sept lectures puis dix puis quatorze[236] :

- L'instauration des sept sous l'impulsion d'Ibn Muǧāhid au III^e^/X^e^ siècle par l'intermédiaire de son ouvrage *al-Sab'a*
- L'ajout de trois lectures par Ibn al-Ǧazarī et la reconnaissance donc de dix lectures au IX^e^ /XV^e^ siècle (*Našr al-qirā'āt al-'ašr*)
- La reconnaissance de quatre variantes non-canoniques (*šāḏḏa*) par al-Banna al-Dimyāṭī au XI^e^/XVII^e^ siècle.

Cette représentation anachronique est basée sur ce qui est reconnu de nos jours comme manuels et variantes dans le monde musulman et non sur une vision historique de la production et de la diffusion de ces manuels qui semble en réalité beaucoup plus complexe avec des dynamiques à l'œuvre sur le temps long qui méritent d'être soulevées.

---

[234] Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, p. 338.

[235] Nöldeke et al., *GdQ,* III, p. 205-231.

[236] Cette classification est reprise dans la théorie avancée par S. Nasser de canonisation du corpus coranique en cinq étapes, voir Nasser, *The Second Canonization of the Qur'ān*, 2021, p. 5-9., p. 5-9. H. Chahdi discute ce processus, tout en reconnaissant à la classification de S. H. Nasser l'avantage de fournir une vue d'ensemble du processus de fixation du texte coranique, voir Chahdi, Hassan, « La canonisation des variantes de lecture coraniques en question : remarques sur la mémorisation intégrale du Coran et les critères de sélection des *qurrā'* », *Archimède. Archéologie et histoire ancienne* [En ligne] 10, 2023, p. 62.

La restriction des variantes dans un but pédagogique apparaît clairement dès la fin du IIIe/Xe siècle. Nous pouvons l'appréhender à travers le choix des titres des traités qui appartiennent tous à deux champs lexicaux, celui de la simplification à travers des titres comme : *al-Taysīr, al-Waǧīz, al-Iqtiṣād, al-Iktifā', al-Kāfī, al-Muhaḏḏab* ; et celui de la lumière ou de la guidance avec la volonté d'éclairer le lecteur sur les lectures qui doivent être acceptées, on rencontre dans ce sens : *al-Tabṣira, al-Hādī, al-Nāhiǧ*. Dans ce contexte, une nouvelle tendance apparait, celle de rédiger simultanément une version longue réunissant toutes les variantes collectées puis une version courte plus simple et destinée à être apprise par cœur, la demande de simplification émanant souvent des élèves. La version longue est dès lors définitivement abandonnée avec les variantes qu'elle contient. Le fondateur de l'école andalouse des *qirā'āt*, al-Dānī compose un large ouvrage, *Ǧāmiʿ al-bayān fi al-qirā'āt al-sabʿ,* autour des sept lectures dans lequel il évoque 160 systèmes de lecture (*ṭarīq*). Sous la demande de ses élèves de leur composer un ouvrage abrégé en prose plus simple à apprendre, il rédige son fameux *al-Taysīr fī al-qirā'āt al-sabʿ,* dans lequel il réunit 14 systèmes de lectures *;* il précise dans l'introduction :

> *Vous m'avez demandé- que Dieu vous guide vers la voie droite- de vous composer un abrégé qui réunit les écoles des sept Lecteurs, qu'il soit clair, simple à apprendre par cœur et facile à étudier. Qu'il réunisse les variantes les plus connues et les plus lues de nos jours, les plus sûres d'après les anciens spécialistes. J'ai répondu à votre requête en veillant à respecter les conditions que vous avez émises*[237].

Ce phénomène est observable aussi bien dans l'Occident musulman qu'en Égypte ou en Syrie. Ainsi, en Égypte à la même époque, Ibn Ḫalaf al-Muqrī (m. 455/1062) rédige, *al-Iktifā' fī al-qirā'āt*[238] puis le résume dans son *Kitāb al-ʿUnwān*[239] *;* la version abrégée s'impose comme en témoigne al-Qasṭallāni dans son anthologie des *qirā'āt.* Ibn Ḫalaf indique dans son introduction :

---

[237] Al-Dānī, *al-Taysīr*, 2005, p. 82.

[238] Ibn Ḫalaf al-Muqriʾ, *al-Iktifā' fī al-qirā'āt al-sab' al-mašhūra,* Ḥātim al-Ḍāmin (éd.), Le Caire, Dār Ninwā li-d-dirāsāt wa-n-našr wa-t-tawzīʿ, 2005.

[239] Ibn Ḫalaf al-Muqrī, *al-'Unwān fī-l-qirā'āt al-sab'*, Ḫālid Abū-l-Ǧūd (éd.), Le Caire, Dār al-Imām al-Buḫārī, 2008.

Je vais citer dans cet ouvrage les divergences qui existent entre les sept lecteurs bien connus (al-mašhūrīn), les imām des amṣār, avec brièveté et concision, à destination des lecteurs intéressés par cette discipline. Quant aux non-initiés, je leur ai consacré mon ouvrage al-Iktifā' qui leur suffit et qui a épuisé la matière puisque je l'ai détaillé et explicité de telle sorte que n'importe quelle personne douée de raison puisse y accéder. J'ai donc pensé cet abrégé comme un titre ('unwān) pour ce dernier[240].

Ce phénomène de production de deux versions d'un manuel de *qirā'āṭ* est à rapprocher de la pratique des auteurs grecs et latins qui fournissaient une version abrégée de leurs travaux qui se diffusait plus facilement. C'est dans cette logique des abrégés, qu'il faut voir la réelle naissance des manuels d'enseignement des *qirā'āt*. Et c'est dans ce contexte, qu'apparaissent les premiers écrits sous forme de poésie didactique dans le domaine des lectures coraniques dans le courant du V^e^/XI^e^ siècle. Puisque la poésie didactique, comme nous le détaillerons dans le chapitre suivant, constitue la version la plus aboutie des abrégés.

Ainsi la *Šāṭibiyya* est la version versifiée du *Taysīr* qui faisait autorité avant elle, lui-même abrégé en prose d'un ouvrage plus large, le *Ǧāmiʿ al-bayān*. Si la *Šāṭibiyya* s'impose petit à petit et va connaître ce grand succès jusqu'à servir de manuel de base de l'enseignement des *qirā'āt* jusqu'à nos jours, il faut garder en tête qu'elle remplaça d'autres ouvrages en circulation dans les différentes contrées du monde musulman. Ces manuels furent abandonnés par la tradition et donc oubliés. Il était nécessaire pour comprendre le rôle joué par la *Šāṭibiyya* de tenter de reconstituer les grands ouvrages de référence pour chaque région.

B. Qu'est-ce qu'un manuel de *qirā'āt* et quelle est sa fonction ?

Le manuel de *qirā'āt* tel que nous le concevons est un ouvrage abrégé rédigé par le *muqrī* après qu'il ait effectué une sélection dans les variantes de lectures qu'il reçut de ses *šuyūẖ*. Son rôle est d'assurer la transmission orale des variantes de lectures en les consignant par écrit, assurant ainsi leur transmission écrite par la même occasion. Le lien qui existe entre l'oralité et l'écriture pour les manuels est identique à celui qui existe pour la transmission du Coran. En ce sens que le manuel est pensé également pour être mémorisé. Son rôle est purement didactique, il doit permettre de retenir par cœur les centaines et parfois les milliers de variantes phonologiques et morphologiques. Si cette nécessité de mémorisation est communément

[240] Ibn Ḫalaf al-Muqrī, *al-'Unwān,* p. 128, 129.

admise, il arrive que certains auteurs précisent cela dans l'introduction de leur ouvrage. Ainsi, Abū Maʿšar al-Ṭabarī (m. 478/1085) indique explicitement que son ouvrage, *al-Talḫīṣ* est destiné à être appris par cœur :

> *J'ai évité dans cet ouvrage d'apporter des informations rares ou redondantes, de telle sorte qu'il devienne une référence pour l'initié qui se doit de l'apprendre, et qu'il soit accessible au débutant. Après l'avoir appris par cœur, le lecteur regardera dans les autres ouvrages afin d'élargir sa compréhension.*[241]

Dans la requête faite par les élèves d'al-Dānī de leur composer un ouvrage plus simple, ils ont également stipulé : « simple à apprendre par cœur »[242].

Ibn al-Ǧazarī est certainement le plus explicite dans la nécessité pour un *muqrī* de mémoriser un manuel pour pouvoir transmettre et recevoir les *qirā'āt.* Il définit ainsi le *muqrī* dans son ouvrage de jeunesse *Munǧid al-muqri'īn wa-muršid al-ṭālibīn* :

Le muqrī est le savant de la lecture du Coran, il la transmet oralement et même lorsqu'il a lu al-Taysīr par exemple, il ne lui sied pas de le transmettre [ainsi que les lectures qu'il contient] s'il ne l'a pas récité oralement d'après une chaîne de transmission qui remonte à l'auteur. Cela parce que les qirā'āt ne peuvent se transmettre que par voie orale [243].

Il écrit également en citant les différentes conditions que doit remplir le *muqrī* :

Il se doit de mémoriser un ouvrage qui réunit toutes les variantes qu'il va enseigner, que ce soient les uṣul al-qirā'āt ou les farš. Cela lui évitera les erreurs[244].

Le célèbre historien et *muqrī* damascène, Abū Šāma (m. 665/1267) témoigne d'ailleurs que la *Šāṭibiyya* est le premier livre qu'il mémorisa après l'apprentissage du Saint Coran[245].

Là où l'imposition d'une graphie coranique unique par le calife ʿUṯmān pour la copie du Coran constituait une première étape de contrôle du texte coranique, ce sont les manuels de

[241] Muḥammad Ould bah, *Tārīḫ al-qirā'āt*, p. 176.
[242] Al-Dānī, *al-Taysīr*, p. 82.
[243] Ibn al-Ǧazarī, *Munǧid al-muqri'īn wa-muršid al-ṭālibīn,* 2014*,* p. 61.
[244] Ibn al-Ǧazarī, *op. cit.,* p. 65.
[245] Abū Šāma, *Ibrāz al-maʿānī*, p. 8.

qirā'āt qui vont jouer le rôle de deuxième verrou sur un temps long où la sélection va se faire en fonction de critères que nous allons mettre en lumière concernant la *Šāṭibiyya*. Ainsi plutôt que de voir cette seconde étape de « canonisation », d'après les termes de Nasser, dans l'action d'Ibn Muǧāhid qui n'a à notre avis pas été restrictive[246], nous préférons l'attribuer à un phénomène plus large, né sans aucun doute sous son impulsion. Le manuel de *qirā'āt* accompagne ainsi le *muṣḥaf* dans sa double transmission orale et écrite, et il conditionne la récitation du texte coranique. Les allers et venues entre écrit et oral mis en évidence par Déroche dans la transmission du texte coranique des premiers siècles[247], se trouvent renforcés par cette nouvelle variable introduite dans ce processus de transmission qu'est le manuel de *qirā'āt*. Et tout comme chaque région et grande ville avait son *muṣḥaf,* chaque région va connaitre son *best-seller* en termes de manuels jusqu'à ce que la *Šāṭibiyya* s'impose et efface toutes ces particularités régionales. Le manuel a ainsi accompagné et encadré la transmission du Coran et des *qirā'āt* au côté du *Muṣḥaf* dès le III^{e}/IX^{e} et probablement avant. La littérature des *qirā'āt* fut très profuse et sa production ne fut jamais interrompue à l'image de la production des *maṣāḥif* qu'il est impossible à quantifier. La vision souvent tronquée de cette littérature, connue presque exclusivement à travers les manuels qui nous sont parvenus tels que le *Kitāb al-sab'a* d'Ibn Muǧāhid, le *Taysīr* d'al-Dānī ou la *Šāṭibiyya* ont mené à certaines considérations erronées. Le manuel n'a pas servi à reconstituer *a posteriori* le texte coranique comme le suggère Asma Hilali dans son hypothèse d'une collection du Coran qui se serait produite en trois phases : avant le Livre, le Livre et après le Livre. Elle considère que la littérature des *qirā'āt* aurait conduit à une « refragmentation » du texte après qu'il ait été réuni (*jam'*) dans un Livre[248]. Cette hypothèse ne prend pas en considération la transmission orale qui perdure, que cette dernière soit parfois entrecoupée et influencée par l'écrit ou pas. Les interférences de l'écrit avec l'oral dans la transmission, que ce soit à travers le *muṣḥaf* ou les manuels de *qirā'āt,* sont fondamentales à prendre en compte pour comprendre l'histoire de la transmission du texte coranique.

[246] Melchert laisse entendre que l'entreprise d'Ibn Muǧāhid mit presque un siècle à s'imposer, voir Melchert, Christopher, « Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings », *Studia Islamica 91*, 2000, p. 5-22.

[247] Déroche, François, *Le Coran, une histoire plurielle : essai sur la formation du texte coranique*, Seuil, Paris, 2016, p. 120, 121 et *La transmission manuscrite du Coran dans les débuts de l'islam, le codex parisino-petropolitanus*, Leyde-Boston, Brill, 2009.

[248] Hilali, Asma, « The Qur'ān before the book - History and concepts of Qur'ānic variants (*qirā'āt*) », dans *Journal of College of Sharia & Islamic Studies*. Vol. 38 - 2, 2021, p. 241.

C. Les principaux manuels de *qirā'āt* en circulation avant la *Šāṭibiyya*

1. Quelle place pour l'ouvrage d'Ibn Muǧāhid (m. 324/936) ?

Dans l'histoire de la transmission du Coran et de ses variantes, on a longtemps attribué à Ibn Muǧāhid le fait d'élever au statut de lectures canoniques sept lectures qui seront alors seules admises par l'autorité politique et religieuse[249]. De nombreux chercheurs soutiennent cette thèse en s'inscrivant dans la lignée de Noldeke et Bergsträsser [250]. Schoeler affirme ainsi qu'au X^e^ siècle, « sept façons de lire le Coran furent élevées au statut de lectures canoniques, seules admises par l'autorité politique et religieuse »[251]. De Prémare fait référence également à Ibn Muǧāhid en défendant « une proclamation définitive, en 936, des variantes de lectures autorisées »[252]. G. Dye présente le travail d'Ibn Muǧāhid comme « dernière phase dans la transmission du Coran avec la fixation de sept modes de lectures » [253]. Dans une approche plus spécialisée, Nasser consacre le rôle d'Ibn Muǧāhid et son *Kitāb al-Sab'a* dans cette seconde phase de canonisation dans son ouvrage, *The Second Canonization of the Qur'ān (324/936) : Ibn Muǧāhid and the Founding of the Seven Readings.* Il parle de l'action d'Ibn Muǧāhid comme « d'un tour de force » pour imposer les sept lectures[254].

Certains spécialistes tenteront de nuancer ces conclusions à la lumière de nouvelles données de la recherche qui éclairent le contexte pré et post Ibn Muǧāhid. M. Shah émet l'avis qu'Ibn Muǧāhid ne s'est contenté que de choisir des variantes déjà largement acceptées, remettant ainsi en cause la volonté de restriction et de canonisation[255]. C. Melchert, quant à lui, considère que le processus de canonisation se serait effectué sur un temps plus long, qui aurait duré un siècle après la sélection d'Ibn Muǧāhid[256]. En effet, les nombreux manuels composés

---

[249] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, I, p. 456-460.

[250] Bergsträsser décrit l'évolution des *qirā'āt* en trois phases : l'adoption des sept (Ibn Muǧāhid), l'ajout de trois lectures (Ibn al-Ǧazarī), puis la reconnaissance de quatre lectures *šāḏḏa* (al-Dimyāṭī), voir Nöldeke et *al.*, *GdQ*, III, p. 205-231.

[251]Schoeler, Gregor, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, PUF, 2002, p. 37.

[252] De Prémare, Alfred-Louis, *Aux origines du Coran : questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Téraèdre, Paris, 2015.

[253] Dye, Guillaume, « Le corpus coranique questions autour de sa canonisation », dans *Le Coran des historiens*, Amir-Moezzi M. A. et Dye G. (dir.), I, p. 859.

[254] Nasser, S. H. (2017). Ibn Mujāhid. In K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas and D. J. Stewart (eds.), *Encyclopaedia of Islam Three Online*. Brill. https://doi-org.janus.bis-sorbonne.fr/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30888

[255] Shah, Mustafa, « The Early Arabic Grammairians : Contributions to the Collection and Authentification of Qur'anic Readings : The Prelude to Ibn Mujāhid's Kitāb al-Sab'a », Journal of Qur'anic Studies 6/1 (2004), p. 78.

[256] Melchert, Christopher, « Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings », *Studia Islamica 91*, 2000, p. 5-22.

après lui qui présentent plus de sept lectures en témoignent, le meilleur exemple étant le *Kitāb al-Kāmil fī al-qirā'āt al-ḫamsīn* d'al-Huḏalī (m. 465/1072) sur lequel nous revenons ci-après.

Si Ibn Muǧāhid a effectivement été le premier à notre connaissance à rédiger un ouvrage sur les sept lectures, la conséquence de son choix, à savoir que ces sept lectures seront les seules à être admises et universellement acceptées, est largement à remettre en cause dans le contexte plus large de production des manuels. Il est donc légitime de se demander si c'est réellement sous Ibn Muǧāhid que les sept lectures acquièrent une autorité qui en ferait un canon effectif ; mais aussi s'il faut nécessairement chercher une date de canonisation dans une décision institutionnelle du politique ou du religieux et s'il est pertinent de l'attribuer à un personnage en particulier.

Il nous semble que l'approche de l'historien, nous pousserait plutôt à intégrer ce choix d'Ibn Muǧāhid dans des dynamiques plus larges, en nous rapprochant dans nos études au plus près des mécanismes de transmission des *qirā'āt* dont les acteurs principaux sont les *qurrā'* (lecteurs/enseignants du Coran) et les manuels d'enseignement[257]. Or jusqu'à présent, notre méconnaissance dans ces deux domaines empêchait de développer une approche complexe du sujet et poussait inévitablement à une simplification de la réalité historique.

Nous pouvons également trouver les origines de cette simplification dans l'adoption d'une méthodologie de recherche dans les études coraniques modernes empruntée aux études bibliques beaucoup plus avancées dans l'étude et l'analyse critique des textes. Dans l'histoire du texte coranique, on se mit dans un premier temps, à la recherche de phases de canonisation dans le sens biblique du terme, à savoir une fixation du texte couplée à une reconnaissance de son autorité. Neuwirth a renouvelé cette approche en discutant les liens entre Histoire et Coran et en présentant grâce à l'auto-référencialité du texte une quête de canonicité qui serait intrinsèque au texte[258]. Boisliveau en menant une comparaison avec les autres textes sacrés, met en évidence pour le Coran, une autorité religieuse et sacrée qui précéderait la fixation du texte en s'appuyant sur le discours du Coran sur sa propre canonisation, parlant ainsi d'auto-canonisation[259]. Elles ouvrent ainsi la porte à une autre approche qui si certes « brouille les pistes » qui guidaient le chercheur jusqu'à présent, appelle à une déconstruction des paradigmes

[257] Nous intégrons également un troisième acteur dans cette transmission, les *maṣāḥif al-qirā'āt* que nous étudions dans la troisième partie de cette thèse.

[258] Neuwirth, Angelika, « Qur'an and History a Disputed Relationship: Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an », dans *Journal of Qur'anic Studies* 5, no. 1, 2003, p. 1-18. http://www.jstor.org/stable/25728090. [Consulté le 27/08/2024]

[259] Boisliveau, Anne-Sylvie, « Canonisation du Coran… par le Coran ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 129 | 2011, p. 153-168.

pour appréhender le processus de canonisation dans sa complexité et spécificité coranique. L'introduction de la dimension des *qirā'āt* dans la transmission du texte complexifie encore plus notre compréhension du processus[260]. La découverte d'un nouveau et large matériel de variantes, à travers des manuels de transmission très nombreux, vient apporter quelques éclaircissements à cette quête. Chahdi souligne un processus de canonisation lent dans lequel les variantes coraniques sont sélectionnées et systématisées sur un temps long qui s'étale entre le X^e^ et XV^e^ siècle[261].

On peut se demander à juste titre d'où vient le rôle attribué à l'ouvrage d'Ibn Muǧāhid. Il semblerait que son origine est à trouver principalement dans trois facteurs : le succès que rencontra l'ouvrage, la mésaventure d'Ibn Miqsam et d'Ibn Šanabūḏ avec Ibn Muǧāhid et cette célèbre phrase d'Ibn al-Ǧazarī qui sera largement reprise et diffusée, en particulier dans le monde musulman puis dans le monde académique occidental : « [Ibn Muǧāhid est] le *šayḫ* de la discipline, le premier à avoir sélectionné les sept [lectures] (*sabba'a al-sab'a*) »[262].

Le succès de l'ouvrage est bien établi puisqu'il est cité dans de nombreuses *fihrasa* jusqu'en Occident musulman. Al-Mintawrī (m. 834/1430-1) le place d'ailleurs en tête des ouvrages de *qirā'āt* qu'il a étudié, très certainement par respect. Mais il est clair que l'ouvrage n'est plus considéré comme un manuel de transmission des *qirā'āt*. Al-Mintawrī précise en effet qu'il n'en a lu qu'une partie auprès de son *šayḫ* Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Alī al-Qīǧāṭī (m. 811/1409) et il précise la nature de cette lecture par le terme *tafaqquhan.* Ce qui signifie qu'il l'a lu par simple curiosité dans le but de découvrir l'ouvrage sans volonté de l'utiliser comme moyen de transmission des *qirā'āt*[263]. Les condamnations d'Ibn Miqsam et d'Ibn Šanabūḏ grâce à l'appui du pouvoir politique personnifié dans le vizir Ibn Muqla, ont été un élément central qui ont conduit vers la qualification de l'œuvre d'Ibn Muǧāhid comme une imposition par la force d'un canon. Cet événement tout à fait connu des sources et relaté à de nombreuses reprises[264], est clairement relatif à la volonté d'Ibn Muǧāhid de faire respecter la

[260] Aziz Al-Azmeh souligne la spécificité des variantes coraniques à différencier des variations du Nouveau Testament qui ont servi à élaborer un apparat critique et à appréhender un *urtext*. Il ne considère néanmoins que la partie haute de la transmission voyant également dans l'œuvre d'Ibn Muǧāhid une canonisation des sept lectures, voir Aziz Al-Azmeh, « Canon and canonisation of the Qur'ān », EI [3], Brill.

[261] Chahdi, Hassan, *Le muṣḥaf dans les débuts de l'islam. Recherches sur sa constitution et étude comparative de manuscrits coraniques anciens et de traités de qirā'āt, rasm et fawāṣil*, thèse de doctorat histoire et philologie, Paris, EPHE, 2016.

[262] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, I, p. 456.

[263] Al-Mintawrī, *Fihrasa,* p. 62.

[264] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ Baġdād*, II, p. 353-7 ; Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ǧam al-Udabā'*, p. 7366, al-Ḏahabī, *Mq*, p. 533-38, Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, I, p. 456-460.

première canonisation de ʻUṯmān et de renforcer l'imposition du *rasm* ʻUṯmanien. Aucun indice ne laisse entendre sa volonté d'imposer des lectures, il sélectionne comme d'autres sélectionnent à Bagdad et ailleurs[265]. La formule d'ailleurs consacrée par Ibn al-Ǧazarī, *sabbaʻa al-sabʻa,* indique clairement qu'il a été le premier à sélectionner, dans le sens ici de se restreindre à, sept lectures.

Ce manuel fait figure d'exception dans un contexte où la tendance était au *jamʻ* et non à *al-iḫtyār*. Les ouvrages connus qui l'ont précédé réunissaient plus d'une vingtaine de lectures[266] ; parmi ses propres professeurs, al-Qāḍī Ismāʻīl b. Isḥāq al-Azdī (m. 282/895) a rédigé un manuel avec vingt lectures dont les sept.

Cependant, il est important de le replacer dans le contexte de la production littéraire d'Ibn Muǧāhid. En effet, il ne s'agit pas du seul ouvrage de *qirāʼāt* produit par Ibn Muǧāhid. Dans son répertoire bio-bibliographique (*Fihrist*), Ibn al-Nadīm cite également parmi d'autres ouvrages rédigés par Ibn Muǧāhid : *Kitāb al-qirāʼāt al-Ṣaġīr* et *Kitāb al-qirāʼāt al-Kabīr*[267]. Bergsträsser l'évoque d'ailleurs très brièvement dans sa partie de la *GdQ*, dans une note qui pourrait passer inaperçue. Al-Ǧaʻbarī (732/1331-2) rapporte des citations du *Kitāb al-qirāʼāt al-Ṣaġīr* dans son commentaire de la *Šāṭibiyya*[268]. Al-Mahdawī (m. 440/1048), après avoir critiqué le choix d'Ibn Muǧāhid d'avoir sélectionné sept lectures et amené de la confusion chez les gens, précise qu'il ne se contentera pas uniquement de citer les sept dans son ouvrage mais qu'il précisera à chaque fois que cela lui est possible d'autres lectures, la plupart de ce qu'il rapportera étant basé sur le *Ǧāmiʻ al-Kabīr* d'Ibn Muǧāhid[269]. Il aurait donc bien existé deux ouvrages de *qirāʼāt* rédigés par Ibn Muǧāhid[270].

Nous émettons l'hypothèse que l'ouvrage qui nous est parvenu, le *Kitāb al-Sabʻa* est l'abrégé au côté duquel a existé un ouvrage de *qirāʼāt* plus large à la manière des anciens, aujourd'hui perdu.

Notre hypothèse se confirme grâce à une mention de cet autre ouvrage par al-Mintawrī (m. 834/1430-1) qui cite dans son commentaire d'*al-Durār al-lawāmiʻ fī maqraʼ al-imām*

---

[265] Les termes choisis par Ibn Muǧāhid, *mašhūra* et *šāḏḏa*, ne semble pas indiquer une lecture canonique ou non canonique au sens connu et utilisé par les historiens du texte biblique et repris par la suite par les spécialistes du texte coranique. Nous sommes en effet face à une terminologie tout à fait particulière qu'il convient d'étudier dans son contexte d'utilisation et de confronter aux autres terminologies en vigueur chez les autres spécialistes des *qirāʼāt*.

[266] Abū ʻUbayd al-Qāsim b. Sallām (25 lectures), Ibn Ǧarīr al-Ṭabarī (20 lectures) et d'autres.

[267] Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 47.

[268] *GdQ*, III, p. 210, 211.

[269] Al-Mahdawī, *Bayān al-sabab al-mūǧib li-ḫtilāf al-qurrāʼ*, éd. Ḥātim al-Ḍāmin, Maǧallat maʻhad al-maḫṭūṭāt al-ʻarabiyya, 1985, p. 153, 154.

[270] Nous mettons de côté les ouvrages consacrés à une lecture en particulier et l'ouvrage des *šawāḏ*.

Nāfiʿ[271] une œuvre autre que le *Kitab al-sab'a* qu'Ibn Ašta (m. 360/ 971)[272] attribue à son maitre, Ibn Muǧāhid. Il écrit :

> *Abū Bakr Ibn Ašta écrit dans son Kitāb al-Muḥabbar*[273]*que son šayḫ Ibn Muǧāhid a rédigé après Kitāb al-Sabʿā, al-Kitāb al-Kabīr dans lequel il a cité plus de 77 [lectures ?] de compagnons, de tābiʿūn, d'imām anciens et récents, il a détaillé leur degré de science dans les sciences coraniques ainsi que leurs lectures. Il indiqua également les gens qui les suivirent et leur transmission*[274].

Ce témoignage est extrêmement précieux même s'il soulève quelques interrogations. L'ouvrage étant aujourd'hui perdu, il est difficile de savoir s'il contenait réellement 77 lectures ou s'il s'agit d'un nombre choisi pour dénoter le nombre élevé de lectures. Ibn Muǧāhid aurait-il écrit ce *Grand Kitāb* pour répondre à ses détracteurs qui lui ont reproché d'entretenir la confusion avec le *ḥadīṯ* des sept modes (*aḥruf*) en sélectionnant sept lectures ? Al-Mintawrī est peut-être de cet avis, puisqu'il poursuit avec une citation de Makkī b. Abī Ṭālib (m. 437/1045) :

> *Makkī a écrit dans al-Ibāna*[275] *: Il y a une grande largesse, la règle sur laquelle nous devons nous fonder est que toute [lecture] rapportée avec un sanad authentique, conforme à la langue arabe et dont la récitation orale respecte la graphie du muṣḥaf fait partie des sept [aḥruf]*[276] *même si cela est rapporté par 70000 personnes qui divergent ou qui s'accordent. Voici la base sur laquelle doit être acceptée la qirā'a, qu'elle soit transmise de sept ou sept mille*[277].

---

[271] Al-Mintawrī dit avoir consulté 197 ouvrages dont 127 manuels de *qirā'āt* pour élaborer son commentaire, al-Mintawrī, *Šarḥ al-Durar al-lawāmiʿ fī maqra' al-imām Nāfiʿ*, 20, p. 866.

[272] Il s'agit de Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Ašta al-Iṣbahānī al-Muqrī (m. 360/ 971).

[273] Le *Kitāb al-Muḥabbar fī-l-qirā'āt* d'Ibn Ašta bien que perdu aujourd'hui est bien connu des souces puisqu' Ibn Ḫayr le cite parmi les ouvrages qu'il étudia dans son *barnāmaǧ*, voir Ibn Ḫayr, *Barnāmaǧ*, p. 24.

[274] Al-Mintawrī, *Šarḥ al-Durar al-lawāmiʿ,* p. 865.

[275] *Al-Ibāna ʿan maʿānī-l-qirā'āt* est un ouvrage de Makkī b. Abī Ṭālib al-Qaysī qu'il a rédigé sous forme de question/réponse et dans lequel il explique les notions relatives aux *qirā'āt* dont le *ḥadīṯ* des sept *aḥruf* par exemple. Il en a fait un manuel indépendant même s'il l'a pensé comme une introduction de son large ouvrage des *qirā'āt*, *al-Kašf ʿan wuǧūh al-qirā'āt al-sabʿ waʿilalihā.*

[276] La précision est apportée par al-Mintawrī.

[277] Al-Mintawrī*, op. cit.* et Makkī, *Al-Ibāna ʿan maʿānī-l-qirā'āt*, éd. Muḥyī al-dīn Ramaḍān, Dār al-Ma'mūn li-l-Turāṯ, Damas-Beyrouth, 1979, p. 67.

Sept, soixante-dix mille, sept mille, tels sont les nombres avancés par Makkī pour signifier que le nombre de *qirā'āt* n'avait pas d'importance tant que les trois conditions de validité étaient respectées. La symbolique du chiffre sept quelques soient ses multiples est toujours fortement présente[278].

Si la citation d'Ibn Ašta est correcte, il y a peu de raisons d'en douter puisqu'il fût le disciple direct d'Ibn Muǧāhid, le *Kitāb al-Kabīr* qui contenait 77 lectures aurait été rédigé après le *Kitab al-Ṣaġīr* qui serait donc *Kitāb al-Sab'a*. Si Ibn Muǧāhid se distingue de la tradition de compilation (*ǧam'*) qui régnait à l'époque dans la production des manuels de *qirā'āt* en sélectionnant uniquement sept lectures, il semblerait qu'il l'ait tout à fait respectée dans son ouvrage moins célèbre des soixante-dix-sept. Il faudrait alors peut-être voir en lui, outre le premier à avoir sélectionné sept lectures, le premier à introduire la pratique de produire deux ouvrages de *qirā'āt,* une version longue et une version abrégée. Ibn Muǧāhid a certes sélectionné le nom de sept lecteurs éponymes des lectures considérées plus tard comme canoniques, mais au-delà de ces noms le système canonisé plus tard par al-Šāṭibī est différent de celui choisi par Ibn Muǧāhid tout comme les variantes elles-même diffèrent. Ibn Muǧāhid est bien une des sources d'al-Šāṭibī qui le cite soit nominativement[279] soit par simple référence[280] et qui le critique même sur certains de ses choix. Il est cité comme un *muqrī* parmi d'autres et avant tout en sa qualité de représentant de l'école irakienne et non de représentant universel d'une quelconque canonicité.

2. Al-Huḏalī (m. 465/1072) et son livre des cinquante lectures

Les chercheurs ont longtemps vu dans le IV^e^/X^e^ siècle un tournant dans l'histoire du texte coranique. Une nouvelle source, le *Kitāb al-Kāmil fī-l-qirā'āt al-Ḫamsīn* d'al-Huḏalī vient bousculer cette représentation. Il s'agit d'un ouvrage dans lequel l'auteur a réuni

[278] Comme nous le voyons plus bas, al-Huḏalī choisit également un multiple de sept, 49, pour la sélection des lectures de son *Kitāb al-Kāmil.* Une manière peut-être de prouver que les lectures canoniques étaient sept fois plus nombreuses que ce qu'avait bien voulu sélectionner Ibn Muǧāhid dans son *Kitāb al-sab'a.* Concernant cette symbolique du chiffre 7 et de ses multiples dans la société médiévale islamique, voir Lawrence, Conrad, « Seven and the Tasbī': On the Implications of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History », dans *Journal of the Economic and Social History of the Orient 31*, 1988, p. 42-73.

[279] Al-Šāṭibī, *Ḥirz al-amānī*, p. 112, v. 1115.

[280] Al-Šāṭibī, *Ḥirz al-amānī*, p. 13, v. 126 ; voir le commentaire d'Abū Šāma qui précise que le *muqrī* critiqué dans le vers est Ibn Muǧāhid, *Ibrāz al-ma'ānī*, p. 83.

cinquante lectures du Coran collectées durant un long voyage de près de 32 années ; voyage qui débuta en 425/1033 à Biskra, sa ville natale, et qui l'emmena jusque Samarkand pour finalement s'installer à Nishapur en 458/1065. Si Bergsträsser avait bien repéré l'ouvrage puisqu'il le cite à deux reprises dans sa partie de la *GdQ*, il ne semble en avoir eu qu'une connaissance lacunaire, puisqu'il ne l'évoque qu'à travers des citations d'Abū Ḥayān Al-Andalusī (m. 745/1328) dans son exégèse *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, d'Ibn al-Ǧazarī dans son *Kitāb al-Našr* et de Yāqūt al-Ḥamawī dans *al-Iršād* [281]. Or ces derniers évoquent l'ouvrage sous le titre de *al-Kāmīl fī-l-Qirā'āt* sans référence aux cinquante lectures. Ce qui nous laisse supposer que Bergsträsser n'avait pas connaissance du contenu de l'ouvrage. De même, la monumentale *Histoire des qirā'āt en Orient et en Occident* de Mohammed al-Mokhtar Ould Bah publiée en 2004 semble également ignorer l'ouvrage[282]. Ce n'est qu'en 1999 que l'ouvrage est découvert grâce à la thèse de doctorat de Aymān Suwayd soutenue à l'Université d'al-Azhar mais il faudra attendre 2007 afin qu'il soit édité pour la première fois par Ǧamāl b. al-Sayyid Rifā'ī en Égypte sur la base d'un manuscrit *unicum* conservé à la bibliothèque d'al-Azhār sous la côte *369 maġāriba* daté du 11 ṣafar 514/12 mai 1120 et copié par un certain : 'Alī b. Muḥammad al-Farġānī. Il lui donne néanmoins le titre de *al-Kāmil fī al-qirā'āt al-'ašr wa-l-arba'īn al-zā'ida 'alayhā* comme pour masquer cette étrangeté des cinquante lectures à laquelle les musulmans n'étaient pas habitués, alors que les dix lectures sont communément acceptées par les musulmans. Ce titre qui n'est pas celui de l'auteur mais ajouté sur le manuscrit par une personne ultérieure laisse entendre une différence de statut entre les dix et les quarante chez l'auteur, ce qui n'est absolument pas le cas. Omar Hamdan en propose une édition critique en 2015 en sept volumes dans laquelle il conserve le titre original[283].

Contrairement à son contemporain Nāsir-e-khosrow ou à un Ibn Jubayr, al-Huḏalī n'a pas écrit de récit de son long voyage du Maghreb jusqu'en Transoxiane. *Al-Kāmil* est sa seule œuvre dans laquelle il compile les variantes de lectures du Coran récoltées auprès des différents maitres-lecteurs rencontrés durant son périple. Nous avons pu reconstituer son voyage uniquement grâce aux mentions faites des villes où il a récité le Coran et des noms des professeurs rencontrés. Il constitue un précieux témoignage direct d'une géographie des variantes de lectures dans le monde musulman du V^e^/XI^e^ siècle.

[281] Nöldeke et *al*., *GdQ*, III, p. 243.
[282] Mohammed al-Mokhtar Ould Bah, *Tārīḫ al-qirā'āt fī al-mašriq wa-l-maġrib*, ISESCO, 2004.
[283] Al-Huḏalī, Abū-l-Qāsim, *Kitāb al-Kāmil fī al-qirā'āt al-Ḫamsīn,* éd. Omar Hamdan, Médine, Dār Ṭayyibat al-ḫaḍrā, 2015.

Le nom complet de cet exceptionnel lecteur-voyageur[284] est Abū al-QāsimYūsūf b. ʻAlī b. Ǧubāra b. Muḥammad b. ʻUqayl al-Huḏalī al-Maġribī al-Biskrī, plus connu sous sa *nisba* al-Huḏalī[285]. Il naquit à Biskra, dans le petit Zāb, durant le mois de ramaḍān 403/mars 1013 et mourut à Nishapur en 458/1072. Il passe toute sa jeunesse dans sa ville de naissance et y débute sa quête du savoir. La ville est alors sous la domination des Hammadides et est un des berceaux de l'ibadisme mais il semblerait d'après le géographe al-Bakri que Biskra suivait au XI[e] s. le rite malikite[286]. Nous n'avons aucune information concernant cette période de sa vie ni sur sa famille si ce n'est son ascendance arabe comme en témoigne son *nasab* al-Huḏalī ; ce qui nous laisse supposer qu'il devait très certainement être issu d'une famille modeste. Il quitte sa terre natale en 425/1033 pour rejoindre Qayrawān à l'âge de 21 ans. Il entame alors un long périple de 32 années qui l'émmène en Égypte, au Ḥiǧāz puis au *Šām* en 426/1034, en Irak en 427/1035, on le retrouve dans la région du Karamān en 430/1038, il traverse le Ḫurasān, la Transoxiane jusqu'à arriver à Samarqand, pour finalement s'installer à Nishapur où il décède en 465/1072 à l'âge de 53 ans (Fig. 23).

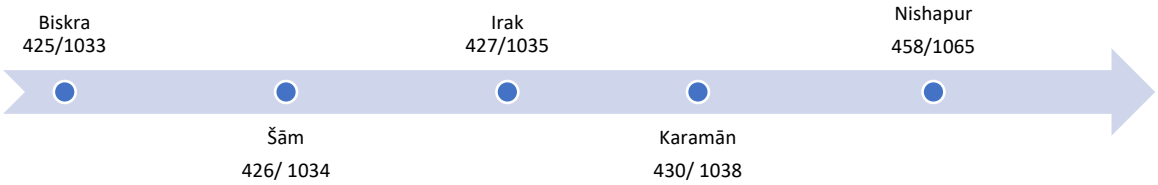


Fig. 23. *Timeline* du voyage d'al-Huḏalī en quête des *qirā'āt.*

Les pérégrinations d'al-Huḏalī durèrent 32 années durant lesquelles il affirme avoir rencontré 365 *šayḫ*, il écrit à ce sujet : « le nombre total de *šayḫ* de cette science [les *qirā'āt*] que j'ai pu rencontrer s'élève à 365, dans plus de 50 villes[287], de l'extrémité du Maghreb jusqu'à la porte du Ferghana, s'il avait été porté à ma connaissance que quelqu'un de ma génération me surpassait sur l'ensemble des territoires d'Islam, je serais allé à sa rencontre »[288].

[284] Il est présenté dans les sources comme *al-muqrī* (lecteur du Coran) mais aussi comme *al-ǧawwāl* et *al-raḥḥāl,* le voyageur.
[285] Al-Ḏahabī, *Mq,* p. 816 ; Ibn al-Ǧazarī, *Ġn,* IV, p. 171-178 ; Yāqūt, *Mu'ǧam al-udabā',* p. 2849 ; al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, IXXX, p. 114, 115.
[286] Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. de Slane, Impr. Impériale, Paris, 1859, p. 127.
[287] Nous avons pu identifier 53 villes.
[288] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn,* IV, p. 171, 172.

Al-Huḏalī ne cite néanmoins pas tous ses professeurs et nombres d'entre eux sont inconnus des sources. Seulement 122 ont pu être identifiés, notamment grâce au travail bio-bibliographique d'Ibn al-Ǧazarī au IX^e^/XV^e^ siècle[289].

Al-Huḏalī collecta 49 lectures ou système de récitations différents auxquels il ajouta son propre choix de lecture (*iḫtiyār*) pour arriver à un total de 50 *qirā'a*.

Al-Ḥāfiẓ al-Ḏahabī, grand transmetteur de *ḥadīṯ*, atteste au VIII^e^/XIV^e^ siècle ne connaitre personne qui a entrepris un tel voyage pour réunir les *qirā'āt* du Coran, pas même les plus grands traditionnistes dans leur quête du *hadīṯ*[290]. Ibn al-Ǧazarī, auteur de la plus grande encyclopédie bio-bibliographique des lecteurs du Coran en dira de même, un siècle plus tard[291].

On peut alors légitimement se demander ce qui a motivé son long voyage, d'autant plus que cette tradition du voyage en quête de science (la *rihla fī ṭalab al-'ilm*) amorcée par la quête des traditions prophétiques dès le II^e^/VIII^e^ siècle, n'est apparue que très tardivement dans le champ de la transmission coranique. Les premiers voyages pour réunir les lectures du Coran datent du III^e^/IX^e^ s. avec al-Ḥulwānī (m. ap 230/ 844-5), Ibn Sa'dān (m. 231/ 846) et al-Dūrī (m. 246/ 860-1)[292]. La diffusion du *ḥadīṯ* des « sept *aḥruf* » va accompagner et renforcer la croyance que les variantes font partie de la révélation et amorcer par cela cette pratique du voyage afin de collecter le plus de variantes possibles, toutes considérées comme une partie de la parole divine. Ce voyage en quête du savoir se double alors d'un voyage en quête mystique, chaque chemin emprunté est vu comme un chemin qui mène vers le Paradis comme dans cette parole attribuée au prophète Muḥammad : « Celui qui emprunte un chemin en quête de savoir, Allāh lui facilite un chemin vers le paradis et chaque fois qu'un groupe se réunit pour réciter le Livre d'Allāh et l'étudier, Allāh les couvre de Sa miséricorde, les anges leur tiennent compagnie et Allāh les citent auprès des Siens »[293]. Le plus grand voyage que les sources nous rapportent dans cette quête des *qirā'āt* est justement celui d'al-Huḏalī au V^e^/XI^e^ siècle.

Al-Huḏalī évoque cinq raisons principales qui ont motivé son voyage :

- L'opportunité que lui offre le voyage de réunir des livres et des manuels de *qirā'āt* en particulier. Il affirme posséder un exemplaire de chaque grand *muqrī* ;

[289] Il s'agit ici bien d'un manuel de *qirā'āt* et non d'une *fihrasa* ; l'intention de l'auteur n'est pas de dresser un inventaire des maîtres rencontrés et des livres étudiés mais de consigner les variantes coraniques récitées ; les noms des professeurs et leurs éventuels ouvrages n'apparaissant que dans ce contexte.
[290] Al-Ḏahabī, *Tāriḫ al-Islām*, vol. 30, p.514.
[291] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn,* IV, p. 171-178.
[292] Nöldeke et al., *GdQ*, III, p. 207.
[293] *Ṣaḥīḥ Muslim*, n°2699.

en précisant que cela a été « nécessaire pour connaître la valeur et le niveau de chaque spécialiste avant d'aller à sa rencontre ».

- Aller à la rencontrer des auteurs afin d'étudier directement leurs ouvrages auprès d'eux.
- Réciter les variantes contenues dans ces ouvrages auprès des plus grands professeurs de son temps.
- Rechercher, à travers ces voyages, la plus courte chaîne de transmission[294].

- La dernière motivation que nous pensons être la principale est celle de mettre en évidence la richesse des variantes et des lecteurs, il critique d'ailleurs dès son introduction le travail de ceux qui s'efforcent de restreindre les lectures, il nous semble que nous pouvons y voir une critique claire de l'œuvre d'Ibn Muǧāhid qui a restreint le nombre de variantes par son choix des sept lectures. Al-Huḏalī écrit :

J'ai réuni les lectures de 49 savants ...sans compter la lecture que je me suis choisie… cela afin qu'on sache et qu'on continue à rechercher [ces variantes] … Certains ont tellement réduit ce savoir [des qirā'āt] que les étudiants s'en sont détournés [295].

On remarque qu'il ne cite d'ailleurs pas Ibn Muǧāhid parmi les grands lecteurs, alors qu'il rapporte, par exemple, les lectures de ses contemporains Ibn Miqsam et Ibn Šanabūḏ.
Les lectures retenues ont toutes un lien avec les cinq premiers grands centres urbains du monde islamique, il les classe d'ailleurs selon ces 5 villes en choisissant :

(5) lectures pour Médine
(6) pour la Mecque
(6) pour le *Šām*
(16) pour *Baṣra*
(16) pour *Kūfa*

[294] Sa volonté de diminuer les transmetteurs le mène à multiplier les professeurs. Il écrit : « j'ai lu auprès d'al-Širāzī puis j'ai rencontré son professeur al-Ahwāzī à Damas, j'ai alors lu de nouveau [la même lecture] auprès d'al-Ahwāzī en 1034 ». Dans un autre passage : « J'ai lu auprès de Ibn Hāšim en Égypte puis j'ai rencontré son professeur Abū al-'Alā' à Bagdad j'ai donc relu cette lecture auprès de lui ».
[295] Al-Huḏalī, *al-Kāmil fī al-qirā'āt al-ḫamsīn*, p. 87.

Il déclare également avoir choisi une lecture qui lui est propre (*iẖtiyār*) en se basant sur ses connaissances en langue arabe, jurisprudence, théologie, exégèse coranique et *ḥadīṯ*. Il complète ainsi par son *iẖtiyār* les 50 lectures[296].

À son arrivée à Nishapur, il avait accumulé un tel savoir que Niẓām al-Mulk lui octroie deux chaires d'enseignement à la Niẓāmiyya en 458/1065, celle des *qirā'āt* et celle de la langue arabe. Il y enseigna donc durant huit années jusqu'à sa mort en 465/1072. C'est durant cette période qu'il rédige son ouvrage *al-Kāmil fī al-qirā'āt al-ẖamsīn (Le livre complet dans les 50 lectures)*.

À travers ce long voyage, al-Huḏalī démontra la richesse des variantes de lectures encore en circulation au V^e^/XI^e^ siècle dans le monde musulman. Son entreprise remet également en question le travail de restriction effectué par Ibn Muǧāhid un siècle auparavant en prouvant par l'expérience physique du voyage et de la collecte directe des variantes auprès des maîtres-lecteurs que les *qirā'āt* du Coran étaient encore très nombreuses. Cette œuvre nous permet donc d'apporter une réponse à notre questionnement initial, en affirmant que si l'influence d'Ibn Muǧāhid est certaine dans l'impulsion d'un mouvement qui tend à restreindre les variantes en vigueur ; nous ne pouvons lui attribuer la paternité de la canonisation effective des sept lectures du Coran comme en témoigne les nombreuses lectures encore en circulation au V^e^/XI^e^ siècle[297]. Notre thèse vise à démontrer que les sept lectures s'imposent bien plus tard sous l'influence d'al-Šāṭibī. En préambule à cela, il a fallu d'abord mettre en évidence les manuels référents dans chaque région avant d'observer et d'analyser la réception que fut faite à la *Šāṭibiyya.*

3. À chaque région son « best-seller » ?

a) Al-Andalus/Maghreb

La production des manuels de *qirā'āt* dans l'Occident musulman est très certainement ancienne et concomitante à la conquête[298]. Nous ne remonterons pas aussi loin, par manque de sources en premier lieu, mais également par manque de pertinence pour notre démonstration. Nous limiterons donc cette recherche au siècle qui précède la rédaction de la *Šāṭibiyya*. Nous

[296] Nous avons fait le choix de ne pas citer ici les noms des lectures éponymes par souci de clarté, la démonstration que nous souhaitions faire ne le nécessitant pas.

[297] Nous avons également pu appréhender ces variantes grâce à des manuscrits coraniques postérieurs à Ibn Muǧāhid qui contenaient des lectures au-delà des sept, voir la partie III consacrée aux manuscrits.

[298] Voir A'rāb, Sa'īd *al-Qurrāʾ wa-l-qirāʾāt bi-l-Maghrib*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1990 et Makkī, Maḥmūd, 'ulūm al-qur'ān fī-l-Andalus ḥattā nihāyat al-qarn al-sādis al-hiǧrī, Le Caire, 2000.

avons décidé de traiter d'al-Andalus et du Maghreb ensemble ; il apparait en effet qu'il n'existe pas encore réellement d'école maghrébine des *qirā'āt* avant le VI^e^/XII^e^ siècle. Le Maghreb ne semble pas encore être un pôle de transmission indépendant d'après notre étude des notices compilées par al-Ḏahabī et Ibn al-Ǧazarī. Il reste toujours sous forte influence des écoles d'al-Andalus et n'en représente qu'une continuité[299]. Grâce à une prospection dans les notices biographiques dédiées aux savants des lectures, nous avons pu repérer quarante-neuf traités dédiés aux *qirā'āt* rédigés par des auteurs andalous décédés entre 482/1049 et 640/1242[300]. La production de manuels fut très soutenue, néanmoins elle se réfère principalement à trois écoles régionales qui se sont constituées autour de quatre ouvrages (Fig. 24). L'école de Séville est fondée autour du manuel *Kitāb al-Kāfī fī al-qirā'āt al-sab'* d'Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Šurayḥ (m. 476/1083) ; l'école de Cordoue autour de l'ouvrage de Makkī b. Abī Ṭālib al-Qaysī (m. 437/1045), *Kitāb al-Tabṣira fī al-qirā'āt al-sab'* et enfin l'école du Levant qui a pour référence le *Kitāb al-Taysīr fī al-qirā'āt al-sab'* d'Abū 'Amr al-Dānī (m. 444/1053). Un quatrième manuel arrive à faire sa place dans le paysage de l'enseignement andalou des *qirā'āt,* il s'agit du *Kitāb al-Hidāya fī al-qirā'āt al-sab'* d'Abū al-'Abbās Aḥmad b. 'Ammār al-Mahdawī (m. 440-1048). Ce dernier manuel est le reflet de l'école des *qirā'āt* de Qayrawān où al-Mahdawī fut formé principalement auprès d'Ibn Sufyān ; il connut un accueil très favorable malgré des différents entre al-Mahdawī et al-Dānī qui ont enseigné dans la même ville de Dénia[301].

[299] Sa'īd A'rāb fait le même constant dans son histoire des lectures et lecteurs du Coran au Maghreb, le V^e^/ XI^e^ et VI^e^/ XII^e^ s. connaissent principalement des lecteurs et une production littéraire dans le domaine des *qirā'āt* issus de régions extérieures au Maghreb, principalement al-Andalus et l'Ifriqiyya, voir A'rāb, Sa'īd, *al-Qurrāʾ wa-l-qirāʾāt bi-l-Maghrib*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1990, p.15.

[300] Voir Azgal, Zohra, *La diffusion de la lecture Nāfiʿ en al-Andalus : Aspects et normalisation (VI^e^/ XII^e^ siècle*), mémoire de Master II (sous la direction de Nuria de Castilla), EPHE, 2018.

[301] Al-Dānī rédigea une epître dans laquelle il mit en garde les fidèles de la mosquée *Yaḥyā b. ʿAmmār al-Ṭalmī* à Dénia contre un *usurpateur* qui « prétend être savant en *qirā'āt* ». Il y démontre ses erreurs et ses égarements. On peut aisément deviner l'identité de cet *usurpateur* : Abū-l-ʿAbbās Aḥmad b.ʿAmmār al-Mahdawī (m. 440/1048). De nombreux savants rapportèrent les différents qu'il eût avec al-Dānī ; on notera en l'occurrence l'ouvrage d'Aḥmad al-Siğilmāsi al-Lamṭī (m. 1156 /1743) dédié à cette polémique et où l'auteur se range aux côtés d'al-Mahdawī. Voir al-Dānī, *Risālāt al-tanbīh ʿala-l-ḫaṭaʿ wa-l-ǧahl wa-l-tamwīh,* éd. Muḥammad Dāmī, Dār al-Sammān, Istanbul/Beyrouth, 2023.

École de Séville	École de Cordoue	École de Valence	Kairouan
Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Šurayḥ (m. 476/1083)	Makkī b. abī Ṭālib (m. 437/1045)	Abū ʻAmr al-Dānī (m. 444/ 1053)	Abū-l-ʻAbbās al-Mahdawī (m. 440-1048)
Kitāb al-Kāfī fī al-qirā'āt al-sab'	*Kitāb al-Tabṣira fī al-qirā'āt al-sab'*	*Kitāb al-Taysīr fī al-qirā'āt al-sab'*	*Kitāb al-Hidāya fī al-qirā'āt al-sab'*

Fig. 24. Les quatre ouvrages de référence en al-Andalus et au Maghreb avant *al-Šāṭibiyya*.

Il est notable que ces quatre manuels ont été rédigés par des spécialistes des *qirā'āt* pratiquement tous contemporains les uns des autres et qui appartiennent à cette dernière génération de lecteurs andalous entièrement formés en Orient. Ils ont ainsi pensé leur manuel comme une somme et un abrégé des *qirā'āt* récoltées durant leurs voyages. Chacun rapportant et compilant les variantes qu'il a pu réciter tout en effectuant une sélection pour pouvoir produire un abrégé facile à apprendre. Tous décident de se limiter à sept lectures et c'est cette tradition des sept qui va durablement s'implanter dans l'Occident musulman. Les rares catalogues (*fihrasa* ou *barnāmağ*) de savants ayant vécu avant al-Šāṭibī confirment la domination de ces quatre manuels que nous avons pu observer dans les ouvrages bio-bibliographiques. Une *fihrasa* est particulièrement intéressante pour notre démonstration, il s'agit de celle du Sévillan Abū Bakr Muḥammad b. Ḫayr al-Lamtūnī al-Umawī Ibn Khayr al-Išbīlī (d. 575/1180)[302].

Ibn Ḫayr al-Išbīlī vécut en al-Andalus où il rechercha la science auprès des savants de Séville avant de se déplacer dans toutes les grandes villes de la péninsule ibérique. Il fut par la suite nommé *ḫaṭīb* de la Grande mosquée de Cordoue où il officiera jusque sa mort.
Originaire de Séville, c'est tout naturellement qu'il se forma aux lectures coraniques de cette école auprès d'Ibn Šurayḥ-fils, Abū al-Ḥasan (m. 539/1144) ; mais cela ne l'empêcha pas d'étudier selon les autres écoles, auprès de très nombreux *šuyūḫ* qu'il cite dans sa *Fihrasa*. Il fut connu pour ses ouvrages qu'il copiait avec la plus grande minutie, alliant ainsi exactitude des informations et beauté de l'écriture. Ibn al-Abbār dit de ses copies qu'elles étaient si recherchées qu'elles se vendaient à des prix jamais égalés.

[302] Une étude générale de la *Fihrasa* d'Ibn Ḫayr a été proposée par J.M. Vizcaíno, « La Fahrasa de Ibn Jayr (m. 575/1180) », dans M. Marín (ed.), *Estudios Onomástico-Bibliográficos de al-Andalus 12*, Madrid, CSIC, 2002, p. 463-504.

Ibn Ḫayr al-Išbīlī précise dans son introduction les différentes voies d'acquisition du savoir (*ṭuruq al taḥammul*) après avoir détaillé les bienfaits de la quête de la science, l'importance de la langue arabe et le bon comportement à l'égard de ses professeurs.

La section principale de la *Fihrasa* détaille les ouvrages qu'il a étudiés, entendus de ses *šuyūḫ* ou pour lesquels il a reçu une *iǧāza*, en suivant l'ordre suivant : en premier lieu les ouvrages relatifs aux sciences coraniques et *qirā'āt* puis le *ḥadīṯ* avec une section consacrée au *Muwaṭṭa* et ses différents commentaires, les dictionnaires bio-bibliographiques, les livres d'histoire, le *fiqh*, les fondements du *fiqh*, la spiritualité et l'ascétisme et enfin la langue arabe et la poèsie. Il traite enfin de l'*iǧāza* générale et il clôture son ouvrage par la liste de ses professeurs classés par ville. Cet ouvrage est un témoin de la plus haute importance des manuels enseignés et étudiés dans al-Andalus avant le VI[e]/XII[e] siècle, particulièrement dans le domaine des *qirā'āt* en ce qui nous concerne. Il cite également, sauf à de rares exceptions, ses chaînes de transmission jusqu'aux auteurs, ce qui nous permet de retracer la circulation de ces ouvrages. Sur les 1405 ouvrages répertoriés, Ibn Ḫayr en cite 133 dans le domaine des sciences coraniques dont une majorité, 76, est consacrée aux *qirā'āt*[303]. De nombreuses références orientales sont présentes, mais concernant al-Andalus, nous retrouvons les quatre manuels phares :

Kitāb al-Kāfī fī al-qirā'āt al-sab'	*Kitāb al-Tabṣira fī al-qirā'āt al-sab'*	*Kitāb al-Taysīr fī al-qirā'āt al-sab'*	*Kitāb al-Hidāya fī al-qirā'āt al-sab'*
Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Šurayḥ (m. 476/1083)	Makkī b. abī Ṭālib (m. 437/1045)	Abū 'Amr al-Dānī (m. 444/ 1053)	Abū al-'Abbās al-Mahdawī (m. 440-1048)

Le *Barnāmaǧ* d'al-Ḥāfiẓ Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān al-Tuǧībī (m. 610/1213) [304] est un autre témoin intéressant pour la période qui précède l'adoption de la *Šāṭibiyya* en Occident. Son auteur, à ne pas confondre avec un autre Tuǧībī célèbre dont un *barnāmaǧ* nous est également parvenu[305], nait en al-Andalus dans la province de Murcie vers 540/1145, il effectue un long voyage d'études en Orient avant de s'installer à Sebta, Marrakech puis Fès ; il décède à Tlemcen en 610/1213. Il est un témoin exceptionnel de l'activité

[303] Pour les ouvrages de qirā'āt, voir Ibn Ḫayr al-Išbīlī, *Fahrasa,* éd. Bašār ʿAwwād Maʿrūf, Tunis, Dār al-ġarb al-islāmī, 2009, p. 49-74.

[304] Al-Takmila, al-Ḏahabī, Mq, p. 1181; Ibn al-Ǧazarī, Ġn, III, p. 416. ed. al-Ḥasan Id Saʿīd, 2011, Ministère des *waqf* et des affaires religieuses, Rabat, 2011.

[305] Il s'agit d'al Qāsim b. Yūsuf al-Tūǧībī al-Sabtī (m. 730/1329) sur lequel nous nous appuyons dans le chapitre suivant sur la réception d'al-Šāṭibiyya.

intellectuelle au Maghreb dans une période encore peu connue. Contemporain d'al-Šāṭibī, son œuvre nous permet de mettre en contexte la rédaction du *Ḥirz* par des témoins directs de la période et non par reconstitution historique tardive comme cela est souvent le cas. Il est également cité par Ibn al-Ǧazarī comme étant un lecteur reconnu du Coran. Il grandit au sein d'une famille d'érudits, également lecteurs du Coran. Suite au climat qui amène à la fin des Almoravides en al-Andalus et à l'accession au pouvoir des Almohades, il quitte al-Andalus pour l'autre rive de la Méditerranée et s'installe à Sebta quelques temps. Il entreprend un voyage en Orient durant lequel il fréquenta, d'après Ibn al-Abbār qui fut son élève par *iǧāza,* 134 professeurs parmi lesquels Abū Ṭāhir al-Silafī à Alexandrie[306]. Il montre un très grand intérêt pour les *qirā'āt* réunissant ainsi une cinquantaine d'ouvrages dans son *barnāmaǧ*, tous présentés avec leur chaîne de transmission jusqu'à l'auteur. Il accorde un intérêt particulier au *Kitāb Al-Taysīr* qu'il étudia auprès de trois professeurs dont Ibn Huḍayl en 553/1158-9, il est donc de la même *ṭabaqa* qu'al-Šāṭibī. Lors de son voyage en Égypte, en 570/1174-5, il ne semble pas intéressé par les *qirā'āt* puisque sa formation a été terminée en al-Andalus. Il est au contraire rapporté que les étudiants d'Alexandrie se réunissaient en masse autour de lui pour écouter *le Taysīr*[307]. Il préfère assister à de nombreuses assises de *fiqh* et *ḥadīṯ* à Alexandrie et au Caire. Aucun élément ne nous permet de savoir s'il rencontra *al-Šāṭibī* et il ne cite d'ailleurs pas la *Šāṭibiyya* parmi les ouvrages qu'il étudia. Il confirme en revanche que les quatre manuels cités précédemment constituent bien les ouvrages de références d'al-Andalus et du Maghreb, ils apparaissent dans son répertoire au côté d'une douzaine d'autres manuels de *qirā'āt*[308]. Si leur auteur ont produit d'autres ouvrages plus détaillés qui servent également de manuels de transmission, ce sont les abrégés qui connaissent le plus grand succès.

b) L'Égypte

L'Égypte s'est constituée une école des *qirā'āt* assez tardivement grâce aux nombreuses influences qu'elle va connaître, au carrefour des voyageurs arrivant du Maghreb et d'al-Andalus, du Šām et d'Irak. Située sur la route du pèlerinage, elle constituait une halte obligatoire pour les nombreux pèlerins. Terre d'influences d'Orient et d'Occident, il est assez surprenant qu'elle n'ait jamais développé une école de *qirā'āt* qui lui soit propre ; Abū Ḥayān

[306] Ibn ʻAbd al-Malik al-Marrākušī, *al-Ḏayl,* IV, p. 384-390.
[307]Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, I, p. 212.
[308] Voir Abū ʻAbdallāh Tuǧībī, *al-Barnāmaǧ al-Tuǧībī*, ed. al-Ḥasan Id Saʻīd, 2011, Ministère des *waqf* et des affaires religieuses, Rabat, 2011, p. 158-161.

al-Andalusī incombe la faible circulation des *qirā'āt* en Égypte au règne des Fatimides[309]. Aucun catalogue ou répertoire de manuels ne nous est parvenu pour cette région. Nous avons donc dû répertorier nous-même les ouvrages qui étaient le plus cités dans les notices biographiques des lecteurs, quatre manuels se démarquent pour la période d'avant la *Šāṭibiyya* :

- *Al-Tağrīd li-buġyat al-murīd fī al-qirā'āt al-sab'* de ʻAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr ʻAtīq b. Ḫalaf Abū al-Qāsim Ibn al-Faḥḥām al-Siqillī (m. 516/1122), chef des lecteurs d'Alexandrie.[310]
- *Al-Taysīr* d'abū ʻAmr al-Dānī (m. 444/1053) probablement introduit par al-Yasaʻ b. ʻĪsā b. Ḥazm (m. 575/1179) qui organisait une assise pour la transmission du *Taysīr* à Alexandrie et au Caire à laquelle a d'ailleurs assisté Saladin.
- *Talḫīs al-ʻibārāt bi-laṭīf al-išārāt fī al-qirā'āt al-sab'* d'al-Ḥasan b. Ḫalaf b. ʻAbdallāh Ibn Ballīma al-Qayrawānī (m. 514/1120), chef des lecteurs d'Alexandrie en son temps.
- *Al-ʻUnwān fī al-qirā'āt al-sab'* d'Abū Ṭāhir Ismāʻīl b. Ḫalaf b. Saʻīd al-Saraqusṭī (m. 455/1063).

Un élément est particulièrement frappant sur cette période qui précède directement la venue d'al-Šāṭibī, c'est le basculement de l'Égypte sous l'influence de l'Occident musulman, alors que la période précédente était clairement sous influence irakienne avec en l'occurrence les ouvrages des Ibn Ġalbūn père et fils, syriens formés à l'école irakienne. Les manuels les plus populaires dans les cercles d'enseignement sont désormais écrits par des lecteurs du Coran originaires de Sicile, Kairouan, Dénia et Saragosse. Le choix des andalous de se limiter à sept lectures se reflète ici dans leurs écrits puisque les quatre manuels sont des abrégés (*muḫtaṣar*) consacrés aux sept lectures, alors que le manuel phare de Ṭāhir Ibn Ġalbūn, *al-Taḏkira* était consacré aux huit lectures et que les lecteurs égyptiens transmettaient les dix lectures par le manuel *al-Miṣbāḥ* d'Abū al-Karam al-Šāhrazūrī[311] . Un des quatre manuels semble surpasser les trois autres et être mieux implanté, il s'agit d'*al-ʻUnwān fī al-qirā'āt al-sab'* d'Ibn Ḫalaf al-Saraqusṭī (m. 455/1063). Ibn al-Ǧazarī affirme que les Égyptiens apprenaient majoritairement *al-ʻUnwān* avant que la *Šāṭibiyya* ne le surpasse. Il écrit :

[309] Ibn al-Ǧazarī, *Munǧid al-muqri'īn,* p. 118.
[310] Al-Ḏahabī, *Mq*, p. 909-911.
[311] Al-Saḫāwī a aussi été formé au *Miṣbāḥ fī al-qirā'āt al-ʻašr* auprès d'Abū al-Faḍl al-Ġaznawī avant de rejoindre les assises d'al-Šāṭibī.

Les Égyptiens apprenaient pour la plupart al-'Unwān d'Abū al-Ṭāhir, alors qu'il comprenait de nombreuses divergences avec al-Šāṭibiyya et al-Taysīr[312].

Le terrain était en quelques sortes préparé pour la venue d'al-Šāṭibī, l'Égypte reconnaissait déjà la maitrise des andalous dans le domaine des *qirā'āt* et avait adopté leurs manuels dans les *madrasa* et les mosquées. De même qu'*al-Taysīr* attirait de nombreux élèves grâce aux assises d'al-Yasa' b. 'Īsā b. Ḥazm et était ainsi popularisé au sein de la population égyptienne.

c) Damas

À l'image de l'Égypte, Damas semble être à un carrefour d'influences et non encore le pôle d'enseignement des *qirā'āt* qu'il deviendra après l'installation d'al-Saḫāwī (m. 643/1245). Un flux de lecteurs venus d'Irak durant les deux générations précédentes, comme nous l'avons détaillé dans le chapitre précédent, va apporter avec lui de nouveaux manuels. De même que la forte population maghrébine qui s'installa à Damas depuis au moins l'époque bouyide[313], notamment celle des *qurrā'*, va introduire ses manuels dans les cercles d'enseignements[314]sans qu'ils ne connaissent néanmoins de fortune. L'école irakienne et ses ouvrages est celle qui domine sur la Damas du V^e^/XI^e^ et VI^e^/XII^e^ avec quatre ouvrages principaux, par ordre d'importance :

- *Al-Waǧīz fī šarḥ qirā'āt al-qara'a al-ṯamāniyya a'immat al-amṣār al-ḫamsa* d'al-Ḥasan b. 'Alī b. Ibrāhīm b. Yazdād al-Ahwāzī Abū 'Alī (m. 446/1055)[315].
- *Al-Ġāya fī al-qirā'āt al-'ašr wa-iḫtiyār Abī Ḥātim al-Siǧistānī* d'Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn Ibn Mihrān (m. 381/991).

[312] Ibn al-Ǧazarī, *Munǧid al-muqri'īn*, p. 268.
[313] Se référer à l'étude pionnière de Louis Pouzet, « Les Maghrébins à Damas au VIIe/XIIIe siècle », Bulletin d'études orientales 28, 1975, p. 167-169 et dernièrement Maribel Fierro et Mayte Penelas (éds.), *The Maghrib in the Mashriq. Knowledge, Travel and Identity*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2021.
[314] Voir le chapitre précédent sur les lecteurs de la 13^e^ et 14^e^ génération et notre publication, Azgal, Zohra, « Andalusi Scholars on Qur'anic Readings in the Islamic East: The case of Abū al- Qāsim al-Shāṭibī (538/1143-590/1194) », dans *The Maghrib in the Mashriq. Knowledge, Travel and Identity*, éds. Maribel Fierro et Mayte Penelas, Berlin/Boston, De Gruyter, 2021, p. 237-256.
[315] Al-Ahwāzī Abū 'Alī, *Al-Waǧīz fī šarḥ qirā'āt al-qara'a al-ṯamāniyya a'immat al-amṣār al-ḫamsa,* éd. Durayd Aḥmad, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 2002.

- *Iršād al-mubtadī wa taḏkirat al-muntahī fī al-qirā'āt al-'ašr* d'Abū al-'Izz al-Qalānisī (m. 521/1126).
- *Al-Īǧāz fī qirā'at al-a'imat al-Sab'a bi-l-'Irāq wa-l-Šām wa-l-Ḥiǧāz* de Sibṭ al-Ḫayyāṭ (m. 541/1146).

Abū 'Alī al-Ahwāzī, originaire, comme sa *nisba* l'indique, de la province d'al-Ahwāz correspondant au Ḫūzistān, fut formé très jeune aux *qirā'āt* dans sa région natale puis à Baṣra et à Bagdad auprès de plusieurs élèves d'Ibn Muǧāhid et d'Ibn Šanabūḏ. Il arrive à Damas en 391/1001, complète sa formation auprès des professeurs locaux et devient une référence incontournable dans les *qirā'āt.* Connu pour transmettre un grand nombre de lectures, il sera critiqué et accusé de mensonge notamment par Ibn 'Asākir dans son *Tārīḫ Dimašq* mais aussi par al-Ḏahabī, Ibn al-Ǧazarī quant à lui prendra sa défense. Quoiqu'il en soit, ses ouvrages[316] connurent un grand succès et furent enseignés durant de nombreuses générations à Damas particulièrement son abrégé, *Kitāb al-Waǧīz* dans lequel il réunit huit lecteurs (les sept connus plus Ya'qūb) et il choisit deux rapporteurs pour chacun[317]. Au même moment qu'al-Dānī en al-Andalus, al-Ahwāzī fait le choix de sélectionner deux rapporteurs pour chaque lecteur et s'inscrit donc dans cette même dynamique d'abrégés et de sélection, ce qui fit certainement son succès. L'auteur organise également son ouvrage, tout comme al-Dānī et al-Šāṭibī, en deux grandes parties : *uṣūl* (règles générales) et *farš* (lectures singulières). Les lecteurs de Damas sont donc familiarisés à ce système de *qirā'āt* bien avant la *Šāṭibiyya*.

Alors que le système des « deux *rāwī* » a été dans un premier temps attribué à al-Dānī avec son *Kitāb al-Taysīr*[318] puis à l'école kairouanaise des *qirā'āt* avec ses deux grands représentants Makkī b. abī Ṭālib (m. 437/1045) et Ibn Sufyān (m. 413/1022)[319], on découvre avec le *Kitāb al-Waǧīz* une pratique bien connue à Damas et en Irak comme en témoigne la sélection d'al-Ahwāzī. Il serait fort probable que cette pratique plutôt qu'occidentale trouve ses origines en Irak, en effet Makkī et Ibn Sufyān ont été formés auprès d'al-Ṭayyib Ibn Ġalbūn qui a des liens avec les élèves d'Ibn Muǧāhid tout comme al-Ahwāzī en a également. Il s'agit alors d'une tendance générale dans la production des manuels qui tendrait à les abréger en

[316] Il rédigea plusieurs ouvrages dont *al-Iqnā', al-Īḍāḥ* et *al-ittiḍāḥ* et d'autres ; celui qui rencontra le plus de succès fut son abrégé, *al-Waǧīz.*

[317] Sa sélection diffère légèrement de celle d'al-Dānī et al-Šāṭibī en ce qui concerne les sept lectures.

[318] Jeffery, Arthur, *The Qur'ān as Scripture*, New York, Russel F. Moore Company, 1952, p. 100.

[319] Nasser, Hekmat Shady, « The Two-Rāwī Canon before and after ad-Dānī (d. 444/1052-3) : The Role of Abū ṭ-Ṭayyib Ibn Ghalbūn (d. 389/998) and the Qayrawān/Andalus School in Creating the Two-Rāwī Canon », *Oriens 41,* 2013, p. 41-75.

sélectionnant un nombre plus restreint de lecteurs et de rapporteurs. Les abrégés sont adoptés dans les cercles d'enseignement des *qirā'āt* et remplacent peu à peu les ouvrages plus longs difficiles à apprendre.

C'est ce même phénomène qui explique le succès d'*al-Īǧāz* de Sibṭ al-Ḫayyāṭ (m. 541/1146), manuel des sept lectures connues mais avec la sélection d'un unique rapporteur pour chaque lecteur[320] ; d'al-*Iršād* d'Abū al-'Izz al-Qalānisī, manuel des dix lectures mais avec un ou deux rapporteurs par lecteurs et le *Ġāya* d'Ibn Mihrān, un autre abrégé sur les dix lectures. Ces quatre lecteurs ont également rédigé des ouvrages plus larges : *al-Īḍāḥ* pour al-Ahwāzī, *al-Iḫtiyār fī al-qirā'āt al-'ašr* pour Sibṭ al-Ḫayyāṭ *al-Kifāya al-kubrā* pour al-Qalānisī et *al-mabsūṭ* pour Ibn Mihrān ; ce sont les abrégés qui connurent plus de succès en tant que manuels d'enseignement.

d) Irak

Avant l'avènement de la *Šāṭibiyya*, l'Irak est un centre de *qirā'āt* très actif. Les deux écoles, bagdadienne (Ibn Muǧāhid) et ḫurasanienne (Ibn Mihrān), s'y développent en parallèle avec néanmoins une plus grande influence de l'école d'Ibn Mihrān du Ḫurasān qui devient la nouvelle école irakienne. Nous retrouvons ainsi les même principaux manuels qu'à Damas, à savoir :

- *Al-Ġāya fī al-qirā'āt al-'ašr wa-iḫtiyār Abī Ḥātim al-Siǧistānī* d'Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn Ibn Mihrān (m. 381-991).
- *Iršād al-mubtadī wa taḏkirat al-muntahī fī al-qirā'āt al-'ašr* d'abū-l-'Izz al-Qalānisī (m. 521/1126).
- *Al-Īǧāz fī qirā'at al-a'imat al-Sab'a bi-l-'Irāq wa-l-Šām wa-l-Ḥiǧāz* de Sibṭ al-Ḫayyāṭ (m. 541/1146).

Un quatrième manuel est particulièrement intéressant même s'il n'est pas signalé largement par al-Ḏahabī, il s'agit du *Kitāb Al-Rawḍa fī al-qirā'āt al-iḥdā 'ašara* d'Abū 'Alī al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Baġdādī al-Mālikī (m. 438/1047). Originaire de Bagdad et n'ayant pas quitté l'Irak pour son apprentissage, l'auteur réunit toutes les *qirā'āt* qu'il put lire en Irak et nous présente donc un panorama de l'enseignement des lectures en Irak. Il indique

[320] Quatre ouvrages de Sibṭ al-Ḫayyāt ont été édités à ce jour, *al-Kifāya fī-l-qirā'āt al-sitt*, *al-Īǧāz fī qirā'at al-a'imat al-Sab'a bi-l-'Irāq wa-l-Šām wa-l-Ḥiǧāz* et *al-iḫtiyār fī-l-qirā'āt al-'ašr, al-Mubhiǧ fī-l-qirā'āt al-ṯamān.*

dans son introduction, comme souvent dans les ouvrages de *qirā'āt*, la raison de la rédaction de son livre :

> *Tu m'as demandé - qu'Allah nous aide à l'adorer et nous protége ainsi que tous les musulmans de sa désobéissance – de réunir tous mes écrits concernant les qirā'āt que j'ai récitées auprès de mes šuyūẖ d'Irak qui possèdent les samā'āt et iğāza ainsi que d'autres, je réponds ainsi à ta requête en espérant la récompense de Dieu loué soit-il. Je réunis ainsi dans ce livre - par l'aide de Dieu et sa puissance - tout ce que j'ai lu et récité dans madīnat al-Salām plus connue sous le nom de Bagdad, à Nahrawān, Tikrit, Samora et Kūfa et ce que je t'ai enseigné. Je débuterai - Si Dieu le veut - par citer les lecteurs et leurs transmetteurs puis je classerai [les règles] en fonction de ce que tu vois dans le muṣḥāf*[321].

Son ouvrage comprend onze *qirā'a* d'après cent *riwāya* qu'il a toutes récitées auprès de ses professeurs irakiens [322]. Al-Mālikī n'effectue pas de sélection, il n'y a pas une volonté de restriction et de simplification comme on pourrait l'observer dans les ouvrages abrégés dont le titre dénote souvent de cette simplification. Il conçoit son ouvrage comme un jardin (*rawḍa*) dans le lequel il a réuni toutes ses fleurs, libre au lecteur de s'y promener et de cueillir celles qu'il souhaite. Il réunit ainsi toutes les lectures lues à ses professeurs, si le nombre de lecture (*qirā'ā*) est bien de onze comme l'indique le titre du livre, l'auteur y réuni cent *riwāya* de manière très aléatoire.

Cette entreprise d'al-Mālikī est tout à fait representative de l'école irakienne qui connaît encore une grande liberté de circulation des *qirā'āt*. L'ouvrage d'al-Huḏalī sur les 50 lectures y est d'ailleurs enseigné et le Coran y est récité selon les *qirā'āt* qu'il renferme comme en témoigne Ibn al-Bāqillānī (m. 593/1196) contemporain d'al-Šāṭibī [323]. Quiconque parcourt les notices biographiques des lecteurs irakiens retrouvera cette largesse et cette liberté exprimée par le terme *talā/qara'a al-qirā'āt/al-riwāyāt al-kaṯīra*, il est rarement fait référence aux sept ou dix lectures contrairement aux autres écoles de *qirā'āt*.

---

[321] Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Baġdādī al-Mālikī, *Al-Rawḍa fī-l-qirā'āt al-Iḥdā ʿašara*, ed. ʿAbd al-Raḥīm al-Ṭarhūnī, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2012, p. 21.

[322] *Op. cit*. p. 81.

[323] Ibn al-Bāqillānī, ʿAbdallāh b. Manṣūr b. ʿImrān b. Rabīʿa Abū Bakr al-Ribʿī al-Wāsiṭī (500- 593/1106-1196), al-Ḏahabī, *Mq*, p. 1098-9 ; Ibn al-Ğazarī, *Ġn*, II, 531, 532.

Un très grand nombre de manuels d'enseignement des *qirā'āt* circulait aussi bien au Maghreb qu'au Mashreq, comme en témoigne les nombreux titres relevés dans les notices biographiques des lecteurs. Les listes dressées par les savants maghrébins comme Ibn Ḫayr al-Išbīlī (m. 575/1180), Abū 'Abdallāh al-Tuǧībī (m. 610/1213) et Abū Ḍarr al-Ḫušanī (m. 604/1208)[324] dans leur *barnāmaǧ* et *fihrasa* sont des témoins directs et d'époque extrêmement précieux pour cerner la réalité de cette production et de sa circulation. Malgré des répertoires approchant la centaine d'ouvrages de *qirā'āt* étudiés, le croisement de ces informations avec celles contenues dans les notices permettent de mettre en avant des manuels fondamentaux et incontournables qui font offices de *bestseller*s. Un phénomène identique est observable en Orient, malgré l'absence de cette littérature de *fahrasa*, nous observons un grand nombre de manuels en circulation (fig.) mais toujours trois ou quatre qui se distinguent. Une double polarisation qui découle de l'importance et de l'influence de deux écoles est observable. Al-Andalus, le Maghreb et l'Égypte utilisent des manuels de l'école andalouse, principalement des abrégés de sept lectures, alors que Damas et l'Irak utilisent des manuels orientaux influencés par l'école ḫurassanienne des dix lectures et plus. Dans les deux cas, la tendance est aux manuels courts avec une sélection de *riwāya* de plus en plus restreinte. Les lecteurs de Coran se plient tous à cette exigence, souvent émanant des élèves qui demandent des manuels abrégés faciles à mémoriser. Ils persistent néanmoins à rédiger, au côté de ces abrégés, des ouvrages plus larges, contenant plusieurs *qirā'a* et *riwāya*, mais les exigences didactiques et pédagogiques vont rapidement avoir raison de ces compilations. L'ouvrage d'Ibn Muǧāhid, en sélectionnant sept lectures, a impulsé cette dynamique de restriction sans en être l'acteur principal. Il s'agit d'un mouvement observable aussi bien en Occident qu'en Orient qui vise à rendre la discipline des *qirā'āt* plus adaptée à un système d'enseignement plus cadré. La multiplicité des variantes devenait ingérable et impossible à être englobée dans un cursus classique de formation au risque d'y passer sa vie comme le voyage d'al-Huḍalī en quête des *qirā'āt* nous l'a prouvé. Le manuel, et l'écrit en général, occupe une telle place dans la transmission coranique qu'Ibn Ḫaldūn après avoir défini le Coran comme « la parole de Dieu révélée à son prophète et écrite entre les deux couvertures du *Muṣḥaf* » définit les sept *qirā'āt* canoniques comme celles « connues dans les livres »[325]. Il n'existe pas de transmission orale sans transmission écrite.

[324] Abū Ḍarr Muṣ'ab al-Ḫušanī al-Ǧayyānī a écrit un *barnāmaǧ* dont seulement une partie nous est parvenue, elle contient par chance le chapitre relatif aux ouvrages de *qirā'āt* : seuls deux ouvrages y sont cités : *al-Taysīr* d'al-Dānī et *al-Tabṣira* de Makkī b. Abī Ṭālib. Voir al-Ḫušanī, *Ǧuz' min barnāmaǧ Abī Muṣ'ab al-Ḫušanī al-Ǧayyānī*, éd. Abdelazīz Essaouri, Dār al-ḥadīṯ al-Kattāniyya, Tanger, 2019.

[325] Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddima*, II, p. 187.

La *Šāṭibiyya* apparait donc dans un contexte tout à fait propice et va répondre à ces exigences en s'inscrivant dans la continuité de ce mouvement de restrictions et d'uniformisation des *qirā'āt.*

Chapitre III : La place de la Šāṭibiyya dans cette production littéraire

A. La réception de la *Šāṭibiyya*

La réception de la *Šāṭibiyya* dans les milieux d'enseignement a été très favorable comme en témoigne l'hégémonie qu'il lui est conférée sur la discipline des *qirā'āt* de nos jours. Notre volonté d'explorer les modalités de cette réception, le « quand » et le « comment », nous a fait l'aborder selon deux paradigmes de recherche nécessaires : la matérialité à travers le livre manuscrit et les sources historiques littéraires contemporaines de la période de réception convoitée. Le champ de la matérialité sera exploré dans la troisième partie à partir d'un corpus de manuscrits coraniques mais aussi de la Šāṭibiyya.

Nous tentons de recueillir dans cette partie les témoignages de cette réception en explorant toujours les sources historiques privilégiées des notices biographiques et des catalogues d'ouvrages (*fihrasa*) puis nous développerons dans le chapitre suivant les raisons qui ont mené à cette adoption à la fois rapide dans le temps et large géographiquement en explorant plusieurs facteurs socio-culturels et politiques.

1. Al-Andalus/Maghreb

> *Al-Šāṭibī a superbement réussi à contenir ce savoir des qirā'āt dans ce poème [al-Šāṭibiyya], les gens l'ont appris avec soin et l'ont enseigné aux jeunes étudiants partout en al-Andalus et au Maghreb*[326].
>
> Ibn Ḫaldūn (m. 808/1406)

La réception de la *Šāṭibiyya* au Maghreb et en al-Andalus a pu être appréhendée à travers deux lieux privilégiés d'enseignement : la *madrasa* Nāṣriyya de Grenade grâce au témoignage d'al-Mintawrī et la ville de Fès en général avec l'apparition des *madrasa* mérinides grâce à plusieurs *fihrasa* de savants *fāsī.* S'agissant de la même école des *qirā'āt* qui partage les mêmes savants et les mêmes manuels d'enseignement, nous avons cru pertinent de les traiter ensemble.

[326] Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddima*, II, p. 188.

Je ne pense pas qu'il ait été donné à la communauté mohammadienne de produire tel le Kitāb al-Šifā du Qāḍī 'Iyāḍ et le Ḥirz al-amānī du šayḫ Abū al-Qāsim al-Šāṭibī[327].

C'est ainsi que *sīdī* Sa'īd b. Aḥmad al-Maqqarī, l'oncle du célèbre Maqqarī auteur du *Nafḥ al-Ṭīb*, décrit la place qu'occupa la *Šāṭibiyya* au sein de la production littéraire arabo-islamique au X^e^/XVI^e^ siècle. Bien avant lui, les témoignages se multiplient sur cette place privilégiée, nous tenterons de les évoquer dans l'ordre chronologique, du plus ancien au plus récent.

Toutes les *fihrasa* de savants maghrébins ayant vécu après al-Šāṭibī que nous avons pu étudier signalent la *Šāṭibiyya* comme manuel de *qirā'āt* au côté des grands classiques occidentaux, en particulier les ouvrages d'al-Dānī, de Makkī, d'al-Mahdawī et d'Ibn Šurayḥ. Ainsi la plus ancienne *fihrasa* qui l'évoque est la *Fihrasa* d'Abū Ǧa'far Aḥmad b. Yūsuf al-Fihrī al-Lablī (m. 691/1291)[328] . Al-Lablī est originaire de Niebla en al-Andalus, la plupart des ouvrages de *qirā'āt* qu'il étudia le furent en al-Andalus avant son départ pour Sebta, Bejaïa, Tunis, Alexandrie, le Caire et Damas. Il cite cinq manuels, tous dans les sept lectures. Trois d'entre eux sont étudiés à Séville (Fig. 26). L'importance que revêt *Kitāb al-Taysīr* fait qu'il le récite et récite le Coran avec les variantes qu'il contient auprès de grands *šuyūḫ* à chacune de ses étapes de voyage. Il récite la *Šāṭibiyya* en arrivant au Caire, elle est le seul manuel avec *al-Taysīr* qu'il étudie en Égypte, démontrant ainsi l'intérêt que portaient les maghrébins à ce manuel et/ou la place privilégié qu'il y occupait dans l'enseignement.

al-Taysīr	***al-Kifāya***	***al-Nāhiǧ***	***Al-'Unwān***	***Al-Šāṭibiyya***
Abū 'Amr al-Dānī	Muḥammad b. Šurayḥ	Ibn Muzāḥim	Ibn Ḫalaf	Abū al-Qāsim al-Šāṭibī
Séville Alexandrie Tunis Le Caire	Séville	Séville	Damas	Le Caire

Fig. 26. Les manuels de *qirā'āt* étudiés par al-Lablī et leur lieu de réception d'après son *barnāmaǧ*.

[327] Al-Maqqarī, Šihāb al-dīn Aḥmad b. Muḥammad, *Azhār al-Riyāḍ fī aḫbār 'Iyāḍ*, éd. Sa'īd A'rāb et Muḥammad ben Tāwīt, IV, p. 271.

[328] Al-Lablī, Abū Ǧa'far Aḥmad b. Yūsuf al-Fihrī, *Fihrasa*, éd. Nur al-Dīn Šūbad, al-Rābiṭa al-Muḥammadiya li-l'ulamā', Dār al-amān, Rabat, 2013.

Si al-Lablī a dû voyager au Caire pour recevoir la *Šāṭibiyya* et l'introduire au Maghreb, al-Qāsim al-Tuǧībī al-Sabtī (m. 730/1329) atteste dans son *barnāmaǧ* avoir récité et étudié le poème à Sebta avec Abū ʿAbdallāh Ibn Šāliḥ qui l'a lui-même récité à Alcira (Ǧazīrat Šuqr) en 631/1233-4 avec l'élève direct d'al-Šāṭibī, Muḥammad b. Muḥāmmad Ibn Waḍḍāḥ[329]. Al-Qāsim al-Tuǧībī al-Sabtī nous apporte un témoignage qui dépasse le cadre de sa simple formation personnelle en attestant de par sa *riḥla* que « les gens ont largement adopté et utilisé ce poème [*al-Šāṭibiyya*] »[330].

Cette réception favorable est confirmée par la recherche et l'accumulation de voies de transmission du poème, comme on avait pu l'observer pour *al-Taysīr* avec al-Lablī. Al-Qāsim al-Tuǧībī récita le poème auprès de deux élèves d'Ibn Waḍḍāḥ à Sebta Ibn Šāliḥ et Ibn ʿItāb, ce qui lui confère un *isnād* des plus courts en son temps, puisqu'il n'y avait entre lui et al-Šāṭibī que deux rapporteurs. Malgré cela, il sollicite Ǧābir al-Wādī Āšī en Tunisie pour recevoir une *iǧāza* afin d'intégrer deux autres voies de transmission par deux autres élèves d'al-Šāṭibī, ʿAlī b. Muḥammad b. ʿAbd al-Ṣamad Abū-l-Ḥasan ʿAlam al-dīn al-Saḫāwī (m. 643/1245) et Yūsūf b. Abī Ǧaʿfar b. ʿAbd al-Razzāq Makīn al-Dīn Abū al-Ḥaǧǧāǧ al-Anṣārī al-Baġdādī. Il reçut enfin une seconde *iǧāza* écrite de la main du *qāḍī* Abū al-Ḥaǧǧāǧ Yūsūf b. Aḥmad al-Tuǧībī qui avait reçu al-Šāṭibiyya de l'*imām* et *ḫaṭīb* de la Grande mosquée de Valence, ʿAlī b. Aḥmad b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Ḫiyara Abū al-Ḥasan al-Balansī (m. 634/1236-7). Ce sont ainsi cinq voies de transmissions différentes remontant à quatre disciples directs d'al-Šāṭibī qu'intègre al-Qāsim al-Tuǧībī (Fig. 27).

Il apparaît ainsi qu'au-delà de la présence ou pas du manuel dans les ouvrages de *fahrasa*, des attestations et témoignages de lecteurs-voyageurs comme al-Tuǧībī, un élément fondamental de la réception du manuel est la multiplication des professeurs pour intégrer le plus d'*isnād* possible. On cherchera également l'*isnād* le plus court reliant à l'auteur.

[329] Al-Tuǧībī, al-Qāsim, *Barnāmaǧ*, éd. ʿAbd al-Ḥafīẓ Manṣūr, Dār al-ʿarabiyya li-l-kitāb, p. 39, 40.
[330] *Op.cit.* p. 42.

Al-Šāṭibī (m. 590/1194)			
Abū Bakr Ibn Waḍḍāh (m. 634/1236)	Ibn Ḫiyara (m. 634/1236-7)	Al-Saḫāwī (m. 643/1245)	Makīn al-Dīn al-Baġdādī
Ibn Ṣāliḥ	Abū Ya'qūb Ibn 'Itāb	Yūsuf al-Tuǧībī	Ǧābir b. Muḥammad Al-Wādī Āšī (m. 694/11294)
Sebta	*?*	Tunis	
Récitation	*Iǧāza*		
Al-Qāsim al-Tuǧībī (m. 730/1329)			

Fig. 27. Les voies de réception de la *Šāṭibiyya* par al-Qāsim al-Tuǧībī d'après son *barnāmaǧ.*

La génération qui suit al-Tuǧībī nous offre un autre catalogue maghrébin, précieux témoin de la réception de la *Šāṭibiyya* à Fès, il s'agit de la *fihrasa* d'al-Ḥāfiẓ Abū Zakariya Yaḥyā b. Aḥmad al-Sarrāǧ al-Fāsī (m. 803/1402)[331]. La *fihrasa* d'al-Sarrāǧ est particulièrement intéressante puisque l'auteur est lui-même lecteur de Coran et spécialiste des sept lectures tout comme son père et ses deux frères. Il vécut exclusivement à Fès, ce qui nous permet d'avoir un réel témoin de ce qu'a pu être l'enseignement coranique à Fès au VIII[e]/ XIV[e] s. et surtout des manuels qui y étaient enseignés. Il enseigna le Coran aux jeunes enfants toute sa vie mais il recevait aussi les étudiants de passage à Fès qui avaient fait de la mosquée d'al-Sarrāǧ un passage obligé pour quiconque souhaitait maîtriser la récitation du Coran et sa graphie[332]. Il dit avoir copié plus de 300 copies du Coran complètes comme l'avait fait son père avant lui[333].

La *fahrasa* est constituée de trois parties, la première est consacrée aux différents types de transmission du savoir[334], la deuxième aux professeurs d'al-Sarrāǧ et la troisième aux ouvrages étudiés. L'édition a été faite sur la base de trois manuscrits, dont un conservé à la BnF, tous malheureusement apodes, la dernière partie consacrée aux ouvrages étudiés par l'auteur étant absente. Nous avons néanmoins pu relever plusieurs titres dans la section consacrée aux professeurs[335]. Les professeurs enseignent toujours les sept lectures, le titre du manuel utilisé est cité à de rares occasions, cependant l'expression la plus courante qui semble

[331] Al-Sarrāǧ, Yaḥyā, *Fihrasa*, ed. Na'īma Bennis, Dār al-Ḥadīṯ al-Kettāniyya, Fes, 2013.
[332] L'apprentissage du Coran se faisait à l'oral mais aussi à l'écrit sur des tablettes (*lawḥ*), voir al-Sarrāǧ, *Fihrasa*, p. 222.
[333] *Op. cit.* p. 222.
[334] L'auteur en dénombre huit : *al-samā', al-qirā'a, al-iǧāza, al-kitāba, i'lām al-rāwī, al-waṣiyya, al-wiǧāda* , *op. cit.,* p. 202-217.
[335] *Op. cit.,*p. 67, 68.

communément admise est : les sept lectures selon les trois *ṭuruq* et le *Ḥirz*. En utilisant le terme *ṭuruq,* ici, il ne fait pas référence au deuxième degré de rapporteur après le *rāwī* dans le système traditionnel *qāri'/ rāwī/ ṭarīq* mais aux manuels (ou leur auteur) par lesquels sont transmises les sept lectures. Il lui arrive de détailler ces trois *ṭuruq* en citant tantôt les auteurs auxquels elles se rapportent tantôt le nom du manuel. Sans aucune surprise, il s'agit de trois des quatre *bestsellers* d'al-Andalus que nous avions mis en évidence dans le chapitre précédent, à savoir :

- Le *ṭarīq* d'Abū ʻAmr à travers son ouvrage *al-Taysīr*
- Le *ṭarīq* d'Ibn Šurayḥ à travers son ouvrage *al-Kāfī*
- Le *ṭarīq* de Makkī à travers son ouvrage *al-Tabṣira.*

Ce que l'on observe donc, c'est que la *Šāṭibiyya* vient s'ajouter comme manuel de référence pour transmettre les *qirā'āt* au Maghreb au côté de ces trois ouvrages. Sa qualité de *muḫtaṣṣar* du *Taysīr,* comme elle est présentée*,* y est très certainement pour beaucoup. Tout comme al-Qāsim al-Tuǧībī, Abū Zakariyya al-Sarrāǧ va multiplier les *isnād* et va donc réciter la *Šāṭibiyya* à tous ses professeurs, originaires de Fès ou de passage dans la ville, puisque comme nous l'avons signalé précédemment il n'entreprit pas de voyage en dehors de sa ville. Il nous montre ainsi que le poème est largement accepté et adopté au Maghreb et qu'il fait désormais partie intégrante du canon de lecture régional. Al-Sarrāǧ est entre autres, l'élève du célèbre grammairien et *muqrī* Ibn Āǧurrūm (m. 723/1323) auprès duquel il récita la *Šāṭibiyya* et étudia son commentaire *Farā'id al-maʻānī fī šarḥ Ḥirz al-amānī* que nous présenterons dans le chapitre consacré aux commentaires de la *Šāṭibiyya*[336]. Fès fut, dès le VII^{e}/XIII^{e} siècle, grâce au mécénat des Mérinides, un centre religieux et de formation très important. C'est à partir de là que se constitue un réseau dense et large d'enseignement des *qirā'āt ;* Al-Sarrāǧ, Ibn Āǧurrūm et son *šayḫ* Ibn al-Qaṣṣāb avant lui, sont des acteurs de la diffusion de la *Šāṭibiyya* et de cette nouvelle école maghrébine des *qirā'āt.* Nous n'avons néanmoins pas de trace d'institution officielle de la *Šāṭibiyya* comme manuel de référence sous les Mérinides comme c'est le cas pour l'époque des Saadiens pour laquelle Aḥmad al-Manǧūr (m. 995/1586) témoigne de la création d'un *waqf* par Abū al-Qāsim al-Kūš al-Darʻī (m. 953/1546) en faveur d'Abū al-Ḥasan Ibn Hārūn (m. 951/1544) pour l'enseignement de la *Šāṭibiyya* et de ses commentaires, ceux d'al-Saḫāwī, d'Abū Šāma, d'al-Fāsī et d'al-Ǧaʻbarī[337]. Ce *waqf* consiste en une chaire (*kursī*) financé au sein de la mosquée des *Šurafā'* à Fès, al-Manǧūr témoigne qu'il

[336] L'ouvrage a été édité sur la base d'un *unicum* par Abderrahim Nabulsi, dans le cadre de sa thèse doctorale soutenue en 1997 à l'université Umm al-Qurā de La Mecque en Arabie Saoudite.
[337] Al-Manǧūr, *Fihris Aḥmad al-Manǧūr*, éd. M. Ḥaǧǧī, Rabat, Dār al-Maġrib, 1976, p. 67.

n'existait pas de *waqf* dédié à la *Šāṭibiyya* avant celui-ci[338]. On sait cependant que le *Qāḍī* Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Muḥammad b. ʻAbd al-Ḥaqq al-Zarwīlī (m. 719/1319-20) auteur d'un commentaire de la *Šāṭibiyya* occupait un *kursī* au sein de la Qarawiyyīn sans que l'on sache si cette chaire était dédiée aux *qirā'āt* ou à une autre discipline, *al-Qāḍī* al-Zarwīlī, connu aussi comme Abū al-Ḥasan al-Ṣuġayyir, étant surtout réputé comme étant un grand *muftī*[339].

Le témoin qui nous offre un panorama des plus complets sur la place de la *Šāṭibiyya* au sein du paysage de l'enseignement des *qirā'āt* dans le dernier bastion d'al-Andalus, le royaume nasride de Grenade, et dans la Fès des Mérinides où il vécut également, est sans nul doute al-Mintawrī, contemporain et ami d'Abū Zakariyya al-Sarrāǧ. Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. ʻAbd al-Malik b. ʻAlī al-Qaysī al-Mintawrī (m. 834/1430-1) est un savant polymathe, particulièrement réputé pour sa maitrise des sciences coraniques et des *qirā'āt*, il est le digne héritier à la qualification de *šayḫ al-qurrā'* de Grenade après son *šayḫ* al-Qīǧāṭī. Né à Grenade en 761/1360, sa formation est principalement andalouse, dix de ses quatorze professeurs d'Occident sont d'al-Andalus. Il étudia les *qirā'āt*, la langue arabe, la grammaire, le *fiqh* et le *ḥadīṯ* au sein de la *madrasa* al-Naṣriya al-Yūsufiyya auprès d'Abū Saʻīd Faraǧ b. Lubb (m. 782/ 1381), le grand *muftī* de Grenade, *ḫaṭīb* du Ǧāmiʻ al-Aʻẓam et enseignant à la *Naṣriya*. Son plus grand professeur dans les *qirā'āt* reste néanmoins Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Muḥammad al-Qīǧātī considéré comme l'héritier des grands savants des *qirā'āt* d'al-Andalus et *Imām* des *qirā'āt* en son temps. Son ami et élève, Al-Sarrāǧ, rapporte qu'il aurait lu les sept lectures en 17 *ḫatma*. Il vécut à la même époque qu'Abū Isḥāq al-Šāṭibī (m. 790/1388) mais il semble qu'il y avait bien deux clans à Grenade qui étaient symbolisés par les disciples d'Ibn Lubb à tendance soufi et ceux d'Abū Isḥāq al-Šāṭibī tenants d'un islam plus orthodoxe et se voulant défenseurs de la *sunna* face aux innovations du « soufi » Ibn Lubb et de ses disciples. Al-Mintawrī appartenait à l'école d'Ibn Lubb alors qu'un autre grand *muqrī*, al-Maǧārrī (m. 862/1457-8) - qui posséde également un *barnāmaǧ* - était un fidèle disciple d'Abū Isḥāq al-Šāṭibī[340]. Cette querelle s'inscrit dans un mouvement plus large à Grenade qui débute vers 770/1370 et qui est

[338] *Idem.*

[339] Nous avons développé le rôle d'Abū al-Ḥasan al-Ṣuġayyir dans le chapitre consacré aux commentaires d'*al-Šāṭibiyya*.

[340] Al-Mintawrī, *Fihrasa*, p. 24. La dispute entre Ibn Lubb et Abū-Isḥāq al-Šāṭibī qui symbolise celle entre les juristes et les soufis d'al-Andalus est dite à l'origine de la composition du traité du soufisme et de l'histoire du soufisme : *Šifā' al-Sā'il* par Ibn Ḫaldūn, voir Chaumont, Éric, « La Voie du soufisme selon Ibn Khaldûn. Présentation et traduction du prologue et du premier chapitre du *Shifâ' al-sâ'il* », dans, *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 87, n°74, 1989, p. 264-296.

.

surnommée la « querelle des aspirants » (*munāẓarāt al-murīdīn*), basée sur une divergence juridique sur le statut du *šayḫ* pour guider les pas de l'itinérant vers la Voie soufie. Nous retrouvons des échos de cette querelle entre les lecteurs du Coran[341], sans qu'elle n'ait néanmoins eu aucune influence sur les manuels utilisés, en tout cas en ce qui concerne la *Šāṭibiyya*, puisque les représentants des deux camps l'intègrent dans leur cursus[342].

Du fait de la spécialisation d'al-Mintawrī, la plupart de ses écrits concerne les lectures coraniques, sur les 259 ouvrages étudiés répertoriés, 98 traitent des sciences du Coran. Il liste également quelques 800 ouvrages enseignés à son époque pour lesquels il reçut une *iǧāza 'āmma*. S'il ne les a pas étudiés auprès de professeurs comme cela est en vigueur dans la transmission du savoir de l'époque, cela nous permet d'avoir une vision bibliographique très large des ouvrages connus et enseigné au IX^{e}/XV^{e} siècle. D'après le relevé effectué, al-Mintawrī a étudié 36 ouvrages de *qirā'āt* : 26 ouvrages des sept lectures, neuf ouvrages qui réunissent entre 8 et 50 lectures et un ouvrage consacré aux lectures faibles[343] ; ainsi que huit ouvrages présentant la lecture de Nāfi' et quatre de Warš[344] ; nous n'avons pas pris en compte les ouvrages de *taǧwīd*[345]. Nous n'avons retenu que les ouvrages dédiés aux *qirā'āt*, présentés dans le tableau ci-dessous (Fig. 28).

La plupart des ouvrages (25) sont des productions du Maghreb et d'al-Andalus. Il cite également quelques ouvrages orientaux anciens considérés comme des références (11) et produits principalement en Irak au IV^{e}/X^{e} et V^{e}/XI^{e} siècles. L'enseignement de ces ouvrages est dû à une introduction ancienne qui remonte aux grands voyages de *riḥla fī ṭalab al-'ilm* des savants andalous ; depuis les occidentaux se réfèrent à leurs propres ouvrages comme on peut le constater sur notre relevé.

Les ouvrages orientaux traitent des sept, huit, dix, onze, quinze, vingt et cinquante lectures (Fig. 28), alors que tous les ouvrages maghrébins et andalous se restreignent aux sept lectures reconnues (*mašhūra*)[346].

---

[341] La dispute a lieu principalement au sujet de la divergence qui existait sur la prononciation de la lettre « bā » entre les lecteurs : entre ceux qui y voit une lettre de *raḫāwa* (lettre sonore ou voisée) et ceux qui y voient une lettre de *šidda* (lettre sourde) cette polémique est sans aucun doute influencée par la prononciation locale puisqu'elle n'est sujet à divergence nulle part ailleurs excepté en al-Andalus, voir Abū 'Abdallāh al-Qīǧāṭī, *Masā'il fī-l-qirā'āt*, p. 444.

[342] Al-Maǧārrī, Abū 'abdallāh Muḥammad b. Muḥammad, *Barnāmaǧ*, éd. Muḥammad Abū-l-Aǧfān, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrouth, p. 95, 96.

[343] Al-Mintawrī, *Fihrasa*, p. 62-82.

[344] *Op. cit.,* p. 83-88.

[345] *Op. cit.,* p. 88-95.

[346] On notera l'exception du *K. al-Ṭuruq al-mutadāwala fī al-qirā'āt (20)* du Grenadin Abū Ǧa'far Aḥmad b. 'Alī Ibn al-Bāḏiš (m. 540/1145) consacré à vingt lectures.

Le classement d'al-Mintawrī est raisonné, il débute par les ouvrages les plus populaires, à savoir les ouvrages d'al-Dānī dont *al-Taysīr* suivis par *al-Šāṭibiyya* et ses deux commentaires les plus connus (n°4 à 12). Puis suivent les ouvrages de Makkī et d'Ibn Šurayḥ (n°12 à 16) et des ouvrages comparant les lecteurs entre les trois *bestsellers* d'al-Andalus et du Maghreb (n°17, 18) : *al-Taysīr* d'al-Dānī, *al-Tabṣira* de Makkī et *al-Kāfī* d'Ibn Šurayḥ. Les ouvrages des orientaux traitant de plus de sept lectures sont laissés pour la fin, la liste étant clôturée par un ouvrage sur les lectures faibles (*šāḏḏa*) d'Abū 'Amr al-Dānī, le *Kitāb al-muḥtawī 'alā al-šāḏḏ min al-qirā'āt.* Cette classification confirme que les lecteurs de l'Occident musulman connaissaient bien les ouvrages orientaux, les lectures au dessus des sept, et qu'ils ne les rejetaient pas ; leur adoption unanime des sept *qirā'āt* est une préférence régionale confortée par le fait que la plupart des manuels leur sont consacrés. La réception et l'adoption de la *Šāṭibiyya* n'est pas uniquement perseptible à travers son classement en deuxième position après *al-Taysīr* mais également à travers le fait qu'aucun ouvrage produit après *al-Šāṭibiyya*, exceptés les ouvrages comparatifs, n'a été retenu alors que presque deux siècles et demi séparent al-Šāṭibī d'al-Mintawrī.

Une dernière spécificité qui nous permet d'affirmer que la *Šāṭibiyya* était parmi ces 36 ouvrages des *qirā'āt*, le manuel phare, est qu'al-Mintawrī récita le poème par cœur en entier six fois auprès de six professeurs différents, ce qui n'a été fait pour aucun autre manuel, pas même *al-Taysīr* (Fig. 29). Cela dénote de son importance et de sa centralité dans la transmission des *qirā'āt* en Occident en cherchant à intégrer la chaîne de transmission la plus courte comme ce fut le cas pour le *ḥadīṯ* auparavant. Il recherche également à recevoir des *iǧāza* directement du Caire, ce qui lui permet d'écrire la formule *wa bi hāḏa al-isnād sāwaytu …* : *grâce à ce isnād je me retrouve au niveau du cheikh untel.* Deux des chaines de transmission le relient à Abū Bakr Muḥammad b. Muḥammad Ibn Waḍḍāḥ, le disciple andalou d'al-Šāṭibī connu pour être le premier à avoir introduit la *Šāṭibiyya* en al-Andalus et au Maghreb, cela démontre donc une adoption et une circulation très précoce du poème. Les autres voies le relient au gendre d'al-Šāṭibī, al-Kamāl Abū al-Ḥasan 'Alī b. Šuǧā', mais on observe également une introduction en al-Andalus dès la génération suivante comme nous avons pu le mettre en évidence dans le tableau récapitulatif des voies de récéption de la *Šāṭibiyya* par al-Mintawrī. Il reçut également deux *iǧāza* par écrit dont nous n'avons pas reproduit les *isnād*, l'une du Caire et l'autre, d'Ibn Ǧuzayy qui l'avait lui-même reçu en *iǧāza* par écrit du Caire[347].

[347] Al-Mintawrī, *Fihrasa*, p. 66-68.

	Livres lus et transmis		Auteurs	Date de mort	Région
	Titre abrégé	**Titre complet**			
1	*Al-Sab‘a*	*Kitāb iẖtilāf al-qurrā’ al-sab‘a*	Abū Bakr Aḥmad b. Mūsā **Ibn Muǧāhid**	324/936	Irak
2	*Al-Ḥuǧǧa*	*Kitāb al-Ḥuǧǧa li-ẖtilāf al-qurrā’*	**Abū ‘Alī** al-Ḥasan b. ‘Abd al-Ġaffār **al-Fārisī**	377/987	Irak
3	*Al-Īḍāḥ*	*Kitāb al-Īḍāḥ fī al-qirā’āt al-sab‘*	**Abū ‘Alī** al-Ḥasan b. ‘Alī al-Ahwāzī	446/1055	Irak/Damas
4	*Ǧāmi‘ al-bayān*	*Kitāb Ǧāmi‘ al-bayān fī al-qirā’āt al-sab‘*	**Abū ‘Amr** ‘Uṯmān b. Sa‘īd **al-Dānī**	444/1053	Al-Andalus
5	*Al-Mufradāt*	*Kitāb al-Mufradāt*	**Abū ‘Amr** ‘Uṯmān b. Sa‘īd **al-Dānī**	444/1053	Al-Andalus
6	*Al-Iqtiṣād*	*Kitāb al-Iqtiṣād fī al-qirā’āt al-sab‘*	**Abū ‘Amr** ‘Uṯmān b. Sa‘īd **al-Dānī**	444/1053	Al-Andalus
7	*Al-Taysīr*	*Kitāb al-Taysīr fī al-qirā’āt al-sab‘*	**Abū ‘Amr** ‘Uṯmān b. Sa‘īd **al-Dānī**	444/1053	Al-Andalus
8	*Al-Durr al-naṯīr*	*Kitāb al-Durr al-naṯīr wa-l-‘aḏb al-namīr fī šarḥ al-Taysīr*	Abū Muḥammad **Ibn abī al-Sadād al-Mālaqī**	705/1306	Al-Andalus
9	***Al-Šāṭibiyya***	***Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī fī al-qirā’āt al-sab‘ (al-Qaṣīda fī ẖtiṣār al-Taysīr)***	**Abū al-Qāsim al-Qāsim b. Fīrruh b. Ḫalaf al-Ru‘aynī al-Šāṭibī**	**590/1194**	**Al-Andalus**
10	*Fatḥ al-waṣīd*	*Fatḥ al-waṣīd fī šarḥ al-qaṣīd*	**‘Alam al-dīn** abū al-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad **al-Saḫāwī**	643/1245	Damas
11	*Ibrāz al-ma‘ānī*	*Ibrāz al-ma‘ānī min Ḥirz al-amānī*	Šihāb al-dīn abū-l-Qāsim‘Abd al-Raḥmān b. Ismā‘īl **Abū Šāma**	665/1267	Damas
12	*al-Tabṣira*	*Kitāb al-Tabṣira fī al-qirā’āt al-sab‘*	Abū Muḥammad **Makkī b. abī Ṭālib** al-Qaysī	437/1045	Al-Andalus
13	*Al-Mūǧaz*	*Kitāb Al-Mūǧaz fī al-qirā’āt al-sab‘*	Abū Muḥammad **Makkī b. abī Ṭālib** al-Qaysī	437/1045	Al-Andalus

14	*Al-Kašf*	*Kitāb al-Kašf ʻan wuǧūh al-qirāʼāt*	Abū Muḥammad **Makkī b. abī Ṭālib** al-Qaysī	437/1045	Al-Andalus
15	*Al-Kāfī*	*Kitāb al-Kāfī fī al-qirāʼāt al-sabʻ*	Abū ʻAbd Allāh Muḥammad **b. Šurayḥ** al-Ruʻaynī	476/1083	Al-Andalus
16	*Al-Taḏkīr*	*Kitāb Al-Taḏkīr fī al-qirāʼāt al-sabʻ*	Abū ʻAbdallāh Muḥammad **b. Šurayḥ** al-Ruʻaynī	476/1083	Al-Andalus
17		*Kitāb Tuḥfat al-tālī fī ašraf al-maʻālī*[348]	Abū Muḥammad **Ibn abī al-Sadād al-Mālaqī**	705/1306	Al-Andalus
18		*Kitāb al-Taǧrīd al-Kabīr*[349]	Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Sulaymān al-Qurṭubī	730/1329-30	Al-Andalus/ Fès
19	Al-Iqnāʻ	*Al-Iqnāʻ fī al-qirāʼāt al-Sabʻ*	Abū Ǧaʻfar Aḥmad b. ʻAlī **Ibn al-Bāḏiš**	540/1145	Al-Andalus
20	*Al-Hādī*	*Kitāb al-Hādī ilā maḏāhib al-qurrāʼ al-sabʻa*	Abū ʻAbdallāh Muḥammad **Ibn Sufyān**	415/1022	Kairouan
21	*Al-Hidāya*	*Kitāb al-Hidāya fī al-qirāʼāt al-sabʻ*	Abū al-ʻAbbās Aḥmad b. ʻAmmār **al-Mahdawī**	440/1048	Al-Andalus
22	*Sarḥ al-Hidāya*	*Kitāb al-Kifāya al-Mūḍaḥ fī šarḥ al-Hidāya*	Abū al-ʻAbbās Aḥmad b. ʻAmmār **al-Mahdawī**	440/1048	Al-Andalus
23		*Kitāb al-Miftāḥ fī al-qirāʼāt al-sabʻ*	Abū al-Qāsimʻ Abd al-Wahhāb b. Muḥammad b. ʻAbd al-Wahhāb al-Qurṭubī	462/1070	Al-Andalus
24		*Kitāb Kifāyat al-Ṭālib wa maʻūnat al-rāġib fī taʻlīl al-qirāʼāt al-sabʻ*	Abū al-Qāsimʻ Abd al-Wahhāb b. Muḥammad b. ʻAbd al-Wahhāb al-Qurṭubī	462/1070	Al-Andalus
25	*Al-Badīʻ*	*K. Al-Badīʻ fī šarḥ al-qirāʼāt al-sabʻ*	Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. Muṭarrif al-Kinānī	454/1062	Al-Andalus
26		*K. Al-Tanbīh wa-l-Iršād ilā maʻrifat iḫtilāf al-qirāʼāt al-sabʻ*	Abū-l-Ḥasan ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Šafīʻ	514/1120	Al-Andalus

[348] L'auteur y traite des divergences entre les trois lecteurs-*imām* du Maghreb : al-Dānī, Makkī et Ibn Šurayḥ, *op. cit.,* p. 74.

[349] L'auteur y traite des divergences entre les trois lecteurs-*imām* du Maghreb : al-Dānī, Makkī et Ibn Šurayḥ, *op. cit.,* p. 74.

27	*Al-Taḏkira*	*K. al-Taḏkira fī al-qirā'āt al-ṯamān*	Abū al-Ḥasan Ṭāhir b. ʿAbd al-Munʿim Ibn Ġalbūn	399/1008-9	Égypte
28	*Al-Talḫīṣ*	*K. al-Talḫīṣ fī al-qirā'āt al-ṯamān*	Abū Maʿšar ʿAbd al-Ṣamad b. ʿAbd al-Karīm al-Ṭabarī	478/1085-6	La Mecque
29	*Al-Mufradāt*	*K. al-Mufradāt fī al-qirā'āt al-ʿašr*	**Abū ʿAlī** al-Ḥasan b. ʿAlī **al-Ahwāzī**	446/1055	Irak/Damas
30	*al-Mustanīr*	*K. al-Mustanīr fī al-qirā'āt al-ʿašr wa iḫtiyār al-Yazīdī*	Abū Ṭāhir Aḥmad b.ʿAlī b. ʿUbayd Allāh **b. Siwār**	496/1102	Irak
31	*Al-Rawḍa*	*K. al-Rawḍa fī al-qirā'āt al-iḥdā ʿašra (10 + al-Aʿmaš)*	Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ibrāhīm **al-Mālikī**	438/1046	Irak
32	*Al-Muntahā*	*K. al-Muntahā fī ādā' al-qirā'āt (15)*	Abū al-Faḍl Muḥammad b. Ǧaʿfar al-Ḫuzāʿī	408/1017-8	Irak
33		*K. al-Ṭuruq al-mutadāwala fī-l-qirā'āt (20)*	Abū Ǧaʿfar Aḥmad b. ʿAlī **Ibn al-Bāḏiš**	540/1145	Al-Andalus
34	*Al-Kāmil*	*Al-Kāmil fī al-qirā'āt al-ḫamsīn*	Abū al-QāsimYūsūf b. Alī b. Ǧubāra **al-Huḏalī**	465/1072	Maghreb
35	*Al-Badīʿ al-Kabīr*	*Sawq al-ʿarūs (1550 riwāya)*	Abū Maʿšarʿ Abd al-Ṣamad b. ʿAbd al-Karīm al-Ṭabarī	478/1085-6	La Mecque
36		*K. al-Muḥtawī ʿalā al-šāḏḏ min al-qirā'āt*	**Abū ʿAmr** ʿUṯmān b. Saʿīd **al-Dānī**	444/1053	Al-Andalus

Fig. 28. Ouvrages de *qirā'āt* étudiés par al-Mintawrī (m. 834/1430-1) d'après sa *Fihrasa*[350](les manuels produits dans l'Occident musulman sont en vert, ceux en Irak, en orange ; à Damas en bleu et en Égypte et à la Mecque en jaune).

[350] Nous avons respecté l'ordre dans lequel al-Mintawrī a répertorié les manuels.

Al-Šāṭibī (m. 590/1194)					
Abū Bakr Muḥammad b. Muḥammad b. Waḍḍāḥ	Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Šuǧā	Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Šuǧā	Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Šuǧāʻ	Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Šuǧāʻ	Abū Bakr Muḥammad b. Muḥammad b. Waḍḍāḥ
Abū ʻAlī al-Ḥusayn b. ʻAbd al-ʻAzīz b. abī al-Aḥwaṣ	Abū Ǧaʻfar Ibn al-Zubayr	Abū al-ʻAbbās Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥalabī	Abū Ǧaʻfar Ibn al-Zubayr	Al-Taqī al-Ṣā'iġ	Abū ʻAlī al-Ḥusayn b. ʻAbd al-ʻAzīz b. abī al-Aḥwaṣ
Abū-l-Ḥasan ʻAlī b. ʻUmar al-Qiǧāṭī-	Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Yūsuf al-Lawšī	Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. Marzūq	Abū al-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad b. Ǧuzayy	Abū al-Fatḥ Muḥammad b. Aḥmad al-ʻAsqalānī	Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Sulaymān al-Qurṭubī
Abū Saʻīd Faraǧ b. Qāsim b. Lubb	Abū ʻAbdallāh Muḥammad al-Qiǧāṭī-	Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Saʻd b. Baqī	Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. ʻAlī al-Balansī	Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Muḥammad al-Ilyurī	Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. ʻUmar
Al-Mintawrī (m. 834/1430-1)					

Fig. 29. Les voies de reception de la *Šāṭibiyya* par al-Mintawrī (les maillons orientaux sont en gris, les andalous sont laissés en blanc).

2. L'Égypte

En Égypte, dès la génération qui suit al-Šāṭibī, Ǧamal al-Dīn Ibn al-Qifṭī (m. 646/ 1248) apporte son témoignage en assurant que la plupart des *qurrā'* de son temps enseignaient en se basant sur la *Šāṭibiyya ('Alayhā [al-Šāṭibiyya] akṯaru al-qurrā' ilā al-yawm)* [351].

Al-Qāḍī Ibn Al-Qifṭī, dont le père était au service du *Qāḍī* al-Fāḍil et conseiller de Saladin, fut lui-même membre de l'administration ayyoubide. Quatre siècles plus tard, Ibn al-'Imād (m. 1089/1679) qui vécut majoritairement au Caire atteste que le poéme constitue la base et la référence des *qurrā'* de son temps dans la transmission des *qirā'āt* :

وهي عمدة قراء هذا الزمان في نقلهم[352]

Comme nous l'avons vu précedemment, l'Égypte connaissait très bien *Kitāb al-Taysīr* avant la production de la *Šāṭibiyya,* il n'a donc pas été difficile d'adopter le manuel qui est présenté comme sa versification. De plus, contrairement à d'autres régions, comme l'Irak, les Égyptiens avaient également déjà adopté les manuels abrégés, et c'est le *'Unwān fī al-qirā'āt al-sab'* d'Ibn Ḫalaf al-Saraqusṭī (m. 455/1063) qui était largement implanté et enseigné. Ibn al-Ǧazarī affirme qu'avant que la *Šāṭibiyya* ne le surpasse, « les Égyptiens apprenaient pour la plupart *al-'Unwān* d'Abū al-Ṭāhir »[353]. Il rapporte également le témoignage de son maitre Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad al-Baġdādī (m. 781/1379) qui lors d'une visite au Caire, assure avoir rencontré des enseignants de *qirā'āt* qui ne connaissaient qu'*al-'Unwān*[354]. Il semblerait qu'il y ait eu une période de cohabitation des deux manuels comme référence pendant un certain temps. C'est ce qui explique qu'Ibn al-Ǧazarī rédige un ouvrage présentant les divergences entre les deux manuels, qu'il intitule : *Tuḥfat al-iẖwān fī al-ẖulf bayna al-Šāṭibiyya wa-l-'Unwān*. Nous avons également pu trouver un manuscrit miscellané daté d'avant ǧ*umādā I* 651/juin 1253 qui contient les deux œuvres, il s'agit du ms. Wetzstein II 1301 (SBB)[355]. Ces périodes de maintien de plusieurs ouvrages de référence observées au Maghreb, en al-Andalus et maintenant en Égypte confirment un établissement et une codification des

[351] Ǧamal al-dīn Ibn al-Qifṭī, *Inbāh al-ruwāt 'alā anbā' al-nuḥāt*, ed. Muḥammad Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, 1986, IV, p. 161, notice 942.
[352] Ibn al-'Imād, *Šuḏurāt al-ḏahab fī aḫbāri man ḏahab*, éd. Maḥmūd al-Arnā'ūṭ, Damas, Dār ibn Kāṯīr, 1986. VI, p. 494, 495.
[353] Ibn al-Ǧazarī, *Munǧid al-muqri'īn*, p. 268.
[354] Ibn al-Ǧazarī, *Tuḥfat al-iẖwān fī al-ẖulf bayna al-Šāṭibiyya wa-l-'Unwān*, éd. Ḫālid Abū-l-Ǧūd, dans Maǧallat ma'had al-Šāṭibī, n° 3, Ǧumādā II 1428, p. 349.
[355] Pour de plus amples informations sur le ms. et une description codicologique, voir le catalogue, notice 1.

qirā'āt sur un temps long. Il est impossible d'effacer une tradition d'enseignement bien implantée par une décision politique ou religieuse et il est encore plus improbable que l'imposition touche toutes les terres d'Islam simultanément. La dynamique qui régit cette transmission est complexe et spécifique à chaque région avec néanmoins des agents communs.

3. Damas

Abū Šāma al-Maqdisī (m. 665/1267) nous apporte un précieux témoignage sur la réception d'*al-Šāṭibiyya* à Damas, il écrit dans l'introduction de son célèbre commentaire du poème :

> *Les ouvrages de qirā'āt se sont multipliés après Ibn Muǧāhid, des abrégés mais aussi des manuels plus longs qui réunissent les ṭuruq, les biographies et les riwāyāt…*
> *Puis Dieu a facilité ce savoir aux étudiants grâce au poème composé par le šayḫ imām, savant et ascète Abū al-Qāsim al-Šāṭibī - que Dieu lui fasse miséricorde - au titre de Ḥirz al-amānī. Il est apparu dernièrement comme un miracle pour nos contemporains qui ont délaissé les autres ouvrages de qirā'āt pour s'y consacrer exclusivement… Il s'agit du premier manuel que j'ai mémorisé après le Saint Coran*[356].

Une génération de lecteurs sépare Abū Šāma d'Abū al-Qāsim al-Šāṭibī, celle de ʻAlam al-dīn al-Saḫāwī (m. 643/1245). Brillant disciple égyptien d'al-Šāṭibī, il décide de s'installer à Damas où al-Malik al-Ṣāliḥ Ismāʻīl (r. 1237-1245) lui fonde une *madrasa* qui devint le siège du *Šayḫ al-iqrā'* à Damas. Il sera, si on en croit Ibn al-Ǧazarī, à l'origine de l'adoption de la *Šāṭibiyya* par les gens de Damas grâce à son commentaire *Fatḥ waṣīd fī šarḥ al-qaṣīd* et à la ferveur avec laquelle il dédia sa vie à son enseignement et à sa transmission[357].

Ibn Ḫallikān (m. 681/1282) qui vécut le plus clair de son temps à Damas, témoigne de ce succès fulgurant de la *Šāṭibiyya* à Damas : « *Al-Šāṭibiyya* est le manuel de référence et de base de nos jours pour tout lecteur qui enseigne [*les qirā'āt*] »[358].

Ce constat avait déjà été fait par Muḥammad b. Maḥmūd al-Ṭūsī qui après avoir été formé à l'école d'irakienne et avoir étudié les dix lectures d'Ibn Mihrān dans sa ville natale de

[356] Abū Šāma*, Ibrāz al-maʻānī*, p. 8.
[357] Sur le rôle d'al-Saḫāwī et son enseignement, voir le chapitre consacré aux disciples d'al-Šāṭibī dans la deuxième partie de cette thèse.
[358] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, IV, p. 71.

Ṭūs, débarque à Damas pour fuir les Mongols vers 620/1223. Il découvre alors, à peine 30 ans après le décès d'al-Šāṭibī, une ville « dont les lecteurs ne connaissent rien d'autre que la *Šāṭibiyya* et ses lectures ». Il décida donc pour la concurrencer et réintroduire les dix lectures, d'abréger le *Kitāb al-Ġāya* en ne retenant qu'une voie de transmission pour chaque lecteur dans un livre au titre de *Bustān al-mubtadi'* (*le jardin du débutant*)[359].

La *Šāṭibiyya* va maintenir sa suprématie dans le champ de l'enseignement des *qirā'āt,* génération après génération ; Ibn al-Ǧazarī (m. 833/1429) témoigne plus de deux siècles après son introduction à Damas :

> *Cet ouvrage a connu un tel succès et engouement qu'il reste inégalé par aucun autre manuel dans cette discipline. Je suis convaincu qu'il n'existe aucun territoire de l'Islam qui n'en possède une copie, et même aucune maison d'étudiant. Les gens se disputaient tant l'acquisition d'une bonne copie qu'alors que je possédais une copie reliée de la Lāmiyya et de la Rā'iyya de la main d'al-Ḥaǧīǧ, l'élève d'al-Saḫāwī, on m'en proposa son poids en argent, ce que je refusai*[360].

L'intêret pour le poème s'est naturellement porté sur le manuel physique avec une production manuscrite très importante. Parmi les anecdotes que relate Ibn al-Ǧazarī dans son dictionnaire biographique des *qurrā',* il en est une relative à un *muqrī*-collectionneur de manuels de *qirā'āt*, peut-être aussi libraire. Il s'agit de Muḥammad b. ʻAbdallāh al-Baġdādī al-Kutubī (m. 749/1348) qui s'installe à Damas vers 710/1310-1 avec une grande collection d'ouvrages de *qirā'āt.* « Il se mit à réunir d'autres ouvrages jusqu'à se constituer une collection que nulle personne ne possédait. Lorsqu'il venait à acquérir un livre abimé, il le restaurait et le complétait avec sa belle écriture…il décéda de la peste en 749/1348 et ses livres furent vendus par paniers, on m'a également rapporté qu'il possédait près de mille copies de la *Šāṭibiyya* dans sa collection »[361].

Il ne faut néanmoins pas conclure trop rapidement que la *Šāṭibiyya* a définitivement éliminé les autres manuels, leur enseignement persiste dans certains cercles restreints comme en témoigne le relevé que nous avons effectué de tous les titres d'ouvrages cités par al-Ḏahabī dans son *Ma'rifat al-Qurrā'*, rédigés entre VI^{e}/XII^{e} et VIII^{e}/XIV^{e} siècle (Fig. 30). La situation d'hégémonie complète que nous connaissons aujourd'hui s'est opérée sur le temps long, en

[359] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, III, p. 629.
[360] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, III, p. 51-53.
[361] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn,* III, p. 452.

deux étapes principales. La reception hégémonique de la *Šāṭibiyya* s'exprime d'abord par sa capacité à s'imposer dans les cercles d'enseignements privés et publics mais également par le frein à la vitalité que connaissait la production des manuels de *qirā'āt* jusque là. Environ la moitié des ouvrages rédigés après la *Šāṭibiyya* sont des commentaires du poème qui concentrent désormais l'effort de rédaction des *qurrā'*.

Date de décès	Auteur	Ouvrage
540	أحمد المسيلي	التقريب في القراءات السبع
541	عبد الله سبط الخياط	الاختيار في القراءات
541	عبد الله سبط الخياط	إرادة الطالب في علوم القراءات
541	عبد الله سبط الخياط	الإيجاز في القراءات السبع
541	عبد الله سبط الخياط	التبصرة في القراءات
541	عبد الله سبط الخياط	الروضة في القراءات
541	عبد الله سبط الخياط	المبهج في القراءات
541	عبد الله سبط الخياط	الموضحة في القراءات العشر
541	عبد الله سبط الخياط	المؤيد في القراءات السبع
542	أحمد بن الباذش	الإقناع في القراءات السبع
543	محمد بن عظيمة	الغنية في القراءات
550	أبو الكرم الشهرزوري	المصباح الزاهر في العشرة البواهر
563	محمد اللخمي القُليقي	الإيماء في القراءات
586	نصر الله بن الكيال	المفيد قي القراءات العشر
590	القاسم بن فيره الشاطبي	حرز الأماني
605	أبو الحسن الإشبيلي	مفردات القراء
636	عبد الرحمن الصفراوي	الإعلان قي القراءات السبع
639	الحسن بن علي أبو محمد الكوفي	أرجوزة في القراءات
640	أحمد بن شكر	شرح الشاطبية
640	أحمد بن شكر	مختصر التيسير
643	علم الدين السخاوي	جمال القراء
643	علم الدين السخاوي	فتح الوصيد في شرح القصيد
643	منتجب الدين الهمداني	الدرة الفريدة في شرح القصيدة
653	ابن دِلّة أحمد بن أبي المكارم	المبهرة في القراءات العشر
656	شعلة الموصلي	الشمعة في القراءات السبعة
656	عبد الباري الصعيدي	البيان في معرفة الجمع بالقراءات الثمان

اللآلي الفريدة في شرح القصيدة	محمد الفاسي	656
دُرر الأفكار (نظم في القراءات العشرة)	إسماعيل بن كدي	660
المفيد في شرح القصيد	القاسم اللُّوْرْقي	661
إبراز المعاني من حرز الأماني	عبد الرحمن أبو شامة	665
مفردات القراء	عبد الرحمن أبو شامة	665
الاستبصار في القراءات	محمد بن إسرائيل القصاع	671
المغني في القراءات	محمد بن إسرائيل القصاع	671
شرح الشاطبية	محمد أبو الفتح الأنصاري	675
شرح القصيد	العماد الموصلي	682
شرح علل السبع	أبو محمد المالقي	705
الدر النثير ... في شرح التيسير	أبو محمد المالقي	705
لذة السمع في القراءات السبع	ابن الزيات أحمد الكلاعي	730
المفيد في شرح القصيد	أحمد بن جبارة	728
كنز المعاني في شرح حرز الأماني	برهان الدين الجعبري	732
نزهة البررة في القراءات العشرة	برهان الدين الجعبري	732
الشرعة في القراءات السبعة	برهان الدين الجعبري	732
السرعة في السبعة	هبة الله بن البارزي	738
الفريدة البارزية في حل الشاطبية	هبة الله بن البارزي	738
الكفاية في القراءات العشر	عبد الله الواسطي	740

Fig. 30. Les ouvrages de *qirā'āt* cités par al-Ḏahabī dans son *Ma'rifat al-Qurrā'*, rédigés entre VI^{e}/XII^{e} et VIII^{e}/XIV^{e} siècle (La *Šāṭibiyya* et ses commentaires ont été indiqués en gris).

4. L'Irak

L'école irakienne était, comme nous l'avons détaillé précédemment, la seule à rivaliser avec celle d'al-Andalus avec ses nombreux *qurrā'* et sa tradition d'enseignement qui laissait place à un large spectre de variantes de lectures. Elle possédait ses propres ouvrages et n'était pas influencée par les autres écoles. Néanmoins, la première invasion mongole et le sac de Bagdad en 656/1258 vont bouleverser la vie intellectuelle de la région. Al-Ḏahabī ne consacre que 24 notices à la génération irakienne de *qurrā'* qui suit al-Šāṭibī, la moitié quitte Bagdad, Wāsiṭ ou Mossoul pour s'installer à Damas. C'est très certainement à travers l'école de Damas nouvellement ralliée aux enseignements d'al-Šāṭibī que le poème de la *Šāṭibiyya* va être adopté en Irak même si nous savons qu'il y pénétra plus tôt par l'intermédiaire d'un disciple direct,

Yūsūf b. Abī Ǧa'far b. 'Abd al-Razzāq Makīn al-Dīn Abū al-Ḥaǧǧāǧ al-Anṣārī al-Baġdādī qui va enseigner la *Šāṭibiyya* à Bagdad en 638/1240-1 à plusieurs disciples[362]. L'influence des manuels andalous sur l'Irak se fit sentir pour une première fois, grâce à ces *qurrā'* d'Irak formés à Damas et qui retournèrent chez eux une fois que la situation politique le leur permis. C'est le cas du *muqrī* de Wāsiṭ Abū al-Ḥasan 'Alī b. Abī Aḥmad al-Dīwānī (m. 743/1342) ; formé à Damas, il retourne enseigner à Wāsiṭ et il compose un ouvrage versifié qui expose la nouvelle cohabitation des manuels, le *Rawḍat al-taqrīr fī iḫtilāf al-qirā'āt bayn al-Iršād wa-l-Taysīr*. Il y compare le *Iršād al-Mubtadi'wa taḏkirat al-muntahī* d'Abū al-'Izz al-Qalānīsī (m. 521/1126), manuel de référence des *qirā'āt* à Wāsiṭ avec le *Kitāb al-Taysīr* d'Abū 'Amr al-Dānī[363].

Ibn al-Ǧazarī attribue le succès de la *Šāṭibiyya* en Irak à la mort de nombreux *qurrā'* durant les invasions Mongoles, il est persuadé que sans ces événements ni la *Šāṭibiyya* ni le *Taysīr* n'aurait été adoptés en Irak[364]. Il est évident que ces événements influèrent profondément sur la vie religieuse et la production littéraire dans la région, mais on ne peut y voir une raison suffisante et exclusive de la fixation et de l'adoption d'une école de *qirā'āt*, notamment pour une discipline attachée directement au texte saint de l'Islam. L'équilibre entre les différentes écoles ne s'atteint durablement qu'après une diffusion lente par capilarité et réseau, même s'il ne faut pas nier le rôle de certains événements catalyseurs de premier ordre comme la chute du calife abbasside.

B. Les principaux manuels de *qirā'āt* élaborés après la *Šāṭibiyya*

1. Les manuels concurrents

Al-Šāṭibiyya connut dès le premier siècle une reception très favorable et à l'image des grandes *qaṣīda* en poèsie arabe, certains *qurrā'* ont souhaité la concurrencer dans un art poètique très connu des poètes, que les arabes nomment : *al-mu'āraḍa al-ši'riya*. La grande valeur d'un poème n'était actée et reconnue que si les autres poètes s'essayaient à l'imiter en utilisant la même rime et le même mètre dans un défi de style, et cela afin de le concurrencer et de le dépasser. Preuve du succès à la fois littéraire et scientifique de la *Šāṭibiyya*, de nombreux *qurrā'* tentèrent de la concurrencer en améliorant un des aspects du poème qu'ils pensaient

[362] Al-Ḏahabī, *Mq*, p. 1315-6 ; Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, IV, p. 164-5.
[363] Abū al-'Izz al-Qalānīsī, *Iršād al-Mubtadi'wa taḏkirat al-muntahī,* éd. Muḥammad al-Ḥūlī, Riyadh, Dār al-'Āṣima, 1432/2010-1.
[364] Ibn al-Ǧazarī, *Munǧid al-muqri'īn*, p. 268.

perfectible. Ils répondaient également à travers cet excercice à une requête ou une mise au défit de l'auteur lui-même qui a demandé à ses lecteurs de corriger les éventuels manquements :

« Si tu y trouves une omission ou un manque alors rattrape-le avec sagesse et que l'éloquent le corrige et le parfait »[365].

a) *Al-Dāliyya* d'Ibn Mālik (m. 672/1274)

Le grammairien Ibn Mālik (m. 672/1274), de son nom complet Ǧamāl al-Dīn Muḥammad b. ʻAbdallāh Ibn Mālik al-Ǧayyānī Al-Andalusī, jouit d'une immense renommée qu'il doit à sa *Alfiyya* dans la grammaire. Originaire de la ville de Jaen en al-Andalus, il reçut vraisemblablement sa formation dans les *qirā'āt* et la langue arabe avant de quitter la péninsule pour accomplir le pèlerinage puis s'installer à Damas. Il étudia les *qirā'āt* et la *Šāṭibiyya* auprès d'al-Saḫāwī mais préféra rédiger son propre manuel versifié des *qirā'āt* inspiré de la *Šāṭibiyya* comme il le signale lui-même[366]. Il rédigea en réalité deux poèmes, d'après ce qu'en dit Ibn al-Ǧazarī, une *lāmiyya* et une *dāliyya*[367]. La *lāmiyya* porte le titre de : *Ḥawz al-maʻānī fī iḫtiṣār Ḥirz al-amānī,* et elle aurait été composée sur le même métre et avec la même rime que la *Šāṭibiyya* mais plus courte d'un tiers ; elle est aujourd'hui perdue. Le poème qui nous est parvenu est la *dāliyya* qu'Ibn Mālik a nommée *al-Mālikiyya* dans sa conclusion[368]. Il s'agit d'un poème de 800 vers, là où la *Šāṭibiyya* en compte 1173 vers, il respecte le même *baḥr* (*al-ṭawīl*) et diffère sur la rime, il choisit le *dāl* réputé être plus difficile que le *lām,* les mots se terminant en *dāl* dans la langue arabe étant moins nombreux. Ibn Mālik reprend également dans son poème le système de *rumūz* basé sur l'*abǧad* mais le double niveau de sens généré par l'usage des *rumūz* est moins maitrisé et manque d'éloquence[369].

Malgré sa maîtrise des *qirā'āt* et de la langue arabe, son poème, *al-Mālikiyya*, ne parviendra nullement à concurrencer la *Šāṭibiyya.* Il restera inconnu de la plupart jusque très récemment, contrairement à sa *Alfiyya* de la langue arabe[370].

---

[365] Al-Šāṭibī, *Ḥirz al-amānī*, p. 8, v. 78.
[366] Ibn Mālik, *Al-Mālikiyya*, p. 103, v. 3.
[367] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, III, p. 453.
[368] Ibn Mālik, *Al-Mālikiyya*, p. 179, v. 797.
[369] Voir quant à l'étude rhétorique des deux poèmes l'introduction de l'édition de Ḥmittū, Ibn Mālik, *Al-Mālikiyya*, p. 67-72.
[370] Un mémoire de master lui est consacré par Hassan Chahdi en 2008 sous la direction de François Déroche intitulé : *La science des variantes de lectures : élaboration, contexte et présentation du manuscrit d'Ibn Mālik intitulé al-mālikiyya.* Une édition du poème paraît la même année en Arabie Saoudite, voir Ibn Mālik, *Al-Qaṣīda al-Mālikiyya fī al-qirā'āt al-sab'*, éd. Aḥmad b. ʻAlī al-Sudays, Médine, Dār al-Zamān, 2008 puis une autre en 2013 par ʻAbd al-Hādī Ḥmittū.

b) La *Lāmiya* d'Abū Ḥayān Al-Andalusī (m. 745/1344)

Un autre andalou, Abū Ḥayyān Al-Andalusī (m. 745/1344), composa également un poème *lāmiyya* sur le modèle de la *Šāṭibiyya,* mais il fera le choix de ne pas utiliser les *rumūz* par soucis de clarté. Il le compose en 1045 vers d'après le *baḥr al-ṭawīl* et lui donne le titre de *'Iqd al-La'ālī fī al-qirā'āt al-sab' al-'awālī*[371]. Formé à l'école andalouse des *qirā'āt* à Grenade, il complète sa formation à son arrivée au Caire auprès de très nombreux *qurrā'* mais il ne semble pas avoir étudié la *Šāṭibiyya.* Il cite d'ailleurs ses sources dans l'introduction de son poème, elles sont au nombre de neuf : *al-Taysīr* d'al-Dānī, *al-'Unwān* d'Ibn Ḫalaf, *al-Kāfī* d'Ibn Šurayḥ, *al-Taġrīd* d'Ibn 'Atīq, *al-Hādī* d'Ibn Sufyān, *al-Tabṣira* de Makkī, *al-Iqnā'* d'Ibn al-Bāḏiš, *Talḫīṣ al-'ibārāt* d'Ibn Ballīma et *al-Talḫīṣ* d'Abū Ma'šar al-Ṭabarī[372].

Abū Ḥayān a voulu, à travers son poème, surpasser la *Šāṭibiyya* par le nombre d'ouvrages de références qu'il prend en compte en le rendant le plus complet possible. Il y réunit ainsi les manuels phares d'al-Andalus et d'Égypte. Sa démarche est néanmoins loin de s'inscrire dans la tendance générale de la production des manuels de *qirā'āt,* qui est à la briéveté et la simplification et non plus à la composition et la compilation. De plus, en retirant les *rumūz,* Abū Ḥayān, prive son poème de tout la portée littéraire et rhétorique qui a fait la spécificité de la *Šāṭibiyya* et que nous developpons dans la partie suivante ; faisant ainsi de son poème une simple versification d'un savoir technique.

Nous n'avons présenté ici que deux exemples de *mu'āraḍa* parmi plusieurs, mais toutes les tentatives pour concurrencer et surpasser la *Šāṭibiyya* échouèrent. Abū Šāma, qui préféra rester dans l'ombre du poème et le servir par deux commentaires plutôt que de le défier, écrit dans l'introduction à son commentaire *Ibrāz al-ma'ānī* :

> *Certains [qurrā'] de notre époque ont tenté de l'égaler, certains ont suivi la même méthodologie en essayant de l'abréger, d'autres changèrent le système de rumūz, d'autres encore l'ont suivi mais pour composer sur les dix lectures…. La préférence restera néanmoins à l'original qui est plus pieux et plus savant*[373].

[371] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn,* III, p. 689-691 et *Našr al-qirā'āt*, I, p. 341.
[372] Concernant les sources d'Abū Ḥayān et sa méthodologie, voir Ḥusayn al-'Awāǧī, « *'Iqd al-La'ālī fī al-qirā'āt al-sab' al-'awālī* li-Abī Ḥayyān al-Andalusī : 'arḍ wa-dirāsa », dans *Maǧallat al-buḥūṯ wa-l-dirāsāt al-qur'āniyya*, n° 8, Médine, 2009, p. 21-76.
[373] Abū Šāma, *Ibrāz al-ma'ānī*, p. 9.

2. Les manuels complétifs (les *takmila* de la *Šāṭibiyya*)

Face à ceux qui tentèrent de concurrencer *al-Šāṭibiyya* dans le cadre de l'art poètique de la *mu'āraḍa,* certains *qurrā'* font le choix de ne pas la défier frontalement mais plutôt d'apporter un appendice complétif, une sorte d'*addenda* au manuel (*takmila*). Si on pourrait voir de prime abord, dans ce type de production, une preuve de mauvaise réception de l'ouvrage ou de critique, il s'agit en réalité d'une reconnaisance de l'œuvre qui contribue à la faire connaître et une manière de lui offrir un canal supplémentaire de diffusion. Ainsi au côté du nombre de manuscrits subsistants, qui constitue une donnée quantitative objective quant au succès d'une œuvre, la multiplicité des commentaires, des remaniements et des *addenda* au texte, sont autant d'éléments révélateurs d'une diffusion à grande échelle. Cette littérature des *takmila* en générale d'apparition plus tardive que les *mu'āraḍa* ou les commentaires (*šurūḥ*), vise à ajouter à la *Šāṭibiyya* dans un poème aux mêmes caractéristiques et conventions poètiques, des variantes issues d'autres ouvrages que l'on ne souhaite pas abandonner. Il s'agit souvent de *bestsellers* régionaux qui précédaient l'implantation de la *Šāṭībiyya,* dont la seule manière de maintenir leurs variantes étaient de les intégrer à la suite du célèbre poème. La plupart de ses *takmilat* sont soit perdues soient encore inédites à l'état de manuscrit ce qui ne nous permet pas toujours de cerner leur contenu. Nous retiendrons deux titres particulièrement représentatifs de ce genre, un produit en Occident et un autre en Orient.

a) *Al-Takmila al-mufīda li-ḥāfiẓ al-Qaṣīda* d'Abū al-Ḥasan al-Qīğāṭī (m. 730/1330)[374]

Abū al-Ḥasan 'Alī b. 'Umar b. Ibrāhīm al-Qīğāṭī est le grand père du *šayḫ* d'al-Mintawrī que nous avons évoqué précedemment. Il enseigna à la Grande mosquée de Grenade pendant de nombreuses années et fut considéré comme son lecteur en chef. Ibn al-Ḫaṭīb le cite comme son premier *šayḫ* dans le Coran et la langue arabe après le cycle primaire (*qirā'at al-maktab*). Il fut formé à toutes les écoles de *qirā'āt* d'al-Andalus et en avait ainsi une connaissance parfaite[375].

[374] Ibn al-Ǧazarī, *Našr al-qirā'āt*, I, p. 347.
[375] Ibn al-Ḫaṭīb, Lisān al-dīn, *al-Iḥāṭa*, IV, p. 104-107 ; Ibn al-Qāḍī, *Durrat al-Ḥağğāl*, III, p. 239.

Il a voulu à travers cette *takmila*, composer un complément de la *Šāṭibiyya* en versifiant à la manière d'al-Šāṭibī les variantes supplémentaires contenues dans trois autres ouvrages largement répandus et adoptés à Grenade à son époque, que sont : *al-Kāfī* d'Ibn Šurayḥ, *al-Tabṣira* de Makkī et *al-Waǧīz* al-Ahwāzī. Il attribue ainsi une lettre symbole pour les variantes de chacun des trois lecteurs : Ibn Šurayḥ (ش), Makkī (م) et al-Ahwāzī (ء) en gardant le système des *rumūz* d'al-Šāṭibī pour les sept lectures. La *takmila* comporte 100 vers en *baḥr al-ṭawīl* et rime en *lām.* Elle fut adoptée aussi bien par les andalous que les maghrébins de l'école de Fès[376].

b) *Takmilat al-Šāṭibiyya* de Kamāl al-Dīn Aḥmad b. 'Umar Al-Tabrīzī (IX^{e}/XV^{e}s.)

C'est dans la Tabriz timouride, qu'une autre *takmila* est produite par le *Šayḫ al-qurrā'* de Tabriz, Kamāl al-dīn Aḥmad b. 'Umar qui décéda probablement entre 844/1440 et 850/1446 d'après le colophon et l'*iǧāza* du manuscrit *unicum* autographe[377]. Encore inédite, elle réunit sous le modèle de la *Šāṭibiyya*, les trois lectures qui complétent les dix : Abū Ǧa'far, Ya'qūb et Ḫalaf. Il précise en effet dans son introduction que les lecteurs sont en réalité au nombre de dix et que *walī Allah* Al-Šāṭibī en a délaissé trois ; il demande donc au lecteur qui a appris la *Šāṭibiyya* d'apprendre son poème afin de transmettre les lectures complètes et il précise qu'il lui donne le titre de *Takmilat al-Šāṭibī* (folio 2 verso, CBL, ar. 4708)[378].

Cette volonté de réhabiliter les trois lectures au côté des sept qui s'imposent grâce à la *Šāṭibiyya* ne se fait pas de manière isolée par la rédaction d'un manuel réunissant les dix lectures comme cela était fait auparavant dans l'école irakienne et ḫurassanienne en particulier. Le succès de la *Šāṭibiyya* et sa large diffusion forçaient les *qurrā'* à l'utiliser comme moyen pour y rattacher les variantes régionales délaissées du fait de l'adoption du poème d'al-Šāṭibī.

C'est cette même méthode qu'utilise Ibn al-Ǧazarī pour rédiger son poème *al-Durra al-muḍiyya fī al-qirā'āt al-ṯalāṯ al-marḍiyya* qui sera le seul à s'inscrire dans la durée comme une véritable *takmila,* même si son auteur ne la nomme pas ainsi. Cela s'exprimera clairement dans la production manuscrite puisqu'à partir du XVI^{e} siècle, elle accompagnera presque systématiquement la *Šāṭibiyya* dans des manuscrits miscellanés, mais cela sort du cadre de notre étude et ouvre un autre champ de recherche encore inédit.

---

[376] Ibn al-Ǧazarī, *Našr al-qirā'āt*, I, p. 347 et Ibn Ġāzī, *Fihrasa*, p. 97

[377] CBL, ms. arabe 4708, voir Arberry, Arthur, *A Handlist of the Arabic Manuscripts*, VI, notice 4708, Dublin, 1963, p. 64.

[378] Nous avons pu avoir accès à une reproduction du manuscrit.

Conclusion

Il était nécessaire pour introduire notre étude du manuel *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-Tahānī fī-l-qirā'āt al-sab'* de l'inscrire dans le contexte de production littéraire des manuels d'enseignement mais également d'inscrire al-Šāṭibī dans le corps religieux des *qurrā'*. Nous avons fait le choix de traiter des lecteurs contemporains de la génération d'al-Šāṭibī et ceux de la génération précédente. Au vu de l'absence d'études sur cette composante de la société médiévale en terres d'Islam ou de leur présence anectodique dans certaines recherches plus généralistes, il aurait été d'un grand intérêt de contextualiser sur une tranche historique plus large, néanmoins cela aurait dépassé le cadre du présent travail. Quant aux manuels, nous avons pu reconstituer grâce à l'exploration de données bio-bibliographiques des ouvrages de *ṭabaqāt*, chroniques et autres *fihrasa*, les traditions régionales des manuels d'enseignement. Il a fallu, pour mesurer le succès de la *Šāṭibiyya*, savoir quels textes étaient lus, enseignés et surtout diffusés à une large échelle. L'image qui nous est parvenu de cet enseignement, véhiculée par l'état actuel de ce dit-enseignement, en a déformé notre perception en laissant dans l'ombre des textes qui furent considérés à une époque et en un lieu donné commes des *bestsellers* médiévaux.

Deux grands pôles d'enseignement des *qirā'āt* se distinguent en al-Andalus et en Irak. Chacun possède ses propres ouvrages sur lesquels, il s'appuie pour la transmission des *qirā'āt*. Al-Andalus présente clairement une préferénce pour les sept lectures, tous les manuels phares traduisent ce courant, non pas que les autres lectures ne soient pas connues ou soient considérées comme *šāḏḏa,* puisque nous savons maintenant que les manuels irakiens étaient également transmis dans l'Occident musulman, mais cela semble résulter dans un choix régional. Le processus de canonisation des *qirā'āt* apparaît plus complexe et moins linéaire que ce que nous en connaissions. La sélection des *qirā'āt* ne se fait jamais contre une autre selection, mais au côté de cette dernière, laissant ainsi une liberté de transmission aux *qurrā'* qui s'inscrivent néanmoins dans les écoles connues. La sélection des sept lectures par Ibn Muǧāhid et celle des 50 par al-Huḏalī s'inscrivent dans ce cadre et sont tout à fait représentatives de cette dynamique à l'œuvre.

Entre les deux pôles andalou et irakien, les influences des deux écoles s'expriment à travers le mouvement de *riḥla li-ṭalab al-'ilm* qui entraîne *qurrā'* et manuels d'enseignement. L'école d'al-Andalus influence le Maghreb et l'Égypte, alors que celle d'Irak s'installe au Šām et à Damas en particulier. Un afflux plus important des lecteurs d'al-Andalus qui produisent et apportent avec eux des manuels abrégés plus simples dans un contexte qui connait une

explosion de nouvelles institutions d'enseignements va déséquilibrer ce rapport de force en faveur de l'école andalouse dès la génération qui précéde al-Šāṭibī en Égypte. Quant à Damas, le glissement sera plus long, les réseaux d'influences mettent plus de temps à se développer et avec eux l'école andalouse plus de temps à s'implanter. Alors que l'Égypte est déjà acquise au *Taysīr* et connait sa troisième génération d'andalous nés sur place, c'est réellement avec la *Šāṭibiyya* que Damas adopte les versions des andalous. L'irak demeure un lieu de circulation des lectures plus large, avec une tradition locale d'enseignement forte, les rares andalous qui s'y installent adoptent le mode de transmission irakien. C'est seulement avec le sac de Bagdad, que cette école va connaitre un réel bouleversement et débuter à se soumettre à l'influence de Damas nouvellement acquise à la *Šāṭibiyya*. À peine un siècle après sa rédaction, le manuel semble faire l'unanimité sur une large aire de diffusion et réussit à unifier les musulmans autour d'un unique ouvrage de *qirā'āt* et autour d'un corpus de variantes fixes. L'intense activité de production de manuels d'enseignement est ralentie et est désormais principalement dérivée de la *Šāṭibiyya* qu'on commente, concurence et complète, à travers les trois genres littéraires qui lui sont affiliés : *al-šarḥ, al-mu'āraḍa* et *al-takmila.*

DEUXIÈME PARTIE :

L'étude du *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī (al-Šāṭibiyya)*

Chapitre I : Présentation générale de l'auteur et du manuel

A. Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (538-590/1144-1194)

1. Contexte culturel et politique

a) De l'apprentissage des *qirā'āt* en al Andalus au VI^{e}/XII^{e} s.

Abū al-Qāsim al-Šāṭibī naquit à une période où la transmission des *qirā'āt* en al-Andalus était à son apogée, en ce sens où l'école andalousienne était arrivée à maturité. Elle possédait désormais ses propres savants et ses propres ouvrages. Le voyage en quête de science vers l'Orient n'était plus de vigueur. L'école d'al-Andalus était tellement riche - de très nombreuses variantes des sept lectures circulaient - que cette richesse posait désormais une réelle problématique. Un étudiant dans le domaine des *qirā'āt* pouvait ainsi passer sa vie entière à réunir, lire, apprendre et réciter toutes ces variantes et passer à côté de l'essence même du message coranique en ne s'attachant qu'à sa forme. Malgré des entreprises individuelles entamées dès le IV^{e}/X^{e} s. afin de restreindre le nombre de ces variantes, ces dernières continuaient à fleurir et à attirer bon nombre d'étudiants et de critiques de savants confirmés par la même occasion.

C'est ce constat qui poussa le grand juriste et *Qāḍī* de Séville Abū Bakr Ibn al-'Arabī (m. 543/1148) à critiquer la tournure que prenait l'enseignement des *qirā'āt* en al-Andalus à la génération qui précédait Abū al-Qāsim al-Šāṭibī. Il dit :

> *Lorsque les Omeyades arrivèrent au Maghreb et voulurent s'affranchir des Abbassides, ils trouvèrent une population qui suivait le maḏhab d'al-Awzā'ī, ils voulurent alors se rapprocher de la sunna - d'après leurs dires - et ils imposèrent ainsi le maḏhab des gens de Médine aussi bien dans leur jurisprudence que dans leur lecture [du Coran]. La version la plus proche était celle de Warš, elle fut donc importée. Les habitants du Maghreb se virent ainsi imposer la lecture de Nāfi' et le maḍhab de Mālik. Ils se les approprièrent et s'y tinrent fermement attachés sans jamais en dévier… puis les livres arrivèrent [d'Orient] ; le pouvoir s'étant consolidé, il permit tous les savoirs. C'est ainsi que les différentes versions des lectures coraniques se multiplièrent et les variantes augmentèrent jusqu'à atteindre pour les sept lectures 1500 versions (riwāya) et quelques 500 pour les versions non-canoniques de ces sept lectures. Les gens se sont alors adonnés à leur apprentissage afin de les retenir mais en vain, en tentant de les*

réunir ils ont ainsi ouvert une porte infinie. Certains ont même voulu revenir aux origines en lisant par dialectes, il disait ainsi : ceci est le dialecte (luġa) des banī untel et cela est le dialecte des banī untel…. Lorsque la lecture est devenue un art et une discipline à part entière, ils s'y sont tous attelés et y ont même consacré leur vie alors qu'ils n'en avaient pas besoin. D'aucun pouvait mourir en ayant parfaitement maîtriser la récitation du Coran tout en ayant délaisser sa compréhension, il n'en comprenait alors pratiquement rien[379].

La position d'Ibn al-'Arabī, malgré son intransigeance et même si elle ne représentait certainement pas l'avis majoritaire[380], a le mérite de décrire un état de fait qui nous permet d'avoir une vision plus complète du contexte dans lequel apparaît al-Šāṭibī, Ibn al-'Arabī appartenant à la génération précédente de lecteurs. Il considérait d'ailleurs qu'il n'y avait aucun mérite sur le plan religieux à réunir ces variantes, elles n'apportaient pour lui que plus de désordre (*ziyādāt fī al-tašġīb*) et étaient même potientellement source de pêchés (*bal rubbama daḫalat fī al-wizr*). Il allait ainsi jusqu'à inciter à délaisser les choix émis par Ibn Muǧāhid et d'autres, d'attribuer les lectures coraniques à des lecteurs célèbres éponymes, comme on disait la lecture de Nāfi' ou la lecture de 'Āṣim. Il considérait d'ailleurs que les ouvrages d'Abū 'Ubayd[381] et al-Ṭabarī[382] étaient meilleurs que celui d'Ibn Muǧāhid. Il ne voyait aucun intérêt à multiplier l'étude des manuels de référence et de réciter le Coran selon ce qu'ils contenaient tous, il suffisait pour lui de respecter le ductus consonantique (*rasm*) de la version uthmanienne et de lire tout ce qui a pu être rapporté par une voie attestée sans l'attribuer à un transmetteur

[379] Ibn al-'Arabī, Abū Bakr, *al-'Awāṣim min al-qawāṣim*, éd. 'Ammār Ṭālibī, Le Caire, Dār al-Turāṯ, 1973, p. 360, 361.

[380] L'école maghrébine des *qirā'āt* va accueillir très sévèrement cet avis, Ibn Ġāzī al-Miknāsī (m. 910/1513) va ainsi conseiller à ses élèves d'ignorer la critique d'Ibn al-'Arabī sur les *qirā'āt*, son professeur Abū 'Abdallah al-Ṣaġīr et ses professeurs avant lui mettant durement en garde contre cet avis marginal, *cf.* Ibn Ġāzī, *Iršād al-labīb*, éd. 'Abdallāh al-Tamsamanī, Tétouan, Ministère des *Waqf* et affaires islamiques,1989, p. 283.

[381] Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Sallām (m. 224/838) est l'auteur d'un des premiers ouvrages de *qirā'āt*, *Kitāb al-qirā'āt*, aujourd'hui perdu mais que certains chercheurs ont reconstitué à partir des citations présentes dans d'autres ouvrages, voir al-Qāsim ibn Sallām, *Kitāb al-qirā'āt ǧam' wa dirāsa*, éd. Jāsim al-Dulaymī, Bagdad, Dīwān al-waqf al-sunnī, 2007.

[382] Abū Ma'šar al-Ṭabarī (m. 478/1085-86) fut le lecteur en chef de la ville de la Mecque, ce qui lui valut une reconnaissance et une notoriété certaine auprès des lecteurs de l'Occident musulman. Son principal ouvrage dans les *qirā'āt*, le *kitāb al-Talḫīṣ,* est consacré aux huit lectures, les sept choisies également Ibn Muǧāhid et la lecture de Ya'qūb. Cependant la spécificité de l'ouvrage réside dans le choix de rapporteurs et de *ṭuruq* non-conventionnels. On lui attribue également une encyclopédie plus large, le *Sawq al-'Arūs* ou connu également comme *Ǧāmi' al-Ṭabarī.* Les deux ouvrages ont été édités récemment. Voir al-Ṭabarī, *al-Talḫīṣ fī al-qirā'āt al-ṯamān*, éd. Muḥammad Ḥasan 'Aqīl Mūsā, Jedda, Al-ǧamā'a al-ḫayriyya li-taḥfīẓ al-Qur'ān, ND, p. 67 ; *Ǧāmi' Abī Ma'šar al-ma'rūf bi Sawq al-'Arūs*, éd. Ḫālid Ḥasan Abū-l-Ǧūd, Le Caire, Dār al-Lu'lu'a, 2021.

en particulier. Il n'est ainsi pas demandé de lire le Coran entièrement selon un lecteur puis une autre fois selon un autre lecteur, les choix des lectures selon lui n'incombent qu'au lecteur qui les a choisies. Quant à lui, il s'autorisait à faire ses propres choix de lectures tant que ces dernières étaient conformes au *rasm* et lui étaient parvenues selon des voies de transmission reconnues.

L'avis d'Ibn al-'Arabī est celui d'un savant qui a lui-même suivi le cursus classique de formation aux *qirā'āt ;* il dit avoir maitrisé les dix lectures dès l'âge de seize ans[383]. On ne peut donc pas attribuer sa position à une inimitié qui pouvait alors exister entre les juristes et les lecteurs, inimitié qui apparut en réalité bien plus tard et plutôt en contexte oriental. Comme le montre parfaitement les dictionnaires biographiques, les savants d'al-Andalus étaient tous formés aux *qirā'āt.* Sa critique porte sur l'apparition d'une spécialisation en *qirā'āt* uniquement, là où ce savoir n'était qu'un outil parmi d'autres dans la formation du savant. Cette spécialisation étant due aux innombrables manuels d'enseignement et leurs variantes ; l'étudiant ne se contentant plus d'apprendre les variantes de sa ville ou du lecteur référent de sa région mais à cause de la *riḥla li-ṭalab al-'ilm,* était amené à collectionner les manuels étudiés et les variantes qu'ils contenaient. Ainsi au lieu de se diriger vers l'étude d'autres savoirs religieux et profanes, le *muqrī* dédiait une grande partie de ses études à réunir et étudier tous ces ouvrages. Certains étudiants avaient conscience de cela et souhaitaient gagner du temps dans leur formation en demandant à leur professeur d'abréger pour eux les ouvrages de *qirā'āt*, ce qui revenait à choisir pour eux certaines variantes et à en délaisser d'autres. C'est ce qu'avait fait Abū 'Amr al-Dānī avec son ouvrage *al-Taysīr* et ce que fit al-Šāṭibī en composant son poème didactique ; choisir pour les autres lecteurs à venir.

b) Contexte politique

Al-Šāṭibi naquit à la fin de l'année 538/1144 à Šāṭiba, actuellement Xàtiva ou Játiva, ville du *Šarq* al-Andalus, au Sud de Valence. Après avoir connu une période des plus brillantes de son histoire, Šāṭiba connait des rebellions de plus en plus intenses contre les derniers Almoravides qui sont définitivement chassés de la ville en 540/1145 par Muḥammad b. Sa'd

[383] Concernant la formation d'Ibn al-'Arabī dans la discipline des *qirā'āt*, voir Ibn al-'Arabī, *Qānūn al-Ta'wīl*, éd. Muḥammad al-Sulaymānī, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1990, p. 69, 70. Amharar, Ilyass, *Langage et théologie chez un Aš'arite andalou disciple de Ġazālī. Les subtilités de la somme de théorie légale du Qāḍī Abū Bakr Ibn al-'Arabī (543/1148). Edition introduite, traduite et commentée*, New Jersey, Piscataway, Gorgias Press, 2023, p. xvi.

Ibn Mardanīš. S'ensuit alors une longue période de pouvoir et de stabilité de près de 30 ans, où la ville résista à l'invasion almohade jusqu'à la mort d'Ibn Mardanīš en 567/1172, pour finalement tomber avec Dénia et Valence sous le pouvoir des Almohades. D'après les études onomastiques et bibliographiques menées sur cette ville, nous savons qu'elle connut sa période la plus glorieuse durant les dominations almoravides et almohades avec cette période souvent négligée du gouvernorat d'Ibn Mardanīš. Particulièrement connue pour sa fabrication du papier (le papier rose de Šāṭiba), la plupart de ses savants étaient spécialisés dans le domaine du Coran et des *qirā'āt* comme le fut Abū al-Qāsim al-Šāṭibī[384].

Muḥammad b. Sa'd b. Aḥmad Ibn Mardanīš devint gouverneur de l'Est d'al Andalus en 542/1147. Il fut connu dans les sources chrétiennes comme *el roy lobo* ou *rex lupus* - le roi loup. Descendant d'une famille chrétienne comme son patronyme Ibn Mardanīš peut laisser croire[385], il s'allie aux rois de Castille, d'Aragon et de Barcelone, forme des accords commerciaux avec les marchands italiens de Gêne et de Pise. Il reçut d'ailleurs des éloges à titre posthume du pape en tant que « roi-loup à la mémoire glorieuse », il était vu par les royaumes chrétiens du nord comme le rempart le plus solide face à l'avancée des Almohades. Il apparait également dans des documents castillans comme vassal d'Alfonso VIII de Castille[386]. De son côté, Ibn Mardanīš se présentait comme un porte étendard des Abbasides dans l'ouest islamique face aux Almohades. Il fit d'ailleurs frapper des pièces d'or au nom du calife abbasside à Bagdad, Al-Muqtafī (r. 530-55/1136-60), pour la première fois en al Andalus depuis 138/755.

Il fut ainsi à la fois émir *andalousi* au service des Abbassides, vassal d'un roi de Castille et rival du califat Almohade naissant tout en maintenant son pouvoir sur environ la moitié d'al-Andalus pour près d'un quart de siècle[387]. Son alliance avec les chrétiens contre les Almohades, lui valut d'acerbes critiques dans les chroniques arabes principalement pro-almohades. Elles le

[384] La plupart des savants de la ville repérés sont décédés entre 500/1107 et 650/1253 et excellent dans les domaines (par ordre d'importance) du Coran et des *qirā'āt*, du *ḥadīṯ*, du droit et de la langue arabe, voir, Lucini M. et A. Uzquiza Bartolome, « Ulemas de Játiva », dans M. Marín (ed.), *EOBA. VI*, Madrid, CSIC, 1994, p. 249-271.

[385] Selon Viguera Molins, les Banū Mardanīš sont des chrétiens originaires de Navarre qui se sont convertis à l'Islam et qui ont servi militairement sous les Banū Hūd, gouverneurs de la *Ṭā'ifa* de Saragosse et de la marche supérieure, *cf.* Maria Jesus Viguera Molins, *Los reinos de taifas y las invasions magrebies*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 197,198 et « Sobre el nombre de Ibn Mardanīš », Al Qantara, vol. 17, n° 1, 1996, p. 213-238.

[386] Sur les réseaux et les alliances économiques et politiques d'Ibn Mardanīš, voir Abigail Krasner, *The Wolf King : Ibn Mardanīsh and the Construction of Power in al-Andalus*, Ithaca, Cornell University Press, 2022, chap. V, p. 187-232.

[387] Abigail Krasner mène une réflexion très intéressante sur l'islamité ou le pragmatisme d'Ibn Mardanīš ainsi que sur les débats historiographiques autour de ce personnage et son rapport aux chrétiens et aux Almohades. Krasner, *op. cit.,* p. 1-5.

décrivent comme un homme aimant à s'habiller comme les chrétiens, buvant de l'alcool, chérissant la fête et les femmes et en même temps brave durant les batailles, impitoyable envers ses ennemis[388]. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā parle de lui dans les événements de l'an 554/1159, en ces termes :

> *En cette année 554, Muḥammad b. Sa'd Ibn Mardanīš quitta la ville de Murcie avec ses militaires et ses alliés chrétiens - que Dieu les anéantisse - et avec son armée de dépravés[389] pensant et s'imaginant avec son esprit pourri par l'alcool profiter de l'absence du commandeur des croyants pour vaincre les Almohades - que Dieu les soutiennent - en al Andalus…*[390]

On ne possède en réalité que très peu d'informations sur la vie intérieure de l'État levantin d'Ibn Mardanīš. Cette période de l'histoire ne nous est connue que par les sources chrétiennes et almohades, sources extérieures et ennemies ; aucune chronique ne nous a été conservée. Nous savons néanmoins que c'est durant son émirat que prospéra la science des *qirā'āt* et que l'école du *Šarq* al-Andalus va définitivement devenir une référence dans tout le monde islamique d'Est en Ouest. Ainsi malgré une situation militaire très complexe, avec d'incessantes luttes contre la progression inévitable des Almohades et l'intégration de mercenaires chrétiens au sein de l'armée dans la guerre contre d'autres musulmans, l'État d'Ibn Mardanīš apparaît d'un point de vue religieux et culturel comme le plus stable d'al-Andalus et un refuge pour les intellectuels. Il fut également le point par lequel le mouvement intellectuel repart après les crises[391]. Son attachement proclamé au califat abbasside faisait renaître symboliquement dans l'esprit des croyants l'unité à la fois politique mais surtout religieuse de la *umma*. Ainsi, dans un contexte de mobilité interne des hommes de religion au sein d'al-Andalus, la région de Valence fut particulièrement attractive et il ne semblait pas y avoir d'hostilité vis-à-vis de son pouvoir politique, bien au contraire. Le régime portait de nombreuses marques de considération à ses *ulémas*[392] *;* nous rappelons ainsi que le lecteur du

---

[388] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *al-Mann bi-l-imāma tārīḫ bilād al-Maġrib wa-l-andalus fī 'ahd al-muwaḥḥidīn,* éd. 'Abd al-Hādī al-Tāzī, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1987, p. 115, 116. Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-āndalus al-raṭīb*, Beyrouth, Dār Šādir, 1968, II, p. 70-74.

[389] Ibn Ṣāḥib al-Ṣala fait probablement référence ici aux mercenaires chrétiens qui constituaient en partie la force armée d'Ibn Mardanīš.

[390] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *op. cit.*, p. 65, 66.

[391] Urvoy, *Le monde des ulémas*, p. 180.

[392] Guichard, Pierre, *Les musulmans de Valence et la reconquête (XI^e^-XIII^e^ siècles)*, Damas, Institut français de Damas, 1990, I, p. 118, 119 et Alfonso Carmona, « El Saber et el poder : Cuarenta biografias de ulemas levantinos

Coran en chef de la région, Ibn Huḏayl[393], fut honoré aussi bien de son vivant qu'après sa mort. En effet, l'émir Abū al-Ḥaǧǧāǧ Yūsuf b. Mardanīš (m. 582/1186), gouverneur de Valence et frère de Muḥammad b. Sa'd, assista en avril 1169 au cortège funéraire et à l'enterrement de ce maître des *qirā'āt*, héritier de l'école d'al-Dānī.

Si la région du Levant tombe aux mains des Almohades dès la mort d'Ibn Mardanīš, le 30 *raǧab* 567/28 mars 1172, la région de Valence, principal foyer de l'enseignement des *qirā'āt,* ne connaît pas de bouleversement politique immédiat puisque son émir Abū al-Ḥaǧǧāǧ Yūsuf b. Mardanīš qui se soumit et se rallia aux Almohades est reconduit à la tête du gouvernorat de la région pour encore quelques années. Valence et Šāṭiba vont connaître une continuité presque totale de la vie socio-culturelle et administrative jusqu'à la mort de Yūsuf Ibn Mardanīš en 582/1186 et son remplacement par un gouverneur almohade. C'est dans ce contexte qu'apparaît Abū al-Qāsim al-Šāṭibī dont la vie en al-Andalus entre Šāṭiba et Valence épouse parfaitement ces trente années de domination du régime *mardanīšī.*

2. La formation d'Abū al-Qāsim al-Šāṭibī en al-Andalus (538/1144-572/1176)

a) Sa jeunesse

Son nom complet est al-Qāsim b. Fīrruh b. Ḫalaf b. Aḥmad Abū al-Qāsim et Abū Muḥāmmad al-Ru'aynī al-Šāṭibī al-Andalusī[394].

Deux *kunya* lui sont attribuées en fonction des sources, Abū al-Qāsim et Abū Muḥāmmad. D'après le recoupement des informations biographiques, il semblerait que son surnom fut en al-Andalus, Abū Muḥammad, comme en témoigne les *iǧāza* de ses professeurs andalousiens, reproduites par al-Saḫāwī dans son commentaire de la *Šāṭibiyya*. À son arrivée

---

de epoca de Ibn Mardanīš », éd. María Luisa Ávila y Maribel Fierro, dans *Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus. Vol. X. Biografías almohades II*, Madrid, CSIC, 2000, p. 57-129.

[393] Abū-l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Huḏayl, principal maître et professeur d'Abū al-Qāsimal-Šāṭibī, voir le chapitre consacré à la treizième génération de lecteurs.

[394] Ǧamāl al-dīn ibn al-Qifṭī*, Inbāh al-ruwāt 'alā anbāh al-nuḥāt*, ed. Muḥāmmad Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-Fikr al-'arabī, 1986, IV, p. 160-162. Yāqūt, *Mu'ǧam al-udabā'*, p. 2216, 2217. Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, p. 73, 74. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, IV, p. 71-73. Ibn al-Ǧazarī, Ġāyat al-nihāya, III, p. 48-52. Al-Ḏahabī, *Ma'rifat*, p. 1110-1115. Al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, XXIV, p. 108, 109. Al-Maqqarī*, Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-āndalus al-raṭīb*, Beyrouth, Dār Šādir, 1968, II, p. 22-25. Ibn Al-ʿImād, *Šuḏurāt al-ḏahab fī aḫbāri man ḏahab*, éd. Maḥmūd al-Arnā'ūṭ, Damas, Dār ibn Kāṯīr, 1986. VI, p. 494, 495. al-Qasṭallānī, Šihāb al-dīn Aḥmad b. Muḥammad, *al-Fatḥ al-mawāhibī fī manāqib al-Šāṭibī*, éd. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Ǧarmī, Amman, Dār al-Fatḥ, 2000. Al-Saḫāwī, 'alam al-dīn 'Alī b. Muḥammad, *Fatḥ al-waṣīd fī šarḥ al-qaṣīd,* éd. Mawlay Muḥammad al-Idrīsī, Riyad, Maktabat al-Rušd, 2005, p. 6-60.

en Égypte, il devint connu sous la *kunya* d'Abū al-Qāsim et c'est celle qui accompagnera sa fulgurante ascension[395].

Ibn al-Abbār nous éclaire sur cette double appellation ; des personnalités contemporaines d'al-Šāṭibī et originaires de la même région que lui, telles que Abū ʻAbdallāh Ibn ʻIyyād, Abū ʻUmar b. ʻĀt al-Šāṭibī (m. 609/1212) et Abū Bakr b. Waḍḍāḥ (m. 634/1236)[396] le surnommaient Abū Muḥammad[397]. Abū al-Ḥasan b. Ḫayra (m. 634/1236)[398] , lecteur et *ḫaṭīb* de Valence qui ne fit sa connaissance qu'en Égypte, le surnommait, quant à lui, Abū al-Qāsim.

Les sources ne nous fournissent que très peu d'informations sur sa famille ou sa jeunesse en al-Andalus. Elles insistent cependant sur l'origine latine non-arabe du prénom de son père « Fīrruh » (*Hierro*) signifiant le fer tout en indiquant minutieusement sa vocalisation exacte. Certains ont préféré l'arabiser comme c'est le cas d'Ibn Bint al-Ǧummayzī (m. 649/1252), un élève d'al-Šāṭibi, qui précise dans la partie de sa *mašyaḫa* consacrée à al-Šāṭibī : *aḫbarana al-Qāsim b. Ḥadīd al-Ruʻaynī* en remplaçant le nom *Fīrruh* par son équivalent arabe *Ḥadīd*[399]. Certains tentèrent une explication du choix de ce nom, assimilé pour eux à un surnom, al-Qasṭallānī (m. 923/1517) se risque à l'interpréter par la force du dénommé dans sa défense de la religion et dans sa férocité au combat contre les ennemis au côté des Almohades[400]. On peut aisément écarter cette explication anachronique et qui n'est pas sans rappeler un certain romantisme nostalgique qui vise à projeter sur cette période et ses personnages une vision détachée de la réalité historique. Al-Šāṭibī vécut toute sa période en al-Andalus sous le pouvoir d'Ibn Mardanīš, ennemi déclaré des Almohades. Il fuit d'ailleurs la péninsule immédiatement après leur avènement.

Le nom de son père, *Fīrruh*, relevant de l'onomastique ibéro-romaine, laisse supposer qu'il serait descendant d'une famille andalousi, alors que sa *nisba* al-Ruʻaynī le rattache à la tribu arabe des Banū Ruʻayn[401]. Selon Maribel Fierro qui a consacré une étude aux *nisba* arabes

[395] Nous retenons la *kunya* d'Abū al-Qāsim dans notre thèse puisque c'est celle qu'il adopta lorsqu'il s'installa en Orient et celle qui le rendit célèbre.

[396] Abū Bakr Muḥammad b. Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Laḫmī al-Šuqrī fut *imām* et *Ḫaṭīb* de la ville d'Alcira entre Valence et Šāṭiba, il rencontre al-Šāṭibī et lui récite la *Šāṭibiyya* lors de son voyage en Égypte en 580/1184-85, Ibn al-Ǧazarī considère qu'il est le premier à avoir introduit la *Šāṭibiyya* en al-Andalus, Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, III, p. 625.

[397] Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, p. 73, 74.

[398] PUA, id. 12180 et 6334.

[399] Ibn Bint al-Ǧummayzī, *Mašyaḫa*, éd. ʻĀmir Ḥasan Ṣabrī al-Tamīmī, Bahrein, Haut conseil des affaires islamiques, 2021, p. 209.

[400] Al-Qasṭallānī, *al-Fatḥ al-mawāhibī*, p. 39.

[401] L'étude onomastique consacrée par Maribel Fierro à trois dictionnaires biographiques couvrant la période du X^e^ au XII^e^ s. montre qu'un nombre de plus en plus important de savants andalousi adoptent une *nisba* arabe. Si seulement 30% des personnages des deux dictionnaires du X^e^ s. possèdent une *nisba* arabe, ils sont 48% dans le

en al-Andalus, il semblerait que la *nisba* à partir du XII^e^ s. reflète d'avantage une *nisba* islamique qu'une *nisba* d'appartenance tribale. En effet, malgré une tentative au V^e^/XI^e^ s. de promouvoir une *šu'ūbiya* andalousi qui s'affranchirait du système de *walā'* et qui prônerait la supériorité des non-arabes sur les arabes, l'arabité est toujours une valeur fondamentale de l'identité *andalousi*[402]. Elle devient même corrélée à l'islamité puisque les rares *andalousi* qui tentèrent de recréer une lignée non-arabe connectée au passé wisigothique ont apostasié[403]. Ainsi al-Šāṭibī s'inscrit dans le système généalogique arabe importé d'Orient même s'il n'y appartient pas d'un point de vue tribal. Al-Ruʿaynī fait référence à la tribu yéménite des Ḏū Ruʿayn[404] ou Banū Ruʿayn, tel qu'on les surnommait désormais en al-Andalus[405]. Les Ḏū Ruʿayn sont des arabes Qaḥṭanites par la branche des Banū Ḥimyar ; cette information est tout à fait intéressante parce que comme nous allons le voir, al-Šāṭibī épousa justement en Égypte une femme Ḥimyarite. La généalogie peut être pensée comme une généalogie familiale mais également comme une généalogie intellectuelle et culturelle dont la filiation se fait par le savoir. Affirmer sa généalogie permet d'affirmer son identité, son réseau et ainsi sa légitimité religieuse et intellectuelle. Elle peut être mise à profit pour contourner le vide laissé par les récits historiques qui ont imposé une linéarité dans la complexité et un discours officiel à la faveur de certaines figures et au détriment d'autres qui seront invisibilisées. Nous verrons comment le savoir historique est construit pour légitimer le pouvoir *a posteriori*.

Abū al-Qāsim al-Šāṭibī est décrit comme non-voyant de naissance (*ḍarīr*) et comme les jeunes enfants touchés de cécité, il fut naturellement dirigé par son père vers l'apprentissage par cœur du Coran dès son plus jeune âge. Un autre lecteur de quatre ans son cadet, Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā[406], l'aida à apprendre la récitation avant de rejoindre les assises des professeurs. Il

---

dictionnaire le plus récent, Maribel Fierro, « Mawālī and muwalladūn in al-Andalus », dans *Patronate et Patronage in Early and Classical Islam*, éd. Moniques Bernards et John Nawas, Leyde, Brill, 2005, p. 195-245.

[402] Voir concernant la *šu'ūbiya* en al-Andalus et l'épître d'Ibn Garcia, Monroe, *The Shu'ubiyya in al-Andalus*, Berkeley/ Los Angeles, 1970 ; Graham, « The meaning of slavery and identity in al Andalus : the epistle of Ibn Garcia », *Arab Studies Journal*, 3/ I, 1995, p. 68-79 ; Fierro, « Mawālī and muwalladūn in al-Andalus », dans *Patronate et Patronage in Early and Classical Islam*, éd. Moniques Bernards et John Nawas, Leyde, Brill, 2005, p. 195-245.

[403] L'exemple d'Ibn Ḥafṣūn (m. 306/917) est tout à fait représentatif de ce mouvement très vite rejeté par les *muwalladūn* qui affirmèrent d'autant plus fort leur attachement à l'Islam.

[404] Al-Qasṭallānī, *al-Fatḥ al-mawāhibī*, p. 39.

[405] Ils appartiennent à la branche Qaḥtanites des arabes, Ibn Ḥazm, *Ğamharat ansāb al-'arab*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1982, p. 433, 434. Concernant la tribu des Banū Ruʿayn en al-Andalus, voir Miquel Barcelo, *Los Banu Ru'ayn en al-Andalus, una memoria singular y persistente,* Grenade, 2004.

[406] Il s'agit de Muḥammad b. Aḥmad Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā (m. 625/1227-28) *Muqrī* de Šāṭiba, à ne pas confondre avec 'Abd al-Malik b. Muḥammad Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā (m. 594/1197), le fonctionnaire de l'administration almohade et l'auteur de la chronique *al-Mann bi-l-imāma*.

l'accompagna, par la suite, auprès d'Ibn Huḏayl à Valence[407]. Al-Šāṭibī avait lui-même pour habitude de répondre, lorsque ses élèves le questionnaient sur un sujet de jurisprudence ou un savoir autre que le Coran : « il n'appartient pas aux aveugles [d'enseigner] autre chose que le Coran » (*laysa li-l-'umyān illā al-Qur'ān*)[408]. Il proclama également ces deux vers de poésie :

Ils dirent tu es aveugle, je répondis non !
Je suis aujourd'hui bien plus voyant qu'un voyant
Le noir de mon œil a juste rendu visite au noir de mon cœur
Afin de se réunir sur la compréhension des choses.[409]

b) Son apprentissage et ses professeurs

Al-Šāṭibī fut formé dès son plus jeune âge aux sciences coraniques, au *ḥadīṯ* et à la langue arabe. Il eut à cet effet de nombreux professeurs mais les deux principaux qui influèrent significativement sur sa carrière de lecteur du Coran furent Ibn Abī al-'Āṣ al-Nafzī de Šāṭiba (m. avant 564/1168) et Abū al-Ḥasan Ibn Huḏayl de Valence (m. 564/1169).

(1) Ibn Abī al-'Āṣ al-Nafzī (m. avant 564/1168)

Abū al-Qāsim al-Šāṭibī étudia d'abord dans sa ville natale, Šāṭiba, jusqu'à ses 16 ans environ, auprès de plusieurs professeurs. C'est en particulier Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn Abī al-'Āṣ al-Nafzī (m. avant 564/1168), connu sous le surnom d'Ibn al-Lāyuh, qui contribua le plus à sa formation[410]. Ce dernier appartenait à cette première génération de lecteurs qui ne voyagèrent pas en Orient pour se former ; les savoirs dans péninsule ibérique étant arrivés à une telle maturité qu'il n'était désormais plus nécessaire de voyager en dehors d'al-Andalus pour acquérir le *'ilm*[411]. Il étudia principalement à Dénia auprès d'Ibn Ġulām al-faras (m. 547/1152), un élève indirect d'al-Dānī. Sa *nisba* berbère, al-Nafzī, est une spécificité de la ville

[407] Ibn al-Ǧazarī rapporte cette information en émettant un doute sur sa véracité, Muḥammad b. Aḥmad Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā (m. 625/1227-28) étant plus jeune qu'al-Šāṭibī. Cependant cela ne nous semble pas être un argument convaincant pour mettre en doute cette information rapportée également par al-Ḏahabī et Ibn Musdī. Il faudrait alors considérer cela comme une assise préparatrice informelle plutôt qu'un enseignement de professeur à élève. Ils furent très probablement compagnons et camarades d'études puisqu'Ibn Musdī précise qu'il l'accompagna à Valence auprès d'Ibn Huḏayl, Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, III, p. 211, 212.
[408] Ibn Qunfuḏ, *al-Wafayāt*, éd. ʿĀdil Nuwayhaḍ, Beyrouth, Dār al-Āfāq al-ǧadīda, 1983, p. 296.
[409] Al-Qasṭallānī, *al-Fatḥ al-mawāhibī*, p. 54.
[410] Al-Ḏahabī, *Mq*, III, p. 1048 ; Ibn al-Ǧazarī, *Ġn,* III, p. 508.
[411] Urvoy, *Le monde des Ulémas andalous*, p. 80-112.

de Šāṭiba et de sa région ; elle évoque une ascendance tribale nord-africaine. Guichard souligne justement l'importance des éléments ethniques berbères et de la tribu de Nafza dans le Sud de la région valencienne qui constitue une « classe intellectuelle » d'ulémas locaux[412].

Celui qui sera le plus fidèle élève d'al-Šāṭibī, 'Alam al-Dīn al-Saḫawī (m. 643/ 1245), a reproduit dans son commentaire du *Ḥirz al-amānī*, l'*iǧāza* octroyée par al-Nafzī à al-Šāṭibi, datée de *rabī' II* 555/avril 1160. Al-Saḫāwī écrit :

J'ai copié du kitāb qu'Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Abī al-'Āṣ al-Nafzī a écrit pour lui [al-Šāṭibī] : Gloire à Allah l'Unique, l'Éternel, Celui qui n'a ni engendré ni n'a été engendré, Celui qui a créé le monde par sa sagesse et les cieux et la terre par sa puissance, le premier sans égal et le dernier sans pareil, l'unique sans équivalent, le puissant sans auxiliaire. À lui appartiennent la puissance et les royaumes, la force et la toute-puissance…. J'atteste qu'il n'y a de dieu qu'Allah, l'unique sans associés… et j'atteste que Muḥammad est son serviteur élu et son messager choisi, envoyé pour les mondes avec la religion droite, l'argument éclatant et le Livre puissant et plein de sagesses… Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad b. Abī al-'Āṣ al-Nafzī al-Muqrī - que Dieu lui apporte son aide - a dit : Notre ami Abū Muḥammad Qāsim b. Fārruh[413] b. Abī-l-Qāsim al-Ru'aynī - que Dieu le préserve et l'honore - a lu auprès de moi le Coran entièrement plusieurs fois d'après la version de chacun des sept lecteurs, les imām des amṣār selon leurs versions (riwāyāt) reconnues (mašhūra) et leurs voies connues (ma'rūfa) contenues dans les ouvrages al-Taysīr et al-Iqtiṣād[414] d'Abū 'Amr al-Dānī et d'autres ; à savoir :

Nāfi' b. 'Abd al-Raḥmān b. Abī Nu'aym, 'Abdallāh Ibn Kaṯīr al-Makkī, Abū 'Amr b. al-'Alā' al-Baṣrī, 'Abdallāh Ibn 'Āmir al-Šāmī, 'Āṣim b. Abī al-Naǧūd al-Kūfī, Ḥamza b. Ḥabīb al-Zayyāt al-Kūfī, 'Alī b. Ḥamza al-Kisā'ī-l-Kūfī.

….

Voici quelques chaines de transmission qui m'ont permis de recevoir ces lectures selon ces riwāyāt et ces ṭuruq, je l'autorise à transmettre tout ceci - que Dieu nous apporte

---

[412] Guichard, Pierre, *Les musulmans de Valence et la reconquête (XI^e^-XIII^e^ siècles)*, Damas, Institut français de Damas, 1990, I, p. 178.

[413] On notera que le texte de la *iǧāza* présente une variante du nom du père, *fārruh* avec un *alif* en lieu de *fīrruh*. Il serait tout à fait plausible que le nom se prononce dans le dialecte local [*ferruh*] avec une inclinaison vocalique (*imāla*), ce qui permettrait de l'écrire en arabe soit avec un *alif* (*fārruh*) soit avec un *yā (fīrruh).* Nous avons pu retrouver cette double graphie pour un autre lettré andalous, le cordouan Muḥammad b. Fīrruh et Fārruh, PUA, id. 10239 et 10268.

[414] *Al-Iqtiṣād* est tout comme *al-Taysīr* un ouvrage consacré aux sept lectures, rédigé par Abū 'Amr al-Dānī. Il fut transmis et enseigné durant de nombreuses années en al-Andalus comme en témoigne la *fahrasa* d'Ibn Ḫayr ; il est aujourd'hui perdu.

assistance- tout comme je l'autorise à réciter selon toutes ces variantes, à les enseigner et à les transmettre à qui il veut, fidèlement à ce que je lui ai enseigné sans en dévier. Je lui autorise également à transmettre tout ce que m'a autorisé mon Šayḫ, le noble faqīh et muqrī Abū 'Abdallāh Muḥammad b. al-Ḥasan d'après ses professeurs - que Dieu les reçoive en sa miséricorde - que ce soit par lecture, audition, livre (munāwalatan), iğāza ou par un écrit reçu de ces derniers.[415]

... Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad b. Abī al-'Āṣ al-Nafzī al-Muqrī a fait témoigner de tout cela les témoins signataires ci-dessous au mois de rabī' II de l'an 555.

Al-Nafzī cite par la suite, les principaux professeurs de son *Šayḫ* Abū 'Abdallāh Muḥammad b. al-Ḥasan (Ibn Ġulām al-Faras) dans les différentes disciplines étudiées. En ce qui concerne les *qirā'āt*, il en évoque cinq : Abū Dāwūd, Ibn al-Dūš, Ibn al-Bayyāz, Ibn Šafī' et Abū 'Imrān, l'*imām* de la Grande mosquée d'Alméria. Si les quatre premiers sont des élèves directs d'Abū 'Amr al-Dānī, Abū 'Imrān a étudié, quant à lui, auprès du représentant de l'école cordouane Makkī b. Abī Ṭālib (Fig. 31). Il faut préciser qu'avoir été élève d'un lecteur ne signifie pas nécessairement avoir récité toutes les lectures auprès de lui. Al-Nafzī n'a ainsi pas récité entièrement les sept lectures auprès de tous ses professeurs.

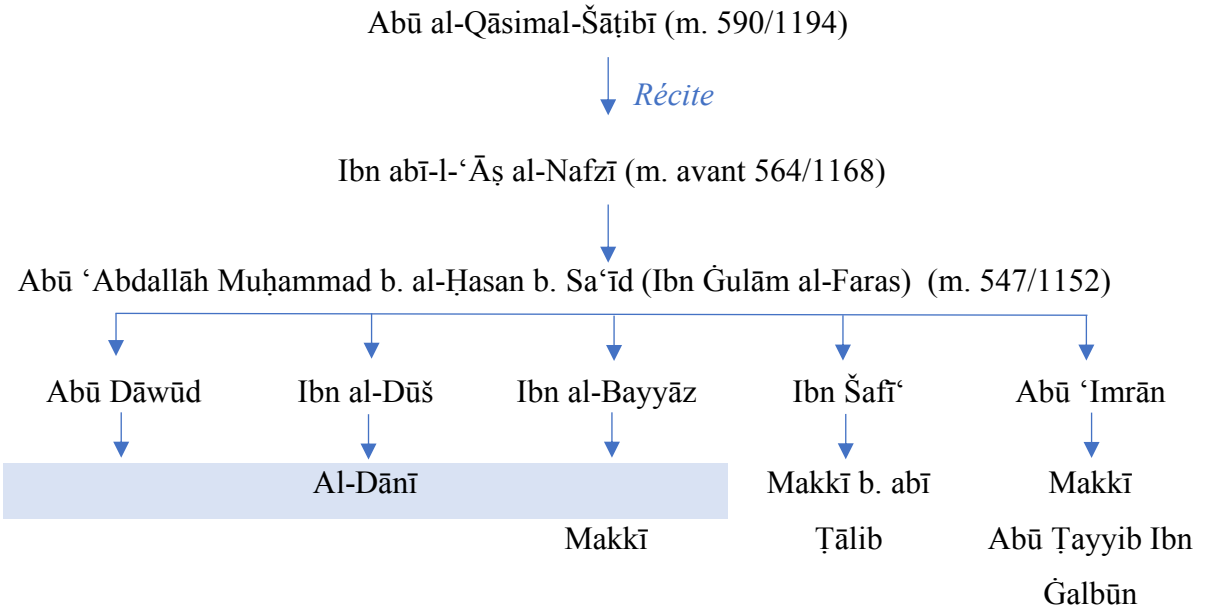


Fig. 31. *Isnād* général reliant al-Šāṭibī à al-Dānī par son maître al-Nafzī (la flèche en bleu note le sens de la récitation).

[415] Al-Saḫāwī, *Fatḥ al-Waṣīd*, p. 8-33.

L'étude des chaînes de transmission des *qirā'āt* rapportées par Ibn al-Lāyuh al-Nafzī, nous dévoile que ce dernier a récité toutes les variantes des sept lectures auprès de son professeur Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. al-Ḥasan b. Saʻīd (Ibn Ġulām al-Faras) (m. 547/1152) ; néanmoins les *isnād* qui remontent à Abū ʻAmr al-Dānī ne le sont qu'à travers trois de ses élèves Abū Dāwūd[416], Ibn al-Dūš[417] et Ibn al-Bayyāz[418] ; certaines lectures remontent tantôt au cordouan Makkī b. Abī Ṭālib par Ibn Šafīʻ[419], Ibn al-Bayyāz et Abū ʻImrān, tantôt à l'égyptien Abū Ṭayyib Ibn Ġalbūn par Abū ʻImrān. Al-Šāṭibī a ainsi reçu les sept lectures par d'autres chaînes que celles du *Kitāb al-Taysīr* d'al-Dānī, ce qui explique donc la présence de variantes mineures ajoutées dans la *Šāṭibyya* par rapport au *Taysīr.* Ces variantes seraient issues de ces autres voies de transmission à propos desquelles al-Šāṭibī se contente de dire en parlant de son poème : « Ses ramifications sont plus nombreuses » (*wa alfāfuhā zādat*)[420] pour signifier qu'il ne s'est pas contenté d'une simple et stricte versification du *Taysīr* mais qu'il y a incorporé d'autres variantes. Cette *iǧāza* est un précieux témoin de la méthodologie de transmission des *qirā'āt,* puisqu'elle nous informe qu'al-Šāṭibī a lu le Coran au minimum sept fois selon chacune des lectures, chaque *ḫatma* étant consacrée à un lecteur ; ce qui va différer de la méthode par laquelle il reçoit les *qirā'āt* d'Ibn Huḏayl comme nous le verrons. Nous avons pu reconstituer les chaînes de transmissions des sept lectures d'al-Šāṭibī à travers son premier professeur al-Nafzī (Fig. 32 à 39) grâce au texte de l'*iǧāza* reproduit par al-Saḫāwī. L'expression utilisée quant à sa récitation de Nāfiʻ selon les ouvrages *al-Taysīr* et *al-Iqtiṣād* d'al-Dānī, laisse entendre qu'il n'aurait récité que cette lecture selon ces deux manuels, les *isnād* des autres lecteurs étant détaillés par la suite (Fig. 34 à 39). Il était tout à fait courant de rechercher la chaîne de transmission la plus prestigieuse pour la lecture en vigueur dans le pays et de se contenter de chaînes plus longues pour les *qirā'āt* eu égard au temps nécessaire pour réciter toutes les *qirā'āt* et à la non-disponibilité des maîtres les plus réputés.

[416] Abū Dāwūd Sulaymān b. Naǧāḥ b. Abī al-Qāsim al-Umawī mawlā al-amīr Hišām al-Mu'ayyad bi-Allāh (m. 496/1103), PUA, id. 3844.
[417] Ibn al-Dūš : Abū al-Ḥasan ʻAlī b. ʻAbd al-Raḥmān al-Anṣārī (m. 496/1103), PUA, id. 6520.
[418] Abū al-Ḥusayn Yaḥyā b. Ibrāhīm b. Abī Zayd al-Mursī Ibn al-Bayyāz (m. 496/1102), PUA, id. 11449.
[419] Abū al-Ḥasan ʻAbd al-ʻAzīz b. ʻAbd al-Malik Ibn Šafīʻ (m. 514/1120), le lecteur en chef de la Grande mosquée d'Alméria, PUA, id. 4753.
[420] Al-Šāṭibī, *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī fi al-qirā'āt al-sabʿ*, Ayman Suwayd (éd.), Istanbul-Beyrouth-Damas, Dār algwthani, 2022, v. 69, p. 7

Lecture de Nāfi‘	
Version de Warš	Version de Qālūn
Abū al-Qāsim al-Šāṭibī	
Muḥammad b. ‘Alī b. Abī al-‘Āṣ al-Nafzī, Ibn al-Lāyuh	
Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. al-Ḥasan b. Sa‘īd (Ibn Ġulām al-Faras) (m. 547/1152)	Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. al-Ḥasan b. Sa‘īd (Ibn Ġulām al-Faras) (m. 547/1152)
Abū Dāwūd Ibn al-Dūš Ibn al-Bayyāz	Ibn al-Dūš Ibn al-Bayyāz
Abū ‘Amr al-Dānī (d’après *al-Taysīr* et *al-Iqtiṣād*)	

Sens de transmission

Fig. 32. La chaîne de transmission (*isnād*) reliant al-Šāṭibī à Abū ‘Amr al-Dānī par Ibn al-Lāyuh al-Nafzī pour la lecture de Nāfi’ d’après les manuels *al-Taysīr* et *al-Iqtiṣād, (*Al-Saḫāwī, *Fatḥ al-Waṣīd)*.

Lecture de Nāfi‘			
Version de Warš		Version de Qālūn	
Abū al-Qāsim al-Šāṭibī			
Muḥammad b. ‘Alī b. Abī al-‘Āṣ al-Nafzī, Ibn al-Lāyuh			
Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. al-Ḥasan b. Sa‘īd (Ibn Ġulām al-Faras)		Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. al-Ḥasan b. Sa‘īd (Ibn Ġulām al-Faras)	
Ibn Šafī‘	Ibn al-Bayyāz	Ibn Šafī‘	Ibn al-Bayyāz
Ibn Sahl[421] Abū al-Qāsim al-Ṭarsūsī[422]	Makkī b. Abī Ṭālib Ibn ‘Adī al-Miṣrī	Ibn Sahl Abū Sa‘īd al-Ṭā’ī Muḥammad b. Sufyān	Makkī / al-Ustāḏ Abū al-Ṭayyib b. Ġalbūn

Fig. 33. *Isnāds* d’al-Šāṭibī par Ibn al-Lāyuh al-Nafzī pour la lecture de Nāfi‘ ne remontant pas à al-Dānī.

[421] Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. Sahl al-Anṣārī al-Mursī al-Muqrī (m. 480/1087-8).
[422] Abū al-Qāsim‘abd al-Ğabbār b. Aḥmad al-Ṭarsūsī al-Ṭawīl (m. 420/1029).

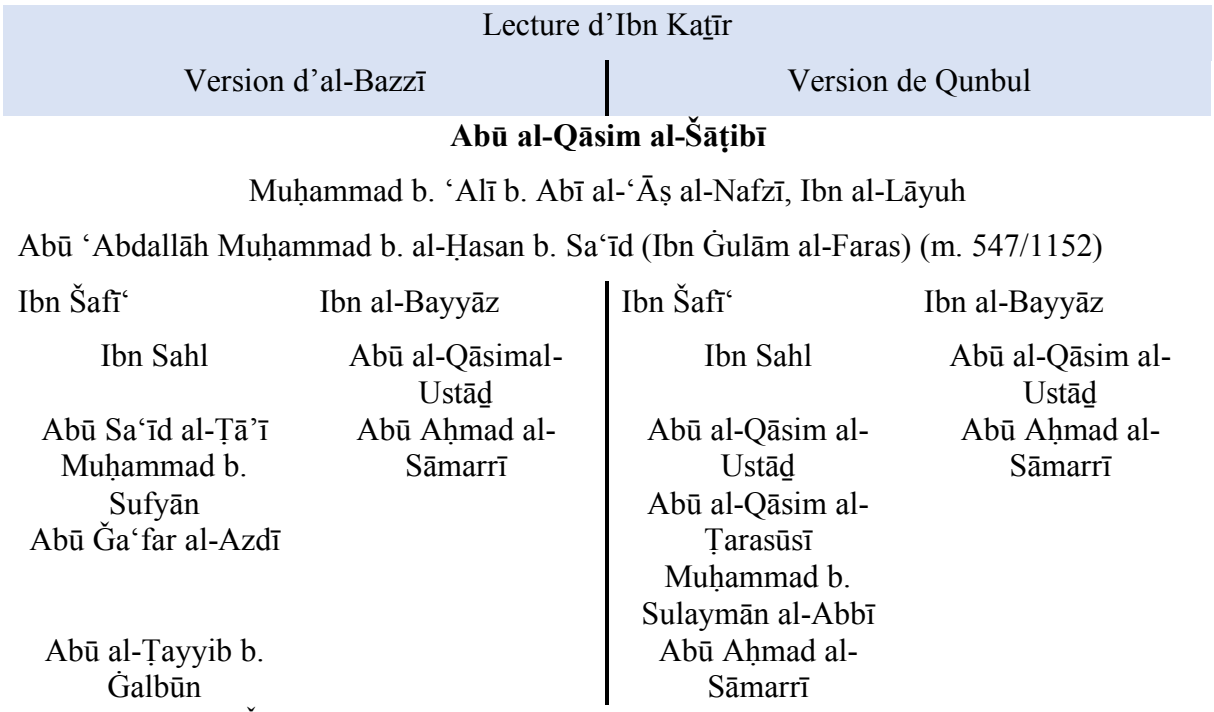


Fig. 34. *Isnāds* d'al-Šāṭibī par Ibn al-Lāyuh al-Nafzī pour la lecture d'Ibn Kaṯīr ne remontant pas à al-Dānī.

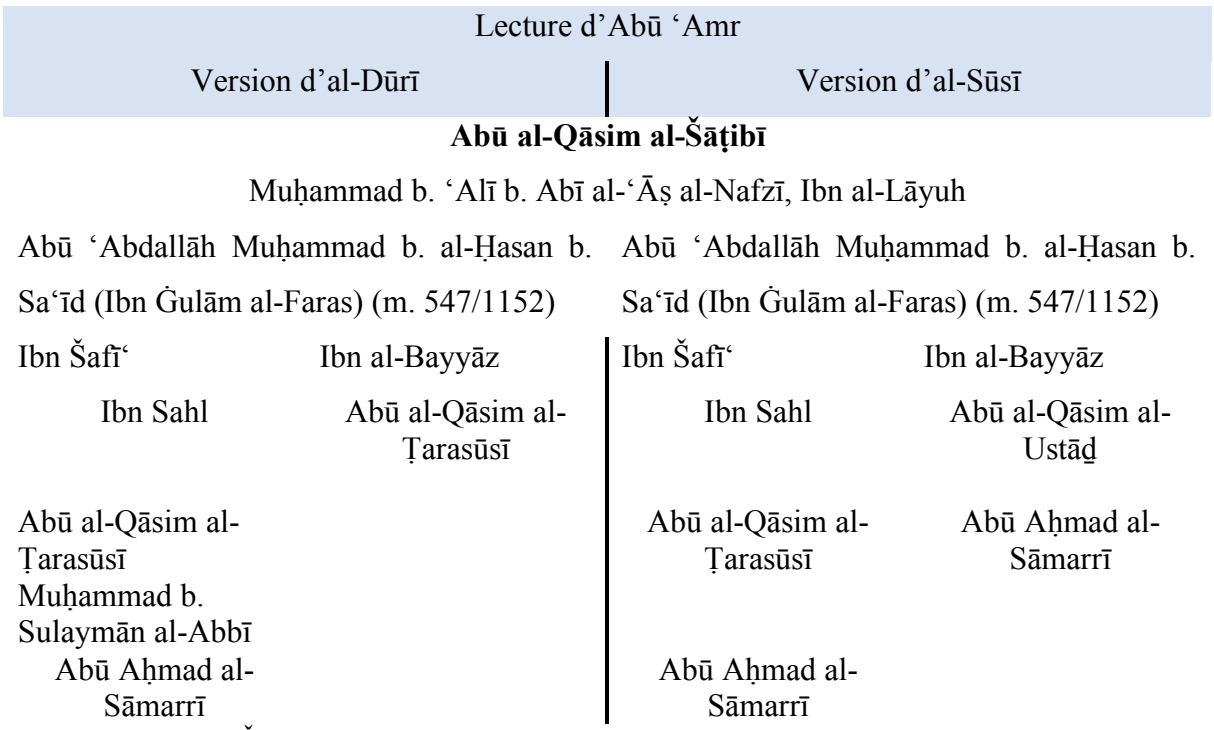


Fig. 35. *Isnāds* d'al-Šāṭibī par Ibn al-Lāyuh al-Nafzī pour la lecture d'Abū ʻAmr ne remontant pas à al-Dānī.

Lecture d'Ibn ʻĀmir	
Version d'Ibn Ḏakwān	Version de Hišām

Abū al-Qāsim al-Šāṭibī

Muḥammad b. ʻAlī b. Abī al-ʻĀṣ al-Nafzī, Ibn al-Lāyuh

Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. al-Ḥasan b. Saʻīd (Ibn Ġulām al-Faras) (m. 547/1152)

Ibn Šafīʻ	Ibn al-Bayyāz	Ibn Šafīʻ	Ibn al-Bayyāz
Ibn Sahl	Makkī Abū al-Qāsim al-Ustāḏ	Ibn Sahl	Makkī Abū al-Qāsim al-Ustāḏ
Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Sufyān	Abū al-Ṭayyib b. Ġalbūn	Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Sufyān	Abū al-Ṭayyib b. Ġalbūn
Abū al-Ṭayyib b. Ġalbūn		Abū al-Ṭayyib b. Ġalbūn	

Fig. 36. *Isnāds* d'al-Šāṭibī par Ibn al-Lāyuh al-Nafzī pour la lecture d'Ibn ʻĀmir ne remontant pas à al-Dānī.

Lecture de ʻĀṣim	
Version de Ḥafṣ	Version de Šuʻba

Abū al-Qāsim al-Šāṭibī

Muḥammad b. ʻAlī b. Abī al-ʻĀṣ al-Nafzī, Ibn al-Lāyuh

Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. al-Ḥasan b. Saʻīd (Ibn Ġulām al-Faras) (m. 547/1152)

Ibn Šafīʻ	Ibn al-Bayyāz	Abū ʻImrān	Ibn Šafīʻ	Ibn al-Bayyāz	Abū ʻImrān
Ibn Sahl	Abū al-Qāsim al-Ṭarasūsī	Aḥmad b. Abī al-Rabīʻ	Ibn Sahl	Abū al-Qāsim al-Ṭarasūsī	Aḥmad b. Abī al-Rabīʻ
Abū al-Qāsim al-Ṭarasūsī	Abū al-Qāsim al-Ustāḏ	ʻAlī b. ʻIyyāš al-Daqqāq	Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Sufyān	Abū Aḥmad al-Sāmarrī	ʻAlī b. ʻIyyāš al-Daqqāq
Abū al-Qāsim al-Ustāḏ	Abū Aḥmad al-Sāmarrī	Ibn Muǧāhid	Abū-l-Ṭayyib b. Ġalbūn	Ibn Šanabūḏ	Ibn Muǧāhid

Fig. 37. *Isnāds* d'al-Šāṭibī par Ibn al-Lāyuh al-Nafzī pour la lecture de ʻĀṣim ne remontant pas à al-Dānī.

Lecture de Ḥamza			
Version de Ḫalaf		Version de Hišām	
Abū al-Qāsim al-Šāṭibī			
Muḥammad b. ʻAlī b. Abī al-ʻĀṣ al-Nafzī, Ibn al-Lāyuh			
Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. al-Ḥasan b. Saʻīd (Ibn Ġulām al-Faras) (m. 547/1152)			
Ibn Šafīʻ	Ibn al-Bayyāz	Ibn Šafīʻ	Ibn al-Bayyāz
Abū Tammām Ġālib b. ʻAbdallāh al-Qaysī al-Qaṭīnī	Abū al-Qāsim al-Ṭarasūsī	Abū Tammām Ġālib b. ʻAbdallāh al-Qaysī al-Qaṭīnī	Abū al-Qāsim al-Ṭarasūsī
Ibn Qutayba al-Qayrawānī Ibn Muslim	Abū Aḥmad al-Sāmarrī	Ibn Qutayba al-Qayrawānī Ibn Muslim	Abū Aḥmad al-Sāmarrī
Abū al-Ṭayyib b. Ġalbūn	Groupe de Bagdadiens et Koufiotes dont Ibn Šanabūḏ	Abū al-Ṭayyib b. Ġalbūn	Ibn Šanabūḏ

Fig. 38. *Isnāds* d'al-Šāṭibī par Ibn al-Lāyuh al-Nafzī pour la lecture de Ḥamza ne remontant pas à al-Dānī.

Lecture d'al-Kisā'ī					
Version d'al-Dūrī			Version d'abū al-Ḥāriṯ		
Abū al-Qāsim al-Šāṭibī					
Muḥammad b. ʻAlī b. Abī al-ʻĀṣ al-Nafzī, Ibn al-Lāyuh					
Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. al-Ḥasan b. Saʻīd (Ibn Ġulām al-Faras) (m. 547/1152)					
Ibn Šafīʻ	Ibn al-Bayyāz	Abū ʻImrān	Ibn Šafīʻ	Ibn al-Bayyāz	Abū ʻImrān
Abū Tammām Ġālib b. ʻAbdallāh al-Qaysī al-Qaṭīnī	Abū al-Qāsim al-Ṭarasūsī	Aḥmad b. Abī al-Rabīʻ	Abū Tammām Ġālib b. ʻAbdallāh al-Qaysī al-Qaṭīnī	Abū al-Qāsim al-Ustāḏ	Aḥmad b. Abī al-Rabīʻ
Ibn Qutayba al-Qayrawānī Ibn Muslim	Abū Aḥmad al-Sāmarrī	ʻAlī b. ʻIyyāš al-Daqqāq	Ibn Qutayba al-Qayrawānī Ibn Muslim	Abū Aḥmad al-Sāmarrī	ʻAlī b. ʻIyyāš al-Daqqāq
Abū al-Ṭayyib b. Ġalbūn		Ibn Muǧāhid	Abū al-Ṭayyib b. Ġalbūn	Ibn Muǧāhid	Ibn Muǧāhid

Fig. 39. *Isnāds* d'al-Šāṭibī par Ibn al-Lāyuh al-Nafzī pour la lecture d'Al-Kisā'ī ne remontant pas à al-Dānī.

(2) Ibn Huḏayl

Le deuxième professeur auprès duquel al-Šāṭibī s'est formé au domaine des *qirā'āt* est Ibn Huḏayl de Valence (m. 564/1169)[423]. Al-Šāṭibī ne se rendit à Valence qu'après avoir complété sa formation auprès d'al-Nafzī, formation qui fit office de préparation avant d'aller réciter auprès d'un élève direct d'Abū Dāwūd et son principal héritier à la tête de l'école d'al-Dānī. Cette seconde récitation qui eût lieu après 555/1160, allait lui permettre de gagner un échelon dans la chaîne de transmission des *qirā'āt*. Il n'y a désormais entre lui et al-Dānī plus que deux maillons là où il y en avait trois suite à son *iǧāza* d'al-Nafzī (Fig. 40). La recherche du *'uluww al-isnād* est donc une des raisons du choix du professeur comme pour la transmission du *ḥādīṯ*.

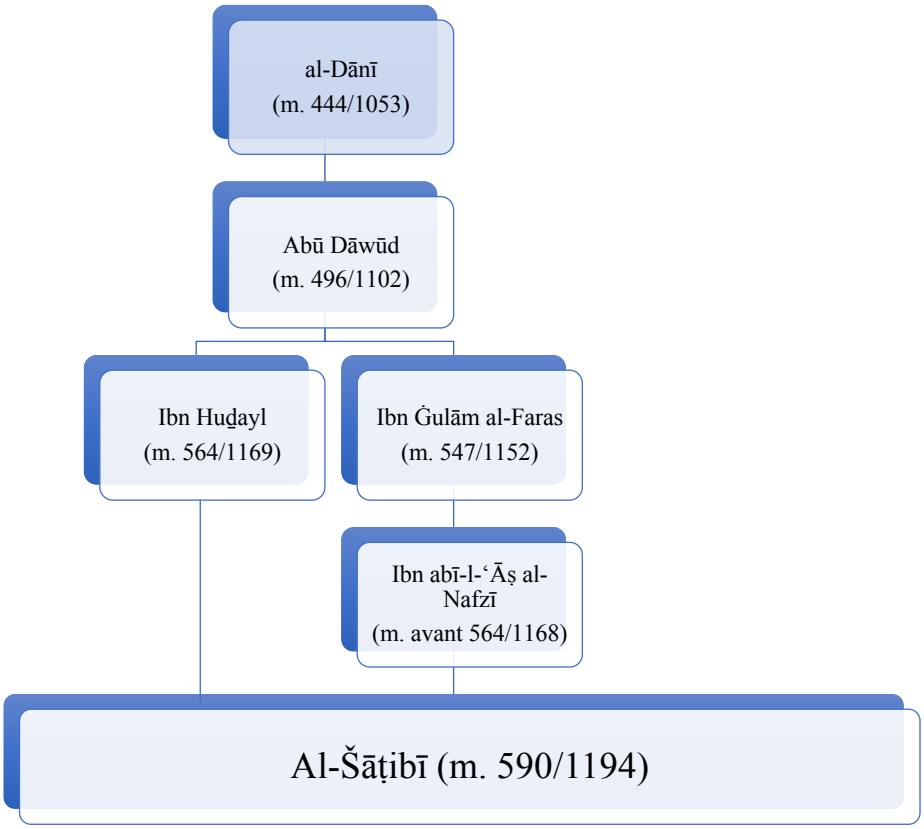


Fig. 40. Les deux voies principales reliant al-Šāṭibī à Al-Dānī.

Al-Saḫāwī nous a également précieusement transmis dans son *Fatḥ al-Waṣīd* la copie de l'*iǧāza* écrite par Ibn Huḏayl à al-Šāṭibī :

'Alī b. Muḥāmmad b. 'Alī b. Huḏayl a dit :

[423] 'Alī b. Muḥammad b. 'Alī b. Huḏayl Abū al-Ḥasan al-Balansī, voir le chapitre consacré à la treizième génération de lecteurs.

Le lecteur Abū Muḥammad Qāsim b. Fīrruh b. Abī al-Qāsim al-Ru'aynī - que Dieu l'aide à l'obéissance et lui apporte facilité et soutien - a lu auprès de moi le Coran depuis la Fātiḥa jusqu'à la fin entièrement selon les sept lectures en même temps[424]*....*

Ibn Huḏayl cite par la suite les chaines de transmissions des sept lectures et de leurs variantes, puis il poursuit :

Je lui autorise (aǧaztu lahu) [à transmettre] toutes ces sept lectures selon les riwāya et ṭuruq citées précédemment, une autorisation d'iǧāza et de transmission. Et je lui autorise à lire et faire réciter conformément à ce qu'il me récita, à ce que je lui corrigeai qu'il l'ait maitrisé et entendu, et conformément à ce qu'a compilé le Ḥāfiẓ muqrī et luġawī Abū 'Amr al-Dānī dans ses ouvrages dont il lut une partie avec moi, à condition qu'il n'aille pas à l'encontre de ces enseignements parce qu'il s'agit là de la voie claire et droite si Dieu le veut.

J'ai moi-même réciter le Coran selon ces lectures et leurs voies que j'ai cité auprès de l'imām muqrī et ascète Abū Dāwūd, qui l'a lui-même reçut de son Šayḫ al-Ḥāfiẓ Abū 'Amr d'après ses professeurs dont les chaines de transmission sont citées dans le Taysīr et autres - que Dieu lui fasse miséricorde. Je lui autorise également à transmettre tout ce que j'ai reçu de mon professeur [Abū Dāwūd], que ce soit dans le domaine des qirā'āt, du tafsīr, de l'abrogeant et de l'abrogé, de la rhétorique[425]*...*

C'est réellement à travers son professeur Ibn Huḏayl, qu'al-Šāṭibī s'affilie à l'école d'Abū 'Amr al-Dānī puisqu'il récite cette fois-ci les sept lectures en une seule *ḫatma* (*al-ǧam'*), ce qui est une tâche plus difficile que la récitation par lecture, l'une après l'autre (*al-ifrād*), comme il le fit avec al-Nafzī. Ces deux systèmes de transmission des *qirā'āt* nommés *al-ifrād* et *al-ǧam'* deviennent les deux modes de récitation principaux . Le *ǧam'* semble s'imposer avec le développement des manuels d'enseignement, il ne s'agit plus ici de réciter selon une variante mais selon toutes les variantes contenues dans un manuel. Al-Šāṭibī maitrisait suffisamment les *qirā'āt* pour être présenté au chef de file de l'école du *Šarq* al-Andalus. Il intègre ainsi la chaîne de transmission qui le lie à al-Dānī pour les sept lectures et pour le *Kitāb al-Taysīr*. Il est tout à fait remarquable qu'Ibn Huḏayl utilise, dans son *iǧāza,* le terme *maḏhab* au lieu de *qirā'a,* il

[424] Le terme arabe consacré ici est *marrat*^{an} *wāḥida,* « en une fois », pour signifier qu'il lisait simultanément les sept lectures et qu'il ne consacrait pas une *ḫatma* pour chaque lecture, Al-Saḫāwī, *Fatḥ al-waṣīd*, p. 46.
[425] *Ibid,* p. 50.

parle ainsi de *maḏhab* Nāfi‘ et de *maḏhab* Ibn Kaṯīr[426] et de la nécessité et même de la *sunna* de suivre ces *maḏāhib*. Il fait ainsi référence à de nombreux *ḥadīṯ* et notamment à la célèbre parole attribuée au *tābi‘ī* Muḥammad b. al-Munkadir : « La lecture du Coran est une *sunna* que prend le dernier du premier »[427].

Son passage à Valence fut également l'occasion de rencontrer d'autres maîtres et d'approfondir ses savoirs. Les notices biographiques sont assez pauvres concernant la formation d'al-Šāṭibī insistant uniquement sur ce qui fit sa renommée, à savoir *al-Taysīr* d'al-Dānī. Ses *iǧāza* remises par ses professeurs vont nous éclairer sur sa formation et de manière plus large ce ce que pouvait être le curriculum d'un *ṭālib ‘ilm al-qirā’āt*.

c) Les savoirs et les ouvrages étudiés

Al-Šāṭibī reçut auprès d'al-Nafzī, une formation généraliste complète dans les sciences religieuses. Il étudia principalement le *ḥadīṯ*, la moitié des ouvrages étudiés lui sont consacré. Les autres disciplines : *figh, langue arabe, tafsīr, taṣawwuf et ‘aqīda,* sont explorées à travers un ou deux ouvrages. Il est particulièrement intéressant de noter que parmi les 20 ouvrages étudiés par al-Šāṭibī auprès d'al-Nafzī, seulement trois concernent les lectures coraniques (Fig. 41).

ḥadīṯ	*Al-Muwaṭṭa*	Mālik b. Anas (m. 179/795) (*riwāyat* Yaḥyā b. Yaḥyā al-Andalusī)
	Al-Ǧāmi‘ al-Ṣaḥīḥ	Muḥammad b. Ismā‘īl al-Buḫārī (m. 256/870)
	Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ	Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ al-Naysābūrī (m. 261/875)
	Al-Ǧāmi‘ al-Kabīr	Abū ‘Īsā al-Tirmiḏī (m. 279/892)
	Al-Šamā’īl	Abū ‘Īsā al-Tirmiḏī (m. 279/892)
	Kitāb al-Sunan	Abū al-Ḥasan al-Dāraquṭnī (m. 385/995)
	Ġarīb al-Ḥadīṯ	Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām (m. 224/838)
	Ġarīb al-Ḥadīṯ	Ibn Qutayba (m. 276/ 889)

[426] Al-Saḫāwī, *Fatḥ al-waṣīd,* p. 48.

[427] *Ibid,* p. 48 ; Ibn Muǧāhid, *Kitāb al-Sab‘a*, p. 50 et Ibn al-Ǧazarī, *Našr al-qirā’āt al-‘ašr*, I, p. 17.

	Ġarīb al-Ḥadīṯ	Ṯābit b. Qāsim al-Saraqusṭī [*sic*] (m. 302/915)[428]
	Ġarīb al-Ḥadīṯ	Abū Sulaymān al-Ḫaṭṭābī al-Bustī (m. 388/ 988)
Fiqh	*Al-Mudawwana*	Mālik b. Anas al-Aṣbaḥī (m. 179/795)
	Kitab al-Raqā'iq	Ibn al-Mubārak al-Marwazī (m. 181/797)
Taṣawwuf	*Kitāb al-Zuhd*	Hannād b. al-Sarī (m. 243/857)
Langue	*Iṣlāḥ al-Manṭiq*	Ya'qūb Ibn al-Sikkīt (m. 244/858)
arabe	*Al-Alfāẓ*	Ya'qūb Ibn al-Sikkīt (m. 244/858)
Tafsīr	*Ġarīb al-Qur'ān*	Abū Bakr Ibn 'Uzayz al-Siǧstānī (m. 330/ 941)
Sciences	*Kitab al-Mustanīr fi-l-qirā'āt*	Abū Ṭāhir Ibn Siwār al-Baġdādī
coraniques		(m. 496/1102)
	Kitāb al-Taysīr	Abū 'amr al-Dānī (m. 444/1053)
	Īǧāz al-Bayān	Abū 'amr al-Dānī (m. 444/1053)
'Aqīda	*Kitāb al-Fitan*[429]	Abū 'amr al-Dānī (m. 444/1053)

Fig. 41. Disciplines et ouvrages étudiés par al-Šāṭibī auprès d'al-Nafzī d'après son *iǧāza* reproduite par al-Saḫāwī.

Sans surprise, deux sont des ouvrages du maître de l'école du *Šarq al-Andalus* Abū 'Amr al-Dānī, le *Īǧāz al-Bayān* est consacré à la lecture de Nāfi' qui est la lecture officielle de l'Occident musulman[430], *al-Taysīr* est l'ouvrage de référence consacré aux sept lectures dont a*l-Šāṭibiya* est la versification. Le troisième ouvrage est moins habituel dans un contexte *andalousi*, il s'agit du *kitāb al-Mustanīr fī al-qirā'āt al-'ašr wa-iḫtiyār al-Yazīdī* du bagdadien Ibn Siwār (496/1102)[431] consacré à onze lectures. Ces éléments confirment encore une fois que la restriction des lecteurs d'al-Andalus aux sept lectures est volontaire et choisie alors même qu'ils eurent accès aux lectures en vigueur en Orient en particulier celles de l'école de Bagdad. Ce curriculum nous renseigne également sur la spécialisation andalouse dans les *qirā'āt*, en

[428] Il s'agit ici d'al-Qāsim Ibn Ṯābit al-Saraqusṭī, le célèbre traditionniste et philologue andalous, réputé pour être le premier à avoir introduire en al-Andalus, le *Kitāb al-'Ayn* d'al-Ḫalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī.

[429] Le livre est édité sous le titre :*al-Sunan al-wārida fī al-fitan wa ġawā'ilihā wa-l-sā'a wa-ašrāṭuhā,*

[430]Abū 'Amr al-Dānī, *Iǧāz al-bayān 'an uṣūl qirā'at Nāfi' b. 'Abd al-Raḥmān,* éd. Ġānim Qaddūrī-l-Ḥamad, 'Ammān, Ǧam'iyat al-muḥāfaẓa 'alā-l-Qur'ān al-karīm, 2019.

[431] Abū Ṭāhir Aḥmad b.'Alī b. 'Ubayd Allāh b. Siwār (496/1102), Al-Ḏahabī, *Mq*, II, 858.

effet, au milieu d'auteurs orientaux, al-Dānī fait figure d'exception[432] comme spécialiste digne d'apparaître dans cette liste de ce que tout bon étudiant en quête de savoir se doit de maîtriser.

Le passage d'al-Šāṭibī à Valence va lui permettre d'approfondir ses connaissances en allant à la rencontre de grands maîtres. La capitale du *Šarq al-Andalus* constitue alors un centre politique, culturel et religieux de premier plan. Elle apparaît même, à cette époque comme un refuge pour les *fuqaha* et les intellectuels qui fuient à la fois le régime almohade et les troubles militaires qui affectent alors al-Andalus[433].

À l'image de ses contemporains, al-Šāṭibī se forma aux trois écoles principales des *qirā'āt* d'Al-Andalus, puisqu'à côté des œuvres d'al-Dānī (*al-Taysīr et al-Iqtiṣād*), il étudia également le *Šarḥ al-Hidāya* d'al-Mahdawī à deux reprises auprès d'Ibn al-Ni'ma et d'Ibn Sa'āda, et le *Kitāb al-Kāfī* d'Ibn Šurayḥ de Séville ; tous deux ouvrages de références de transmission des sept lectures en al-Andalus selon des voies et des versions légèrement différentes. Il étudia les *qirā'āt* contenues dans le *Kitāb al-Kāfī* auprès d'Ibn Ḥamīd selon un troisième mode de transmission qui consiste à réciter uniquement les variantes sans avoir à réciter le texte coranique entièrement ; mode décrit dans les sources comme : *qirā'āt al-ḥurūf.* Al-Šāṭibī a très certainement rencontré Ibn Ḥamīd lors de son passage à Valence, puisque ce dernier fut également élève d'Ibn Huḏayl. Ce mode de transmission est en vigueur lorsque l'on veut transmettre rapidement les variantes contenues dans un manuel en se basant sur une récitation déjà effectuée auprès d'un professeur reconnu. Ibn Ḥamīd fut un des disciples des plus assidus d'Abū al-Ḥasan Šurayḥ, al-Šāṭibī ne pouvait le rencontrer à Valence sans profiter de sa chaîne de transmission le reliant à Ibn Šurayḥ, l'auteur du *Kāfī.*

Outre les *qirā'āt*, Abū al-Qāsim al-Šāṭibī y étudia la langue arabe, le *fiqh* et le *ḥadīṯ* auprès de nombreux professeurs (Fig. 42). Concernant la langue arabe, il étudia le texte fondateur de la grammaire arabe, le *Kitāb* de Sībawayh (m. *ca* 180/796), le traité d'*adab* classique par excellence, *al-Kāmil* d'al-Mubarrid (m. 286/900) et le célèbre manuel de philologie *Adab al-Kātib* d'Ibn Qutayba (m. 276/889). Il mit son « incroyable mémoire » à profit pour mémoriser également les grands corpus de *ḥadīṯ* comme *al-Ğāmi' al-Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫārī, *al-Ṣāḥīḥ* de Muslim et *al-Muwaṭṭa* de Mālik, ses biographes rapportent d'ailleurs à cet effet que les élèves corrigeaient leurs copies de sa mémoire[434]. Il fut également réputé pour sa maîtrise de l'exégèse du Coran (*tafsīr*) sans que les ouvrages étudiés ne soient mentionnés. Il

[432] On note la présence d'un second andalou, al-Qāsim Ibn Ṯābit al-Saraqusṭī, dans cette liste d'autorités orientales.
[433] Guichard, *Les musulmans de Valence*, p. 118, 119.
[434] Ibn al-'Imād, *Šuḏurāt al-ḏahab fī aḫbāri man ḏahab*, éd. Maḥmūd al-Arnā'ūṭ, Damas, Dār ibn Kāṯīr, 1986. VI, p. 494, 495.

reçut très probablement son savoir dans cette discipline à travers le *tafsīr* d'Ibn Ni'ma, *Rayy al-Ẓam'ān fī tafsīr al-qur'ān.*

Ibn Huḏayl (m. 564/1169)	*qirā'āt : (kitāb al-Taysīr* d'al-Dānī)
Ibn al-Ni'ma al-balansī (m. 567/1172)	*ḥadīṯ, tafsīr, qirā'āt* : (*Šarḥ al-Hidāya* d'al-Mahdawī)
Ibn Sa'āda al-Išbīlī (m. 566/1170)	*qirā'āt (Šarḥ al-Hidāya* d'al-Mahdawī)
Ibn Ḥamīd al-Balansī (m. 586/1190)	Langue arabe : *(al-Kitāb* de Sībaweyh), (*al-Kāmil* d'al-Mubarrid), (*Adab al-Kātib* d'Ibn Qutayba) ; *qirā'āt* : (*Kitāb al-Kāfī* d'Ibn Šurayḥ),
(Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Ğa'far)	
Ibn al-Faras al-Ġarnāṭī (m. 567/1172)	*ḥadīṯ*
'Āšir b. Muḥāmmad al-Yanaštī (m. 567/1172)	*fiqh*
Ibn al-Rahbīl (Alméria) (m. 585/1189)	*qirā'āt*

Fig. 42. Les principaux professeurs d'al-Šāṭibī à Valence et les matières et ouvrages étudiés.

Al-Šāṭibī se mit à enseigner dès son retour à al-Šāṭiba, juste après son voyage d'étude à Valence. On lui confia également la charge de la *ḫiṭāba* malgré son jeune âge. Les sources ne précisent pas s'il effectua plusieurs voyages vers Valence ou un seul et unique, on ne sait pas non plus à quelle date il eût lieu précisément. La seule information dont nous sommes sûrs, est qu'il se déroula après 555/1160, date à laquelle il clôtura sa formation auprès d'al-Nafzī ; il avait alors 16 ans. La formation aux *qirā'āt* se faisait relativement tôt dans le curriculum d'un étudiant, nous avons vu que le juriste Abū Bakr Ibn al-'Arabī avait également clôturé sa formation dans les *qirā'āṭ* à 16 ans. Cette formation précoce lui a permis de se consacrer directement à l'enseignement du Coran. Il forma ainsi quelques élèves en al-Andalus dont Ibn Surāqa al-Šāṭibī[435] avant de rejoindre définitivement l'Égypte en 572/1176.

d) Les raisons du départ vers l'Égypte

Le départ d'al-Šāṭibī pour l'Orient est souvent présenté dans les biographies qui lui sont dédiées comme étant motivé par la volonté d'effectuer le pèlerinage à la Mecque. Seul Abū

[435] Son fils Muḥyī al-Dīn rapporte lui-même cette information à Ibn al-Qifṭī, *cf Inbāh al-ruwāt*, p. 160.

Šāma al-Maqdisī (m. 665/1268), révèle la réelle raison de son voyage et de son installation en Orient, là où tous les chroniqueurs évoquent une *riḥla* pour le *ḥaǧǧ*. Il rapporte de son professeur ʿAlam al-Dīn al-Saḫāwī (m. 643 /1245), lui-même élève d'al-Šāṭibī :

> *Mon šayḫ Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Muḥammad [al-Saḫawī], que Dieu lui fasse miséricorde, m'informa que la raison qui le poussa à quitter son pays pour l'Égypte, est qu'il fut nommé pour prêcher [à la Grande mosquée] ce qu'il refusa en prétextant qu'il se devait d'accomplir le pèlerinage à la Mecque et qu'il avait pris la ferme décision de s'y rendre. Il quitta alors son pays pour ne plus y revenir, afin d'éviter les discours et l'exagération dans les titulatures [des nouveaux dirigeants] qu'ils imposaient aux prêcheurs et qu'il considérait, lui, contraires aux prescriptions divines*[436].

Ainsi, sous couvert d'accomplir le pèlerinage à la Mecque, il refusa de prêcher et fuit al-Andalus afin de ne pas faire officiellement allégeance aux Almohades qui avaient pris le pouvoir en 567/1172 suite au décès de l'émir du Levant Muḥammad b. Mardanīs. Il ne quitta néanmoins pas ses terres dès cette date, mais y demeura jusqu'en 572/1176. Nous avons montré comment le pouvoir à Valence et à Šāṭiba ne fut pas bouleversé suite à la mort d'Ibn Mardanīš. On observa au contraire une certaine continuité et stabilité dans la vie politique et culturelle de cette région du fait de l'intégration au pouvoir de l'ancien émir, frère d'Ibn Mardanīš, Abū al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf. Cela a sans aucun doute retardé les injonctions almohades faites aux religieux et prêcheurs des mosquées de prononcer leurs discours au nom d'un nouveau calife.

La *riḥla* d'al-Šāṭibī ne ressemble en rien à la *riḥla* classique, pratique lettré du voyage, telle qu'elle a pu être décrite par les historiens. Il ne s'agit ainsi ni d'une *riḥla* en quête de savoir auprès de prestigieux maîtres orientaux, même si, comme nous le verrons, il en profita également pout rencontrer des personnalités célèbres et assister à leurs assises, ni d'une *riḥla* en vue du *ḥaǧǧ*, ni d'une *riḥla* commerciale[437]. Yann Dejugnat met bien en avant une raison très intéressante qui est « la recherche du pouvoir capable de restaurer, par l'octroi de charges rémunératrices, le rang social (*ǧāh*) des lettrés »[438]. Il nous semble néanmoins concernant al-

[436] Abū Šāma, *al-Ḏayl ʻalā al-rawḍatayn*, p. 6,7.

[437] En ce qui concerne les raisons des voyages des Andalous vers l'Égypte à cette même période, voir Leiser, Gary, « Muslims from al-Andalus in the madrasas of Fāṭimid and Aiyubid Egypt », Al-Qantara, vol. 20, n° 1, 1999 et de manière plus générale sur l'anthropologie de la *riḥla*, Touati, Houari, *Islam et voyage au Moyen Age histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, éditions du Seuil, 2000.

[438] Yann Dejugnat, « Le Voyage d'Occident et d'Orient des lettrés d'al-Andalus. Genèse et affirmation d'une culture du voyage (V^e^-VII^e^/XI^e^-XIII^e^ siècle) », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 41-2, 2011, p. 288-292.

Šāṭibī et de nombreux autres voyageurs que la promotion sociale qu'ils ont pu atteindre est davantage une conséquence de la *riḥla* sans qu'elle n'ait pu en être la motivation première. Nous apercevons ici une autre dynamique qui releverait plutôt de l'exil politique (*hiğra*). Bercé durant sa jeunesse sous le gouvernorat d'Ibn Mardanīš par l'idéal de la *umma* réunie autour du calife abbasside ; les nouvelles d'un Ṣalāḥ al-Dīn, sauveur de cette *umma* (*al-Nāṣir li-dīn Allāh*) ayant également déjà trouvé échos en al-Andalus, c'est tout naturellement qu'al-Šāṭibī entame une réelle *hiğra* vers les terres égyptiennes, un voyage sans retour vers « le centre du monde »[439].

3. L'enseignement en Égypte

a) Errances d'Alexandrie à Fusṭāṭ

Al-Šāṭibī arrive en Égypte en 572/1176-77 alors qu'il avait un peu plus de 30 ans, dans des circonstances pour lesquelles nous n'avons que très peu d'informations. Un autre voyageur *andalousi* également originaire de Šāṭiba et formé dans le domaine des *qirā'āt*, Ibn Ǧubayr (m. 614/1217)[440], nous offre une description détaillée de son voyage d'al-Andalus au Caire 6 ans après celui d'al-Šāṭibī ; il arriva à Alexandrie en 578/1183. Il est fort probable que son voyage se soit déroulé dans des conditions similaires[441], puisque c'est par Alexandrie qu'al-Šāṭibī découvre l'Égypte à l'image des nombreux voyageurs de l'Occident musulman qui arrivent par la mer. À son arrivée, les Fatimides ont déjà été chassés du pouvoir et la région fait de nouveau allégeance aux Abbassides sous la gouvernance de Salāḥ al-Dīn (Saladin)[442]. Al-Šāṭibī s'inscrit ainsi dans la continuité du projet *mardinišien* de faire allégeance au seul vrai calife de l'Islam, le calife abbasside.

Comme nous l'avons détaillé dans le chapitre premier, Alexandrie faisait partie des principaux pôles d'enseignement des *qirā'āt* à cette époque. Une activité soutenue

---

[439] Cette expression est empruntée à Dejugnat, elle incarne l'idéal d'une *umma* unifiée et le rêve de l'universalité de l'Islam, voir Dejugnat, Yann. « Voyage au centre du monde. Logiques narratives et cohérence du projet dans la Rihla d'Ibn Jubayr ». *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*, édité par Henri Bresc et Emmanuelle Tixier du Mesnil, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010, p. 163-206.

[440] Abū al-Ḥusayn Muḥammad b. Aḥmad Ibn Ǧubayr al-Kinānī est surtout connu comme précurseur d'un genre littéraire nouveau, le récit de voyage (*riḥla*) qui inspira de nombreux auteurs ; un pan de sa formation de lettré qui est moins connu est sa formation dans les lectures coraniques comme tout lettré *andalousi* de son époque.

[441] Concernant le premier voyage d'Ibn Ǧubayr entre al-Andalus et le Caire, voir Ibn Ǧubayr, *Relations de voyages, dans Voyageurs arabes,* trad. Paule Charles-Dominique, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1995, p. 75-87.

[442] La *ḫuṭba* du vendredi qui était dite au nom du Calife fatimide al-'Āḍid passe au nom des Abbassides et de son calife al-Mustaḍī' bi-nūr Allah en 567/1172.

d'enseignement largement due à l'héritage laissé par les célèbres *qurrā'* Ibn Ballīma (m. 514/1120) et Ibn al-Faḥḥām (m. 516/1122) était à l'origine de l'affluence de nombreux lecteurs du Coran. Abū al-Qāsim al-Ṣafrāwī, ʻAbd al-Raḥmān b. ʻAbd al-Maǧīd (m. 636/1238) était alors un des porte-étendards de cette école d'Alexandrie des *qirā'āt*. Al-Šāṭibī, déjà maître dans la discipline ne fréquente aucun de ces cercles.

Il assiste à son arrivée à Alexandrie, à la *ḥalaqa* du grand traditionniste al-Ḥāfiẓ al-Silafī (m. 576/1180)[443]. La *ḥalaqa* d'al-Silafī était un passage obligé pour les andalous fraichement débarqués, il était le savant oriental le plus mentionné dans les biographies des savants du *Šarq* al-Andalus sous Ibn Mardanīš comme le souligne Carmona[444]. Sa notoriété était peut-être due à la *iǧāza 'āmma* qu'il octroya à tous les Andalous. Un des professeurs d'al-Šāṭibī, Ibn Sa'āda (m. 565/1170) a d'ailleurs étudié auprès de lui lors de son voyage en Orient ainsi qu'Ibn Ġulām al-Faras, le *Šayḫ* de son autre maitre, Ibn al-Lāyuh al-Nafzī. La formation d'al-Šāṭibī fut complétée en al-Andalus, sa présence dans quelques assises égyptiennes comme celle d'al-Silafī relèvent plus de l'ordre de la recherche de *baraka* auprès d'illustres *šuyūḫ* plutôt que de la quête de science. Malgré son penchant vers l'ascétisme et l'éducation de l'âme, il aurait dit à son arrivée en Égypte une parole rapportée par Ibn Ḫallikān des élèves d'al-Šāṭibī : « je connais par cœur suffisamment de savoirs pour charger une chamelle si lourdement que si une seule feuille de plus y était ajoutée, la chamelle ne pourrait le supporter »[445].

Al-Šāṭibī rejoignit assez rapidement le Caire, attiré par la prospérité et la vitalité de la vie intellectuelle et religieuse de la ville. Saladin construisit en Égypte un large réseau de *madrasa* sur lequel il va s'appuyer pour chasser définitivement le courant chiite et renforcer le sunnisme[446] ; il va même jusqu'à offrir aux maghrébins de nombreuses *madrasa* et *zāwiya* dispensant un enseignement conforme au courant malikite[447]. Al-Šāṭibī semble s'être installé

---

[443] Abū Ṭāhir Aḥmad b. Muḥāmmad b. Aḥmad b. Muḥammad Al-Aṣbahānī, Ṣadr al-dīn, s'installe à Alexandrie après de longs et nombreux voyages d'études en 511/1118 et fonde une des assises de sciences des plus célèbres d'Alexandrie et d'Égypte dans laquelle se côtoyaient maghrébins et orientaux.

[444] Près de 20% des savants du Šarq al-Andalus sous Ibn Mardanīš le mentionnent, voir Alfonso Carmona, « El Saber et el poder : Cuarenta biografias de ulemas levantinos de epoca de Ibn Mardanīš », éd. María Luisa Ávila y Maribel Fierro, dans *Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus. Vol. X. Biografías almohades II*, Madrid, CSIC, 2000, p. 69.

[445] Ibn Ḫallikān, *wafayāt*, IV, p. 72.

[446] Pour le rôle des *madrasa* dans la restauration du sunnisme en Égypte, voir Leiser, Gary, *The Restoration Of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun 495-647/1101-1249*, University of Pennsylvania, Ph.D., 1976.

[447] La première *madrasa* égyptienne (al-Nāṣiriyya) inaugurée au Caire par Saladin l'est en 566/1170, il s'en suivra la construction de la *madrasa* al-Qamḥiyya, débutée la même année et consacrée cette fois-ci aux Malékites puis une vingtaine d'autres écoles sous le seul règne des Ayyoubides en Égypte, voir al-Maqrīzī, *al-Mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-āṯār*, éd. Ayman Fu'ād Sayyid, Londres, Mu'assasat al-furqān li-l-turāth al-islāmī, 2002, IV, p. 454, 455. Al-Nāṣiriyya fut considérée par al-Maqrīzī dans ses *ḫiṭaṭ* comme la première *madrasa*

définitivement au Caire, les sources ne présentent aucune trace d'un éventuel pèlerinage ou de visite des terres saintes[448]. C'est très certainement à cette période de sa vie qu'al-Šāṭibī est décrit par ses biographes comme ayant traversé une période de grande pauvreté[449]. Il prit, dans un premier temps, la tête d'une assise au sein de la Grande mosquée de ʻAmr b. al-ʻĀṣ où il enseigna les *qirā'āt* et d'autres matières, sans qu'on ne sache comment ce poste convoité et prestigieux lui a été octroyé. Nous pensons trouver un indice chez al-Maqqarī qui est le seul à relater la rencontre d'al-Šāṭibī avec le philologue et lexicographe égyptien Ibn Barrī (m. 582/ 1187)[450] qui fut également versé dans les *qirā'āt* puisqu'il occupa la chefferie des *qurrā'* à la mosquée de ʻAmr[451]. Il est tout à fait possible que ce soit Ibn Barrī qui introduisit Al-Šāṭibī à la Grande mosquée après avoir constaté son érudition.

Les lecteurs de Coran ne manquaient pas au Caire, l'enseignement y était aussi intense qu'à Alexandrie. Comme nous l'avons détaillé dans notre chapitre prosopographique, celui qui était considéré comme le *Šayḫ al-iqrā'* était Abū al-Ǧuyūš ʻAsākir b. ʻAlī (m. 581/1185)[452]. Il meurt peu de temps après l'arrivée d'al-Šāṭibī au Caire. C'est un autre égyptien natif, Abū al-Ǧūd, Ġiyāṯ b. Fāris b. Makkī (m. 605/1208) qui devient *Šayḫ al-Iqrā'*. Néanmoins, al-Šāṭibī, de 20 ans son cadet et nouvel arrivant, va impressionner la communauté des lecteurs par son large savoir et son humilité.

Il fut très vite repéré par *al-Qāḍī* al-Fāḍil[453], le directeur de la chancellerie de Saladin, qui le chargea de l'enseignement à la *madrasa* al- Fāḍiliyya[454] du Caire dès son inauguration

---

d'Égypte, Il nous informe néanmoins dans son ouvrage consacré aux Fatimides sur une autre *madrasa* inaugurée en 532/1137-8 par le vizir Fatimide Riẓwān b. Walḫašī, la *madrasa* al-Ḥāfiẓiyya (du nom du Calife Fatimide al-Ḥāfiẓ) où enseigna Abū Ṭāhir b. ʻAwf, *cf.* Al-Maqrīzī, *Itti'āẓ al-ḥunafā bi-aḫbār al-a'mma al-Fāṭimiyyīn al-ḫulafā,* éd. Muḥammad Ḥilmī, Le Caire, 1996, III, p. 167. Concernant les madrasa en Égypte avant les Ayyubides, voir Sayyid, Aymān Fu'ād, « al-madāris fī Miṣr qabl al-ʻaṣr al-Ayyūbī », dans *Ta'rīḫ al-madāris fī Miṣr al-islamiyya,* Le Caire, al-Hay'a al-miṣriyya al-ʻāmma li-l-kitāb, 1992, p. 87-136.

[448] Seul al-Qurṭubī évoque une anecdote selon laquelle après avoir achevé son poème *al-Šāṭibiyya*, Abū al-Qāsim al-Šāṭibī se rendit à la Mecque et durant les circumbulations autour de la Kaʻba, il invoqua : « O Créateur des cieux et de la Terre, le Connaisseur de l'invisible et du présent, Maitre de cette noble demeure, Béni ce livre et couvre de bénédictions quiconque le lira ». Cette anecdote semble toutefois s'inscrire dans la construction de la sacralité autour du personnage d'al-Šāṭibī dont nous reparlerons, Al-Qasṭallānī, *al-Fatḥ al-mawāhibī*, p. 71.

[449] Ibn Kaṯīr, *al-bidāya wa-l-nihāya*, XIII, p. 10.

[450] Al-Maqqarī*, Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-āndalus al-raṭīb*, II, p. 22-25.

[451] Il s'agit de ʻAbdallāh b. Barrī b. ʻAbd al-Ǧabbār al-Maqdisī al-Miṣrī, Abū Muḥammad, philologue et grammairien égyptien dont la famille était originaire de Bayt al-Maqdis, Al-Suyūṭī, *Buġyat al-wuʻā fī ṭabaqāt al-luġawiyyīn wa-l-nuḥā*, éd. Muḥammad Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Fikr, 1979, II, p. 34.

[452] Voir le chapitre consacré à la treizième génération de lecteurs.

[453] Abū ʻAlī ʻAbd al-Raḥīm b. ʻAlī al-Baysānī, plus connu comme al-Qāḍī al-Fāḍil (m. 596/1200).

[454] Il consacre une grande salle centrale pour l'*iqrā*ʻ, la transmission du Coran et de ses lectures ; voir Youssef Eche, *les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Age*, institut français de Damas, Damas, 1967, p. 249-255 et Al-Maqrīzī, *al-Mawāʻiẓ wa-l-iʻtibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-āṯār*, éd. Ayman Fu'ād Sayyid, Londres, Mu'assasat al-furqān li-l-turāth al-islāmī, 2002, IV, p. 462, 463.

en 580/1184. C'est sa rencontre avec ce haut personnage que l'on peut, à juste titre, considéré comme le bras droit de Saladin que la destinée d'al-Šāṭibī va se faire et avec elle, son influence sur l'histoire de la transmission du Coran et des *qirā'āt* ; son nom étant désormais étroitement lié à l'enseignement des variantes coraniques. Les circonstances de leur rencontre n'est pas détaillée dans les sources, néanmoins un personnage peut avoir jouer le rôle d'intermédiaire. Il n'est cité dans aucune biographie d'al-Šāṭibī mais notre lecteur andalou est bien cité dans sa biographie, il s'agit d'Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad Maǧd al-dīn al-Ḫutanī (m. 576/1180). Maǧd al-dīn al-Ḫutanī est né en Transoxiane, son père était gouverneur (*malik*) de sa province. Il décida quant à lui de laisser le pouvoir à son jeune frére et d'entreprendre un long voyage en quête de savoir, qui le mena à Samarqand, Bukhara puis au Šām où Maḥmud Ibn Zengī lui confia l'enseignement à la *madrasa* al-Ṣādiriyya eut égard à sa solide formation en *fiqh*. Il se rendit ensuite en Égypte, Saladin venait d'inaugurer de nouvelles *madrasa*, il lui confia alors la charge d'enseignement au sein de la Suyyūfiyya. Dans des circonstances sur lesquelles les sources ne sont pas claires, il dût quitter l'Égypte, il embarqua pour al-Andalus. C'est la-bas qu'il rencontre al-Šāṭibī, il commence à lui réciter le Coran puis revient en sa compagnie au Caire. Lorsque le Sultan (Saladin ?) appris son retour, il ordonna que justice lui soit faite et qu'il retrouve son poste au sein de sa *madrasa.* C'est ainsi que relate 'Abd al-Qādir al-Qurašī dans ses *Ṭabaqāt al-ḥanafiyya* ces informations inédites[455]. Al-Ḫutanī a ainsi pu être l'intermédiaire qui introduisit al-Šāṭibī au sein des milieux savants du Caire et auprès de personnes influentes et peut-être même de Saladin directement.

Un autre *muqrī* andalous, al-Yasa' b. 'Īsā (m. 575/1179)[456] qui avait particulièrement les faveurs de Saladin après avoir prononcé la première *ḫuṭba* au nom des Abbassides du *minbar* des Fatimides, aurait pu être l'intermède. Il fut, en effet, également formé à l'école des *qirā'āt* de Valence. Les sources consultées sont muettes sur d'éventuels liens entre eux.

b) Le rôle du *Qāḍī* al-Fāḍil

Abū 'Alī 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Laḫmī al-Baysānī al-'Asqalānī, plus connu comme *al-Qāḍī* al-Fāḍil (529/1135-596/1200) fut un des plus proches collaborateurs de Saladin, son conseiller, son directeur de chancellerie, son ami et presque son frère. Il était à la fois à son service en tant qu'excellent administrateur mais il exerçait aussi sur

[455] 'Abd al-Qādir al-Qurašī, *Kitāb al-Ǧawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-ḥanafiyya*, éd. 'Abd al-Fattāḥ al-Ḫalū, Le Caire, Dār Hāǧar, 1993.
[456] Voir le chapitre consacré à la treizième génération de lecteurs.

lui une réelle influence grâce à ses talents d'intellectuel et d'homme de lettres mais surtout sa religiosité et sa piété qui lui permettait l'appui des élites religieuses. On dira même de lui qu'il était plus cher aux yeux de Saladin que ses propres enfants et épouses. L'historiographie arabe le présente comme l'artisan du *ğihād* contre les croisés, car si Saladin combattait par son épée et sa force, *al-Qāḍī* al-Fāḍil combattait par son éloquence et sa plume[457]. Bibliophile passionné, il constitua une des plus grandes et des plus belles bibliothèques en partie grâce à la permission de Saladin de se servir dans la riche bibliothèque du palais des Fatimides[458] et dans celle d'Āmid. Il put choisir à volonté les plus beaux exemplaires dans les deux institutions, on rapporte quelques 70 charges d'ânes de livres lors de la prise d'Āmid en Haute Mésopotamie en 579/1183. Au total, le nombre d'ouvrages contenus dans la bibliothèque d'al-Fāḍil oscille dans les différentes sources entre trente mille et un million. Même si ce dernier chiffre est exagéré, son caractère exceptionnel qui en fit une des bibliothèques les plus considérables du Moyen Âge ne fait aucun doute [459]. Il avait également constitué un atelier de copie et de reliure avec de nombreux copistes qui travaillaient sans relâche[460]. Une grande partie fut donnée en *waqf* à sa *madrasa* éponyme qui aurait compté, d'après al-Maqrizī, quelques cent mille (100000) volumes tous disparus à son époque. La raison de sa dispersion résiderait dans la famine que connu l'Égypte en 694/1295 sous le sultan mamelouk al-Malik al-'Ādil Katbuġā al-Manṣūrī (r. 1295-1296), les étudiants de la *madrasa* ne trouvèrent alors d'autre moyen de se nourrir que de vendre chaque volume pour un pain (*raġīf*) et des *fuqaha* non scrupuleux « empruntèrent » ce qui resta sans retour. Al-Fāḍil, soucieux de mettre sa riche bibliothèque à disposition des étudiants, l'intégra dans la *madrasa* qu'il fonda au Caire en 580/1184, *al-madrasa* al-Fāḍiliyya[461]. Rien ne pouvait surpasser son amour pour les livres, si ce n'est son profond attachement au Coran. L'autre secrétaire rapproché de Saladin, 'Imād al-dīn al-Iṣfahānī, décrit un personnage plus proche de l'ascétisme que du pouvoir. « [al-Fāḍil] clôturait le Coran entièrement tous les jours, il profitait peu des délices de la vie, il mangeait peu et était

[457] Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya al-kubrā*, VII, p. 167 ; Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya,* XIII, p. 37.

[458] Khoury propose une traduction de la description qu'en fait al-Maqrizī, *cf.* Khoury, Raif Georges, « Une description fantastique des fonds de la Bibliothèque royale Ḫizānat al-kutub au Caire, sous le règne du calife fatimide al-'Azīz bi-llāh (975-997) », dans *Proceedings of the Ninth Congress of the Union européenne des arabisants et islamisants, Amsterdam, septembre 1978*, Leyde, Peeters, 1981, p. 123-140.

[459] La fourchette d'un million de volumes est sans nul doute exagérée ; dans un avis plus mesuré et plausible, al-Maqrizī cite d'après le rapport du libraire de la bibliothèque cent vingt-quatre mille volumes. *Cf.* al-Maqrīzī, *al-Ḫiṭaṭ*, IV, p. 465.

[460] Al-Qasṭallānī, *al-Fatḥ al-mawāhibī*, p. 113.

[461] Eche*, ibidem* et al-Maqrīzī, *al-Ḫiṭaṭ,* IV, p. 462- 465.

toujours habillé de blanc. Il aimait à accompagner les processions funéraires et à visiter les tombes afin d'attacher son cœur à l'au-delà »[462].

c) L'enseignement d'al-Šāṭibī à la *madrasa* al-Fāḍiliyya

C'est très certainement l'historien égyptien al-Maqrīzī qui écrit au début du XV[e] siècle qui nous en donna une des descriptions des plus complètes même s'il déplore que ce joyau des *madrasa* du Caire soit tombé en désuétude suite à l'abandon de tout le quartier[463].

La *madrasa* al-Fāḍiliyya fut inaugurée dans la rue (*darb)* Mulūḫiya au Caire[464] en 580/1184, proche de la demeure du *Qāḍī* al-Fāḍil. L'enseignement y débuta le samedi 1 *muḥārram* 580/14 avril 1184 d'après l'inscription relevée par Ibn Ḫallikān sur la *madrasa*[465]. Elle fut constituée *waqf* au profit des Šāfi'ites et des Malékites[466]. Mais outre la jurisprudence et les autres sciences religieuses, elle fut réellement pensée pour l'enseignement du Coran et des *qirā'āt* puisqu'elle comprend une grande salle centrale dédié à *al-iqrā'* et au fond, à l'ouest du *miḥrab*, dans une *ḫizāna* consacrée est entreposé un Coran de très grand format attribué au troisième calife de l'Islam 'Uṯmān b. 'Affān, écrit dans la première écriture (*al-ḫaṭṭ al-awwal*) dite coufique qu'al-Fāḍil a acheté pour quelques trente mille dinars (30000), al-Maqrizī (m. 845/1442) affirme l'avoir vu plusieurs fois : « J'ai pu voir ce *Musḥaf* à plusieurs occasions, il inspirait crainte révérencielle et majesté » [467]. Al-Qasṭallānī nous apprend que suite à l'importante dégradation de la *madrasa,* le *muṣḥaf* fut récupéré par le Sultan al-Malik al-Ašraf Qansuwah al-Ġūrī (m. 922/ 1516) et mis à l'abri au sein du mausolée qu'il fit construire « face à sa *madrasa* située proche des Iqbā'iyīn à l'intérieur des portes Zawīla au Caire »[468].

Al-Fāḍil nomme pour cette prestigieuse *madrasa* Abū al-Qāsim al-Šāṭibī pour y enseigner le Coran, les *qirā'āt*, la langue arabe et le *ḥadīṯ*. Il lui octroie également un appartement privé au sein de l'école, ainsi qu'une maison à l'extérieur pour sa famille. La carrière d'al-Šāṭibī semble dès lors réellement lancée, il se consacre alors exclusivement à l'enseignement et à la transmission des lectures coraniques à travers son poème didactique *Ḥirz al-amānī* qui va faire sa gloire. On ne sait pas exactement quand le poème fut rédigé, néanmoins certains biographes indiquent qu'il aurait débuté sa rédaction en al-Andalus jusqu'au vers 45 :

---

[462] Al-Qasṭallānī, *ibidem.*
[463] Pour la description de la *madrasa* al-Fāḍiliyya, voir Eche*, ibidem* et al-Maqrīzī, *ibidem.*
[464] al-Maqrizī, *al-ḫiṭaṭ*, II, p. 111.
[465] Ibn Ḫallikān, wafayāt, III, p. 162.
[466] Al-Fāḍil confia l'enseignement de ces deux *maḏhab* au jurisconsulte Abū al-Qāsim'abd al-Raḥmān b. Salāma al-Iskandarānī.
[467] al-Maqrizī, *op. cit.,* IV, p. 462.
[468] Al-Qasṭallānī, *al-Fatḥ al-mawāhibī*, p. 45, 46.

جَعلتُ أبا جادٍ عَلى كُلِّ قارِئٍ دليلاً على المنظوم أَوَّلَ أَوَّلا

Traduction :

J'ai indiqué par [les lettres] Abjad chaque lecteur dans l'ordre du premier au dernier

Il aurait ainsi achevé sa rédaction jusqu'au vers 1173 en Égypte, très certainement avant sa nomination à la *madrasa* al-Fāḍiliyya puisqu'il s'écoula presque huit années entre son arrivée sur les terres égyptiennes et sa nomination à ce haut poste. Quoiqu'il en soit, nous savons que son enseignement des *qirā'āt* au sein de la Fāḍiliyya s'est fait exclusivement à travers le poème didactique *Ḥirz al-amānī* qui sera alors connu comme *al-Šāṭibiyya al-kubrā* (la grande *Šāṭibiyya*) en opposition à la petite *Šāṭibiyya* (*al-Šāṭibiyya al-ṣuġrā*), son autre poème didactique, sur lequel nous reviendrons, qu'il consacra à la graphie coranique et dont le titre complet est *'Aqīlat atrāb al-qaṣā'id fī adnā al-maqāṣid fī 'ilm rasm al-maṣāḥif.* Al-Fāḍiliyya va concentrer toutes les activités d'al-Šāṭibī jusqu'à sa mort : enseignement, récitations, écriture et prières. C'est de là que sa renommée va se faire et traverser les frontières, et que les élèves vont venir le rejoindre des quatre coins du monde musulman.

Ses assises débutaient très tôt, juste après la prière de l'aube (*fağr*) alors qu'il faisait encore noir (*kāna yuṣalli al-fağr bi ġalas bi-l-Fāḍiliyya ṯumma yağlisu li-l-iqrā'*). Le nombre d'élèves était tellement important que certains venaient à la Fāḍiliyya de nuit pour prendre leur place dans la file. Dès qu'al-Šāṭibī prenait place dans la *ḥalaqa*, il se contentait de dire : « Que celui qui est arrivé en premier commence à réciter ». Les étudiants lisaient alors l'un après l'autre dans leur ordre d'arrivée. Il suivait en cela une tradition instaurée par l'*imām* Nāfi'. 'Āṣim puis d'autres qui le suivirent, préféraient faire réciter les commerçants (*ahl al-Sūq*) en premier afin de leur permettre de vaquer à leurs occupations[469]. L'assise se poursuivait jusqu'à la prière du midi (*al-ẓuhr*), dès qu'il entendait l'appel à la prière, il se levait, vérifiait s'il avait besoin de refaire ses ablutions puis il dirigeait la prière avec ses étudiants[470]. Il rentrait chez lui, une maison proche de la *madrasa* al-Fāḍiliyya qu'avait également mis à sa disposition *al-Qāḍī* al-Fāḍil, pour revenir avant la prochaine prière reprendre ses enseignements. Les étudiants qui souhaitaient réciter les *qirā'āt* selon la méthode du *ğam'* étaient autorisés à réciter un quart de

[469] Al-Saḫāwī, *Ğamāl al-qurrā'*, p. 447.
[470] Al-Qasṭallānī, *al-Fatḥ al-mawāhibī,* p. 55-56.

ḥizb[471] par jour. Son élève, al-Saḫāwī, rapporte de nombreuses anecdotes à son sujet qui l'amènent à affirmer qu'al-Šāṭibī ne pouvait être qu'un *walī Allāh,* un homme saint rapproché d'Allah ; qualificatif qui sera repris par tous les biographes après lui.

4. Un « saint » lecteur du Coran

Les biographes d'al-Šāṭibī accordent tous une place plus ou moins grande à la manifestation de sa sainteté. Le vocabulaire et le style employés témoignent également une imprégnation de la mystique dans le milieu dans lequel il évolue. Al-Qaṣṭallānī représente l'apogée de cette construction de la sainteté autour du personnage d'al-Šāṭibī en dressant, à travers de nombreuses anecdotes, un tableau de ses vertus spirituelles (*manāqib*) et extraordinaires (*ḫawāriq al-'ādāt*). Il lui consacre un chapitre qu'il intitule :
« Du témoignage des gens de sa sainteté (*wilāya*), de sa noblesse de caractère, de son ascétisme et son adoration et quelques miracles et événements extraordinaires »[472]. Après la compilation de nombreuses anecdotes, il clôture le chapitre par une phrase plutôt surprenante par laquelle il reconnaît l'exagération évidente de ces histoires qu'il recommande de ne pas prendre à la lettre, assurant qu'elles relèvent de l'hyperbole. Quoiqu'il en soit, ce qui intéresse l'historien est d'appréhender le mécanisme de construction de la sainteté autour d'al-Šāṭibī et de son poème *Ḥirz al-amānī*, qui va participer à leur succès.
Les sources historiographiques, dont l'ouvrage biographique qu'al-Qasṭallānī consacre à al-Šāṭibī au XV[e], présentent ce dernier comme un *walī,* un saint n'ayant jamais péché, doué de nombreuses *karāmāt* - dons divins - à l'origine de plusieurs miracles[473]. Avant lui déjà, l'historien de Damas du XIII[e] siècle, Abū Šāma, suite à sa rencontre avec plusieurs disciples d'al-Šāṭibī au Caire et à Damas, composa quelques vers dans lesquels il va jusqu'à comparer al-Šāṭibī et ses élèves au prophète et à ses compagnons[474] :

لَقِيتُ جَماعَةً فُضَلاءَ فَازُوا بِصُحبَةِ شَيخِ مِصرَ الشَّاطِبِي

[471] Dans la terminologie de l'époque telle que l'utilise al-Saḫāwī, il nous informe que son professeur, al-Šāṭibī, faisait réciter aux étudiants de *qirā'āt* un *ǧuz'* en quatre jours, sachant que le *ǧuz'* dans ce contexte désigne le 1/60, soit ce que nous appelons communément aujourd'hui : le *ḥizb*. Voir al-Saḫāwī, *Ǧamāl al-qurrā'*, p. 154.
[472] Al-Qaṣṭallānī, *al-Fatḥ al-mawāhibī*, p. 51.
[473] Al-Qaṣṭallānī, *al-Fatḥ al-mawāhibī* p. 51-57.
[474] Ibn al-Ǧazarī, *Ġāyat al-nihāya,* II, p. 20-22 et Abū Šāma, *al-Ḏayl 'alā al-rawḍatayn*, p. 6,7.

وَكُلُّهُم يُعَظِّمُهُ وَيُثْنِي كَتَعظِيمِ الصَّحابَةِ لِلنَّبِيِّ[475]

Traduction :

J'ai rencontré un noble groupe qui ont gagné la compagnie du šayḫ d'Égypte al-Šāṭibī
Tous l'honoraient et le louaient comme les compagnons honoraient le prophète.

Cette comparaison est tout à fait intéressante parce qu'elle inscrit al-Šāṭibī dans une vision de la sainteté qui transcende les voies initiatiques soufies connues, pour le rattacher à une spiritualité savante plus consensuelle inspirée directement d'un ascétisme des origines. Au-delà des histoires et anecdotes qui servent à cette édification de la sainteté d'al-Šāṭibī, des actes matériels et des rites vinrent ancrer ce grand *muqrī* dans l'inconscient collectif. Il décéda le dimanche 28 *ǧumādā* II 590/20 juin 1194, après la prière de l'après-midi (*al-'aṣr*), à l'âge de 52 ans. On décida unanimement de l'enterrer dans la *turba* qu'*al-Qāḍī* al-Fāḍil s'était construite pour lui-même au cimetière de la petite Qarāfa au Caire[476] (Fig. 43).

[475] Abū Šāmā, *Ibrāz al-ma'ānī*, p. 757.

[476] Le tombeau est bien connu jusqu'à nos jours et son mausolée moderne a été reconstruit en 1217/1802 par l'émir Yūsuf Katḫudāh. Voir Greg Robert Hyde, Home John, Ghalib Kamil Osman, Wiet Gaston, Ahmad Ali Hasan, Pauty Edmond, Ahmad Mahmud. (b) Tombeau d'ash-Shāṭbi. In: *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe*. Fascicule 38, exercice 1936-1940, 1944. p. 75.

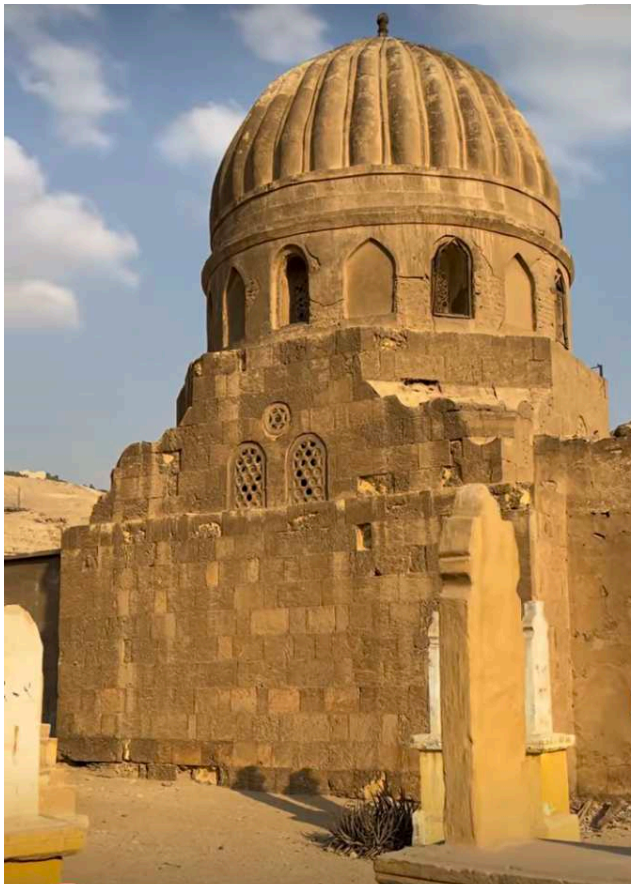


Fig. 43. Coupole du Mausolée d'al-Šāṭibī à la *Qarāfa al-ṣuġrā* au Caire.

Si dans les sources anciennes le mausolée est connu comme *turbat al-Qāḍī* al-Fāḍil, le nom du célèbre secrétaire de Saladin vint rapidement à être éclipsé en faveur de celui d'al-Šāṭibī. Un rituel de visite s'instaura parmi les croyants et plus spécifiquement parmi les spécialistes des lectures coraniques comme en témoigne Ibn al-Ǧazarī (m. 833/1429) un peu plus de deux siècles après la mort d'al-Šāṭibī[477]. Il atteste avoir visiter son tombeau à plusieurs reprises, seul et en compagnie de ses élèves. Ils y récitaient le poème *Ḥirz al-amānī* pour s'attirer les bénédictions du *šayḫ* et ils clôturaient leur visite par des invocations dont ils attestent qu'elles étaient souvent exaucées[478]. Un de ses étudiants cairotes qui devint *imām* du *ǧāmi'* Ibn Ṭulūn et *šayḫ al-qurrā'* de la *ḫanqa* al-Šayḫūniyya, Muḥammad b. Abī Bakr al-Ḥimṣī (m. 897/1491-2) perpétua ce rite avec ses propres élèves. Il se rendait au cimetière en compagnie de ses élèves les trois premiers jours de chaque mois et tenait son assise de récitation des *qirā'āt*, près du tombeau. Al-Qasṭallānī rapporte également une récitation des deux poèmes

[477] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, II, p. 20-22.

[478] Les invocations exaucées étant un autre signe de sainteté, une parole bien connue attribuée à al-Ḏahabī et d'autres, stipule que les invocations sont exaucées lorsqu'elles sont effectuées sur les tombeaux des prophètes et des saints. Il précise ainsi dans quelques notices biographiques : *wa-l-du'a mustaǧāb 'inda qabrih*.

d'al-Šāṭibī : *Ḥirz al-amānī* et *al-'Aqīla* qui s'est tenue en une assise, un vendredi de l'an 866/ 1461-1462. Le *šayḫ* préserva cette tradition jusqu'à sa mort[479]puis elle sera entretenue par son élève, *al-muqrī* Abū Ḥafṣ 'Umar b. Qāsim al-Anṣārī, les mêmes jours jusqu'à sa mort en l'an 908/1502-3. L'historien et traditionniste Šihāb al-Dīn al-Qasṭallānī (m. 923/1517) affirme que cette tradition était encore en vigueur à son époque, le mausolée ayant connu une importante restauration grâce à l'intervention de l'émir Yašbak b. Muṣṭafā al-Faqīh qui lui assigna également plusieurs *waqf* et *ṣadaqa*[480].

Cette aura de sainteté va être entretenue à travers les siècles jusqu'au tout début du XIX[e] siécle. Une épitaphe vantant les bienfaits prophylactiques de la visite de la tombe, fut apposée au-dessus de la porte principale du mausolée lors de sa reconstruction en 1217/1802-03 sous les ordres de l'émir Yūsuf Katḫudāh (Fig. 44) et une seconde au dessus de la porte intérieure (Fig. 45).



Fig. 44. Épitaphe apposée au-dessus de porte principale du mausolée d'al-Šāṭibī, sous l'émir Yūsuf Katḫudāh en 1217/1802-03.

On peut y lire, en vers de poésie, les traditionnelles recommandations aux visiteurs du tombeau, de prier pour le Sultan, le Pacha et l'émir mais surtout à la dernière ligne, il est octroyé un rôle

[479] Le ms. BSB, Ms We II 1301-1, possède une *iğāza* de la *Šāṭibiyya* écrite de sa main, voir volume 2, catalogue, notice 1, *iğāza* 3.
[480] Al-Qasṭallānī, *al-Fatḥ al-mawāhibī*, p. 114-116.

prophylactique à cette visite par la parole : « Entre et visite ce saint ! Quiconque touché d'un mal le visite, en ressort guéri ».

Transcription :

1. يا زائرا للشاطبي إمامنا بعد الزيارة للمقام الأشرف
2. قف ودع للملك الغازي في العدا سلطان دنيانا سليم المنصف
3. ولخسرو الباشا الحسيب محمد ولكتخداه يوسف الخل الوفي
4. فادخل وزر هذا الولي فإنه ما زاره ذو عاهة إلا شفي
5. سنة 1217

Traduction :

1. Ô toi, visiteur de notre *imām* al-Šāṭibī ! Suite à ta visite du noble tombeau,
2. Tiens-toi debout, invoque pour al-Malik al-Ġāzī le Sultan de notre monde Salīm le Juste
3. Pour Ḫusrū Muḥammad Pacha et Yūsūf Katḫudā l'ami fidèle.
4. Entre et visite ce saint ! Quiconque touché d'un mal le visite, en ressort guéri.
5. Année 1217[/1802-03].



Fig. 45. Épitaphe apposée au-dessus de la porte intérieure lors de la reconstruction du mausolée par l'émir Yūsuf Katḫudāh en 1217/1802-1803.

Transcription :

1. شاع للشاطبي في الكون سره ملأ الأرض والعلوم أفـادا
2. بشر الكتخدا يوسف قد بناه بقبــول ينـال منـه المرادا
3. وعلى الباب قف بذل وأرخ نور هذا البـنا بيوسف زادا
4. سنة 1217

Traduction :

1. Le secret d'al-Šāṭibī s'est répandu dans le monde
   Il emplit la terre et a été utile aux savoirs
2. Annonce la bonne nouvelle au Katḫudā Yūsuf qui l'a construit
   De l'acceptation qui lui fera atteindre ses souhaits
3. Tiens-toi debout à cette porte avec humilité et
   La lumière de ce bâtiment fera date par Yūsuf Zādā
4. L'an 1217[/1802-03].

Ce rôle prophylactique attribué au tombeau est également octroyé au poème lui-même. On peut supposer que les nombreuses histoires qui entourent sa rédaction sont à l'origine de ces croyances. Ainsi, al-Šāṭibī aurait d'abord accompli les sept circumbulations traditionnelles 12000 fois autour de la Ka'ba, avec le manuscrit dans les mains, avant de le présenter à ses élèves ; ce qui lui aurait conféré une bénédiction et un caractère sacré[481]. D'autres rapportent qu'al-Šāṭibī l'aurait jeté à la mer en priant Dieu de ne le sauver des eaux que s'il y voyait un bien pour la communauté, et « la mer rejeta alors le manuscrit l'offrant aux étudiants comme un don divin ». On attribue également à ses élèves des paroles telles que « quiconque mémorise *al-Šāṭibiyya* entrera au Paradis » et « quiconque possède *al-Šāṭibiyya* chez lui entrera au paradis »[482]. Al-Qasṭallānī dit avoir vu cette inscription de ses propres yeux dans un manuscrit et qu'après avoir questionné des lecteurs du Coran, on lui aurait confirmé qu'il s'agit d'une parole d'al-Šāṭibī qu'il a reçu du prophète Muḥammad en rêve[483] . On retrouve d'ailleurs cette

[481] Nous rappelons que nous émettons un grand doute quant à l'accomplissement du pèlerinage par al-Šāṭibī ; en effet aucune source fiable ne l'évoque explicitement, seul al-Qasṭallānī le rapporte dans le contexte de quelques anecdotes relatant ses *karāmāt*, voir al-Qasṭallānī, *al-Fatḥ al-mawāhibī*, p. 71.

[482] Un chapitre entier est consacré à ces récits, voir al-Qasṭallānī, *op. cit.*, p. 51-57.

[483] Après le *ṭawāf* effectué autour de la Ka'ba, al-Šāṭibī s'assoupit et « se voit en rêve en train de présenter *al-Šāṭibiyya* au prophète Muḥammad, il lui dit : Ô envoyé d'Allah, regarde ce poème ! le prophète le saisit de ses mains bénies et dit : Ce poème est béni, quiconque le mémorise entrera au Paradis. », al-Qasṭallānī, *op. cit.*, p. 71. Sur la place du rêve (*ru'ya*) dans la culture arabo-musulmane, considérée dans une tradition prophètique comme

tradition en marge du premier folio du manuscrit supplément arabe 143 de la collection Beinecke conservé au sein de la Bibliothéque universitaire de Yale (Fig. 46)[484]. S'il a vraisemblablement circulé à la même époque (IX^{e}/XV^{e} s.), nous ne pouvons pas dire s'il s'agit du même manuscrit observé par al-Qasṭallānī. La traduction interlinéaire en persan, nous fait dire qu'il a été produit et/ou a circulé dans une sphère plus orientale du monde islamique. La présence de copies plus luxueuses qui ne servaient probablement pas à l'apprentissage mais que l'on gardait très certainement chez soi pour la *baraka* confirme ce rôle prophylactique attribué au manuscrit. L'étude de la production manuscrite de cette œuvre nous a permis de mieux comprendre les différents usages et les fonctions de ces manuels ainsi que le rôle qu'ils eurent dans la transmission des variantes coraniques[485].

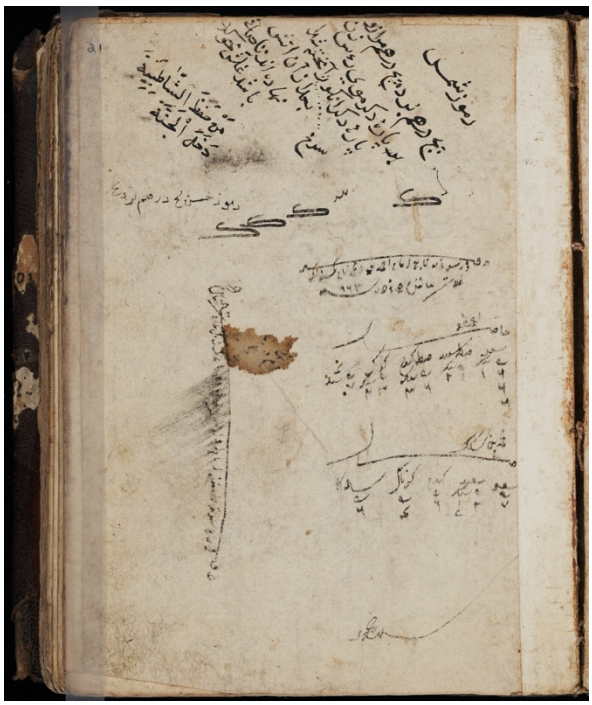


Fig. 46. Inscription : "Celui qui mémorise *al-Šāṭibiyya* entrera au paradis", Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Université de Yale, MS Arabic suppl. 143, f° 21r.

Cette construction de la sainteté autour d'al-Šāṭibī et de son poème a sans aucun doute participé à une diffusion populaire de son œuvre au-delà des cercles érudits des *qurrā' strictu sensu*, dans une Égypte post-Ayyubide mamelouke où la mystique musulmane bénéficie d'une

la quarante-sixième partie de la prophétie, voir Lory, Pierre, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, Albin Michel, 2003. Sur la place des rêves (*al-manāmāt*) chez les lecteurs de Coran et dans les ouvrages de *qirā'āt,* et leur rôle dans la légitimation de lecteurs ou de lectures, voir Hamdane, Omar, « Ẓāhirāt al-manāmāt fī kutub al-qirā'āt wa tarāǧim al-qurrā' », dans *Maǧallat al-imām al-Šāṭibī*, n° 4, *ḏū-l-ḥiǧǧa* 1428/dec. 2007, p. 262-320.

[484] La reproduction du manuscrit est disponible en ligne : https://collections.library.yale.edu/catalog/2007634 [consulté le 26 juillet 2024].

[485] Nous avons exploré les différents usages de ces manuscrits dans le chapitre 2 de la troisième partie.

large reconnaissance[486]. Le personnage d'al-Šāṭibī transcende les traditionnelles tensions qui existent entre « hommes de lettres » et mystiques, il apparaît comme une figure consensuelle qui unifie, à l'image du Coran unificateur des croyants musulmans. La dimension de *wilāya* est au contraire renforcée par sa maîtrise parfaite du Coran sous toutes ses variantes comme en témoigne ses productions.

B. Les productions littéraires d'al-Šāṭibī

1. Les sciences coraniques

La renommée d'al-Šāṭibī s'est construite surtout grâce à son enseignement des *qirā'āt* et à son poème didactique *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī fī al-qirā'āt al-sab'* sur lequel nous revenons plus bas. Il composa néanmoins d'autres ouvrages dans le domaine des sciences coraniques qui devinrent également des références dans leur disciplines respectives. La base de données bio-bibliographique HATA[487] répertorie 14 ouvrages attribuables à Abū al-Qāsim al-Šāṭibī[488]. Si tous ces livres embrassent le thème des sciences coraniques et pourraient donc éventuellement être l'œuvre d'al-Šāṭibī, il semble que seuls quatre ou trois titres aient réellement été composés par ce dernier. En effet, toutes les sources bio-bibliographiques anciennes ne signalent que ces trois ou quatre-là. Nous émettons donc un doute quant à la paternité des dix autres, peut-être s'agit-il de l'œuvre d'autres Šāṭibī confondus avec notre auteur. La ville de Jativa a, en effet, été le berceau d'une forte activité intellectuelle particulièrement dans le domaine des *qirā'āt*[489].

---

[486] Concernant la position centrale et dominante du soufisme sous les Ayyubides, voir Zouihal, Motia, *Le pouvoir et les soufis en Syrie et en Egypte sous Nūr al-Dīn, Saladin et les premiers Ayyoubides de 549/1154 à 596/1200,* [thèse de Doctorat] soutenue le 16/12/2017 à l'EPHE à Paris ; sous les Mamelouks, plusieurs articles de J. Cl. Garcin réunis dans, *Variorum Reprints* édité à Londres en 1987, et intitulé *Espaces, pouvoirs et idéologies de l'Égypte médiévale* ; sous les derniers Mamelouks (l'auteur fait en réalité, de nombreuses incursions dans toute la période mamelouke), Geoffroy, Éric, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels,* Damas, Institut français de Damas, 1995.

[487] HATA (Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes), est la base de données bio-bibliographiques sur les lettrés andalous coordonnée par Maribel Fierro (CSIC-Madrid) et consultable en ligne : https://www.eea.csic.es/red/hata/ Elle s'inscrit dans la suite des travaux de Carl Brockelmann and Fuat Sezgin en se focalisant spécifiquement sur les travaux produits et transmis en al-Andalus.

[488] Principalement sur la classification de Brockelmann, Ḥaǧǧī Ḫalīfa et Kaḥāla.

[489] Voir Lucini M. et A. Uzquiza Bartolome, « Ulemas de Játiva », dans M. Marín (ed.), *EOBA. VI*, Madrid, CSIC, 1994, p. 249-271.

Concernant les quatre ouvrages indubitablement attribuables à al-Šāṭibī, ils partagent la même spécificité de n'être que des poèmes didactiques, très certainement en raison de la cécité de l'auteur. Aucun n'est une composition originale, trois sont une versification d'ouvrages d'Abū 'Amr al-Dānī concernant le Coran[490] et un d'Ibn 'Abd al-Barr en *fiqh mālikī*, que nous verrons plus bas. La vocation d'al-Šāṭibī a été immédiatement dirigée vers l'enseignement, en tentant de rendre accessible à travers la poésie, les œuvres maitresses que tout étudiant en sciences religieuses et en *qirā'āt* en particulier devait maîtriser. Il allia alors sa maîtrise des belles lettres et des sciences coraniques pour composer trois poèmes didactiques qui occupèrent une place centrale dans la transmission des trois savoirs en relation avec le Coran écrit et récité : *al-qirā'āt* (les sept lectures), *al-rasm* (la graphie coranique), *al-fawāṣil* (les fins de versets).

a) *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*

Poème didactique de 1173 vers selon *al-baḥr al-ṭawīl* et une rime en *lām*, il est consacré aux sept lectures du Coran. Il s'agit de son œuvre principale, celle qui fera sa renommée. À l'instar d'autres biographes, Ibn Ḫallikān dans la notice qu'il consacre à al-Šāṭibī, le définit d'abord comme l'auteur du *Ḥirz*. Ce poème didactique est aussi connu comme : *al-Šāṭibiyya, al-Qaṣīda, al-Lāmiyya* ou *al-Šāṭibiyya al-kubrā.* Nous reviendrons dessus en détail dans le chapitre suivant qui lui est spécifiquement dédié.

b) *'Aqīlat atrāb al-qaṣā'id fī asnā al-maqāṣid*

Poème didactique de 298 vers[491], écrit selon le *baḥr al-basīṭ* et une rime en *rā*, traitant de la graphie coranique. Connu également comme : *al-Rā'iyya, al-'Aqīla* ou *al-Šāṭibiyya al-ṣuġrā*. Il est le deuxième poème le plus célèbre d'al-Šāṭibī, d'où son surnom de « petite *Šāṭibiyya* » pour la différencier de la « grande *Šāṭibiyya* » qui n'est autre que le *Ḥirz.* Ce poème est tout comme le précédent, une versification d'un ouvrage d'Abū 'Amr al-Dānī. Al-Šāṭibī y a versifié *al-Muqni' fī ma'rifat marsūm maṣāḥif ahl al-amṣār,* auquel il ajoute quelques règles. Il dit au vers 45 :

[490] Nous émettons un fort doute sur l'attribution du troisième poème *Nāẓimat al-Zuhr* à al-Šāṭibī même s'il est édité et largement diffusé comme tel.

[491] Dans l'édition d'Aymān Suwayd ; certains commentateurs, comme Ibn al-Qāṣiḥ et al-Saḫawī, ont ajouté un ou deux vers, de sorte que nous pouvons trouver des versions à 299 ou 300 vers.

وهاك نظم الذي في مقنع عن أبي / عمرو وفيه زيادات فطب عمرا[492]

Traduction :

Voici la versification du Muqni‘ d’Abū / ‘Amr avec quelques ajouts.

Après une introduction servant à rappeler succinctement l’historique de la mise par écrit du Coran au temps du prophète, puis des califes Abū Bakr et ‘Uṯmān, il divise son poème en plusieurs chapitres :

1- Chapitre de la présence ou suppression [du alif], classé par ordre des sourates.
2- L’ajout de lettres par rapport à la graphie classique.
3- Suppression et présence du *yā* (*yā’āt al-zawā’id*)
4- Ajout du *yā* (comme بأييد)
5- Ajout et suppression du *wāw* (comme داود).
6- Les *hamza* qui ne respectent pas les règles orthographiques.
7- Les *alif* écrits *wāw* (comme pour le mot الصلوة).
8- Graphie des mots possédant un *yā* ou *wāw* dans les lettres de la racine (*banāt al-yā wa-l-wāw*)
9- Les particules attachées ou détachées (*al-mawṣūl wa-l-mafṣūl*)
10- Les mots féminins écrits avec un *tā* long.
11- Les graphies changeantes en fonction de la *qirā’a.*

Al-‘Aqīla ou la « petite Šāṭibiyya » connut un accueil très favorable dans les cercles d’enseignement grâce à sa « grande sœur ». Il n’est pas rare de lire dans les notices biographiques de lecteurs ou dans les *iǧāza* dans les manuscrits : il récita les deux *Šāṭibiyya* ou il entendit les deux *Šāṭibiyya* en faisait référence au *Ḥirz al-amānī* et à la *‘Aqīla.* Al-Ḏahabī écrit à ce propos :

Les voyageurs sont allés loin avec ses deux poèmes, Ḥirz al-amānī et al-‘Aqīla, concernant les sept lectures et la graphie coranique. Un nombre incommensurable de personnes les apprirent par cœur, les plus doués des poètes s’inclinèrent face à eux, ainsi que

[492] Al-Šāṭibī, ‘*Aqīlat atrāb al-qaṣā’id fī asnā-l-maqāṣid*, éd. Aymān Suwayd, Jeddah, Dār Nūr al-maktabāt, 2001, p. 5.

les plus éloquents et illustres lecteurs de Coran. Il a certes su innover, résumer et faciliter ce qui était compliqué[493].

Les *qurrā'* l'apprirent par cœur et s'évertuèrent aussi à le commenter. Ḥmittū cite 9 commentaires de la *'Aqīla* rédigés entre le VI^e^/XII^e^ et le IX^e^/XV^e^ s.[494]. On peut néanmoins affirmer que son succès est tributaire de sa « grande sœur », comme nous l'avons vu, mais surtout du commentaire d'al-Saḫāwī. En effet, les ouvrages de graphie coranique nécessitent, en plus de la transmission d'un savoir ancien (*al-riwāya*), une observation (*al-ru'ya/ al-mušāhada*) des anciens manuscrits *(al-maṣāḥif al-qadīma)* ; ce qu'avait pu expérimenter abū 'Amr al-Dānī. Les ouvrages *de rasm* après *al-Muqni'* d'al-Dānī, comme celui de son élève d'Ibn Naǧāḥ (m. 496/1103)[495] puis celui d'al-Ḫarrāz (m. 718/1318)[496], vont justement compléter *al-Muqni'* sur la base d'autres observations de manuscrits. Or, al-Šāṭibī, du fait de sa cécité, ne peut que le transmettre tel quel avec quelques ajouts minimes. C'est grâce au commentaire d'al-Saḫāwī, *al-Wasīla ilā kašf al-'Aqīla,* que s'établit en quelques sortes une mise à jour des règles contenues dans la *'Aqīla*. Al-Saḫāwī va s'appuyer sur de nombreux *maṣāḥif al-amṣār* pour compléter et enrichir *al-'Aqīla*, particulièrement les *maṣāḥif* d'Irak et du Šām[497].

c) *Nāẓimat al-Zuhr*

Le poème didactique *Nāẓimat al-Zuhr fī 'add al-Āy fī al-suwar* est largement diffusé aujourd'hui comme étant le troisième ouvrage important d'al-Šāṭibī dans les sciences coraniques ; celui concernant le décompte des versets du Coran. Il s'agit d'un poème didactique de 297 vers selon *al-baḥr al-ṭawīl*. L'auteur y utilise le système d'*abǧad* et de *ḥisāb al-ǧummal* pour déterminer les fins de versets et un système de *rumūz* pour les écoles de décompte

---

[493] Al-Ḏahabī, *Mq*, p. 1111.

[494] Ḥmittū, *Za'īm al-madrasa al-aṯariyya fī al-qirā'āt wa-šayḫ qurrā' al-maġrib wa-l-mašriq : al-imām Abū al-Qāsim al-Šāṭibī,* Riyad, Dār aḍwā' al-salaf, 2005, p. 65-77.

[495] Abū Dāwūd Sulaymān b. Naǧāḥ, *Muḫtaṣar al-tabyīn li-hiǧā' al-Tanzīl,* éd. Aḥmad Šaršāl, al-Madīna al-munawwara, Maǧma' al-Malik Fahd, 2002.

[496] Il s'agit du poème didactique de 608 vers : *Mawrid al-ẓam'ān fī rasm aḥruf al-Qur'ān* d'Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad al-Šarīšī al-Ḫarrāz. Il constitue la référence dans l'enseignement de la graphie coranique dans l'Occident musulman. Beaucoup plus large que la *'Aqīla,* il rassemble les informations du *Muqni'* d'al-Dānī, de la *'Aqīla* d'al-Šāṭibī, et du *Tanzīl* d'Abū Dāwūd Ibn Naǧāḥ en y ajoutant d'autres spécificités orthographiques.

[497] Concernant la vision directe de *maṣāḥif* anciens par al-Saḫāwī, voir Ḥamdān, Omar, « *al-Manẓūma al-rā'iyya fī rasm al-muṣḥaf li-l-Šāṭibī wa šurūḥuhā* », dans *MIDÉO* 32, 2017 [en ligne], http://journals.openedition.org/mideo/1502 [consulté le 21 juillet 2024].

correspondantes. Il serait la versification du *Kitāb al-Bayān fī ʻadd āy al-Qurʼān* d'Abū ʻAmr al-Dānī. Néanmoins, l'auteur ne cite pas une, mais trois sources à son poème : al-Faḍl Ibn Šāḏān, Abū al-ʻAbbās Aḥmad b. ʻAmmār al-Mahdawī et Abū ʻAmr al-Dānī sans préciser les titres de leur ouvrage (v. 27-30)[498].

Tous ces éléments semblent être en faveur d'une paternité qui reviendrait à al-Šāṭibī. Néanmoins, aucun de ses premiers biographes ne cite *Nāẓimat al-Zuhr* dans leur notice : ni al-Qifṭī, ni Yāqūt, ni Ibn Ḫallikān, ni Ibn al-Abbār, ni al-Maqqarī, ni même al-Saḫāwī, al-Ḏahabī ou Ibn al-Ǧazarī. La première apparition que nous avons pu relever est la mention faite par al-Qasṭallāni dans *al-Fatḥ al-mawāhibī* sous l'appellation : *Naẓm kurrāsat al-ʻadad*[499] *et rāʼiya fī ʻadad āy al-suwar*[500] sans préciser le titre que nous connaissons aujourd'hui[501]. De plus, Ḥmittū évoque bien quatre commentaires de la *Nāẓima* mais le plus ancien est relativement récent puisqu'il s'agit de celui du chef des lecteurs à Istanbul au XIX[e] siècle, ʻAbdallāh b. Ismāʻīl b. Ṣāliḥ al-Ayyūbī al-Turkī qui décède en 1252/1836-37[502]. Son commentaire a été d'ailleurs connu grâce à celui d'al-Muḫallilātī (m. 1311/1893), *al-Qawl al-waǧīz fī fawāṣil al-kitāb al-ʻazīz*[503]. Al-Muḫallilātī n'est autre que le copiste du manuscrit coranique qui servit d'*exemplare* à l'édition du Coran du Caire de 1924. Il serait facile de le considérer comme le « vulgarisateur » de la *Nāẓima* comme étant l'œuvre d'al-Šāṭibī si ce n'est le manuscrit du Coran de la bibliothèque apostolique vaticane, Vat. Ara. 1597, datable du IX[e]/XV[e] siècle qui cite la *Nāẓimat al-Zuhr* d'al-Šāṭibī comme manuel de référence pour le décompte des versets[504].

Quant à la plupart des manuscrits de l'œuvre, ils sont également relativement récents comme en atteste al-Ḥimyarī dans l'étude introductive à son édition critique du poème[505].

---

[498] Abū al-Qāsim al-Šāṭibī, *Nāẓimat al-Zuhr fī ʻadd al-Āy fī al-suwar,* éd. Bašīr b. Ḥasan al-Ḥimyarī, Ǧāmiʻat al-malik Saʻūd, 1437/2015-16, p. 28, 29.

[499] Al-Qasṭallāni, *al-Fatḥ al-mawāhibī,* p. 88.

[500] Al-Qasṭallāni, *al-Fatḥ al-mawāhibī*, p. 77.

[501] Ḥmittū considère que la première évocation est faite par al-Ǧaʻbarī dans son commentaire d'al-Šāṭibiyya, néanmoins elle n'est pas présente dans toutes les éditions ; ce qui nécéssiterait une étude directe sur les manuscrits. L'évocation est brève et pourrait être l'ajoût d'un copiste ultérieur. Voir Ḥmittū, ʻAbd al-Hādī, *Kašf al-ḍurr fī taḥqīq nisbat Nāẓimat al-Zuhr ilā al-Imām al-Šāṭibī*, Rabat, Ministère des *awqāf* et des affaires islamiques, 2024, p. 10-20.

[502] Ḥmittū, ʻAbd al-Hādī, *Kašf al-ḍurr fī taḥqīq nisbat Nāẓimat al-Zuhr ilā al-Imām al-Šāṭibī*, 2024.

[503] Al-Muḫallilātī, *al-Qawl al-waǧīz fī fawāṣil al-kitāb al-ʻazīz,* éd. ʻAbd al-Razzāq Mūsā, Ministère de l'Information, Médine, 1992.

[504] Voir l'étude que nous lui consacrons au chapitre I de la troisième partie et la description codicologique dans le catalogue, notice Q6.

[505] Voir l'étude introductive de Bašīr al-Ḥimyarī à l'édition du poème, *op. cit*., p. 19-21.

Cette absence apparente d'activité ancienne d'enseignement autour du poème qui est renforcée par son absence dans les ouvrages de *fahrasa* et *barnāmağ*[506], dans les *iğāza* étudiées, nous fait émettre un doute sur l'attribution du poème à al-Šāṭibī. Cette question mériterait cependant une étude plus poussée, incluant notamment des témoins manuscrits de l'œuvre afin de parvenir à un avis tranché et définitif[507].

2. Les autres productions

a) *Al-Dāliyya*

Un dernier poème didactique est cité par la majorité des sources, concernant l'autre discipline dans laquelle excella al-Šāṭibī, le *ḥadīṯ*. Il s'agit d'une *qaṣīda dāliya* de 500 vers dans laquelle al-Šāṭibī a versifié le *kitāb al-Tamhīd*[508] d'Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1071). Cet ouvrage s'inscrit, comme les précédents, dans la méthodologie d'al-Šāṭibī de rendre accessible les manuels *bestsellers* auprès des étudiants. Il est aujourd'hui perdu, sans que l'on sache s'il a réellement existé sous sa forme physique. Les biographes en ont tous entendu parler sans avoir pu le consulter, comme en témoignent les tournures passives utilisées pour l'évoquer : « il est dit » (*yuḏkar, yuqāl*), de même qu'aucun de ses élèves ne rapporte avoir étudié le poème. Al-Qasṭallānī témoigne également avoir longtemps cherché le poème sans avoir pu le trouver[509]. Al-Šāṭibī l'aurait composé en al-Andalus contrairement aux autres ouvrages composés au Caire. Il est possible que son changement de *maḏhab* de Mālikī à Šāfi'ī en s'installant en Égypte l'ait poussé à abandonner l'enseignement de ce poème rattaché au *maḏhab mālikī*[510].

---

[506] Al-Mintawrī par exemple ne l'évoque pas, alors même qu'il évoque le *kitāb al-Bayān* d'al-Dānī et le *kitāb al-'adad* d'al-Faḍl Ibn Šāḏān, voir al-Mintawrī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'abd al-Malik, *Fihrasat al-Mintawrī*, éd. Muḥammad Benchrifa, Rabat, Rābiṭat al-'ulamā', 2011, p. 96, 97.

[507] Alors que nous écrivions ces lignes, un ouvrage qui discute l'attribution du poème *Nāẓimat al-Zuhr* à al-Šāṭibī est publié en mai 2024, *Kašf al-ḍurr fī taḥqīq nisbat Nāẓimat al-Zuhr ilā al-Imām al-Šāṭibī* du spécialiste marocain des *qirā'āt* 'Abd al-Hādī Ḥmittū. Il soulève un débat avec un autre spécialiste, saoudien cette fois-ci, 'Alī b. Sa'd al-Ġāmidī, qui affirme que le poème aurait été composé par un autre *muqrī*, probablement au VIII^{e}/XIV^{e} s. Un ouvrage serait en préparation dans ce sens.

[508] Édité sous le titre *kitāb al-Tamhīd limā fī-l-Muwaṭṭa mina-l-ma'ānī wa-l-asānīd*, il s'agit du commentaire d'un ouvrage majeur de la loi islamique, le *Muwaṭṭa* de Mālik ibn Anas. Son auteur, le juriste andalou Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abdallāh Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1071) fut considéré comme un des plus grands traditionnistes d'al-Andalus ; il finit ses jours à Šāṭiba où il enseigna durant ses dix dernières années.

[509] Al-Qasṭallānī, *op. cit.*, p. 78.

[510] Al-Nawawī, *Ṭabaqāt fuqahā' al-šāfi'iyya,* II, p. 666.

b) Vers de poésie dispersés

Aussi bien al-Saḫāwī, l'élève direct d'al-Šāṭibī, qu'Ibn Ḫallikān, qui rencontra nombre de ses disciples, attestent d'un grand esprit littéraire chez al-Šāṭibī et d'une sensibilité toute particulière pour la poésie. Sa formation en al-Andalus, dans les ouvrages maitres de la rhétorique arabe et les belles lettres y est certainement pour beaucoup. Al-Saḫāwī rapporte ainsi de nombreux vers de poésie composés et improvisés durant ses cours. La longueur des poèmes varie entre quatre vers et 36 vers ; ils ne constituent donc pas à eux seul une *manẓūma* dans le sens large de manuel versifié. Ce sont ces courtes compositions qui ont parfois été répertoriées dans les œuvres d'al-Šāṭibī, laissant sous-entendre qu'il s'agirait de poèmes équivalents au *Ḥirz al-amānī* ou à la *'Aqīla*[511]. Parmi les plus connues, nous pouvons citer celle consacrée aux mots comprenant la lettre *Ẓā* dans le Coran, *Ẓā'āt al-Qur'ān*[512] composée selon le *baḥr al-ḫafīf* (quatre vers). Al-Saḫāwī reproduit quatre poèmes dans l'introduction de son commentaire de la *Šāṭibiyya*[513] :

- *Ẓā'āt al-Qur'ān* (4 vers) : Coran, orthographe.
- *Mawāni' al-Ṣarf* (4 vers) : Grammaire.
- *Baka al-nās qablī* (18 vers) : Ascétisme.
- *Yalūmūnanī iḏ mā wuǧidtu* (36 vers) : Ascétisme.

La place importante de l'ascétisme dans ses poèmes, renforce l'image singulière « d'homme de Dieu » qui l'a souvent caractérisé. Il y déplore la place que le bas-monde a pris dans le cœur des gens et des lecteurs du Coran particulièrement, l'importance accordée à la récitation parfaite de la lettre coranique (*ḥūrūf*) et le délaissement des sens profonds de la lettre (*ḥudūd*). Il se plaint d'être comme un étranger dans ce bas monde, dont l'âme est attachée à quelque chose de supérieur. Il use de la métaphore de son exil de sa terre d'al-Andalus vers l'Égypte pour souligner ce sentiment de déracinement. Il ne rejette néanmoins pas la vie d'ici-bas dans un ascétisme qui serait poussé à l'extrême puisqu'il reconnaît les faveurs des sultans et des gens de pouvoirs dans leur rôle à servir les gens de sciences et de leur permettre de transmettre le savoir. Il dit :

---

[511] HATA, « al-Šāṭibī », I. Coran, notice 756, p. 209-222. http://kohepocu.cchs.csic.es/flipbooks/1%20coran/mobile/index.html#p=222

[512] Ǧamāl al-dīn ibn al-Qifṭī, *Inbāh al-ruwāt 'alā anbāh al- nuḥāt*, p. 162.

[513] Al-Saḫāwī, *Fatḥ al-waṣīd*, p. 54-59. Nous avons retrouvé les deux poèmes sur l'ascétisme dans le manuscrit *Tafsīr 88* conservé à La Mecque au sein de la *Maktabat Makka-l-mukarrama,* voir volume 2, catalogue, notice 6.

وَلَا بُدَّ مِن مَالٍ بِهِ العِلــمُ يعتـلي / وَجاهٍ مِنَ الدُّنيا يكُــفُّ المَظالِـا

وَلَو لا مَصابيحُ السَّلاطِين لَم تَجِـد / على ظُلماتِ السُّبـلِ بالحَقِّ قائمـا

فَخالِطهُم واصبِرْ لِــذُلِّ حِجابِــهِم / تنل بِهِــمُ عِــزًّا يُسَـمِّيكَ عالِـا

Traduction :

L'argent est nécessaire, c'est par lui que le savoir s'élève. /

De même que le rang dans ce monde t'évite les injustices.

Si ce n'étaient les lumières des sultans, /

Tu ne trouverais personne pour éclairer par la Vérité les voies ténébreuses

Alors fréquente-les et patiente face à l'humiliation /

Tu n'en obtiendras qu'honneur qui t'élévera au rang de savant[514].

3. Le poème de la *Šāṭibiyya*

a) Une simple versification du *Taysīr* d'al-Dānī ?

Le poème qui est à l'origine de cette large étude que nous avons choisi de nommer *al-Šāṭibiyya* porte en réalité le titre de : *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī fī al-qirā'āt al-sab'*. Le titre est donné par al-Šāṭibī lui-même dans l'introduction de son poème au vers 70 :

وسميتها حرز الأماني تيمنا / ووجه التهاني فاهنه متقبلا

Traduction :

Je l'ai nommé Ḥirz al-amānī (l'amulette des espérances) peut-être Dieu exaucera-t-il les miennes / wa-waǧh al-tahānī (la raison des félicitations), accueille-le avec joie.

Le terme *Ḥirz* a été traduit par « amulette » dans de nombreux ouvrages et catalogues[515], il revêt ici le sens de protection au sens premier, l'auteur a souhaité réunir et garder pour les élèves de *qirā'āt* ce qu'ils espèrent (*amānī*), à savoir les règles complexes des sept lectures. Il serait alors préférable de traduire *Ḥirz* par « gardien », ce qui est plus proche du sens voulu par

[514] *Ibidem*.

[515] Abū Šāma, « Le Livre des deux Jardins : histoire des deux règnes celui de Nūr al-Dīn et celle de Ṣalāḥ al-Dīn », dans *Recueil des historiens des croisades : Historiens orientaux,* Tome V, Paris, Académie des inscriptions et belles lettres, 1872, p. 214.

l'auteur même s'il revêt une portée moins allégorique et mystérieuse que le terme « amulette »[516]. Ce poème est ainsi voulu comme *le gardien des espérances [des qurrā'] et la raison des joies [de ces derniers].* Tous les témoins manuscrits que nous avons pu observer portent ainsi ce titre. Le poème fut néanmoins largement connu dans les sources comme *al-Šāṭibiyya* en référence à son auteur Abū al-Qāsim al-Šāṭibī, dénomination que l'on va également retrouver en titre de certains manuscrits tel que Cod. Arab. 1251 de la BSB ou au sein d'*iğāza* avec comme précision : *al-Šāṭibiyya al-kubrā* (la grande *Šāṭibiyya*), comme nous pouvons le lire dans le manuscrit D.1406 de la Bibliothèque Royale du Monastère d'El Escurial[517]. Ainsi au côté du titre officiel, ce poème didactique est aussi connu dans les sources comme : *al-Šāṭibiyya* ou *al-Šāṭibiyya al-kubrā, al-Qaṣīda* et *al-Lāmiyya.*

L'auteur précise dans son introduction que son poème est la version versifiée et abrégée du *Kitāb al-Taysīr* d'Abū 'Amr al-Dānī. Ouvrage dans les sept lectures du Coran, largement diffusé en al-Andalus et faisant figure de référence suprême dans la transmission des *qirā'āt*, c'est tout naturellement qu'al-Šāṭibī a souhaité le versifier dans une visée didactique. C'est sous cette qualité de version abrégée et versifiée du *Taysīr* que le poème est connu par les chercheurs[518]. Dans sa classification de la « canonisation »[519] des *qirā'āt* en cinq étapes principales, Shady Nasser présente ainsi l'œuvre d'al-Dānī et d'al-Šāṭibī comme constituant une seule et même étape sans différenciation des deux œuvres[520] ; processus qui semble en réalité plus complexe que ce qui a pu en être dit[521]. Nous démontrons ici comment *al-Šāṭibiyya* et *al-Taysīr* doivent être considérés comme deux œuvres distinctes dans un contexte de transmission non linéaire et plus élargi.

---

[516] Abū Šāma, *Ibrāz al-ma'ānī*, p. 51.

[517] Voir les titres dans le catalogue des mss en annexe.

[518] Nöldeke, Theodor, *GdQ*, 1860, p. 338 ; Neuwirth, Angelika, "al-Shāṭibī", *EI²* et "Koranlesung zwischen islamischem Ost und West", dans Adel Sidarus, ed., *Islão e Arabismo na Peninsula Ibérica. Actas do XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamologos*, Évora, Université d'Évora, 1986, p. 305-316 ;

[519] Nous reprenons ici le terme utilisé par Shady Nasser et d'autres chercheurs même si nous lui préférons le terme de standardisation. La canonisation nécessite une intervention politique à une date donnée, alors que les mécanismes amenant à la fixation des *qirā'āt* sont à envisager sur un temps long et selon un processus élargi.

[520] Shady Nasser, *The Second Canonization of the Qur'ān*, 2021, p. 5-9.

[521] Hassan Chahdi soulève cette complexité tout en reconnaissant à la classification de S. H. Nasser l'avantage de fournir une vue d'ensemble du processus de fixation du texte coranique, voir Chahdi, Hassan, « La canonisation des variantes de lecture coraniques en question : remarques sur la mémorisation intégrale du Coran et les critères de sélection des *qurrā'* », *Archimède. Archéologie et histoire ancienne* [En ligne] 10, 2023, p. 60-76. Mis en ligne le 06/11/2023.
https://archimede.unistra.fr/websites/misha/archimede/Revue_Archimede_RAHA/Numero_10/AR_D1_05_CHAHDI.pdf [consulté en ligne le 07/08/2024].

Al-Šāṭibī précise, en effet, qu'il ajouta certaines informations (*fawā'id*) qui ne sont pas présentes dans le *Taysīr*. L'auteur dit d'ailleurs, vers 68 et 69 :

وفي يسرها التيسير رمت اختصاره / فأجنت بعون الله منه مؤملا

وألفافها زادت بنشر فوائد / فلفت حياء وجهها أن تفضلا[522]

Traduction :

Pour faciliter, j'ai décidé d'abréger le Taysīr / et elle fournit par l'aide de Dieu ce qui était escompté
Ses branches emmêlées ont ajouté à ses bienfaits / elle se couvrit alors le visage craignant qu'on la préféra [au Taysīr].

La présence de ces *fawā'id,* qui se concrétisent entre autres dans certaines variantes rapportées par al-Šāṭibī par des voies de transmission autres que celles présentes dans le *Kitāb al-Taysīr,* occtroie à la *Šāṭibiyya* un statut d'œuvre à part entière. Si les sept *lectures* et les quatorze *riwāyāt* choisies par al-Šāṭibī sont identiques à celles d'al-Dānī, il n'en reste pas moins que le niveau suivant de transmission, celui des *ṭuruq,* est sensiblement différent ; ce qui de premier abord n'est pas facilement décelable. En effet, al-Šāṭibī, contrairement à al-Dānī, n'a pas précisé ses chaines de transmissions et les *ṭuruq* choisis, ce qui ne permet pas une comparaison des deux systèmes[523]. Après avoir cité les sept lecteurs et leurs deux transmetteurs (vers 25-40), il se contente de préciser qu'ils ont tous des voies de transmission (*ṭuruq*) connues de tous et qu'aucune crainte n'est à avoir quant à leur éventuelle falsification (v. 42). C'est donc vers sa formation et ses professeurs des *qirā'āt* qu'il faut se tourner pour espérer trouver des indications sur ces *ṭuruq*. Il nous paraît évident que les autres voies de transmission qu'il ne cite pas dans son poème sont celles qu'il intégra grâce à sa récitation auprès d'al-Nafzī. Comme nous avons pu le démontrer auparavant à travers la présentation des *ṭuruq* d'al-Nafzī pour chacune des sept lectures (Fig.33-39), al-Šāṭibī reçut les sept lectures par d'autres voies que celles d'al-Dānī, certaines remontant à Makkī b. Abī Ṭālib, Ibn Sufyān, Ibn Sahl ou encore Abū

[522] Al-Šāṭibī, *Ḥirz al-amānī*, p. 7, v. 68, 69.
[523] Concernant les voies de transmission des sept lectures par al-Dānī dans son *Kitāb al-Taysīr*, voir al-Dānī, *al-Taysīr,* p. 105-122.

al-Qāsim al-Ḫazrağī entre autres grands maîtres des *qirā'āt*[524]. C'est aux variantes attribuées à ces derniers qu'il fait référence lorsqu'il précise que son poème comprend quelques *fawā'id* supplémentaires. L'exemple le plus commun est la lecture du mot ***ḍu**ʿf* / ***ḍa**ʿf* dans le verset 54 de la sourate *al-Rūm* rapportée avec les deux voyelles par al-Šāṭibī[525]. Selon la voie du *Taysīr,* il est rapporté *ḍaʿf* avec une *fatḥa* d'après la variante que rapporte Ḥafṣ de ʿĀṣim. Al-Dānī signale également comme l'avait fait Ibn Muǧāhid auparavant dans le *kitāb al-Sabʿa,* que Ḥafṣ a lu aussi *ḍuʿf* d'après un choix qu'il effectua lui-même et qu'il ne prit pas directement de ʿĀṣim. Nasser soulève ce choix de ʿĀṣim comme preuve de coupure dans le *isnād.* Néanmoins dans une vision plus large de la transmission des *qirā'āt* qui prendrait en compte les manuels autres qu'*al-Taysīr* et *al-Sabʿa,* on découvre que cette lecture a été transmise par ʿĀṣim à d'autres de ses disciples et qu'un élève de Ḥafṣ, Hubayra, l'a transmis avec la *ḍamma.* Si al-Dānī considère que cette variante n'est pas rapportée dans la *riwāya* de Ḥafṣ d'après ʿĀṣim, c'est parcequ'il n'a retenu que la version (*ṭarīq)* de ʿUbayd b. al-Ṣabbāḥ, al-Šāṭibī a lu également la *riwāya* de Ḥafṣ d'après les versions rapportées par al-Ṭarasūsī (Fig. 37) qui rapporte la version de Hubayra avec la *ḍamma*[526]. Al-Šāṭibī, comme nous l'avons démontré a lu et transmis les *qirā'āt* par d'autres *isnād* que celui d'al-Dānī et lorsqu'il intégre les deux lectures du mot ***ḍu**ʿf / ḍa**ʿf,* c'est sur la base de ses lectures et de ses selections. Ce qui est décrit comme une variante non conforme au *isnād* pour al-Dānī, ne l'est pas forcément pour al-Šāṭibī puisque ce dernier possède d'autres *isnād* que ceux passant par al-Dānī.

La large diffusion de la *Šāṭibiyya* ne permettant pas à au *Taysīr* de s'implanter en Orient, cela ne posa pas de problèmes aux *qurrā'* d'Orient qui se comportèrent envers *al-Šāṭibiyya* comme envers une œuvre singulière à part entière, sans prêter attention au *Taysīr*. Un problème se fit sentir dans l'Occident musulman où malgré le succès très rapide de la *Šāṭibiyya,* le *Taysīr* continuait à être transmis et à être considéré comme un des plus importants manuels de transmission des *qirā'āt*[527]. *Al-Šāṭibiyya* y est d'ailleurs présentée comme *al-Qaṣīda fī iḫtiṣār al-Taysīr* (le poème épitome du *Taysīr*) comme en témoigne al-Mintawrī dans sa *fihrasa*[528] ou encore l'*iǧāza* présente dans le manuscrit D. 788 conservé à la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial[529]. La persistance de cette double transmission, à travers le *Taysīr* et la *Šāṭibiyya*,

[524] Voir pour les tableaux détaillés des chaînes de transmission d'al-Šāṭibī ne passant pas par al-Dānī, les figures 33 à 39.
[525] Al-Dānī, *al-Taysīr*, p. 472, 476 et al-Šāṭibī, *Ḥirz al-amānī*, p. 73, v. 722-3.
[526] Al-Ǧaʿbarī, *Kanz al-maʿānī*, v. 722-3.
[527] Al-Mintawrī, *Fihrasa*, p. 65, 66.
[528] *Ibidem.*
[529] Voir la transcription et la traduction de l'*iǧāza* dans le catalogue annexe, notice 18.

va mettre en évidence les différences qui existent entre les deux œuvres et va amener certains savants maghrébins à rédiger des ouvrages qui soulignent les *ziyādāt* (les ajouts) de la *Šāṭibiyya* par rapport au *Taysīr*. On notera parmi les ouvrages les plus connus, *Bayān al-ḫilāf wa-l-tašhīr wa-mā zādah al-Ḥirz ʻalā al-Taysīr* d'Abū Zayd ʻAbd al-Raḥmān Ibn al-Qāḍī al-Miknasī (m. 1082/1671). Ibn al-Qāḍī y suit l'ordre des sourates du Coran en indiquant tous les passages pour lesquels al-Šāṭibī a divergé avec al-Dānī en soulignant en particulier les ajouts ; il clotûre son ouvrage par un poème de trente-deux vers dans lequel il réunit toutes ces variantes[530]. Les variantes ajoutées par al-Šāṭibī sont au nombre de quarante-cinq, elles relèvent principalement des *uṣūl* mais on notera également l'ajout de deux chapitres sur lesquels nous reviendrons[531]. Ibn al-Qāḍī va souligner l'existence de ces variantes par d'autres voies en se référant le plus souvent à Makkī b. Abī Ṭālib qu'il surnomme *al-Šayḫ* et Ibn Šurayḥ, surnommé *al-Imām*. Cette prise de conscience de l'existence de deux oeuvres distinctes, va influer sur la transmission de la *Šāṭibiyya* dans l'Occident musulman, que l'on peut qualifier de transmission fidèle avec toutes les variantes qu'elle contient. Tandis qu'en Orient sous l'impulsion d'Ibn al-Ǧazarī, on tenta une mise en conformité de la *Šāṭibiyya* avec le *Taysīr*. Considérant qu'il s'agissait d'une simple versification, les variantes de la *Šāṭibiyya* non conformes avec le *Taysīr* étaient considérées comme faibles et rejetées[532]. Pourtant les premiers commentateurs orientaux comme al-Saḫāwī et Abū Šāma, avaient tout à fait conscience des ajouts d'al-Šāṭibiyya, puisqu'ils les indiquaient scrupuleusement en écrivant à chaque fois : *wa hāḏā min ziyādāt al-Qaṣīd* (Ceci fait partie des ajouts du poème). Ibn al-Ǧazarī adopte l'expression : wa *hāḏā laysa min aṣlih* (Ceci ne fait pas parti de l'ouvrage d'origine [*al-Taysīr*]).

Il nous semble alors plus que nécessaire de considérer la *Šāṭibiyya* comme une œuvre indépendante et à part entière. Si elle repose certes largement sur le *Taysīr* d'al-Dānī, elle s'en éloigne par bien des points. Elle est le reflet de l'apprentissage et de l'enseignement d'al-Šāṭibī, qui par toutes ses chaînes de transmissions des *qirā'āt* dépasse largement le cadre du *Taysīr*. Il

---

[530] Ibn al-Qāḍī al-Miknasī, *Bayān al-ḫilāf wa-l-tašhīr wa mā zādahu-l-Ḥirz ʻalā-l-Taysīr,* éd. Muḥammad Būṭarbūš, Salé, 2016.

[531] Il s'agit du chapitre : *De ce qui est commun aux lecteurs dans l'assimilation de iḏ, qad, le tā du féminin, hal et bal,* p. 28 et du chapitre de phonétique générale : *Des points d'articulation des lettres et de leurs caractéristiques*, p. 114-116.

[532] La méthodologie n'étant néanmoins pas uniformisée, certaines variantes non présentes dans le *Taysīr* sont parfois rejetées, parfois acceptées. Ibn al-Ǧazarī par cette méthode est, en quelques sortes, le père de « l'école moderne des *taḥrīrāt* » qui consiste à éléminer des variantes ou des combinaisons de variantes non présentes dans les manuels anciens (*ummahāt al-kutub*). Cette école a ses détracteurs, qui y voient une préséance donnée à l'écrit sur l'oralité dans la transmission des *qirā'āt.* Cette position a conduit le spécialiste marocain des *qirā'āt* Abderraḥīm al-Nābulsī à émettre un doute sur la possession effective par Ibn al-Ǧazarī de tous les manuels qu'il réunit dans son ouvrage encyclopédique *Našr al-qirā'āt*, cela lors d'un entretien privé à Rabat en 2023.

serait alors plus fidèle à la réalité de ces mécanismes de transmission, de ne plus voir dans la *Šāṭibiyya*, une simple versification du *Taysīr* à portée uniquement pédagogique et mnémotechnique comme cela a été le cas jusqu'à présent par la communauté scientifique[533].

b) Contenu du poème

Le poème de 1173 vers se présente sous la forme d'une introduction de deux parties principales et d'une conclusion :

- (V.1-94) : Introduction.
- (V. 95- 444) : Première partie : *Al-uṣūl.*
- (V. 445-1120) : Seconde partie : *Al-farš.*
- (V. 1121-1173) : Conclusion (et quelques règles relatives à la clôture et à la phonologie).

(1) L'introduction (v. 1-94)

Le poème didactique débute par une première partie comptant 94 vers et servant d'introduction au manuel. L'auteur y rappelle l'importance de l'apprentissage du Coran et les nombreux privilèges promis à celui qui emprunte le chemin de son étude. Il s'inspire pour cela de plusieurs traditions prophétiques qui accordent au Coran une place centrale dans la vie du croyant. Il est décrit comme la « corde solide » que Dieu a tendue du ciel vers la Terre et qui assure la guidée et la félicité à quiconque s'y cramponne fermement ; comme le meilleur compagnon sur Terre et dans la tombe, et l'intercesseur suprême le jour du jugement.

Les sept lecteurs sont ensuite présentés un à un avec leur deux rapporteurs et quelques caractéristiques. Nous revenons plus bas sur la métaphore utilisée à cet effet.

S'en suit la méthodologie utilisée par al-Šāṭibī dans son poème qui constitue la réelle innovation didactique de l'œuvre : l'usage de *rumūz* (lettres isolées ou groupées) pour référer à ces lecteurs qui pour des raisons de contrainte poétique ne seront plus ou rarement cités par leur nom, et l'usage de la *méthodologie des contraires* (*ṭarīqat al-aḍdād*) qui va permettre

[533] Neuwirth, *op. cit. ;* Marín, M., "Ibn Fīrruh al-Ruʿaynī, al-Qāsim", dans : Jorge Lirola Delgado and José Miguel Puerta Vílchez, eds., *Biblioteca de al-Andalus 3: De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004, p. 172-176.

également d'abréger la matière scientifique. Cette double méthodologie *rumūz / aḍdād* sera détaillée dans le chapitre suivant puisqu'elle est au centre du succès de la *Šāṭibiyya.*

Il termine cette première partie introductive par des vers d'une grande portée mystique et spirituelle, à l'image de sa personnalité décrite précédemment, rappelant au lecteur la nécessité de se préserver de l'orgueil et de l'amour de ce bas-monde. Il conseille ainsi aux *qurrā'* de préserver une posture médiane face à la fréquentation des hommes qu'il décrit avec l'oxymore *qarīban / ġarīban* (proche / éloigné). Un juste milieu représentatif de la symbiose entre soufisme et sunnisme qu'il semble être le premier à exprimer de manière aussi claire dans un ouvrage technique de *qirā'āt* et qui fait office de précurseur de ce mouvement intégratif du soufisme au sein des institutions d'enseignement et de l'effacement progressif de la frontière *ribāṭ-ḫanqa / madrasa* qui sera observé de manière plus flagrante à l'époque mamelouke[534].

Le poème est ensuite divisé en deux grandes parties principales, selon une nomenclature reprise d'al-Dānī qui consiste à diviser les variantes des *qirā'āt* en deux catégories : celles qui répondent à une régle générale (*uṣūl*) et celles qui sont considérées comme des variantes individuelles (*farš*)[535]. Nous ne pouvons pas affirmer avec certitude qu'il s'agit d'une méthodologie spécifique à al-Andalus qui se serait répandu en Orient par le biais de la *Šāṭibiyya*. Mais nous savons qu'Ibn Muǧāhid et ses contemporains orientaux ne suivaient pas cette classification contrairement aux contemporains andalous d'al-Dānī, comme Makkī b. Abī Ṭālib dans *Kitāb al-Tabṣira,* qui présentaient leurs ouvrages de *qirā'āt* en deux parties *uṣūl* et *farš.*

(2) La première partie : al-uṣūl (v. 95-444)

La première véritable partie de l'œuvre s'étend entre les vers 95 et 444. Elle constitue environ un tiers du poème et elle est consacrée aux régles générales des lectures coraniques,

[534] Berkey, Jonathan, Princeton, 1992, p. 49-50, 56-59, 139, 144 et Geoffroy, Éric, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels,* Damas, Institut français de Damas, 1995, Chapitre VII, p. 79-94.

[535] Si Shady Nasser présente les *qirā'āt* d'après *Kitāb al-Sab'a* selon ces deux catégories *uṣūl* et *farš*, cela est très certainement dû à l'adoption unanime de cette typologie ultérieurement, mais il ne s'agit pas de la classification d'Ibn Muǧāhid dans son ouvrage, qui se contente de classer les variantes par sourates selon leur ordre d'apparition, en faisant certes référence à certaines règles générales mais uniquement au fur et à mesure de leur apparition dans l'ordre du Coran. Voir, Nasser, S. H., *The second canonization of the Qur'ān (324/936): Ibn Mujāhid and the Founding of the Seven Readings,* Leyde- Boston, Brill, 2020. L'instauration de cette division *uṣūl/farš* est attribuée à un disciple d'Ibn Muǧāhid, al-Dāraquṭnī (m. 385/ 995) dans son ouvrage de *qirā'āt* aujourd'hui perdu, voir *GdQ,* II, p. 212.

nommées *uṣūl*[536]. Ainsi toutes les variantes de lectures qui pourraient relever d'une même règle ne sont plus citées toutes les fois qu'elles apparaissent et dans chaque sourate, comme cela était le cas dans des manuels plus anciens. L'auteur se contente de formuler la règle qui régit ces variantes pour chacun des sept lecteurs en une seule fois dans le chapitre des *uṣūl,* le lecteur du Coran pourra alors extrapoler et appliquer la règle en question à chaque fois que ses conditions seront réunies. Cela permet d'alléger considérablement l'ouvrage et d'en faciliter ainsi la mémorisation. La classification étant un des moyens mnémotechniques reconnus, classer et ordonner facilitant la mise en mémoire et la restitution.

Cette première partie est elle-même divisée en 22 chapitres (*bāb*) consacrés aux *uṣūl* et un chapitre dédié à la première sourate du Coran, al-Fātiḥa[537]. Ils sont pensés dans l'ordre de récitation du lecteur, ainsi les deux premiers chapitres concernent les règles qui régissent le début de la récitation : les règles d'*al-isti'āḏa* et *al-basmala*. Chaque chapitre représente une des règles de *uṣūl*. Ces règles de récitation relèvent pour la plupart de considérations linguistiques, grammaticales ou phonétiques. Certaines sont communes à plusieurs lecteurs parmi les sept comme les règles de prolongation (*madd*), d'autres sont spécifiques à un lecteur en particulier comme les règles de l'emphatisation de la lettre *rā* chez Warš. Al-Šāṭibī suivit scrupuleusement l'ordre des chapitres établi par al-Dānī dans *Kitāb al-Taysīr*, il ajouta néanmoins le chapitre : *De ce qui est commun aux lecteurs dans l'assimilation de iḏ, qad, le tā du féminin, hal et bal*[538].

Une fois la règle énoncée, l'auteur spécifie les lecteurs concernés par cette dernière grâce à l'usage des *rumūz* ainsi que sa manière d'appliquer la règle. Si nous prenons la règle générale (*aṣl*) de l'assimilation (*idġām*), al-Šāṭibī énonce la règle, les cas et les lettres concernées par l'assimilation, puis les lecteurs qui appliquent cette règle en spécifiant les lettres pour lesquelles ils l'appliquent. Tous les lecteurs ne sont pas concernés par toutes les règles et toutes les variantes ne sont pas listées. Il en va de la perspicacité et de la maitrise de l'étudiant de réciter comme il se doit les variantes relevants de ces *uṣūl*[539].

---

[536] Al-Šāṭibī les nomme lui-même en fin de chapitre, p. 45, v. 442.

[537] Alors que sa place serait dans la deuxième partie (*farš*), l'auteur préfère « ouvrir » par son intermédiaire les chapitres relatifs aux *uṣūl* tout comme elle ouvre les sourates du Coran.

[538] Al-Šāṭibī, *Ḥirz*, p. 28. Cet ajout est assez étrange puisqu'il s'éloigne de la raison d'être des ouvrages de *qirā'āt* qui servent à compiler les divergences entre les lecteurs et non leurs convergences.

[539] Nous avons fait le choix de ne pas détailler tous les chapitres de *uṣūl*, cela n'ayant pas d'interêt particulier pour notre démonstration. Il est possible de se référer aux catégories citées par Nasser, *The Second Canonization,* p. 189-230.

(3) La seconde partie : al-farš (v. 445-1120)

Certaines variantes de lecture ne répondent pas à une règle commune. Elles sont spécifiques à certains mots et ne se répètent pas forcément, c'est ce qu'on pourrait appeler des variantes individuelles ou isolées[540]. C'est à ces mots qu'al-Šāṭibī consacre la deuxième partie de son poème entre les vers 445 et 1120, qu'il nomme *bāb farš al-ḥurūf*. Les variantes sont citées dans leur ordre d'apparition dans le Coran. Dans une visée didactique, cette grande partie est divisée en 46 chapitres portant le nom d'une sourate ou d'un groupe de sourates. Cette classification et cet ordonnancement par sourates va permettre une remise en mémoire rapide et efficace et une restitution optimale des variantes par l'apprenant et le *muqrī*. Il faut garder en tête que l'étudiant des *qirā'āt* est censé être mémorisateur du Coran au préalable. Il lui suffira donc, à l'image de tiroirs dans lesquels on aurait rangé les centaines de variantes, d'ouvrir le tiroir correspondant pour se rémémorer la variante de tel ou tel lecteur dans telle ou telle sourate. Nasser propose une classification de ces *farš* tels qu'ils sont rapportés par Ibn Muǧāhid, selon la nature des variantes. Il les classe ainsi en vingt et une catégories[541]. On remarque néanmoins qu'il y intégre des variations relevant des *uṣūl* comme *al-imāla* (17) ou *al-madd* (21) ; cette confusion vient peut-être du fait qu'Ibn Muǧāhid n'a pas classé les variantes en *uṣūl* et *farš* dans son *Kitāb al-Sab'a* et que les *uṣūl* étaient donc intégrés lors de leur première apparition dans la sourate concernée.

Le but de ce chapitre est de répertorier toutes les variantes de lectures attribuées aux sept lecteurs et qui sont « dispersées » dans le Coran. Le terme *farš* évoque, en effet, cette dispersion et cette dissémination des variantes dans tout le Coran, sans répondre à une règle précise, mais uniquement à la transmission et la révélation selon la version traditionnelle musulmane[542]. Abū Šāma évoque le fait que certains auteurs ont qualifié ce chapitre de *furū'* en opposition à *uṣūl* sans que nous n'ayions pu retrouver cette dénomination dans un quelconque ouvrage[543].

[540] Shady H. Nasser parle d'*Individuals Variants dans The Second Canonization*, p. 245 ou de *Specific variants* dans *The transmission of the Variant Readings,* 2013, p. 120-123.
[541] Shady H. Nasser, *The Second Canonization*, p. 247-251.
[542] Abū Šāma, *Ibrāz al-ma'ānī*, p. 319.
[543] *Ibidem.*

(4) Quelques règles relatives à la clôture, à la phonologie et conclusion (v. 1121-1173)

(1121- 1133) *Bāb al-takbīr* : Après avoir évoqué toutes les variantes attribuées aux sept lecteurs, l'auteur clôture son poème par un chapitre relatif à la bienséance lors de la clôture du Coran en évoquant l'importance du *ḏikr.* Il rapporte ainsi le *takbīr* d'après la lecture d'Ibn Kaṯīr et le *tahlīl* selon la version rapportée par Ibn al-Ḥubāb.

(1134-1150) *Bāb maḫāriǧ al-ḥurūf wa ṣifātihā allatī yaḥtāǧu al-qāri' ilayhā* : al-Šāṭibī intégre, avant de clôturer son poème, un chapitre qui ne figure pas dans *al-Taysīr* d'al-Dānī et qui ne relève pas à proprement dit, de la science des *qirā'āt* tout en ayant un lien avec la récitation coranique. Il s'agit du chapitre : *Des points d'articulation des lettres et de leurs caractéristiques* qui est relatif à la phonologie générale ou *taǧwīd.* Abū Šāma, dans son commentaire de la Šāṭibiyya, nous informe qu'il s'agit de la versification de la fin du *kitāb al-īǧāz*[544]*,* un autre ouvrage d'Abū 'Amr al-Dānī[545].

(1151-1173) La conclusion est écrite dans la continuité du chapitre sur les *maḫāriǧ.* Al-Šāṭibī y annonce la fin du poème ainsi que le nombre de vers qui le constitue : 1173. Il loue Dieu pour cet accomplissement tout en priant le lecteur d'être indulgent envers ses manquements. Il clôture enfin avec les traditionnelles formules d'élogies.

Cette description pratique et technique de la *Šāṭibiyya*, bien que nécessaire, ne suffit pas à comprendre la dimension exceptionnelle qui fera de cet ouvrage un manuel incontournable de la transmission des *qirā'āt.* Il convient de revenir en détail sur certains aspects remarquables auxquels nous avons fait briévement référence, tels que la poésie didactique, l'usage des *rumūz*, la méthodologie des contraires (*aḍdād*), l'ordre et la classification. Au-delà de la nature des variantes que comprend la *Šāṭibiyya*, c'est la méthodologie ingénieuse utilisée dans le poème qui nous intéresse pour comprendre le succès qu'eût ce manuel parmi la communauté des *qurrā'* et bien au-delà.

[544] Il s'agit du *Īǧāz al-bayān 'an uṣūl qirā'at Nāfi' b. 'Abd al-Raḥmān* d'Abū 'Amr al-Dānī, un des derniers ouvrages rédigé par le maître andalou des *qirā'āt.* Al-Šāṭibī l'étudia auprès d'al-Nafzī comme en témoigne son *iǧāza* rapportée par al-Saḫāwī. L'ouvrage est aujourd'hui perdu, seuls quelques feuillets relatifs aux *'ulūm al-Qur'ān* sont encore conservés à Paris, à Tunis et à Princeton. Qaddūrī al-Ḥamd les a publiés en 2019.
[545] Abū Šāma, *Ibrāz al-ma'ānī*, p. 743.

Chapitre II : Les raisons d'un succès

Après avoir présenté Abū al-Qāsim al-Šāṭibī et son œuvre, il nous a semblé nécessaire d'explorer de manière plus précise les raisons qui ont fait d'*al-Šāṭibiyya* un véritable *bestseller* des manuels d'enseignement des lectures coraniques. Nous soulignons à la fois des causes internes à ce manuel et des causes externes relatives au contexte culturel et socio-politique. Aux frontières du sacré et du profane, la *Šāṭibiyya* remet en cause la séparation épistémologique entre littérature et religion pour nous offrir un texte à double lecture. Elle va permettre, à travers des procédés mnémotechniques très élaborés, la mémorisation et la restitution des lectures du Coran. Les manuscrits anciens de ce poème ne comportant aucune enluminure, le travail de visualisation repose alors exclusivement sur la mémoire ; l'imaginaire et les sons s'affiliant ainsi à un *art de la mémoire* dans lequel le cœur serait le principal vecteur de la mémoire dont les actions ont lieu dans le cerveau grâce à la vertu imaginative. Des causes externes sont également explorées, à travers un large réseau d'élèves directs et indirects qui participeront à une diffusion de l'œuvre aussi bien en Orient qu'au Maghreb et en al-Andalus, une succession d'interventions d'hommes de pouvoir et de mécènes qui dans le contexte d'explosion des *madrasa*, *ḫanqa* et autres lieux de transmission du savoir, introduisent la *Šāṭibiyya* dans les programmes d'enseignements. Enfin, une nouvelle activité littéraire dans le domaine des *qirā'āt* va apparaître ; elle va se détourner des compositions originales pour se concentrer sur la production de nombreux commentaires de la *Šāṭibiyya.* Nous verrons comment le commentaire, longtemps considéré par les historiens comme le symbole du déclin de l'érudition islamique notamment à partir du VII^{e}/XIII^{e} siècle, va en réalité être le vecteur d'une impressionnante dynamique dans la production intellectuelle islamique et dans notre cas contribuer largement à rendre la *Šāṭibiyya* comme incontournable dans l'enseignement des *qirā'āt*.

C. A. Causes internes au manuel

1. La « poésie » à caractère didactique

a) Contexte d'apparition

La poésie didactique a eu très tôt un rôle central dans le processus de transmission et de mémorisation du savoir en terres d'Islam. Il est nécessaire de préciser son contexte d'apparition

pour mieux cerner son influence. La transmission du savoir dans le monde arabo-musulman repose avant tout sur la communication orale du maitre au disciple[546].

La naissance de la première littérature arabe que Gregor Schoeler situe dès le milieu du Ie/VIIe siècle, est directement liée aux activités d'enseignement, une littérature « de l'école pour l'école ». On ne peut pas encore réellement parler de livres, car il s'agit de prises de notes (*hypomnēma*)[547] servant à soutenir la mémoire ou de cahier de cours. Le IIe/VIIIe siècle est, quant à lui, considéré comme celui de la mise par écrit systématique et organisée des savoirs religieux et profanes (*ʿAṣr al-tadwīn*). Cela donne naissance à des compilations de grande envergure (*muṣannafāt*), traités organisés sous forme de recueils à classement systématique dans une discipline donnée[548]. Cette pratique ne va pas sans causer une difficulté pour l'enseignement qui continue à consacrer une place privilégiée à l'oralité au côté de la transmission écrite. En effet, la théorie du savoir islamique, fondée sur le contact direct et l'écoute des maîtres, exige que tout texte étudié soit entendu, lu et récité devant le maitre ; cela étant sanctionné par un certificat (*iǧāza*) qui faisait également office d'autorisation à enseigner. Alors que dans la tradition occidentale le livre devient une autorité dans la transmission du savoir et se fait maître dès le bas Moyen Âge, la tradition musulmane, malgré une révolution du livre à l'époque abbasside (seconde moitié du IIe/VIIIe siècle), considère cette autorité comme insuffisante pour nourrir un enseignement[549]. La transmission orale prend alors une dimension quasi-sacrée. De nombreux savants médiévaux en font d'ailleurs une condition *sine qua non* de l'acquisition du savoir comme le célèbre médecin et encyclopédiste égyptien Ibn al-Akfānī (m. 749/1348) dans son *Iršād al-qāṣid* dans lequel il dresse un panorama des sciences. Cette relation orale directe au maître implique souvent de voyager pour acquérir la science[550] mais surtout un important travail de mémorisation, la valeur du savant à l'époque médiévale étant souvent liée à son

[546] Sur le rapport de l'oralité et de l'écriture dans les débuts de l'Islam, voir Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam,* Paris, PUF, 2002 ; ainsi que la synthèse proposée par Rémy Gareil (2013, p. 53-59) sur la fabrique des maîtres dans l'Islam médiéval. Sonja Brentjes (2018) analyse les méthodes d'enseignement des disciplines scientifiques en terres d'Islam qui se résument souvent à lire, mémoriser, écrire, réciter et commenter, *cf.* Chap. VI.

[547] Pour l'application des termes grecs *hypomnēma* (notes à usage privé) et s*yngramma* (livre en bonne et due forme) dans le contexte arabe et la différenciation conceptuelle qu'ils impliquent, voir Schoeler, 2002, p. 22, 54.

[548] Schoeler, *op. cit*, p. 71, 72.

[549] Il exista néanmoins quelques controverses qui permettent de relativiser la suprématie de l'oralité. Une des plus connues est peut-être celle qui opposa les médecins Ibn Buṭlān (m. 458/1066) et Ibn Riḍwān (m. 453/1061) ; le premier défendant la valeur irremplaçable de l'enseignement oral qui consiste en une lecture collective contrôlée par un maître, là où le second prône une lecture solitaire et méditative des ouvrages des anciens qu'il considère préférable à la fréquentation des maîtres. (Micheau, 2013, p. 358-359 ; Makdisi, 1981, p. 225-226).

[550] Touati, Hassan, *Voyage,* 2000.

incroyable capacité mémorielle. Ibn al-Akfānī rappelait d'ailleurs ce célèbre proverbe à la paternité incertaine : « *al-ʿilm fī al-ṣudūr lā fī al-suṭūr* », « le savoir est dans les cœurs et non dans les lignes [des manuscrits] »[551]. Le spécialiste des *qirā'āt,* Ibn al-Ǧazarī (m. 833/1429) introduit son poème didactique *Ṭayyibat al-našr* par le célèbre vers : « L'être humain n'atteint la noblesse que grâce à ce qu'il connaît par cœur et ce qu'il sait » ; la mémoire est ainsi pour lui le vecteur de connaissance[552].

Face à ces traités de grande envergure (*muṣannafāt*), la nécessité se fait alors sentir d'écrire des abrégés (*muḫtaṣarāt)* dans chaque domaine afin de faciliter l'apprentissage par cœur des étudiants mais aussi de faciliter la copie des ouvrages qui seront éventuellement amenés à voyager[553]. Cette pratique des abrégés permet donc de perpétuer une tradition de transmission orale au côté de la tradition manuscrite tout en confortant la primauté de la parole vivante du maître sur l'autorité du livre, la bonne mémoire étant fondamentale dans une tradition religieuse basée sur l'apprentissage par cœur de ses textes. Deux catégories d'abrégés qui vont servir de manuels d'enseignement font alors leur apparition dès le IIIe/IXe siècle.

La première à se développer est celle des abrégés en prose qui constituent l'essentiel de la production manuscrite. La seconde catégorie pour laquelle l'intérêt des étudiants va se faire grandissant est celle des abrégés versifiés ; le vers étant déclencheur de mémoire, ils sont réputés plus simples à apprendre par cœur et sont dès lors à l'origine de la poésie didactique.

Le célèbre polygraphe d'époque abbaside, Al-Ǧāḥiẓ dit d'ailleurs : « Apprendre par cœur une poésie est plus aisé et lorsqu'elle est sue, l'esprit s'en imprègne de sorte qu'il est plus facile de s'en rappeler et de la restituer »[554].

D'aucuns attribueront à Abān b. ʿAbd al-Ḥamīd al-Lāḥiqī (*ca.* 200/815-16) la primauté dans la composition de poèmes didactiques par la versification de traités de cosmologie et de logique ou encore à l'astronome Muḥammad b. Ibrāhīm al-Fazārī (d. 180/806) avec sa *qaṣīda fī ʿilm al-nuǧūm*[555]. Les réels précurseurs semblent néanmoins être, dès le IIe/VIIIe siècle, les poètes omeyyades, les *ruǧǧāz banī umayya,* qui englobent dans ce genre littéraire les poèmes

---

[551] Ibn al-Akfānī, *Iršād al-qāṣid,* p. 102

[552] En arabe : وبعدُ فالإنسانُ لَيسَ يَشرُفُ إلَّا بِما يَحفَظُهُ ويَعرِفُ, Ibn al-Ǧazarī, *Ṭayyibat al-Našr*, p. 1, v. 5

[553] Le voyage en quête du savoir ou *riḥla* est au centre de la transmission des savoirs et de la connaissance au Moyen Âge ; il participe de la valeur du savant lettré au côté du rôle privilégié de la mémoire, voir, Touati, *Islam et voyage au Moyen Age histoire et anthropologie d'une pratique lettrée,* Paris, éditions du Seuil, 2000.

[554] Al-Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān*, VI, p. 284

[555] Cette position a été défendue entre autres par Ṭāhā Ḥusayn (m. 1973) dans son *Ḥadīṯ al-ši'r wa-l-naṯr,* p. 286 ; tandis que Šawqī Ḍayf (m. 2005), qui soutenait également cette hypothèse dans un premier temps, fait remonter la naissance de la poésie didactique arabe à la fin du premier siècle hégirien, à l'époque omeyyade, *cf. al-'Aṣr al-'abbāsī al-awwal*, p. 190.

de morale et les poèmes historiques. C'est le Ve/XIe siècle et l'avènement de la *madrasa* qui va connaître une explosion de ce genre littéraire. Son essor va être ainsi intimement lié au développement de cette institution d'enseignement. En effet, s'il n'existait pas réellement de programmes standardisés au sein de ces *madrasa* comme le souligne Makdisi[556], nous savons à travers les notices biographiques et les ouvrages de *fahrasa*[557] que ces abrégés vont constituer la base de l'enseignement et vont très tôt servir de manuels que les étudiants apprennent par cœur et que les *šuyūḫ* (les maîtres) s'évertuent à commenter[558]. Le poème didactique se trouve alors au centre de ce processus de transmission du savoir en abordant des thèmes aussi divers que les sagesses et maximes ou les sciences profanes et religieuses (médecine, langue arabe, astrologie, astronomie, histoire, navigation, algèbre, agriculture, variantes coraniques ou droit)[559].

b) Le poème didactique

Le poème didactique dans la tradition arabo-islamique a un rôle purement instructif, il permet la mémorisation d'un savoir quel qu'il soit dans un style plaisant à écouter. Il se veut alors amorce et auxiliaire mémoriel. Il peut se présenter sous trois formes, soit une composition originale[560] soit une versification d'œuvres en prose qui ont connu un certain succès[561], soit plus rarement un abrégé d'un poème didactique plus long[562] .

---

[556] Makdisi, *The Rise of Colleges*, p. 80

[557] *La fahrasa* ou *barnāmağ* (dans l'Occident musulman) sont des catalogues dans lesquels l'étudiant consignait tous les ouvrages étudiés ainsi que les noms de ses professeurs. Voir *Fahrasat* Ibn Ḫayr al-Išbīlī (m. 1179) et *al-Muʿğam al-mufahras* d'Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī (m. 1449) pour la période qui nous intéresse.

[558] Sonja Brentjes, propose une étude complète des manuels d'enseignement des mathématiques, astrologie/astronomie, médecine, logique et philosophie par discipline et région de diffusion, voir, *Teaching and Learning*, chap. VIII, p. 223-262.

[559] On notera à titre d'exemple, *Urğūza fī-ṭ-ṭibb* en médecine de Ibn Sīnā (m. 427/1037), *Urğūzat al-kawākib* en astrologie d'Ibn al-Ṣūfī (m. 376/986), *urğūzat al-munabbiha* d'al-Dānī (m. 444/1053) au sujet des *qirā'āt* ; le premier poème semblant être celui dédié à l'astronomie, *Qaṣīda fī ʿilm al-nuğūm* de Muḥammad b. Ibrāhīm al-Fazārī (m. 191/806), *cf*. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*.

[560] Nous citons à titre d'exemple les compositions les plus connues : *Alfiyyat* Ibn Mālik (m. 672/1274), *Alfiyyat* Ibn Muʿṭī (m. 628/1231), *Munabbihat* al-Dānī (m. 444/1053).

[561] Ibn al-Nadīm (1871, p. 119) attribue à Abān al-Lāḥiqī (*ca*. 200/815-16) la versification de nombreux textes en prose connus, dont le célèbre *Kalīla wa Dimnā*. al-ʿIrāqī (m. 806/1403) versifie *Muqaddimat ibn al-Ṣalāḥ* (m. 643/1245) référence dans l'introduction à la science du *ḥadīṯ* dans sa *alfiyya* éponyme. Al-Šāṭibī, sujet de notre étude avec son *Ḥirz al-amānī,* versifie le *Taysīr* d'al-Dānī qui concerne les sept lectures coraniques.

[562] Le poème didactique *al-Tuḥfa al-qudsiyya fī iḫtiṣār al-Raḥbiyya* (80 vers) d'Ibn al-Hā'im al-maqdisī (m. 815/1412) est un résumé du poème sur les règles de successions *al-Raḥbiyya* (175 vers) d'Ibn al-Mutqina al-Raḥbī (m. 577/1181).

Les premiers poèmes didactiques classiques sont de taille relativement courte et de structure assez simple, constitués généralement d'une cinquantaine à une centaine de vers. Des textes plus tardifs vont atteindre un millier de vers ; la version qui rencontre un large succès dans les milieux scolastiques étant la *alfiyya*, poème didactique d'environ 1000 vers[563].

Ces abrégés versifiés, que l'on nomme *Qaṣīda,* ou *Manẓūma* dans la littérature classique arabe, constituent ce qui sera connu à une époque plus moderne sous l'expression *Šiʿr taʿlīmī* (poésie didactique) comme nous le détaillerons ci-après. Cette dernière respecte plus ou moins fidèlement les normes instaurées par le grand grammairien, lexicographe et inventeur de la métrique arabe al-Ḫalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī (m. *ca* 170/786). Les poèmes sont le plus souvent composés selon le *baḥr al-raǧaz*[564]*,* considéré comme le mètre le plus simple et donc le plus favorable à la mémorisation, il fait également la jonction avec la tradition en prose puisqu'il est considéré comme dérivé de la prose rimée ou *saǧʿ* [565]. Il sera d'ailleurs surnommé *ḥimār al-šuʿarā'* (l'âne des poètes), comme pour indiquer qu'il n'y a nul besoin d'être un cavalier expérimenté pour le pratiquer, tout un chacun peut aisément le monter sans être un réel expert. Les abrégés composés selon ce mètre sont alors connus sous le terme de *urǧūza*. Quant à la rime utilisée, il s'agit souvent de la *qāfiya muzdawaǧa* : chaque vers du poème a sa propre rime qui se répète dans le premier et le second hémistiche, ce type de rime étant beaucoup plus aisé lors de la composition. C'est ainsi que la combinaison de ces deux techniques donnera la *urǧūza muzdawaǧa* qui fait office de modèle du poème didactique par excellence[566]. Cependant la *qaṣīda* monorime va peu à peu s'imposer, le poème étant souvent connu par la consonne de cette monorime (*lāmiyya, rā'iyya*).

Quant au contenu de ces poèmes, il se caractérise par une grande rigueur puisqu'il s'en tient aux seules idées, aux informations et à la matière scientifique qu'il souhaite véhiculer. Il

---

[563] Les poèmes didactiques *alfiyya* vont devenir la norme pour les manuels d'enseignements se voulant être les plus complets et les références dans leur domaine ; nous citons à titre d'exemple la *Alfiyya* d'Ibn Mālik (m. 672/1274) pour la grammaire arabe (1002 vers) ainsi que la *Alfiyya* d'al-ʿIrāqī (m. 806/1403) dans les *uṣūl al-ḥadīṯ* (les fondements de la science du *ḥadīṯ*) qui réunit 1003 vers.

[564] La structure du vers en mètre *raǧaz* est *Mustafʿilun Mustafʿilun Mustafʿilun / Mustafʿilun Mustafʿilun Mustafʿilun* soit deux hémistiches de trois pieds chacun avec une césure à la fin du troisième pied.

[565] Ullmann, Manfred, *Untersuchungen zur raǧaz-poesie: ein Beitrag zur arabische Sprach und Literaturwissenschaft,* Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1966 ; FROLOV, Dimitrii, « The Place of Rajaz in the History of Arabic Verse », *Journal of Arabic Literature*, vol. 28, n°3, 1997, p. 242-290 et Van Gelder, Geert Jan, « The antithesis of urjūza and badīʿiyya: two forms of arabic versified stylistics », dans *Calliope's Classroom Studies in Didactic Poetry from Antiquity to the Renaissance*, Annette HARDER, Alaisdair MACDONALD & Gerrit REININK (éds.), Paris, Peeters, 2007, p. 153-172.

[566] Van Gelder, Geert Jan, « The antithesis of urjūza and badīʿiyya: two forms of arabic versified stylistics », dans *Calliope's Classroom Studies in Didactic Poetry from Antiquity to the Renaissance*, Annette HARDER, Alaisdair MACDONALD & Gerrit REININK (éds.), Paris, Peeters, 2007, p. 107.

s'éloigne de la poésie traditionnelle en ce sens qu'il ne touche pas au domaine de l'imaginaire et des sentiments. Sobieroj et Van Gelder définissent la poésie didactique comme ne partageant avec la poésie classique que le mètre, la rime et le rythme[567]. Van Gelder suggère que le genre s'éloigne volontairement de l'imaginaire pour ne pas perturber l'étudiant dans son apprentissage[568]. Nous verrons que cette vision est assez réductrice, puisque l'apport d'al-Šāṭibī réside justement dans sa capacité à mêler ces deux registres au service d'une discipline réputée difficile, celle des *qirā'āt*. En s'adressant à la fois à la raison et à l'imagination, il met en place des pratiques mnémoniques qui révolutionnent le poème didactique.

Le terme arabe *šiʿr taʿlīmī*, traduction de poésie didactique, est un néologisme en langue arabe, très certainement utilisé pour la première fois par Ṭāhā Ḥussayn qui voit son origine dans la poésie didactique grecque[569]. Il est depuis utilisé assez largement, comme l'indique une anthologie consacrée à la poésie didactique dans les quatre premiers siècles de l'Islam[570]. La littérature classique lui préfère le terme de prose versifiée. Cette répugnance de certains anciens à qualifier de poésie ce qui va devenir un genre littéraire à part entière réside dans le fait que la poésie est selon eux, tout comme le défendait déjà Aristote dans sa *Poétique,* un art qui est basé sur l'imitation au moyen du rythme, de la mélodie et de la mesure[571]. Ibn Sīnā (m. 427/1037) se place en continuité de la vision aristotélicienne tout en y introduisant le concept d'imagination (*al-Taḫayyul*) ; il ne suffit pas à une parole d'être mesurée et rythmée pour être de la poésie, elle doit toucher à l'imaginaire dans le but d'éveiller des sentiments par le Beau[572]. Toutes ces qualités ne sont pas reconnues à la poésie didactique.

Ainsi le célèbre sociologue et historien Ibn Ḫaldūn (m. 808/1406) critique ce genre et ne lui reconnaît aucune valeur littéraire. Il y souligne l'absence de recherche esthétique normalement attendue dans l'œuvre poétique. Il va même plus loin en l'accusant d'être au

---

[567] Sobieroj, Florian, *Variance in Arabic Manuscripts. Arabic didactic poems from the 11th to 17th centuries: Analysis of textual variance and its control in the manuscripts*, Berlin, De Gruyter, 2016 et Van Gelder Geert Jan, « Arabic didactic verse », in Jan Willem Drijvers and Alasdair A. MacDonald (eds.), *Centres of learning. Learning and location in pre-modern Europe and the Near East*, Leiden, Brill, 1995, p. 103-117.

[568] Van Gelder, *op. cit.,* p. 108

[569] L'affiliation de la poésie didactique arabe à la poésie didactique grecque ou indienne a suscité des vifs débats parmi les spécialistes de la littérature arabe. *Cf.* Ṭāhā Ḥussayn, *Ḥadīṯ al-arbiʿa*, Hindāwī, Le Caire, 2014, p. 540-543.

[570] ʿIṣmat Ġūša, *al-šiʿr al-taʿlīmī fī-l-qurūn al-arbaʿati-l-ūlā,* Amman, Université de Jordanie, 1990.

[571] La poétique d'Aristote est bien connue du monde arabo-islamique puisqu'elle sera traduite et résumée en arabe à de nombreuses reprises (Ibn al-Nadīm). Al-Fārābī (m. 339/950) en propose un résumé dans son *Ǧawāmiʿ al-Šiʿr* ainsi qu'Ibn Rušd (Averroes) (m. 595/1198) qui y ajoute un commentaire et une tentative d'application de la *poétique* d'Aristote à la poésie arabe commandée par le calife almohade à Marrakech Abū Yaʿqūb b. ʿAbd al-Mu'min (r. 1163-1184). Ibn Rušd, *Talḫīṣ kitāb Arisṭūṭālīs fī-š-šiʿr,* éd. Muḥammad Salīm Sālim, Le Caire, 1971.

[572] Ibn Sīnā, *al-Šifā*, p. 23.

centre d'une pédagogie exécrable qui va pourtant régner en maître sur la transmission des savoirs en terre d'Islam. La volonté en effet d'abréger la matière scientifique dans des termes souvent obscurs et incompréhensibles va nécessiter de très nombreux commentaires pour accéder au savoir contenu dans l'abrégé[573]. Cette pédagogie également critiquée mais au centre de ce nouveau système d'érudition omniprésent est le système *Šarḥ/ Ḥāšiya/ Taqrīr* dans la transmission du savoir. Il consiste en une superposition de commentaires et de gloses qui entourent le poème situé au centre de la page du manuscrit. Le *Šarḥ* est le premier niveau de commentaire, celui qui commente le poème directement, la *Ḥāšiya* et le *Taqrīr* étant deux autres niveaux d'explications et d'analyse[574].

Le grand penseur de l'Islam andalou Ibn Ḥazm (m. 456/1064) note que ces gloses sont souvent purement linguistiques et grammaticales et ne laissent que rarement la place aux problématiques raisonnées et à l'analyse critique[575]. Ce système d'enseignement et de transmission ne permet en réalité que de répéter les paroles des anciens et conduit alors inéluctablement à restreindre la pensée.

Un autre andalou du VI^e^/XII^e^ siècle, Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (m. 543/1148) regrette la « mort des savoirs » causée par des étudiants qui ne sont plus capables de comprendre les premiers ouvrages encyclopédiques[576]. Ibn Ḫaldūn et al-Maqqarī considèrent quant à eux qu'une des raisons de la baisse du niveau des enseignements en terres d'Islam et du manque de maîtrise dans les différents savoirs réside dans l'attrait qu'ont eu les étudiants pour ces abrégés versifiés difficiles à comprendre et le délaissement par la même occasion des livres des anciens, plus riches et surtout plus clairs[577].

Ces positions sont néanmoins à nuancer étant donné que les abrégés n'avaient très certainement pas vocation à se transmettre seuls mais devaient servir de support pour la mémoire. Ces compositions semblent en effet plus proches d'aides-mémoires pour savants confirmés que d'œuvres destinées à former des débutants. Cependant, dans le cas de l'élève débutant, le système *Šarḥ / Ḥāšiya / Taqrīr* doit permettre de développer et d'approfondir les connaissances apprises par cœur grâce à l'abrégé avec un niveau de commentaires montant en précision.

---

[573] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿIbar*, p. 446.

[574] D'utiles éléments de contextualisation sur la pratique du commentaire, ses différentes formes et son rôle dans l'histoire de la pensée islamique se trouvent dans le numéro d'*Oriens* dirigé par Asad Q. Ahmed et Margaret Larkin (*Oriens*, 2013, vol. 41, n. 3/4).

[575] Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Beyrouth, Dār al-Āfāq al-ǧadīda, 1983.

[576] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿIbar*, p. 459, 460 ; Ibn al-ʿArabī, *al-ʿAwāṣim,* p. 366, 367.

[577] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿIbar*, p. 446, 447 ; al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, V, p. 276.

Dans ce contexte d'enseignement et d'apprentissage, il est particulièrement intéressant de se demander dans quelle mesure le poème de la *Šāṭibiyya* a révolutionné la poésie didactique par son style littéraire très recherché et par l'introduction de nouveaux procédés mnémotechniques et a pu ainsi influer sur la transmission des variantes coraniques et sur leur normalisation.

Il convient de rappeler que très peu d'études ont été consacrées à la poésie didactique arabe. Safā Khulūṣī (1990) a contribué à définir et à dresser une typologie de ce genre[578] qu'il considère assez large puisqu'englobant pratiquement toute la poésie des Arabes depuis la poésie anté-islamique avec Zuhayr b. Abī Sulmā et al-Nābiġa al-Ḏubyānī (m. 604 de l'ère commune) jusqu'aux traités médicaux ou théologiques purement didactiques en passant par les nombreuses fables ou maximes de l'époque abbasside et les poèmes épiques d'al-Mutanabbī (m. 354/965). Geert Jan Van Gelder reprendra cette étude de manière assez critique puisqu'il distingue « la vraie poésie » (*true poetry*) de la poésie didactique qui est selon lui circonscrite à la versification des sciences sans recours à l'émotion ou à l'imagination (la troisième catégorie chez Khulūsī)[579]. Dernièrement Florian Sobieroj a donné des exemples concrets d'œuvres didactiques dont il a étudié les variations à travers leur transmission sans pour autant s'intéresser au rôle joué par la *memoria* dans la production et la réception de ces manuels d'enseignements[580]. Il est tout à fait surprenant que George Makdisi, considéré comme le spécialiste des institutions d'enseignement et de la transmission des savoirs en Islam, ignore le rôle qu'a pu avoir la poésie didactique dans les méthodes d'enseignement[581]. Jusque-là, ces études se sont intéressées principalement à la question des éventuelles influences grecques ou indiennes et à la caractérisation de cette production littéraire, entre poésie au sens noble et littéraire du terme, et simples compositions versifiées.

---

[578] Khulūsī dresse une typologie de la poésie didactique en quatre catégories. Pour une critique de ces quatre catégories et de la confusion qui en résulte quant au concept de poésie didactique, voir Van Gelder, Geert Jan, « Arabic didactic verse », in Jan Willem Drijvers and Alasdair A. MacDonald (eds.), *Centres of learning. Learning and location in pre-modern Europe and the Near East*, Leiden, Brill, 1995, p. 103-117 et « The antithesis of urjūza and badīʿiyya: two forms of arabic versified stylistics », dans *Calliope's Classroom Studies in Didactic Poetry from Antiquity to the Renaissance*, Annette HARDER, Alaisdair MACDONALD & Gerrit REININK (éds.), Paris, Peeters, 2007, p. 107.

[579] Van Gelder, « Arabic didactic verse », 1995.

[580] Sobieroj, *Variance in Arabic Manuscripts. Arabic didactic poems from the 11th to 17th centuries: Analysis of textual variance and its control in the manuscripts*, Berlin, De Gruyter, 2016.

[581] Il semble ignorer le rôle de la poésie didactique dans la transmission des savoirs en Islam aussi bien dans son œuvre consacrée à la *madrasa, The Rise of Colleges,* que dans son ouvrage plus généraliste sur les mouvements scholastiques et l'humanisme (Makdisi, *The Rise of Colleges* et *The Rise of Humanism*), et il ne l'évoque que très brièvement lorsqu'il cite les différents genres de la poésie arabe, voir Makdisi, *The Rise of Humanism*, p. 134).

En replaçant ce genre dans son contexte historique et littéraire, nous montrons comment le poème didactique *al-Šāṭibiyya* bouleverse les conclusions de Van Gelder et adopte bien en réalité tous les codes de la poésie classique au bénéfice d'un savoir très technique, contribuant ainsi à un véritable art de la mémoire en terres d'Islam au service de la transmission du livre sacré des musulmans. Ce genre de la poésie didactique a participé par la même occasion à la normalisation des variantes coraniques, puisque l'abandon des autres ouvrages en prose, plus longs, va conduire à l'élimination de toutes les variantes qu'ils contenaient. En effet, dans ce système de transmission, la lecture coranique doit être vivante, c'est-à-dire récitée et lue auprès des maîtres. À partir de l'instant où elle ne l'est plus, même si elle se trouve consignée dans des manuscrits, elle perd son statut canonique pour être considérée comme faible ou non-canonique (*šāḏḏa*) et donc rejetée par les savants musulmans. Il est tout à fait exceptionnel de voir comment un genre littéraire a pu jouer un rôle dans la transmission des lectures d'un texte sacré, en l'occurrence du Coran.

2. Un peu plus qu'une poésie didactique : un art de la mémoire islamique ?

Le curriculum d'un lettré durant la période médiévale débute toujours par l'apprentissage du Coran, qu'il se doit de réciter parfaitement, par la maîtrise de la langue arabe, puis des variantes coraniques avant de s'ouvrir ensuite aux autres domaines du savoir. L'oralité dans la transmission des textes anciens notamment religieux a joué un rôle primordial dans le monde arabo-musulman des origines. Il s'agissait du mode privilégié de « publication »[582] et de transmission de la littérature arabe au moins jusqu'à la période abbasside en ce qui concerne la poésie et plus tardivement encore pour le Coran et les *qirā'āt*[583]. La nécessité d'apprendre par cœur ces textes destinés initialement à être récités et diffusés oralement avec en première ligne le Coran, parole de Dieu révélée au prophète Muhammad pour les musulmans, a poussé les érudits à développer des techniques d'apprentissage permettant de rendre ce travail de mémorisation plus efficace, optimal et agréable. Si les arts de la mémoire sont très bien connus et documentés pour ce qui est de la tradition occidentale chrétienne[584], très peu de travaux

[582] Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam,* Paris, PUF, 2002, p. 19.

[583] Les écrits qui circulaient alors ne sont que de simples notes à usage personnel comme aide-mémoire ou des cahiers de cours, Schoeler, *op. cit.,* p. 39. Le Coran ne cessera en réalité jamais d'être considéré comme *la parole récitée* de Dieu même après sa mise par écrit et la codification de ses variantes, il continue à être transmis parallèlement selon deux procédés : la récitation des lecteurs et la copie de manuscrits de référence.

[584] Sur la mémoire au Moyen Âge en Occident, *cf.* Carruthers, Mary, *Le livre de la mémoire. La mémoire dans la culture médiévale*, trad. fr. Diane Meur, Paris, Macula, 2002.

existent concernant l'aire arabo-islamique. Cela ne signifie pas qu'ils n'ont pas existé ou qu'ils ne se sont pas développés dans ce contexte culturel et géographique particulier, mais plutôt que des études restent à mener pour enrichir nos connaissances sur les pratiques de la mémoire au Moyen Âge en terres d'Islam. La tradition arabo-islamique s'intéressa néanmoins assez largement à la question de la mémoire et de l'oubli. On relève quatre angles d'approche.

L'approche religieuse fait appel à des prières et des incantations. Le plus ancien *compendium* connu qui consacre deux chapitres à la discipline est *le Paradis de la Sagesse* rédigé par Ibn Sahl al-Ṭabarī en 235/850 (*Firdaws al-Ḥikma fī-l-ṭibb*). L'approche médicale est marquée par la figure d'Ibn Sīnā (Avicenne) (m. 427/1037). Il traite du sujet dans son *Qānūn fī al-ṭibb* tout comme Ibn al-Ǧazzār (Algizar) (m. 979/980) dans sa *Risāla fī al-Nisyān*. Enfin, l'approche philosophique doit beaucoup au legs aristotélicien. Ibn Rušd (Averroès) (m. 595/1198) traite également de l'oubli et de la mémoire dans son épitomé du *De Memoria et reminiscentia* d'Aristote[585]. Selon Aristote la mémoire a pour objet le passé et est une faculté d'ordre sensible. Nous ne pouvons penser sans l'aide d'images sensibles. La mémoire n'a un rôle qu'une fois la science acquise ; elle constitue la reprise d'une connaissance antérieure, le processus pour y arriver étant la réminiscence (tentative de se remettre en mémoire un objet qui lui a échappé), elle se rapproche du réapprentissage mais diffère de ce dernier en ce sens qu'il part d'un objet connu vers l'inconnu, elle est la conséquence d'un souvenir actuel. Une dernière approche est enfin à mettre en lumière, il s'agit de l'approche didactique. Elle est la plus répandue ; la bonne mémoire étant fondamentale dans une tradition religieuse basée sur l'apprentissage par cœur de ses textes. Elle marie les trois approches : religieuse, médicale et philosophique. Nous citons à titre d'exemple l'ouvrage d'al-Zarnūǧī, *Ta'līm al-muta'allim,* écrit en 1203, dans lequel l'auteur présente différents moyens de lutter contre l'oubli et de renforcer sa mémoire. Certains relèvent de la dévotion et consistent à multiplier les prières, lectures du Coran et à s'éloigner des péchés afin de connaître la proximité de Dieu, source de tout bienfait. D'autres relèvent de la diététique et de l'hygiène de vie, comme éviter de trop manger et se brosser les dents régulièrement, manger des aliments secs et éviter la coriandre fraiche.

Le poème de la *Šāṭibiyya* s'inscrit dans cette approche didactique de la mémoire. Aux frontières du sacré et du profane, ce manuel remet en cause la séparation épistémologique entre études arabes littéraires et islamologie pour nous offrir un texte à double lecture, à la fois

[585] Sur l'influence des *Parva naturalia* en général, et du *De memoria* en particulier, on peut se reporter au volume relativement récent de Börje Bydén et Filip Radovic, *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelinaism. Supplementing the Science of the Soul*, Springer, 2018.

religieux et littéraire, à travers des techniques très élaborées (symbolisme, rhétorique, images mentales, métaphore astrologique comme édifice de mémoire). Les manuscrits anciens de ce poème, conformément à un usage commun dans cette discipline, ne comportent aucune enluminure ni dessin excepté quelques tableaux et schémas ; le travail de visualisation repose alors exclusivement sur la mémoire, l'imaginaire et les sons. Le cœur peut être selon Avicenne (m. 427/1037) le principal vecteur de la mémoire dont les actions ont lieu dans le cerveau grâce à la vertu imaginative[586]. Nous verrons dans quelle mesure ces pratiques relèvent d'un art de la mémoire.

Alors que la critique faite au genre de la poésie didactique est de réduire les procédés de l'écriture littéraire à un mécanisme combinatoire[587], al-Šāṭibī a su avec brio composer « une vraie poésie ». Il fait ainsi appel, au côté de la mesure, du rythme et de la rime, à de nombreux procédés stylistiques propres à la poésie arabe ; le lien entre l'excellence du discours et la mémorisation étant une idée centrale de la rhétorique arabe. Il a également su innover dans les procédés didactiques mis en œuvre.

En ce qui concerne le mètre, il fait le choix du *ṭawīl*[588]. Ce mètre va lui permettre de développer des procédés stylistiques souvent absents dans les poèmes didactiques classiques qui épousent majoritairement le mètre *raǧaz* plus court et réputé être le plus simple.

Il choisit également de composer son poème selon une rime unique, le *lām,* ce qui ajoute à la musicalité du poème et par là-même facilite sa mémorisation. *Al-Šāṭibiyya* est également connue comme *al-lāmiyya* en référence à cette rime. Le son est ainsi perçu comme déclencheur de la mémoire auditive.

Les manuscrits de la *Šāṭibiyya* ne comportent aucune enluminure ni aucun dessin à part des tableaux de concordances sur lesquels nous reviendrons. Nous ne possédons également aucun manuscrit autographe de l'œuvre puisqu'al-Šāṭibī était aveugle, il a donc conçu et organisé son poème didactique entièrement de mémoire. Une certaine solitude due à sa cécité lui aurait permis de s'éloigner des œuvres traditionnelles dans cette discipline et de développer une imagination prodigieuse et une activité de l'esprit remarquable. La tradition arabo-islamique a longtemps glorifié les savants privés de leur vue, en leur attribuant des qualités intellectuelles et d'éloquence supérieures[589], elle transmet d'ailleurs une parole attribuée à

[586] Pour l'importance de cette vertu imaginative (*al-taḫayyul*) dans la théorie avicennienne de la connaissance, voir Sebti, Meryem, *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, Presses universitaires de France, 2000, p. 71-76.

[587] Ibn Ḫaldūn (2004), Van Gelder (2007) et Sobieroj (2016).

[588] Littéralement *le long,* puisqu'il s'agit du plus long mètre dans la poésie arabe.

[589] L'homme de lettres et polygraphe Ibn Qutayba (m. 276/889) est peut-être le premier à écrire dans ce genre en consacrant un chapitre à la fin de son *Livre des célébrités*, *Kitāb al-ma'ārif* (1992). Ṣalaḥ al-dīn b. Aybak al-Ṣafadī

‘Abdallāh Ibn ‘Abbās, le cousin du prophète Muḥammad, qui aurait dit lorsqu’il fut atteint de cécité :

Si Allah a certes pris la lumière de mes yeux
Elle est maintenant placée sur ma langue et dans mon cœur
Mon cœur devient intelligence et ma raison pureté
Et ma langue aussi tranchante que l’épée[590].

L’auteur crée alors des images mentales dans le but de faciliter le travail de mémorisation des élèves. En effet, la mémoire emmagasine, trie et restitue son matériau grâce aux images mentales[591]. Il fait appel, à cet effet, à un large éventail de figures rhétoriques connues comme la métaphore (*istiʿāra*) et la personnification (*al-tašḫīṣ)*. Le travail de visualisation s’appuie entièrement sur la mémoire et l’imaginaire, les images sont susceptibles d’être « vues » et parcourues par « l’œil de l’esprit ».

Al-Šāṭibī présente ainsi son poème, dès l’introduction, sous l’aspect d’une femme qui, par modestie et pudeur, se voile le visage pour ne pas être préférée au *Taysīr* d’al-Dānī[592]. Dans la conclusion, il a de nouveau recours à cette métaphore, en la présentant en jeune mariée qui a terminé de se préparer, parfaite[593], sous une belle apparence (*ḥasnā’*), qui attire les bénédictions (*maymūna*) et qui s’est parée de ses plus beaux atours (*kusiyat minhā al-maʻānī ʻināhayat*^{an}). Elle est en même temps sophistiquée et simple (*fī al-ḫalqi sahlatan*) mais nécessite un parti qui la considèrera à sa juste valeure (*tabġī min al-nās kuf’ahā*) et si le prétendant (le lecteur) venait à découvrir en elle une quelconque imperfection, qu’il sache alors que cela n’est que le reflet des manquements de son *walī* (l’auteur, ici)[594]. Le lecteur est ainsi appelé à accueillir ce poème comme il accueillerait sa jeune épouse la nuit de noces. L’auteur le lui présente complet, le plus parfait possible, dans un style agréable et simple. Il incombe à l’étudiant d’être à la hauteur des

(m. 764/1363) y consacre quant à lui un ouvrage entier *Nakt al-himyān fī nukat al-ʻumyān* (1911), sous la forme de dix introductions, qui traite le sujet sous divers angles (philologique, juridique, philosophique) puis de biographies d’aveugles célèbres classées par ordre alphabétique.

[590] Ibn ‘Abd al-Barr, *Al-Istīʻāb fī maʿrifat al-aṣḥāb,* éd. ‘Alī al-Biǧāwī, Beyrouth, Dār al-Ǧīl, 1992, III, p. 938.

[591] Carruthers, *op. cit.,* p. 30.

[592] Al-Šāṭibī, *Ḥirz,* v. 69. *Al-Šāṭibiyya* est certes la versification du *Taysīr* mais elle apporta des élèments supplémentaires comme nous l’avons spécifié précédemment.

[593] Le jeu de mot ici, sur le terme *ikmāl,* suppose l’achévement de la poésie mais également l’allure parfaite que revêt cette femme, v. 1160.

[594] Voir pour le commentaire de ces vers (1160-1165), Abū Šāma, *Ibrāz*, p. 756, 757. On notera cependant que le commentateur insiste peu sur ce premier niveau de lecture.

savoirs qu'il renferme et de faire preuve d'indulgence envers son auteur, puisque toute éventuelle erreur lui serait imputable à lui seul.

Al-Šāṭibī utilise également une métaphore astrologique filée comme édifice de mémoire. Dans un contexte où l'astronomie/astrologie[595] est en vogue dans le monde musulman et où le Coran est considéré dans la tradition islamique comme la parole de Dieu révélée descendue du ciel, il matérialise tout naturellement cet édifice de mémoire en mettant en scène dans le ciel sept lunes (*budūrᵘⁿ sabʿatᵘⁿ*, v. 21) qui représentent les sept transmetteurs principaux éponymes des lectures canoniques du Coran[596]. La symbolique de la Lune est très en vogue dans le Moyen Âge oriental, elle permet aux archétypes divins de s'incarner sur Terre[597] ; les Sept lecteurs (lunes) vont permettre à la parole de Dieu selon ses sept modes de récitation ou lectures d'être transmise à toute l'humanité. Al-Šāṭibī met par la suite en scène les 14 rapporteurs de ces lectures (deux pour chaque lecteur) qui sont présentés comme des astres (*Šuhub*, v. 22) en orbite autour de ces lunes ; les chaînes de transmissions sont quant à elles matérialisées par des couloirs célestes ou étoiles filantes (*ṭuruq*, v. 42) qui font la jonction avec la Terre en lui apportant la lumière et donc en guidant vers la parole de Dieu.
Il dit à ce propos :

> *Il existe parmi eux [ces lecteurs] sept lunes pleines et éclatantes*
> *Qui siègent au milieu du ciel le plus élevé*
> *Des étoiles s'illuminent par leur intermédiaire et illuminent à leur tour les pénombres de la nuit jusqu'à dissiper toute noirceur et laisser éclore la lumière. […]*
> *Autour de ces astres, des étoiles filantes qui servent de guide*
> *à tout être cherchant son chemin*[598].

Après avoir placé l'étudiant dans ce décor céleste, l'auteur va présenter les sept lecteurs dont il compile les variantes coraniques. À cet effet, il a recours à deux procédés qui facilitent

---

[595] Il n'existe pas de lexique en arabe qui permette une distinction entre ces deux sciences, d'ailleurs « la plupart des astronomes orientaux faisaient office d'astrologues auprès des califes et des puissants », voir Caiozzo, Anna, *Images du ciel d'Orient au Moyen Âge. Une histoire du zodiaque et de ses représentations dans les manuscrits du Proche-Orient musulman,* Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2003.

[596] Nāfiʿ à Médine (m. *ca*. 169/785-6), Ibn Kaṯīr à la Mecque (m. 120/737-8), Abū ʿAmr b. al-ʿAlāʾ (m. *ca*. 154/770-1) à Bassora, Ibn ʿĀmir (m. 118/736) à Damas puis ʿĀṣim b. Abī l-Najūd (m. *ca.* 127/744-5), ʿAlī al-Kisāʾī (m. *ca*. 189/ 804-5) et Ḥamza al-Zayyāt (m. *ca.* 156/772-3) à Kūfa.

[597] Voir à ce sujet, Caiozzo, *Images du ciel d'Orient au Moyen Âge*, 2003.

[598] Al-Šāṭibī, *Ḥirz*, v. 21-22 et 42.

leur apprentissage par cœur et leur remémoration. Il place ces sept personnages (incarnations des lunes sur Terre) dans des lieux qui serviront de lieux de mémoire tout en citant une caractéristique frappante pour chacun d'entre eux. Chaque nom de lecteur est ainsi lié à sa ville d'enseignement et à une caractéristique le concernant, le premier lecteur, Nāfiʿ (m. *ca* 169/785-6), est présenté comme celui qui s'est installé dans la ville de Médine (v. 25) et comme l'homme au mystérieux parfum de musc[599]. La mémorisation du nom des lecteurs se fait donc en mobilisant diverses facultés : l'ouïe grâce aux sonorités du poème, l'imagination à travers la vue grâce aux images mentales, et à travers l'odorat grâce à la référence au parfum. Tous ces éléments, conjugués à un ordre établi qui revêt également un caractère primordial pour le processus de restitution des variantes, participent des pratiques mnémoniques en œuvre. La réminiscence des choses bien ordonnées est en effet plus facile, le meilleur moyen de retenir les images mentales en vue de la remémoration étant de les fixer dans un ordre « lisible ».

L'auteur a également recours aux différents éléments d'embellissement du langage (*al-badīʿ*) : tels qu'*al-ǧināS* (l'antanaclase et allitération)*, al-saǧʿ* (l'assonance) *al-ṭibāq* (paradoxisme). Si ces procédés renforcent la dimension poétique de la *Šāṭibiyya* au sens littéraire du terme, ils ont également une portée didactique forte en liant la mémoire à l'imagination et aux sentiments.

Cette approche semble s'inscrire dans l'école avicennienne qui a su mêler le cérébrocentrisme de Platon (le cerveau est le centre des sensations) et le cardiocentrisme d'Aristote (le cœur est le centre des différentes facultés de l'âme)[600]. Le cœur peut être selon Avicenne le principal vecteur de la mémoire dont les actions ont lieu dans le cerveau et cela grâce à la vertu imaginative (*al-taẖayyul*)[601]. La connaissance nous venant des sens, toute image imprimée dans nos mémoires a été au préalable filtrée et interprétée par ces derniers qui vont susciter en nous des émotions ; la mémoire étant une résultante de ces émotions.

Al-Šāṭibī va alors dans son poème didactique mettre au service des variantes de lectures coraniques un genre poétique très prisé des lettrés arabes : *le ġazal* (la poésie amoureuse). Il présente ainsi le chapitre sur l'assimilation des lettres (*al-idġām*) chez les lecteurs, un des plus difficiles à mémoriser, comme un poème en l'honneur d'une certaine Zaynab.

---

[599] Cette caractéristique est citée par al-Šāṭibī en référence à une tradition attribuée à Nāfiʿ dans laquelle il relate que sa bouche embaume le musc depuis qu'il vit en rêve le prophète Muḥammad réciter le Coran prés de sa bouche, *cf.* Ibn al-Ǧazarī, *Ġn,* IV, p. 7-8.

[600] Carruthers, *op. cit*., p. 85-87.

[601] Pour l'importance de cette notion (*al-taẖayyul*) dans la théorie avicennienne de la connaissance, voir Sebti, *Avicenne. L'âme humaine*, 2000, p. 71-76.

Lorsque Zaynab se met à marcher, sa beauté
éclipse la Beauté suprême. Tente alors de la rejoindre !
Lorsqu'elle apparaît, elle laisse derrière elle un parfum suave
qui embaume les paroles de celui qui la décrit.
L'Amant ne peut que cacher Son Amour dont il prend soin telles des perles précieuses.
Tant que sa flamme sera cachée, cet Amour perdurera[602].

Ce chapitre qui comprend cinq sous-chapitres est entièrement consacré à Zaynab, son parfum, son sourire, les traces qu'elle laisse derrière elle et l'amour inachevé de son prétendant. Si l'usage de ce genre littéraire dans un poème didactique consacré aux variantes coraniques est exceptionnel, il existe une autre vraie innovation didactique puisque l'auteur fait appel à des schémas mentaux grâce à l'usage de lettres symboles (*rumūz*), qui permettent de visualiser un parcours logique et offre donc la matière première (les variantes de lecture) réorganisée, ordonnée et facile à retenir (Fig. 47).

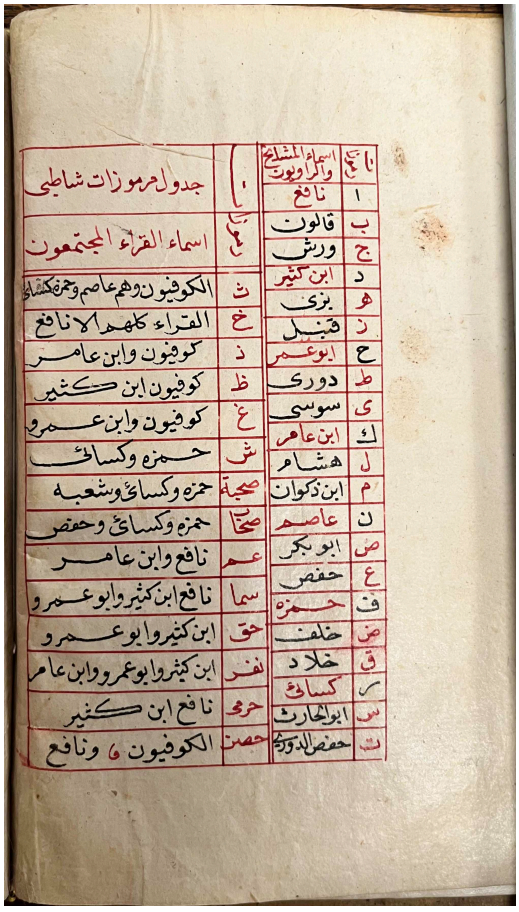


Fig. 47. Tableau de concordance des *rumūz* utilisés par al-Šāṭibī dans le *Ḥirz al-amānī wa-wağh al-tahānī fī al-qirā'āt al-sab'*. Source : manuscrit arabe 6921, f°2 verso ; © BnF, Paris.

602 Al-Šāṭibī, *Ḥirz*, p. 26-27, v. 259-261.

Ces lettres vont nous permettre d'avoir un deuxième niveau de lecture de la poésie en rapport avec les variantes coraniques alors que le premier niveau crée un lien avec l'imaginaire. Elles sont les clés de lecture de ce second degré, c'est pourquoi les copistes ont toujours pris soin de les écrire en encre rouge dans les manuscrits de la *Šāṭibiyya* (Fig. 48).



Fig. 48. *Rumūz* en rouge, Pertevniyal 226, SK, Istanbul, f° 40 verso.

Ce système de *rumūz,* que nous détaillons au chapitre suivant, nous permet d'appréhender le second sens lié aux variantes de lecture. Le même passage relatif à Zaynab présenté précedemment peut alors également être traduit tel que suit :

> *Il n'y a pas d'assimilation de la lettre ḏal du mot « 'iḏ » dans les lettres tā, zay, ṣād, dāl, sīn et ǧīm dans la lecture de Médine rapportée par Nāfiʿ, ni dans celle de la Mecque d'Ibn Kaṯīr ni dans celle de Kūfa rapportée par ʿĀṣim. L'assimilation est par contre rapportée par al-Kisā'ī et Ḫallād pour toutes les lettres précédemment citées hormis le ǧīm, par Ḫalaf en ce qui concerne les lettres tā et dāl et ibn Ḍakwān pour la lettre dāl*[603].

[603] *Ibidem.*

Tout le poème est construit sur ces deux niveaux de lecture, un niveau plaisant et apparent qui a pour but de susciter des réactions émotives réveillant la mémoire et un niveau technique caché qui nécessite de connaître le système de *rumūz* et de comprendre la méthodologie appliquée par l'auteur et détaillée dans l'introduction. Les nombreux procédés stylistiques superposés à la matière complexe des *qirā'āt* ont fait de la *Šāṭibiyya* une vraie poésie facile à mémoriser : l'étudiant doit alors, par la suite, s'adonner à une véritable gymnastique intellectuelle pour le processus de réminiscence.

Si le genre de la poésie didactique a participé au succès de ce manuel en le rendant plus simple et agréable à apprendre par cœur, le manuel a révolutionné à son tour la poésie didactique en en faisant une véritable œuvre littéraire au service d'une science religieuse plus technique. Al-Šāṭibī a su mettre au service de sa discipline des genres divers particulièrement appréciés à son époque, tels que la poésie amoureuse, la science des lettres ou encore l'astrologie pour renforcer le processus de mémorisation et de réminiscence des élèves. L'étude de ce poème permet ainsi d'affiner nos connaissances sur la nature de la poésie didactique considérée souvent à tort comme une simple versification des savoirs. La *Šāṭibiya* surpasse en réalité à la fois le champ de la poésie classique et celui de la versification pour offrir une catégorie littéraire aux pratiques mnémoniques très abouties qui ne fait néanmoins pas l'objet d'ouvrages spécifiquement dédiés. L'imaginaire, l'activation des sens, la spatialisation, l'ordre et la référence à un patrimoine culturel arabo-islamique commun sont mis à contribution au côté des normes poétiques et rhétoriques classiques pour caractériser ce genre. Ces pratiques ne sont pas sans rappeler les pratiques de l'art de la mémoire tel que pratiqué dans le monde chrétien médiéval comme « procédé qui repose sur l'élaboration mentale d'une structure propre à accueillir des souvenirs »[604].

3. L'usage des lettres-symboles (*rumūz*)

L'usage des lettres-symboles (*rumūz*) est une des spécificités de la *Šāṭibiyya*, spécificité qui va faire sa gloire mais également lui accoler cette réputation de poème difficile et obscur pour

[604] Naïs Virenque dresse un panorama des différentes conceptions de la mémoire depuis les présocratiques jusqu'aux premiers chrétiens et en propose une bibliographie exhaustive. Sa définition de l'art de la mémoire dans le monde chrétien médiéval rejoint en partie les analyses que nous avons pu mener, voir « D'une pensée à un art de la mémoire », dans Sylvie LOPEZ-JACOB & Éric DELASSUS (éds.), *Il pleut sur la ville et je me souviens. Réflexions sur la mémoire*, p. 67-102, 2019.

les moins initiés. Yāqūt al-Ḥamawī dit de ce poème qu'il était compliqué et incompréhensible (*'aqd*^{an} *ṣa'b*^{an} *lā yakādu yufham*)[605]. L'orientaliste allemand du XIX^{e} siècle, Theodor Nöldeke, reconnait d'ailleurs dans sa *Geschichte des Qorans* qu'il s'agit du plus célèbre manuel de *qirā'āt* et le plus appris par cœur à travers les temps tout en étant très critique envers l'œuvre elle-même qu'il présente comme une versification médiocre dans une langue artificielle, barbare et incompréhensible[606]. La plupart des biographes soulignèrent, au contraire, une méthodologie élaborée et ingénieuse à l'image d'Ibn Ḫallikan qui écrit :

> *Il [al-Šāṭibī] a innové de manière exceptionnelle, elle [al-Šāṭibiyya] est d'ailleurs la référence de la transmission des qurrā' de nos jours, la plupart de ceux qui apprennent et enseignent les qirā'āt commencent par son apprentissage par cœur et son étude. Il y a inséré des rumūz étonnantes qui permettent de belles allusions cachées. Je ne pense pas que quelqu'un l'ait précédé dans ce style de composition*[607].

Le recours à des lettres isolées en tant qu'abréviation des noms des lecteurs était déjà connu dans la littérature des *qirā'āt* de la partie orientale du monde musulman. Le plus ancien témoin qui nous soit parvenu de cette pratique est le *Kitāb al-Badī' fī al-qirā'āt* d'Abū 'Abdallāh al-Ḥusayn b. Aḥmad Ibn Ḫālaweyh (m. 370/980-1) dont il existe un manuscrit *unicum* conservé à la Chester Beatty Library sous la côte Arabe 3051 et daté de l'an 380/990-1. Le copiste y a présenté ces lettres isolées en couleur dans des rosaces dorées (Fig. 49). Ibn Ḫālawayh attribue à chacune des sept lectures, une lettre tirée du nom du lecteur éponyme qui sert d'abréviation dans tout l'ouvrage. Nous avons pu retrouver cet usage dans des manuscrits coraniques réunissant plusieurs *qirā'āt* produits dans le Ḫurasān, en Irak et en Ifriqiya[608]. L'usage n'étant pas codifié, chaque auteur ou copiste choisissait ses propres « lettres » en tant qu'abréviation[609]. La pratique des lettres isolées d'al-Šāṭibī dans son poème est néanmoins différente et singulière.

---

[605] Yāqūt, *Mu'ğam al-udabā'*, p. 2216.
[606] Nöldeke, *GdQ*, 1860, p. 338.
[607] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, IV, p. 71.
[608] Voir pour l'étude de ces manuscrits et l'usage des *rumūz*, chapitre III.
[609] Ibn Abī Maryam (m. 565/1169-70) utilise également un système de *rumūz* qui lui est propre dans son ouvrage *al-Mūḍaḥ fī wuğūh al-qirā'āt wa-ʿilalihā,* éd. Omar Hamdane, La Mecque, 1993, p. 7.



Fig. 49. Les lettres isolées dans le *Kitāb al-Badī'* d'Ibn Ḫālawayh, Arabe 3051, f° 2b, 380/990-1, Chester Beatty Library, Dublin.

ع = عاصم، و= أبو عمرو، ث= ابن كثير، ن= نافع، ح= حمزة، ك= الكسائي، ا= ابن عامر

Al-Šāṭibī est à notre connaissance le premier à utiliser le système d'*abǧad* pour les *rumūz* représentant les lecteurs du Coran. Il s'agit d'un système alphabétique d'origine chananéenne repris par les arabes et dans lequel les lettres sont classées en huit termes mnémotechniques ; chaque lettre ayant une valeur numérique ou symbolique. Il fut largement en usage dans les sciences divinatoires, ésotériques et astrologiques[610]. Al-Šāṭibī utilise, ici, cet ordonnancement « alphabétique » en attribuant une lettre à chaque lecteur et à chaque *rāwī,* dans leur ordre d'apparition dans le poème. Il précise ainsi au vers 45 :

جعلت أبا جاد على كل قارئ / دليلا على المنظوم أولاً أولا

[610] Concernant l'usage de l'*abǧad* dans la production littéraire arabe, voir Weil/Collin, "Abdjad", *EI*^{2} ; Rosenthal, Franz, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, Analecta orientalia 24, Rome, pontificium institutum Biblicum, 1947, p. 35–36.

Traduction :

J'ai attribué [les lettres d'] abǧad pour indiquer chaque lecteur / dans leur ordre d'apparition dans le poème.

Il existe deux systèmes d'*abǧad* chez les arabes qui différent légèrement l'un de l'autre, un système oriental et un système occidental[611]. Al-Šāṭibī étant originaire d'al-Andalus et ayant débuté la composition de son poème sur ses terres natales jusqu'à ce fameux vers 45, il est tout à fait logique qu'il ait suivi le système occidental d'*abǧad* pour élaborer son système de *rumūz*[612] (Fig. 50).

أبجد هوز حطي كلمن صعفض قرست ثخذ ظغش

Fig. 50. Ordonnancement occidental (Afrique du Nord, al-Andalus) de l'*abǧad*.

Al-Šāṭibī, après avoir présenté les sept lecteurs et leur deux rapporteurs, va attribuer à chacun de ces vingt et un personnages une lettre (*ramz*) qui les représentera tout au long du poème. Il procède à l'attribution des lettres dans l'ordre de l'*abǧad* et en respectant l'ordre d'apparition des lecteurs dans le poème. Ce type de *ramz* assigné à un seul lecteur est appelé *ramz fardī*. La lettre *wāw* n'est pas attribuée ; elle aura un autre rôle que nous détaillerons plus bas. Les huits termes d'*abǧad* vont ainsi être modifiés pour correspondre aux sept groupes de trois (un lecteur et deux rapporteurs) formés par les lecteurs (Fig. 51). Les six lettres restantes du système vont être attribuées à des groupe de lecteurs, elles vont constituer, avec certains mots-clés, ce qui est nommé *ramz ǧamā'ī*. C'est un système de 35 lettres-symboles (*rumūz*) que met en place al-Šāṭibī pour faciliter la composition d'un poème à la fois agréable mais précis dans le référencement des variantes par lecteurs (Fig. 52).

أبج دهز حطي كلم نصع فضق رست | ثخذ ظغش | و

Fig. 51. Ordonnancement de l'*abǧad* par al-Šāṭibī pour son système de rumūz.

[611] voir Weil/Collin, "Abd̲jad", *EI²*

[612] On observe une tentative d'orientalisation du système d'*abǧad* d'al-Šāṭibī dans un manuscrit du Coran conservé à la bibliothèque universitaire de Bâle en Suisse copié en 639/1242. Le copiste va le réadapter à la manière orientale dans un tableau des concordances, ms. A III 19, f° 2r, Universtatsbibliothek, Basel.

	Rumūz individuels	**Lecteurs et rapporteurs**
1	ا	**Nāfiʿ**
	ب	Qālūn
	ج	Warš
2	د	**Ibn Kaṯīr**
	هـ	Al-Bazzī
	ز	Qunbul
3	ح	**Abū ʿAmr**
	ط	Al-Dūrī
	ي	Al-Sūsī
4	ك	**Ibn ʻĀmir**
	ل	Hišām
	م	Ibn Ḏakwān
5	ن	**ʿĀṣim**
	ص	Šuʻba
	ع	Ḥafṣ
6	ف	**Ḥamza**
	ض	Ḫalaf
	ق	Ḫallād
7	ر	**al-Kisā'ī**
	س	Abū al-Ḥāriṯ
	ت	Al-Dūrī

Fig. 52. *Rumūz* individuels des sept lecteurs et de leurs rapporteurs d'après la *Šāṭibiyya.*

Ainsi le *alif* correspond à la lecture de Médine rapportée par Nāfiʿ puis il attribue, en suivant l'ordre *abǧad* combiné à l'ordre d'apparition des lecteurs dans le poème, la lettre *bā* pour la version rapportée par ʻĪsā b. Mīnā Qālūn et le *ǧīm* à la version égyptienne de la lecture de Médine rapportée par ʻUṯmān b. Saʻīd Warš et ainsi de suite tel que nous l'avons représenté dans le tableau ci-dessus (Fig. 52). Quant aux groupes de lecteurs, il leur attribue une lettre ou des mots-clés en fonction des combinaisons de lecteurs les plus fréquentes. Il attribue par

exemple aux quatres lectures d'Irak (Abū ʻAmr, ʻĀṣim, Ḥamza et al-Kisā'ī) la lettre *ġayn*, aux deux lecteurs du Ḥiğāz (Nāfiʻ et Ibn Kaṯīr), le mot *Ḥirmī* (Fig. 53). Cette attribution de chaque lettre d'*abğad* suit un ordre bien déterminé et bien établi préalablement par l'auteur et par une référence culturelle communément admise. En plus d'être un code mnésique, l'alphabet va servir de procédé d'ordonnancement mnémonique.

***Rumūz* de groupe**	**Lecteurs**
ث	**ʿĀṣim, Ḥamza, al-Kisā'ī (**les lecteurs de Kūfa)
خ	Tous les lecteurs hormis **Nāfiʿ**
ذ	**Ibn ʻĀmir** + les lecteurs de Kūfa
ظ	**Ibn Kaṯīr** + les lecteurs de Kūfa
غ	**Abū ʿAmr** + les lecteurs de Kūfa
ش	**Ḥamza, al-Kisā'ī**
صحبة	Šuʻba**, Ḥamza, al-Kisā'ī**
صحاب	Ḥafṣ, **Ḥamza, al-Kisā'ī**
عم	**Nāfiʿ, Ibn ʻĀmir**
سما	**Nāfiʿ, Ibn Kaṯīr, Abū ʿAmr**
حق	**Ibn Kaṯīr, Abū ʿAmr**
نفر	**Ibn Kaṯīr, Abū ʿAmr, Ibn ʻĀmir**
حرمي	**Nāfiʿ, Ibn Kaṯīr**
حصن	**Nāfiʿ** + les lecteurs de Kūfa

Fig. 53. *Rumūz* des lecteurs groupés d'après la *Šāṭibiyya*.

Si ce système doit être initialement inscrit dans « la page » de la mémoire de l'apprenant, il peut l'être également sur une page physique puisqu'on trouve certains manuscrits de la *Šāṭibiyya* qui présentent dans leurs premiers folios un tableau des concordances de ce système de trente-cinq lettres-symboles (Fig. 54)[613].

[613] Le manuscrit arabe 6921 de la BnF présente au deuxième feuillet une table de concordance de ces *rumūz*. Ces tables ne font pas partie de l'œuvre originale mais sont l'œuvre des scribes soucieux d'aider les étudiants et les lecteurs.



Fig. 54. Tableau de concordance, Pertevniyal 226, SK, Istanbul, f° 1verso.

La présence de ces tableaux de concordance n'est pas systématique, il se peut d'ailleurs que certains aient été perdus du fait qu'ils aient systématiquement été situés en début du codex, tout comme certains ont été élaborés et introduits à une période plus tardive comme en témoigne l'étude du papier et des cahiers. Cependant la mise en valeur des *rumūz* dans le texte du poème grâce à l'usage d'une encre rouge est systématique dans tous les manuscrits observés. De même que les commentateurs de la *Šāṭibiyya* les signalent scrupuleusement même lorsqu'il ne semble pas y avoir de confusion possible. Comme nous l'avons souligné, ces *rumūz* sont les clés de lecture de la matière scientifique du poème, une erreur dans leur désignation en rouge entrainerait une erreur dans l'attribution de la variante coranique. Ce système va ainsi contribuer à l'exceptionnelle stabilité du texte de la *Šāṭibiyya* dont les rares variantes textuelles relèvent de variantes vocaliques. Véritable manuel compagnon du Coran pour les *qurrā'*, une attention similaire lui est accordée ; une erreur de copie conduirait inévitablement à une erreur de transmission du texte coranique. Sa récitation et sa copie se doivent d'être parfaites tout comme celles du Coran. Alors que la variation est la norme dans la transmission des textes arabes, il n'y a souvent pas de volonté de maîtriser ces variations tant que les transmetteurs sont clairement identifiés ; cela était déjà le cas pour la poésie anté-islamique. Le texte coranique

n'a pas échappé à cette règle dans les premiers siècles de sa transmission. Avec la volonté de maîtriser et de restreindre les variantes coraniques, vient donc la necessité de maîtriser le média qui transmet ces variantes, en l'occurrence le manuel de *qirā'āṭ*. La *Šāṭibiyya* apparaît ainsi comme un des manuels les plus stables, son auteur ayant mis en œuvre plusieurs moyens dont le système de *rumūz*, pour contribuer à la stabilisation du textes transmis. Sobieroj a mis en évidence les différents types de variations dans les manuscrits arabes et les moyens mis en œuvre par les copistes pour arriver à les contrôler en soulignant la particularité des poèmes didactiques[614]. La *Šāṭibiyya* fait figure d'exception puisqu'elle présente une exceptionnelle constance à travers le corpus de manuscrits étudié, aussi bien au niveau de son titre, du nombre de vers, de la mise en page que du texte lui-même.

Si nous revenons aux vers consacrés à Zaynab dont nous avons pu voir précédemment le sens apparent et caché, c'est grâce à l'usage de ces *rumūz* que le sens caché relatif aux *qirā'āt* peut être appréhendé. Al-Šāṭibī les a placés au début de certains mots dans les vers de poésie.

Il faut reconnaitre que cela requiert un génie et une grande maîtrise de trouver les mots qui refléteront un sens beau et profond et en même temps dont la première lettre pourra indiquer le lecteur concerné par la variante. Il s'agit d'un défit supplémentaire pour le poète qui en plus de respecter les règles classiques de la poésie arabe, notamment en termes de rime et de métrique, se doit d'intégrer ce système de *rumūz* à sa composition.

D. B. Les causes externes

1. Les élèves d'al-Šaṭibī : un réseau d'influence

Le voyage d'al-Šāṭibī en Égypte est sans nul doute un des facteurs déterminants dans la large diffusion de ses enseignements, à l'instar d'autres savants andalous qui s'installèrent en Orient[615]. La place centrale de l'Égypte entre Orient et Occident musulman permit à al-Šāṭibī de recevoir et de former des disciples originaires de différentes régions, aussi bien du Maghreb, d'Égypte que de Syrie et d'Irak, disciples qui occupèrent très souvent des fonctions importantes de retour dans leur ville d'origine (Fig. 55). On notera particulièrement celle de *Šayḫ al-*

[614] Sobieroj, Florian, *Variance in Arabic Manuscripts. Arabic didactic poems from the 11th to 17th centuries: Analysis of textual variance and its control in the manuscripts*, Berlin, De Gruyter, 2016.

[615] Concernant le transfert des savoirs du Maghreb vers le Machreq et la fortune des savants andalous en Orient, voir Maribel Fierro et Mayte Penelas (éds), *The Maghrib in the Mashriq : Knowledge, Travel and Identity,* De Gruyter, Berlin/Boston, 2021.

Qurrāʿ considérée comme le plus haut titre auquel puisse prétendre le spécialiste des lectures coraniques. La prospection dans les ouvrages de *ṭabaqāt* nous a permis de relever les noms de vingt-huit disciples directs (Fig. 56), la plupart, un peu moins que la moitié, sont originaires du Caire ou d'Alexandrie et ils contribuèrent donc à perpétuer la transmission de la *Šāṭibiyya* sur place dans différentes grandes institutions. ʿUṯmān b. ʿUmar Abū ʿAmr b. al-Ḥāǧib Ǧamāl al-Dīn al-Kurdī (m. 647/1249) puis ʿAlī b. Šuǧāʿ b. Sālim al-Hāšimī Abū al-Ḥasan al-Kamal al-Ḍarīr al-Šāfiʿī (m. 661/1262), le gendre d'al-Šāṭibī, prirent la tête de l'enseignement à la Fāḍiliyya après la mort d'al-Šāṭibī. La *madrasa* al-Fāḍiliyya resta très active dans la transmission des *qirā'āt* exclusivement à travers le manuel de la *Šāṭibiyya* et accueilla de nombreux étudiants. D'autres disciples occupèrent des fonctions stratégiques pour la diffusion des variantes comme la fonction de *muqrī* et *imām* au sein de grandes mosquées du Caire, nous pouvons citer Ibn al-Ḫaššāb au sein du *Ǧāmiʿ al-ʿatīq* et ʿĪsā b. Makkī au sein du *Ǧāmiʿ al-Ḥakamī*.

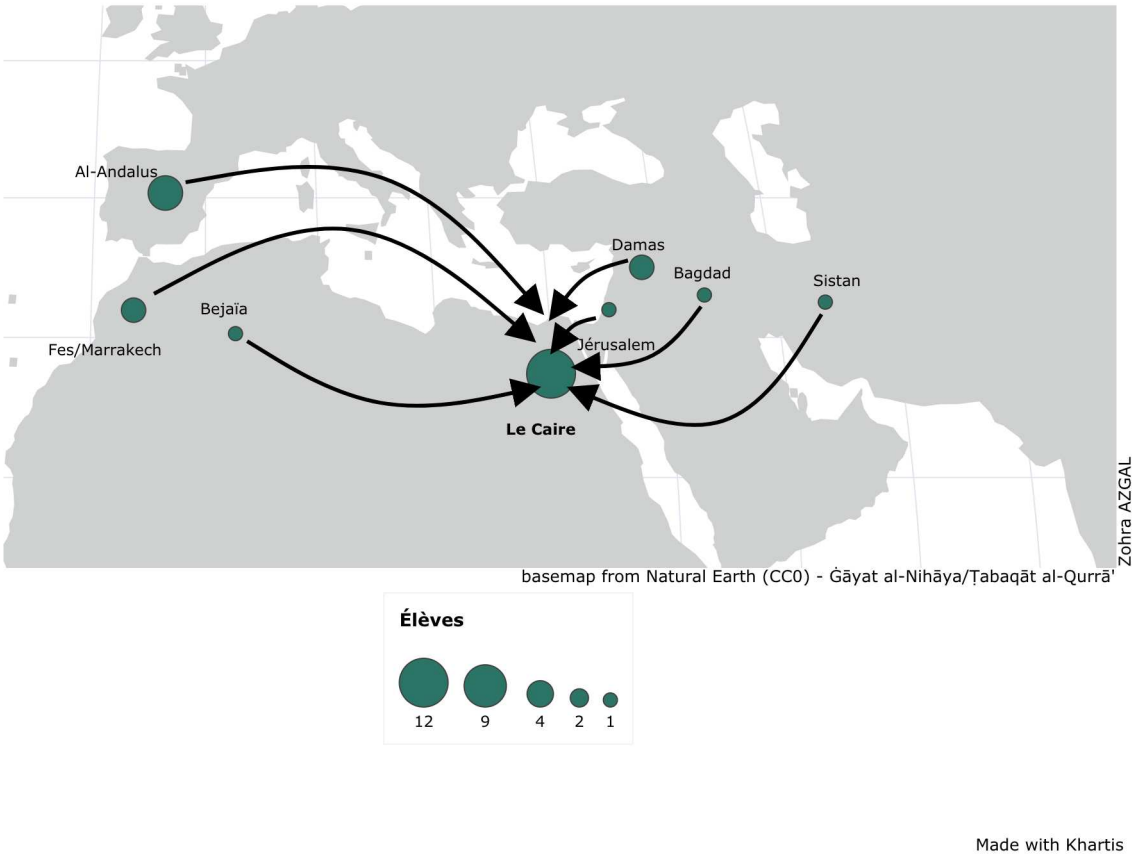


Fig. 55. Origine des disciples d'al-Šāṭibī d'après al-Ḏahabī, *Maʿrifat al-qurrā'* et Ibn al-Ǧazarī, *Ġāyat al-nihāya.*

À Damas, seuls quatre disciples vont s'installer et enseigner la *Šāṭibiyya*, mais pas des moindres puisque figure parmi eux le plus fidèle disciple d'al-Šāṭibī, ʿAlam al-Dīn al-

Saḫāwī (m. 643/1245)[616] qui fut reconnu comme *Šayḫ al-iqrā'* par ses pairs. Pour souligner son importance, al-Ḏahabī le classe en tête de la 15e génération des lecteurs[617] et Ibn al-Ǧazarī le considère comme le premier à avoir produit un commentaire de la *Šāṭibiyya* et comme la raison principale de la renommée du poème dans toutes les contrées[618].

Après une formation complète en Égypte auprès d'al-Šāṭibī mais également des autres grands lecteurs égyptiens : Abū al-Ǧūd, ʻAsākir b. ʻAlī et Abū al-Faḍl al-Ġaznawī, il s'installe à Damas où il transmit les *qirā'āt* pendant près de quarante années. Il se forma d'abord auprès des lecteurs référents de Damas notamment Abū al-Yumn al-Kindī qui enseignait alors les dix lectures. Il étudia également le *kitāb al-Miṣbāḥ al-Zāhir fī al-'ašara-l-bawāhir* d'Abū al-Karam al-Šahrazūrī (m. 550/1155), référence de l'école irakienne dans les dix lectures largement en vogue à Damas. Néanmoins, il eût une posture assez critique envers les trois lectures au dessus des sept et il ne transmit que les sept exclusivement[619], en particulier après avoir produit le premier long commentaire de la *Šāṭibiyya*, *Fatḥ al-waṣīd fī šarḥ al-qaṣīd*. Si les biographes nous renseignent sur la tenue d'autres assises d'enseignement d'al-Saḫāwī, au côté du Coran et des *qirā'āt*, comme le *ḥadīṯ,* le *tafsīr* et la langue arabe ; il apparaît à travers les biographies de ses élèves que la transmission des *qirā'āt* selon les sept lectures était son activité principale. Il enseigna quelques temps au sein de la Grande mosquée des Omeyyades de Damas près de la tête de Jean-Baptiste, avant de rejoindre la *madrasa al-Ṣāliḥiyya* connue également comme *Turbat* Umm al-Ṣāliḥ, fondée par l'émir Ayyubide de Damas al-Malik al-Ṣāliḥ Ismāʻīl b. al-Malik al-ʻĀdil (r. 1237-1245) en 640/1242 pour l'y installer comme *Šayḫ al-iqrā'*. La *madrasa* fut consacrée au Coran et au *ḥadīṯ* mais la *mašyaḫa* ne devait être confiée qu'au lecteur de Coran le plus expérimenté de la ville d'après la condition qu'émit al-Saḫāwī[620]. Cette *madrasa,* fondée par un émir Ayyubide pour un lecteur de Coran, n'est pas sans rappeler la fondation d'al-Fāḍiliyya pour al-Šāṭibī, d'autant plus qu'elle prit la même place centrale et référente dans la transmission des *qirā'āṭ*. Il forma ainsi la plupart des lecteurs du Coran de Damas et bien au-delà. Ibn Ḫallikān dit l'avoir rencontré à Damas, il raconte cette expérience :

Je l'ai vu à Damas, dans la Grande mosquée, entouré d'une foule de personnes qui se pressaient autour de lui pour pouvoir lui réciter le Coran. Il fallait attendre longtemps avant

[616] Al-Ḏahabī, *Mq*, p. 1245-51 ; Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, II, p. 784-
[617] Pour rappel, al-Šāṭibī a été classé en tête de la 14e génération par al-Ḏahabī.
[618] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, II, p. 786.
[619] Al-Ḏahabī, *Siyar*, XXIII, p. 123.
[620] Voir al-Nuʻaymī, *Al-dāris fī tārīḫ al-madārīs*, *op. cit*., I, p. 239-243.

que son tour de lecture n'arrive. Je l'ai également aperçu à de nombreuses reprises sur sa monture en direction du « mont des pieux »[621]*, il était accompagné de deux ou trois disciples chacun récitant un passage [du Coran] différent de son prochain, tous en même temps et al-Saḫāwī les corrigeait. Il resta constant dans sa fonction de transmission jusqu'à son décès à Damas dans la soirée du dimanche 12 ǧumādā II 643 [4 novembre 1245]*[622].

Cette activité intense de transmission ne se cantonnait ni à la mosquée ni à la *madrasa* puisque les trajets étaient également mis à profit. Au côté du témoignage d'Ibn Ḫallikān, une *iǧāza* inédite de la *Šāṭibiyya* dans le manuscrit Wetzstein II 1301 de la Staatsbibliothek de Berlin atteste de la récitation du poème auprès d'al-Saḫawī sur le mont Qasyūn[623]. Il est donc tout à fait plausible que sur les quarante années qu'il consacra exclusivement à l'enseignement, comme le précise ses biographes, il ait formé de très nombreux élèves[624]. Aussi bien al-Ḏahabī qu'al-Suyūṭī attestent qu'ils ne connaissent pas de *muqrī* dans tout le monde musulman qui eût autant d'élèves que lui[625].

(ولا أعلم أحداً في الدنيا من القراء أكثر أصحاباً منه)[626]

Ibn Kaṯīr ira jusqu'à chiffrer cet engouement en écrivant : « il fut *Šayḫ al-qurrā'* de Damas et plusieurs milliers de personnes clôturèrent le Coran auprès de lui »[627].

Abū Šāma al-Maqdisī (m. 665/1267)[628], connu particulièrement des historiens pour sa biographie de Saladin et ses chroniques ayyubides, fut un de ses élèves les plus brillants. Il composa d'ailleurs un autre commentaire de la *Šāṭibiyya*, *Ibrāz al-ma'ānī*, qui surpassa celui de son maitre al-Saḫawī. Il fut ainsi un fervent transmetteur de la *Šāṭibiyya* au sein de la *madrasa* al-Ašrafiyya à Damas dont il sera le *Šayḫ al-Iqrā'*. Le célèbre grammairien Ibn Mālik (m. 672/1274) suivit également les cours d'al-Saḫāwī mais préféra rédiger son propre manuel versifié des *qirā'āt* inspiré de la *Šāṭibiyya* comme il le signale lui-même[629]. Malgré sa maîtrise

[621] Il s'agit du Mont Qasyūn situé au nord-ouest de la ville de Damas.
[622] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, III, p. 340-1.
[623] Pour la transcription et la traduction de l'*iǧāza*, voir catalogue, notice 1.
[624] Mawlay Muḥammad al-Idrīsī a établi une liste non exhaustive de soixante-quinze disciples d'al-Saḫāwī, voir al-Saḫāwī, *Fatḥ al-Waṣīd*, p. 42-75.
[625] Al-Ḏahabī, *al-'Ibar*, V, p. 178.
[626] Al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-mufassirīn*, p. 85.
[627] Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, XIII, p. 170.
[628] De son nom complet 'Abd al-Raḥmān b. Ismā'īl b. Ibrāhīm al-Maqdisī, il fut connu sous le surnom d'Abū Šāma du fait d'un imposant grain de beauté situé au dessus de son sourcil gauche, voir Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, II, p. 285, 286.
[629] Ibn Mālik, *Al-Mālikiyya*, v. 3.

des *qirā'āt* et de la langue arabe, son poème, *al-Mālikiyya*, ne parviendra nullement à concurrencer la *Šāṭibiyya.* Il restera inconnu de la plupart jusque très récemment, contrairement à sa *Alfiyya* dans la grammaire [630]. La sphère d'influence de Damas est très proche des Andalous et des Maghrébins de la ville. Le poème d'un Andalou, al-Šāṭibī, est ainsi certes introduit et fixé par un Égyptien, al-Saḫāwī, et un Damascain d'origine palestinienne, Abū Šāma, mais tout deux possédent un réseau de liens de parentés qui compte plusieurs alliances andalouses[631].

'Alī b. Muḥammad b. Mūsā b. Aḥmad Abū al-Ḥasan b. Abī Bakr al-Tuǧībī al-Šāṭibī (626/1229) [632] fut un de ces élèves qui récitèrent les sept lectures de manière individuelle (*ifrād*) puis groupées (*ǧam'*) auprès d'Abū al-Qāsim al-Šāṭibī ainsi que ses deux poèmes *al-Lāmiyya* et *al-Rā'iyya*. Il prit la tête de la *ḥalaqa* d'Ibn Ṭāwūs à la Grande mosquée de Damas. La *ḥalaqa* d'Ibn Ṭāwūs fut un des cercles d'enseignement des *qirā'āt* des plus actifs, influencée par l'école irakienne des *qirā'āt,* on y enseignait les dix lectures d'après la tradition d'Ibn Mihrān[633]. Grâce au passage de la *ḥalaqa* entre les mains d'un Andalou, 'Alī b. Muḥammad al-Tuǧībī al-Šāṭibī, c'est la tradition des sept lectures d'après la *Šāṭibiyya* qui prévaut désormais.

Une autre *ḥalaqa* de la Grande mosquée de Damas, va être tenue par un élève d'al-Šāṭibī, Muḥammad b. 'Umar b. Ḥusayn Zayn al-dīn Abū 'Abdallāh al-Kurdī (m. 628/1230-1) qui enseigne la *Šāṭibiyya* sous la coupole centrale, nommée dans les sources *qubbat al-Nasr* (la coupole de l'Aigle) [634]. Grâce à ces disciples, la *Šāṭibiyya* entre donc à Damas par la grande porte, elle est adoptée dans les cercles d'études de la Grande mosquée des Omeyyades de Damas et des institutions privées sont fondées pour permettre son enseignement.

En al-Andalus, 'Alī b. Aḥmad Ibn Ḫiyara al-Balansī[635], *muqrī, imam* et *ḫaṭīb* de la Grande mosquée de Valence, va diffuser la *Šāṭibiyya* au sein de ce qui était le cœur battant de la transmission des *qirā'āt.* La symbolique est forte puisque la Grande mosquée de Valence qui fut le lieu de diffusion des œuvres d'al-Dānī grâce à l'enseignement de son élève Abū Dāwūd Sulaymān b. Naǧāḥ puis d'Ibn Huḏayl va acceuillir la *Šāṭibiyya* en son sein par l'intermédiaire d'Ibn Ḫiyara. Ce dernier fut formé à Valence auprès des élèves d'Ibn Huḏayl puis il entreprit

[630] Un mémoire de master lui est consacré par Hassan Chahdi en 2008 sous la direction de François Déroche intitulé : *La science des variantes de lectures : élaboration, contexte et présentation du manuscrit d'Ibn Mālik intitulé al-mālikiyya.* Une édition du poème paraît la même année en Arabie Saoudite, voir Ibn Mālik, *Al-Qaṣīda al-Mālikiyya fī-l-qirā'āt al-sab'*, éd. Aḥmad b. 'Alī al-Sudays, Médine, Dār al-Zamān, 2008.

[631] Pouzet, « Maghrébins de Damas au VII/XIII[e] siècle », *Bulletin d'études orientales*, T. 28, 1975, p. 171, 172 et 176.

[632] Al-Ḏahabī, *Mq,* p.1272.

[633] Concernant la *ḥalaqa* d'Ibn Ṭāwūs et son influence à Damas, voir chapitre I, la 13[e] génération de lecteurs.

[634] Al-Ḏahabī, *Mq*, p. 1268-9.

[635] Al-Ḏahabī, *Mq*, p. 1254-5.

d'accomplir le pèlerinage en 578/1182-3 ; il fit halte au Caire pour recevoir les *qirā'āt* auprès d'al-Šāṭibī avant de retourner à Valence et d'occuper les fonctions de *muqrī, imam* et *ḫaṭīb* de la Grande mosquée. Il eût de très nombreux disciples dont le célèbre historien Ibn al-Abbār et participa ainsi activement à diffuser et ancrer le poème de la *Šāṭibiyya* comme manuel de référence en al-Andalus. Un second disciple andalou va également avoir un important rôle dans l'ancrage de la *Šāṭibiyya*, il s'agit de Muḥammad b. Muḥammad b. Waḍḍāḥ Abū Bakr al-Laḫmī al-Andalusī al-Šuqrī (m. 634/1236)[636], il assista très jeune aux assises d'Ibn Huḏāyl avec son père. Il voyagea en Orient afin d'accomplir le pèlerinage à La Mecque en 580, sur le chemin du retour, il rendit visite à Abū al-Qāsimal-Šāṭibī et lui récita *al-Šāṭibiyya.* On lui attribue la primauté dans l'introduction du poème au Maghreb puisque de nombreux *qurrā'* de la Grenade Naṣride et de la Fès Mérinide transmettent la Šāṭibiyya au IX^e^/XV^e^ s. par son *isnād*[637].

Au Maghreb, les trois grands pôles de l'époque reçoivent des élèves d'al-Šāṭibī. À Sebta, c'est Aḥmad b. Abī 'Abdallāh Abū al-'Abbās al-'Azafī al-Sabtī (m. 633/1236) qui introduit la *Šāṭibiyya* après avoir obtenu une *iğāza.* Descendant d'une grande famille de savants, son père étant lui-même *Qāḍī*, il occupa la fonction de *Šayḫ al-qurrā'* à Sebta[638]. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān al-Sarāqustī (m. 598/1201) au retour de sa *riḥla* en Orient où il étudia les *qirā'āt* auprès d'al-Šāṭibī, devint *Qāḍī* de Fès[639]. À Marrakech, 'Abd al-Raḥmān b. Ismā'īl Abū al-Qāsim al-Azdī al-Tūnusī Ibn al-Ḥaddād (m. 640/1242-3) introduit la *Šāṭibiyya* et devint *Šayḫ al-qurrā'* de la ville, il aurait également composé un commentaire du poème, aujourd'hui perdu[640].

La *Šāṭibiyya* a su dès la première génération de transmetteurs, grâce aux élèves directs d'al-Šāṭibī trouver sa route vers Damas, al-Andalus et le Maghreb tout en s'installant durablement en Égypte. Ce sont peut-être les régions les plus orientales qui furent les plus difficiles à conquérir. L'Irak et le Ḫurasān ont en effet une forte culture régionale des *qirā'āt* avec une école des dix lectures, bien implantée. Deux élèves vont tout de même y importer la *Šāṭibiyya* et l'enseigner. À Bagdad, Yūsūf b. Abī Ğa'far b. 'Abd al-Razzāq Makīn al-Dīn Abū al-Ḥağğāğ al-Anṣārī al-Baġdādī y enseigne la *Šāṭibiyya* en 638/1240-1 à de nombreux disciples[641]. Un étudiant originaire du Sistan, Muḥammad b. Aḥmad b. al-Ḥasan Abū 'Abdallāh

[636] Ibn al-Ğazarī, *Ġn*, III, p. 625. Al-Ḏahabī, *Mq*, III, 1234.
[637] Voir chapitre de la réception de la *šāṭibiyya* en al-Andalus et au Maghreb dans la première partie.
[638] Ibn 'Abd al-Malik, *al-Ḏayl*, III, p. 462.
[639] PUA, id. 9328.
[640] Ibn al-Ğazarī, *Ġn,* II, p. 287. Nous avons ici retenu la date de décès fournie par Ibn al-Abbār. Ibn al-Ğazarī rapportant la date de 625 d'Ibn Musdī qui est réputé pour son manque exactitude.
[641] Al-Ḏahabī, *Mq,* p. 1315-6 ; Ibn al-Ğazarī, *Ġn,* IV, p. 164-5.

al-Siǧzī est cité par Ibn ʿAbd al-Malik parmi les étudiants d'al-Šāṭibī, les sources sont muettes sur ce personnage mais il pourrait avoir introduit la *Šāṭibiyya* dans les contrées lointaines du Ḫurasān[642].

Parmi les vingt-huit élèves relevés dans les sources biographiques, seuls deux ont rédigé un commentaire du poème, Ibn al-Ḥaddād et al-Saḫāwī. Le commentaire d'une œuvre est à la fois la preuve d'une activité d'enseignement mais également un facteur de diffusion d'une œuvre, puisqu'il constitue un médium supplémentaire oral et écrit de transmission.

	DISCIPLES D'AL-ŠĀṬIBĪ	**DATE DE DÉCÈS**	**LIEU PRINCIPAL D'ENSEIGNEMENT**
1	ʿAbd al-Raḥmān b. Ismāʿīl Abū al-Qāsim al-Azdī al-Tūnusī Ibn al-Ḥaddād	625/1227-8	Tunis, Sebta, Marrakech
2	Aḥmad b. ʿAlī b. Muḥammad b. ʿAlī b. Šukr Abū al-ʿAbbās	*Ca* 640/1242-3	Al-Andalus Le Caire
3	ʿAlī b. Muḥammad b. ʿAbd al-Ṣamad Abū al-Ḥasan ʿAlam al-Dīn al-Saḫāwī	643/ 1245	Damas
4	ʿAlī b. Šuǧāʿ b. Sālim al-Hāšimī Abū al-Ḥasan al-Kamal al-Ḍarīr al-Šāfiʿī	661/1263	Le Caire
5	ʿAbd al-Raḥmān b. Saʿīd al-Šāfiʿī Abū al-Qāsim al-Miṣrī al-Qalyūbī	-	Le Caire
6	ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh b. Muṭarrif b. Abī Sahl b. Yāsīn Abū Zayd al-Nafzī	-	Šāṭiba
7	ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Wāriṯ Muʿīn al-Dīn Abū al-Faḍl b. Abī al-Maʿālī al-Miṣrī al-Anṣarī, Ibn al-Azraq Qāri' Muṣḥaf al-ḏahab	664/1265-6	Le Caire
8	ʿAlī b. Aḥmad b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Ḫiyara Abū al-Ḥasan al-Balansī	634/1236-7	Valence
9	ʿAlī b. Ṣāliḥ al-Qalyinī	627/1229-30	Égypte
10	ʿAlī b. Muḥammad b. Mūsā b. Aḥmad Abū al-Ḥasan b. Abī Bakr al-Tuǧībī al-Šāṭibī	626/1229	Le Caire Damas
11	ʿAlī b. Hibat Allāh b. Salāma al-Laḫmī Abū al-Ḥasan al-Miṣrī al-Šāfiʿī Ibn al-Ǧamīzī	649/1251-2	Damas Le Caire
12	Aḥmad b. Abī ʿAbdallāh Abū al-ʿAbbās al-ʿAzafī al-Sabtī	633/1236	Sebta
13	ʿĪsā b. Makkī b. Ḥusayn b. Yaqẓān Abū al-Qāsim al-Sadīd al-Miṣrī	649/1251-2	Le Caire
14	ʿĪsā b. Yūsūf b. Ismāʿīl Abū Mūsā al-Maqdīsī	-	Jerusalem
15	Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Ruʿaynī Abū ʿAbdallāh al-Saraqusṭī	598/1201	Fès
16	Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān Abū al-Ṭāhir al-Ǧābirī	633/1235-6	Le Caire

[642] Ibn ʿAbd al-Malik, *al-Ḏayl*, III, p. 462.

17	Muḥammad b. Aḥmad b. al-Ḥasan Abū ʻAbdallāh al-Siǧzī	-	Sistan
18	Muḥammad b. Muḥammad b. Waḍḍāḥ Abū Bakr al-Laḫmī al-Andalusī al-Šuqrī	634/1236	Al-Andalus
19	Muḥammad b. Qāsim b. ʻAbd al-Raḥmān b. ʻAbd al-Karīm al-Tamīmī al-Fāsī		Fès Le Caire
20	Muḥammad b. al-Qāsim b. Fīrruh al-Ǧamāl al-Šāṭibī	655/1257	Le Caire
21	Muḥammad b. Saʻdūn b. Tamām Abū ʻAbd Allāh al-Azdī al-Anṣarī al-Qurṭubī	-	Al-Andalus
22	Muḥammad b. ʻUmar b. Ḥusayn Zayn al-Dīn Abū ʻAbdallāh al-Kurdī	628/1230-1	Damas
23	Muḥammad b. ʻUmar b. Yūsūf al-Anṣārī al-Qurṭubī al-Mālikī Abū ʻAbdallāh	631/1233-4	Fès Le Caire
24	Muḥammad b. Yaḥyā b. ʻAlī abū ʻAbdallāh al-Ǧinǧālī	607/1210-1	Šāṭiba
25	Murtaḍā b. al-ʻAfīf Ǧamāʻa b. ʻAbbād Ibn al-Ḫaššāb	-	Le Caire
26	ʻUṯmān b. ʻUmar b. Abī Bakr b. Yūnūs Abū ʻAmr b. al-Ḥāǧib Ǧamāl al-Dīn al-Kurdī	646/1248-9	Le Caire Alexandrie
27	Yaḥyā b. Abī ʻAlī Abū Zakariyya al-Zawāwī	611/1214-5	Bejaïa
28	Yūsūf b. Abī Ǧaʻfar b. ʻAbd al-Razzāq Makīn al-Dīn Abū al-Ḥaǧǧāǧ al-Anṣārī al-Baġdādī	-	Bagdad

Fig. 56. Disciples d'Abū al-Qāsimal-Šāṭibī.

2. Les commentaires et leur diffusion

La production littéraire dans le domaine des *qirā'āṭ* connut un réel tournant après la composition de la *Šāṭibiyya.* La plupart des œuvres produites à partir du VI^e^/XII^e^ siècle ne sont plus des œuvres originales comme cela était le cas auparavant. Les *qurrā'* s'évertuent désormais à commenter le poème de la *Šāṭibiyya* ayant trouvé en lui, le manuel parfait de transmission[643]. Dans les caractérisques qu'énumère M. Fierro pour définir un *bestseller* médiéval[644], trois d'entre elles sont mises en avant, le nombre important de manuscrits préservés de l'œuvre, son utilisation dans le processus d'enseignement et enfin la proportion de citations dans les autres

[643] Il faut reconnaitre que cette tendance aux commentaires est plutôt générale à partir du VII^e^/XIII^e^ siècle puisqu'elle touche toutes les disciplines.

[644] Nous avons cru nécessaire de préciser le terme « médiéval » afin de cerner une réalité qui s'inscrit dans le temps. En effet, nous savons que l'apparition de l'imprimerie dans le monde arabo-islamique a changé le visage de la tradition savante et de ses canons. Ce processus a été étudié par Ahmed El Shamsy qui souligna le rôle de certains savants égyptiens dans la création de nouveaux *bestsellers*, voir Ahmed El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics : How editors and print culture transformed an intelectual tradition*, Princeton University Press, 2020.

textes[645]. L'utilisation dans le processus d'enseignement est certes dûe principalement à la qualité de l'œuvre-même et aux efforts fournis par l'auteur pour rendre sa composition originale, agréable et accessible, c'est ce que nous avons mis en lumière précedemment à travers l'usage de la poésie didactique et sa révolution par al-Šāṭibī dans ce que nous avons assimilé à un art de la mémoire islamique. Le deuxième facteur mis en avant, est la présence d'un large réseau de disciples qui va favoriser l'introduction de l'œuvre dans les plus grandes institutions d'enseignement des *qirā'āt :* mosquée, *madrasa*, *turba* et *ḫanqa*. Le troisième facteur que nous développons ici mesure l'utilisation du manuel dans le processus d'enseignement au nombre d'œuvres produites relatives à l'ouvrage-mère, particulièrement les commentaires. Alors que la pratique du commentaire en terres d'Islam a longtemps été considéré par les chercheurs comme nourrissant le paradigme du « déclinisme » à partir du XIII^e^ siècle, une tendance plus récente tend à réévaluer cette pratique en l'inscrivant dans une dynamique discursive et non une perpétuation des interprétations du passé[646] ; ce qui a permis aux historiens de redécouvrir près de 500 ans d'histoire intellectuelle injustement négligés[647]. Néanmoins, cette réevaluation doit s'effectuer à la lumière des différents genres littéraires et aux diverses disciplines couvertes par la pratique du commentaire. En effet, les dynamiques et les buts recherchés peuvent être aussi nombreux que ces multiples genres et disciplines.

Nous avons, quant à nous, repéré dans la large production des commentaires de la *Šāṭibiyya* non pas une volonté d'innovation mais au contraire une recherche d'autorité afin d'asseoir la notoriété de la *Šāṭibiyya* et par la-même de canonisation des variantes de lectures qu'elle comprend. Nous nous proposons de dresser une bibliographie des commentaires produits entre le début du VII^e^/XIII^e^ siècle, qui correspond à la génération des élèves directs d'al-Šāṭibī, et le milieu du IX^e^/XV^e^ siècle, avant d'étudier le rôle du commentaire dans l'appropriation et la diffusion d'une œuvre.

---

[645] Fierro Maribel, « The *Bestsellers* of al-Andalus », dans María Marcos Cobaleda (éd.), *Artistic and Cultural Dialogues in the Late and Medieval Mediterranean. Mediterranean perspectives*, Palgrave Macmillan, Cham, 2021, p. 31-56.

[646] Asad Q. Ahmed et Margaret Larkin (éds), « The Ḥāshiya and Islamic Intellectual History », *Oriens*, 2013, vol. 41, n. 3/4).

[647] Hirschler, Konrad, *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices,* Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, 3, p.124, 125 ; Bauer, Thomas, "Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches," *Mamluk Studies Review* 9, no. 2 (2005), p. 105-32.

a) Les commentaires rédigés entre le VII^e^/XIII^e^ et le IX^e^/XV^e^ siècle.

Certainement du vivant même d'al-Šāṭibī, les premiers commentaires du *Ḥirz al-amānī* commencèrent à voir le jour sous la plume de ses élèves. Cette tradition de commentaire va se perpétuer et perdurer jusqu'à nos jours[648]. Nous nous intéressons pour notre étude à ceux rédigés entre le VII^e^/XIII^e^ siècle et le IX^e^/XV^e^ siècle ; pour ce faire nous avons croisé les différentes sources bio-bibliographiques et nous avons pu en relever trente-huit dont quinze sont indiqués sans titre[649]. Nous les avons classés par ordre chronologique de décès de l'auteur (Fig. 57), puis placés sur une carte pour permettre une vision de la distribution géographique de cette production des commentaires de la *Šāṭibiyya*. En plaçant d'abord ceux composés entre 600/1203-4 et 700/1300-1 sur une carte puis ceux entre 701/1301-2 et 840/1436-7 sur une seconde, nous remarquons que la production a plus que doublé sur le second siècle après le décès de l'auteur. Ce developpement exponentiel est clairement un indicateur de l'intense activité d'enseignement autour de ce manuel. Durant le premier siècle après sa composition, on peut observer qu'une large étendue des territoires du monde musulman a déjà adopté la *Šāṭibiyya* et l'enseigne à travers des commentaires produits localement (Fig. 58).

En al-Andalus, *Al-Muhannad al-qāḍibī šarḥ qaṣīd al-Šāṭibī* d'Abū al-'Abbās Aḥmad b. 'Alī b. Muḥammad b. 'Alī b. Sakan al-Andalusī (m. *ca* 640/1242-3) est produit et enseigné à Valence, la capitale de l'école andalouse des *qirā'āt*. Au Maghreb, c'est Abd al-Raḥmān b. Ismā'īl Abū al-Qāsim al-Azdī al-Tūnusī Ibn al-Ḥaddād (m. 640/1242-3) devenu *Šayḫ al-Iqrā'* à Marrakech, qui est signalé par Ibn al-Ǧazarī comme ayant rédigé un commentaire, peut-être le premier[650].

En Orient, c'est Damas qui semble avoir été le cœur battant de cette production, avec pas moins de six commentaires pour la seule ville de Damas. Al-Saḫawī, élève direct d'al-Šāṭibī, est l'initiateur de ce mouvement avec son *Fatḥ al-waṣid fī šarḥ al-qaṣīd*[651]. En instaurant une règle stricte pour sa succession à la tête de la *mašyaḫat al-iqrā' al-kubrā*[652] de la *turba* al-

[648] Un commentaire simplifié au programme de nombreuses universités islamiques est le *Kitāb al-Wāfī fī šarḥ al-Šāṭibiyya* de 'Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī (m. 1403/1982), de nombreux autres commentaires ont été rédigés depuis.

[649] Bergstrasser cite quatre commentaires anciens d'*al-Šāṭibiyya*, ceux d'al-Saḫāwī, d'Abū Šāma, d'al-Fāsī et d'al-Ǧa'barī, et un contemporain, celui d'al-Ḍabbā' (m. 1961), *Iršāḍ al-Murīd ilā maqṣūd al-qaṣīd*, GdQ, 1938, III, p. 220, 221.

[650] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, II, p. 287.

[651] Al-Saḫāwī, 'Alam al-dīn, *Fatḥ al-waṣīd fī šarḥ al-qaṣīd,* éd. Mawlay Muḥammad al-Idrīsī, Riyad, Maktabat al-Rušd, 2005.

[652] Ibn al-Ǧazarī utilise le terme de *mašyaḫat al-iqrā' al-kubrā* spécifiquement pour la *turba* al-Ṣāliḥiyya ou *turbat* Umm al-Ṣāliḥ, alors qu'il utilise *mašyaḫat al-iqrā'* pour les autres institutions d'enseignement du Coran de Damas.

Ṣāliḥiyya, il va contribuer à l'implantation durable de la *Šāṭibiyya* à Damas. La place devait revenir au plus savant dans le domaine des *qirā'āt* et en particulier à celui qui maîtrisait le mieux la *Šāṭibiyya* et le plus à même de la commenter. C'est ainsi qu'après la mort d'al-Saḫāwī, le poste revint de droit à son disciple le plus brillant, Faḫr al-Dīn Ibn al-Mālikī, qui décéda malheureusement quelques jours seulement après sa prise de fonction. Deux autres *muqrī* sont prédestinés à prendre la relève, Abū Šāma ʻAbd al-Raḥmān b. Ismāʻīl al-Maqdisī (m. 665/1267) et Abū al-Fatḥ Muḥammad b. ʻAlī al-Anṣārī (m. 657/1259) qui rédigèrent également chacun leur commentaire[653], les lecteurs de Damas décidèrent alors d'organiser un concours pour les départager et ils choisirent de nommer ʻAlam al-Dīn al-Qāsim b. Aḥmad b. al-Muwaffaq al-Lawraqī al-Andalusī (m. 661/1263) comme arbitre, un fin connaisseur de la *Šāṭibiyya* et auteur du commentaire *Al-Mufīd fī šarḥ al-qaṣīd*. Il questionna chacun des lecteurs sur des vers de la *Šāṭibiyya,* Abū al-Fatḥ répondait clairement et de manière suffisante, Abū Šāma, quant à lui, répondait avec excellence en replaçant chaque règle dans son contexte philologique. L'arbitre ne trancha pas réellement mais se contenta de dire concernant Abū al-Fatḥ : « Cet homme maîtrise les *qirā'āt* comme il se doit ! », puis concernant Abū Šāma : « Celui-ci est un *Imām* ! ». Le gouverneur, présent à l'échange et qui avait une préférence pour Abū al-Fatḥ, s'empressa de juger : « Nous n'avons besoin que de quelqu'un qui maîtrise les *qirā'āt* ! » et il signa le décret de nomination en faveur d'Abū al-Fatḥ[654]. La destinée voudra qu'Abū al-Fatḥ fut oublié et qu'Abū Šāma resta dans l'histoire. Ce dernier va alors produire deux commentaires, un long qu'il ne finira pas et un abrégé connu de nos jours sous le titre de *Ibrāz al-maʻānī* et qui devint une référence dans l'enseignement surpassant le commentaire de son maître, al-Saḫāwī. Il lui sera alors offert la *mašyaḫat al-iqrā'* de la *turba* al-Ašrafiyya fraichement inaugurée[655].

À Mossoul, Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Mawṣilī, connu sous le surnom de Šuʻlā (656/1258) va composer son commentaire *Kanz al-maʻānī fī šarḥ Ḥirz al-amānī*[656]. Malgré son décès précoce, à l'âge de 33 ans, son commentaire va connaître un franc succès en partie grâce à son *šayḫ* dans les *qirā'āt,* ʻAlī b. ʻAbd al-ʻAzīz al-Irbilī, qui va se charger de le diffuser, lui reconnaissant une fine intelligence, une grande éloquence avec une âme poétique de haut niveau[657]. Son commentaire se distingue par sa concision et son ordonnancement,

---

Cela laisse entendre que la *turba* al-Ṣāliḥiyya était le lieu le plus important dans la transmission du Coran et des *qirā'āt*, Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, II, p. 286.

653 Al-Ḏahabī, *Mq*, p. 1331, 1332.

654 Al-Ḏahabī, *Mq,* p. 1331, 1332.

655 Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, II, p. 285 ; Al-Ḏahabī, *Mq*, p. 1334-1336.

656 Šuʻla, Muḥammad b. Aḥmad al-Mawṣilī, *Kanz al-maʻānī fī šarḥ Ḥirz al-amānī,* éd. Ǧamāl al-Sayyid Rifāʻī al-Šāyib, Le Caire, Dār al-Salām al-ḥadīṯiyya, 2008.

657 Ibn al-Ǧazarī, Ġn, III, p. 194.

l'auteur l'organise ainsi en trois niveaux de commentaires : *al-mabādi'* (le sens littéral), *al-lawāḥiq* (l'analyse grammaticale) et *al-maqāṣid* (le sens caché dans les *rumūz*). Il introduit chaque niveau par une lettre : *bā* pour *al-mabādi'*, *ḥā* pour *al-lawāḥiq* et *ṣād* pour *al-maqāṣid*. L'Irak va ainsi connaître très tôt la *Šāṭibiyya* qui va intégrer ses cercles d'études.

Le deuxième siècle après la composition du poème va connaitre une production exponentionnelle des commentaires puisque nous avons pu relever vingt-sept *šurūh* produits à cette époque (Fig. 59). Le pôle maghrébin va se renforcer avec l'apparition de nouveaux commentaires dans ce qui est en train de devenir le centre de l'école maghrébine des *qirā'āt* prenant le relais de l'école andalouse avec la chute des grandes villes du Levant aux mains des rois chrétiens[658]. La ville de Fès, nouvelle capitale des Mérinides, connait une activité intellectuelle florissante, notamment grâce aux nouvelles *madrasa*, écoles officielles et étatiques que les Mérinides vont construire. Jusqu'à présent, la *madrasa* était une institution purement orientale et n'avait pas encore trouvé son chemin vers la partie occidentale du monde musulman, les enseignements se tenant encore principalment au sein des mosquées[659]. C'est dans ce contexte que Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. Dāwūd al-Ṣanhāǧī al-Fāsī, Ibn Āǧurrūm (m. 723/1323) connu surtout pour son épître de grammaire arabe, *al-Aǧurrumiyya*[660], va composer un commentaire de la *Šāṭibiyya*, *Farā'id al-maʿānī fī šarḥ Ḥirz al-amānī*[661]. C'est en partie grâce à ce commentaire que nous avons pu mettre en lumière l'enseignement des *qirā'āt* au Maghreb extrême et par la même occasion le personnage d'Ibn Āǧurrūm à propos duquel nos connaissances sont inversement proportionnelles à la notoriété qu'il reçut bien plus tard. En effet, les sources biographiques sont muettes quant à nombre de pans de sa vie et notamment l'identité de ses professeurs, Ibn Āǧurrūm cite dans *Farā'id al-maʿānī* trois de ses professeurs auprès desquels il se forma aux *qirā'āt* : Muḥammad b. ʿAlī b. ʿAbd al-Ḥaqq Abū ʿAbdallāh al-Fāsī al-Anṣārī Ibn al-Qaṣṣāb (m. *ca* 690/1291-2)[662],

[658] Comme nous l'avions signalé dans le chapitre premier, les ouvrages bio-bibliographiques d'al-Ḏahabī et d'Ibn al-Ǧazarī sont insuffisants pour nourrir nos connaissances sur cette partie occidentale du monde musulman, les informations reccueillies ici, l'ont été à travers des sources maghrébines que nous citons au fur et à mesure.

[659] Les premières *madrasa* ne font leur apparition en Occident musulman qu'en 650/1252 sous les Ḥafṣides en Ifrīqiyya, en 684/1285 à Fès sous les Mérinides, et seulement en 750/1349 à Grenade sous les Naṣrides.

[660] Très peu d'informations nous sont parvenues concernant Ibn Āǧurrūm, si ce n'est sa maîtrise de la langue arabe et du Coran et la rédaction de son précis de syntaxe, voir Troupeau, G. (2010). Ibn Ādjurrūm. In P. Bearman (ed.), Encyclopédie de l'Islam en ligne (EI-2 French). Brill. https://doi-org.bnf.idm.oclc.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_3065 [consulté en ligne le 17 août 2024].

[661] L'ouvrage a été édité sur la base d'un *unicum* par Abderrahim Nabulsi, dans le cadre de sa thèse doctorale soutenue en 1997 à l'université Umm al-Qurā de La Mecque en Arabie Saoudite.

[662] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn,* III, p. 509.

Muḥammad b. ʻAbd al-Raḥīm Abū al-Qāsim al-Ḍarīr al-Sabtī (m. 701/1301)[663] et Moḥammad b. Yūsūf Abū Ḥayyān al-Andalusī (m. 745/1344-5) qu'il rejoignit au Caire[664]. C'est par l'intermédiaire de son maître Ibn al-Qaṣṣāb qu'il étudie la *Šāṭibiyya* à Fès et intégre une chaîne de transmission qui le lie à l'auteur (Fig. 60). Ibn al-Qaṣṣāb a lui-même reçu le poème d'un élève d'al-Saḫāwī et al-Saḫāwī d'al-Šāṭibī. Cet élève d'al-Saḫāwī, qu'Ibn Āǧurrūm nomme Abū Yaʻqūb al-Maḥassānī semble inconnu des sources[665]. Nous ne l'avons trouvé nulle part cité parmi les élèves d'al-Saḫāwī à part dans le commentaire d'Ibn Āǧurrūm[666]. Nous avons eu la chance de rencontrer son nom dans une note de collation d'un manuscrit inédit de la *Šāṭibiyya* conservé dans une bibliothèque privée dans un village près de Taliouine (province de Taroudant) au Maroc (Fig. 61)[667]. Cette découverte a conforté notre hypothèse qu'Abū Yaʻqūb al-Maḥassānī fut un acteur central de l'introduction d'al-Šāṭibiyya au Maghreb. Ce sont les ouvrages de *fahrasa* qui vont éclairer nos recherches. Al-Maḥassānī est cité par al-Wādī Āšī dans son *barnāmaǧ* comme le *šayḫ* de son *šayḫ*[668], il s'agit de Abū Yaʻqūb Yūsuf b. Mūsā b. abī ʻĪsā al-Maḥassānī al-Ġumārī al-Sabtī m. fin VII[e]/ XII[e] s.).[669] Il effectua un voyage en Orient durant lequel il assista notamment aux assises du commentaire d'*al-Šāṭibiyya* par al-Saḫāwī à Damas[670]. À son retour, Il enseigna principalement à Sebta où il eût de nombreux disciples[671], puis à Fès au sein du Ǧāmiʻ Bāb Silsila[672] avant d'être forcé à l'exil avec un groupe de savants par le sultan mérinide Abū Yūsuf Yaʻqūb (r. 656-685/1258-1286)[673]. C'est soit à Fès soit à Sebta qu'Ibn al-Qaṣṣāb, le *šayḫ* d'Ibn Āǧurrūm, étudia la *Šāṭibiyya* à ses côtés. Cette

[663] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, III, p. 430, 431 ; Ibn ʻAbd al-Malik qui assiste à ses assises de iqrā' à Sebta cite parmi les ouvrages de qirā'āt enseignés principalement *al-Taysīr* d'al-Dānī et *al-Kāfī* d'Ibn Šurayḥ, il ne fait pas mention de la *Šāṭibiyya*, voir Ibn ʻabd al-Malik, *al-Ḏayl,* IV, p. 404-406.

[664] Ibn Āǧurrūm ne cite pas son isnād au début de l'ouvrage comme cela est la norme dans les compositions de *qirā'āt*, les informations sont disséminées dans le texte du commentaire.

[665] Les sources orientales ne le citent pas parmi les élèves d'al-Saḫāwī.

[666] Ibn Āǧurrūm, *Farā'id al-maʻānī fī šarḥ Ḥirz al-amānī,* éd. Abderrahim Nabulsi, thèse de doctorat 1997, Université Umm al-Qurā, La Mecque, II, p. 463.

[667] Voir la fiche du manuscrit dans le catalogue, notice 4. Il a été découvert en 2022 par Mohammed Aliouane, nous avons pu en récupérer les photographies grâce au spécialiste des manuscrits marocains Abdelaziz Essaouri, que les deux professeurs trouvent ici mes plus chaleureux remerciements.

[668] Le *šayḫ* d'al-Wādī Āšī, ici, n'est autre que Muḥammad b. ʻAbd al-Raḥīm Abū al-Qāsimal-Ḍarīr al-Sabtī, le deuxième professeur d'Ibn Āǧurrūm.

[669] al-Wādī Āšī, Muḥammad b. Ǧābir, *Barnāmaǧ Ibn Ǧābir al-Wādī Āšī (m. 749/* , éd. Muḥammad al-Ḥabīb al-Hīla, Tunis, 1981, p. 116, 127 et 170.

[670] Ibn Āǧurrūm, *Farā'id al-maʻānī,* II, p. 463.

[671] al-Wādī Āšī, *Barnāmaǧ*, op. cit.

[672] Ibn al-Qāḍī al-Miknasī, *Durrat al-Ḥiǧāl fī asmā' al-riǧāl*, éd. Muḥammad al-Aḥmadā Abū-l-Nūr, Dār al-Turāṯ, Le Caire, 1971, III, p. 344-5 ; *Ǧaḏwat al-iqtibās fī ḏikr man ḥalla min al-aʻlām madīnat Fās,* Dār al-Manṣūr, Rabat, 1973, p. 554.

[673] Cet exil forcé explique peut-être le peu d'informations trouvés sur al-Maḥassānī. Il est fort possible qu'Ibn al-Qaṣṣāb se trouvait également parmi les exilés eu égard le peu d'informations le concernant.

introduction de la *Šāṭibiyya* a donc eût lieu à Sebta, pour se diffuser par la suite à partir de Fès grâce au commentaire et à l'enseignement d'Ibn Āğurrūm.

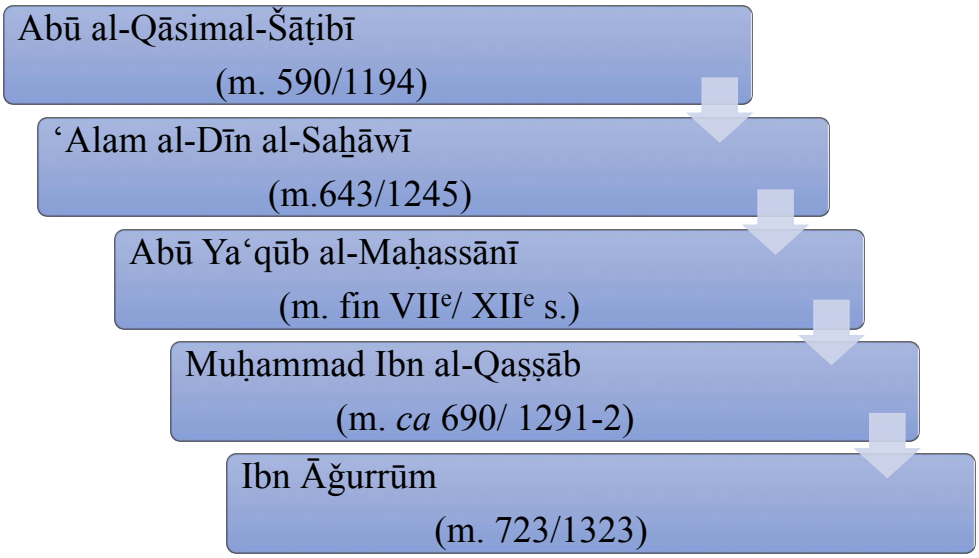


Fig. 60. *Sanad* d'Ibn Āğurrūm dans la transmission de la *Šāṭibiyya.*

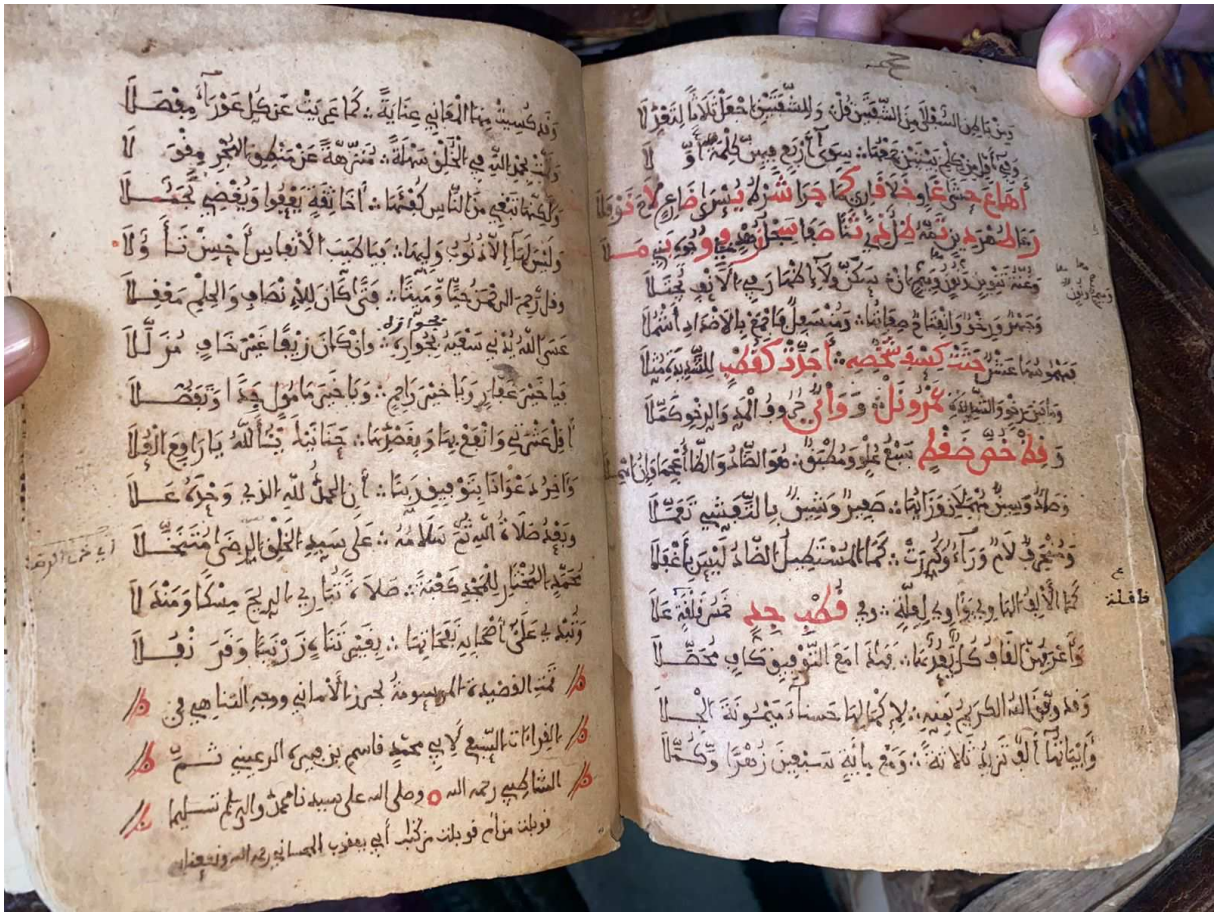


Fig. 61. Fin du poème de la *Šāṭibiyya,* colophon et note de collation sur l'exemplaire d'Abū Yaʻqūb al-Maḥassānī (m. fin VII^e/ XII^e s.), Taliouine, Maroc. © Mohammed Aliouane.

C'est également à Fès, qu'un second commentaire fut produit, il s'agit d'*Al-Šu'la 'alā al-Šāṭibiyya* d'Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. 'Abd al-Ḥaqq al-Zarwīlī (m. 719/ 1319-20), connu comme Abū al-Ḥasan al-Ṣuġayyir. Abū al-Ḥasan al-Ṣuġayyir est un personnage plus important qu'Ibn Āğurrūm, qui n'était probablement qu'un enseignant de mosquée, il occupa des fonctions officielles du fait de sa grande maitrise du fiqh et de ses fondements (*uṣūl al-fiqh*). Ibn al-Qāḍi le décrit d'ailleurs comme « un des pôles de la *fatwa* au Maghreb ». Il fut *Qāḍī* de la ville de Taza sous Abū Yūsuf Ya'qūb, puis *Qāḍī* de Fès sous Abū al-Rabī' Sulaymān (r. 706-708/1308-1310) qui l'envoya également en ambassade auprès des Nasrides de Grenade. Malgré ses nombreuses fonctions, il enseigna pendant plus de quarante ans au sein du *Ğāmi'* al-Ağda' à Fès tout comme il occupa une chaire (*kursī*) au sein de la Qarawiyyīn où assistaient de nombreuses personnes dont le Sultan mérinide Abū Sa'īd 'Uṯmān (r. 710-731/1310-1331)[674]. Il se forma aux *qirā'āt* auprès de son beau père, le *muqrī* de Fès, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Sulaymān al-Qurṭubī (m. 730/1330-1) qui introduisit *al-Šāṭibiyya* à Fès par la voie de Muḥammad b. Muḥammad b. Waḍḍāḥ Abū Bakr al-Laḫmī al-Andalusī al-Šuqrī (m. 634/1236), disciple direct d'al-Šāṭibī (Fig. 62). Nous avons pu retrouver ce *isnād fāsī* de la *Šāṭibiyya* dans une *iğāza* du manuel dans le manuscrit D. 1406 conservé à la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial à Madrid[675].



Fig. 62. *Sanad* d'Abū al-Ḥasan al-Ṣuġayyir dans la transmission de la *Šāṭibiyya*.

[674] Ibn al-Qāḍī al-Miknasī, *Durrat al-Ḥiğāl,* II, p. 439 ; *Ğaḏwat al-iqtibās*, II, p. 472.
[675] Pour la transcription de l'*iğāza*, sa traduction et la reproduction des *isnād*, voir catalogue, notice 11.

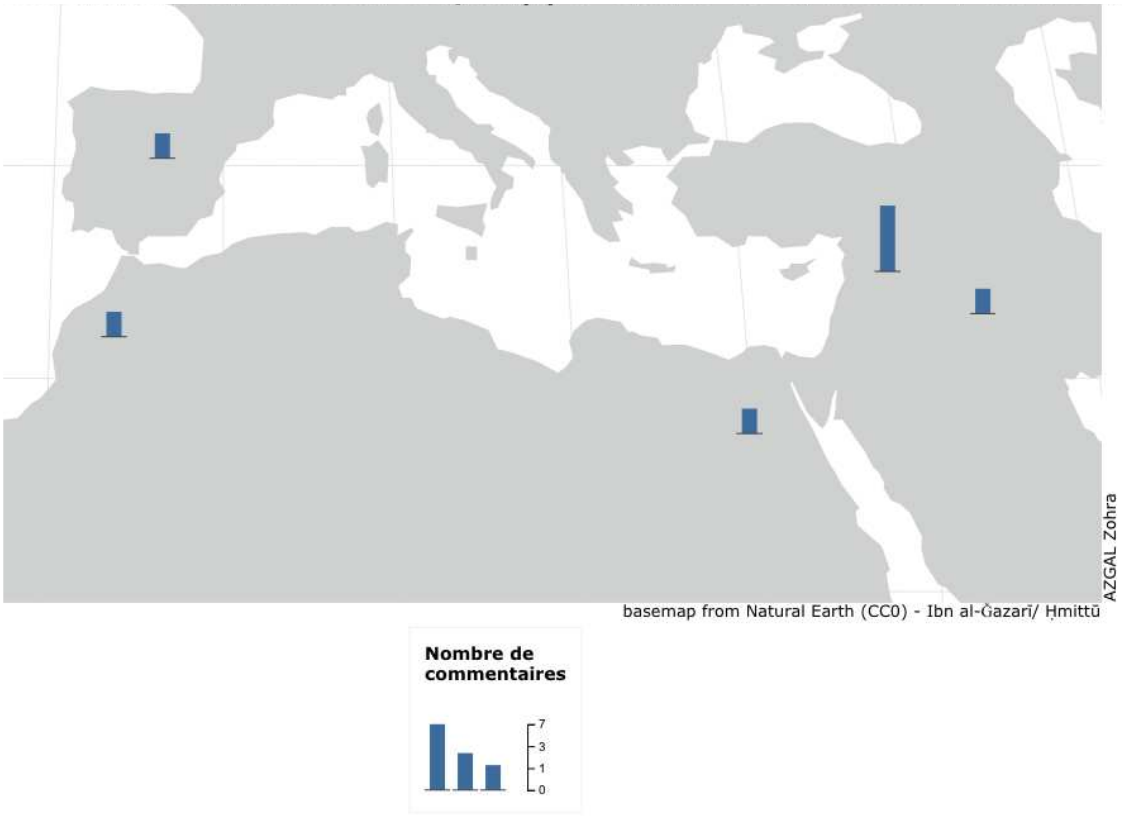


Fig. 58. Commentaires d'*al-Šāṭibiyya* produits entre 600/1203-4 et 700/1300-1.

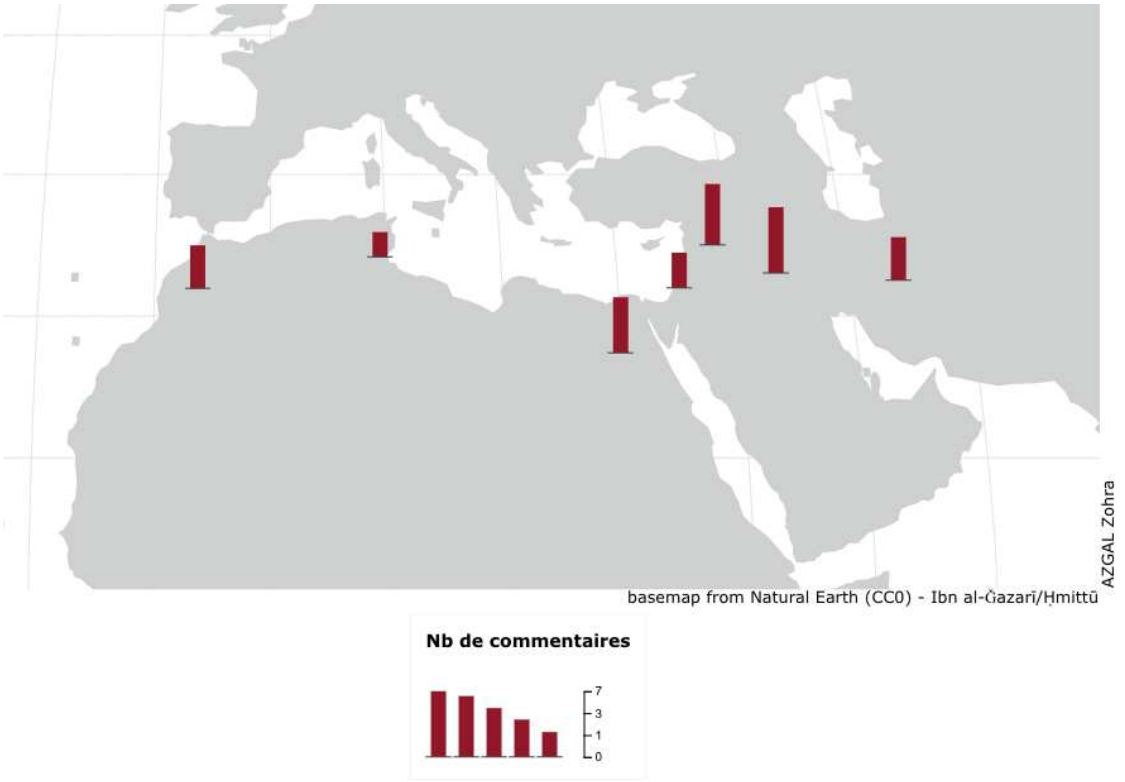


Fig. 59. Commentaires d'*al-Šāṭibiyya* produits entre 701/1301-2 et 840/1436-7.

	TITRE	AUTEUR	Date de décès	Lieu enseignement
1	*NC*	Ibn al-Ḥaddād	625/1227- 8	Tunis, Sebta, Marrakech
2	*Al-Muhannad al-qāḍibī šarḥ Qaṣīd al-Šāṭibī*	Abū al-ʻAbbās Aḥmad b. ʻAlī b. Muḥammad b. ʻAlī b. Sakan Al-Andalusī	*ca* 640/1242-3	Valence
3	*Fatḥ al-waṣid fī šarḥ al-Qaṣīd*	ʻAlī b. Muḥammad b. ʻAbd al-Ṣamad Abū al-Ḥasan al-Saḫāwī	643/1245	Damas
4	*Al-Durra al-farīda fī šarḥ al-Qaṣīda*	Muntaḫab al-dīn Ḥusayn b. Abī al-ʻIzz al-Hamdānī	643/1245-6	Damas
5	*Al-La'ālī -l-farīda fī šarḥ al-Qaṣīda*	Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. al-Ḥasan al-Fāsī	656/1258	Alep
6	*Kanz al-maʻānī*	Muḥmmad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Mawṣilī Šuʻlā	656/1258	Mossoul
7	*Al-Mufīd fī šarḥ al-Qaṣīd*	ʻAlam al-dīn al-Qāsim b. Aḥmad b. al-Muwaffaq al-Lawraqī Al-Andalusī	661/1263	Damas
8	*NC*	Abū al-Fatḥ Šams al-dīn Muḥammad b. ʻAlī b. Mūsā al-Anṣārī al-Dimašqī	657/1258-9	Damas
9	*Ibrāz al-mʻānī min Ḥirz al-amānī*	Šihāb al-dīn Abū Šāma ʻAbd al-Raḥmān b. Ismaʻīl al-Maqdisī	665/1266-7	Damas
10	*NC*	Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Yaʻqūb b. Šuğāʻ Al-ʻImād al-Mawṣilī	682/1283-4	Damas
11	*Fakk rumūz al-Qaṣīd li-l-ṭālib al-mustafīd*	Yaʻqūb b. Badrān al-Ğarā'dī	688/ 1289-90	Egypte
12	*NC*	ʻAlā' al-dīn ʻAlī b. Aḥmad	706/ 1306-7	
13	*NC*	Abū Mūsā Ğaʻfar b. Makkī al-Mawṣilī	713/1313-4	Chiraz
14	*NC*	ʻAlī b. Yūsūfb. Ḥarīz Abī al-Ḥasan al-Šanṭūfī al-Laḫmī	713/ 1313-4	Le Caire

15	*Al-Šu'la 'alā al-Šāṭibiyya*	Abū-l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. 'Abd al-Ḥaqq al-Zarwīlī	719/ 1319-20	Fes
16	*Farā'id al-ma'ānī fī šarḥ Ḥirz al-amānī*	Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. Dāwūd al-Ṣanhāǧī Ibn Āǧrrūm	723/1323	Fes
17	*NC*	Yūsūf b. Abī Bakr Ibn Ḫaṭīb Bayt al-Ābār	725/1324-5	Damas
18	*Al-Mufīd fī šarḥ al-Qaṣīd*	Abū al-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Walī b. Ǧubāra al-Maqdisī	728/1327-8	Jerusalem
19	*Taḏhīb al-Umniyya fī taḥḏīb al-Šāṭibiyya*	Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Yūsūf b. 'Abd al-Malik b. 'Awāna al-Qurašī al-Qayrawānī	730 env/ 1329-30	Kairouan
20	*Kanz al-ma'ānī fī šarḥ Ḥirz al-amānī*	Abū Isḥāq Ibrāhīm b. 'Umar b. Ibrāhīm Burhān al-dīn al-Ǧa'barī	732/1331-2	Hebron
21	*Kašf al-ma'ānī fī šarḥ Ḥirz al-amānī*	Yūsūf b. Asad al-Ḫallāṭī al-'Abbāsī	aprés 755/1354	Tibrīz
22	*Al-Ǧawhar al-Naḍīd*	Abū Bakr b. Ud Ġadī al-Šamsī Ibn al-Ǧundī	769/1367-8	Egypte
23	*Al-Mabsūṭ*	Muḥammad b. Maḥmūd Šams al-Dīn al-Samarqandī	780/1378-9	Bagdad
24	*Kāšif al-ma'ānī fī šarḥ Ḥirz al-amānī*	Abū al-Faḍā'il 'Abbād b. Aḥmad b. Ismā'īl al-Ḥusaynī al-Aṣbahānī	aprés 708/ 1308-9	Ispahan
25	*NC*	'Abd al-Raḥmān b. al-Sayyid 'Abd al-Muḥsin b. al-Sayyid 'Abd al-Mun'im al-Anṣārī al-Wāsiṭī	744/1343-4	Bagdad

26	*Al-ḥawāšī al-mufīda fī šarḥ al-Šāṭibiyya*	ʿAbd al-Raḥmān b. al-Sayyid ʿAbd al-Muḥsin b. al-Sayyid ʿAbd al-Munʿim al-Anṣārī al-Wāsiṭī	735/1334-5	Mossoul
27	*Al-Farīda al-Bāriziyya fī ḥall al-Šāṭibiyya*	Hibat Allāh b. ʿAbd al-Raḥīm b. Ibrāhīm b. Hibat Allāh b. al-Bārizī al-Ḥamawī	738/1337-8	Hama
28	*NC*	Muḥammad b. Aḥmad b. Buḍḥān al-Dimašqī	743/1342-3	Damas
29	*NC*	Al-Ḥasan b. Qāsim b. ʿAbd Allāh b. ʿAlī al-Murādī Ibn Umm Qāsim	749/1348-9	Egypte, Maghreb (Āsafī)
30	*Al-ʿIqd al-Naḍīd fī šarḥ al-qaṣīd*	Abū-l-ʿAbbās Aḥmad b. Yūsūf b. Muḥammad b. Masʿūd al-Samīn al-Ḥalabī	756/1355-6	Alep, Caire
31	*Mubriz al-maʿānī fī šarḥ Ḥira al-amānī*	al-Ḥāfiẓ Muḥammad b. ʿAmr b. ʿAlī b. Aḥmad al-ʿImādī	783/1381-2	Mossoul
32	*Ǧāmiʿ al-Qawāʿid*	Ḥamza b. Qatlūbik b. ʿAbd Allāh	767/1365-6	
33	*NC*	Muḥammad b. Ǧamāl al-dīn Aḥmad b. ʿUṯmān al-ʿUṯmānī al-Dībāǧī	773/1371-2	Egypte
34	*NC*	ʿAbd al-Raḥmān b. Aḥmad b. ʿAlī al-Baġdādī al-Wāsiṭī	781/1379-80	Bagdad
35	*NC*	Aḥmad b. Rabīʿa b. ʿAlwān al-Dimašqī	803/1400-1	Damas

36	*Sirāğ al-qāri' al-mubtadi' wa tiḏkār al-muqrī al-muntahī*	ʻAlī b. Muḥāmmad b. ʻUṯmān ʻAlā' al-Dīn Ibn al-Qāṣiḥ	801/1398-9	Bagdad, Egypte
37	*NC*	Šaraf al-Dīn Sadaqa b. Salāma b. al-Ḥusayn al-Masḥarā'ī	825/1421-2	Damas
38	*NC*	Muḥib al-Dīn Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Maḥmūd b. al-Naǧǧār al-Baġdādī	843/1439-40	Bagdad

Fig. 57. Les commentaires de la *Šāṭibiyya* produits jusqu'à la moitié du IX^e^/ XV^e^ siècle.

b) Le rôle du commentaire dans l'appropriation et la diffusion d'une œuvre.

Il est pertinent de se demander avant tout pourquoi les savants musulmans ont connu cet attrait pour cette pratique du commentaire (*šarḥ*), s'il s'agit d'une pratique écrite ou orale, et comment les cercles d'enseignement donnaient naissance à de nouveaux commentaires. Ces derniers sont souvent des commentaires individuels, le processus connu de superposition des commentaires *šarḥ/ ḥāšiya/ taqrīr* n'étant pas observé pour le cas de la *Šāṭibiyya*. Quelle place a eu le commentaire dans le processus d'appropriation et de diffusion du poème et par la-même de canonisation ?

Dès l'apparition de ce qui est considéré comme le premier livre de l'Islam, le Coran, l'activité exégétique n'a eu de cesse d'être centrale dans la production littéraire arabo-islamique[676]. Concernant d'abord, le *tafsīr* du Coran puis les gloses de la poésie anté-islamique, ce genre s'étendit rapidement à d'autres disciplines comme la langue arabe et la jurisprudence islamique. L'époque mamelouke va constituer la période en or du commentaire ; il devient alors le medium principal de l'enseignement de tous les savoirs après que les *madrasa* et autres institutions d'enseignement aient ouvert leurs portes. La multiplication de ces lieux de savoir souvent commandités par des émirs qui se concurencent dans la fondation de *madrasa*, *ḫanqa* et autres *turba,* va créer un appel d'air pour les enseignants[677]. Il faut de plus en plus d'enseignants pour remplir les nouveaux postes vacants, les dynamiques naturelles de création de savants référents vers lesquels on voyageait de l'autre extrême du monde islamique sont cassées et avec elles la production de manuels de référence résultats de longues années d'enseignement. Il faut, en quelque sorte, fournir à ces enseignants, des manuels prêts à l'usage. Pour le domaine des *qirā'āt*, la *Šāṭibiyya* se prêtait parfaitement à ce type d'enseignement, il ne manquait plus aux enseignants qu'à la commenter, chaque grand *muqrī* va alors produire son propre commentaire.

---

[676] Saleh, Walid A. *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qurʾān Commentary of al-Thaʿlabī (d. 427/1035),* Leyde, Brill, 2004.

[677] Hirschler, Konrad, *The Written Word in the Medieval Arabic Lands. A Social and Cultural History of Reading Practices*, Edinbourg, Edinburgh University Press, 2013, p. 26, 68 ; Berkey, Jonathan, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*, Princeton, Princeton University Press, 1992 ; George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinbourg, Edinburgh University Press, 1981, p. 31, 32.

Les travaux d'Iyass Hasan sur la formation des genres exégétiques en langue arabe, à la croisée des gloses poétiques et des commentaires (*tafsīr*) du Coran, et leur rôle dans la canonisation des œuvres sont précurseurs dans cette approche[678]. La *Šāṭibiyya*, à la croisée de ces deux genres, littéraires et religieux était un exemple plus significatif encore et parfaitement représentatif du rôle central du commentaire dans cette double sphère qui n'en est en réalité qu'une seule et même concernant notre ouvrage. À l'image des commentaires coraniques qui viennent encadrer et soutenir une transmission, la *Šāṭibiyya* a également ce rôle de contrôle des *qirā'āt* tandis que les commentaires de la *Šāṭibiyya* vont légitimer à leur tour ce manuel comme une référence incontournable.

Le *šarḥ* dans son sens étymologique englobe deux notions importantes : l'élargissement et l'éclaircissement[679]. En explorant les introductions des commentaires, on découvre que ce sont bien ces deux aspects qui ont motivé leur composition. Eclaircir ce qui peut paraître obscur de prime abord en raison de l'usage des *rumūz*, puis élargir en complétant et explicitant ce qui a dû être abrégé du fait de la contrainte poétique. L'historien y voit un troisième aspect fondamental qui peut être perçu comme une conséquence plutôt qu'une motivation première, il s'agit de cristaliser un *passé fondateur* et de se l'approprier en l'actualisant. La littérature de commentaires de la *Šāṭibiyya* sert en quelque sorte à *iconiser* l'œuvre mettant ainsi fin à l'évolution du genre des *qirā'āt* et déclarant *de facto* le corpus de variantes coraniques clos et figé, l'œuvre est désormais le centre du développement d'une littérature paralléle sans être concurrencée par une autre. Ce processus s'est mis en place immédiatement après la rédaction de l'œuvre puisque les disciples d'al-Šāṭibī vont être les premiers à la commenter et il perdurera de manière ininterompue jusqu'à nos jours, Ḥmittū ayant relevé près de cent commentaires de la *Šāṭibiyya* anciens et récents[680].

Alors que la « canonisation » des sept lectures est attribuée à Ibn Muǧāhid (m. 324/936) avec l'intervention du *wazīr* Ibn Muqla. La canonisation des systèmes des sept lectures tels que choisis par al-Šāṭibī ne s'appuit pas sur une décision politique, même si comme nous l'avons détaillé précédemment le contexte socio-politique a eut un rôle à jouer notamment dans la mise à disposition de plateformes de diffusion. L'appropriation de l'œuvre est, à notre sens, à rechercher dans les mécanismes de transmission et d'enseignement dont la pratique du

[678] Hassan, Iyas (éd), « Šarḥ ou gloses poétiques », dans *La Littérature aux marges du ʾadab*, Diacritiques Éditions, Presses de l'IFPO, 2017, p. 175-216.

[679] Al-Ḫalīl, *Kitāb al-'Ayn,* consulté dans sa version numérique sur al-Waraq.net. Voir pour une étude étymologique de la racine *šrḥ,* Hassan, Iyas (éd), « Šarḥ ou gloses poétiques », p. 177-181.

[680] Ḥmittū, *Za'īm al-madrasa al-aṯariyya fī-l-qirā'āt wa šayḫ qurrā' al-maġrib wa-l-mašriq : al-imām Abū al-Qāsimal-Šāṭibī,* Riyadh, Dār aḍwā' al-salaf, 2005.

commentaire fait partie, d'autant plus qu'il n'existait pas de documents ou de pouvoir instituant des manuels d'enseignement officiels dans les *madrasa*[681]. Il incombe alors à l'historien de mettre en lumière ce mécanisme à travers le développement d'une tradition exégétique autour d'une œuvre.

L'explosion du nombre des premiers commentaires de la *Šāṭibiyya* apparait durant une période de mutation dans l'usage de l'écrit, qu'Hirschler décrit à la fois comme celle de la « textualisation des savoirs » couplé à une « popularisation » de ces derniers[682]. La tradition orale de transmission se trouve alors bousculée par la quantité des écrits nouveaux qui deviennent l'élément central de la *ḥalaqa* qui ne sert plus qu'à lire et commenter ces derniers. Jusqu'alors principalement reservées aux savants, ces séances s'ouvrent à de larges catégories de la population, plus à même désormais de suivre ces enseignements qui s'apparentent à des séances de lecture/commentaire. Hirschler avait exclu de sa démonstration le domaine de l'enseignement du Coran et de sa récitation[683]. Nous pouvons quant à nous affirmer que la *Šāṭibiyya* va profiter de ce dynamisme nouveau de l'écrit pour s'imposer comme manuel de référence dans les cercles spécialisés de *qurrā'* mais aussi populaires. D'une poésie destinée à être apprise par cœur par les *qurrā'*, elle va entrer sous sa forme écrite à travers le commentaire dans des cercles plus profanes.

Ainsi certains commentaires comme celui d'Ibn al-Qāṣiḥ (m. 801/1398-9), *Sirāğ al-Qāri' al-mubtadi' wa tiḏkār al-muqrī al-muntahī, (La lanterne du lecteur débutant et le rappel du muqrī confirmé),* s'apparentent clairement à un commentaire vulgarisé pour le grand nombre.

Son titre, précise la volonté de l'auteur d'en faire un commentaire simple pour les débutants, il précise dans son introduction :

> *L'ouvrage le plus simple pour étudier les qirā'āt parmi les nombreux écrits, est le poème du šayḫ, imām et savant abū Muḥammad Qāsim b. Fīrruh b. Abī al-Qāsim Ḫalaf b. Aḥmad al-Ru'aynī al-Šāṭibī. Il s'agit d'un poème lāmiyya, composé selon le second type du baḥr al-ṭawīl, du titre de : Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī. La première personne à l'avoir commenté est l'imām 'Alam al-Dīn al-Saḫāwī qui l'étudia auprès de son auteur. Puis de nombreux commentateurs ont suivi, certains produisant des commentaires courts et d'autres beaucoup plus longs jusqu'à sortir de l'entendement.*

[681] Brentjes, Sonja, *Teaching and Learning the Sciences in Islamicate Societies (800-1700)*, Brepols, 2018, p. 13, 14.
[682] Hirschler, Konrad, *The Written Word,* p. 26, 68
[683] Hirschler, Konrad, *op. cit.*, p. 5.

J'ai quant à moi prié Dieu le très haut, de me permettre d'expliciter les mots et d'exposer les qirā'āt dans des termes simples accessibles aux débutants. C'est pourquoi je n'ai pas eu recours aux longues explications qui peuvent être retrouvées dans d'autres ouvrages…J'ai ainsi résumé ici les commentaires d'al-Saḫāwī, d'al-Fāsī, d'Abū Šāma, d'Ibn Ǧubāra, d'al-Ǧa'barī et d'autres… je l'ai nommé :
Sirāǧ al-qāri' al-mubtadi' wa tiḏkār al-muqrī al-muntahī[684].

Nul besoin d'être spécialiste de la discipline pour comprendre la *Šāṭibiyya* grâce à ce type de commentaire. Il permet d'offrir une culture générale au plus grand nombre et de diffuser ainsi les variantes contenues dans la *Šāṭibiyya* à large échelle. Alors que les *qirā'āt* étaient devenues un savoir relativement élitiste[685], la masse des croyants ayant adopté une lecture en particulier : à cette époque la lecture d'Abū 'Amr al-Baṣrī en Orient et de Nāfi' al-Madanī en Occident, cette production de commentaires va permettre aux milieux populaires des musulmans de ré-intégrer la notion de sept lectures à travers la *Šāṭibiyya* qui devient la référence ultime. La construction de la sacralité autour de l'ouvrage, de son auteur et de son tombeau, comme nous l'avons démontré précédemment va contribuer à renforcer cette « popularisation » du poème dans un monde mamelouke où le lien au sacré à travers le développement d'un soufisme savant et populaire est bien ancré.

Au-delà de cette « popularisation » du poème qui a contribué à le légitimer dans les sphères populaires, les commentaires plus scientifiques vont quant à eux le légitimer dans les cercles de spécialistes. Leur diffusion très rapide à travers tout le monde islamique participe également de son ancrage. La spécificité de la discipline qui veut que les commentaires ne se superposent pas et l'absence de *copyright* dans la production littéraire arabe contribue à l'apparition de commentaires individuels, chaque *muqrī* produit son commentaire quitte à ne pas verser dans l'originalité. On remarque d'ailleurs une réutilisation assez fréquente et soutenue de textes de commentaires plus anciens. Il fallait néanmoins que chaque *muqrī* se différencie de ses pairs par une production qui lui est propre et qui lui permette de montrer ses compétences. Après un ancrage solide sur de larges territoires, on observe une progression exponentielle de ces commentaires dans toutes ces régions. La *Šāṭibiyya* est définitivement adoptée et légitimée grâce à ces nombreux commentaires qui dénotent au-delà d'une activité

[684] Ibn al-Qāṣiḥ, *Sirāǧ al-qāri' al-mubtadi' wa tiḏkār al-muqrī al-muntahī, éd.* Dār al-Fikr, Beyrouth, 2002, p. 3.
[685] La discipline des *qirā'āt* était particulièrement élitiste en Orient, destinée à une catégorie de spécialistes, tandis qu'en al-Andalus et par extension au Maghreb elle faisait partie, encore au VII^{e}/XIII^{e} siècle, du curriculum de tout lettré comme en témoigne les dictionnaires biographiques.

rédactionnelle intense, une activité d'enseignement et de transmission tout aussi intense. Au dela de cette uniformisation de l'enseignement des *qirā'āt* à travers l'adoption d'un manuel unique, c'est bien l'uniformisation des variantes coraniques qu'il contient qui nous intéresse dans la perspective de l'histoire du texte coranique.

Conclusion

Après avoir présenté une contextualisation historique des écoles de lecteurs du Coran et des manuels d'enseignements produits dans la première partie, cette deuxième partie fut consacrée à l'étude de la *Šāṭibiyya* à proprement parler. Nous avons pu mettre en évidence divers aspects qui constituent à notre avis les raisons du succès de ce manuel et de son adoption par les musulmans comme manuel de référence d'enseignement des *qirā'āt* et comme le gardien privilégié des variantes canoniques du Coran ; en premier lieu, la solide formation reçue par al-Šāṭibī en al-Andalus, le contexte socio-politique à son arrivée au Caire et le rôle d'*al-Qāḍī* al-Fāḍīl dans son assise comme spécialiste de la ville. La personnalité du *muqrī,* décrit comme ascète va favoriser la construction d'une sacralité autour de lui qui va s'exprimer par un rôle prophylactique attribué à son poème et à son tombeau qui devint très tôt un lieu de *ziyāra.* Le grand groupe de disciples aux origines diverses va contribuer à la propagation et à la diffusion du poème à une large échelle, tout comme les nombreux commentaires vont occuper désormais l'essentiel de la production littéraires des spécialistes des *qirā'āt.* Une cause interne au poème va également être à l'origine du succès de la *Šāṭibiyya,* il s'agit du genre littéraire choisi par al-Šāṭibī pour composer son manuel, la poèsie didactique, et les nombreux moyens et procédés mnémotechniques mis à l'œuvre pour rendre ce manuel technique plus agréable à lire, réciter et mémoriser, créant par cela un réel art de la mémoire islamique.

TROISIÈME PARTIE :

Les manuscrits source de l'histoire de l'enseignement des *qirā'āt.*

Chapitre I : Manuscrits du Coran : les *maṣāḥif al-qirā'āt*

A. Définition et contextualisation

1. Intêret et corpus

Une autre source manuscrite inédite nous a semblé fondamentale à exploiter dans notre démonstration qui vise à contextualiser historiquement le succès de la *Šāṭibiyya*. Il s'agit des manuscrits coraniques produits à l'époque d'Abū al-Qāsim al-Šāṭibī et dans les siècles qui suivirent. Nous nous sommes demandé si un manuel d'enseignement des *qirā'āt* pouvait influer sur la copie du Coran et donc sur sa transmission écrite après avoir démontré son influence sur sa transmission orale dans les cercles d'enseignements et au-delà. Les connaissances que nous avons aujourd'hui sur les *qirā'āt* du texte coranique sont largement tributaires d'une vision traditionnelle et anachronique qui est basée sur ce qui est reconnu de nos jours comme variantes dans le monde musulman et non sur une vision historique de l'évolution et de la diffusion de ces variantes qui semble en réalité beaucoup plus complexe. Notre connaissance des *qirā'āt* est soumise et restreinte à ce qu'en disent les sources qui nous sont parvenues, tels que les ouvrages d'Ibn Muǧāhid, d'al-Dānī ou d'Ibn al-Ǧazarī, sans que les témoins matériels de cette transmission n'aient été mis à contribution. Si cette approche du manuscrit coranique à travers ces *qirā'āt* est inédite, il nous semblait important d'investir ce champ par cet angle d'étude dans la continuité des recherches florissantes touchant ce domaine. En effet, l'intérêt académique porté aux manuscrits anciens du Coran en Occident n'est pas récent, il remonte au XVIII[e] s. grâce notamment l'étude de Christian Adler (1756-1834)[686], à la collecte de manuscrits coraniques anciens par Asselin de Cherville (1772-1822) puis aux études de Michel Amari, d'Aloys Sprenger et de Theodor Noldeke dont l'ouvrage *Geschichte des Qorâns* s'impose comme la référence dans le domaine des études coraniques. Il faut néanmoins attendre la seconde édition de la *Geschichte des Qorâns* (1936) réalisée par Frederich Schwally, Gotthelf Bergstrasser et Otto Pretzl pour que les manuscrits prennent réellement leur place dans les études qui jusqu'alors faisaient une large place aux données collectées de la tradition musulmane. L'étude systématique des plus anciens manuscrits du Coran sera impulsée bien

[686] *Le Coran des historiens*, « L'étude des manuscrits coraniques en Occident », François Déroche, p. 653-662.

plus tard par François Déroche avec la parution entre 1983 et 1985 des deux catalogues des manuscrits du Coran conservés à la Bibliothèque nationale de France[687].

Depuis, les manuscrits coraniques connaissent un intérêt grandissant, que l'approche soit à travers l'histoire de l'art ou l'histoire du texte. On s'intéressa ainsi aussi bien aux enluminures des corans qu'à la paléographie et la calligraphie, aux premiers témoins du texte plus sobres mais renfermant de nombreux éclaircissements quant à l'histoire du texte coranique qu'aux corans plus tardifs et plus richement enluminés tels que les corans mamelouks.

Un aspect nous semble encore peu si ce n'est pas exploité et étudié ; il s'agit des variantes de lectures que renferment ces manuscrits. Bergstrasser avait saisi l'importance de ces *qirā'āt* dans l'histoire du texte puisqu'il avait plaidé en faveur d'une édition critique du Coran dont l'apparat critique serait justement constitué de ces variantes rapportées par la tradition musulmane et que l'on retrouverait dans les manuscrits anciens[688]. Son projet est resté à l'état de vœu innachevé. Une étude systématique de ces codex nous permettrait pourtant de dresser une géographie et une chronologie de diffusion des différentes lectures et ainsi de mieux comprendre le processus de canonisation. Cette tache semble néanmoins largement dépasser le cadre de notre thèse, il faudrait à cet effet réaliser un très large corpus de corans, relever les variantes qu'ils contiennent puis les comparer avec les traités de *qirā'āt* contemporains à ces manuscrits.

Nous nous contentons donc dans le cadre de la recherche de l'influence qu'eût la *Šāṭibiyya* dans la transmission du Coran et de ses lectures de mettre la lumière sur quelques manuscrits inédits qui proposaient en quelque sorte déjà l'apparat critique auquel Bergstrasser appelait. Nous proposons l'étude de quelques manuscrits du Coran copiés dans la période qui nous intéresse (XII^{e}- XV^{e}) et qui proposent plusieurs lectures en marge et dans le corps du texte. Véritable « mémoire écrite » des variantes récités, ces manuscrits que l'on nommera les *maṣāḥif al-qirā'āt* sont également le témoignage de l'enseignement qui en était fait.

Notre connaissance de la transmission des variantes n'est soumise qu'à ce qu'en disent les sources traditionnelles sans que les témoins matériels de cette transmission n'aient été mis à contribution. Ces derniers sont en effet souvent non accessibles car non-catalogués. Le catalogage des manuscrits du Coran reste encore très lacunaire ; très peu d'informations qui pourraient nous interesser sont données. Il se pose également la question de savoir ce qui doit

[687] Déroche, François, *Les Manuscrits du Coran*. *Aux origines de la calligraphie coranique,* Paris, Bibliothèque nationale, Catalogue des manuscrits arabes, 2^{e} partie, Manuscrits musulmans, I/1, 1983.

[688] Gotthelf Bergstrasser, *Plan eines Apparatus criticus zum Koran*, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich, 1930.

figurer dans la notice d'un manuscrit coranique, quelles sont les informations utiles ? Pour qui catalogue-t-on ? Les chercheurs d'histoire de l'art ou ceux de l'histoire du texte ou encore pour un public plus large ? Ainsi l'information principale qui nous intéresse, à savoir la variante dans laquelle a été copié le coran, n'est pratiquement jamais présente. Quant à savoir si le coran contient plusieurs variantes, cela demanderait une étude méthodique et systématique du texte assez fastidieuse mais nécessaire. Or, il n'existe aucun inventaire des manuscrits du Coran selon leur variante de lecture ni d'inventaire des manuscrits à plusieurs lectures.

Le corpus des manuscrits coraniques est considérable, son étude n'a été pour l'instant que partielle avec un intérêt pour les corans et fragments anciens principalement qui s'inscrit dans une quête du Coran des origines[689] ainsi que pour quelques corans exceptionnels plus tardifs. Les corans les plus intéressants pour notre étude ne sont pas forcément les plus atypiques quant à leur matérialité. Deux critères importants ont motivé notre choix pour la constitution de notre corpus qui se veut être un corpus secondaire au côté du corpus des manuscrits de la *Šāṭibiyya* : la présence de variantes de lectures dans les manuscrits en privilégiant les corans aux sept lectures et l'intention première du copiste d'intégrer ces *qirā'āt* en même temps que la copie du Coran. Nous avons écarté les manuscrits présentant des variantes ajoutées ultérieurement par un autre copiste, ces ajouts étant impossible à dater et à contextualiser et donc très peu pertinents pour notre démonstration[690]. Nous avons ainsi pu réunir et étudier dix manuscrits coraniques des *qirā'āt* particulièrement intéressants à ce propos[691]. Nous les avons divisés en deux groupes distincts, le premier réunit les corans produits avant la Šāṭibiyya et le second les corans sous influence de la *Šāṭibiyya* et témoins de sa large diffusion et implantation, s'imposant jusque dans les manuscrits coraniques.

[689] Voir entre autres pour les études sur les corans anciens, Déroche, François, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam*. *Le codex Parisino-petropolitanus,* Leyde, Brill, 2009. Hilali, Asma, *The Sanaa Palimpsest: The Transmission of the Qur'an in the First Century AH*, Oxford, Oxford University Press, 2017. Déroche François, Noja Noseda Sergio, Le Manuscrit Arabe 328(a) de la Bibliothèque nationale de France, Lesa/Paris, Fondazione Ferni Noja Noseda/ Bibliothèque nationale de France, 1998. Sadeghi Behnam, Goudarzi Mohsen, « San'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān", *Der Islam* 87, p. 1-129.

[690] Le manuscrit Beyazit 8056 conservé à la Beyazit Manuscript Library copié en 24 *safar* 738/ 21 septembre 1337 par Arġūn al-Kāmilī présente plusieurs variantes en rouge ajoutés en interlinéaire ; il y est fait référence par des *rumūz*.

[691] Les manuscrits ont été étudiés dans leur version numérisée, nous tenons à exprimer notre profonde gratitude à madame Nahla Nassar, conservatrice de la collection Nasser Khalili, qui nous a gracieusement fourni la reproduction du QUR 572 ainsi que Nimet Ipek pour le manuscrit Antalya 1181. Les autres manuscrits sont disponibles en ligne sur les sites des institutions qui les conservent (voir bibliographie).

	BIBLIOTHEQUE	CÔTE	DATE	LIEU	*QIRĀ'ĀT*
1	Londres, Collection Nasser Khalili	Qur 572	582/1186	Irak/Ḫurasān	7 (texte)/ 10 (marge)
2	Jérusalem, NLI	Yah. Ar. 901	V/XI^{e} siècle	Irak	Abū ʻAmr + 7
3	Jérusalem, NLI	Yah. Ar. 900	VIII/XIV^{e} s.	Égypte	Abū ʻAmr + 7
4	Konya Regional Directorate for Manuscripts	Antalya 1181	552/1157	Irak/Ḫurasān	7
5	Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana	Vat. Ara. 1597	*Circa* IX^{e}/XV^{e} s.	Égypte/Syrie	7
6	BnF, Paris	Arabe 389, 390, 391, 392	*Circa* 807/1405	Tunis	Nāfiʻ + 7
7	DKM, Le Caire,	*Maṣāḥif* 94	830/1427	Égypte	Abū ʻAmr + 7
8	BSB, Munich	Cod. Arab. 1113	790/1388	Syrie	Abū ʻAmr + 7
9	Walters Art Museum, Baltimore	W563	*Ca* 830-860/ 1430-1450	Asie centrale/ Inde (?)	7
10	AKM, Toronto	AKM00281	801/1399	Inde	Abū ʻAmr + 7

Fig. 62. Les *maṣāḥif al-qirā'āt* copiés entre le V^{e}/ XI^{e} et le IX^{e}/XV^{e} siècle.

2. Contexte historique d'apparition des *maṣāḥif al-qirā'āt*

Le Coran a été et est toujours le texte le plus copié et diffusé dans le monde islamique. L'histoire de la transmission du Coran et celle des *qirā'āt* se chevauchent comme le montrent les sources islamiques. Néanmoins, les manuscrits coraniques renfermant des variantes de lectures ne sont pas aussi nombreux que les manuscrits coraniques qui se contentent de transmettre le texte coranique dans une seule lecture. L'intérêt porté à ces variantes s'est pourtant manifesté très tôt, dès les premiers siècles de l'Islam, comme en témoignent de nombreuses compilations spécifiques à ce savoir. Ainsi Ibn al-Nadīm dans son *Fihrist* répertorie pas moins de vingt-neuf (29) ouvrages traitant des lectures *stricto sensu*[692] *;* le plus ancien étant attribué à Yaḥya b. Yaʿmur (m. 90/708)[693], certains bien après lui attribueront la primauté à Abū Ḥātim al-Siğistānī (m. 255/868)[694] ou encore à al-Qāsim b. Sallām (m. 224/838)[695] mais cela est certainement trop tardif au vu des nombreux titres qui leur sont antérieurs cités par Ibn al-Nadīm entre autres[696].

Quant à la présence de ces variantes, décrite par cette littérature spécialisée des *qirā'āt,* dans les manuscrits coraniques, elle est assez rare et exceptionnelle. On ne peut les observer directement que dans quelques rares manuscrits ou à travers la description par des auteurs ayant pu observer ces manuscrits anciens tels qu'al-Dānī (m. 444/1052), Abū Dāwūd Ibn Nağāḥ (m. 496/1102) ou Ibn Abī Dāwūd al-Siğīstānī (m. 316/928) avant eux[697].

Nous nous sommes demandé ce qui pourrait expliquer cette rareté effective dans cette production. Deux éléments nous semblent déterminants pour apporter un élément de réponse. Le statut ontologique des *qirā'āt* et leur rapport à l'oralité et à l'écrit dans un premier temps puis le statut juridique de leur intégration dans un même *muṣḥaf*, dans une seconde mesure.

En effet, là où le *musḥaf* est considéré comme la trace écrite de la transmission du Coran, les variantes coraniques (*al-qirā'āt*) en représentent le versant oral comme le définissent les savants musulmans spécialistes du Livre[698]. On comprend qu'elles n'ont donc pas vocation à

---

[692] Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, T.1, p. 38-42.

[693] Omar Hamdane affirme que cet ouvrage est l'œuvre d'un comité, il aurait été attribué abusivement au seul Yaḥya b. Yaʿmur. *Cf. Mağallat al-buḥūṯ wa al-dirasāt al-qurʿāniyya*, n°8, Médine, 2009, p. 207-277.

[694] Ibn al-Ğazarī, *Ġāyat al-nihāya,* T. 1, p. 290.

[695] Ibn al-Ğazarī, *Al-Našr*, p. 33,34.

[696] Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist, op. cit.*

[697] Voir Al-Dānī, *al-Muqniʿ fī maʿrifa marsūm maṣāḥif ahl al-amṣār,* éd. Bašīr al-Ḥimyarī, Al-Baḥrayn, Dār al-Bašāʿir, 2016. Abū Dāwūd Sulaymān b. Nağāḥ, *Muḫtaṣar al-tabyīn li hiğāʿal-tanzīl,* éd. Aḥmad Šaršāl, Médine, mağmaʿ al-malik Fahd li ṭibāʿat al-muṣḥaf, 2000. Ibn Abī Dāwūd*, al-Maṣāḥif,* éd. ʿAbd al-sabḥān Wāʿiẓ, Beyrouth, Dār al-Bašāʿir, 2002.

[698] Sur la signification des *qirāʿāt* et leur lien à l'oralité, voir Ibn al-Ğazarī, *Munğid al-muqri'īn*, p. 3 et al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, éd. Muḥāmmad Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, 1974, p.

se trouver dans un manuscrit mais qu'elles font partie initialement de la transmission orale du Coran qui laissait place à une certaine appropriation tribale dialectale. Ainsi Abū Ḥayyān Al-Andalusī (m. 745/1344) définit les *qirā'āt* comme étant :

« علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرءان »[699]

Traduction :

La science qui s'intéresse à la manière de réciter les mots du Coran.

Un peu plus tard, Badr al-dīn al-Zarkašī (m. 794/1391) définit les *qirā'āt* en opposition avec le Coran ; il dit :

« القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كيفيتها...[700] »

Traduction :

Le Coran et les qirā'āt sont deux réalités distinctes ; le Coran est la révélation faite au prophéte Muḥammad afin d'expliciter (al-bayān) et de mettre au défi (al-iʿǧāz), les qirā'āt sont quant à elles les divergences concernant les mots de cette révélation que ce soit dans la manière de les écrire ou de les prononcer…

Si les deux termes arabes *qur'ān* et *qirā'a* sont considérés par les philologues et les linguistes comme deux synonymes au regard de leur racine commune Q-R-A, al-Zarkašī affirme que leur acception chez les spécialistes en fait deux réalités bien distinctes. Le Coran est pour lui la révélation (*waḥy*) alors que les *qirā'āt* sont l'expression de cette révélation divine dans le monde sensible ; elles sont ainsi selon lui la manifestation orale de l'écrit. On note, toutefois, que les variantes écrites sont au coeur d'une autre discipline des sciences du Coran qui est celle de la graphie coranique (*'ilm rasm al-muṣḥaf*).

[699] Abū Ḥayyān Al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, I, p. 121.
[700] Al-Zarkašī, *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, p. 318.

Ce glissement de sens d'une représentation strictement orale des variantes de lectures à une trace écrite de ces dernières est sans doute un témoignage de l'inscription progressive de ces variantes dans les manuscrits coraniques. Une étude de l'histoire de cette introduction des variantes dans les corans reste à mener ; elle serait très éclairante pour notre sujet mais nécessiterait un classement systématique des copies anciennes portant trace de variantes de lecture avec la difficulté supplémentaire de dater ces ajouts qui ne sont pas toujours contemporains de la copie, tout cela dépassant largement le cadre de cette présente recherche.

On remarque néanmoins que la norme qui semblait être de copier le Coran dans une seule version ou lecture laisse place à une nouvelle pratique qui est celle des copies qui proposent une, deux ou plusieurs lectures. La variante, souvent vocalique, est indiquée dans une couleur différente de celle consacrée à la vocalisation (le rouge). L'écriture arabe des origines se prêtait tout à fait à cette dichotomie entre un coran écrit et un coran récité : le coran écrit était constitué d'un ductus consonantique fixe autour duquel plusieurs variantes vocaliques étaient en orbite dans le domaine de l'oralité. Tant que les voyelles n'avaient pas leur place dans les corans, a fortiori les variantes non plus. Mais dès que se développe le premier système de vocalisation par points rouges, le *naqṭ al-i'rāb,* apparaissent en parallèle des manuscrits qui proposent d'autres points de couleur, jaunes, verts ou bleus indiquant ainsi une, deux ou trois lectures[701].

Cette pratique ne va pas sans susciter les critiques de certains spécialistes tel qu'Abū 'Amr al-Dānī qui voit en cela une innovation blâmable au même titre que l'intégration des points diacritiques et de la vocalisation dans un premier temps. Il soulève ainsi le problème du statut juridique d'intégrer les différentes variantes de lecture dans un même *muṣḥaf*. La difficulté à trouver des manuscrits coraniques qui intègrent plusieurs lectures, n'est ainsi peut-être pas uniquement due à l'absence de signalement dans les catalogues de manuscrits mais à une rareté effective qui s'expliquerait par une répugnance des savants musulmans anciens envers ce genre de copies. Si de nos jours il est relativement aisé de trouver une copie éditée du Coran en 7 ou 10 lectures dans n'importe quelle librairie ; il ne semble pas que ça ait toujours

[701] Concernant l'évolution historique et régionale de la notation des variantes dans les premiers corans, voir al-Dānī, *al-Muḥkam,* p. 20-24. George, Alain, "Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qur'ans", dans *Journal of Qur'anic studies*, 2015, vol. 17, p. 1-44. Dutton, Yasin, « Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue : Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts », I, dans *Journal of Qur'anic Studies,* 1999, p. 115–40 et II, 2000, p. 115-40.

été le cas. Ainsi, le célèbre Abū ʿAmr al-Dānī consacre un chapitre dans son ouvrage dédié à la « ponctuation » du Coran (*al-Muḥkam fī naqṭ al-maṣāḥif*)[702]intitulé :

"جامع القول في النقط... وما يستعمل له من الألوان وما يكره من جمع قراءات شتى وروايات مختلفة في مصحف واحد... "

Traduction :

Compilation des avis concernant la ponctuation… les couleurs utilisées et le caractère blâmable de réunir plusieurs lectures et variantes dans un seul musḥaf.

Al-Dānī y dresse un tableau des couleurs usitées pour « noter » les corans : rouge et jaune pour les copistes de Médine et rouge uniquement pour ceux d'Irak[703]. Il précise alors que certains copistes de Kufā et Baṣra (qui utilisaient la couleur rouge) intégraient les variantes faibles (*šawāḏ*) en vert[704] ce qui était rejeté par un grand nombre de savants. Il ajoute :

Ce qui est encore plus blâmable et exécrable est l'acte de certains lecteurs et copistes ignorants qui ont réuni plusieurs lectures et variantes dans un même muṣḥaf en attribuant à chaque lecture une couleur qui se distingue du [ductus consonantique en] noir, telles que la couleur rouge, verte, jaune ou bleu (lāzaward), en indiquant et détaillant cela dans les premières pages de la copie afin de permettre au lecteur de reconnaitre les différentes lectures. Cet acte est considéré comme une grande source d'erreurs et de falsification. [705]

Afin d'appuyer son avis, il cite l'ordre du compagnon ʿAbdallāh Ibn ʿAbbās à Saʿīd b. Ǧubayr d'effacer la lecture عند الرحمن et de la remplacer par عباد الرحمن, les deux lectures étaient pourtant connues et attestées. La tradition rapportée par al-Dānī stipule qu'Ibn ʿAbbās a un jour récité عباد الرحمن (*Zuḫruf*, 19), Saʿīd b. Ǧubayr lui signale qu'il est écrit عند الرحمن dans sa copie

[702] Il faut entendre ici « ponctuation » comme signe ajouté au ductus consonantique primaire du Coran, ces signes peuvent être diacritiques, orthoépiques ou vocaliques. Voir al-Dānī, *al-Muḥkam,* p. 20-24.
[703] Pour une confrontation entre le système de couleurs décrit par al-Dānī et quelques manuscrits anciens voir George, Alain, "Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qur'ans", dans Journal of Qur'anic studies, 2015, vol. 17, p. 1-44.
[704] al-Dānī, *al-Muḥkam*, p, 22.
[705] *Op.cit.* p, 22.

du Coran, Ibn ‘Abbās lui demande alors de l’effacer et de le remplacer par عباد الرحمن. Selon al-Dānī, les deux lectures sont attestées, mais il insiste sur le fait que s'il aurait été autorisé de réunir plusieurs lectures dans une copie, Ibn ‘Abbās n’aurait alors pas demandé à Sa‘īd d’effacer et de remplacer عند par عباد.

Il clôture le chapitre en nuançant néanmoins son avis ; il rapporte à cet effet l’avis d’Ibn al-Munādī (m. 336/947), savant traditionniste et *muqrī* de Bagdad, qui autorise cette pratique et qui confirme qu’elle était tout à fait admise dans la partie orientale du monde musulman tout en détaillant la manière de préparer ces copies :

> *Ibn Munādī a autorisé cela, il écrit dans son ouvrage de naqṭ : si tu notes deux lectures ou plus, indique alors sur une feuille volante (non collée dans le coran) le nom des couleurs utilisées et des lecteurs [correspondants] afin d’éclairer le lecteur. Que les encres soient pures et brillantes, les qalam ni trop durs ni trop souples. Tu peux alors noter [les différentes lectures] sous formes de points ou certaines par des points et d’autres par la vocalisation moderne (šakl al-ši‘r) tant que tu différencies bien les variantes. Certains copistes veillaient à ne pas changer le ductus consonantique, de sorte que s’ils devaient écrire une variante qui ne pouvait être indiquée par les points et voyelles, ils l’indiquaient en marge dans une couleur différente. Toutes ces pratiques sont permises et existent dans les corans [anciens].* [706]

Le témoignage d’Ibn al-Munādī, contemporain d’Ibn Muǧāhid, est unique et extrêmement précieux quant à l’intégration des variantes de lecture dans les manuscrits coraniques dans la première moitié du IV^e^/X^e^ siècle. La confrontation des avis d’al-Dānī et d’Ibn al-Munādī avec des manuscrits anciens nous permet d’apporter un éclairage sur les pratiques quant à la copie de ces corans. La retenue d’al-Dānī face à cette pratique a certainement influé sur la copie en Occident musulman ; elle pourrait expliquer l’absence de *muṣḥaf des qirā’āt* dans cette partie du monde à part de rare exceptions comme le Coran pourpre[707] dont l’existence peut s’expliquer par une « orientalisation » des savoirs et des savoirs-faire sous les Hafsides[708]. Le témoignage d’Ibn al-Munādī est quant à lui, confortée par l’existence de plusieurs manuscrits anciens des *qirā’āt* produits en Irak, au Khorasan et plus à l’est encore avec des copies de l’Inde des

[706] al-Dānī, *al-Muḥkam,* p, 23.
[707] Paris, BnF, manuscrit arabe 392.
[708] Voir Brahim Jadla, *Muǧtama‘ al-madīna wa dawlat al-sulṭān bi Ifriqiyya fī-l-‘ahd al-Ḥafṣī (1227-1574),* Tunis, Dār al-mutawassiṭiyya li-l-našr, 2022.

Sultanats comme le Coran de Gwalior. Tous ces témoins nous confirment que la copie du Coran avec plusieurs *qirā'āt* est donc une pratique ancienne (IV^e^/X^e^s.), pratique qui va se renforcer avec l'apogée des manuels de *qirā'āt* (VI^e^/XII^e^s.) puisqu'il sera désormais précisé dans ces manuscrits, le manuel de référence duquel ces variantes ont été recopiées.

Les manuscrits choisis dans notre corpus d'étude reflètent parfaitement ces pratiques orientales de copie et constituent des témoins directs de ce qu'ont pu être les variantes coraniques entre la fin du VI^e^/XII^e^ siècle et la fin du IX^e^/XV^e^ siècle. Ils possèdent également outre les *qirā'āt* de nombreuses informations relatives à la transmission du texte telles que les différentes sortes de division interne, les types d'arrêts, le nombre de mots et de lettres pour chaque sourate ainsi que de nombreuses marques relatives à la récitation (*taǧwīd*), autant d'informations qui inscrivent clairement ces manuscrits dans un contexte d'enseignement et de transmission. Nous les présentons ci-suit non pas dans l'ordre chronologique de copie mais en fonction de leur intérêt historique. Ainsi nous débuterons par les manuscrits qui présentent une tradition de copie qui précède l'adoption de la *Šāṭibiyya* comme référence en privilégiant ceux qui possèdent une notice explicative de la méthodologie du copiste. Puis nous présenterons les manuscrits ayant intégré la *Šāṭibiyya* comme manuel de référence ou suivant sa méthodologie. Nous montrerons dans quelle mesure ils constituent un témoin du succès et de la diffusion du manuel dans plusieurs sphères culturelles et géographiques différentes.

B. Les *maṣāḥif al-qirā'āt* avant la *Šāṭibiyya*

1. Qur 572, Collection privée Nasser Khalili, Londres (582/1186)[709]

David James signale dans la notice 6 de son catalogue des manuscrits coraniques de la collection de Nasser D. Khalili copiés entre le XI^e^ et le XIV^e^ siècle, un manuscrit singulier auquel ont été ajouté les variantes en marge. Il s'agit du manuscrit Qur 572. Cette information a été l'élément déclencheur qui nous poussa à nous intéresser à cette copie. Cependant l'étude approfondie de son introduction, de ses colophons et autres notes et paratextes va nous révéler un manuscrit extrêmement intéressant et précieux. Il s'agit d'un témoignage ancien direct de la transmission et de l'enseignement des sept et des dix lectures à la fin du VI^e^/XII^e^ siècle en Irak. Cette période est fondamentale pour l'histoire de l'enseignement puisqu'il s'agit de la période

[709] David James, *The master Scribes, Qur'ans of the 11th to 14th Centuries*, p. 40-43.

durant laquelle vécut Abū al-Qāsim al-Šāṭibī, il nous permet donc d'avoir une photographie des variantes en circulation en Irak avant que le *Ḥirz al-amāni* et les choix (*iḫtiyār*) d'al-Šāṭibī ne deviennent la norme et la référence dans l'enseignement.

a) Structure générale du manuscrit[710]

Le manuscrit constitué de 214 folios est copié sur papier oriental en écriture *nasḫī* fine et cursive, sur un format de 306 × 186 mm et une surface d'écriture de 205 × 110 mm. 16 lignes par page. Texte et vocalisation en encre noire, usage de sept couleurs pour indiquer les variantes de lectures et pour les décors, encre dorée pour les titres des sourates et les cadres enluminés ainsi que la marque des dix versets. Les fins de versets sont indiquées selon le compte médinois  et kufi  , chacun étant indiqué par un signe en rouge qui lui propre[711].

Une spécificité qui en fait un témoin précieux réside dans le fait qu'il nous ait préservé la fiche introductive du copiste qui sert à comprendre les usages de copie de ce *muṣḥaf* des dix lectures. La structure textuelle du manuscrit se présente sous la forme suivante :

F°1v-2r : Méthodologie de notation des *qirā'āt*
F°3v-199v : Copie du Coran (quelques feuillets internes manquants)
F°199v-200r : Colophons et notes
F°200v-214v : Appendice sur les *qirā'āt*.

b) Colophons et contexte de production de la copie

Afin de reconstituer le contexte de production du manuscrit, nous avons repérer trois colophons et une note de lecture situés aux folii 199 verso et 200 recto[712]. James les a tous indiqués sans néanmoins proposer de lien entre ces informations, ce qui a conduit à quelques

[710] On se référera pour une description codicologique détaillée à la notice que nous lui avons consacré dans le catalogue, volume II.
[711] Ces usages sont décrits dans l'introduction du copiste f° 1v, 2r du manuscrit Qur 572.
[712] Il y a au f° 1r quelques notes de possession plus tardives en persan aux noms de Ṣafī al-Dīn Muḥammad et Ramaḍān 'Alī Walad Āqā Bāqir ainsi qu'un sceau ottoman que nous n'avons pas pu identifier mais courant au XVII[e] et XVIII[e] siècles, voir https://muhur.yek.gov.tr/tr.

mauvaises interprétations. Nous les présentons dans ce que nous avons considéré comme l'ordre chronologique de leur apposition pour une meilleure contextualisation de la copie.

(1) Le premier colophon/note de possession

Le premier colophon, contrairement à ce que l'on pourrait croire de prime abord n'est pas celui indiqué en doré dans un cadre enluminé doré avec motifs végétaux à la suite de la dernière sourate du *muṣḥaf*. En effet, une fine observation, qu'avait faite David James avant nous, laisse apparaitre un texte écrit en persan dans une encre noire sous ce colophon doré que nous considérons en réalité comme le troisième colophon. L'inscription indique :

1. کتب .... علی بن حسین بن اُحمد ... این
2. جامع قرآن حق وملک فرزند اعز اخص محمد طال عمره
3. وهیچ فرزندان دیکر م واحدان حقی ونصیبی نیست واُین

Traduction :

1. …'Alī b. al-Ḥusayn b. Aḥmad …a écrit ce
2. Coran *ğāmi'* propriété de mon cher fils Muḥammad que Dieu lui donne longue vie.
3. Aucun de mes autres fils ni personne d'autre n'a de droit sur lui.

Le nom du copiste est lacunaire, mais nous pouvons lire 'Alī b. Ḥusayn b. Aḥmad. Ce dernier a copié ce Coran qu'il nomme *Ğāmi'*, il indique qu'il l'a offert à son fils Muḥammad, seul à avoir droit sur cette copie parmi ses frères. Ces informations nécessitent d'être recoupées avec celles fournies par les autres colophons pour être tout à fait parlantes. On sait néanmoins déjà que la copie a été produite dans un milieu persanophone, très certainement dans un but d'apprentissage et d'enseignement des *qirā'āt* puisqu'elle a été réalisée pour le fils du copiste et que l'apprentissage des *qirā'āt* à cette époque était l'affaire des jeunes gens.

(2) Le deuxième colophon

Le deuxième colophon (Fig. 63) est situé sur le folio 200 recto dans une écriture *nasḫī* fine en encre noire, du même calibre que celle du texte coranique, de la même main que le

copiste. James n'y a pas vu un colophon mais une simple note d'ajout des *qirā'āt* par un autre individu. Après une étude minutieuse des variantes du manuscrit, nous avons conclu que la personne qui a ajouté les variantes et celle qui a écrit que le Coran ne peuvent être que la même personne. De même, le *muṣḥaf* nommée *Ǧāmi'* à de nombreuses reprises (introduction, colophon, notes) nous a mené à considérer cette note comme le réel colophon de fin de copie du Coran. Enfin, le nom du copiste, Abū 'Abdallāh b. al-Ḥuṣayn b. Aḥmad b. Muḥammad b. Mihrān al-Muqrī al-Maraqī pourrait tout à fait correspondre au nom lacunaire présent dans ce que nous avons identifié comme étant le premier colophon, 'Alī b. al-Ḥusayn b. Aḥmad.



Fig. 63. Détail : Colophon 1, date de copie du Coran et des 10 lectures le 5 *ǧumādā II* 582/ 23 août 1186, f° 200r, Collection Nasser Khalili, Qur 572[713].

Transcription :

1 فرغ من تفريغ هذا الجامع المبارك بالقرآة العشر ورواتهم جمعاً

2 متناً وحواشياً بالأصباغ السبع حواشيه بالقرآة العشر

3 ومتنه بقرآة السبع يوم السبت الخامس من جمادى الآخرة

4 من شهور سنة اثنى وثمانين وخمس مائة أحوج عباد الله

[713] Les images du *muṣḥaf* Qur 572 ont toutes été gracieusement fournies par Nahla Nassar, la conservatrice de la collection Nasser Khalili, qu'elle en soit ici remerciée.

5 إلى غفرانه أبو عبد الله بن الحسين بن أحمد بن محمد بن مهران المقرئ

6 المرقي عفا الله عنه حامداً لله ومصلياً على نبيه محمد وآله ه

7 بورك لصاحبه ولكاتبه ولمن قرأه وقال آمين رب العالمين

Traduction :

1. La copie de ce *Ǧāmi'* béni a été achevée dans les 10 lectures et tous leurs rapporteurs
2. dans le corps du texte et en marge avec les sept teintes, les marges contenant les 10 lectures
3. et le texte les sept lectures, le samedi 5 *ǧumādā* II
4. de l'an 582 [23 août 1186] par celui des serviteurs de Dieu qui a le plus besoin
5. de son pardon, Abū 'Abdallāh b. al-Ḥuṣayn b. Aḥmad b. Muḥammad b. Mihrān al-Muqrī
6. al-Maraqī que Dieu lui accorde son pardon. Louange à Dieu et prières sur son prophète Muḥammad et sa famille.
7. Que Dieu bénisse son propriétaire, son copiste et celui qui le lira et dira amen Seigneur des mondes.

(3) Le troisième colophon (Fig. 64)



Fig. 64. Détail : Colophon 3, date d'achèvement de la correction, dorure et reliure du Coran,17 ramaḍān 582/ 12 décembre 1186, f° 199v, Qur 572, Collection Nasser Khalili, Londres.

Transcription :

1 اتفق الفراغ من مصحفه وتصحيحه وتذهيبه بتوفيق الله

2 تعالى وحسن معونته في يوم الجمعة السابع عشر

3 من رمضان المبارك سنة اثنى وثمانين وخمس مائة

Traduction :

1. La reliure, la correction et les enluminures ont été achevées par l'aide de Dieu
2. le très haut et son soutien, le vendredi 17
3. du [mois de] *ramaḍān* béni, de l'an 582 [12 décembre 1186].

Nous avons considéré comme troisième et dernier colophon, celui que James a identifié comme premier colophon. Tout d'abord à cause de la date qu'il indique (17 *ramaḍān* 582) qui est postérieure de trois mois par rapport à la date du premier colophon (5 *ǧumādā* II 582) ; mais également à cause des termes utilisées. Si la marque d'achèvement est bien présente dans le terme de *ittafaqa al-farāġ,* rien n'indique qu'il s'agisse de l'achèvement de la copie du Coran. En effet, il fait référence à trois actions : *muṣḥafihi, taṣḥīḥihi, taḏhībihi.* Le deuxième et le troisième terme ne posent pas de problème de compréhension ni d'interprétation. Nous comprenons aisément qu'il s'agit de l'achèvement de la correction (*taṣḥīḥihi*) et de l'enluminure, littéralement : dorures (*taḏhībihi*). C'est le premier terme (*muṣḥafihi*) qui a induit James en erreur quant à l'identification de ce colophon ; il y avait pourtant vu un terme étrange, qu'il avait tenté d'expliquer par une influence persane, *muṣḥaf kardan* signifiant relier en persan, sans en tirer de conclusion. Nous proposons donc de traduire ce terme par « relier », au vu du contexte persanophone de production de la copie (voir colophon 1) et de la date signifiée plus haut. Ce colophon indiquerait ainsi la date d'achèvement de la reliure, de la correction et de la dorure de la copie.

(4) Contexte de production

À la lumière des informations fournies par les différents colophons, nous pouvons affirmer que la copie ainsi que la notation des *qirā'āt* ont été réalisées par Abū ʿAbdallāh ʿAlī b. al-Ḥuṣayn b. Aḥmad b. Muḥammad b. Mihrān al-Muqrī al-Maraqī, à destination de son fils

Muḥammad. Le copiste n'a pas pu être identifié. Un autre Ibn Mihrān maître des *qirā'āt* dans le Ḫurasān deux siècle auparavant, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn Ibn Mihrān al-Aṣbahānī al-Naysābūrī (m. 381/991), est bien connu des sources, mais sans qu'un lien de parenté n'ait pu être établi[714]. La famille des Ibn Mihrān est large et connue en Irak et dans le Ḫurasān, de nombreux personnages y sont affiliés[715]. D'autres éléments dans le nom, en l'occurrence les *nisba* peuvent nous informer sur le copiste ; il est surnommé *al-Muqrī*, ce qui confirme sa spécialisation dans le domaine des *qirā'āt* et son rôle d'enseignant. Cet élément confère à notre copie une valeur incontestable en comparaison avec d'autres copies anonymes ou exécutées par des non spécialistes de la discipline. *Al-Maraqī* renvoie à sa ville d'origine, Maraq, que Yāqūt al-Ḥamawī décrit comme un grand village sur la route de Nissibine en partant de Mossoul[716]. Ibn al-Aṯīr cite de nombreux savants ayant évolué dans les environs de Mossoul au XII^{e} siècle et étant affiliés aux Ibn Mihrān, néanmoins, aucun ne semble correspondre ou se rapprocher du copiste du manuscrit Qur 572[717]. Le colophon 1 ainsi que l'érudition certaine avec laquelle il a été copié confirment la fonction didactique de la copie du Coran, elle a servi à apprendre et enseigner les *qirā'āt* au sein d'une mosquée ou d'une *madrasa*, selon une méthodologie que le copiste explicite très clairement dans l'introduction qu'il lui consacre aux f° 1v et 2r.

c) Méthodologie du copiste dans l'annotation des *qirā'āt*

Quiconque observe un feuillet du Qur 572 remarque que le texte coranique au centre du feuillet est parsemé de signes en différentes couleurs : rouge, rose, jaune, vert et bleu…Les marges sont quant à elles occupées par de nombreuses gloses caractérisées par des lettres et des ensembles de lettres en rouge suivies d'un texte en encre noire dans une écriture *nasḫī* fine de la même main que celle qui a copié le texte coranique central mais dans des caractères plus petits. En y regardant de plus près, on comprend qu'il s'agit de notes relatives aux différentes *qirā'āt* sans que l'on puisse saisir réellement la nature de ces *qirā'āt* et le système utilisé pour les annoter. Pourtant, ces informations peuvent se révéler extrêmement précieuses afin de

[714] Abū Bakr Ibn Mihrān fut l'auteur d'ouvrages qui influèrent longtemps sur la transmission des *qirā'āṭ* dans le Ḫurasān et en Irak, voir concernant le rôle d'Abū Bakr Ibn Mihrān et l'école des *qirā'āt* qu'il impulsa, chapitre 1, 13^{e} génération.

[715] Pour une tentative d'étude prosopographique des Ibn Mihrān dans les premiers siècles de l'Islam, voir Pourshariati, Parvaneh, « The Mihrans and the Articulation of Islamic Dogma: A Preliminary Prosopographical Analysis », dans *Trésors d'Orient : Mélanges offerts à Rika Gyselen*, Gignoux P., Jullien C., Jullien F. (ed.), Cahier de Studia Iranica 49, Paris, 2009.

[716] Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ğam al-buldān*, V, p. 109.

[717] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, IX, p. 368 et X, p. 109.

mettre en évidence des pratiques régionales de copies mais également de diffusion des *qirā'āt,* enrichissant ainsi nos connaissances sur l'histoire du livre manuscrit et l'histoire de la transmission du texte. Le manuscrit Qur 572 trouve sa singularité dans le fait qu'il nous ait préservé la fiche introductive du coran dans laquelle le copiste détaille la méthodologie utilisée pour annoter le *muṣḥaf* (Fig. 65). La fiche tient sur une double page (f° 1v, 2r) avant le texte du Coran qui débute au folio 3 verso. Cette pratique dans la copie des corans est bien attestée par les sources puisqu'Ibn al-Munādī la rapporte comme nous l'avons montré précédemment, néanmoins ce spécialiste irakien des *qirā'āt* enjoignait les copistes à l'écrire sur une fiche « volante » qui ne ferait pas partie du codex mais qui y serait annexée par collage afin de préserver le texte coranique de tout ajout. Il préconisait de la coller au début du *muṣḥaf*. Il faudrait peut-être voir dans cette recommandation la raison de la disparition de cette fiche de la plupart des *maṣāḥif al-qirā'āt* que nous avons pu voir et la difficulté qui s'en est suivi d'identifier les pratiques de copies de façon claire et donc le peu d'études menées sur cet aspect. Cette fiche annexée prend le nom de *qānūn al-qirā'āt* comme le montre une fiche similaire d'un autre *muṣḥaf* annexée dans l'appendice des *qirā'āt* présent à la fin de la copie (f° 203v, 204r). Dans un autre *muṣḥaf* des *qirā'āt* un peu plus tardif, le manuscrit JER NLI Yah. Ar. 900[718], nous avons relevé le terme de *fihrasa* pour signifier ce même texte descriptif, la nomenclature des couleurs étant quant à elle indiquée dans un tableau enluminé avec comme *'unwān* : *fihrasat al-ẖatma*[719] dans lequel se trouve un cercle avec une étoile à six branches nommé *ǧadwal* (f° 230r) ; il est quant à lui placé en fin de codex[720].

Dans le *qānūn al-qirā'āt* du manuscrit Qur 572, de riches informations sont présentées sur la notation des *qirā'āt* mais pas seulement ; le copiste va y détailler tous les signes utilisés dans la copie. La transcription des deux chapitres relatifs aux *qirā'āt* ci-dessous a été effectuée par nos soins :

[718] Voir volume 2, catalogue, notice Q2.

[719] Nous y reviendrons plus longuement dans le chapitre consacré à ce *muṣḥaf*.

[720] Ayant travaillé sur une reproduction et n'ayant pu observer directement le manuscrit, il ne nous est pas possible de savoir si cette *fihrasa* était effectivement placé en fin de codex initialement ou s'il s'agissait de feuillets volants n'appartenant donc pas à la même unité codicologique et reliés plus tard avec le *muṣḥaf*. Une étude codicologique plus poussée pourrait nous renseigner sur cette pratique des *fahrasa* et dans quelle mesure elle correspondrait à la description qu'en fait Ibn al-Munādī.

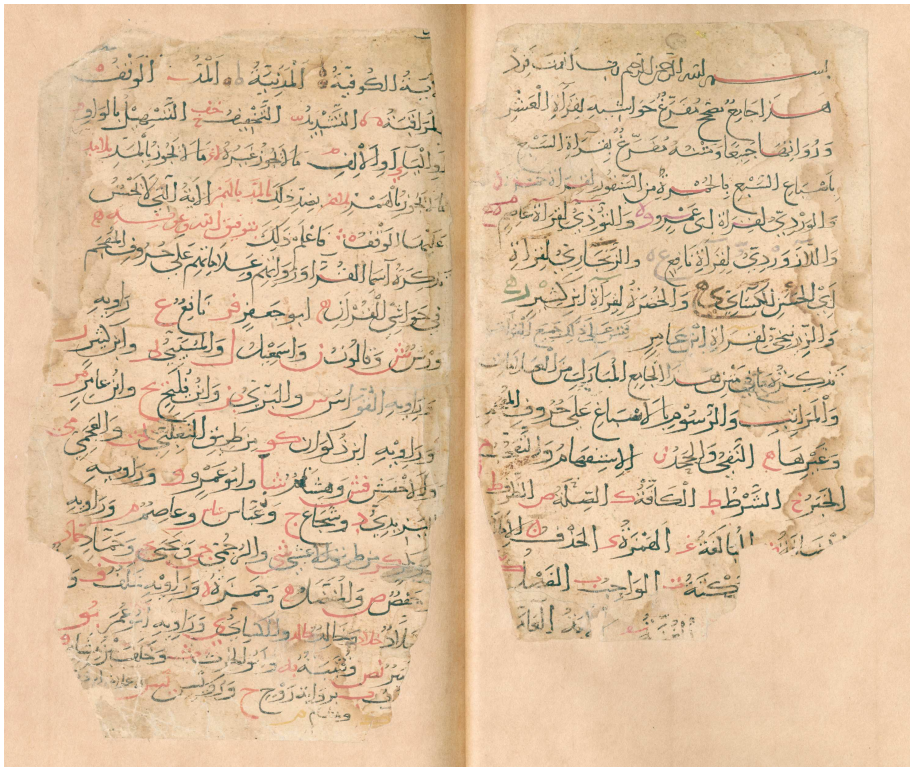


Fig. 65. Fiche introductive des normes utilisées par le copiste, Collection Nasser Khalili, Londres, Qur 572, f° 1v, 2r.

F° 1v

1- بسم الله الرحمن الرحيم رب أنعمت فزد

2- هذا جامع مصحح مفرغ حواشيه لقرآة العشر

3- ورواتها جميعاً ومتنه مفرغ بقرآة السبع

4- بأصباغ السبع بالحمرة من السنقور لقراة حمزة ة

5- فالوردي لقراة أبي عمروولا والتُوذي لقراءة عاصم م ه

6- واللازَوردي لقراة نافع ع ه والزَنجاري لقراة

7- أبي الحسن الكسائي ي ه و الخضرة لقراة ابن كثير ر ه

8- والزيرنخي لقراة ابن عامر مر وقس على ذلك جميع القرات

9-16 [ذكر بعض علامات الضبط]

F° 2r

1- 5 [ذكر بعض علامات الضبط]

6- تذكرة أسماء القراء ورواتهم وعلاماتهم على حروف المعجم

7- في حواشي القران ه أبو جعفر فر نافع ع راويه

8- ورش ش وقالون ن وإسماعيل ل والمسيبي بي وابن كثير ر

9- وراويه القواس س والبزي بز وابن فليح يح وابن عامر مر

10-وراويه ابن ذكوان كو من طريق التعلبي تي والعجمي مي

11-والاخفش فش وهشام شا وأبو عمرو و وراويه

12-اليزيدي د وشجاع ج وعباس عباس وعاصم م وراويه

13-أبو بكر كر من طريق الاعشى شى والبرجمي جمي ويحي يحي وحماد حماد

14-وحفص ص والمفضل ه وحمزة ة وراويه خلف ف و...

15-وخلاد خلاد وخالد خالد وللكسائي ي وراويه أبو عمر بو

16-.. نص وشيبه به وأبو الحارث ث وخلف من هشام ...

17-ويعقوب ب برواية روح ح ورويس يس وعلامات ...

Traduction :

F°1v

1. Au nom d'Allah le Clément, le Miséricordieux, Seigneur tu m'as honoré alors rajoute moi [de tes bienfaits]
2. Voici le Ğāmi' corrigé dont les marges ont été copiées dans les dix lectures
3. et tous leurs transmetteurs, le texte a été quant à lui copié dans les sept lectures
4. à l'aide de sept couleurs. Le rouge minium est pour la lecture de Ḥamza (ة)[721],

[721] En plus de détailler la couleur attribuée à chaque lecteur, le copiste marque la lettre correspondant au lecteur dans la couleur choisie.

5. le rose pour la lecture d'abū 'Amr (و لا), le bordeaux[722] pour la lecture de 'Āṣim (م)
6. le lapis lazuli pour la lecture de Nāfi' (ع), le vert de gris pour la lecture
7. d'abū al-Ḥasan al-Kisā'ī (ي), le vert pour la lecture d'Ibn Kaṯīr (ر)
8. l'orpiment jaune pour la lecture d'Ibn 'Āmir (مر), et il en est ainsi pour toutes les autres lectures.
9. -16. [Certaines annotations relatives au *ḍabṭ.*]

	Couleur		**Lecteur**
	Français	**Arabe**	
1	Rouge minium	*ḥumra min al-Sinqūr*	Ḥamza
2	Rose	*wardī*	Abū 'Amr
3	Bordeau	*Al-tūḏī*	'Āṣim
4	Lapis lazuli	*al-lāzaward*	Nāfi'
5	Vert de gris	*zanǧārī*	Al-Kiṣā'ī
6	Vert	*ḫuḍra*	Ibn Kaṯīr
7	Orpiment (jaune)	*zarnaḫī*	Ibn 'Āmir

Fig. 66. Les couleurs utilisées par le copiste pour chacune des sept lectures (Collection Nasser Khalili, Londres, Qur 572, f°1v).

F° 2r

1. -5. [certaines annotations relatives à l'arrêt, à la récitation (*taǧwīd*) et quelques signes orthoépiques.]
6. Du nom des lecteurs (*qurrā'*), de leur transmetteurs (*ruwāt*) et de leur signe disctinctif par lettre de l'alphabet
7. dans les marges…

Nous proposons dans un souci de clarté de présenter ces lecteurs et leur signe alphabétique attribué dans le tableau ci-suit :

[722] Le terme consacré ici est : *al-Tūḏī ;* nous n'avons pas pu le retrouver dans les sources relatives aux encres et aux couleurs, néanmoins nous le voyons comme du bordeaux dans le manuscrit.

	Lecteurs	Abréviations	Rapporteurs	Abréviations
1	Abū Ǧa‘far	فر		
2	Nāfi‘	ع	Warš	ش
			Qālūn	ن
			Ismā‘īl	ل
			Al-Musayyabī	بي
3	Ibn Kaṯīr	ر	Al-Qawwās	س
			Al-Bazzī	بز
			Ibn Fulayḥ	يح
4	Ibn ’Āmir	مر	Ibn Ḏakwān	كو
			Al-‘Aǧamī	مي
			Al-Aḫfaš	فش
			Hišām	شا
5	Abū ‘Amr	و	Al-Yazīdī	د
			Šuǧā‘	ج
			’Abbās	عباس
6	‘Āṣim	م	Abū Bakr	كر
			Al-Barǧamī	جمى
			Yaḥyā	يحيى
			Ḥammād	حماد
			Ḥafs	ص
			Al-Mufaḍḍal	هـ
7	Ḥamza	ة	Ḫalaf	ف
			Ḫallād	خلاد
			Ḫālid	خالد
8	Al-Kisā’ī	ي	Abū ‘Umar	بو
			Nuṣayr	نص
			Šayba	بة
			Abū al-Ḥāriṯ	ث
9	Ḫalaf (selon la voie de Hišām)			
10	Ya‘qūb	ب	Rawḥ	ح
			Ruways	يس

Fig. 67. Les abréviations (*rumūz*) utilisées par le copiste pour indiquer les dix lectures et leurs variantes.

Le copiste nous présente dans cette introduction le travail effectué dans sa copie et les systèmes de notation utilisés. Le coran est nommé *Ǧāmi‘ muṣaḥaḥ* (f°1v, l. 2) très certainement en référence au fait qu'il englobe toutes les lectures considérées comme valides par le copiste. La notion de *ǧam‘* ici se veut en opposition à *al-iẖtiyar* qui consiste à choisir certaines variantes. Il devait ainsi exister à l'instar des manuels de *qirā'āt*, des versions longues dans lesquelles on réunissait toutes les variantes reçues des maîtres à travers les nombreux voyages d'études et des versions courtes où on se contentait de choisir les lectures et variantes les plus célèbres.

Le terme *mufarraġ* pourrait éclairer ce lien que nous faisons avec les manuels ; il évoque, en effet, la copie des variantes à partir d'un manuel de référence ; les lectures indiquées en marge du coran seraient copiées à partir d'un *exemplar.* Cet élément confirme notre thèse de la centralité des manuels d'enseignements dans la transmission des variantes initialement orales du texte coranique. Le titre du manuel en question n'est malheureusement pas cité ici contrairement à certains *maṣāḥif al-qirā'āt* plus tardifs[723], mais l'origine très certainement irakienne de la copie et sa date (12 décembre 1185) nous ont été utiles pour l'investigation. De nombreux ouvrages portant le titre de *Ġāmi‘ fī al-qirā'āt* ont été rédigés dans la région avant le XII^e^ s. Nous pouvons citer à titre d'exemple : *al-Ǧāmi‘ fī al-qirā'āt* d'Ibn Fāris al-Ḫayyāṭ (m. 452/1060), *al-Ǧāmi‘ li-qirā'at al-a'imma-l-‘ašara* de Naṣr b. ‘Abd al-‘Azīz al-Fārisī (m. 461/ 1068), *al-Ǧāmi‘ fī al-qirā'āt al-‘ašr* d'Abū Ma‘šar al-Ṭabarī (m. 478/1085). Si ces ouvrages sont largement transmis en Irak et même jusqu'en Égypte bien après le XII^e^ s., les dictionnaires bio-bibliographiques ne citent plus de manuels *Ǧāmi‘* rédigés à partir du XII^e^ s. Il semblerait donc qu'il s'agisse d'une pratique ancienne avant que le choix et la restriction à certaines lectures ne deviennent la norme comme nous l'avons démontré précédemment.

Le copiste précise que les dix lectures sont indiquées en marge (*ḥawāšī*) du texte coranique avec un système d'abréviations qu'il détaille au folio 2r (Fig. 65). Quant aux sept lectures, elles sont indiquées dans le corps du texte (*matn*) avec l'utilisation d'un système de couleurs défini par le copiste (f° 1v), une couleur est attribuée à chacun des sept lecteurs éponymes (Fig. 66).

[723] Voir entre autres l'introduction du Vat. Ara. 1597 dans le catalogue, notice Q6.

(1) Le système de couleur utilisé pour les sept lectures

	Couleur		Lecteur
	Français	**Arabe**	
1	Rouge minium	*ḥumra min al-Sinqūr*	Ḥamza
2	Rose	*wardī*	Abū ʻAmr
3	Violet	*Al-tūtī*	ʻĀṣim
4	Lapis lazuli	*al-lāzaward*	Nāfiʻ
5	Vert de gris	*zanǧārī*	Al-Kiṣāʼī
6	Vert	*ḫuḍra*	Ibn Kaṯīr
7	Orpiment (jaune)	*zarnaḫī*	Ibn ʼĀmir

Fig. 68 Les couleurs utilisées par le copiste pour chacune des sept lectures (Collection Nasser Khalili, Londres, Qur 572, f°1v.

La différenciation faite par le copiste entre les sept et les dix lectures laisse penser à un statut différent attribué aux unes et aux autres. Les sept ont une place privilégiée puisqu'elles figurent au centre de la page et se voient attribuées une couleur spécifique là où les dix sont en marge avec un système d'abréviations plus complexe sur lequel nous allons revenir. Chacune des sept lectures reçoit une couleur attribuée, cette palette est nommé *al-aṣbāġ al-sabʻa* (les sept teintes) par le copiste. Cette dénomination laisse penser à une pratique connue qui aurait engendré une nomenclature précise pour cet usage sans que nous n'ayons pu trouver trace de cela dans les sources écrites. La couleur n'est pas utilisée ici pour écrire entièrement les mots sujets à variations comme nous avons pu l'observer dans les manuscrits de Baltimore, de Jérusalem et du Vatican. Il s'agit ici d'indiquer, par des signes, une variation de récitation ; ces annotations étant à destination d'un lecteur initié et ayant donc valeur d'aide-mémoire. Le lecteur maitrisant les règles de *qirā'āt* devine alors instantanément à quoi font référence ces signes. Le lecteur non initié n'y voit qu'un ensemble de traits et points surchargeant inutilement le texte.

Prenons l'exemple de : *laqad ǧā'akum rasūlun min anfusikum*[724]. Nous observons trois *šadda* de couleur sur la lettre *ǧīm* du verbe *ǧā'a :*

- En rose (Abū ʻAmr)
- En rouge (Ḥamza)
- En vert de gris (al-Kisā'ī)

[724] Sourate *al-Tawba* : 128, Qur 572, f° 63v.

Il s'agit ici d'assimiler (*idġām*) la lettre *dāl* du mot précédent (*laqad*) dans le *ǧīm* porteur de ces *šadda* colorées pour les lectures d'Abū 'Amr, de Ḥamza et d'al-Kisā'ī, les quatre autres lectures complétant les sept rapportent *al-iḏhār*, soit la lecture distincte du *dāl* et du *ǧīm*.
Nous observons également la lettre *wāw* en petit et en vert à la suite des *mīm al-ǧam'*, comme après *ǧā'akum* et *anfusikum,* cet ajout indique que la lecture d'Ibn Kaṯīr rapporte une *ṣila* du *mīm al-ǧam'* qui consiste en une prolongation du *mīm* marque du pluriel par un *wāw*. Les six autres lectures rapportent le *sukūn* tel qu'il est indiqué en noir.
Des *kasra* obliques tendant vers la verticale, en couleur, marquent l'inclinaison vocalique (*imāla*) pour la lettre sous laquelle elles se trouvent, chaque couleur indiquant la lecture qui rapporte cette *imāla*. Ainsi, le mot *yarākum* (Fig. 69) montre quatre *kasra* obliques/verticales, en rose, en lapis lazuli, en rouge et en vert de gris ; elles indiquent une *imāla* pour les lectures d'Abū 'Amr, de Nāfi', de Ḥamza et d'al-Kisā'ī. Chaque signe de couleur qui ressemble souvent à de simples traits de couleur indique une variation bien précise attribuée à une des sept lectures canoniques.

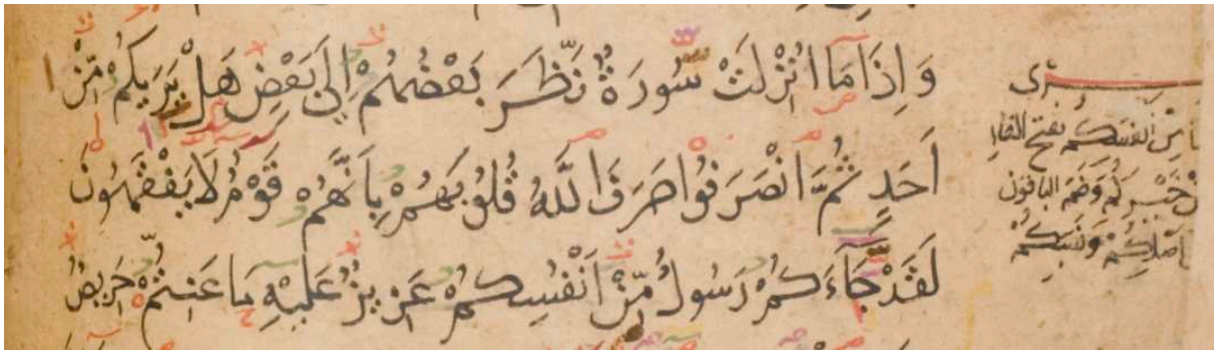


Fig. 69. Détail, usage des couleurs, Collection Nasser Khalili, Londres, Qur 572, f°63v.

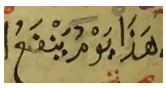
Si chacune des sept lectures possède une couleur attitrée, il est légitime de se demander alors dans quelle lecture a été écrit le texte en encre noir. Certains manuscrits affirment clairement que le texte principal est écrit selon la lecture d'Abū 'Amr b. al-'Alā' al-Baṣrī (m. 154/770), la plus répandue dans le monde musulman oriental à partir du V^e^/XI^e^ s. et que les autres lectures sont en marge soit selon un système de couleurs soit par des abréviations[725]. Il

[725] Voir Vat. Ara. 1597, Biblioteca Apostolica Vaticana (notice Q6 du catalogue) et BSB, cod. Arab. 1113, les copistes indiquent clairement dans l'introduction au Coran que ce dernier suit la lecture d'Abū 'Amr b. al-'Alā' al-Baṣrī. Les corans mamelouks étudiés par Witkam et van Putten suivent également la lecture d'Abū 'Amr, voir Witkam et van Putten, « Mamelouk Qur'an Manuscripts : the Scribal Appendices », dans *Journal of Islamic Manuscripts 14*, 2023, p. 279-355. Pour un exemple des corans de l'Occident musulman, le *muṣḥaf al-qirā'āt* dit coran pourpre dont 4 volumes sont conservés à la BnF, Paris (arabe 389, 390, 391, 392) indique clairement qu'il

n'en est rien pour le manuscrit Qur 572, le copiste ne donne aucune information à ce titre. Une étude précise du texte et de ses *qirā'āt* nous montre que le Coran n'a pas été écrit selon une lecture précise parmi les sept, suite à quoi les autres lectures auraient été ajoutées, théorie qui pourrait impliquer deux copistes différents, un pour le texte principal et un autre pour l'ajout des *qirā'āt*. Comme nous l'avons démontré auparavant, le copiste du coran a lui-même ajouté les couleurs. Notre hypothèse se confirme ici, puisque, pour chaque mot sujet à divergence entre les sept lectures, Abū 'Abdallāh Ibn Mihrān opte pour une pratique « d'économie des couleurs ». Il note en noir la version autour de laquelle la majorité des lecteurs s'accordent puis complète par l'usage des couleurs les variantes restantes, ce qui lui permet de faire un usage restreint au minimum des couleurs, plus difficiles et coûteuses à fabriquer que l'encre noire. Cette technique permet également de ne pas surcharger le texte plus qu'il ne l'est déjà, Abū 'Amr al-Dānī ayant justifié en partie son rejet des *maṣāḥif al-qirā'āt* par le *ḫalṭ* (le chaos) que ces annotations apportent à la copie coranique. Nous avons procédé pour arriver à cette conclusion par élimination, en choisissant plusieurs passages riches en variations et donc en couleurs. Nous proposons un exemple de cette démonstration qui peut être reproduite pour de nombreux autres passages du manuscrit :

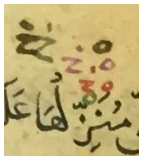
- ﴿قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا **يَوۡمُ** يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡ﴾[726]

Le mot *yawm* est indiqué en noir au cas sujet, une *fatḥa* en bleu indique la lecture de Nāfi'



Nous éliminons donc Nāfi' comme lecture du texte en noir.

- ﴿قَالَ ٱللَّهُ إِنِّي **مُنَزِّلُهَا** عَلَيۡكُمۡۖ﴾[727]



Le mot *Munazziluhā* en noir porte un *sukūn* en quatre couleurs (rouge, rose, vert, vert de gris) au-dessus du *nūn* ainsi que la lettre *ḫā* (pour signifier *ḫafīf*) au-dessus du *zay* dans ces 4 même couleurs. La seconde lecture est donc *munziluhā* pour Ḥamza, Abū 'Amr, Ibn Kaṯīr et al-Kisā'ī.

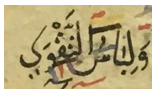
---

a été copié d'après la transmission de Qālūn de la lecture de Nāfi', les autres lectures étant ajoutées en couleur dans le texte.

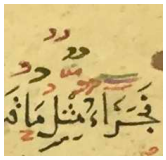
[726] Al-Mā'ida : 119.

[727] Al-Mā'ida : 115.

Nous éliminons également ces quatre lecteurs.

- ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ﴾[728] 

Le mot *libāsu* en noir est au cas sujet, trois *fatḥa* de couleur (bleu, vert de gris et jaune) indiquent la seconde lecture : *libāsa*.
Nous pouvons donc éliminer les représentants de ces trois couleurs, à savoir : Nāfi‘, al-Kisā’ī (tous deux déjà éliminés au-dessus) et Ibn ‘Āmir.

- ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[729] 

L’annexion *faǧazā’u miṯli* en noir dans le texte est lue *faǧazā’un miṯlu* pour Ḥamza (rouge), al-Kisā’ī (vert de gris), tous deux déjà éliminés au-dessus, et ‘Āṣim dernier lecteur à être sorti.
Nous avons ainsi par cette démonstration qui peut être reproduite sur tout le manuscrit, éliminé les sept lectures. Le texte en noir ne suit donc aucune de ces sept lectures de manière uniforme et systématique. Au-delà de l’aspect de clarté et d’économie des couleurs que nous avons mis en avant, il est tout à fait pertinent de se demander si cela ne démontre pas une position du copiste vis-à-vis de ces sept lectures qui posséderaient alors le même statut canonique, aucune n’étant préférée à l’autre.

Si ingénieux soit-il, ce système de couleurs présente néanmoins ses limites lorsque les rapporteurs d’un même lecteur divergent dans la lecture qu’ils rapportent de leur maître. En effet, la couleur est attribuée au maître éponyme de la lecture, si la lecture présente elle-même des variantes, ce système ne permet pas de l’indiquer[730]. C’est pourquoi le copiste propose un second système de notation des *qirā’āt,* qui est le système alphabétique basé sur des abréviations tirées des noms des lecteurs et de leurs transmetteurs (Fig. 67).

[728] Al-A‘rāf : 26.
[729] Al-Mā’ida : 95.
[730] Un système de couleurs plus élaboré qui permet de différencier entre les variantes d’une même lecture est proposé par le copiste du manuscrit Vat. Ara. 1597, voir notice Q6 du catalogue.

(2) Le système des abréviations utilisé pour les dix lectures

Le second système que présente le copiste dans son introduction va permettre de différencier les transmetteurs mais également d'introduire trois autres lectures portant ainsi le nombre total de lectures présentées par le manuscrit au nombre de dix. Comme nous l'avons détaillé dans le chapitre précédent, l'utilisation des abréviations pour indiquer les *qurrā'* est tout à fait courante dans les ouvrages de *qirā'āt* de la partie orientale du monde musulman. Le plus ancien témoin qui nous soit parvenu de cette pratique étant l'ouvrage d'Ibn Ḫālaweyh sur les huit *qirā'āt* [731]. Ibn Ḫālaweyh attribut une lettre tirée du nom du lecteur qui servira d'abréviation dans tout l'ouvrage. Notre copiste suit cette tradition en choisissant pour chaque lecteur puis pour chacun de ses transmetteurs une abréviation composée d'une ou plusieurs lettres de leur nom. Ces abréviations sont notées en marge du texte coranique en rouge sur la même ligne que le terme dont il indique la variante, le copiste détaille, contrairement au système des couleurs, la lecture et la divergence rapportée en encre noire en dessous de ces abréviations, l'espace de la marge le lui permettant sans avoir à surcharger le texte coranique. Cet usage des abréviations va offrir trois types d'informations supplémentaires par rapport au système des couleurs : il va permettre de différencier les variantes rapportées par les transmetteurs d'un même *qārī,* d'introduire trois autres *qirā'ā* pour atteindre ainsi dix lectures et apporter des explications (*ta'līl al-qirā'āt*) sur l'influence qu'ont certaines variantes sur le sens. Nous nous proposons de donner un exemple de chaque type pour éclairer notre propos.

- Le mot *ustuḥiqqa* ﴿ ٱسْتُحِقَّ ﴾[732] en graphie noire est sujet aux deux types d'annotations (couleurs et abréviations). Le système couleur nous permet de repérer la lecture *istaḥaqqa* indiquée en rouge bordeaux qui correspond au lecteur ʻĀṣim de Kūfa. Le système d'abréviations utilisé en marge apporte une précision, nous relevons la lettre *ṣād* en rouge qui correspond au transmetteur Ḥafṣ de ʻĀṣim, le copiste précise « *ṣād* est le seul à le rapporter ainsi avec la [fatḥa], les autres [transmetteurs de ʻĀṣim] le rapporte avec une *ḍamma*, à la voie passive » (Fig. 70) On comprend alors que la couleur n'indique ici que la lecture de Ḥafṣ et non celle des autres voies de ʻĀṣim, Abū Bakr Šuʻba, al-Barǧamī, Yaḥyā, Ḥammād et al-Mufaḍḍal qui respectent la variante indiquée

[731] Ibn Ḫālaweyh, *al-Badīʻ*, éd. Ǧāyid Zaydān Muḫlif, Irak, 2007.
[732] Q 5 : 120.

en noir. Les deux systèmes se complètent ici, celui des *rumūz* précisant celui des couleurs.



Fig. 70. Couleurs et *rumūz* pour les lectures du mot *istaḥaqqa*. Détail, Collection Nasser Khalili, Londres, Qur 572, f° 40r

- Les abréviations ont permis également d'introduire les trois lectures d'Abū Ǧa'far, de Ḫalaf et de Ya'qūb. Dans l'exemple ci-dessous ﴿ لَّيۡسَ بِأَمَانِيِّكُمۡ وَلَآ أَمَانِيِّ﴾ (fig. 71)[733], le copiste note, en marge face au mot *amaniyyikum* et *amaniyyi*, l'abréviation *far* en rouge qui correspond au lecteur médinois Abū Ǧa'far. Il précise que ces deux termes sont lus *muḫaffaff,* c'est-à-dire sans la *šadda* du *yā*.



Fig. 71. Ajout de la lecture d'Abū Ǧa'far en marge à l'aide de son abréviation. Détail, Collection Nasser Khalili, Londres, Qur 572, f° 40r

- Nous pouvons observer dans de nombreux passages la réalisation des deux objectifs précédents pour un même mot, *ie* préciser une variante des sept et ajouter une lecture parmi les trois. Dans le passage ﴿ لَهُمۡ عَذَابٞ مِّن رِّجۡزٍ أَلِيمِۢ﴾, nous relevons pour le mot *alīm* une double *ḍamma* finale en vert (Ibn Kaṯīr), en rouge bordeaux ('Āṣim) et en noir (les cinq lecteurs complétant les sept). Dans la marge, nous observons les trois lettres rouges : *rā, ṣād* et *bā* suivies de l'indication *min riǧz*^{in} *alīm*^{un} *bi-l-raf' wa ǧarrahu-l-bāqūn.* Ce qui signifie que les lecteurs *rā* (Ibn Kaṯīr), *ṣād* (Ḥafṣ) et *bā* (Ya'qūb) lisent *alīmun* avec une *ḍamma* finale, les autres lecteurs avec une *ǧarra* (kasra). Il a ainsi précisé le transmetteur de 'Āṣim (en rouge bordeaux dans le texte), tout en confirmant Ibn Kaṯīr (en vert) et en ajoutant Ya'qūb qui appartient aux trois lecteurs supplémentaires (Fig. 72).

[733] Q 4 : 123.



Fig. 72. Couleurs et *rumūz* : préciser et ajouter, le mot *alīm,* détail, Collection Nasser Khalili, Londres, Qur 572, f°153r.

- Enfin, l'usage des abréviations est également prétexte à préciser certains sens induits par ces variantes. Au folio 31verso, le copiste précise après avoir détaillé les variantes grâce aux abréviations, que la lecture *yaṣṣālaḥa* avec la *šadda* et le *alif* signifie la « réconciliation » alors que la lecture *yuṣliḥa* dérive du mot signifiant « réforme » (Fig. 73). Au folio 32 recto, il précise que la lecture *ta'ddu* revêt le sens de la « transgression » alors que *ta'du* celui de « l'animosité ». Il peut également parfois faire référence à des lectures *šāḏḏa* qu'elles soient attribuées à une des dix lectures reconnues ou pas[734].



Fig. 73. Couleurs et *rumūz* : préciser, ajouter et expliciter : le mot *yuṣliḥa/ yaṣṣālaḥa,* détail, Collection Nasser Khalili, Londres, Qur 572, f°31v.

Comme nous le remarquons grâce au tableau récapitulatif de ces abréviations (Fig. 67), le copiste a réuni dans ce *muṣḥaf* les dix lectures qui seront plus tard choisies par Ibn al-Ǧazarī (m. 833/1429) à qui on en attribue la canonisation grâce à ses deux œuvres principales le *Munǧid al-muqri'īn* et le *Kitāb al-Našr*. Ces lectures étaient bien connues et couramment transmises en Irak et dans le Ḫurasān, le choix d'Ibn Muǧāhid souvent présenté par les chercheurs comme le « canonisateur » des sept lectures[735], ne semble avoir eu que peu d'influence sur cette partie du monde musulman. En effet, c'est Ibn Mihrān, considéré comme le *Ustāḏ,* qui participa largement à la diffusion des dix lectures à travers ses trois ouvrages : *al-*

[734] Il attribue ainsi une lecture à Nāfi' mais en précisant *fī al-šāḏḏ.*

[735] Voir Melchert, « Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings », *Studia Islamica 91*, 2000, p. 5-22 et Shady Hekmat Nasser, *The second canonization of the Qur'ān (324/936): Ibn Mujāhid and the Founding of the Seven Readings,* Leyde- Boston, Brill, 2020.

Ġāya, al-Šāmil et al-Mabsūṭ[736]. Le choix du copiste dans ce *muṣḥaf* reflète cette tradition locale d'enseignement des dix *qirā'āt*. Une autre spécificité réside dans les transmetteurs choisis pour chacune de ces dix lectures. La tradition des deux transmetteurs que Nasser nomme « the two-*rāwī* canon » n'est pas encore répandue en Irak au VI^e^/XII^e^ s. alors qu'elle l'est déjà en Égypte et dans l'Occident musulman depuis la fin du IV^e^/X^e^ siècle[737] comme le prouve des manuels tels que le *Kitāb al-Iršād* d'Abū al-Ṭayyib Ibn Ġalbūn (m. 389/998)[738] et le *Kitāb al-Hādī* de Muḥammad b. Sufyān al-Qayrawānī (m. 415/1022)[739]. Le copiste ne semble pas avoir de norme restreinte de compilation des *qirā'āt* comme le laisse entendre le titre du manuscrit, *al-Ǧāmi'*, signifiant collection ou recueil. Il a vraisemblablement réuni toutes les transmissions en vigueur et reconnues dans sa région. Il compile ainsi deux rapporteurs pour la lecture de Ya'qūb : Rawḥ et Ruways, mais quatre par six voies pour 'Āṣim : Abū Bakr Šu'ba selon les voies d'al-Barǧamī et Yaḥyā, Ḥammād, Ḥafṣ et al-Mufaḍḍal, et quatre pour la lecture de Nāfi' : Warš, Qālūn, Ismā'īl et al-Musayyabī (Fig. 74). Cette pratique rejoint celle d'al-Dānī dans son *Ǧāmi' al-Bayān* où le nombre de *rāwī* pour chacun des sept lecteurs fluctue entre un et cinq[740].

Le lecture éponyme	**Nombre de *rāwī***	**Noms des *rāwī***
Abū Ǧa'far	-	-
Nāfi'	4	Warš, Qālūn, Ismā'īl, al-Musayyabī
Ibn Kaṯīr	3	al-Qawwās, al-Bazzī, Ibn Fulayḥ
Ibn 'Āmir	2	Ibn Ḏakwān (al-'Aǧamī, al-Aḫfaš), Hišām
Abū 'Amr	3	Al-Yazīdī, Šuǧā', 'Abbās
'Āṣim	4	Šu'ba (al-Barǧamī, Yaḥyā), Ḥammād, Ḥafṣ, al-Mufaḍḍal
Ḥamza	3	Ḫalaf, Ḫallād, Ḫālid
Al-Kisā'ī	4	Al-Dūrī, al-Layṯ, Nuṣayr, Šayba
Ḫalaf	-	

[736] Dans cet ordre du plus court au plus long.

[737] Voir chapitre 1 de la première partie.

[738] Le *Kitāb al-Iršād* est le plus ancien ouvrage de *qirā'āt* qui nous soit parvenu et qui suit le système des sept lectures aux deux *rāwī* repris plus tard par al-Dānī puis al-Šāṭibī, voir Abū al-Ṭayyib Ibn Ġalbūn, *al-Iršād 'an al-a'imma al-sab'a*, éd. Bāsim Ḥamdī b. Ḥāmid al-Sayyid, Riyad, 2011.

[739] Muḥammad b. Sufyān al-Qayrawānī, *al-Hādī fī al-qirā'āt al-sab'*, éd. Yaḥyā al-Ġawṯānī, Dār al-Ġawṯānī, Istanbul/Beyrouth, [non daté].

[740] Al-Dānī, *Ǧāmi' al-bayān fi al-qirā'āt al-sab'*, éd. A. al-Ṭarhūnī, Le Caire, Dār al-ḥadīṯ, 2006.
Nasser, « The Two-Rāwī Canon before and after ad-Dānī (d. 444/1052-3): The Role of Abū ṭ- Ṭayyib Ibn Ghalbūn (d. 389/998) and the Qayrawān/Andalus School in Creating the Two-Rāwī Canon », *Oriens 41*, 2013, p. 62.

Ya‘qūb	2	Rawḥ, Ruways

Fig. 74. Les *rāwī* choisis par ‘Abdallāh Ibn Mihrān dans le ms. Qur 572, Collection Nasser Khalili, Londres.

Cette pratique de compilation libre des transmetteurs (*rāwī*) est caractéristique de la période qui précède l’imposition des deux transmetteurs par lecture éponyme que va engendrer le succès et la diffusion de la *Šāṭibiyya*. Le choix des abréviations pour ces lectures et leurs transmetteurs est également caractéristique de la pré-normalisation du système d’*abǧad* conçu par al-Šāṭibī que l’on va observer assez largement et exclusivement dans les *maṣāḥif al-qirā’āt* plus tardifs. En effet, le système d’*abǧad* qui compte les 28 lettres arabes, suppose un corpus de lecteurs et de transmetteurs défini qui ne dépasserait pas le nombre de 28, or dans la méthode de *ǧam‘* ce nombre varie d’un compilateur à l’auteur en fonction de ce qu’il reçoit de ses maîtres, le choix d’une lettre tirée du nom du lecteur permet ainsi une combinaison beaucoup plus large. C’est ce que fait le copiste-*muqrī* dans ce manuscrit, il a recours à 39 abréviations pour représenter son large système des 10 lectures qu’il choisit d’intégrer dans le *muṣḥaf*. Dans ce système, le choix de l’abréviation est spécifique à chaque copiste, ce dernier choisit tantôt la première lettre du nom, tantôt la dernière ou celle du milieu. Notre copiste est plutôt adepte de la dernière lettre tel que le montre le tableau que nous avons élaboré à partir de son introduction au *muṣḥaf* (Fig. 67).

Ce coran permet de nous présenter une photographie des systèmes de *qirā’āt* en circulation en Irak à la fin du XII^{e} s. Contemporain d’al-Šāṭibī, Il témoigne d’une phase qui précède la normalisation effectuée par la diffusion de la *Šāṭibiyya* qui impose sept lectures selon 17 *rāwī*. Le *muṣḥaf* Qur 572 présente 10 lectures selon 29 *rāwī* avec des variantes internes à ce système plus importantes. Une confrontation avec les manuels d’enseignement anciens pourrait nous éclairer quant à la tradition de récitation qui était en vigueur en Irak, région présupposée de la copie du manuscrit. Ces manuels sont néanmoins pour la plupart perdus ou encore inédits et non publiés. Il est en tout cas sûr au stade de nos recherches qu’il s’agit d’une tradition orientale (Irak, Ḫurasān) au regard du choix des lectures, des *rāwī* et de la méthodologie de notation des *qirā’āt*. Nous avons pu repérer 15 manuels de *qirā’āt* compilant les 10 lectures ou plus rédigés dans cette région entre le X^{e} et le XII^{e} siècle (Fig. 75) ; aucun de leur système de correspond à celui du Qur 572, néanmoins l’ouvrage *al-Kifāyā al-kubrā fī al-qirā’āt al-‘ašr*

d'Abū al-'Izz al-Qalānisī surnommé le « *Muqrī d'Irak* »[741], semble être celui qui s'en rapproche le plus, puisqu'il contient tout le système du manuscrit avec quelques ajouts.

Manuels des dix lectures et plus					
	Titre abrégé	**Titre complet**	**Auteur**	**Date de décès**	**Lieu principal**
1	*Al-Ġāya*	الغاية في القراءات العشر واختيار أبي حاتم السجستاني	Abū Bakr Ibn Mihrān	381/991	Irak
2	*Al-Mabsūṭ*				
3	*Al-Rawḍa*	الروضة في القراءات الإحدى عشرة	Abū 'Alī al-Ḥasan b. Muḥammad al-Mālikī	438/1046	Irak
4	*Al-Tiḏkār*	التذكار في القراءات العشر	Abū al-Fatḥ Ibn Šīṭā	450/1058	Irak
5	*Al-Ǧāmi'*	الجامع في القراءات وقراءة الأعمش	Ibn Fāris al-Ḫayyāṭ	452/1060	Irak
6	*Al-Ǧāmi'*	الجامع لقراءات الأئمة العشرة بعللها ووجوهها	Naṣr b. 'Abd al-'Azīz al-Fārisī	461/1068	Šīraz
7	*Al-Kāmil*	الكامل في القراءات الخمسين	Abū al-Qāsim Yūsuf b. 'Alī al-Huḏalī	465/1072	Nīšapur
8	*Al-Mustanīr*	المستنير في القراءات العشر واختيار اليزيدي	Abū Ṭāhir Aḥmad b. 'Alī ibn Siwār	496/1102	Irak
9	*Rawḏat al-ḥuffāẓ*	روضة الحفاظ بتهذيب الألفاظ في القراءات الخمسة عشر	Mūsā b. al-Ḥusayn al-Mu'addal	*Ca* 500/1106	Égypte
10	*Al-Iršād*	إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي في القراءات العشر	Abū al-'Izz al-Qalānisī	521/1126	Irak
11	*Al-Kifāya*	الكفاية الكبرى في القراءات العشر			
12	*Al-Mūḏaḥ*	الموضح في القراءات العشر	Abū Manṣūr Ibn Ḫayrūn al-Dabbās	539/1144	Irak
13	*Al-Miftāḥ*	المفتاح في القراءات العشر			
14	*Al-Mubhiǧ*	المبهج في القراءات الثمان وقراءة الأعمش وابن محيسن واختيار خلف واليزيدي	'Abdallāh b. 'Alī Sibṭ al-Ḫayyāṭ	541/1146	Irak

[741] Abū al-'Izz Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Bundār al-Wāsiṭī al-Qalānisī (435-521/1043-1126) surnommé « le *Muqrī* d'Irak », al-Ḏahabī, *Mq,* p. 912-915.

15	*Al-Miṣbaḥ*	المصباح الظاهر في القراءات العشر البواهر	Abū al-Karam al-Mubārak al-Šahrazūrī	550/1155	Irak
16	*Al-Ġāya*	غاية الاختصار في قراءات العشرة أئمة الأمصار	Abū al-‘Alā’ al-Ḥasan b. Aḥmad al-‘Aṭṭār al-Hamaḏānī	569/1173	Nīšapur

Fig. 75. Manuels des dix lectures et plus, produits en Irak et en Transoxiane.

Un autre élément nous a été précieux pour affilier ce manuscrit du Coran à une tradition régionale est l'ordre de compilation des lecteurs éponymes. En effet, on remarque que les manuels de *qirā'āt* diffèrent dans l'ordre dans lequel ils citent les *qurrā'*. Le célèbre historien ayyoubide mais aussi *Muqrī* de Damas, Abū Šāma, dit à ce sujet : « La plupart des compilateurs des *qirā'āt* les citent [les *qurrā'*] au début de leurs ouvrages en divergeant sur leur ordre. Quant à nous, nous les évoquerons brièvement selon l'ordre auquel nous sommes habitués en ces terres »[742]. L'ordre de compilation des lectures serait ainsi influencé par des pratiques régionales. On remarque néanmoins, d'après les ouvrages consultés, que les premiers à être cités sont toujours les lecteurs du Ḥiğāz : Abū Ğa‘far et Nāfi‘ pour Médine et Ibn Kaṯir et Ibn Muḥayṣin pour la Mecque ; dans un ordre qui demeure le choix du lecteur-compilateur. Ibn Muğāhid (m. 324/935) choisit ainsi de débuter le *kitāb al-Sab‘a* par la lecture de Médine, celle de Nāfi‘, en expliquant son choix par l'attachement qu'il a envers la ville qui accueillit le prophète, qui compta en son sein les plus grands des compagnons et où fut récitée la dernière version de la révélation (*al-‘arḍa al-aḫīra*)[743]. Il sera suivi dans cette préférence pour les mêmes raisons par de nombreux *qurrā'* tel qu'al-Dānī. Ibn Mihrān (m. 381/991), choisit également la ville de Médine mais préfère la lecture d'Abū Ğa‘far à celle de Nāfi‘ pour débuter son *kitāb al-Mabsūṭ*[744]. Quant à ‘Abdallāh b. ‘Abd al-Mu'min al-Wāsiṭī (m. 741/1340), il fait le choix de la Mecque, il dit : « Sache que les compilateurs des ouvrages de *qirā'āt* - que Dieu leur fasse miséricorde - ont tantôt débuté leurs livres par la Mecque, tantôt par Médine - que Dieu les protège toutes deux. J'ai quant à moi préféré débuter par la Mecque s'agissant du sanctuaire de Dieu, là où la prophétie et la révélation débutèrent »[745].

[742] Abū Šāma al-Maqdisī, *Ibrāz al-ma‘ānī*, p. 6.

[743] Il est fait référence ici à la *‘arḍa al-aḫīra*, voir Ibn Muğāhid, *al-Sab‘a*, éd. Ḫalaf Ḥusayn Ṣāliḥ al-Ğubūrī, Riyad, Tafsir Center for Qur'anic Studies, 2023, p. 255.

[744] Ibn Mihrān, Abū Bakr, *al-Mabsūṭ fī al-qirā'āt al-‘ašr*, éd. Subay‘ Ḥamza Ḥākimī, Jedda, Dār al-qibla li-l-ṯaqāfa al-islamiyya, 1988, p. 19.

[745] Abū Muḥammad ‘Abdallah b. ‘Abd al-Mu'min al-Wāsiṭī, *al-Kanz fī al-qirā'āt al-‘ašr,* éd. Ḫālid al-Mašhadānī, Le Caire, Maktabat al-ṯaqāfa al-dīniyya, 2004, I, p. 111.

L'ordre des lecteurs suivants est celui qui est le plus sujet à divergence selon les préférences régionales des écoles de *qirā'āt.* La vision ancienne est de classer les lectures en trois grandes zones géographiques : al-Ḥiğāz, al-'Irāq et al-Šām avec une divergence entre les lecteurs d'Irak et ceux du Ḫurasān. Ibn Muğāhid met en avant les lecteurs de sa région en plaçant après le Ḥiğāz, les lectures d'Irak (celles de Kūfa d'abord puis celle de Baṣra) avant celle du Šām (Fig. 76). D'autres comme Abū Karam al-Šahrazūrī préfèrent la lecture du *Šām* d'Ibn 'Āmir à celles des Irakiens (Fig. 77). Al-Šāṭibī, dans la même lignée qu'al-Dānī avant lui et Ibn Sufyān al-Qayrawānī, ne classe plus les lecteurs exclusivement selon le critère géographique mais vraisemblablement d'après les lectures les plus courantes et populaires selon la perspective maghrébine et de l'Occident musulman ; c'est pourquoi une grande partie des lecteurs d'Irak, ceux de Kūfa en l'occurrence, se retrouvent en fin de liste alors que la lecture de Baṣra qui tend à devenir la lecture officielle en Orient remonte en troisième position après celles de Médine et de la Mecque (Fig. 78). Le Qur 572 suit la méthode classique de classification par région en classant d'abord les lecteurs du Ḥiğāz (Médine puis la Mecque) puis ceux du Šām et enfin ceux d'Irak comme Abū Karam al-Šahrazūrī ; il va cependant citer Abū 'Amr al-Baṣrī avant les lecteurs de Kūfa, dénotant très probablement de la popularité dont jouit désormais cette lecture en Irak.

	Ibn Muğāhid (m. 324/ 935)		
1	Al-Ḥiğāz	Médine	Nāfi'
2		La Mecque	Ibn Kaṯīr
3	Al-'Irāq	Kūfa	'Āṣim
4			Ḥamza
5			al-Kisā'ī
6		Baṣra	Abū 'Amr
7	Al-Šām	Damas	Ibn 'Āmir

Fig. 76. Ordre de compilation des *qirā'āt* par Ibn Muğāhid dans son *Kitāb al-Sab'a.*

	Abū Karam al-Šahrazūrī (m. 550/1155)		
1	Al-Ḥiğāz	Médine	Nāfi‘
2			Abū Ğa‘far
3		La Mecque	Ibn Kaṯīr
4	Al-Šām	Damas	Ibn ‘Āmir
5	Al-‘Irāq	Kūfa	‘Āṣim
6			Ḥamza
7			al-Kisā’ī
8			Ḫalaf
9		Baṣra	Abū ‘Amr
10			Ya‘qūb

Fig. 77. Ordre de compilation des *qirā’āt* par Abū Karam al-Šahrazūrī dans son *Miṣbāḥ*[746].

	Al-Šāṭibī (m. 590/ 1194)		
1	Al-Ḥiğāz	Médine	Nāfi‘
2		La Mecque	Ibn Kaṯīr
3	Al-Baṣra		Abū ‘Amr
4	Al-Šām		Ibn ‘Āmir
5	Al-Kūfa		‘Āṣim
6			Ḥamza
7			al-Kisā’ī

Fig. 78. Ordre de compilation des *qirā’āt* par al-Šāṭibī dans son *Ḥirz al-amānī.*

La période qui suivit Ibn Muğāhid est connue pour avoir privilégié les sept lectures choisies par ce dernier. On trouve néanmoins dans ce manuscrit l’acceptation des dix lectures avec un statut moindre certes mais qui leur permet de figurer dans un manuscrit coranique. Cette pratique se rapproche de l’avis d’al-Dānī qui préférait les sept lectures pour la garantie qu’elles présentaient d’être *mutawātira* et qui considérait les autres comme acceptables mais à un moindre degré. *Al-Qāḍī* al-Bulqīnī portait quant à lui un jugement plus tranché ; uniquement les sept lectures étaient à ses yeux *mutawātira,* il considérait les trois autres qui complètent les dix comme *aḥad,* d’autres encore les considéraient comme *šāḏḏa* (faibles)[747]. Si le système de notation du copiste lui permit de différencier et de noter à la fois les sept lectures et les dix, il faut savoir qu’il est assez rare que les deux systèmes de notation des *qirā’āt*, celui des couleurs et celui des *rumūz*, cohabitent dans un même *muṣḥaf.* Les autres manuscrits observés se contentent souvent d’un seul système.

[746] Il s’agit du *al-Miṣbāḥ al-zāhir fī al-‘ašara al-bawāhir* du Muqrī d’Irak de son temps, Abū Karam al-Šahrazūrī (m. 550/1155).
[747] Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘ulūm al-qur’ān*, I, p. 58, 59.

3. Le système de couleur

La bibliothèque nationale d'Israël à Jérusalem conserve deux copies du Coran aux sept lectures, le Yahuda arabe 901 et le Yahuda arabe 900. Dans ces deux manuscrits, le copiste fait appel à un système de couleur pour noter les *qirā'āt*, à la manière de l'école irakienne ancienne.

a) JER NLI Yah. Ar. 901

Le manuscript coranique Yah. Ar. 901 compte 281 feuillets, de dimensions relativement modestes (255×188) pour une œuvre de cette qualité. Il a été copié sur un papier oriental, dans une écriture *nasḫī* ancienne proche de celle du coran attribué à Ibn al-Bawwāb conservé aujourd'hui à la Chester beatty de Dublin. Cette similitude dans la graphie, les enluminures mais également dans la division interne du texte ont conduit certains chercheurs à émettre l'hypothèse d'une production bagdadienne du V^e^/XI^e^ siècle en attribuant la copie à un possible disciple d'Ibn al-Bawwāb. Au regard de l'étude de la copie, de ses variantes et de la méthodologie de notation de ces dernières nous proposons une datation un peu plus tardive, le VI^e^/XII^e^ s. et un lieu de copie lié à l'école irakienne des *qirā'āt* au sens large.

Le Coran est écrit dans la lecture d'Abū 'Amr al-Baṣrī et il présente d'autres *qirā'āt* en couleur dans la marge. La copie ne présente aucune *fihrasa* ni aucune indication quant à ses lectures, ni nom des lecteurs ni *rumūz*. Néanmoins au vu des sept couleurs utilisées, il s'agit probablement d'un *muṣḥaf* des sept lectures dont le système est très proche de celui décrit dans le *ǧadwal* des sept lecteurs du ms. JER NLI, Yah. Ar. 900 (f° 230r) et dans la notice du ms. Vat. Cora 1597 décrits ci-après. Il n'est pas non plus sans nous rappeler la notion des « sept teintes » (*al-aṣbāġ al-sab'a*) rencontrée plus tôt dans le Qur 572 de la collection Khalili même si l'usage qu'il en fait est différent. La variante est ici inscrite en toutes lettres dans la marge dans la couleur représentant chaque lecteur. Prenons l'exemple du mot *turǧa'u*[748], il est indiqué en marge selon la variante *tarǧi'u* écrite trois fois, selon trois couleurs différentes (rouge foncé, vert de gris et rouge). Nous savons d'après les ouvrages de *qirā'āt* que la variante *tarǧi'u* est attribuée à Ibn 'Āmir, Ḥamza et al-Kisā'ī (Fig. 79)[749]. Les trois couleurs représentés ici correspondent donc à ces trois lecteurs.

[748] Q : 3, 109. Folio 29r.

[749] Ibn Muǧāhid, *Kitāb al-Sab'a,* p. 421. Nous avons fait référence ici au *Kitāb al-Sab'a* d'Ibn Muǧāhid eu égard au lieu de production supposé identique et à la période antérieure du manuel, mais *al-Taysīr* d'al-Dānī et *al-Šāṭibiyya* rapportent exactement les mêmes variantes concernant ce passage.



Fig. 79. Lectures *tarǧi'u* d'Ibn 'Āmir, Ḥamza et al-Kisā'ī indiquées en couleurs (détail), JER NLI, Yah. Ar. 901, f° 29r.

Dans cet autre exemple, le mot *ḥaǧǧu*[750]**,** lu également *ḥiǧǧu*, est représenté en marge selon trois couleurs (jaune orangé, vert de gris et rouge). Nous remarquons concernant la lecture en jaune orangé que la vocalisation n'est pas de la même couleur mais en vert de gris, or nous savons par ailleurs que la variante *ḥiǧǧu* est attribuée à Ḥafṣ selon 'Āṣim, Ḥamza et al-Kisā'ī. Le copiste différencie donc la divergence de *qirā'a* entre deux rapporteurs d'un même lecteur grâce à une couleur de vocalisation différente de celle utilisée pour la graphie. Le jaune orangé est donc la couleur du lecteur 'Āṣim (Fig. 80).

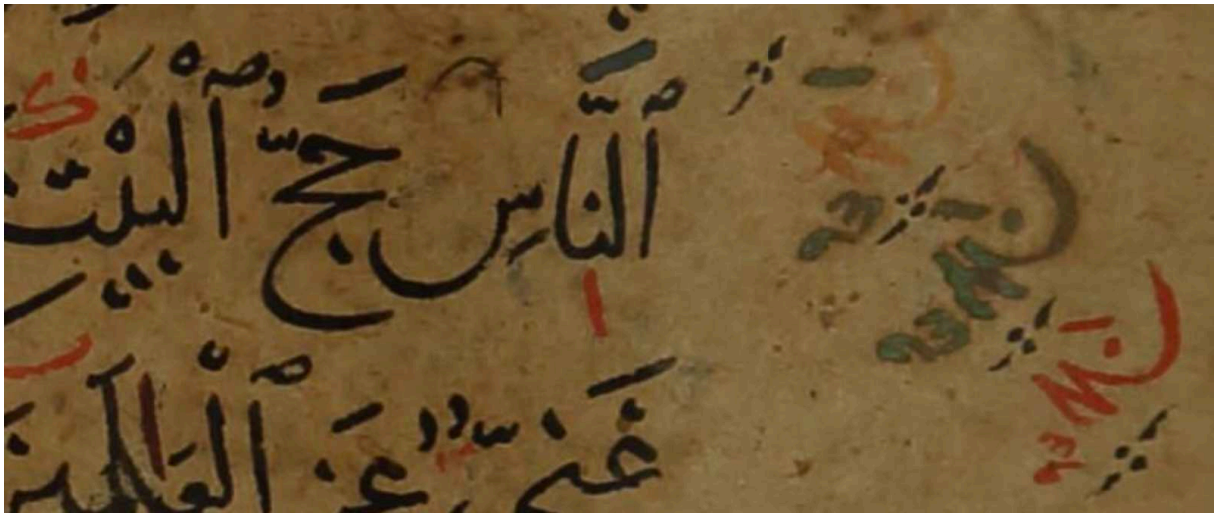


Fig. 80. Usage d'un double système de couleur (graphie-vocalisation), lecture *ḥiǧǧu* de Ḥafṣ, Ḥamza et al-Kisā'ī (détail), JER NLI, Yah. Ar. 901, f° 28v.

Une analyse précise et comparatiste des variantes et de leur couleur attitrée nous a permis de déduire le système génaral utilisé par le copiste comme suit (Fig. 81) :

[750] Q : 3, 97. Folio 28v.

	Couleurs	Lecteurs
	Français	
1	Rouge foncé	Ibn ʿĀmir
2	Rouge	Al-Kisāʾī
3	Jaune orangé	ʿĀṣim
4	Bleu	Nāfiʿ
5	Vert de gris	Ḥamza
6	Noir gris	Ibn Kaṯīr

Fig. 81. Système des couleurs/lecteurs dans le ms. JER NLI, Yah. Ar. 901.

Aucune couleur n'est attribuée à Abū ʿAmr, sa lecture étant celle du texte principal en noir.

Le copiste va également avoir recours à la couleur rouge dans une écriture *nasḫī* moins stylisée pour indiquer des variantes peut-être considérées comme faibles (*šāḏḏa*) ou d'un niveau moindre d'authenticité. Ces dernières ne figurent pas dans les lectures retenues plus tard par al-Dānī et al-Šāṭibī. Elles sont souvent indiquées dans la marge intérieure pour les différencier des autres variantes de couleur. Nous avons relevé par exemple pour un seul double feuillet (F° 29v-30r) le terme *yusriʿūn* en lieu de la lecture canonique *yusāriʿūn*[751] , *uluf* en lieu de *ālāf*, *al-adbur* en lieu de *al-adbār*, *uḍūhihim* en lieu de *afwāhihim*, et bien d'autres. Les variantes de graphie sont également indiquées par le même procédé, nous notons حتّى écrit حتّا dans la marge en rouge.[752]

Il ne fait aucun doute que le *muṣḥaf* a été produit dans un milieu érudit et qu'il a servi à l'enseignement. De très nombreuses informations outre les *qirāʾāt* sont présentes telles que l'attribution mecquoise ou médinoise de la sourate, son nombre de versets, de mots et de lettres indiqués dans le système d'*abǧad* ainsi que les divergences quant au nombre de versets.

Si aucune notice ou *fihrasa* du *muṣḥaf* n'a été préservée, un tant soit peu qu'elle ait existé, la tradition de notation des *qirāʾāt* du copiste s'affilie clairement à la tradition irakienne. De nombreux points de convergences avec le ms. Yah ara 900 et surtout le Vat. Arabo 1597 sont à souligner. Néanmoins le système du Yah ara 901 semble plus archaïque, en ce sens où

[751] Q : 3, 114. F°29v. Al-Qurṭubī (m. 671/1273) cite cette variante dans son *tafsīr*, en l'introduisant par la voie passive *quriʾa,* laissant supposer un statut moindre, al-Qurṭubī, *al-Ǧāmiʿ li aḥkām al-Qurʾān,* éd. Al-Bardūnī, le Caire, Dār al-kutub al-miṣriyya, 1964. [Consulté en ligne dans la version numérisée proposée par *al-Šāmila,* le 14/07/2024]. https://shamela.ws/book/20855

[752] Q : 3, 179. F° 33r. Al-Dānī rejette cette variante en la considérant comme non conforme au muṣḥaf de ʿUṯmān, tout en affirmant l'avoir vu ainsi, avec un *alif long,* dans un *muṣḥaf* ancien, voir al-Dānī, *al-Muqniʿ*, II, p. 189. L'étude des premiers manuscrits confirme ces deux manières, voir al-Ḥimyarī, *Muʿǧam al-rasm*, III, p. 1255-1258.

une même variante est copiée autant de fois que des lecteurs la rapportent, ce qui tend à surcharger les marges. Le système du ms. Yah ara 900, décrit ci-dessous, est beaucoup plus ingénieux. La tendance du copiste à consigner d'autres variantes que celles attribuées aux sept lecteurs en fait également le témoignage d'une tendance ancienne et à la fois intermédiaire qui précéde la canonisation totale des sept lectures. Le manuscrit constitue alors un témoin parfait de cette période qui précéde l'acceptation totale de la *Šāṭibiyya* comme manuel de référence de la transmission des *qirā'āt*.

b) JER NLI Yah. Ar. 900[753]

Contrairement au Yah. Ar. 901, Le *muṣḥaf al-qirā'āt* Yah. Ar. 900 nous donne de précieuses indications permettant de contextualiser sa production. Un acte de *waqf* inscrit dans un frontispice doré au premier folio (f°1v) nous indique le nom du commanditaire, l'émir Zayn al-Dīn Ṣadaqa (Fig. 82), et un appendice versifié *fihrasa* (f°230v) nous livre le nom du copiste un certain Ša'bān. Nous avons pu identifier le copiste, il s'agit de Zayn al-Dīn Ša'bān b. Muḥammad b. Dāwūd al-Mawṣilī al-Āṯārī (m. 828/1425), un homme de lettres particulièrement féru de poésie (ce qui peut expliquer sa *fihrasa* sous forme de poème). Il composa de nombreux poèmes didactiques dont une *alfiyya* en grammaire ; il fut également l'auteur de l'épitaphe de l'émir Zayn al-Dīn Ṣadaqa qui n'est autre que le commanditaire de ce *muṣḥaf*. L'émir Zayn al-Dīn Ṣadaqa b. Ḥasan b. Muḥāmmad al-As'ardī al-Miṣrī (m. 809/1406) fut *istādār* d'un des rapprochés d'al-Ẓāhir Barqūq (r. 784/1382-801/1399), Il fut connu pour son savoir et son amour des savoirs, il fit d'ailleurs de nombreuses donations en *waqf* en ce sens, dont la construction d'une *ḫanqah* dans la Qarāfā[754], ce coran y a d'ailleurs peut-être été déposé. Ces informations nous permettent de situer la production de ce manuscrit dans l'Égypte mamelouke de la fin du VIII^{e}/XIV^{e} siècle qui correspond à une période extrêmement riche dans l'activité intellectuelle en général et dans l'enseignement des *qirā'āt* en particulier. Ibn al-Ǧazarī en témoigne parfaitement dans son *Ġāyāt al-nihāya*, dans les notices consacrées à ses professeurs égyptiens. D'origine damascène, il entreprit de très nombreux voyages au Caire et y remplit également des fonctions officielles (*muwaqqi' al-dast, ḫaṭīb*…)[755].

[753] Pour une description codicologique du manuscrit, voir catalogue, Q2. La version numérisée du manuscrit est consultable en ligne : https://www.nli.org.il/ar/manuscripts/NNL_ALEPH990033739650205171/NLI#$FL16540404 [Consulté le 12/07/2024].

[754] Al-Saḫāwī, Šams al-dīn, *Al-Ḍaw al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi',* Beyrouth, Dār al-Ǧīl, 1992, III, p. 317.

[755] Voir la contextualisation proposée pour le ms. DAK, *maṣāḥif* 94.

Ces éléments nous permettent d'affirmer que le coran a été produit par un copiste-érudit pour un personnage officiel très probablement dans le but de le déposer dans la *ḫanqah* qu'il fit construire pour l'usage des étudiants en *qirā'āt*. Il servit de coran de référence à la fois pour l'enseignement mais aussi pour la copie. Il est intéressant de se demander si cette pratique de copie de *maṣāḥif al-qirā'āt* et de dépôt dans les *madrasa-ḫanqah* était une « mode » des émirs mamelouks. On remarque en effet d'autres exemples de corans qui furent produits dans le même contexte et pour les mêmes usages, comme le ms. DAK, *maṣāḥif* 94. Cette pratique généralisée aurait alors contribué au succès et à la normalisation de certaines *qirā'āt*.



Fig. 82. Acte de *waqf* partiellement effacé au nom de l'émir Zayn al-Dīn Ṣadaqa (détail), JER NLI Yah. Ar. 900, f° 1v.

Le manuscrit coranique Yah. Ar. 900 compte 230 feuillets et il est de dimensions relativement grandes (301×246) en concordance avec l'usage d'*exemplar* que nous lui attribuons. Il est copié dans une écriture *nasḫī* fine et appliquée en encre noire sur un papier oriental. Le texte est disposé sur 13 lignes par page, en laissant place à de larges marges qui accueillent les variantes de lectures selon un système de couleurs qui mêle sept couleurs : noire, rouge, dorée, bleue, jaune, bordeaux et vert ; le système est présenté par le copiste sous la forme d'un *ǧadwal* doré enluminé (f° 230r) qui reçoit en son milieu un cercle avec les sept lecteurs et leurs deux rapporteurs (Fig. 83). Il porte le titre de :

فهرسة الختمة المرضية مضبوطة بالسبعة المروية لقبها بالدرة المضية علي بن المرتضى عطية

Fihrasa de la ḫatma agréée, annotée selon les sept [lectures] rapportées, nommée la perle de clarté par 'Alī b. al-Murtaḍā 'Aṭiyya.

Ce titre revêt une importance capitale pour nos connaissances sur les *fihrasa* des corans, en effet le copiste Ša'bān nous donne le titre de la *fihrasa* (*al-durra al-muḍiyya*) et de son auteur ('Alī b. al-Murtaḍā 'Aṭiyya). Il existait donc un genre relatif à ces *fihrasa* avec une nomenclature et une typologie précise qui servaient de modèle aux copistes. Nous n'avons malheureusement pas pu identifier l'auteur de cette *fihrasa*. Néanmoins, le nom et le *nassab*

ont une résonnance chiite ou sunnite à sympathie alide, comme on pouvait en trouver en Irak. Il est tout à fait interessant de lier cela à l'origine moussoliote du copiste Ša'bān, ce qui conforte notre hypothèse initiale d'une tradition irakienne de notation des *qirā'āt* grâce aux systèmes de couleurs. Le manuscrit fut certes copié au Caire, mais selon l'école irakienne de notation des *qirā'āt*, puisque comme nous le verrons avec les manuscrits suivants, l'école mamelouke égyptienne et syrienne a déjà adopté le système des *rumūz* d'al-Šāṭibī.

Le Coran Yah. Ar. 900 est écrit selon la lecture d'Abū 'Amr al-Baṣrī qui est placé au centre du cercle du *ǧadwal* avec ses deux rapporteurs al-Sūsī et al-Dūrī en encre dorée chrysopgraphiée. Les six autres lecteurs sont répartis à égalité dans les deux demi cercles. Chaque lecteur est accompagné de ses deux rapporteurs tels qu'ils ont été retenu par al-Dānī dans son *Kitāb al-Taysīr*, cité d'ailleurs au verso du feuillet dans la version versifiée de la *fihrasa*[756].



Fig. 83. *Ǧadwal* des sept lecteurs, JER NLI, Yah. Ar. 900, f° 230r.

Nous ne pouvons appréhender le système de notation des *qirā'āt* qu'à travers les couleurs visibles dans le *ǧadwal* en prenant en consideration le facteur temps qui altère

[756] Pour une transcription de la *fihrasa* versifiée, voir volume 2, catalogue, notice Q2.

certaines couleurs en particulier celles constituées d'encres métalo-galliques. La version rédigée versifiée du *ǧadwal,* qui aurait pu nous donner les informations précises quant à ces couleurs et à leurs combinaisons, est malheureusement incomplète. D'après notre observation, une couleur est attribuée à chacun des sept lecteurs. Puis, pour différencier les variantes attribuées aux rapporteurs une autre couleur est attribuée à la vocalisation[757]. Ces encres de couleurs sont utilisées pour écrire la variante en toutes lettres dans la marge. Pour éviter d'écrire un mot plusieurs fois, en plusieurs couleurs, et ainsi surcharger les marges, un même mot peut se voir attribuer plusieurs couleurs, certaines lettres du mot en une couleur et d'autres dans une autre. Prenons l'exemple du mot *yaṣṣālaḥā*[758] écrit en noir dans le texte selon la lecture d'Abū 'Amr. Les lecteurs qui divergent sur ce mot sont indiqués en marge grâce au code couleur. La variante en marge est *yuṣliḥā* écrite à l'aide de trois couleurs : [*yuṣ*] en rouge pour la lecture de 'Āṣim, [*liḥa*] en vert pour la lecture de Ḥamza, [*ā*] en noir pour la lecture d'al-Kisā'ī. Les lecteurs restants non représentés : Nāfi', Ibn Kaṯīr et Ibn 'Āmir, épousent la lecture d'Abū 'Amr dans le texte (Fig. 84).



Fig. 84. La variante *yuṣliḥā* en marge en trois couleurs (détail), JER NLI, Yah. Ar. 900, f° 5r.

Le *muṣḥaf al-qirā'āt* Yah. Ar. 900 est un précieux témoin, à la fois d'une école de *qirā'āt* mais également d'une école de copie, dans l'Égypte mamelouke de la fin du VIII^e^/ XIV^e^ siècle. C'est l'école andalouse d'Abū 'Amr al-Dānī qui constitue le modèle de référence des *qirā'āt* pour la copie de ce coran à travers le *kitāb al-Taysīr* (f° 230v)[759]. Aucun élèment ne rattache le manuscrit à la Šāṭibiyya excepté le choix des lecteurs et rapporteurs qui sont communs au *Taysīr* et à la *Šāṭibiyya*. Le système des sept lecteurs et des deux *rāwī* est parfaitement implanté dans le système d'enseignement mamelouke et trouve pleinement sa

[757] Le manuscrit Vat. Arabo 1597 de la bibliothèque du Vatican préserve une notice explicative qui décrit un système similaire, nous le détaillons, volume 2, catologue, notice Q6.
[758] Q : 4, 128.
[759] Le copiste évoque son modèle de copie dans la *fihrasa* en fin de manuscrit, Voir la transcription de la *fihrasa* dans le catalogue, notice Q 2.

place dans l'institution des *ḫanqah-madrasa.* En ce qui concerne les pratiques de copie des corans, on observe une influence de l'école irakienne de notation des *qirā'āt* par un système de couleur. Si le système a bien évolué depuis les points verts et jaunes décrits par al-Dānī, il n'en reste pas moins représentatif d'une pratique clairement ancrée dans une region plus orientale du monde musulman. Chaque copiste use d'un code et d'une combinaison qui lui est propre ; on découvre néanmoins grâce à la *fihrasa* de notre copiste qu'il existait une typologie et un genre littéraire consacré à ces usages.

4. Le système des abréviations

a) Le ms Antalya 1181, Konya[760]

Le manuscrit Qur 572 est un témoin précieux de l'usage des *rumūz* avant l'institution de cette pratique et sa généralisation à travers le système d'*abǧad* par Abū al-Qāsim al-Šāṭibī. Nous avons vu comment le *kitāb al-Badī'* d'Ibn Ḫālaweyh faisait déjà usage de ce système d'abréviations dès la fin du IV^{e}/X^{e} siècle. Le *muṣḥaf al-qirā'āt* conservé à la bibliothèque régionale des manuscrits de Konya en Turquie, sous la cote Antalya 1181, est un autre témoin de cet usage des *rumūz* dans les corans avant l'avénement du système de la *Šāṭibiyya*. La copie du Coran fut achevée en rabī' II 552/ mai-juin 1157 probablement dans le Ḫurasān ou en Irak. Une spécificité commune avec le Qur 572 de la collection Khalili est que le texte ne semble correspondre à aucune des sept variantes, alors que le copiste signale lui-même qu'il a copié ce *muṣḥaf* dans les sept lectures connues. Il écrit en marge de deux panneaux enluminés servant de frontispice, folio 2v, 3r :

بسم الله الرحمن الرحيم هذا المصحف الكريم مورد فيه ذكر القراءات السبع المسندة إلى الأئمة المعروفين أعلام علم القراءات رحمة الله عليهم فأما ما شرحه اسماءهم مكتوب على حواشي الأوراق وأما ما دل عليه بعض الحروف المقطعة {...}مرموزا فهو مثبته في اثناء السطور.

Traduction :

> *Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux, voici un noble muṣḥaf dans lequel sont citées les sept lectures qu'on attribue aux célèbres imām, les maîtres*

[760] Pour une description codicologique du manuscrit, voir catalogue, Q3. Nous avons eu connaissance de ce précieux muṣḥaf grâce à l'exposition des manuscrits coraniques organisée par l'Institution Turque des Manuscrits entre le 8 et le 29 avril 2022 à Istanbul. Nous avons pu étudier le manuscrit à partir de la numérisation complète du volume généreusement fournie par Nimet Ipek, qu'elle en soit ici remerciée. Voir, M. Macit (dir.), *« the Holy Message » Catalog of exhibition of Qur'anic manuscripts,* Publications of the Turkish Institution of Manuscripts : 208, Istanbul, exposition du 8-29 avril 2022, notice 8, p. 24-28.

des qirā'āt, que Dieu leur fasse miséricorde. Ce qui demande à être expliqué est écrit en marge des feuillets avec le nom des lecteurs, quant à ce qui est indiqué par certaines lettres isolées[761]*, cela est fait entre les lignes.*

Il précise ensuite les noms des sept lecteurs et la lettre correspondant à chacun d'entre eux[762]. Il choisit, comme le copiste du Qur 572, une lettre du nom du lecteur, pas necessairement la première. Ce choix constitue la marque de signature de ce copiste dont le manuscrit ne nous a pas transmis le nom. Nous les avons présentés dans le tableau ci-dessous, dans l'ordre voulu par le copiste, pour une meilleure visibilité (Fig. 85).

Nom du lecteur	**lettre utilisée (*ramz*)**
Abū Ruwaym Nāfiʿ al-Madanī	ن (nūn)
Abū Maʿbad ʿAbdallāh Ibn Kaṯīr al-Makkī	ث (Ṯa)
Abū ʿImrān Ibn ʿĀmir al-Šāmī	عا (ʿĀ)
Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ al-Baṣrī	ع (ʿayn)
Abū Bakr ʿĀṣim Ibn Abī al-Naǧūd al-Kūfī	ص (ṣād)
Abū ʿUmārā Ḥamza b. Ḥabīb al-Zayyāt al-Kūfī	ز (Zay)
Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Ḥamza al-Kisāʾī al-Kūfī	س (Sīn)

Fig. 85. Table de concordance des lecteurs et des lettres isolées leur correspondant dans le ms. Antalya 1181, Konya.

Quant à la méthodologie employée, il utilise les *rumūz* au dessus ou en dessous des mots sujets à divergence, en général pour les variantes relevant des *uṣūl* ; et il utilise les noms des lecteurs en toute lettre en marge pour indiquer une variante qui nécessite une explication, il s'agit en général de variantes relevant des *farš.* Il ne donne aucune explication concernant le premier type de variantes, celles à *rumūz*. Les lettres isolées ne servent que de rappel mnémotechnique, le lecteur se doit de connaître et maîtriser les règles de *uṣūl*. L'exemple du mot *bi-muṣriḫiyya/ bi-muṣriḫiyyi* est particulièrement représentatif de la manière dont le copiste note les variantes en marge. Les deux lectures sont d'abord notées dans le texte, ici les deux vocalisations sont indiquées, la *kasra* et la *fatḥa* du *yā* final (Fig. 86)[763]. Il précise par la suite

[761] On notera que le copiste utilise ici le terme « *ḥurūf muqaṭṭaʿa* », habituellement utilisé pour désigner les lettres isolées au début de certaines sourates du Coran, pour indiquer les abréviations qui servent de *rumūz* pour les lecteurs.

[762] Les noms des lecteurs ont été gardés tels qu'ils ont été écrits par le copiste.

[763] Comme nous l'avons dit précedemment, le copiste ne choisit pas une seule lecture de copie pour ensuite indiquer les autres en marge.

en marge que la lecture avec *kasra* est la lecture rapportée par Ḥamza uniquement, il faut comprendre que tous les autres lecteurs lisent avec une *fatḥa* (Fig. 87).



Fig. 86. Double vocalisation pour deux lectures (*bi-muṣriẖiyya/ bi-muṣriẖiyyi*), (détail), Konya, Antalya 1181, f° 77v.

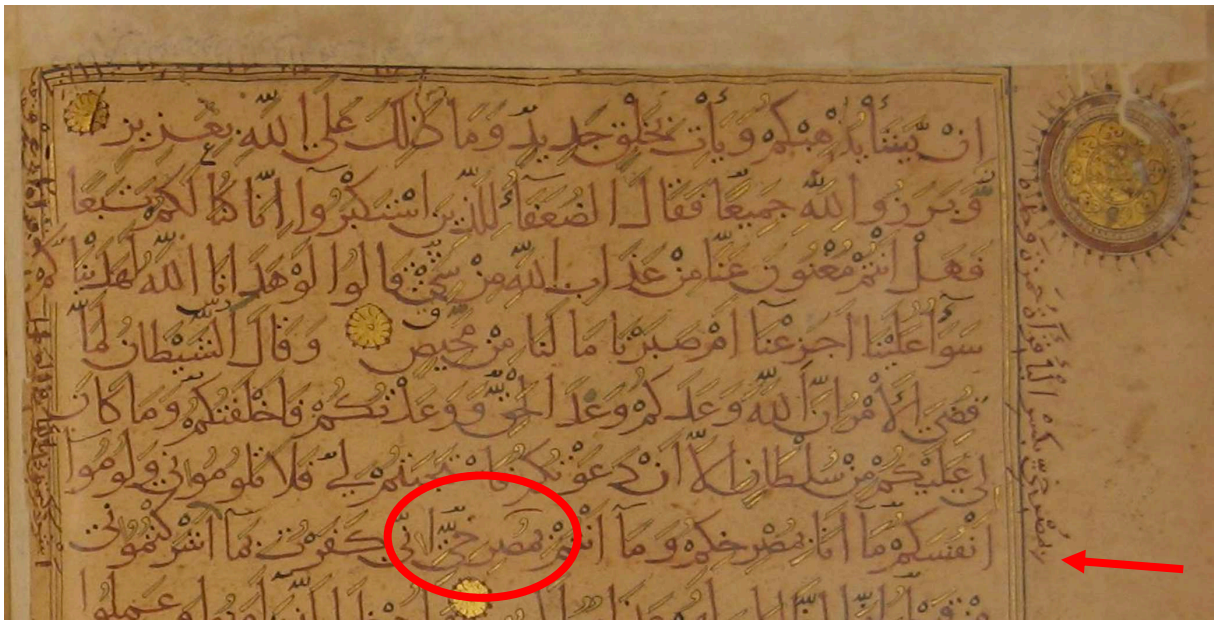


Fig. 87. Notation des variantes dans le texte et en marge (détail), Konya, Antalya 1181, f° 77v.

b) Un système pour chaque copiste

Chacun des copistes des corans étudiés précédemment a sa propre méthodologie de copie et de notation des *qirā'āt*. Il a fallu pour insérer plusieurs variantes dans un même *muṣḥaf* innover des méthodes qui ne surchargeraient pas les feuillets des manuscrits jusqu'à rendre le texte coranique illisible. Les Irakiens sont les premiers, d'après Abū 'Amr al-Dānī, a avoir eu recours aux couleurs à cet effet. Si le premier système était rudimentaire, comme l'était d'ailleurs l'écriture et le système de vocalisation par points, et ne permettait de noter que deux ou trois variantes, les systèmes mis en place par les copistes vont être de plus en plus complexes afin de permettre d'abord de noter les sept lectures puis de noter leurs 14 rapporteurs. L'usage des couleurs et celui des lettres isolées servant de *ramz* constituent les deux méthodes

principales de notation selon plusieurs systèmes spécifiques à chaque copiste et qui allient parfois les deux méthodes (Khalili, Qur 572).

Quant à l'usage des couleurs, la palette de couleurs utilisée est assez stable, six couleurs avec de légères variations reviennent dans pratiquement toutes les copies (Fig. 88), mais la combinaison établie entre la couleur et le lecteur qu'elle représente est très variable en fonction des copistes. Nous les avons représentées dans le tableau comparatif ci-dessous (Fig. 89)[764]. Certaines tendances semblent néanmoins se démarquer, comme l'usage du rouge foncé pour Ibn ʿĀmir, le bleu pour Nāfiʿ ou un vert qui tend souvent vers le noir grisâtre à cause de l'oxydation, pour Ibn Kaṯīr. Les manuscrits Yah Ar 901 et Vat. Arabo 1597 partagent la même tradition de notation des *qirāʾāt.* Excepté pour le manuscrit du Coran de la Khalili, la couleur sert à écrire la variante en toute lettre en marge. Le mot est écrit plusieurs fois, dans plusieurs couleurs (Fig. 79). Seul le ms Yah. ar. 900 fait preuve d'économie extrême en partageant les lettres d'un même mot entre les différentes couleurs des lecteurs concernés par cette lecture (Fig. 84).

	Couleurs	**Lecteurs**			
		Yah Ar 901	**Qur 572**	**Yah Ar 900**	**Vat. Arabo 1597**
1	Rouge foncé/ bordeaux	Ibn ʿĀmir	ʿĀṣim	Ibn ʿĀmir	Ibn ʿĀmir
2	Rouge	Al-Kisāʾī	Ḥamza	ʿĀṣim	Al-Kisāʾī
3	Jaune orangé/ jaune	ʿĀṣim	Ibn ʿĀmir	Nāfiʿ	ʿĀṣim
4	Bleu	Nāfiʿ	Nāfiʿ	-	Nāfiʿ
5	Vert de gris	Ḥamza	Al-Kisāʾī	Ḥamza	Ḥamza
6	Noir gris (vert)	Ibn Kaṯīr	Ibn Kaṯīr	Ibn Kaṯīr	-
7	Rose	-	Abū ʿAmr	-	-
8	Noir	-	-	Al-Kisāʾī	Ibn Kaṯīr
9	Doré	-	-	Abū ʿAmr	-

Fig. 88. Comparatif des couleurs attribuées aux sept lectures.

Afin d'indiquer les 14 rapporteurs des sept lecteurs, il n'était pas possible de multiplier les couleurs au risque de rendre la copie illisible. L'usage facilitateur des couleurs n'aurait alors plus sa raison d'être. Lorsque les deux *rāwī* d'un lecteur rapportent la même variante, cette

[764] Nous avons cru intéressant d'y intégrer le manuscrit de la bibliothèque du Vatican, le ms. Vat. Arabo 1597, eu égard son usage des couleurs et sa proximité méthodologique avec le Yah Ar 901.

dernière est indiquée dans la couleur du lecteur, graphie et vocalisation. Le problème se pose lors de leur divergence de lecture. Les manuscrits rapportant les variantes des 14 rapporteurs utilisent tous un système combinatoire dans lequel la graphie des deux rapporteurs (*rāwī*) d'un même *qārī* épouse la couleur du *qārī* et la vocalisation ou lettres supplémentaires sont indiqués dans une autre couleur parmi les sept[765]. Pour le seul manuscrit ne se restreignant pas à deux *rāwī* par lecteur, le Khalili Qur 572, c'est le système des *rumūz* qui est venu soutenir le système des couleurs. Dans ce dernier cas les couleurs sont dans le texte et les *rumūz* en marge.

	Sept lectures	**Rapporteurs**
Yah Ar 901	7 couleurs	Combinaison couleur graphie/vocalisation
Qur 572	7 couleurs	*rumūz*
Yah Ar 900	7 couleurs	Combinaison couleur graphie/vocalisation
Vat. Arabo 1597	7 couleurs	Combinaison couleur graphie/vocalisation

Fig. 89. Comparatif des systèmes de couleurs pour les lecteurs et les rapporteurs.

L'usage des *rumūz* ou lettres isolées est également spécifique à chaque copiste. Ce dernier choisit une des lettres du nom du lecteur pour indiquer les variantes qui lui sont attribuées. Cet usage que nous avons repéré chez Ibn Ḫālaweh al-Hamadānī (m. 370/980-1) dans son ouvrage *al-Badī' fī al-qirā'āt*, chez Ibn Abī Maryam al-Šīrāzī (m. 565/1169-70) dans son *Mūḍaḥ fī al-qirā'āṭ*, dans le *muṣḥaf* d'Abū 'Abdallāh Ibn Mihrān (QUR 572) et dans le *muṣḥaf* de Konya semble être représentatif d'une pratique située plutôt à l'Est de l'Irak, dans le Ḫurasān ou en Transoxiane alors que l'usage des couleurs semble être une pratique courante à Bagdad. S'il est difficile de délimiter une frontière claire entre ces deux territoires et leur pratique à partir de quatre témoignages, on peut néanmoins affirmer que ces usages appartiennent à une région dont la limite à l'Ouest est l'Irak.

L'apparition d'*al-Šāṭibiyya* dans le paysage didactique des lectures coraniques va bouleverser ces différents usages et imposer petit à petit son propre système à la copie des *maṣāḥif al-qirā'āt*. La standardisation des *qirā'āt* passe à la fois par les manuels d'enseignements mais également par la copie des corans des lectures qui intégrent ces manuels dans leurs standards de copie.

[765] Le système est parfaitement décrit dans le le ms. Vat. Arabo 1597, voir catalogue Q6.

C. Les *maṣāḥif al-qirā'āt* après la *Šāṭibiyya* : quelle influence ?

1. L'exemple du Vat. Arabo 1597

Le manuscrit du Coran préservé à la bibliothèque du Vatican sous la côte Vat. Arabo 1597 est un autre manuscrit des *qirā'āt* qui a particulièrement attiré notre attention. Giorgio Levi Della Vida le signale dans son catalogue des manuscrits arabo-islamique de la bibliothèque du Vatican et le décrit comme « un exemplaire du Coran avec de nombreuses notes marginales relatives à l'orthographe, l'orthoépie et aux variantes (*rasm*, *taǧwīd* et *qirā'āt*) précédé d'une introduction anonyme en prose expliquant les symboles utilisés… »[766]. C'est la mention de cette notice introductive qui attira notre attention. Si Levi Della Vida propose une date de copie relativement tardive, XI^{e}/XVII^{e} siècle, aucun élément ne nous permet néanmoins d'affirmer cela au vu de la copie numérisée entre nos mains, une étude codicologique du manuscrit nous aurait certainement éclairé mais nous n'avons malheureusement pas pu consulter le codex. Néanmoins, à la lumière des manuels de références cités et des autres *muṣḥaf* des *qirā'āt* consultés nous proposons une date de copie plus antérieure plutôt vers le IX^{e}/XV^{e} siècle comme nous le démontrons ci-dessous.

a) Structure générale du manuscrit

Le manuscrit arabe 1597 de la bibliothèque apostolique du Vatican est un manuscrit du Coran constitué de 248 folios copié sur papier en écriture *nasḫī* sur un format de de 245×160 mm avec 17 lignes par feuillet. Le texte et la vocalisation principale sont en encre noir, les variantes et la vocalisation secondaire relative aux variantes sont en couleurs selon un système de combinaison de sept couleurs, exposé par le copiste dans sa notice introductive (*fihrasa*) et reproduite par nos soins sous forme de tableau ci-après (Fig. 91-92). Ainsi, en plus du texte coranique, le manuscrit présente trois notices explicatives des règles de copie de ce *muṣḥaf* des sept lectures. Ces notices présentent plus ou moins les mêmes informations mais sous trois formes différentes particulièrement appréciées pour leur portée didactique dans le milieu de l'enseignement.

[766] G. Levi Della Vida, *Secondo elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana, Città del Vaticano*, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1965, p. 42.

La structure textuelle du manuscrit se présente donc sous la forme suivante :

F° 1r-8v : Notice en prose rimée de la méthodologie de copie du *muṣḥaf*.
F° 9r-13v *:* Notice versifiée[767].
F° 14v-17v : Notice sous forme de 14 cercles (*dawā'ir*).
F° 18r-248v : Copie du Coran.

(1) Notice introductive au muṣḥaf ou fihrasa.

Le manuscrit présente une *fihrasa* des plus complète qui dénote d'une autre méthodologie d'inscription des *qirā'āt* plus élaborée que celle du manuscrit Qur 572 de la collection Khalili et dans laquelle les manuels d'enseignement de référence y trouvent toute leur place, en particulier le *Ḥirz al-amānī* d'Abū al-Qāsim al-Šāṭibī. La *fihrasa* est présentée sous deux formes en prose rimée puis dans une version versifiée ; elle se situe entre les folios 1 à 8 en prose rimée (*saǧ'*) et entre les folios 9 à 13 en vers. Cette *fihrasa* sert à la fois aux copistes pour leur permettre d'écrire un *muṣḥaf* des *qirā'āt* comme il se doit, mais également au lecteur afin qu'il puisse déchiffrer les différentes informations et éléments composant ce coran. Le copiste indique avoir copié le Coran selon la lecture d'Abū 'Amr tout en indiquant les divergences entre ses deux rapporteurs et leurs transmetteurs par l'usage de différentes couleurs. Les autres lectures qui complètent les sept sont indiquées en marge avec un autre système de couleur (Fig. 92). La partie de la *fihrasa* en vers semble être incomplète, le thème de l'usage des couleurs traité en dernier dans la partie en prose en est absent et le dernier feuillet 13v possède une réclame qui indique qu'il existait une suite à ce poème.

Ce manuscrit constitue le modèle connu le plus abouti qui démontre clairement la place des manuels d'enseignement et leur influence dans la copie, la transmission et l'enseignement du Coran et de ses *qirā'āt.* Cette copie trouve également sa singularité dans l'extrême richesse des informations qu'elle contient au côté du texte coranique. Tous les savoirs liés à la copie sont évoqués avec une précision inédite. Au côté des *qirā'āt*, les divergences quant à la graphie, à la division du texte, au statut juridique des prosternations (*saǧda*), au décompte des versets sont tous scrupuleusement indiqués tout en étant rattachés à une tradition antérieure avec la notification des manuels auxquels ils se rattachent (Fig. 90). Le copiste a pris ainsi comme référence pour l'élaboration de ce *muṣḥaf,* douze manuels qui traitent de huit disciplines des

[767] La notice est incomplète, il manque le dernier chapitre.

sciences coraniques. Cette riche copie mériterait une étude complète de tous les aspects qu'elle couvre, nous nous contenterons néanmoins pour notre étude de mettre en lumière la méthodologie de notation des *qirā'āt* élaborée par le copiste et de démontrer ainsi spécifiquement la place du poème de la *Šāṭibiyya* dans la transmission écrite du Coran. Ce manuscrit est un témoin du tournant que prend la copie des *maṣāḥif al-qirā'āt* depuis le succès de la *Šāṭibiyya* et son implantation comme manuel incontournable de la transmission des *qirā'āt*. Le copiste indique clairement dans sa notice introductive que sa copie a été effectuée selon la lecture d'Abū 'Amr al-Baṣrī avec référence aux sept lectures en marge d'après ce que rapporte Abū 'Amr al-Dānī dans son *Taysīr* et Abū al-Qāsim al-Šāṭibī dans sa *Šāṭibiyya*. La *fihrasa* comprend en plus d'une introduction générale cinq chapitres dont les titres sont comme suit :

Introduction

Des signes de ponctuation et d'orthoépie (ḍabṭ) d'après les règles et la terminologie du naqṭ[768].

De la divergence dans le décompte des versets en fonction des maṣāḥif envoyés dans les villes par 'Uṯmān b. 'Affān.

De la connaissance des cinq versets, des dix, des prosternations (sağadāt), des ḥizb, des ğuz' et de diverses divisions (kasarāt).

Des règles des arrêts lors de la récitation en concordance avec chacune des sept lectures reconnues.

Des couleurs correspondantes aux sept lectures reconnues.

Nous nous intéressons pour notre recherche à la partie introductive de la notice, dont nous proposons une transcription et une traduction, et au chapitre concernant le système de notation des *qirā'āt* que nous présentons sous forme de tableau pour un souci de clarté.

(2) Les manuels de références de la copie

La *fihrasa* débute par une introduction qui présente les manuels de références dans les différents savoirs attenants au *muṣḥaf* et qui ont servi à la copie du manuscrit.

[768] Ce chapitre réunit également les divergences de graphie (*rasm*) que le copiste a très certainement introduit sous le terme *ḍabṭ* dans le titre.

Transcription :

F° 1r

1. هذه فهرسة لما في المصحف المكرم موسوم
2. من ضبط ونقط ووقف وقراءة ومرسوم

F° 1v

1. بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين
2. والصلاة والتسليم على سيد المرسلين محمد خاتم النبيين
3. وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد فقد كتبت هذه الختمة
4. الكريمة بالرسم العثماني المنقول في المقنع عن أبي عمرو الداني
5. وبما أتى به الشاطبي في عقيلة أتراب القصائد وبما أتى به الخراز
6. في مورد الظمآن عن البلنسي وأبي داود من الفوائد وضبطتها
7. بقراءة أبي عمرو بن العلاء المألوفة ووضعت على طررها قراءة بقية
8. السبعة المعروفة بما في التيسير أيضا عن أبي عمرو الداني وما
9. أتى به الشاطبي في حرز الأماني وأحكمت في ضبطها أحكام
10. المحكم لأبي عمرو المذكور ورسمت فيها الأوقاف بما له أيضاً في
11. المكتفى مشهور وبما في المرشد لأبي محمد العُمّاني مسطور ونقطت
12. رءوس آيها بما قاله الشاطبي أيضاً في ناظمة الزهر عن ابن عمّار
13. وعن أبي عمرو وذكرت عند فواتح السور عدد الآي لأهل الكوفة
14. وأحلتُ بقية الأعداد على تغاير ألوان النقط الموصوفة وحصرتُ
15. في كل سورة عدد ما فيها من الكلمات والحروف على حساب
16. الجمل بما في الإعلان للصفراوي موصوف وبينت رتبتها في التنزيل
17. والتاليف بما نقله الفضل بن شاذان في التصنيف ورمزت
18. لعدد الخمس من الآي والعشور وللسجدات والأجزاء والكسور
19. بما في الإعلان أيضاً عن الصفراوي محصور وأشرتُ بهاءات
20. مشقوقة مردوده لمصاحف أهل الأمصار المقصودة المعهوده
21. بما ذكره الجعبري في شرح العقيلة المحمودة فلما كثرت

F°2r

1. أحكامها جعلت هذه الفهرسة أمامها وعند انقضاء ختم
2. تمامها حصرت بالنظم نثر كلامها فنسئل الله العظيم يجعله
3. لوجهه الكريم ويثيبنا به الدرجات العلى في جنات النعيم.

Traduction :

F° 1r

1. *Fihrasa* de ce que contient le noble *muṣḥaf*
2. En signes orthoépiques, ponctuation, arrêts, variantes et graphie

F°1v

1. Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. Louanges à Dieu, Seigneur des mondes.
2. Prière et paix sur le maitre des messagers Mohammed, le sceau des envoyés,
3. sur sa famille et tous ses compagnons. J'ai écrit cette noble *ḫatma*
4. selon la graphie (*rasm*) 'uṯmanienne telle qu'elle est décrite dans *al-Muqni'* d'Abū 'Amr al-Dānī
5. et dans *'Aqīlat atrāb al-qaṣā'id* d'al-Šāṭibī en complétant par les enseignements d'al-Ḫarrāz
6. dans le *Mawrid al-ẓam'ān* d'après al-Balansī et abū Dāwūd. Je l'ai écrite
7. selon la lectura commune d'abū 'Amr b. al-'Alā' puis j'ai indiqué en marge la lecture des autres appartenant aux sept bien connus
8. d'après *al-Taysīr* d'Abū 'Amr al-Dānī
9. et Ḥirz al-amānī d'al-Šāṭibī. J'ai suivi les règles
10. d'*al-Muḥkam* d'abū 'Amr en ce qui concerne l'orthographe et l'orthoépie. J'ai noté les pauses et arrêts d'après son célèbre
11. ouvrage *al-Muktafā* et d'après le *Muršid* d'Abū Muḥammad al-'Umānī, j'ai ponctué
12. les fins de versets d'après ce qu'en rapporte al-Šāṭibī dans la *Nāẓimat al-zuhr* d'après Ibn 'Ammār
13. et Abū 'Amr. J'ai indiqué au début de chaque sourate le nombre de versets selon le compte des gens de Kūfa,
14. les autres décomptes ont été indiqués en changeant la couleur des points [marquant les fins de versets] selon la manière décrite ci-après. J'ai également indiqué
15. pour chaque sourate le nombre de mots et de lettres en utilisant le *ḥisāb*
16. *al-ǧummal* d'après ce qu'a rapporté al-Ṣāfrāwī dans son *al-I'lān*. J'ai indiqué son ordre de révélation
17. et de compilation d'après *al-Taṣnif* d'al-Faḍl Ibn Šāḏān. J'ai noté
18. les cinq versets ainsi que les dix, les *sağda*, les *juz'* [769]et les différentes divisions internes
19. toujours d'après *al-I'lān* d'al-Ṣāfrāwī. J'ai fait référence, par une série de lettres Hā
20. telles qu'écrites en position initiale (*mašqūqa mardūda*), aux [divergences des] *Maṣāḥif al-Amṣār*[770]
21. selon ce qu'a cité al-Ğa'barī dans son commentaire d'*al-'Aqīla*. Au vu de ces nombreuses

[769] Les cinq versets sont marqués par une amande dorée, les dix par une fleur dorée. La lettre *Sīn* dorée indique la *sağda* ; si le *sīn* est accompagné de la lettre *kāf*, il s'agit d'une *sağda* pour les malékites, s'il est accompagné de la lettre *'ayn*, elle concerne les Šāfi'ites (f° 6r).

[770] Il met en place un système de couleurs de ces *Hā* qu'il détaille dans la suite de la fihrasa (f° 5v). Il cite également au côté *des maṣāḥif al-amṣār* (Kūfa, Médine public ('Ām) et privé (Ḫāṣ), du Šām, de Baṣrā), les *maṣḥaf* d'al-Ġāzī b. al-Qays et d'Ubay Ibn Ka'b.

F°2r

1. règles, j'ai décidé de faire précéder [cette *ḫatma*]
2. par une *fihrasa* en prose puis de la faire suivre de sa version versifiée. Nous demandons à Dieu le Puissant
3. de l'accepter pour sa noble face et de nous récompenser par les plus hauts degrés des jardins des délices.

Discipline	Ouvrage	Auteur
***Rasm* (graphie coranique)**	*al-Muqniʿ fī maʿrifat marsūm maṣāḥif ahl al-amṣār*	Abū ʻAmr al-Dānī (m. 444/1052)
	ʻAqīlat atrāb al-qaṣā'id fī asnā al-maqāṣid	Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (m. 590/1194)
	Mawrid al-ẓam'ān fī rasm al-Qur'ān	Muḥammad b. Muḥammad al-Šārīsī al-Ḫarrāz (m. 718/1318)
Qirā'āt	*al-Taysīr fī al-qirāʻāt al-sabʿ*	Abū ʻAmr al-Dānī (m. 444/1052)
	Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī fī al-qirāʻāt al-sabʻ	Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (m. 590/1194)
Ḍabṭ	*al-Muḥkam fī naqṭ al-maṣāḥif*	Abū ʻAmr al-Dānī (m. 444/1052)
***Al-Waqf* (arrêts/ pauses)**	*Al-Muktafā fī al-waqf wa-l-ibtidā*	Abū ʻAmr al-Dānī (m. 444/1052)
	Al-Muršid fī al-waqf wa-l-ibtidā	Abū Muḥammad al-ʻUmānī (*ca* 465/1072)
***ʻAdd al-āyy* (fins de versets)**	*Nāẓimat al-zuhr fī ʻadd āyy al-suwar*	Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (m. 590/ 1194)
Décompte des versets, mots, lettres / divisions internes du texte	*Al-Iʻlān bi-l-muḫtār min riwāyāt al-Qur'ān*	Abū al-Qāsim al-Ṣafrāwī (m. 636/1238)
Ordre de révélation et de compilation des sourates	*Suwar al-Qur'ān wa-āyātuh wa ḥurūfuh wa nuzūluh*	al-Faḍl Ibn Šāḏān (ca. 290/902)
Maṣāḥif ahl al-amṣār	*Ǧamīlat arbāb al-marāṣid fī šarḥ ʻaqīlat atrāb al-qaṣā'id*	Burhān al-Dīn al-Ǧaʻbarī (m. 732/1328)

Fig. 90. Manuels de référence pour la copie du *muṣḥaf* vat. Ara. 1597 d'après sa *fihrasa.*

La notice montre la place centrale des manuels dans la copie du Coran. Chaque discipline de ce que l'on pourrait appeler « les sciences du *muṣḥaf* » est représentée par un ouvrage de référence. On comprend alors que la copie rigoureuse et scientifique du Coran ne se fait pas à partir d'un *exemplar* mais répond, outre à la connaissance impeccable du texte par le copiste, à la maîtrise de plusieurs disciplines élaborées par les savants musulmans comme autant de cadenas servant à verrouiller le texte et de ce fait à lui offrir sa stabilité à travers les siècles de transmission. Cette copie se trouve être le reflet d'une sélection de compilations de spécialistes ayant vécus entre le V^e^/XI^e^ et le VIII^e^/XIV^e^ siècle, originaires d'al-Andalus (al-Dānī et al-Šāṭibī), du Maghreb (al-Ḫarrāz), d'Égypte (al-Ṣafrāwī), d'Irak (Ibn Šāḏān), de Syrie (al-Ǧa'barī). L'auteur le plus tardif, cité pour son commentaire du poème didactique d'al-Šāṭibī concernant la graphie coranique, Burhān al-Dīn al-Ǧabarī, est décédé en 732/1328. Cette date contribue ainsi à une datation *post quem* du *muṣḥaf*. Cette curieuse sélection extrêmement eccléctique pose des questions sur les choix faits par les copistes et les dynamiques d'enseignement qui font qu'un manuel est retenu comme référence plutôt qu'un autre. On observe une sélection de manuels qui ne répond pas à la prépondérance d'une école régionale de manière absolue, aucune ne prend le dessus sur une autre, mais chacune est reconnue dans une des « sciences du *muṣḥaf* » qui la caractérise. Un luxueux Coran mamelouk copié dans la *qirā'a* d'Abū 'Amr en 734/1334 au Caire, le *maṣāḥif* 81 de la Dār al-Kutub al-Miṣriyya, présente un appendice qui témoigne déjà de la copie du Coran grâce à l'usage de manuels spécialisés notamment concernant la graphie et les règles d'orthographe et d'orthoèpie, *la petite Šāṭibiyya* en est d'ailleurs le manuel de référence[771].

En ce qui concerne nos recherches sur les *qirā'āt*, le copiste du coran du Vatican fait le choix d'écrire le texte principal dans une lecture (*qirā'a*), ce *muṣḥaf* comme nous l'avons vu précédemment respecte la lecture d'Abū 'Amr al-Baṣrī, lecture la plus répandue dans le monde islamique oriental après que la régionalisation initiale (Makka, Madīna, Baṣra, Kūfa) ayant entrainé l'adoption des lecteurs-chefs de ces régions ne soit abandonnée. Concernant les six

[771] Ce manuscrit n'est écrit que selon une seule *qirā'a*, celle d'Abū 'Amr al-Baṣrī, il ne s'agit donc pas de manuels de *qirā'āt* mais de *rasm* et *ḍabṭ* ; le copiste a ainsi utilisé plusieurs manuels dont seize qu'il nomme expressément. La *petite Šāṭibiyya* (*al-Šāṭibiyya al-ṣuġrā*), nommée dans l'appendice *al-Rā'iyya*, de son titre complet '*Aqīlat atrāb al-qaṣā'id fī asnā-l-maqāṣid* d'Abū al-Qāsim al-Šāṭibī est le principal manuel de référence. Voir concernant la production de ce *muṣḥaf*, Adeline Laclau, « A Scholar, Calligrapher, and Illuminator in Early Fourteenth-Century Cairo: The Illuminated Manuscripts of Ahmad al-Mutatabbib », dans *Muqarnas* 39, 2022, p. 37–59 ; James, *Qurʾāns of the Mamlūks*, Londres, Alexandria Press, 1988, p. 136–138. Concernant la transcription et la traduction de l'appendice, voir Witkam, Jan Just, and van Putten, Marjin, « Mamlūk Qurʾān Manuscripts: The Scribal Appendices », dans *Journal of Islamic Manuscripts* 14, 2-4, 2023, p. 279-355, Brill https://doi.org/10.1163/1878464X-01401007 [consulté en ligne 03 juillet 2024].

autres lectures qu'il inscrit en marge, selon un système de couleur que nous verrons par la suite, il suit l'école occidentale des *qirā'āt*, à savoir les variantes compilées dans le *Taysīr* d'al-Dānī et le *Ḥirz al-amānī* d'al-Šāṭibī. Le manuscrit Vat. Arabo 1597 est donc un témoin direct de l'influence de la *Šāṭibiyya* dans l'enseignement des *qirā'āt* mais également dans la copie du Coran. Le succès du poème dépasse ainsi les cercles d'enseignement pour rejoindre les ateliers de copie pour s'imposer comme le manuel de référence exclusif de la transmission des *qirā'āt.* Un autre manuscrit décrit par Sylvestre de Sacy, l'arabe 448 conservé aujourd'hui à la BnF[772], témoigne également de cette influence ; la copie du Coran, achevée en *Ramaḍān* 979/le 15 février 1572 par ʿAbd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Muḥammad dit Ibn al-Ḥaddād al-Sarmīnī (f° 269 v°), est également réalisée selon la lecture d'Abū ʻAmr al-Baṣrī avec les sept lectures en marge selon la nomenclature d'al-Šāṭibī. Néanmoins la notation des *qirā'āt* se fait en rouge selon un système simple de *rumūz.* Le manuscrit Vat. Arabo 1597 présente un système élaboré d'usage des couleurs pour la notation des *qirā'āt* qui dénote d'un usage plus professionnel de la copie qui se fait très certainement comme une copie du Coran officielle et de référence contrairement à l'arabe 448 de la BnF qui est une copie personnelle, effectuée, certes, par un spécialiste de la discipline mais qui, par son aspect beaucoup moins soigné, n'avait pas vocation à être référente.

b) Un usage des couleurs complexe pour la notation des *qirā'āt*[773]

Au feuillet 8 du manuscrit, le copiste détaille, dans ce qui constitue le dernier chapitre de la *fihrasa,* le mode d'usage des couleurs choisi pour indiquer les variantes coraniques. Là où le manuscrit Qur 572 de la Khalīlī présente une couleur pour chacun des sept lecteurs, nécessitant ainsi de détailler en marge par un système de *rumūz* les divergences existantes entre les différents rapporteurs d'un même lecteur ; le copiste du Vat. Arab. 1597 fait usage d'une combinaison de couleurs pour parvenir à noter précisément les variantes des quatorze rapporteurs constituant le système des sept lectures d'al-Šāṭibī. La couleur utilisée pour le texte indique la *qirā'a,* tandis qu'une autre couleur utilisée pour la vocalisation et le *ḍabṭ* indique la version de la lecture (*riwāya*). Cette combinaison de deux couleurs s'applique directement dans

[772] Une version numérisée du manuscrit arabe 448 peut être consulté en ligne sur : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11004274q [consulté en ligne 03 juillet 2024]

[773] Cet usage est le même que celui utilisé dans les mss Yah. Ara. 900 et 901, c'est grâce à la notice détaillée du Vat arabo 1597 qui nous décrit ce système complexe, que nous avons pu comprendre la notation des *qirā'āt* dans Yah. Ara. 900 et 901 ; d'où notre volonté d'intégrer le manuscrit du Vatican à notre recherche même s'il n'entrait pas dans notre période d'étude.

le texte pour différencier les rapporteurs d'Abū 'Amr, le Coran étant copié selon la lecture d'Abū 'Amr b. al-'Alā', mais également en marge pour différencier les rapporteurs des sept lecteurs.

Ce double usage dans le *matn* et dans la marge (*ḥāšiya*) se présente comme suit :

- **Dans le *matn*** : le texte est en noir, la vocalisation en jaune pour al-Dūrī d'après tous les transmetteurs, en vert pour al-Sūsī d'après tous les transmetteurs, bleu pour al-Dūrī selon une autre voie, rouge pour al-Sūsī.

Lecteur/ rapporteurs	**Abū 'Amr al-Baṣrī**	**Al-Dūrī**		**Al-Sūsī**	
		Šāṭibiyya	**Selon une autre voie**	***Šāṭibiyya***	**Selon une autre voie**
Texte	Noir				
Vocalisation	Noire	Jaune	Bleu	Vert	Rouge

Fig. 91. Système des couleurs du texte et de la vocalisation de la lecture d'Abū 'Amr dans le champ du texte.

- **Dans la marge :**
  - Texte en doré et vocalisation en noir pour Abū 'Amr al-Baṣrī, si les deux rapporteurs divergent, la vocalisation est en bleu pour al-Dūrī, rouge foncé pour al-Sūsī.
  - texte en bleu et vocalisation en bleu : Nāfi', vocalisation en rouge clair : Qālūn, vocalisation noire : Warš
  - écrit en noir et vocalisation en noir : Ibn Kaṯīr, vocalisation en bleu : al-bazzī, rouge foncé : Qunbul
  - écrit et vocalisation en rouge foncé : Ibn 'Āmir, vocalisation en noir : Hišām, en jaune : Ibn Ḏakwān
  - écrit et vocalisation en jaune : 'Āṣim, vocalisation en rouge foncé : Šu'ba, vocalisation vert :Ḥafṣ
  - écrit et vocalisation en vert : Ḥamza, vocalisation jaune : Ḫalaf, rouge : Ḫallād
  - écrit et vocalisation en rouge : al-Kisā'ī, vocalisation en vert : abū-l-Ḥāriṯ, en bleu : al-Dūrī.

Lecteur/ rapporteurs	**Abū ‘Amr al-Baṣrī**	**Al-Dūrī**	**Al-Sūsī**
Texte	Doré		
Vocalisation	Noire	Bleu	Rouge foncé

Lecteur/ rapporteurs	**Nāfi‘**	**Qālūn**	**Warš**
Texte	Bleu		
Vocalisation	Bleu	rouge	noir

Lecteur/ rapporteurs	**Ibn Kaṯīr**	**Al-Bazzī**	**Qunbul**
Texte	Noir		
Vocalisation	Noir	Bleu	Rouge foncé

Lecteur/ rapporteurs	**Ibn ‘Āmir**	**Hišām**	**Ibn Ḏakwān**
Texte	Rouge foncé		
Vocalisation	Rouge foncé	Noir	Jaune

Lecteur/ rapporteurs	**‘Āṣim**	**Šu‘ba**	**Ḥafṣ**
Texte	Jaune		
Vocalisation	Jaune	Rouge foncé	Vert

Lecteur/ rapporteurs	**Ḥamza**	**Ḫalaf**	**Ḫallād**
Texte	vert		
Vocalisation	Vert	Jaune	Rouge

Lecteur/ rapporteurs	**Al-Kisā’ī**	**Abū al-Ḥāriṯ**	**Al-Dūrī**
Texte	Rouge		
Vocalisation	Rouge	Vert	Bleu

Fig. 92. Système des couleurs du texte et de la vocalisation des sept lectures en marge.

Nous remarquons que la lecture d’Abū ‘Amr est particulièrement détaillée, puisque le copiste fait référence, aux côtés des transmissions d’al-Šāṭibī, à une autre voie de transmission (*ṭarīq*) à qui il consacre également un système de couleur particulier (Fig. 91). Les autres lectures, quant à elles, ne sont signifiées que par leurs deux transmetteurs tels que retenus par al-Dānī puis al-Šāṭibī (Fig. 92). Cette méthode va permettre d’éviter d’ajouter dans le manuscrit des notes explicatives ou un quelconque écrit considéré comme n’appartenant pas au texte coranique. Seuls les mots sujets à divergences sont réécrits en marge selon ce système combinatoire de couleurs sans aucune explication supplémentaire. Ces variantes étant considérées par les musulmans comme faisant partie du texte coranique révélé, la copie ne contient ainsi que le Coran sans aucun ajout comme le préconise les plus anciens spécialistes

de la transmission du texte coranique[774]. Cet exemple est particulièrement intéressant puisque le copiste déclare explicitement avoir préparé sa copie selon la *Šaṭibiyya* dans sa notice introductive. L'influence de la Šāṭibiyya n'est décelable dans d'autres copies que grâce au système de *rumūz* emprunté à al-Šāṭibī, la présence de notices étant un phénomène assez rare, du fait de leur disparition puisque souvent placés en début ou fin du codex ou du fait de leur absence à l'origine. Le système de *rumūz* en *abǧad* nous a ainsi permis de repérer d'autres copies des *maṣāḥif al-qirā'āt* qui confirment l'influence et l'adoption de la Šāṭibiyya comme média principal et exclusif de la transmission et de l'enseignement des *qirā'āt* sur une aire géographique assez large.

2. De la Tunis des Ḥafsides à l'Inde des Sultanats : la large influence de la *Šāṭibiyya* sur la copie des corans

S'interroger sur la diffusion et le succès de la *Šāṭibiyya* impose de prendre en considération les éléments matériels de sa transmission, à commencer par les manuscrits ayant transmis le poème, mais pas seulement. La *Šāṭibiyya* ayant principalement circulé dans des milieux érudits, il nous incombait d'aller à sa recherche dans des manuscrits à visée plus généralistes et de voir quelle place elle y occupait. Ce ne sont pas n'importe quels manuscrits qui nous ont intéressés mais bien les *maṣāḥif al-qirā'āt* tels que nous les avons définis plus haut, à savoir ceux dont l'intention première des copistes était d'écrire le texte coranique en y incorporant plusieurs *qirā'āt.* Nous avons ainsi relevé six manuscrits du Coran faisant mention des sept *qirā'āt* selon le système d'al-Šāṭibī, tous datés entre la fin du XIV^e^ et le début du XV^e^ siècle, excepté le manuscrit arabe 448 de la BnF dont la copie a été achevée en 979/1572 que nous avons cru intéressant d'intégrer au corpus de par sa proximité avec le Cod. Arab. 1113 de la BSB de Munich. Les lieux de copie embrassent une vaste région géographique dont les limites se trouvent dans la Tunis des Hafsides et se termine dans l'Inde des Sultanats en passant par l'Égypte, la Syrie mamelouke et l'Asie centrale des Timurides (Fig. 93). Néanmoins, chacun de ces manuscrits possède une spécificité dans la notation et la présentation des *qirā'āt* ce qui en fait autant de témoins singuliers de cette appropriation de la *Šāṭibiyya*, d'autant plus que nous n'avons trouvé qu'un seul et unique *muṣḥaf al-qirā'āt* de cette période qui ne fait pas

[774] Al-Dānī, *al-Muḥkam*.

référence explicitement à notre poème didactique[775]. Nous proposons de mettre en lumière chacun de ces manuscrits tout en montrant dans quelles limites la *Šāṭibiyya* y est représentée.

	BIBLIOTHEQUE	CÔTE	DATE	LIEU de COPIE	*QIRĀ'ĀT*	MANUEL
1	BnF, Paris	Arabe 389, 390, 391, 392	*Circa* 807/ 1405	Tunis	Nāfi'+ 7	?
2	DKM, Le Caire,	*Maṣāḥif* 94	830/1427	Égypte	Abū 'Amr + 7	*Rumūz al-Šāṭibiyya*
3	BnF, Paris	Arabe 448	979 / 1572	Syrie	Abū 'Amr + 7	*Rumūz al-Šāṭibiyya*
4	BSB, Munich	Cod. Arab. 1113	790/1388	Syrie	Abū 'Amr + 7	*Al-'Unwān, rumūz al-Šāṭibiyya*
5	Walters Art Museum, Baltimore	W563	*Ca* 830-860/ 1430-1450	Asie centrale/ Inde (?)	7	*Rumūz al-Šāṭibiyya*
6	AKM, Toronto	AKM00281	801/1399	Inde	7	*Rumūz al-Šāṭibiyya*

Fig. 93. Les *maṣāḥif al-qirā'āt* sous influence de la *Šāṭibiyya.*

a) Le coran pourpre : BnF, Arabe 389, 390, 391, 392[776]

En Ramaḍān 807/1405, le Sultan Ḥasfide Abū Fāris 'Abd al-'Azīz al-Mutawakkil b. Aḥmad fait déposer en *waqf* à la mosquée des Almohades de Tunis un magnifique Coran en cinq volumes, écrit dans une écriture *maġribī* fine et aérée avec une encre argentée sur un papier pourpre. De multiples signes et lettres de couleur viennent agrémenter le texte dans la surface

[775] Il s'agit du « coran pourpre » conservé à la BnF à Paris en quatre volumes sous les cotes : arabe 389, 390, 391 et 392.

[776] Voir les notices consacrées par François Déroche, *Catalogue des manuscrits arabes deuxième partie*, Paris, BnF, 1983-1985, p. 36 et 37. Il s'agit des volumes I (arabe 389), II (arabe 390), III (arabe 391) et V (arabe 392). On a longtemps pensé que le cinquième volume manquant (le volume IV) était celui de la bibliothèque nationale de Russie à Saint-Petersbourg, conservé sous la cote Dorn 4, mais il s'agirait d'après l'étude menée par Ahmed Amine Hadjaj-Aoul de feuillets issus des manuscrits de Paris.

d'écriture même. Quatre de ces volumes sont aujourd'hui conservés à la BnF sous les côtes 389, 390, 391 et 392. Il s'agit d'un *muṣḥaf al-qirā'āt* que le copiste dit avoir écrit selon les sept lectures reconnues (*mašhūrīn*), il cite bien les sept lecteurs et leurs deux rapporteurs tels qu'ils sont sélectionnés par al-Dānī et al-Šāṭibī mais sans faire référence à ces manuels. Nous savons que dans al-Ifriqiyya ce choix des deux *rāwī* était courant et n'était pas conditionné à la diffusion d'al-Šāṭibiyya. Les œuvres de grands spécialistes des *qirā'āt* originaires de la région tels qu'Abū al-'Abbās al-Mahdawī (m. 440/1048), Makkī b. Abī Ṭālib (m. 437/1045) ou encore Ibn Sufyān (m. 415/1022) constituaient les références ifrīqiyennes majeures de la transmission.

Ce manuscrit est exceptionnel à bien des égards mais nous nous contenterons ici de traiter de la méthodologie du copiste pour indiquer les lectures coraniques. Manuscrit singulier, mais qui pose également la question de sa représentativité dans un environnement occidental particulièrement hostile à cette pratique des *maṣāḥif al-qirā'āt*[777].

Le copiste a introduit son *muṣḥaf* d'une notice (f° 1v, 2) dans laquelle il détaille les signes et couleurs qu'il utilisa pour noter les *qirā'āt* et certains aspects de la récitation (*tağwīd*). Le texte principal est écrit d'après la lecture de Nāfi', lecture officielle dans l'Occident musulman, selon la version rapportée par Qālūn, version particulièrement répandue dans l'Ifriqiyya de l'époque. Le copiste attribue une couleur pour chacune des sept lectures (Fig. 94).

	Couleur		**Lecteur**
	Français	**Arabe**	
1	Argent	*al-fiḍḍa*	Nāfi'
2	Blanc	*al-bayāḍ*	Ibn Kaṯīr
3	Beige	*al-šaḥmī*	Abū 'Amr
4	Jaune	*al-aṣfar*	Ibn 'Āmir
5	Rose	*al-wardī*	'Āṣim
6	Vert pistache	*al-fustuqī*	Ḥamza
7	Vert de gris	*al-zinğār*	Al-Kiṣā'ī
8	Rouge minium	*al-zanğafūr*	Tous les lecteurs qui diffèrent de Nāfi' tout en s'accordant sur une même variante

Fig. 94. Les couleurs utilisées par le copiste du ms. Arabe 389-392 pour chacune des sept lectures (f°1v, 2r).

[777] Nous rappelons ici la réticence d'al-Dānī face à la pratique des copistes, comme Ibn al-Munādī, qui réunissent plusieurs lectures en un codex, voir al-Dānī, *al-Muḥkam*, p. 22.

La méthodologie des couleurs de ce manuscrit est identique à celle observée dans le ms. Qur 572 de la collection Khalili. En effet, une couleur est attribuée à chaque lecteur et sera utilisée dans le texte pour noter les variations (Fig. 95). Pour éviter de surcharger le texte, nous avions vu que le copiste du ms. Qur 572 avait choisi de ne pas fixer le texte principal dans une lecture en particulier mais de le fixer dans la lecture qui faisait le plus l'unanimité parmi les lecteurs. Ici, le copiste ayant écrit le Coran dans la lecture de Nāfi‘, il devait avoir recourt à un autre moyen pour alléger visuellement les passages sujet à variantes. Il fait le choix d'attribuer une huitième couleur, le rouge minium, pour la lecture qui diverge de Nāfi‘ mais qui est commune à plusieurs lecteurs. Lorsqu'un groupe de lecteur rejoint la lecture de Nāfi‘, la couleur argent de Nāfi‘ les représente également. Prenons l'exemple des mots *Ibrahīm* et *awṣā* dans l'image ci-dessous (Fig. 95). Le mot Ibrāhim est noté selon deux couleurs : *Ibrāhīm* en argent et *Ibrāhām* en jaune, le jaune étant la couleur représentative du lecteur Ibn‘Āmir, la lecture *Ibrāhām* est donc la sienne. La lecture de Nāfi‘ est indiquée dans la couleur du texte, soit en encre argentée, aucune autre couleur n'étant présente, nous comprenons que les cinq autres lecteurs (Ibn Kaṯīr, Abū ‘Amr, ‘Āṣim, Ḥamza et al-Kisā'ī) lisent *Ibrāhīm* comme Nāfi‘. Concernant le second mot sujet à variation, nous remarquons la lecture *wa ‘awṣā* notée en argent et en jaune, soit les lectures de Nāfi‘ et Ibn ‘Āmir. En rouge, nous remarquons un petit *ṣād* au-dessus des *alif* pour signifier la *waṣla* (ici le fait que le *alif* ne se prononce pas), une *fatḥa* sur le *wāw* et une *šadda* sur le *ṣād* ; cette lecture *wa waṣṣā* en rouge est celle des autres lecteurs à part Nāfi‘ et Ibn ‘Āmir, soit Ibn Kaṯīr, Abū ‘Amr, ‘Āṣim, Ḥamza et al-Kisā'ī avec une *imāla* au niveau du *ṣād* pour Ḥamza et al-Kisā'ī signalée par deux *kasra* vert pistache et vert de gris.

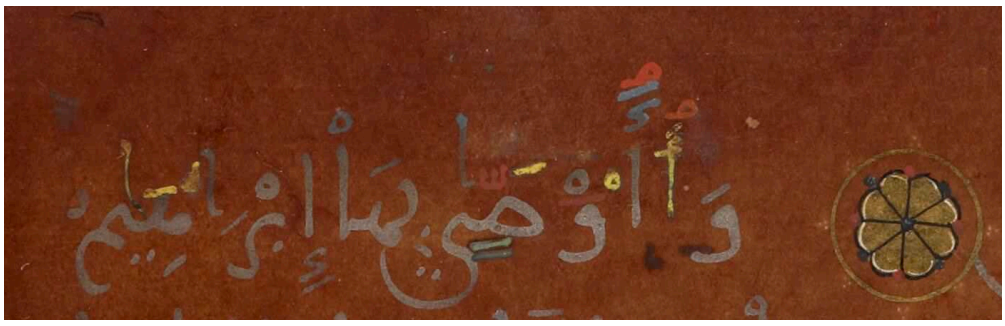


Fig. 95. Détail, usage des couleurs pour indiquer les sept lectures, BnF, Paris, Arabe 389, f°17v.

Ce système de couleur tout comme celui du ms. Qur 572 détaillé précédemment ne permet pas de différencier les deux rapporteurs d'un même lecteur ; c'est pourquoi ici aussi, le copiste fait appel à des lettres isolées, abréviations des noms des lecteurs, pour préciser les cas de divergence entre rapporteurs. Il n'adopte pas le système d'al-Šāṭibī, mais choisit soit la

première soit la dernière lettre du nom du *rāwī* tout en respectant la couleur attribuée à chaque lecteur. On notera qu'il ne précise pas les divergences entre Warš et Qālūn les deux rapporteurs de Nāfi‘, il précise que la couleur argent de base (*al-aṣl*) du Coran est celle du *ṭarīq* de Qālūn, les règles régissant la lecture de Warš étant suffisamment connues pour ne pas être indiquées ici (*wa ṭarīq Warš ma‘lūm*). Le système du copiste est comme suit (Fig. 96) :

	Lecteur	Couleur	Rapporteurs	Abréviations
1	Nāfi‘	Argent	Qālūn	-
			Warš	
2	Ibn Kaṯīr	Blanc	Qunbul	ق
			Al-Bazzī	ز
3	Abū ‘Amr	Beige	Al-Dūrī	د
			Al-Sūsī	س
4	Ibn ’Āmir	Jaune	Ibn Ḏakwān	ذ
			Hišām	هـ
5	‘Āṣim	Rose	Abū Bakr Šu‘ba	ك
			Ḥafs	ح
6	Ḥamza	Vert pistache	Ḫalaf	خ
			Ḫallād	د
7	Al-Kisā’ī	Vert de gris	Abū al-Ḥāriṯ	ث
			Al-Dūrī	د

Fig. 96. Système de couleurs et d'abréviations du ms. BnF, Arabe 389 pour indiquer les sept lectures et leurs *riwāya.*

Si on remarque que trois *riwāya* portent la même lettre *dāl*, la version d'Abū ‘Amr rapportée par al-Dūrī, celle de Ḥamza rapportée par Ḫallād et celle d'al-Kisā'ī rapportée par al-Dūrī, cela ne pose en réalité aucune confusion puisque chaque lettre est notée dans la couleur correspondant à la lecture-mère. Le *dāl* d'al-Dūrī d'après Abū ‘Amr en beige[778], celui de Ḫallād d'après Ḥamza en vert pistache et celle d'al-Dūrī d'après al-Kisā'ī en vert de gris. La lettre symbole est écrite dans le texte au côté de la variante indiqué dans sa couleur. Dans l'exemple ci -dessous (Fig. 97), le mot *wa lā **t**ayammamū* porte une *šadda* sur le *tā* en blanc, couleur d'Ibn Kaṯīr ; au côté de cette *šadda*, la lettre *zay,* en blanc également, indique que la lecture *wa lā **tt**ayammamū* rapportée par al-Bazzī d'après Ibn Kaṯīr.

[778] La couleur beige originale a souvent viré vers le bleu du fait de son oxydation.



Fig. 97. Détail lecture d'al-Bazzī d'après Ibn Kaṯīr indiquée en blanc et grâce à la lettre *zay*, BnF, Arabe 389, f°37v.

Le copiste ne cite dans sa notice aucun manuel de référence des *qirā'āt* qui pourrait nous permettre d'affilier le « coran pourpre » à une école en particulier. Au vu de l'usage qu'il fait des *rumūz*, il est clair qu'il n'utilise pas le système d'*abǧad* élaboré par al-Šāṭibī. Néanmoins le choix des deux rapporteurs et l'ordre de compilation des lecteurs et de leurs rapporteurs correspondent exactement à ceux d'al-Dānī et d'al-Šāṭibī. Il est fort possible que le manuel de référence ait été le *kitāb al-Taysīr* d'al-Dānī ou tout autre ouvrage régional affilié à l'école d'Ibn Ġalbūn père, le premier à notre connaissance à avoir fait le choix de sélectionner deux rapporteurs pour chaque lecteur. La technique des codes couleurs, quant à elle, est clairement inspirée de l'école irakienne réputée pour cet usage dans les *maṣāḥif al-qirā'āt* comme le rapporte al-Dānī du *faqīh* et *muqrī* de Bagdad, Ibn al-Munādī. Ce manuscrit n'en reste pas moins un témoin exceptionnel de la transmission des *qirā'āt* dans l'Occident musulman. Donné en bien de main morte à la Grande mosquée almohade de Tunis, il servit probablement dans un milieu érudit d'enseignement des *qirā'āt*. Le copiste dont le manuscrit ne nous a malheureusement pas préservé le nom, fut certainement un érudit *muqrī* au vu de la maîtrise parfaite dont il fait preuve dans cette copie ; il eut connaissance des pratiques de copie irakienne soit à travers un voyage d'étude ou en ayant l'opportunité de voir ce type de corans.

b) Le coran du Sultan Barsbāy : DKM, *Maṣāḥif* 94[779]

Un peu plus à l'Est, à la porte du *Mašriq,* un autre *muṣḥaf al-qirā'āt,* mamelouke cette fois-ci, fut achevé le vendredi 13 rabī‘ I 830/ 12 janvier 1427, copié par ʾIbrāhīm b. ʾAḥmad b.

[779] Une étude de ce manuscrit est proposée par Witkam et van Putten, voir Witkam, Jan Just, and van Putten, Marjin, « Mamlūk Qurʾān Manuscripts: The Scribal Appendices », dans *Journal of Islamic Manuscripts* 14, 2-4, 2023, p. 279-355, Brill https://doi.org/10.1163/1878464X-01401007 [consulté en ligne 03 juillet 2024].

ʿUṯmān al-Raqqī (m. 834/1431) probablement au Caire [780]. Ce copiste est bien connu des sources puisqu'il s'agit d'un calligraphe, secrétaire (*muwaqqi' al-dast*)[781], formé à la manière des élites religieuses ; il fut, entre autres, élève du *Šayḫ al-qurrā* Ibn al-Ǧazarī (m. 833/1439). Il maîtrisa parfaitement la calligraphie dont il apprit tous les styles d'écriture, ainsi que le Coran et les *qirā'āt*. Proche des milieux d'ascètes, il mit alors son premier talent au service du second et copia de nombreux *muṣḥaf* comme en atteste al-Saḫāwī[782]. Le DKM *Maṣāḥif 94* est un de ces nombreux corans. Un acte de *waqf* (f°1r) daté du 21 rağab 841/ 18 janvier 1438 indique que le Sultan Barsbāy (r. 825/1422–841/1438) l'a offert à la bibliothèque de sa *madrasa-ḫanqa* qui se situait dans le Ḫaṭṭ al-Ḥarīriyyīn au Caire[783]. Il en a réservé l'usage « aux gens du noble Coran et aux étudiants du noble savoir ». Le témoin de la *waqfiyya*, ʿAbd al-Razzāq b. Ḥamza al-Ḥanafī[784], *imām,* calligraphe et *muqrī* reconnu, fut également élève du *Šayḫ al-qurrā* Ibn al-Ǧazarī. Ce luxueux *muṣḥaf* a ainsi été produit dans un milieu savant et utilisé dans un environnement tout aussi savant, servant probablement de copie de référence pour les étudiants des *qirā'āt* de la *madrasa* et pour d'autres copistes du Coran. Nous savons qu'al-Ašraf Barsbāy rencontra Ibn al-Ǧazarī et fut impressionné par son savoir dans les sciences coraniques, il l'honora lors de son dernier passage au Caire en 828/1424. En effet, Ibn al-Ǧazarī connu une période égyptienne dans sa formation et dans son enseignement, il étudia auprès des plus grands spécialistes des *qirā'āt* égyptiens et son expertise fut reconnue par les plus grands[785]. Le Sultan Barqūq (r. 1382-1399) lui confia d'ailleurs la *ḫiṭāba* au sein de la mosquée al-Tūta au Caire. Il occupa également la fonction de *muwaqqi' al-dast* avant d'être accusé de détournement de fonds et de fuir le Caire pour le *Bilād al-Rūm* en 798/1395. Tous ces éléments inscrivent se

[780] Pour la reproduction du colophon, voir Witkam, Jan Just, and van Putten, Marjin, *op. cit*. p. 314.

[781] Le colophon indique qu'il est *muwaqqi' al-Abwāb al-Šarīfa*, le secrétaire des nobles portes, sans que nous n'ayons pu identifier de quelles portes il s'agit. Le copiste ayant séjourné (*ǧāwara*) un long moment dans les lieux saints à la fin de sa vie pour se consacrer à la copie du Coran, il pourrait s'agir du *Muwaqqi'* d'un des deux lieux saints de l'Islam : Médine ou la Mecque ; auquel cas le Coran aurait été rapatrié au Caire après sa mort en 834/1431 puis offert en *waqf* par le Sultan en 841/1438. Al-Saḫāwī indique quant à lui qu'il est *muwaqqi' al-dast,* soit secrétaire du *dīwān al-dast,* voir Al-Saḫāwī, *al-Ḍaw' al-Lāmi',* I, p. 16.

[782] Al-Saḫāwī, *op. cit.*

[783] Le Sultan Barsbāy fonda une autre *madrasa* au sein de son complexe funéraire, seulement cette dernière ne possédait pas de bibliothèque. L'acte de fondation ne stipule d'un intendant en charge des manuscrits coraniques, voir Fernandes, *Khanqah*, p. 84 et Doris Behrens-Abouseif, *The Book in Mamluk Egypt and Syria 1250-1517) : Scribes, Librairies and Market*, p. 20, 21.

[784] Il s'agit de Abū al-Ṣafā' Zayn al-Dīn ʿabd al-Razzāq b. Ḥamza b. ʿAlī al-Ḥanafī al-Muqrī al-Qādirī al-Ṭarābulsī (m. *ca* 867/1462) élève d'Ibn al-Ǧazarī (m. 833/1439), il compila d'ailleurs un dictionnaire biographique des lecteurs du Coran qu'il a voulu comme un abrégé (*muḫtaṣar*) du *Ġāyat al-Nihāya* d'Ibn al-Ǧazarī.

[785] Ibn al-Ǧazarī fut un grand voyageur, il connut plusieurs étapes dans sa vie, de plein gré lors de sa formation puis souvent forcé par les différentes crises politiques qu'il traversa. On note quatre étapes principales : Damas, le Caire, l'Anatolie, Samarkand et Šīrāz, avec un cours passage à la Mecque et au Yémen. Voir, Ibn Ḥaǧar, *al-Ḍaw al-lāmi',* IX, p. 255-260.

muṣḥaf dans une tradition d'enseignement érudite dans laquelle Ibn al-Ǧazarī est la caution scientifique. Ibn Ḥağar al-'Asqalānī qui fit sa rencontre en 797/1394, le décrit comme étant le « maître incontesté de la science des *qirā'āt* à l'époque mamelouke »[786].

En plus de nous avoir préservé un colophon et une *waqfiyya*, le manuscrit DKM *maṣāḥif* 94 possède au folio 231 verso un appendice dans lequel le copiste détaille les *qirā'āt* du Coran et leur système de notation ainsi que les signes et lettres indiquant les diverses règles de récitation (*tağwīd*) et d'arrêts (*waqf wa-l-ibtida'*)[787]. Le Coran est copié selon la lecture d'Abū 'Amr al-Baṣrī et présente les sept lectures en marge selon la voie de transmission d'al-Šāṭibī (*'alā ṭarīq al-imām al-Šāṭibī*). Il introduit la variante par la lettre d'*abğad* correspondante à la lecture tel que l'a précisé al-Šāṭibī dans le *Ḥirz al-amānī.* On note une lettre supplémentaire dans ce système, la lettre *wāw* (و) qui avait été choisie par al-Šāṭibī uniquement comme séparateur entre les différentes règles mais aucunement comme *ramz* d'une *qirā'a*[788]. Le copiste l'utilise ici comme symbole qui indique qu'une variante est rapportée par tous les lecteurs hormis Abū 'Amr[789]. Le copiste écrit (f° 231v) :

« والواو جعلتها رمزاً لجميع القراء غير أبي عمرو »

J'ai choisi la lettre wāw comme symbole pour tous les lecteurs sauf Abū 'Amr.

Cette lettre *wāw* (و) vient remplacer la lettre *ẖā* qu'al-Šāṭibī a consacré à la variante attribuée à tous les lecteurs sauf Nāfi', la lecture de Nāfi' étant la référence dans l'Occident musulman. Le copiste étant égyptien et ayant écrit dans la lecture d'Abū 'Amr, alors en vigueur en Égypte et dans tout le *Mašriq,* ce *ramz ẖā* n'avait alors plus de raison d'être dans ce contexte.

La confusion que pourrait amener les trois systèmes de *rumūz* du copiste : *qirā'āt*, *tağwīd* et arrêts, pousse le copiste a indiqué les lettres indiquant les règles de *tağwīd* et *arrêts* dans le texte au-dessus du mot concerné (Fig. 98). Les lettres de *tağwīd* sont en rouge, celles

[786] Ibn Ḥağar, *op. cit.*.

[787] Un facsmilé ainsi qu'une transcription et traduction de l'appendice en anglais sont disponibles dans Witkam, Jan Just, and van Putten, Marjin, « Mamlūk Qurʾān Manuscripts: The Scribal Appendices », dans *Journal of Islamic Manuscripts* 14, 2-4, 2023, p. 314-324 et 350, Brill https://doi.org/10.1163/1878464X-01401007 [consulté en ligne 03 juillet 2024].

[788] Après avoir détaillé la méthodologie de l'*abğad* dans son poème, al-Šāṭibī indique l'usage de la lettre wāw : « Lorsque [la règle] est terminée j'inscris un *wāw* comme séparateur », al-Šāṭibī, *Ḥirz al-amānī,* p. 5, v. 46.

[789] On retrouve l'introduction du *wāw* également dans le ms. BSB code arabe 1113 copié en 790/1388 probablement en Syrie.

des arrêts sont en rouge foncé. Les *rumūz* des *qirā'āt* sont indiqués, quant à eux, dans la marge, en noir, face au mot sujet à variation et sous la variante écrite en rouge en toute lettres (Fig. 99).



Fig. 98. Détail, *rumūz du taǧwīd* en rouge (ط = *iẓhār*, ح=*iḫfā'*) et *rumūz al-waqf* en rouge foncé (ك = kāfī, ت = *tām*), DAK, Le Caire, *maṣāḥif* 94, f°231 r.

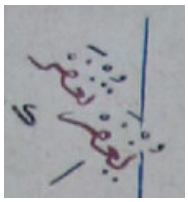


Fig. 99. Détail, notation des variantes accompagnées de leur *ramz* (*yuġfar*, Nāfi‘= ؛; *tuġfar*, Ibn ‘Āmir = ك)

Ce luxueux *muṣḥaf,* écrit par un copiste professionnel érudit et proche du pouvoir mamelouke, offert en *waqf* par le Sultan al-Ašraf Barsbāy qui en est peut-être aussi le commanditaire, est un témoin exceptionnel de l'entrée des *qirā'āt* d'après la voie de la *Šāṭibiyya* dans les corans officiels des sultans mameloukes et au sein leurs *madrasa-ḫanqa*[790]. Il se présente comme une autre pierre à l'édifice de la construction de l'autorité de la *Šāṭibiyya* dans la transmission des *qirā'āt*. Si le succès d'un manuel est d'abord le fait de l'autorité de l'auteur, les commanditaires et les destinataires de ces copies constituent également des acteurs principaux de la diffusion d'une œuvre. Leur rôle étant d'autant plus important qu'ils occupent des postes influents, ici sultan mamelouk d'Égypte, et qu'ils l'intègrent dans des bibliothèques institutionnelles et au sein d'un réseau d'enseignement d'élite.

[790] Concernant la place des *ḫanqā* dans la diffusion des savoirs dans l'Égypte mamelouke, voir Fernandes, Leonor, *The Evolution of a Sufi Institution in Mameluk Egypt : The Khanqah*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1988.

c) Les *maṣāḥif* syriens : BSB code arabe 1113 et BnF Arabe 448.

Poursuivons notre quête plus au nord où deux autres *maṣāḥif al-qirā'āt*viennent éclairer nos connaissances sur l'implantation de la *Šāṭibiyya* en Syrie. Les deux *muṣḥaf* syriens sont copiés à deux siècles de différences, l'un en 790/1388 dans la Syrie mamelouk (Cod. Arab. 1113, BSB)[791] l'autre en 979/1572 dans la Syrie ottomane (Arabe 448, BnF). Ce dernier n'entre pas dans la période d'études délimitée mais il nous a semblé tout à fait intéressant de l'inclure dans notre corpus au vu de sa proximité d'un point de vue méthodologique avec les corans mamelouks. Les deux copies respectent la lecture d'Abū 'Amr al-Baṣrī (m. 154/770) considérée comme la plus populaire et répandue des *qirā'āt* dans tout le *Mašriq* depuis le début du VI^{e}/XII^{e} siècle et son introduction en Syrie puis en Égypte, après avoir été longtemps la norme en Irak[792]. Ibn al-Ǧazarī témoigne d'ailleurs au début du IX^{e}/XV^{e} siècle que « la lecture que les gens lisent aujourd'hui au *Šām*, dans le *Ḥiǧāz*, au Yémen et en Égypte est la lecture d'Abū 'Amr, il est quasiment impossible aujourd'hui de trouver quelqu'un qui enseigne (*talqīn*) dans une autre lecture ».[793]

Le copiste du ms. BnF 448, 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Muḥammad dit Ibn al-Ḥaddād al-Sarmīnī, indique qu'il a copié le Coran d'après la lecture d'Abū 'Amr al-Baṣrī (m. 154/770) selon ses deux rapporteurs al-Dūrī (m. 246/860) et al-Sūsī (m. 261/874) puis il précise (f°267r) :

وباقي القراءات السبع مكتوبة في الهامش بالأحمر مرقوم لدنها برموز الشاطبية بالأسود

Les sept lectures sont indiquées en marge en rouge suivies des rumūz d'al-Šāṭibiyya en noir.

On remarque, en effet, que dans la marge, chaque variante est introduite par une des lettres d'*abǧad* faisant référence aux sept lecteurs et aux quatorze rapporteurs. La méthodologie est identique à celle utilisée par le copiste du ms. DKM, *Maṣāḥif* 94 et celle du ms. BSB code arabe 1113 ; l'appareil de variantes est entièrement exporté en marge hors de la zone de texte, tandis que les *rumūz* servant à indiquer les règles de *taǧwīd* et d'arrêts se trouvent dans le texte.

[791] La copie numérisée du Cod. Arab. 1113, BSB peut être visualisée sur https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00137309?page=372 [consulté en ligne le 9 juillet 2024]

[792] Concernant le basculement au *Šām* de la lecture d'Ibn 'Āmir à celle d'Abū 'Amr qu'Ibn al-Ǧazarī situe au début du VI/ XI^{e} siècle, voir Ġn, II, p. 72 et IV, p. 48.

[793] Il faut veiller à faire la différence entre *al-talqīn* et *al-iqrā'*, *al-talqīn* est l'enseignement donné aux débutants, il se fait dans la lecture du pays, le *muqrī* récite et les élèves répètent après lui. Quant à *al-iqrā'*, il s'agit de l'enseignement donné aux élèves plus avancés, il se fait dans plusieurs lectures, voir Ġn, II, p. 72.

Les trois manuscrits mamelouks semblent clairement appartenir à la même tradition de transmission et de copie des *qirā'āt.* Ils partagent leur affiliation à la *Šāṭibiyya* comme manuel de référence mais utilisent également les mêmes systèmes de lettres isolées (*qirā'āt, tağwīd, waqf*) et une même notation de ces *qirā'āt* en marge en encre rouge suivies de la lettre correspondante au lecteur concerné (Fig. 100 et 101).

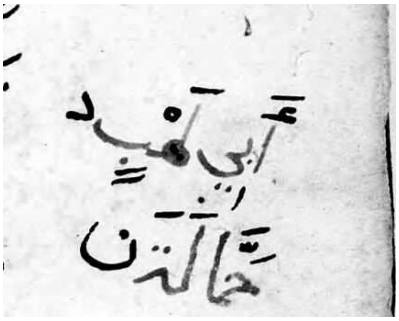


Fig. 100. Détail, variantes suivies du *ramz* du lecteur : *abī Lahbin* (*dāl*= Ibn Kaṯīr), *ḥammālata* (*nūn* = ʻĀṣim), BnF, Arabe 448, f°266v.



Fig. 101. Détail, variantes suivies du *ramz* du lecteur : *abī Lahbin* (*dāl*= Ibn Kaṯīr), *ḥammālata* (*nūn*= ʻĀṣim), BSB code arabe 1113, f°182v.

Le manuscrit BSB code arabe 1113 nous conserve également la notice réalisée par le copiste (f° 184v, 185r). En plus de nous y exposer les règles de copie et les lectures suivies, ce dernier nous dévoile la raison et le contexte qui le poussa à rédiger un *muṣḥaf al-qirā'āt*. Il y indique qu'après avoir lu auprès des plus grands maitres des *qirā'āt* de son temps, il accomplit la prière de consultation pour ajouter les sept lectures en marge de sa copie, il prit alors la ferme décision d'écrire ce *muṣḥaf* des *qirā'āṭ* d'après la lecture d'Abū ʻAmr avec les sept lectures en marge afin de préserver ce qu'il a lu, reçu en *iğāza* et transmis par *iğāza*. Il précise qu'il utilisa les *rumūz* d'al-Šāṭibī pour indiquer les *qirā'āt* en marge, il en détaille d'ailleurs le système en fin de notice afin d'en proposer une grille de lecture. Il écrit (f°184v) :

واستخرت الله العظيم أن أكتب فرش القراءات السبع في الحاشية بما قرأت به وأُجزت وأَجزت به وسلكت طريق الشاطبي في أسماء القراء في الرمز الحرفي وأجعل الرمز تحت القراءة.

Traduction :

> *J'ai consulté Dieu (en prière) afin d'écrire les farš des sept lectures en marge selon ce que j'ai moi-même récité, reçu et transmis par iǧāza. J'y ai suivi la méthodologie d'al-Šāṭibī dans la notation des noms des lecteurs par ramz en l'écrivant sous la variante (qirā'a).*

On note, comme pour le ms. DKM, *Maṣāḥif* 94, l'ajout d'une lettre supplémentaire dans ce système, la lettre *wāw* (و) comme symbole qui indique qu'une variante est rapportée par tous les lecteurs à part Abū 'Amr. Le copiste écrit (f° 185r) :

والواو جعلتها رمزاً لكل القراء غير أبي عمرو

J'ai choisi la lettre wāw comme symbole pour toutes les lectures sauf celle d'abū 'Amr.

Al-Šāṭibī avait consacré la lettre *ḫā* pour indiquer la variante attribuée à tous les lecteurs sauf Nāfi', la lecture de Nāfi' étant la référence dans l'Occident musulman. Dans cette copie achevée en 790/1388 probablement en Syrie, l'auteur étant Alépin, la lecture de référence est celle d'Abū 'Amr, c'est pourquoi le copiste décide d'attribuer un *ramz* aux autres lectures en fonction de la lecture officielle tout en délaissant le *ramz ḫā* d'al-Šāṭibī. C'est usage n'est pas spécifique à ce copiste puisqu'on le retrouve dans d'autres copies du Coran, notamment le ms. DKM, *Maṣāḥif* 94. Cela pourrait renforcer l'hypothèse d'une tradition mamelouke de copie des *maṣāḥif al-qirā'āt*, cette pratique n'ayant pas été observée ailleurs. Le ms. BSB Code arabe 1113 a néanmoins été produit dans un autre contexte que celui du coran de Barsbāy. Il ne s'agit pas là d'un coran officiel, produit par un calligraphe reconnu pour une institution officielle, mais plutôt d'un coran privé mais tout autant destiné à une diffusion. En effet, le copiste, Muḥammad b. Ismā'īl al-Muqrī al-Ḥalabī, est un spécialiste des *qirā'āt* ayant récité auprès des meilleurs maîtres de son temps comme il le stipule lui-même dans l'introduction de sa *fihrasa* (f°184v). Comme nous avons pu le montrer précédemment, la production d'œuvres originales et de manuels de *qirā'āt* après la *Šāṭibiyya* diminue drastiquement. Alors que dans les premiers siècles, chaque *muqrī* compilait ses lectures dans un manuel, la copie de ce *muṣḥaf* semble avoir valeur de compilation des lectures lues, reçues et transmises. Il permet au copiste-*muqrī* de les enregistrer pour lui-même et pour ses élèves en devenant ainsi un témoin de cet enseignement.

d) Le coran Timuride : Baltimore, W563[794]

Le somptueux ms W563 du Walters Art Museum à Baltimore est considéré comme une production timouride au vu de son style d'écriture, le *muḥaqqaq*, et de ses riches enluminures dont les racines stylistiques se trouvent incontestablement dans l'Iran timouride. Simon Rettig défend l'hypothèse d'une production indienne, probablement de la région du Gujarat, aux alentours de 1430-1450[795]. Le Coran a été offert au sultan Bāyazid II (r. 1481-1512) comme en témoigne la présence du sceau du sultan ottoman ce qui confirme un *terminus ante quem* à la moitié du XV^e^ siècle. Quoi qu'il en soit, ce qui est certain c'est que ce coran a été produit dans l'influence directe de l'école des *qirā'āt* d'Ibn al-Ǧazarī (m. 833/1429) qui prospéra dans un premier temps dans l'empire timouride avant de s'étendre à toutes les terres plus orientales où régnait l'Islam. Nous avons choisi pour notre thèse de ne pas inclure la figure d'Ibn al-Ǧazarī[796] dans notre étude puisqu'il constitue un autre tournant dans la transmission des *qirā'āt*, qui dépasse notre recherche sur le rôle et l'influence de la *Šāṭibiyya.* Quelques éclaircissements sont néanmoins nécessaires pour contextualiser la production du ms. W563. Les études sur les corans s'intéressent souvent au contexte politique et culturel mais négligent bien souvent le milieu savant de production en l'occurrence celui des *qurrā'*. Ce dernier est pourtant nécessaire pour comprendre certains aspects techniques de cette production manuscrite qui participeraient à mieux comprendre l'histoire de la copie et de la transmission des corans de manière générale. Ibn al-Ǧazarī parfait sa formation religieuse et sa spécialisation dans les *qirā'āt* auprès des plus grands savants de Damas et d'Égypte. Il enseigna à Damas sous la *qubbat al-Nasr* de la Grande mosquée des Omeyyades durant de nombreuses années, il occupa également la *mašyaḫat al-iqrā'* de la *turba* Umm al-Ṣāliḥ. Puis, suite à un passage de sept années dans le *Bilād al-Rūm* auprès du sultan ottoman Bāyazid I^er^ (r. 791/1389-805/1402), il fut capturé par Tīmūr Lang après la bataille d'Ankara (805/1402) et envoyé avec de nombreux autres savants[797] former sa cour à Samarkand jusqu'à la mort de Tīmūr en 807/1405. Il se dirigea alors vers le Ḫurasān, il

[794] Pour une description codicologique du manuscrit, voir catalogue Q4. La reproduction complète du manuscrit est disponible en ligne : https://thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W563/ [consulté en ligne, le 10/07/2024].

[795] Concernant la discussion sur l'origine du ms. W563 et son lien avec le coran de Gwalior, voir Rettig, Simon, « A « Timurid-like Response » to the Qur'an of Gwalior ? », dans *Le Coran de Gwalior, polysémie d'un manuscrit à peintures,* Éloïse Brac de la Perrière et Monique Buresi (dir.), Éditions de Boccard, Paris, 2016, p. 191-205.

[796] Sa fille Asmā' bt. Muḥammad Ibn al-Ǧazarī rédige sa biographie qui fut intégrée dans son dictionnaire bio-bibliographique des *qurrā'*, voir Ibn al-Ǧazarī, *Ġn,* III, p. 608-612.

[797] Certains historiens parleront de « prisonniers », d'autres de « déportation » de ces savants et artistes qui vont être à l'origine de cette dimension internationale des arts timourides et de leur extrême raffinement, voir Yves Porter, *Les Iraniens : histoire d'un peuple,* Paris, Armand colin, 2006, p. 181-196.

transmit les *qirā'āt* à Herat, Yazd, Ispahan avant de s'installer à Šīrāz. Il y est retenu par Pīr Moḥammed (1397-1409) et y fonde une Dār al-Qur'ān au sein de laquelle il enseigne les *qirā'āt* à de très nombreux élèves ; il y transmet entre autres ouvrages, la *Šāṭibiyya* durant quatorze années. Après quelques incursions à Damas, au Caire, à la Mecque et au Yémen, il revient à Šīrāz où il décède en 833/1429 [798]. Ibn al-Ǧazarī est connu comme étant l'instigateur de la canonisation des dix lectures, néanmoins il voue un profond respect et une immense admiration pour Abū al-Qāsim al-Šāṭibī, le maître des sept lectures. Dans sa volonté de réhabiliter les dix lectures[799], il rédigea de nombreux ouvrages dont *Munǧid al-muqri'īn*[800], *Taḥbīr al-Tayssīr*[801], *al-Durra al-muḍiyya*[802], *Kitāb al-Našr*[803] et *Ṭayyibat al-našr*[804], mais il ne tenta jamais de concurrencer la *Šāṭibiyya*. Il participa même activement à sa diffusion. Il écrit à propos d'al-Šāṭibī et de son poème :

> *Celui qui lit ses deux poèmes saisit immédiatement le niveau de science que Dieu lui a octroyé, en particulier la « Lāmiyya » que les plus illustres lettrés n'ont jamais réussi à égaler. Personne ne connait sa valeur hormis ceux qui se sont tentés à composer un poème semblable ou ceux qui ont pu la comparer à d'autres poèmes didactiques. Cet ouvrage a connu un tel succès et engouement qu'il reste inégalé par aucun autre manuel dans cette discipline. Je suis convaincu qu'il n'existe aucun territoire de l'Islam qui n'en possède une copie,*

---

[798] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn,* III, p. 608-612

[799] Nous savons grâce à l'étude bibliographique menée et aux témoins manuscrits que les dix lectures ont toujours étaient acceptées comme « canoniques », particulièrement dans la partie plus orientale du monde musulman (Irak, Ḫurāsān).

[800] *Munǧid al-muqri'īn* a été rédigé pour réhabiliter les trois lectures (Abū Ǧa'far, Ya'qūb et Ḫalaf) au-dessus des sept en répertoriant les savants et les ouvrages qui les transmettent encore du temps d'Ibn al-Ǧazarī et en prouvant l'ininterruption des chaines de transmetteurs de ces trois lectures, Ibn al-Ǧazarī, *Munǧid al-muqri'īn wa muršid al-ṭālibīn,* éd. N. Jād, Ryadh, Dār al-Maymān, 2014.

[801] *Taḥbīr al-Tayssīr* consiste originellement en des gloses apposées par Ibn al-Ǧazarī sur le *Kitāb al-Taysīr* d'al-Dānī afin de compléter chaque règle et chaque chapitre par les lectures attribuées aux trois lecteurs qui complètent les dix,

[802] *al-Durra al-muḍiyya* est la versification sur le modèle d'*al-Šāṭibiyya* de la partie du *Taḥbīr al-taysīr* sur les trois lectures (Abū Ǧa'far, Ya'qūb et Ḫalaf), Ibn al-Ǧazarī, *al-Durra al-muḍiyya fī-l-qirā'āt al-ṯalāṯ al-marḍiyya*, éd. Aymān Suwayd, Damas, Maktabat Ibn al-Ǧazarī, 2010.

[803] *Kitāb al-Našr* est la principale œuvre d'Ibn al-Ǧazarī qui asseoit définitivement la légitimité et le *tawātur* des dix lectures, il y compile les dix lectures selon 980 *ṭarīq* (1023 selon l'étude critique d'Aymān Suwayd), Ibn al-Ǧazarī, *Našr al-qirā'āt al-'Ašr*, éd. Aymān Suwayd, Istanbul, Dār al-Ġawṯānī li-l-dirāsāt al-qur'āniyya, 2018.

[804] *Ṭayyibat al-Našr* est la version abrégée et versifiée *du Kitāb al-Našr* qui sert de manuel de transmission des dix lectures, Ibn al-Ǧazarī, *Ṭayyibat al-Našr fī-l-qirā'āt al-'ašr,* éd. Aymān Suwayd, Damas, Maktabat Ibn al-Ǧazarī, 2012.

et même qu'aucune maison d'étudiant. Les gens se disputaient tant l'acquisition d'une bonne copie qu'alors que je possédais une copie reliée de la Lāmiyya et de la Rā'iyya de la main d'al-Ḥaǧīǧ, l'élève d'al-Saḫāwī, on m'en proposa son poids en argent, ce que je refusai. Les gens ont tout de même exagéré leur attachement à ce poème [al-Šāṭibiyya al-lāmiyya] jusqu'à penser qu'elle était l'œuvre d'une personne infaillible [prophète]….Je ne connais aucun manuel appris par cœur, récité en une seule assise, avec une chaîne de transmission ininterrompue jusqu'à l'auteur à part lui… Son tombeau est connu et très visité. Je l'ai visité à de nombreuses reprises, accompagné de mes élèves qui me récitèrent la « Šāṭibiyya » sur sa tombe. J'ai pu expérimenter l'exaucement des invocations faites près de sa tombe et les bénédictions qu'elles apportent. Que Dieu lui fasse miséricorde et soit satisfait de lui.[805] *»*

Ibn al-Ǧazarī participe à son échelle durant cette période de splendeur des Timourides dont les cours attirent lettrés, artistes et savants, à diffuser son savoir dans cette partie du monde musulman. On peut alors le considérer comme le vecteur de diffusion principal de la *Šāṭibiyya* vers des territoires islamiques plus extrêmes comme les sultanats de l'Inde et les seigneuries de la Chine[806].

Nous pouvons affirmer que le luxueux manuscrit coranique enluminé des sept lectures, le W563 du Walters Art Museum, produit entre 1430 et 1450 dans ce même contexte, est le résultat de l'enseignement d'Ibn al-Ǧazarī dans cette région directement ou indirectement. Il est, en effet, exceptionnel par ses enluminures et dorures raffinées mais aussi par la maîtrise des *qirā'āt* du copiste qui transparait à travers la précision des notes marginales et la justesse de la description des variantes.

Le manuscrit s'ouvre sur deux doubles pages illuminées qui présentent les noms des lecteurs et de leurs transmetteurs avec les *rumūz* qui leur correspondent selon la méthodologie choisie par al-Šāṭibī (Fig. 102). Néanmoins, contrairement aux autres corans observés, ces derniers ne sont pas utilisés dans le texte coranique ; le copiste choisi d'indiquer les variantes en marge en toutes lettres en usant de trois couleurs différentes, le rouge, le bleu et le doré pour

[805] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, III, p. 51-53.

[806] Le coran de Gwalior est un parfait exemple de cette influence, Éloïse Brac de la Perrière, qui prépare actuellement un ouvrage sur les corans de l'Inde des Sultanats, nous a confirmé la place prépondérante de la *Šāṭibiyya* dans les corans en écriture *Biharī*. Nous avons pu le constater *de-visu* grâce aux nombreuses reproductions auquelles elle nous a donné accès, qu'elle en soit ici chaleureusement remerciée.

la variante coranique et le noir pour l'explication et le nom des lecteurs ou rapporteurs concernés. Cet usage des couleurs n'est pas codifié comme cela est le cas pour les premiers *maṣāḥif al-qirā'āt* où chaque couleur correspond à un lecteur ; il s'agit ici d'une simple esthétique visuelle. La variante coranique est écrite dans la même calligraphie *muḥaqqaq* et la même taille que le texte, pour signifier une continuité entre le texte et ces notes marginales et leur reconnaitre ainsi le même statut que le texte coranique au centre du feuillet. L'explication détaillée de la variante est, quant à elle, en *nasḫī* et en plus petits caractères (Fig. 103). Le copiste ne se contente pas d'indiquer la variante de la catégorie d'*al-farš,* contrairement aux corans précédents, mais il indique également les mots sujets à une variante relevant des *uṣūl*. Le texte supportant déjà une traduction persane interlinéaire, est ainsi déchargé de toute marque relevant du *taǧwīd* ou des *uṣūl.* Les variantes en marge sont scrupuleusement détaillées avec le nom des lecteurs indiqué en toutes lettres.

En plus de compter les lettres, les mots et les versets, ce Coran présente de manière tout à fait inédite un comptage des variantes (*waǧh*) par lecteur lors de l'enchainement des sourates (f° 3v-7r) (Fig. 104). Un système d'arrêts plus élaboré que celui rencontré habituellement dans les manuscrits coraniques de cette époque est utilisé ici[807]. Huit lettres signifiant huit possibilités d'arrêt lors de la récitation sont utilisées dans le texte au-dessus du mot où on se doit ou pas, de marquer l'arrêt. Il convient de ne pas les confondre avec les *rumūz* des *qirā'āt* habituellement présents dans les *maṣāḥif al-qirā'āt* ; Il s'agit ici du système d'arrêts élaboré par le Ġaznawī Muḥammad b. Ṭayfūr al-Sağawandī (m. *ca.* 560/ 1164-65) avec quelques ajouts.

[807] Simon Rettig a cru y voir les lettres du système d'*abǧad* indiquant les lecteurs et leurs rapporteurs, Rettig, *op. cit.* p. 196. Sylvestre de Sacy les évoque avec une légère différence dans sa notice consacrée à un *muṣḥaf des qirā'āt,* Sylvestre de Sacy, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres bibliothèques*, Imprimerie impériale, Paris, Volume 9, 1813, p. 90. Voir, Muḥammad al-Ṣādiq al-Hindī, *Kunūz alṭāf al-burhān fī rumūz awqāf al-Qur'ān*, al-maṭba'a al-ḥağariyya, Alexandrie, 1290/ 1873-4 ; Mūḥammad b. Ṭayfūr al-Sağāwandī, *'Ilal al-wuqūf*, éd. Muḥammad al-'Īdī, Maktabat al-Rušd, Riyad, 2006.



Fig. 102. Frontispice : double page enluminé présentant les lecteurs, leurs rapporteurs et leur *rumūz*, WAM, W563, f° 3v, 4a.



Fig. 103. Les variantes en couleur écrites en marge en *muḥaqqaq*, leur explication en noir en *nasḫ*, WAM, W563, f° 10r.



Fig. 104. Indication en marge du nombre de variantes (*waǧh*) par lecteur lors de l'enchaînement des sourates, WAM, W563, f° 5v.

e) Le coran de Gwalior : AKM00281[808]

Moins de deux siècles après le décès d'Abū al-Qāsim al-Šāṭibī, c'est dans l'Inde des Sultanats que l'on retrouve la trace de son poème didactique *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī fī al-qirā'āt al-sab'* dans un désormais célèbre coran copié à Kālyūr (Gwalior), place forte située à 300 km au sud de Delhi, et dont la date d'achèvement est le 7 *ḏū al-qa'da* 801/11 juillet 1399.

Ce riche manuscrit attira l'attention de la communauté scientifique à plus d'un égard ; il est le plus ancien coran daté en écriture *Bihārī* et le plus ancien coran enluminé de l'Inde des Sultanats. Nous pouvons ajouter à ce palmarès qu'il s'agit du plus ancien témoin daté, à notre connaissance, de l'adoption de la méthodologie d'al-Šāṭibī en Inde.

Le manuscrit AKM00281 est conservé dans les collections du Musée Aga Khan à Toronto. Il compte 554 feuillets et il est de dimensions relativement modestes (290×222 mm) pour une œuvre de cette qualité. Il a été copié en écriture *bihārī* sur un papier oriental de qualité

[808] Un projet de recherche fut consacré au coran de Gwalior (2008-2012) sous la direction d'Éloïse Brac de la Perrière au sein de l'Université Paris-Sorbonne et de l'UMR Orient et Méditerranée. Il donna lieu à l'édition d'un ouvrage collectif, *Le Coran de Gwalior, polysémie d'un manuscrit à peintures,* Éloïse Brac de la Perrière et Monique Buresi (dir.), Éditions de Boccard, Paris, 2016.

couleur ivoire de texture fine, polie et brillante. Le texte principal est disposé sur 13 lignes, la première, la dernière et celle du milieu étant écrites en doré et les autres alternant en rouge et en bleu. Les élèments qui nous intéressent se trouvent dans les marges du manuscrit qui ont fait l'objet d'une étude menée par Alilouche et Esmail Qouchani[809]. Si nous retrouvons quelques variantes coraniques accompagnées de lettres *rumūz* d'*al-Šāṭibiyya* dans les marges du coran, nous ne considérons néanmoins pas ce manuscrit comme un *muṣḥaf al-qirā'āṭ.* Le coran est copié dans la lecture d'Abū 'Amr mais l'annotation des *qirā'āt* est sporadique et non systématique. Elle ne semble pas être dans le projet de départ de la fabrication de ce luxueux manuscrit ou peut-être que le copiste ne maîtrisait pas sufisament cette discipline et n'était pas un spécialiste *muqrī* comme c'est le cas pour tous les autres corans étudiés précedemment. Ce sentiment de manque de maîtrise observé quant aux *qirā'āt* pourrait rejoindre le sentiment d'une composition à caractère expérimental soulevé par E. Brac de la Perrière quant aux peintures du manuscrit[810]. Sur les quelques feuillets que nous avons pu obervés, les variantes sont écrites en rouge dans la marge (f° 195v, 272v), sous la variante, le nom du lecteur est indiqué en noir tantôt en toutes lettres tantôt grâce au système de *rumūz* de la *Šāṭibiyya*. Certains passages sujet à divergences entre les sept lecteurs ne sont pas signalés en marge (f° 135v)[811].

Malgré cette présence sporadique des *qirā'āt* dans le coran de Gwalior, il n'en reste pas moins un témoignage inédit et de la première importance d'une pratique d'enseignement et de la diffusion de la *Šāṭibiyya* dans l'Inde du nord. L'adoption par un coran aussi luxueux du système des *rumūz* d'al-Šāṭibī, participe sans nul doute à renforcer l'aura du poème et sa place inégalée dans la transmission de la *Šāṭibiyya*[812].

Conclusion

Notre intuition première d'aller à la recherche de la *Šāṭibiyya* et des preuves de son succès au sein des manuscrits coraniques s'est révélée fructueuse. En effet, ces 10 *maṣāḥif al-qirā'āt* se sont révélés être des témoins précieux de leur contexte de production, des usages qui en était fait, de leur influence sur l'enseignement des *qirā'āt* dans les institutions officielles

[809] Alilouche, Sabrina et Ismailpour Qouchani, Ghazaleh, « Les gloses marginales et le fāl-nāma du Coran de Gwalior : témoignages des usages multiples du Coran dans l'Inde des Sultanats », dans *Le Coran de Gwalior, polysémie d'un manuscrit à peintures,* Éloïse Brac de la Perrière et Monique Buresi (dir.), Éditions de Boccard, Paris, 2016, p. 85-110.

[810] Éloïse Brac de la Perrière et Monique Buresi (dir.), *op. cit., p. 12.*

[811] Dans ce cas la marge est préservée et n'a pas été massicotée, la variante n'a donc jamais été inscrite.

[812] Monique Buresi et Éloïse Brac de la Perrière m'ont confirmée la présence de ce système dans plusieurs corans en écriture *bihārī* plus tardifs. Une monographie est d'ailleurs en préparation.

comme nous avons pu le voir avec les *ḫanqah* mameloukes (DKM, *maṣāḥif* 94). La transmission des *qirā'āt* s'opère par la récitation orale de l'élève au maître, par la compilation de ces variantes récitées dans des œuvres qui deviennent manuels d'enseignement mais également par l'intégration de ces variantes dans des *muṣḥaf* selon diverses techniques. Nous avons démontré que ces trois voies de transmissions sont intimement mêlées. Puisque le copiste des *maṣāḥif al-qirā'āt* est forcément un *muqrī* au vu des compétences très techniques que cela requiert ; il a donc déjà récité le texte et ses variantes auprès d'un maître et l'a transmis à ses élèves. La récitation comme nous l'avons vu est également conditionnée par l'apprentissage d'un manuel de *qirā'āt*, ici la *Šāṭibiyya.* Cette place centrale du manuel se reflète ainsi également sur la copie des corans qui vont systématiquement intégrer le manuel comme référence première de ces variantes écrites ; le Vat Arabo 1597 en est le témoin le plus éloquent. Le copiste donne quasi-exclusivement autorité au manuel pour l'intégration des *qirā'āt* et rarement à sa récitation auprès de ses professeurs comme le montre les nombreuses notices (*fihrasa*) étudiées.

De nombreux facteurs vont conduire à la standardisation des *qirā'āt* dans ces manuscrits ; cette dernière passe par le choix des lecteurs, de leur deux rapporteurs, de l'ordre de classement de ces lecteurs et enfin par l'adoption du système de *rumūz* d'al-Šāṭibī. Sur le corpus de 10 *maṣāḥif al-qirā'āt* que nous avons constitué, un seul présente les 10 lectures (Khalili, QUR 572), reflet de la tradition Ḫurasanienne héritée d'Ibn Mihrān, les neuf autres sont tous consacrés aux sept lectures connues (*mašhūra*) avec une référence explicite à la *Šāṭibiyya* dans quatre copies, deux autres étant également rattachés à l'école d'al-Šāṭibī grâce à l'utilisation de ses *rumūz.* Tout comme il a eu une influence sur la transmission orale du Coran, le manuel influence également directement la transmission écrite. Il s'impose en facilitateur pour le copiste. Alors que la tradition irakienne de notation des *qirā'āt* grâce à des systèmes de couleurs plus ou moins complexes est celle qui domine la copie des *maṣāḥif al-qirā'āt*, la tradition d'al-Šāṭibī des *rumūz,* beaucoup plus simple et plus économique vient s'imposer comme la norme. La gestion des marges est alors beaucoup plus aisée, il suffit d'écrire la variante une seule fois, alors qu'elle était auparavant écrite plusieurs fois en plusieurs couleurs, et de la faire suivre de quelques lettres isolées dans un format plus petit. Le système des *rumūz* d'al-Šāṭibī est également plus simple puisqu'il suit l'ordre d'*abǧad* connu de tous, les anciens sytèmes que ce soit celui des lettres isolées ou des couleurs étaient très aléatoires puisqu'il dépendait du choix de chaque copiste. Les combinaisons couleur/lecteur ou lettre/lecteur changent d'un copiste à l'autre comme nous avons pu le démontrer. En plus d'une standardisation des *qirā'āt*, la *Šāṭibiyya* va également être à l'origine d'une standardisation de

copie des *maṣāḥif al-qirā'āt* qui vont à leur tour participer de son succès et de sa diffusion dans un cercle vertueux d'influence.

Chapitre II : Les manuscrits de la *Šāṭibiyya* témoin de sa diffusion.

A. Le corpus d'étude

Lorsque l'on décide de travailler sur une œuvre comme la *Šāṭibiyya*, un classique dans le cursus de formation des lettrés musulmans depuis la période médiévale jusqu'à nos jours, on s'attend à trouver de très nombreux témoins manuscrits de ce manuel. De plus, le texte est parfaitement connu de la communauté scientifique puisqu'il a été édité des dizaines de fois, depuis la première édition en 1278/1861-2 en Inde par al-Mawlawī Naṣīr Aḥmad suivie par celle du Caire en 1302/1884, jusqu'aux trois dernières qui font autorité aujourd'hui dans les universités islamiques et les *madrassa* ; celles des Syriens Tamīm al-Zu'bī et Aymān Suwayd et celle du Saoudien 'Alī al-Ġāmidī. Le texte de la *Šāṭibiyya* connut une grande stabilité dans sa transmission avec des variations mineures qui touchent principalement à la vocalisation[813]. Il se posait alors la question de la pertinence d'intégrer ce type de source à notre recherche et de l'intérêt que cela pourrait apporter à notre objectif premier qui était de dresser une histoire de l'enseignement de la *Šāṭibiyya* à travers ses manuscrits et d'appréhender l'ampleur du succès du poème. C'est cette même problématique qui a conduit les chercheurs à peu s'intéresser à la production manuscrite du Coran jusqu'à ce qu'une approche par la matérialité du Livre fût amorcée principalement par les travaux pionniers de François Déroche. Nous avons vu dans cet angle d'étude une porte d'entrée pour notre recherche sur les témoins manuscrits de la *Šāṭībiyya.*

Les manuscrits, au-delà d'être de simples copies de textes, nous donnent par leur examen codicologique et matériel de nombreux indices sur l'histoire de la transmission de l'œuvre en question. C'est tout naturellement que nous nous détournâmes du texte, connu, pour cibler la matérialité qui l'accompagne en nous intéressant aux manuscrits datés dont les notes marginales, les certificats d'audition ou de récitation, les commentaires nous permettraient de reconstituer un contexte d'enseignement et d'apprentissage. Tous ces éléments sont complétement inédits et ils constituent les réels témoins de la tradition scolastique au centre de la transmission des *qirā'āt*. Nous nous sommes également demandé dans quelle mesure le

[813] Sur la stabilité des textes à usage didactique dans la production manuscrite en langue arabe, voir Sobieroj, Florian, *Variance in Arabic Manuscripts. Arabic didactic poems from the 11th to 17th centuries: Analysis of textual variance and its control in the manuscripts*, Berlin, De Gruyter, 2016.

manuscrit, produit d'un contexte socio-culturel et géographique particulier et donc véritable pièce archéologique peut témoigner des usages qui en étaient fait.

Une fois les objectifs fixés, il a fallu établir un corpus d'étude raisonné qui permettrait d'élaborer des éléments de réponse. La base de données HATA répertorie déjà 200 manuscrits de la *Šaṭibiyya* conservés dans différentes bibliothèques à travers le monde selon la représentation que nous en avons faite ci-dessous (Fig. 105). Néanmoins, nous avions le pressentiment qu'il y en avait beaucoup plus, et en effet dès notre première prospection au sein de la collection de la bibliothèque de la *Sülemaniye* à Istanbul[814], nous en avons trouvé 82 répartis dans diverses collections puis grâce au catalogue unifié de Turquie (YEK) consulté sur place, nous avons repéré plus de 280 manuscrits de la *Šāṭibiyya*[815]. La preuve matérielle était faite d'une large diffusion de l'œuvre. Il restait à déterminer les usages et les mécanismes de diffusion. Il n'était de toute évidence pas possible de procéder de manière classique en réunissant le maximum de témoins manuscrits de l'œuvre[816]. Les éléments déterminants pour la sélection ont donc été la présence de datation et un lien significatif avec des pratiques d'apprentissages tels que la présence d'*iǧāza*, de commentaires et diverses notes marginales.

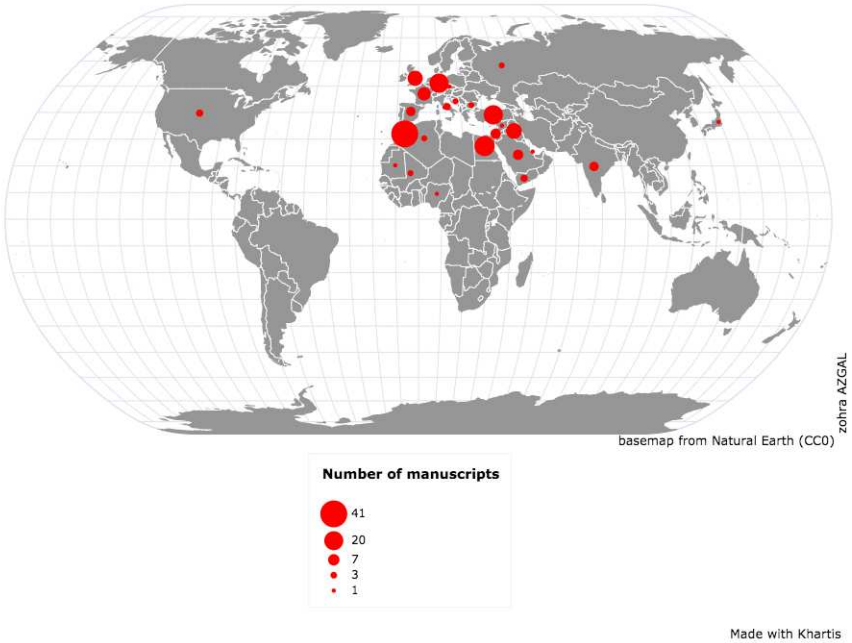


Fig. 105. La répartition mondiale des manuscrits de la *Šāṭibiyya* en fonction de la base de données HATA.

[814] La mission s'est déroulée en février 2020 juste avant la pandémie mondiale qui a mené à la fermeture des frontières et qui nous a empêché de poursuivre nos prospections en bibliothèque.

[815] Le catalogue est désormais consultable en ligne depuis cette année : https://portal.yek.gov.tr/

[816] Des séminaires de codicologie quantitatives venaient alors juste de débuter pour l'aire latine à l'université Paris 1 Panthéon Sorbonne. Ces études pourraient constituer dans l'avenir une formidable alternative pour traiter ce genre de corpus très large.

Un corpus de 29 manuscrits a été établi, tous copiés entre le VII^{e}/XIII^{e} et le IX^{e}/XV^{e}. La période de prospection débute avec la copie la plus ancienne qui nous soit parvenue, produite avant 651/1253, et s'achève avec la production d'un autre manuel qui viendra concurrencer la *Šāṭibiyya*, le *Našr al-qirā'āt* d'Ibn al-Ǧazarī (m. 833/1439) qui va constituer un autre tournant dans l'histoire de la transmission du Coran et des *qirā'āt.* Seules quatre copies sont datées du VII^{e}/XIII^{e} s., les autres sont réparties pratiquement équitablement entre le VIII^{e}/XIV^{e} et le IX^{e}/XV^{e} siècle (Fig.106).

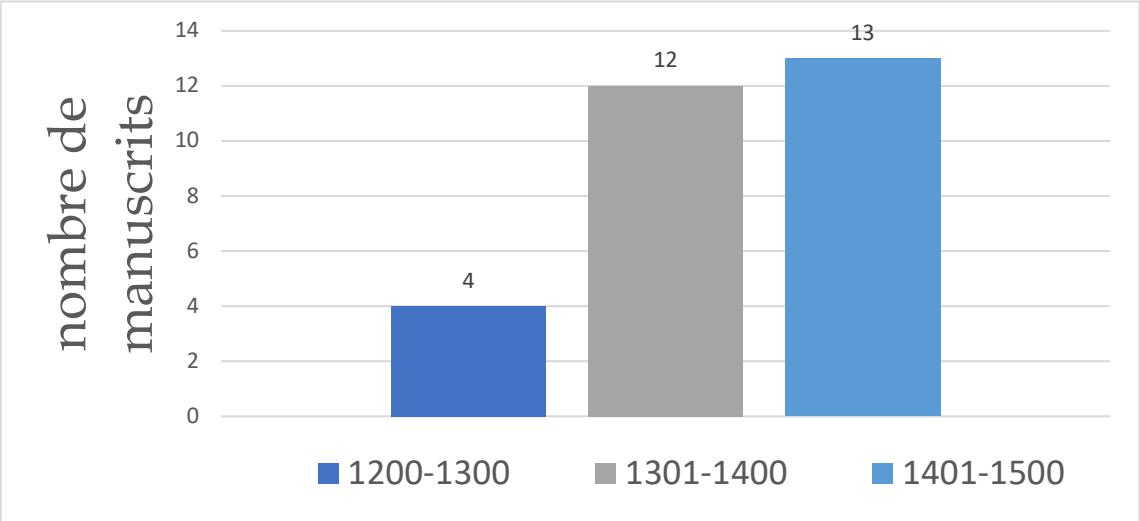


Fig. 106. Date de copie des manuscrits du corpus d'étude.

Les lieux de production de ces manuscrits couvrent les aires géographiques étudiées à partir des sources textuelles explorées pour les lecteurs de Coran et les manuels d'enseignement dans les chapitres précédents. Ainsi, aussi bien Damas, le Caire, les *bilād* Fars et al-Rum qu'al-Andalus et le Maghreb sont représentés dans ce corpus.

Les manuscrits ont tous été scrupuleusement décrits dans le catalogue du volume 2 de cette thèse, les *iǧāza* et autres notes et paratextes, transcrits et traduits. Tous les éléments en lien avec le contexte d'apprentissage ont été mis en valeur au côté d'informations codicologiques plus classiques.

Face à la richesse d'informations inédites que contiennent ces copies, nous proposons d'aborder les pratiques d'enseignement à travers deux angles principaux. Tout d'abord, à travers la dimension matérielle des manuscrits de la *Šāṭibiyya* : le format, la mise en page et l'usage des couleurs. Ce sont autant d'aspects qui vont nous permettre de mettre en évidence les caractéristiques codicologiques d'un manuel d'enseignement. Dans un second temps, nous contextualiserons ces données en écrivant l'histoires de ces *codices* à travers les paratextes. Les

marges étant l'espace d'expression des apprenants, c'est par les informations qu'elles présentent que le manuscrit peut être replacé dans son contexte de manuel d'enseignement.

Il semble émerger trois pratiques distinctes de fabrication de la copie, pratiques qui suggèrent à leur tour trois principaux usages. Nous avons pu distinguer les copies qui étaient destinées à être support de l'apprentissage par cœur du poème, des copies préparées avec plus ou moins de minutie et de professionnalisme destinées à l'étude du poème et donc à recevoir les commentaires et les notes de cours du professeur, et enfin des copies plus surprenantes qui s'éloignent du classique manuel d'étude, plus appliquées et soignées, elles semblent affirmer le prestige que pouvait représenter le fait de posséder une copie de ce traité très technique des *qirā'āt* dans sa bibliothèque.

B. Matérialité et usages d'un manuel d'enseignement

Avant d'explorer la matérialité du manuel, il est nécessaire de rappeler que son auteur, Abū al-Qāsim al-Šāṭibī, était non-voyant (*ḍarīr*). Tous les éléments mnémotechniques pensés par l'auteur et soulevés plus tôt sont donc inhérents au domaine de l'oralité et non de l'écriture.
Il n'existe donc pas de manuscrit autographe. Ce sont les copistes, qui sont également très souvent les bénéficiaires de la copie, qui ont développé les pratiques mnémotechniques qui relèvent de l'écrit. Il n'est donc pas question dans la production de la *Šāṭibiyya* de dupliquer un original. La seule contrainte est de reproduire de la manière la plus fidèle possible le texte récité. Il se présente ainsi, à l'image du texte coranique dont il décrit les variantes, comme un support et un gardien de la récitation. C'est ce qui explique que toutes les copies sans exception sont scrupuleusement ponctuées et entièrement vocalisées. Elles vont néanmoins différer sur de nombreux aspects matériels qui vont révéler que toutes les copies n'étaient pas forcément destinées à un usage scolastique.

1. Format

En s'intéressant au format et à la taille des manuscrits, trois grands groupes émergent que nous appellerons A, B et C. Le premier format, le plus petit (*in octavo*), concerne huit manuscrits dont la taille est comprise entre 132×80 et 170×115mm, nous nommerons ce groupe A. Le deuxième groupe au format moyen (*in quarto*), que nous nommerons B, compte seize manuscrits dont taille est comprise entre 175×130 et 242×170mm. Enfin le dernier groupe (C)

comprend quatre manuscrits au grand format (*in folio*) dont les dimensions sont comprises entre 250×145 et 343×221mm[817].

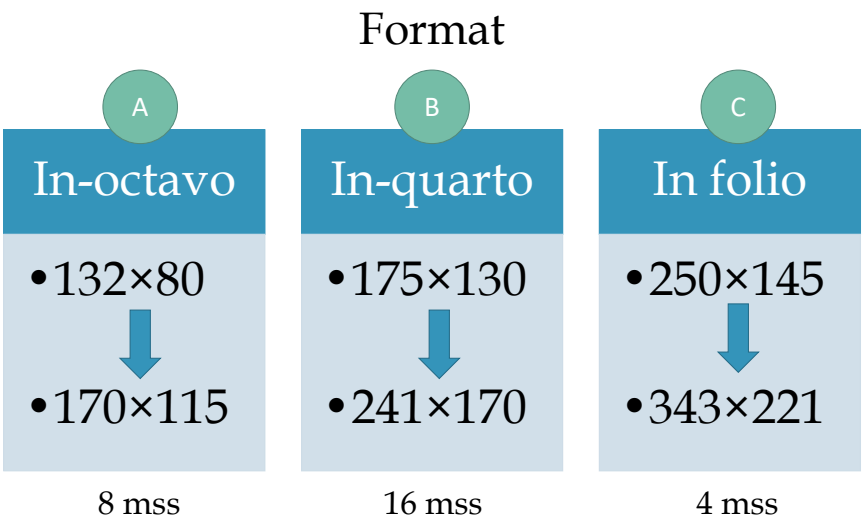


Fig. 107. Le format des manuscrits du corpus (mm).

Ces données ont besoin d'être croisées avec d'autres considérations matérielles comme la mise en page, le nombre de lignes, la présence ou non de commentaires en marge afin de pouvoir exprimer des hypothèses préliminaires quant aux usages et pratiques qui régissent ces manuscrits.

2. La mise en page

La mise en page organise et structure les connaissances transmises dans le manuscrit. Elle remplit des fonctions importantes pour l'utilisation et la réception de ces manuscrits. Par exemple, un manuscrit préparé pour être étudié dans une *madrasa* aura un aspect différent d'une copie plus méticuleuse destinée à être un *exemplare* ou à rejoindre une prestigieuse bibliothèque privée. De même que les copies destinées à l'usage personnel n'ont pas la même apparence que les manuscrits produits par des copistes professionnels dans le cadre d'une commande.

[817] Le manuscrit de Taliouine (Fiche 4 du catalogue) est un manuscrit inédit découvert en 2022 par Mohammed Aliouane. Nous n'avons pas pu l'observer et l'étudier sur place mais nous avons pu en récupérer les photos grâce au spécialiste des manuscrits marocains Abdelaziz Essaouri, que les deux professeurs trouvent ici mes plus chaleureux remerciements. Nous avons néanmoins trouvé particulièrement pertinent d'introduire ce manuscrit dans notre corpus pour deux raisons principales, son origine maghrébine ancienne tout d'abord et sa marque de collation qui le rattache à un élève maghrébin d'al-Saḫāwī peu connu des sources : Abū Ya'qūb Yūsuf b. Mūsā b. Abī 'Īsā al-Maḥassānī al-Ġumārī al-Sabtī (m. fin VII^{e}/ XII^{e} s.).

Un premier examen des 29 manuscrits du corpus a montré que la mise en page la plus courante dans les manuscrits de la *Šāṭibiyya* - du moins pour notre période d'étude - n'est pas la disposition en deux colonnes, malgré sa qualité de poème didactique, contrairement à ce que Daub a pu observer dans son étude des formats et fonctions de la mise en page dans les manuscrits arabes, notamment pour *Burdat* al-Buṣayrī [818].

Trois types de mise en page sont observées dans notre corpus :

- Dans la première catégorie, le texte est généralement disposé sur de longues lignes en une seule colonne comme tout manuscrit savant classique (Fig. 108).

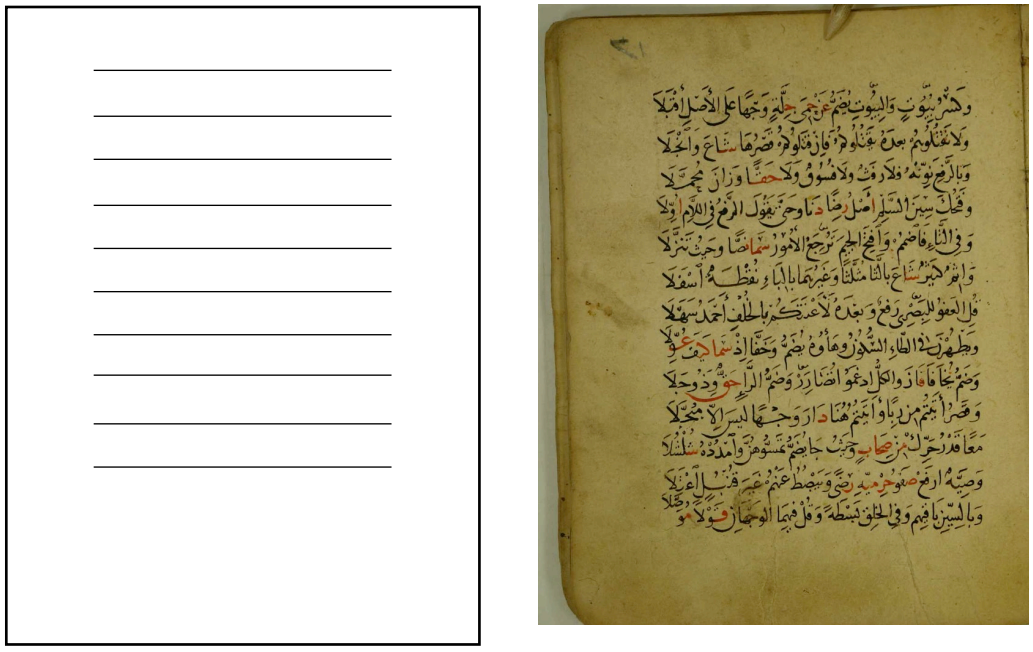


Fig. 108. Mise en page en une colonne, Ms. 5585, Riyad, Bibliothèque de l'université du roi Saud, f°21r.

En croisant cette caractéristique avec les dimensions des manuscrits, on observe que tous les manuscrits du groupe A (petit format) et du groupe C (grand format), à l'exception d'un dans chaque groupe, adoptent la disposition en un seul bloc. Il est parfois entouré d'un cadre (*ğadwal*) comme pour le *Cod. Arab. 116* de la Universitätsbibliothek de Leipzig, mais dans la plupart des mss. du corpus, il semble s'agir d'un ajout tardif (Fig. 109).

[818] Daub, Frederike-Wiebke, *Formen und Funktionen des Layouts in arabischen Manuskripten anhand von Abschriften religiöser Texte*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2016.



Fig. 109. La mise en page en une colonne entourée d'un cadre, ms. Laleli 31, SK. et ms. Cod. Arab. 116, Leipzig Universitätsbibliothek.

L'introduction de certains séparateurs placés entre les deux hémistiches du vers est semble-t-il également tardive (Fig. 110). Elle a pour but de reconstituer la mise en page en deux colonnes qui devient la mise en page dominante des manuscrits de poèsie.



Fig. 110. Mise en page en une colonne avec introduction de séparateurs entre les deux hémistiches du vers. SK. ms. Darulmesnevi 19, f°1v et ms. Kasidecizade 4, f° 10r.

Une variante du texte en un seul bloc est observable dans les manuscrits maghrébins et elle en fait une des caractéristiques de l'Occident musulman. La rime qui donne le rythme au poème lors de sa scansion est allongée par le copiste jusqu'à servir de justification du texte et de délimitation de la marge (Fig. 111). En plus d'avoir une fonction esthétique visuelle, le copiste crée un lien entre la récitation et la copie afin de faciliter la mémorisation. La répétition de la rime en *lām* est doublée d'une répétition graphique de ce même *lām* et porte ainsi une forte valeur mnémotechnique.

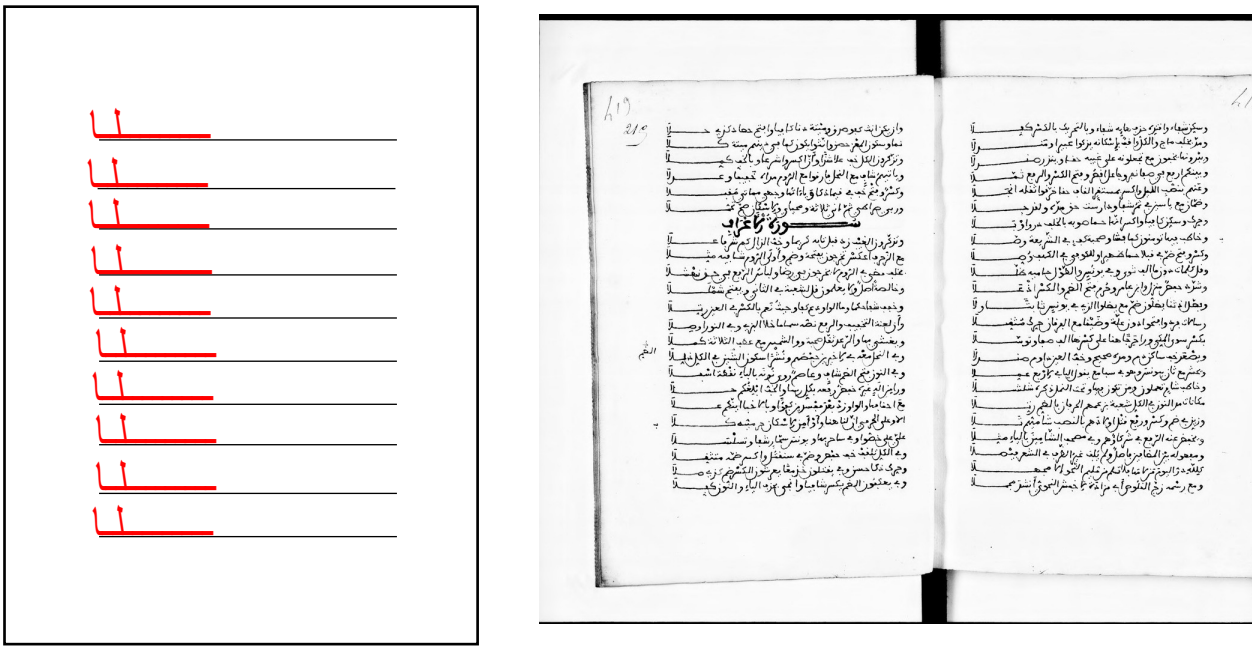


Fig. 111. Mise en page en une colonne avec rime finale allongée et justifiée, ms. Arabe 1077, BnF, f°214v, 215r.

- Le deuxième type de mise en page relevé est la disposition du texte en deux colonnes. Elle est observable dans les quatre manuscrits du groupe B au format moyen. Si elle est minoritaire dans les manuscrits du corpus, elle deviendra populaire à partir du XVI^e^ siècle (Fig. 112).



Fig. 112. Mise en page en deux colonnes. Ms. Lbg 151, SBB et ms. Laleli 30, SK.

- La troisième catégorie de mise en page du texte est une disposition en lignes alternées dans laquelle les deux hémistiches sont disposés alternativement alignés à droite et à gauche. Si cette pratique est connue et largement répandue, un seul manuscrit la représente dans notre corpus (fig. 113). Le rendu visuel est confus, cette alternance des demi-vers rend la page moins lisible et certainement plus difficile à mémoriser.

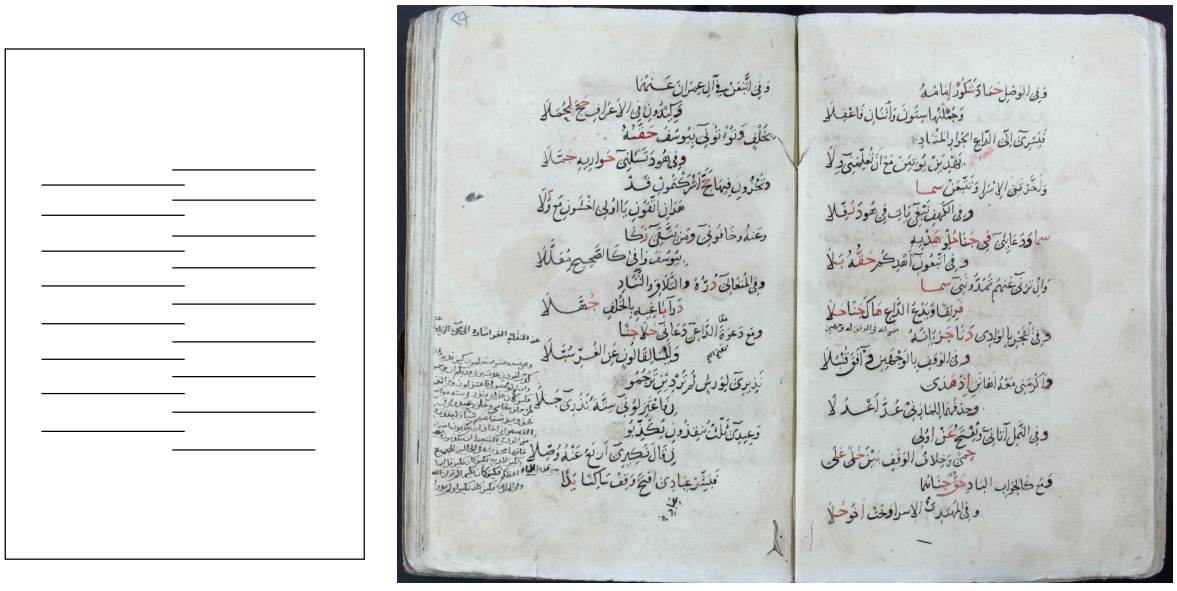


Fig. 113. Disposition du texte en demi-lignes alternées, ms. Ayasofia 38, f°28v, 29r, SK.

Parallèlement à ces trois types de présentation du texte, une autre variante est à prendre en considération dans la mise en page, il s'agit de la gestion des espaces blancs. Puisque pour un manuel d'enseignement, on remarque que les lignes seront plus ou moins espacées en fonction de l'espace blanc que le copiste souhaite consacrer aux commentaires ou aux gloses. Cette gestion des différentes composantes du feuillet : écriture, marges, espaces interlinéaires permet de refléter les objectifs du copiste et donc les usages pensés pour un manuel de *qirā'āt* et donc la fonction qu'il remplit. Les manuscrits ne comprenant pas de décors et d'enluminure exceptés la page de titre et les éventuels tableaux de concordance des *rumūz,* l'analyse de la mise en page s'en trouve d'autant plus facilitée.

Les manuscrits de petit format du groupe A n'ont pas d'espace interlinéaire et possèdent une quinzaine de lignes par page ; ils ne présentent également aucun commentaire (Fig. 114). Seul le ms. Haci 4226 fait exception avec ses 7 lignes par page et un grand nombre de gloses. Il est nécessaire de soulever que l'absence de notes marginales et de commentaires n'indique pas que le manuel n'a pas été utilisé, nous avons en effet observé d'importantes marques d'usure sur les coins qui dénotent au contraire un usage assez intensif.

Les exemplaires du groupe B présentent quant à eux un grand espace interlinéaire et des commentaires interlinéaires et marginaux denses avec moins de lignes par folio, entre 5, 7 ou 9 lignes (Fig. 115).



Fig. 114. Ayasofia 37, SK.,
165×125mm, 13 l./f° (Groupe A).

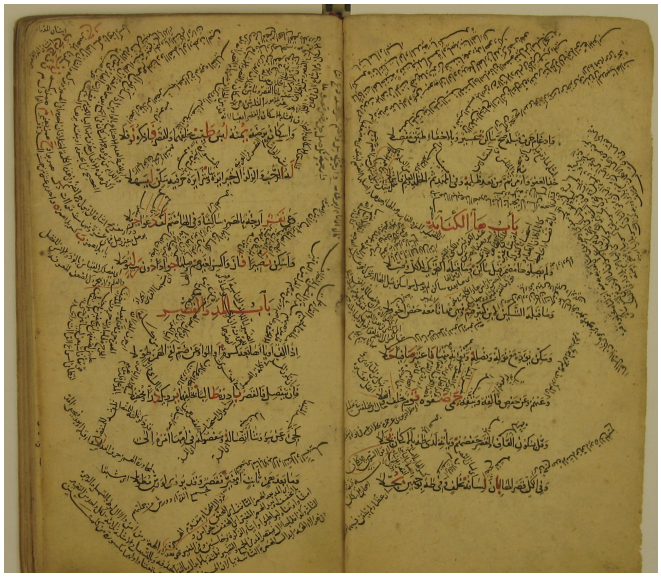
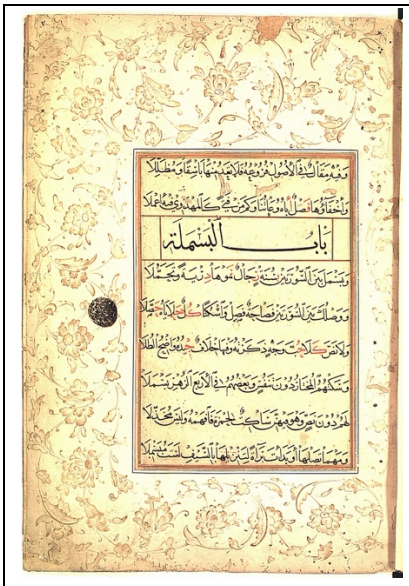


Fig. 115. Sehidalipasa 12, SK.
200×120mm, 9 l. / f° (Groupe B)

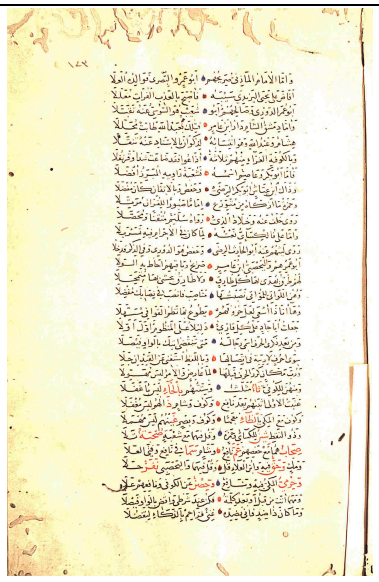
Nous pouvons affirmer que les exemplaires du groupe A, avec un format de poche, un nombre régulier de 15 lignes et une mise en page très basique, semblent avoir été destinés à l'apprentissage par cœur.

Alors que les exemplaires du groupe B étaient destinés aux étudiants qui fréquentent les cercles où l'on commente le poème (*maǧālis al-šarḥ*), la copie était préparée pour permettre aux étudiants de prendre des notes.

Les manuscrits du troisième groupe (C), malgré leur grand format, sont exempts de commentaires et de gloses, à l'exception du ms *Turhan Validesultan 2* qui a été scrupuleusement préparé avec les commentaires interlinéaires en persan (Fig. 116). Ce dernier ms. diffère néanmoins des précédents puisque les commentaires ont été vraisemblablement copiés en même temps que le *matn* et non apposés suite à un enseignement sur le mode de prises de notes. Les copies sont plus soignées et ont été réalisées par des copistes professionnels. En ce qui concerne le nombre de lignes, on observe deux pratiques distinctes et contrastées dans ce groupe : les manuscrits *el Escorial 788* et *Corlulu 443* avec 33 lignes et 29 lignes par folio et les mss *Turhan Valide 2* et *Damat Ibrahim 9* avec respectivement 7 et 9 lignes par folio.



Damat Ibrahim 9, 343×221mm, 9 l.



Corlulu Ali Pasa 443-4, 298×177mm, 29 l.



Turhan Validesultan 2, 261×178mm, 6 l.

Fig. 116. Les manuscrits de grand format (Groupe C).

Ce dernier groupe de mss n'était certainement pas destiné à des fins scolaires. Aucune activité autour du texte n'est observée. Tant la calligraphie que la mise en page dénotent d'une préparation pour un autre usage que l'enseignement. Néanmoins ces éléments matériels ne sont

pas suffisants pour tirer des conclusions définitives, ils nous permettent de dresser une typologie des principales caractéristiques observées dans les manuscrits de la *Šāṭibiyya* (Fig. 117).

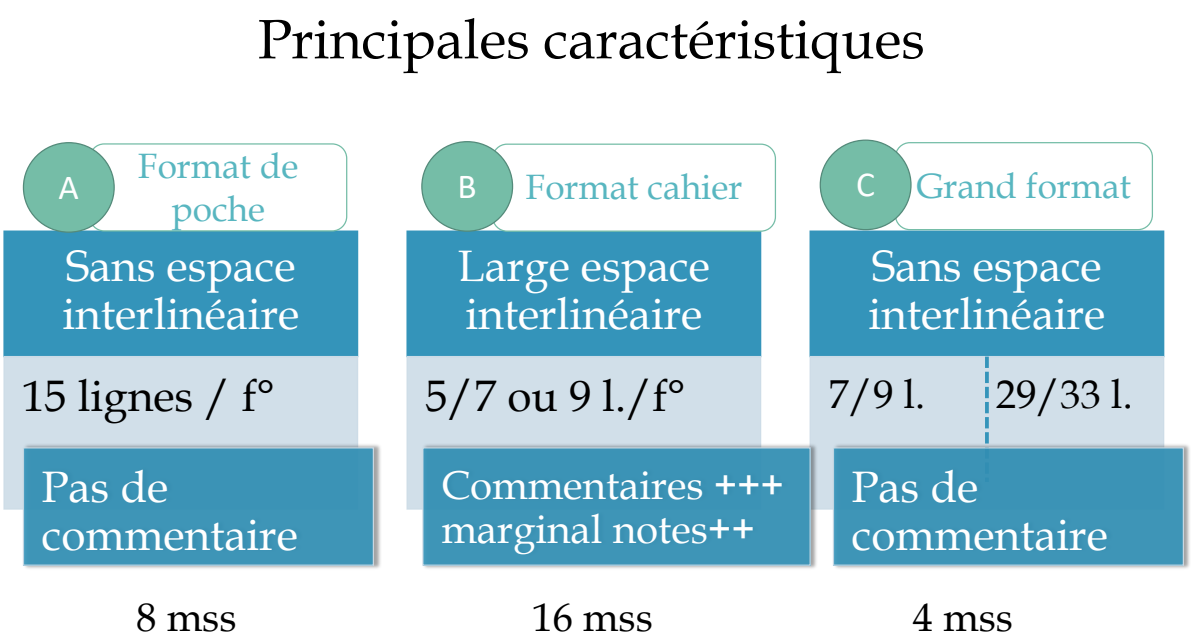


Fig. 117. Format et mise en page des manuscrits de la *Šāṭibiyya*.

3. La couleur

En ce qui concerne l'usage de la couleur, nous avons pu observer que le rouge est unanimement utilisé dans tous les manuscrits consultés, pour indiquer certaines lettres ou groupes de lettres. Cet usage constitue la vraie innovation didactique de ce manuel comme nous avons pu le détailler précédemment. Ces lettres (*rumūz*), organisées par al-Šāṭibī en un système de 35 symboles, sont la clé de la compréhension des variantes coraniques, elles permettent d'accéder au deuxième niveau de lecture des vers en rapport avec les variantes coraniques alors que le premier niveau créait un lien avec l'imaginaire.

Le passage de la création de l'œuvre dans l'esprit de l'auteur non-voyant à un texte couché sur manuscrit a poussé les copistes à mettre en valeur ces lettres symboles en les indiquant dans une couleur différente de celle du corps principal du texte, d'où leur signalement systématique en rouge (Fig. 118). La nécéssité s'est également faite sentir chez les apprenants de donner une grille de lecture à ces schémas mentaux voulus par l'auteur. Ce système sera alors à l'origine de plusieurs notes pour l'expliciter, notamment des tableaux de concordances placés en tête de copie (Fig. 119).

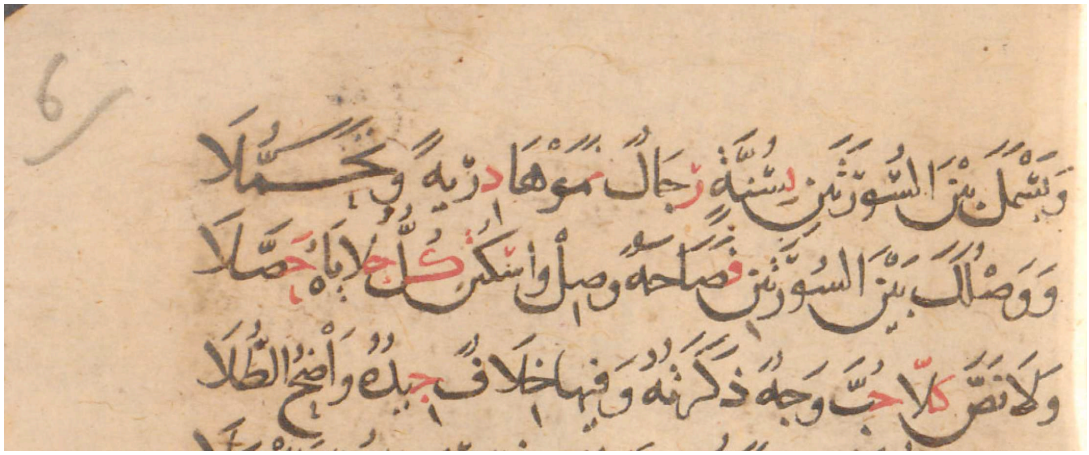


Fig. 118. Usage de la couleur rouge pour indiquer les lettres symboles (*rumūz*), détail ms. We II 1301, BSB, f° 6r.

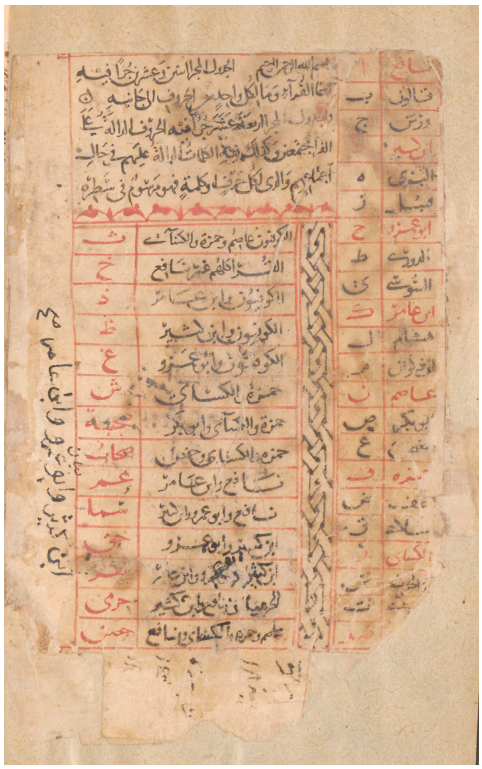


Fig. 119. Tableau de concordance des *rumūz,* We II 1301, BSB, f° 1v.

Il intéressant de voir que toutes les copies sans exception respectent cette pratique quel que soit l'usage du manuscrit. Il n'est donc pas un élément discriminant dans notre recherche mais il démontre d'une pratique extrêmement codifiée dans la copie de la *Šāṭibiyya* qui laisse supposer que tous les copistes devaient vraisemblablement maîtriser le poème et la discipline des *qirā'āt* afin de reproduire le plus fidèlement possible ces *rumūz* en encre rouge. Une erreur de couleur pouvait entrainer une erreur de variante et donc un changement significatif dans la récitation du Coran.

Les aspects matériels développés nécessitent l'exploitation d'autres éléments présents sur la page de titre, les colophons et autres actes de *waqf* et *iǧāzat* qui permettent de retracer l'histoire de la copie et de dévoiler les usages de ces manuels. Le succès d'une œuvre pouvant également être corrélée aux différents usages qui en sont faits.

C. Usages et transmission

Dans le but de confirmer les premières hypothèses relatives aux trois groupes qui émergèrent des caractéristiques matérielles, nous avons analysé les colophons et les *iǧāza* des manuscrits de chaque groupe. Tous ces paratextes sont autant d'indices d'activité autour du texte : lecture, apprentissage, récitation, étude, corrections, collations avec d'autres exemplaires. Cette approche permet ainsi de valoriser une étude dynamique de la trace textuelle.

1. Un manuel pour mémoriser (groupe A)

Le groupe A, qui présente des manuscrits en format de poche, présente toutes les caratéristiques d'un petit manuel qui sert de support à la mémorisation.
Le ms. Wetzstein II 1301 de la BSB est l'un des manuscrits de la *Šāṭibiyya* les plus précieux que nous connaissons. À la faveur de ses trois *iǧāza,* nous pouvons retracer les débuts de l'histoire de ce manuscrit. Il a probablement été produit à Damas un demi-siècle après la mort de l'auteur, Abū al-Qāsim al-Šāṭibī. Il s'agit donc du plus ancien manuscrit daté de la *Šāṭibiyya* qui nous soit parvenu. Le ms. comprend trois *iǧāza*. La première se trouve au début du ms. au folio 2 recto en pleine page sous le titre et le nom de l'auteur, la partie inférieure externe a été abîmée et est moins lisible, mais nous pouvons déchiffrer la date de 651/1253. La deuxième est située sur le coin supérieur interne du même folio. Le texte est très peu lisible à cause de la disparition de la partie haute du feuillet. Les quelques mots identifiés nous permettre d'affirmer qu'il s'agit d'une *iǧāza* de récitation de la *Šāṭibiyya* décernée par l'*imām* du Ǧāmi' al-Ṭulūnī (Ibn Ṭulūn) au Caire, un certain Šams al-dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad b. [...][819] et écrite par

[819] La marge supérieure du manuscrit étant abîmée, le nom n'est pas entièrement lisible. Néanmoins nous avons cru reconnaitre le *muqrī, imām* du *ǧāmi'* Ibn Ṭūlūn et *šayḫ al-qurrā'* de la *ḥanqah* al-Šayḫūḫiyya : Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Abī Bakr b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Ḥimṣī, élève d'Ibn al-Ǧazarī. Al-Qasṭallānī, *al-Fatḥ,* p. 114.

son élève, dont le nom est illisible, qui a récité le poème en plusieurs assises. La date n'est malheureusement pas apparente mais l'emplacement de l'*iǧaza* dans la marge supérieure interne laisse supposer que le reste de la page était déjà pris et que l'*iǧāza* est donc postérieure à la première *iǧāza* située sur le même folio et daté de ǧumādā I de l'an 651/juin 1253. La troisième et la plus ancienne selon notre hypothèse a été apposée sur le folio 46 verso ; elle est en pleine page dans une écrite plus épaisse, sans vocalisation et avec de rares points diacritiques. Seule la première et la troisième *iǧāza* sont intéressantes pour notre démonstration parce qu'elles sont octroyées au même personnage : Abū-l-'Abbās Aḥmad b. 'Abdallāh b. Abī Naṣr b. Abī al-Ḫayr[820]. La confrontation des deux textes nous a fourni son nom complet, mais n'a pas permis de l'identifier. Néanmoins, ses deux professeurs sont bien connus des sources. Il s'agit de deux disciples directs d'al-Saḫāwī (lui-même disciple d'al-Šāṭibī) : Abū al-Fatḥ b. 'Alī b. Mūsā al-Anṣārī et Muḥammad b. al-Ḥusayn. Il est très intéressant de voir que le possesseur de ce manuscrit Abū-l-'Abbās Ǧamal al-Dīn, qui en fut probablement aussi le copiste, récita deux fois le poème par cœur à deux différents disciples d'al-Saḫawī, une fois dans sa jeunesse, l'auteur de l'*iǧāza* (f°46v) le décrivant comme « un jeune homme sérieux et travailleur » et une seconde fois lorsqu'il devint un spécialiste établi, l'auteur de la seconde *iǧāza* (f°2r) le décrivant comme « un grand et honorable savant et lecteur du Coran ». Qu'est-ce qui peut pousser un étudiant à réciter deux fois le même ouvrage devant deux professeurs qui ont le même degré dans la chaîne de transmission ? La recherche de l'*isnād* le plus court, (*'uluw al-sanad*) est une pratique bien connue des traditionnistes et par extension des lecteurs de Coran mais cela ne semble pas le cas ici. La réponse est à trouver dans l'identité et la fonction des deux *šuyūḫ,* disciples tout deux du *šayḫ al-qurrā'* de Damas. Il s'agit donc d'avoir le privilège de réciter avec le *šayḫ* qui succéda à al-Saḫāwī dans la *mašyaḥa* de la *madrasa* Ṣāliḥiyya de turbat Umm al-Ṣāliḥ. Il s'agit d'Abū al-Fatḥ Muḥammad b. 'Alī b. Mūsā al-Anṣārī (d. 657/1259), l'auteur de la seconde *iǧāza* (f° 2r). La première récitation a eu lieu devant Taqī al-Dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Razīn b. Mūsā al-'Āmirī al-Ḥamawī (d. 680/1281) également élève d'al-Saḫāwī mais qui se spécialisa dans le *ḥadīṯ* en devenant le fidèle disciple d'Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643/1245). Il n'avait probablement pas la même aura et le même prestige auprès des *qurrā'.* Cette copie était utilisée pour la mémorisation et pour recevoir le texte de l'*iǧāza* qui sanctionnait la récitation qui fut réalisée dans les deux cas en une seule assise.

Certaines copies vont présenter, outre l'*iǧāza*, des notes marginales qui indiquent clairement le processus d'apprentissage. Nous observons, par exemple, dans le ms. Ayasofia 38

[820] Pour une transcription complète des *iǧāza* et leur traduction, voir volume 2, catalogue, notice 1.

(f° 65, 66 et 67) dans les marges les mots بلغ القراءة tous les 5 ou 10 versets qui indiquent certainement la partie de la mémorisation et non de la lecture. Au premier abord, ce terme de *balaġa* aurait pu faire penser à la marque de la collation bien connue dans les manuscrits arabes (Fig. 120), mais sa présence sous sa forme complète *balaġa al-qirā'ā*, indique clairement la partie mémorisée par le disciple ou récitée (Fig. 121).

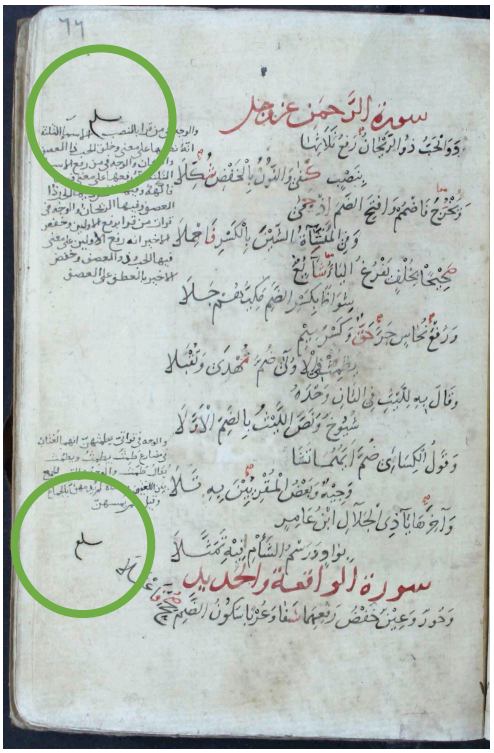


Fig. 120. Le terme *balaġa,* indiquant la partie mémorisée ou récitée, Ayasofia 38, f° 66r.

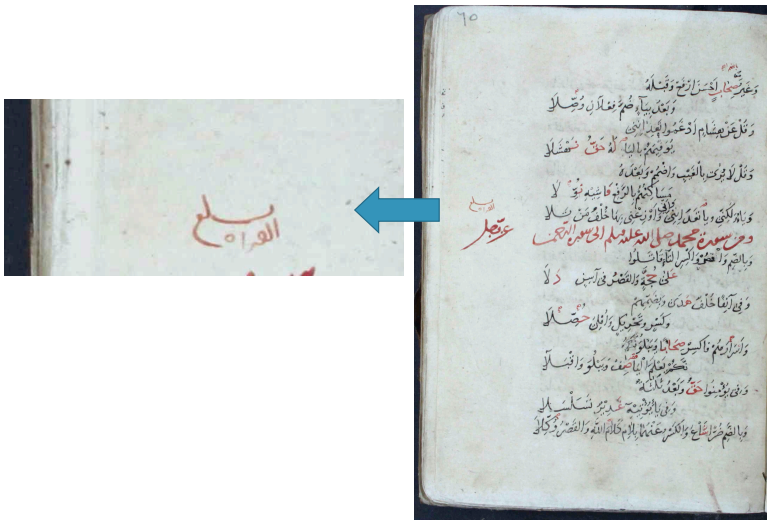


Fig. 121. Le terme *balaġa al-qirā'ā*, précisant la partie mémorisée ou récitée, Ayasofia 38, f° 65r.

L'étudiant a probablement appris les vers du poème cinq par cinq et parfois dix par dix.

Un autre manuscrit de ce groupe A, le ms. Ayasofia 37, présente une *iğāza* datée du 19 *rabī' al-awwal* 661/31 janvier 1263 (f°50r). Elle relate l'autorisation donnée par un autre disciple direct d'al-Šāṭibī, Abū al-Ḥasan Ibn Šuğā' (m. 7 *ḏū-l-ḥiğğa* 661/12 oct 1263)[821] à un émir bien connu du Caire, al-Ṣadr al-Ra'īs al-Fāḍil al-'Amīr Ğamāl al-dīn Ibrāhīm b. al-amīr Šaraf al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Sālim b. al-Ḥasan b. Hibat Allāh b. Maḥfūẓ b. Ṣaṣrā, qui est également le possesseur du manuscrit comme l'indique le texte[822]. La récitation a lieu en

[821] Ġn, II, p. 731-733.

[822] Pour la transcription complète de l'*iğāza* et sa traduction, voir volume 2, catalogue, notice 2.

plusieurs assemblées au sein de la mosquée al-Mūsakī[823] dans le *Ḫuṭṭ* Bayn al-Qaṣrayn[824]. Cette *iğaza* est également remise aux émirs, gouverneurs et mamelouks qui assistent à la récitation ; tous les noms y sont scrupuleusement notés. Elle confirme l'apprentissage, la récitation et la transmission de ce ms. dans une assemblée prestigieuse. ʻAlī b. Šuğāʻ b. Sālim al-Hāšimī Abū al-Ḥasan al-Kamāl al-Ḍarīr al-Šāfiʻī (m. 661/1263), le gendre d'al-Šāṭibī, prit la tête de l'enseignement à la Fāḍiliyya après la mort d'al-Šāṭibī, on sait qu'il y a enseigné jusqu'à sa mort qui survient moins de huit mois après la prestigieuse assemblée. Or l'assemblée décrite ici par l'*iğāza* a lieu au sein d'une autre institution, la mosquée al-Mūsakī, fondée par l'émir ʻIzz al-dīn Mūsak b. Ğakkū (m. 584/1188), le cousin germain (fils de son oncle maternel) de Saladin, il était réputé pour connaître par cœur le Coran, aimer le réciter et honorer les gens de science. Il a peut-être consacré un *waqf* pour l'enseignement de la *Šāṭibiyya* qui a permis d'organiser ces cercles d'étude avec le *muqrī* le plus réputé du Caire à cette époque, mais les sources ne nous fournissent pas d'informations sur cet éventuel *waqf*. On ne sait pas si ces assemblées étaient publiques ou privées. Au regard, des personnages de haut rang qui y assistèrent et reçurent al-*iğaza* avec Ğamāl al-dīn Ibn Ṣaṣrā, du lieu de l'assise, il y aurait de fortes présomptions que cette assise ait été privée réservée à une élite, là où les cercles d'étude de la Fāḍīliyya étaient ouverts à tous les étudiants. Le ms. Ayasofia 37 nous présente un témoin exceptionnel de la diffusion de la *Šāṭibiyya* au sein des cercles de pouvoir du Caire, dès la génération qui suivit le décès de son auteur ; une diffusion aussi bien écrite, puisque le manuscrit appartient à l'émir, qu'orale puisque cet émir lui-même a mémorisé le poème et le récite.

Dans la tradition de transmission des *qirā'āt*, l'oralité est une condition *sine qua none* pour la transmission du texte. Lorsqu'un colophon marque la fin de la copie du ms., l'*iğāza* sanctionne la fin de la récitation du texte.

Une précision peut être apportée dans le colophon pour signaler explicitement la fin de la copie et non la fin de la mémorisation. On observe, dans le colophon du ms. cod. Arab. 1251 de Munich (BSB) copié au Caire en 790/1388, la formule : « *anhāhā kitābatan* » qui suggère qu'il ne l'a pas encore terminé *ḥifẓan* mais qu'il a l'intention de l'apprendre (Fig.122). On peut y voir une manière d'indiquer les étapes de la formation à la *Šāṭibiyya* au VIII[e]/XIV[e] s. ; l'étudiant prépare sa copie, puis l'apprend par cœur (Ayasofia 38) par 5 ou 10 vers, pour enfin la réciter auprès d'un professeur dont l'*isnād* remonte à l'auteur, récitation sanctionnée par une *iğāza*.

[823] Al-Maqrīzī, *al-Ḫiṭaṭ,* III, p. 493.
[824] Al-Maqrīzī, *al-Ḫiṭaṭ*, III, p. 81-85.

L'étape suivante qui ne se fait pas systématiquement auprès du même professeur est de réciter le Coran entièrement selon les variantes contenues dans la *Šāṭibiyya* ; cette récitation étant également sanctionnée par une *iğāza* que l'on trouve dans le manuel (ms. D. 788, Escurial RBME)[825].

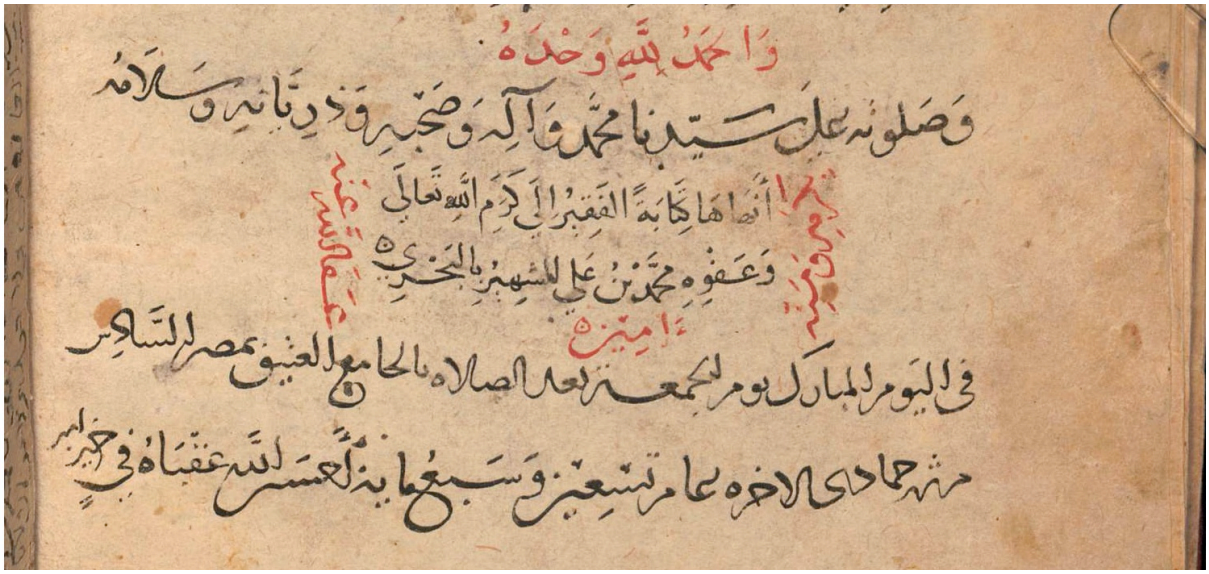


Fig. 122. Détail, Colophon spécifiant la fin de la copie (*kitābatan*), cod. Arab. 1251, Munich, BSB, f° 33v.

2. Un manuel pour étudier (groupe B)

Il apparait clairement, d'un simple regard posé sur les manuscrits de moyen format du groupe B, qu'ils ont été utilisés pour l'étude et le commentaire du poème (Fig. 123). Cet usage était déjà pressenti du fait de la préparation du manuel par le copiste qui organisa le texte en laissant de larges espaces interlinéaires, chaque folio ne comptant qu'une moyenne de 6 lignes. Il s'agit indubitablement de copies préparées spécifiquement pour les cours de *madrasa* ou de mosquée. Certains feuillets restés vierges confirment cette intention première du copiste et sa préparation du manuscrit. On observe parfaitement dans le ms. Kasidecizade 4, SK les traces horizontales de réglure pour recevoir le texte, et obliques pour le commentaire, sur le dernier feuillet du codex (Fig. 124).

[825] Voir volume 2, catalogue, notice 19.

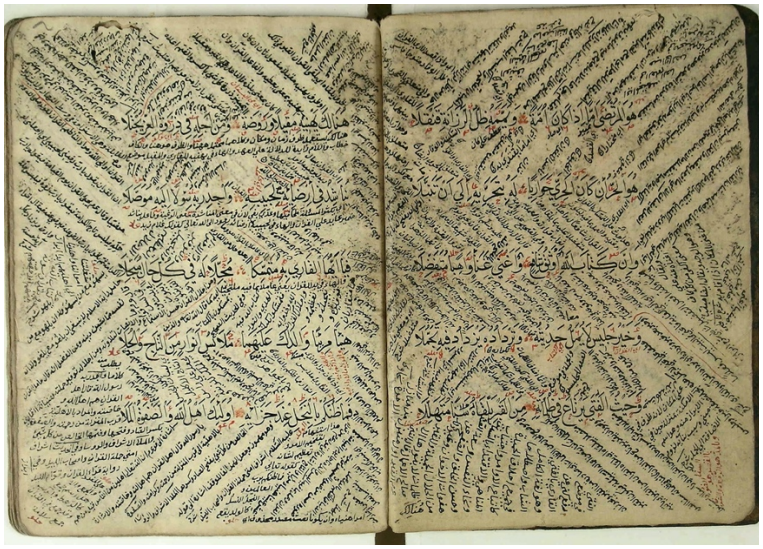


Fig. 123. Copie avec de nombreux commentaires interlinéaires et marginaux, Kasidecizade 4, SK, f°5v, 6r.



Fig. 124. Traces de réglure, Kasidecizade 4, SK, f° 123v

Comme nous avons pu le constater précédemment le copiste et l'utilisateur du manuel sont souvent la même personne. Cela se vérifie également pour l'étudiant qui écrit les commentaires. Ainsi l'étudiant copie son manuscrit de petit format (groupe A) qui lui servira pour l'apprentissage et la récitation sanctionnée par *al-iğāza*, souvent depuis la copie de son maître (ms. Kadizade Mehmed 5, SK)[826] puis il copie un second manuel préparé spécifiquement pour l'étude avec peu de lignes par folio et de larges espaces blancs, dans lesquels il notera les commentaires donnés par son professeur lors du *mağlis al-šarḥ*. Le copiste du ms. *Tafsīr* 88 conservé à La Mecque indique explicitement dans son colophon (Fig. 125) :

1- Le poème de la *Šāṭibiyya* fut achevé
2- ainsi que les commentaires en marge (*ḥawāšī*) que nous a donnés mon honorable maître
3- L'excellent, le parfait, le sultan des véritables savants et le meilleur des derniers,
4- le seul et l'unique en son temps, astre de la communauté de la vérité et de la religion
5- Muḥammad b. Abī Bakr al-Fārisī que Dieu prolonge sa vie en bonne santé de ce qu'il a choisi du commentaire
6- attribué à l'*imām* accompli Muntaḫab al-Dīn Abī-l-'Izz al-Hamadānī
7- qui répond au titre de *al-Durra al-farīda fī šarḥ-l-qaṣīda.* Copié de la main

[826] Voir le colophon du ms. Kadizade Mehmed 5, SK, retranscrit et traduit, Volume 2, catalogue, notice 22.

8- de la plus faible des créatures, celui qui espère son absolution et son pardon, ʻAlī b. Muḥammad b. Yūsuf

9- al-Qūnawī al-Ḥanafī que Dieu exauce ses souhaits, le compte

10- parmi ses pieux serviteurs, lui pardonne ainsi qu'à ses parents,

11- au lecteur et à celui qui y jettera un coup d'œil ainsi qu'à tous les musulmans

12- Amen Amen. En date du 12

13- *šawwāl* de l'an

14- 724

15- Salām

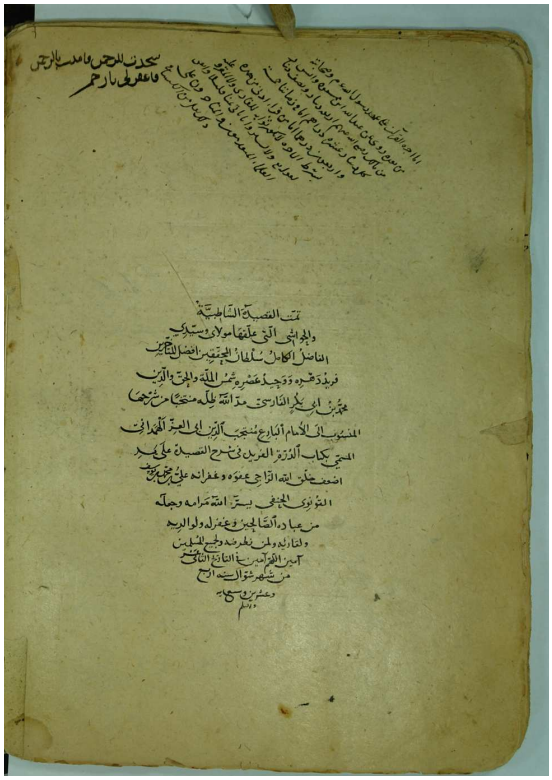


Fig. 125. Colophon indiquant la fin de la copie de la *Šāṭibiya* et des commentaires marginaux par ʻAlī b. Muḥammad b. Yūsuf al-Qūnawī al-Ḥanafī, ms. Tafsīr 88, Maktabat Makka al-mukarrama, f°94v.

Le copiste indique qu'il a fini sa copie de la *Šāṭibiyya* ainsi que les commentaires marginaux qu'il a pris en note durant le cours de son maître Muḥammad b. Abī Bakr al-Fārīsī qui s'est reposé sur le commentaire *al-Durra al-farīda fī šarḥ-l-qaṣīda* écrit par un disciple d'al-Saḫāwī, Muntaḫab al-Dīn al-Hamdānī (m. 643/1245-6).

Le ms Sehid Ali Pasa 11 (SK) est un autre témoin de cette pratique. Le copiste écrit le colophon non pas dans une des formes classiques et connues mais à la manière des commentaires, avec le même calame et la même calligraphie que celle utilisée pour les commentaires tout en indiquant la fin de la copie de la *Šāṭibiyya* (Fig. 126).

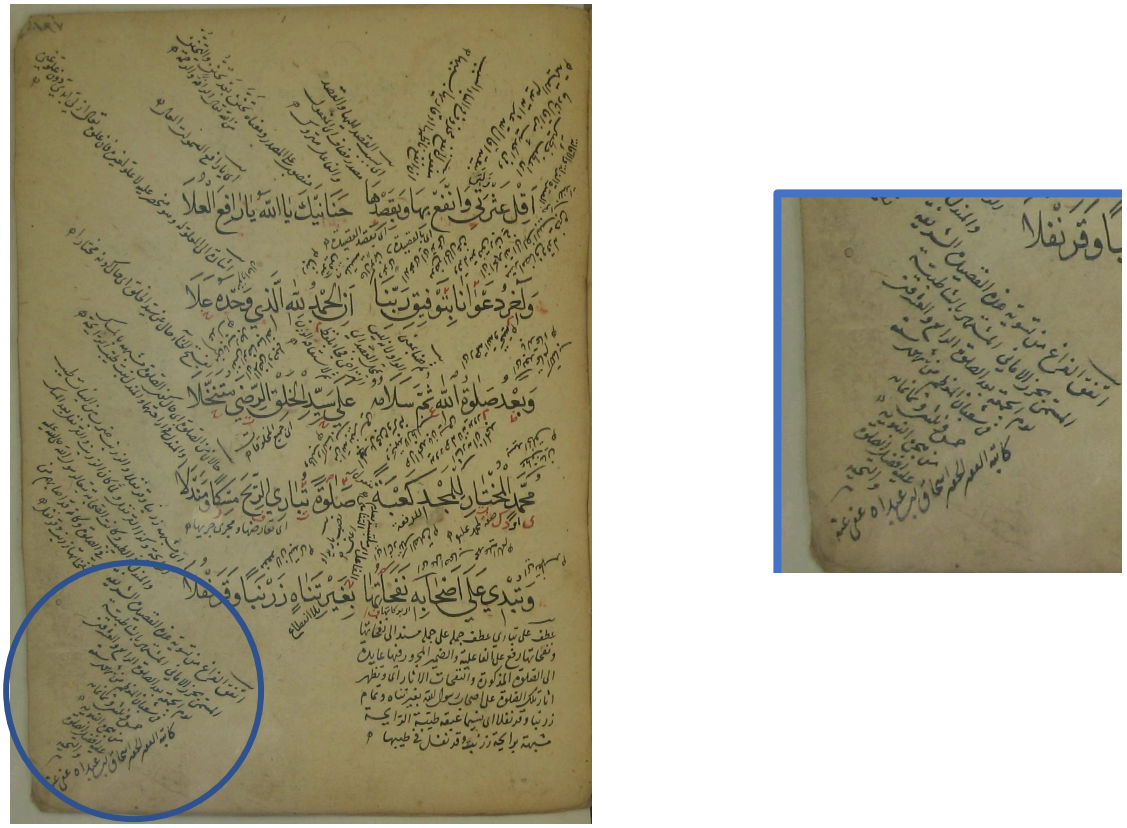


Fig. 126. Colophon indiquant la fin de la copie de la *Šāṭibiya* dans la même graphie et encre que les commentaires marginaux, ms. Sehid ali pasa 11, SK, f° 127r.

Toutes nos observations sur les manuscrits du groupe B confirment qu'ils sont préparés et utilisés comme manuel d'études, servant à recevoir les commentaires des professeurs. L'élève prépare lui-même sa copie d'étude en gérant la mise en page de sorte à permettre au manuel de recevoir les commentaires en marge et entre les lignes.

3. *Exemplare* et bibliophilie (groupe C)

Un dernier groupe de manuels s'est démarqué lors de nos observations. Nous y avons défini deux sous-catégories, celle des manuscrits de 30 lignes par folio environ que nous nommerons C1 et celle des manuscrits aux 7/9 lignes, la C2.

a) Les *exemplare* (C1)

Le Corlulu Ali Pasa 443 est un manuscrit à textes multiples (*mağmū'*) de 827 folios aux dimensions de 298×177mm, écrit dans une écriture très appliqué et soignée de la même main, probablement au Caire, à la fin du IX^{e}/XV^{e} s. Il contient 30 œuvres présentées sur une double page, dans un double tableau enluminé servant de table des matières aux f° 1v/ 2r (Fig. 127). *Al-Šāṭibiyya* est le quatrième ouvrage du manuscrit. Il n'y a pas de colophon général, certaines œuvres en possèdent un sans que cela soit systématique (f° 729). Une inscription dans le premier bi-folio enluminé indique que le manuscrit a été commandé par *al-Qāḍī* Zayn al-Dīn Abī Bakr b. Muzhir al-Anṣārī al-Šāfi'ī (831-893/ 1428-1488), l'un des bureaucrates les plus en vue de la période mamelouke tardive[827].

Il établit de solides relations avec les savants et fonde une *madrasa* au Caire achevée en 884/1480 : la *madrasa* al-Muzhiriyya située dans le quartier de Barğawān. Les professeurs de la *madrasa* al-Muzhiriyya étaient nommés par Ibn Muzhir dans son cercle intime d'érudits. S'il a choisi les professeurs, il a peut-être également choisi les livres d'enseignement en tenant compte de sa solide formation religieuse. Ce manuscrit était certainement destiné à servir de référence pour le programme d'enseignement de la *madrasa* ou de modèle sur lequel les étudiants copiaient leur propre manuel, c'est pourquoi il ne contient aucune note marginale. Le grand format du manuscrit, son épaisseur et son poids en font un manuscrit très peu maniable et difficile d'usage excepté en tant d'*exemplare*. Si nous ne possédons pas de document présentant les programmes de formation des *madrasa* au Moyen Âge, ce manuscrit en est très certainement un témoin en réunissant en son sein, 30 œuvres représentatives de toutes les disciplines enseignées dans le *curriculum* d'un homme savant de l'Égypte mamelouke.

La *Šāṭibiyya* y est copiée très soigneusement dans une écriture de petit calibre sur 29 lignes par page, présentées en deux colonnes séparées par des points de couleur sur les premiers folios puis en un seul bloc. Aucune rature, correction ou note ne viennent perturber l'harmonie de cette copie appliquée (Fig. 128).

[827] Voir pour son rôle de mécène et sa relation aux savants, Ota-Tsukada, Erina « Formation of the ideal bureaucrat image and patronage in the late Mamlūk period : Zayn al-Dīn ibn Muzhir and 'ulamā' » , *Al-Madaniyya : Keio bulletin of Middle Eastern and Asian urban history* No.1, 2021, p.41- 61.



Fig. 127. Table des matières et *ex-libris*, Corlulu Ali Pasa 443, SK, f°1v, 2r.

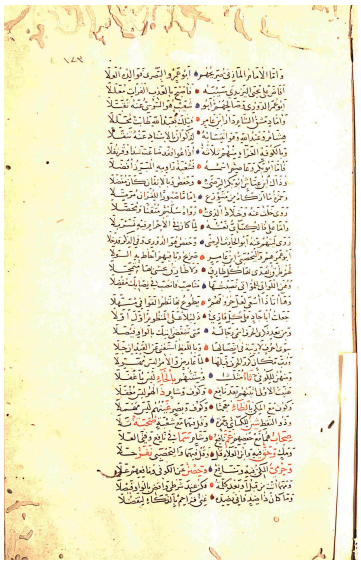


Fig. 128. Mise en page de la *Šāṭibiyya*, Corlulu Ali Pasa 443, SK, f°132r.

Le ms. D. 788, Escurial, RBME est également un manuscrit savant de grande taille (250×145mm) mais copié par un *muqrī* à usage privé, avant d'entrer dans la collection du Sultan Mulay Zaydān[828]. Il s'agit d'un *maǧmū'* de 227 folios de 24 œuvres copiées par la même main et produites au Maghreb en 812/1409. Contrairement au ms. précédent, presque tous les ouvrages sont suivis d'un colophon qui indique la date d'achèvement. L'exemplaire de la *Šāṭibiyya* est copié le 13 ṣafar 812/27 juin 1409 par le savant de Meknès Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz al-Ṣānhāǧī. Une *iǧāza* en sanctionne sa mémorisation deux ans plus tard en 814/1411 (Fig. 129). Le copiste reçoit cette *iǧāza* après avoir récité le Coran selon les *qirā'āt* compilées dans la *Šāṭibiyya* et le *Taysīr* et après avoir récité la *Šāṭibiyya* entièrement en deux séances auprès de son Šayḫ Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Yaḥyā b. Ǧābir al-Ġassānī (m. 827/1423)[829]. Le copiste/*muqrī* est faiblement connu des sources, il s'agit de Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz al-Ṣānhāǧī al-Miknāsī, connu sous le surnom de « al-Ḥaǧǧ 'Azzūz »[830]. Il fut le premier mari de la mère d'Ibn Ġāzī al-Miknāsī (m. 919/1513), un des lecteurs les plus importants du renouveau

[828] Une note de *tamalluk* au nom du Sultan est présente au folio 2 recto.

[829] Il enseignait aux enfants dans une mosquée de Meknès au-dessus de la fontaine du quartier des mûriers (*ḥawmat al-tūta*) à la fin de la période des Mérinides, Ibn Ġāzī, *al-Rawḍ al-Hatūn*, p. 61-63. Cette *iǧāza* est précieuse pour l'étude de la transmission des *qirā'āt* puisqu'ibn Ǧābir n'était pas connu par ailleurs comme disciple d'Ibn al-Faḫḫār.

[830] *Ibidem*

de l'école maghrébine des *qirā'āt.* Ce *mağmū'* voyagea avec le copiste à Ceuta, al-Andalus, Tunis, Le Caire, Jérusalem et Damas selon des notes au début du codex, et chaque destination fut l'occasion pour lui d'acquérir une *iğaza* pour les textes de son *mağmū'* et de collationner les textes qu'il copiait. Nous avons observé deux notes de collation pour la *Šāṭibiyya* dont une dans la ville de Bougie en novembre 1415 (f° 148r).

Ce ms. se situe à l'interface entre l'écrit et l'oral, entre l'enregistrement sur papier et la mémorisation, même s'il ne s'agit pas d'un manuel de mémorisation comme les mss du groupe A, il porte les stigmates de cette récitation. Les marques de collation apposée durant les voyages de l'auteur reflètent, quant à elle, une quête de la justesse dans la trace écrite. L'usage de ce ms., s'il est produit dans un contexte savant comme le Corlulu Ali Pasa 443, s'en distingue néanmoins radicalement. Il s'agit en effet d'un « compagnon de l'érudit »[831] alors que le ms. d'Ibn Muzhir est plutôt un compagnon de la *madrasa*.

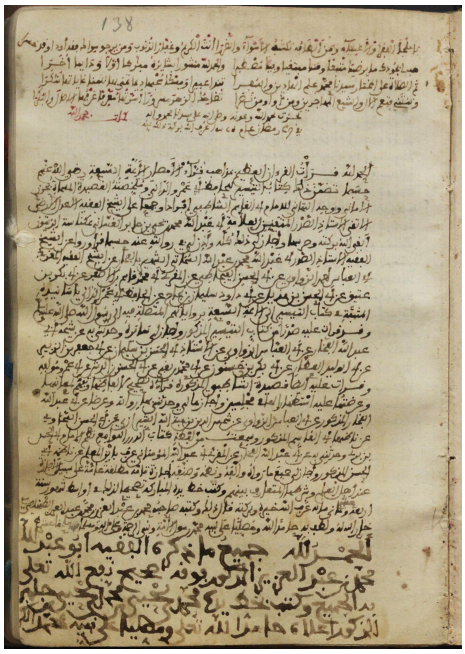


Fig. 129. *Iğāza* de la *Šāṭibiyya* daté de 814/1411, Meknès, ms. D.788, Escurial, RBME, f° 138r[832].

[831] D'après l'expression de Déroche qui a consacré une étude à ce manuscrit, voir, Déroche, François. "The Prince and the Scholar: A Study of Two Multiple-Text Manuscripts from Fifteenth and Sixteenth Centuries Morocco". *The Emergence of Multiple-Text Manuscripts*, edited by Alessandro Bausi, Michael Friedrich and Marilena Maniaci, Berlin, Boston, De Gruyter, 2020, p. 171-198.

[832] Nous tenons à remercier le professeur François Déroche qui nous a fourni cette reproduction en couleur de la *iğāzā.* Voir Volume 2, catalogue, notice 19, pour la transcription et la traduction de l'*iğāza*.

b) Le manuel des bibliophiles (C2)

Une dernière catégorie de ces mss. à grand format est celle du manuscrit de la *Šāṭibiyya* comme compagnon des bibliophiles non-spécialistes. Contrairement à la sous-catégorie précédente, ils ne présentent que très peu lignes par page et en plus d'être soignée, l'écriture est ici calligraphiée et mesurée dans la lignée des grands maîtres de la calligraphe.

Nous avons traité de la sainteté qui était attachée à al-Šāṭibī et à son poème ainsi que du rôle prophylactique qui leur était attribué[833]. Cette perception populaire pourrait expliquer comment et pourquoi un manuel technique des variantes de lecture entre dans la bibliothèque d'un non-spécialiste.

La copie Damad Ibrahim Pasa 9 (SK)[834] est une copie relativement luxueuse pour ce type de texte. Elle a été produite en 736/1336. Le texte est écrit dans une écriture *nasḫī* proche de la calligraphie de l'école de Bagdad à cette époque. Il ne contient pas de note marginale ni de commentaire. Le colophon indique que la copie a été complétée à la mi-ramaḍān 736/avril 1336, par ʻAbd al-Karīm Ibn al-Suhrawardī. Un Suhrawardī a bien vécu à la même époque, mais il s'agit d'Aḥmad Ibn al-Suhrawardī. Nous ne savons pas s'il existe un lien de parenté entre les deux calligraphes. Nous ne disposons d'aucune information sur ʻAbd al-karīm. Aḥmad Ibn al-Suhrawardī est bien connu des sources, il appartient à la célèbre famille Suhrawardiyya de *šayḫ* soufis de Bagdad. Il est également connu pour sa maîtrise de la calligraphie, il a partagé avec Yāqūt al-Mustaʻṣimī le même maître de calligraphie et a écrit comme lui de nombreuses copies luxueuses du Coran pour les sultans Ilḫanides[835].

Au regard de la formule utilisée à la fin du colophon de la *Šāṭibiyya* et dans celui du Coran du MET nous supposons qu'il existe un lien entre les deux. La formule de ʻAbd al-Karīm Ibn al-Suhrawardī est très similaire à celle utilisée par Aḥmad comme nous pouvons le voir dans son colophon d'un Coran copié en 707/1307-8 (Fig. 130-1) :

حامداً ومصلياً على نبيه/سيدنا محمد وآله وصحبه ومسلماً تسليما

[833] Voir le chapitre 2 de la deuxième partie de cette thèse.
[834] Volume 2, catalogue, notice 8.
[835] Ben Azzouna, Nourane, *Aux origines du classicisme*. Leyde, Brill, 2018, p. 403, 404.



Fig. 130. Colophon de la *Šāṭibiyya*, Damadibrahim 9, SK f° 70v, calligraphe ʻAbd al-Karīm Ibn al-Suhrawardī, daté de 736/ 1336.



Fig. 131. MET, Folio d'un *muṣḥaf* calligraphié par Ahmad Ibn al-Suhrawardī al-Bakrī
daté de 707/1307-8.

Quels que ce soient les liens de parenté entre ces deux copistes, les influences et le style de l'école irakienne sont indéniables. Ceci nous amène à émettre l'hypothèse que la copie de la *Šāṭibiyya* Damat Ibrahim Pasa 9 (SK) a été produite par un copiste plus professionnel que ceux qui ont copié les autres manuscrits observés. Il n'a également probablement pas été copié pour des spécialistes des *qirā'āt* mais plutôt pour un mécène non-spécialiste qui a été plus intéressé par le privilège de posséder cette précieuse copie calligraphiée dans sa bibliothèque que par l'apprentissage ou l'étude de cette discipline. Le soin qui a été accordée à la copie dans une époque postérieure notamment grâce à un délicat encartage (*vassāli*) de ses marges dans du papier décoré de motifs floraux dorés à peine perceptible à la feuille lumineuse, confirme la circulation du manuel dans un environnement non savant, ou tout du moins non lié au monde de l'enseignement.

Cette étude menée sur un corpus de manuscrits restreint a néanmoins permis d'identifier des tendances générales quant à la copie des manuels de *qirā'āt* et de la *Šāṭibiyya* en particulier. Il existe un lien évident entre la transmission écrite du manuel et la tradition d'enseignement. Les copistes sont principalement les destinataires des manuels, qu'ils mettent en page en fonction de leurs besoins. Certaines copies plus luxueuses sont certainement des commandes et elles trouvent leur place dans des bibliothèques de bibliophiles non-initiés. La construction de la sacralité autour de l'œuvre participe de cette aura à large spectre. Les assises de transmission du texte décrites dans les *iğāza* nous fournissent des informations inédites sur la récitation du

poème - qui nous le rappelons compte 1073 vers - qui a lieu en une seule fois pour les plus doués ou en plusieurs pour d'autres.

Un élément important, détaillé dans le catalogue des manuscrits du corpus et évoqué dans la première partie consacrée aux manuels, est la présence du poème dans des *maǧmū'* qui renseignent sur les autres œuvres étudiées en même temps que la *Šāṭibiyya.* Certains *maǧmū'* sont même de vrais *curiculum* sur la formation des hommes de religion que ce soit dans un cadre officiel public de *madrasa* ou un cadre privé d'un savant au gré de ses voyages d'étude. Ils nous ont permis d'appréhender la place des *qirā'āt* dans la formation des élites religieuses.

Conclusion générale

Ce travail doctoral contribue à inscrire le poème didactique de la *Šāṭibiyya* dans l'Histoire de la transmission du Coran et des *qirā'āt* en le replaçant dans le contexte plus large de l'enseignement des savoirs. Il s'est agi de montrer les dynamiques en œuvre dans cette transmission parfois un peu éloignée de la vision linéaire que l'on peut en avoir. Reconstruire de la complexité était nécessaire pour démontrer ce que l'on sait somme toute aujourd'hui de manière assez unanime : la *Šāṭibiyya* fut un manuel *bestseller* de la transmission des *qirā'āt* depuis sa rédaction au VI^e^/XII^e^ jusqu'à nos jours, mais surtout pour lui reconnaître son rôle central et fondamental dans la canonisation des variantes coraniques. Nous soutenons et démontrons ici que le *Kitāb al-Sab'a* d'Ibn Muǧāhid (m. 324/936) n'a été qu'un manuel parmi d'autres, effectuant une sélection parmi d'autres. Il a certes connu un certain succès peut être dû à sa place pionnière dans l'instauration d'un genre nouveau dans la littérature des *qirā'āt,* mais la charge « canonisatrice » qu'on lui fait porter le dépasse largement. Al-Huḏalī (m. 465/1072), très critique envers cette entreprise de ne sélectionner que sept lectures, va d'ailleurs démontrer que les lectures étaient sept fois plus nombreuses, à travers un long voyage d'étude de près de 32 années auprès de plus de 365 *šuyūḫ* dans plus de 50 villes, suite auquel il collecte cinquante lectures du Coran qu'il compile don son ouvrage encyclopédique des *qirā'āt* : *Kitāb al-Kāmil fī al-qirā'āt al-Ḫamsīn*[836].

À travers l'étude du *Ma'rifat al-qurrā'* d'al-Ḏahabī (m. 748/1348) et du *Ġāyat al-nihāya* d'Ibn al-Ǧazarī (m. 833/1429), nous avons pu mettre en concurrence les réseaux d'influences des écoles de *qurrā'*. Nous soulevons néanmoins qu'au-delà d'être de simples dictionnaires biographiques, ces sources ont un rôle indéniable dans une entreprise de légitimation et de construction des figures centrales de la transmission des *qirā'āt*. Servant à la fois à préserver la mémoire des principaux lecteurs et à reconstruire des *isnād,* ces dictionnaires présentent également des modèles de chaînes de transmissions prestigieuses que les étudiants sont appelés à intégrer en recherchant prioritairement à étudier auprès des professeurs qui s'y inscrivent. Alors que le Coran est l'affaire de tous les musulmans, on observe une volonté à travers les *qirā'āt* de créer une élite chargée de transmettre les variantes de lectures cooptées ; ne laissant ainsi plus la place aux variantes isolées ou *šāḏḏa.* Il s'agit alors moins d'écrire l'histoire que de la faire en étant partie prenante de celle-ci.

En prenant en compte cette problématique, nous avons pu démontrer comment dans un mouvement généralisé d'installation des Andalous en Orient, leur influence a pu préparer le terrain de l'installation d'al-Šāṭibī au Caire et l'adoption de son enseignement et de son manuel.

[836] Al-Huḏalī, Abū-l-Qāsim, *Kitāb al-Kāmil fī-l-qirā'āt al-Ḫamsīn,* éd. Omar Hamdan, Médine, Dār Ṭayyibat al-ḥaḍrā, 2015.

Alors que le V^e^/XI^e^ siècle, était une période de voyages d'études, l'Égypte devient, à partir du VI^e^/XII^e^ siècle, le berceau d'une forte communauté de Maghrébins/Andalous qui s'y installent, cette fois-ci, durablement pour y enseigner. Il ne s'agit nullement d'un retour du savoir oriental qui aurait transité un certain temps par l'Occident puisqu'on y observe une méthodologie de composition, de sélection et d'élaboration de manuels qui est propre à ces communautés. La région d'Irak qui n'a pas adopté la sélection d'Ibn Muǧāhid est riche, quant à elle, d'une solide tradition d'enseignement du Coran et d'une école des *qirā'āt* qui véhicule un large corpus de variantes hérité notamment de l'école *ḫurassanienne* d'Ibn Mihrān ; elle mit ainsi plus de temps à se soumettre à l'école andalouse d'al-Šāṭibī. À côté des *qurrā'* et de leur circulation, ce sont leurs productions qui révèlent le plus ces dynamiques.

Nous avons montré la place des manuels d'enseignements et leur rôle indéniable dans la canonisation des *qirā'āt* qui dénote la place centrale de l'écrit dans la transmission du Coran, sans que l'on puisse déterminer des phases distinctes où l'oralité et l'écrit se seraient succédés ou que l'un ou l'autre prenne le dessus définitivement. C'est une transmission durable par ces deux canaux avec des allers et venues constants qui sont le plus à même de définir la complexité de cet enseignement. Coucher le Coran oral sur parchemin n'a pas suffi à verrouiller le texte face à une transmission orale foisonnante de variantes, il ne fut qu'une première étape dans cette fixation du texte écrit, c'est véritablement la littérature des manuels de *qirā'āt* qui a joué ce rôle de verrou après plus ou moins de fluctuations quant à ce qui pouvait être consigné comme lectures authentiques. Chaque région adopte son propre ouvrage de référence mais le manuel qui marque une réelle bascule dans ce mécanisme tentaculaire est la *Šāṭibiyya*. S'il s'inscrit dans une dynamique débutée bien avant lui, il en représente la dernière étape qui verrouille le corpus de *qirā'āt.* Il est adopté du vivant même de l'auteur et se diffuse largement dès la première génération de disciples originaires de toutes les principales régions du monde musulman. Son adoption est facilitée par le genre littéraire qu'il épouse, la poésie didactique, par sa sélection précise d'un corpus restreint de variantes, s'inscrivant là dans la tradition d'abrégés qui avait déjà débuté au siècle précédent en al-Andalus et par laquelle l'Orient fut séduit et allait l'adopter définitivement à la faveur de la *Šāṭibiyya*.

L'écrit contrôle l'oral à travers cette littérature de manuels, mais en même temps, la *Šāṭibiyya* permet de récréer un lien à l'oralité par sa qualité de poème qui épouse toutes les caractéristiques du poème arabe classique. Les nombreux procédés stylistiques et mnémotechniques, le système des *rumūz,* sont autant d'éléments qui séduisirent à une large échelle, bien au-delà des cercles des spécialistes et des *qurrā'.* Son système des *rumūz* intrigue

et conduit à une dynamique nouvelle dans la production des manuels ; on ne compose désormais que peu d'ouvrages originaux, les efforts sont concentrés autour de la *Šāṭibiyya,* qu'il faut commenter, concurrencer ou compléter. Ce sont ainsi trois nouveaux genres qui apparaissent : le *šarḥ, la mu'āraḍa* et *la takmila*, qui participent tous en réalité de la diffusion du poème et de son adoption dans les cercles d'études. Après un ancrage solide sur de larges territoires du vivant de l'auteur, on observe une progression exponentielle de ces commentaires dans toutes ces régions. Nous avons repéré dans la large production des commentaires de la *Šāṭibiyya*, non pas une dynamique discursive, mais au contraire une recherche d'autorité afin d'asseoir la notoriété du manuel et par la même de canonisation des variantes de lecture qu'elle comprend. La *Šāṭibiyya* est définitivement adoptée et légitimée grâce à ces nombreuses productions qui dénotent au-delà d'une activité rédactionnelle intense, une activité d'enseignement et de transmission tout aussi intense

La composition de la *Šāṭibiyya* coïncide justement avec la multiplication des institutions d'enseignements : *madrasa, turba, ḫanqa* en Orient, *madrasa* et *karāsī* dans les mosquées en Occident ; durant une période de mutation dans l'usage de l'écrit, que Hirschler décrit à la fois comme celle de la « textualisation des savoirs » couplée à une « popularisation » de ces derniers, qui va consacrer le savoir écrit et les manuels. Elle coïncide également avec l'émergence d'un soufisme sunnite auquel adhèrent nombre de *qurrā'* et qui va faciliter la diffusion de l'œuvre dans un cadre plus populaire ; la construction d'une sacralité autour du personnage d'al-Šāṭibī présenté par les sources comme *walī* Allah va accélérer ce processus.

Nous avons également pu juger de la réception de la *Šāṭibiyya* grâce à sa présence au sein de tous les catalogues (*fihrasa* et *barnāmağ*) des savants de la génération suivant l'auteur jusqu'au IX^e^/XV^e^ siècle. La quête du *'uluw al-isnād* et la multiplication des *isnād* est une preuve intangible de sa renommée dans les cercles d'enseignement dès les débuts.

La copie d'un type de manuscrits du Coran qui intègrent les variantes et que nous nommons *maṣāḥif al-qirā'āt*, a également été sous l'influence de la *Šāṭibiyya* en adoptant explicitement ses variantes et son système de notation des lecteurs (*rumūz*). Ils apparaissent donc comme un témoin direct et une preuve matérielle supplémentaire de son autorité. En comparant deux corpus de manuscrits copiés, avant la *Šāṭibiyya* et après, nous montrons clairement un point de bascule dans cette pratique de copie. Très tôt, on va prendre comme modèle le manuel de *qirā'āt* pour copier le Coran et indiquer ses variantes comme en témoigne le ms. Cod. Arab. 1113 (BSB, Munich) ou le *Maṣāḥif* 94 (DKM, Le Caire). La critique souvent faite à l'édition du Caire de 1924 de ne pas s'être appuyé sur des manuscrits coraniques mais sur des manuels semble être infondée au vu de l'ancienneté de cette pratique. Les manuels

servent très tôt de contrôle du texte coranique, le manuscrit Vat Arab. 1597 (Biblioteca Apostolica Vaticana) dont nous proposons une datation au VI^{e}/XV^{e} est l'exemple le plus parlant de la place des manuels dans la copie des corans. Il présente dans sa notice introductive (*fihrasa*) au côté de la *Šāṭibiyya,* onze manuels relatifs au *rasm*, au *ḍabṭ,* au *waqf,* au décompte des versets, à l'ordre des sourates, qui servirent tous de référence pour sa copie. Chaque discipline de ce que l'on pourrait appeler « les sciences du *muṣḥaf* » est représentée par un ouvrage de référence. On comprend alors que la copie rigoureuse et scientifique du Coran ne se fait pas à partir d'un *exemplar* mais répond, outre à la connaissance impeccable du texte par le copiste, à la maîtrise de plusieurs disciplines élaborées par les savants musulmans comme autant de cadenas servant à verrouiller le texte et par là même à lui offrir sa stabilité à travers les siècles de transmission.

La large production manuscrite du poème est sans nul doute un des témoins les plus directs de ce succès et de la domination de la *Šāṭibiyya* sur la discipline des *qirā'āt.* Plusieurs types de copies servant à divers usages ont été observées, avec pour chacune des caractéristiques matérielles spécifiques notamment concernant la mise en page, le format et les dimensions. On produisait des copies en format de poche servant à mémoriser le poème, d'autres copies pour recevoir les commentaires et enfin des copies plus luxueuses qui dénotent le prestige acquit par ce manuel très technique auprès des musulmans. À l'image du Coran, texte sacré des musulmans faisant l'unanimité, la *Šāṭibiyya* semble dépasser les dissensions religieuses et politiques pour s'imposer comme le véritable normalisateur des *qirā'āt* du Coran.

Sur la base des conclusions fondamentales auxquelles nous avons pu parvenir, une nouvelle étape de cette recherche pourrait être envisagée à travers troix axes principaux. Tout d'abord, une étude plus large et approfondie des lecteurs de Coran et des *isnād,* que seules les humanités numériques nous permettraient de mener à bien tant les informations recueillies sont nombreuses. Elle permettrait de mettre en évidence de manière plus précise les réseaux d'influences et la place réelle des *qurrā'* dans la société civile, la plupart exerçant des fonctions souvent détachées de la sphère des élites politiques et religieuses. Le second axe est relatif au champ inédit des *maṣāḥif al-qirā'āt* que notre étude a pu contextualisr. Notre connaissance de la transmission des variantes n'est soumise qu'à ce qu'en disent les sources traditionnelles sans que les témoins matériels de cette transmission n'aient été mis à contribution, les manuscrits du Coran renfermant les *qirā'āt* demandent également à être étudiés de manière systématique. Notre étude nous a fait découvrir un pan de la recherche encore vierge et inexploité. Cette étude nécessitera au préalable un repérage de ces manuscrits spécifiques, le catalogage des manuscrits

du Coran restant encore très lacunaire, il n'existe aucun inventaire des manuscrits du Coran selon leur variante de lecture ni d'inventaire des manuscrits à plusieurs lectures. Les nombreux manuels que la *Šāṭibiyya* a définitivement éliminés demandent également à être redécouverts afin de mieux cerner une réalité que l'on n'a pu parfois appréhender qu'à travers des titres d'ouvrages aujourd'hui perdus ou dormants dans les fonds de manuscrits des bibliothèques à travers le monde. Enfin, un autre point de bascule dans l'Histoire de la transmission du Coran et des *qirā'āt*, qui a marqué la fin de notre recherche, reste à explorer. Il s'agit de l'œuvre du spécialiste damascain Muḥammad Ibn al-Ǧazarī (m. 833/1429).

Nous avons, par cette thèse, contribué à éclaircir l'Histoire de la transmission du Coran et des *qirā'āt* à une période où on pensait souvent à tort qu'il n'y avait plus rien à dire et que l'Histoire avait déjà été scellée. Le résultat était déjà connu : la suprématie de la *Šāṭibiyya,* mais les mécanismes d'enseignement et de transmission demandaient à être mis en lumière. Par notre sollicitation de tous les acteurs de cette transmission : *qurrā',* manuels, manuscrits et copistes, les entremêlements multiformes de l'oralité et de l'écriture se font plus clairs. À la faveur de l'histoire sociale d'un corps de savants religieux, de l'histoire des savoirs et des productions littéraires, par l'analyse des manuscrits anciens et des sources documentaires, les deux visages de la transmission du Coran, *Qur'ān* et *muṣḥāf* sont à repenser à la lumière d'une troisième variante que sont les manuels d'enseignements des *qirā'āt*. S'ils bénéficient également de cette double identité orale et écrite, en particulier la *Šāṭibiyya,* ils apparaissent comme les nouveaux gardiens du texte sacré de l'Islam.

RÉSUMÉ

Le poème didactique d'Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (m. 590/1194) *Ḥirz al-amānī* s'imposa comme manuel de base d'enseignement des variantes de lecture (*qirā'āt*) du texte coranique. Ces variantes font partie de l'Histoire de la transmission du Coran. L'étude démontre le rôle central que joua le manuel d'al-Šāṭibī dans la fixation des lectures coraniques. Une étude du poème nous permet de mettre en lumière l'ingénieuse méthodologie proposée par al-Šāṭibī pour asseoir la légitimité des « sept lectures » selon les versions qu'il choisit. D'autres raisons de son succès sont explorées à travers une mise en contexte historique et sociologique de sa rédaction ainsi qu'une mise en concurrence avec les autres traités de l'époque. Une analyse codicologique d'un corpus de manuscrits inédits nous permet enfin de mieux comprendre les fonctions de ces manuels et les utilisations qui en étaient faites.

MOTS-CLÉS

Coran, *Qirā'āt*, *Šāṭibiyya,* Manuscrits, Codicologie, Al-Andalus, Maghreb

ABSTRACT

The didactic poem *Ḥirz al-amānī* by Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (d. 590/1194) established itself as a foundational teaching handbook for the Qur'anic textual variants (*qirā'āt*). These *qirā'at* are part of the history of the transmission of the Qur'an. As early as the first centuries of Islam, works were composed to preserve them The study highlights the central role played by al-Šāṭibī's manual in standardizing Qur'anic variants. An analysis of the poem reveals al-Šāṭibī's ingenious methodology in legitimizing the "Seven Readings" according to the versions he selected. Further reasons for its success are explored through a historical and sociological contextualization of its composition, as well as a "mise en concurrence" with other handbooks in circulation at this time. Finally, a codicological analysis of a corpus of unpublished manuscripts allows for a deeper understanding of the functions and the uses of these manuals.

KEYWORDS

Qur'ān, *Qirā'āt*, *Shāṭibiyya*, Manuscripts, Codicology, Al-Andalus, Maghreb

PSL
UNIVERSITÉ PARIS

THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

L'enseignement du Coran et de ses *qirā'āt* du XII^e^ au XV^e^ siècle : le rôle du *Ḥirz al-Amānī* d'Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (m. 590/1194)
Volume 2 : Catalogue

Soutenue par
Zohra AZGAL
Le 04 novembre 2024

École doctorale n° 472
École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études
Histoire, textes, documents (HTD)

Composition du jury :

François DÉROCHE Professeur des universités, Collège de France	*Président*
Maria Isabel FIERRO Directeur de recherche, CCHC-CSIC	*Rapporteur*
Jaafar BEN EL HAJ SOULAMI Professeur des universités, Université Abdelmalek Saadi, Tetouan	*Rapporteur*
Hassan CHAHDI Maitre de conférences, Université de Lorraine	*Examinateur*
Nuria DE CASTILLA Directeur d'études, EPHE	*Directeur de thèse*

École Pratique des Hautes Études | PSL



THÈSE DE DOCTORAT

DE L'UNIVERSITÉ PSL

Table des matières

Catalogue des manuscrits *6*

Liste des manuscrits du corpus **7**

Introduction **9**

Fiche 1. Berlin, *Staatsbibliothek*, Ms We II 1301-1 ..... **10**

Fiche 2. Istanbul, *Süleymaniye Kütüphanesi,* Aya Sofya 37-001 ..... **16**

Fiche 3. Istanbul, *Süleymaniye Kütüphanesi*, Laleli 31-001 ..... **22**

Fiche 4. Ms Taliouine, Bibliothèque privée **25**

Fiche 5. Istanbul, *Süleymaniye Kütüphanesi*, Şehid Ali Paşa 12-001 ..... **27**

Fiche 6. La Mecque, *Maktabat Makka al-mukarrama, Tafsīr* 88 ..... **29**

Fiche 7. Riyadh, Bibliothèque de l'Université du Roi Saoud, 5585 ..... **34**

Fiche 8. Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Damad Ibrahim Paşa 9 ..... **36**

Fiche 9 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Darulmesnevi 19 ..... **39**

Fiche 10 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Laleli 30-001 ..... **43**

Fiche 11 : Escurial – *Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial*, D. 1406 ..... **46**

Fiche 12 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Nuruosmaniye 87-001 ..... **52**

Fiche 13 : Munich, *Bayerische Staatsbibliothek*, Cod. Arab. 1251 ..... **54**

Fiche 14 : Istanbul, *Süleymaniye Kütüphanesi,* Aya Sofya 38-001 ..... **57**

Fiche 15 : Leipzig, *Universitätsbibliothek*, Cod. Arab. 116 ..... **61**

Fiche 16 : Leipzig, *Universitätsbibliothek*, Vollers 70 ..... **64**

Fiche 17 : Yale, Bibliothèque de l'université de Yale, Beinecke Arabic mss suppl. 143 ..... **66**

Fiche 18 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Darulmesnevi 16-001 ..... **68**

Fiche 19 : Escurial, *Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial*, D. 788. ..... **71**

Fiche 20 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Şehid Ali Paşa 11 ..... **77**

Fiche 21 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Yeni Camii 6 ..... **80**

Fiche 22 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Kadizade Mehmed 5 ..... **82**

Fiche 23 : Paris, BnF, Arabe 1077 ..... **85**

Fiche 24 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Haci mahmud efendi 4226 ..... **88**

Fiche 25 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Çorlulu Ali Paşa 443-4 ..... **90**

Fiche 26 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Kasidecizade Süleyman Sirri Efendi 4 ..... **92**

Fiche 27 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Turhane Valide Sultan 2 ..... **94**

Fiche 28 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Pertevniyal 226-1 ..... **96**

Les corans des lectures (maṣāḥif al-qirā'āt) *99*

Fiche Q1. Jérusalem, Bibliothèque nationale d'Israël, JER NLI Yah. Ar. 901 ..... **100**

Fiche Q2. Jérusalem, Bibliothèque nationale d'Israël, JER NLI Yah. Ar. 900 ..... **102**

Fiche Q3. Konya, *Konya Regional Directorate for Manuscripts*, Antalya 1181 106
Fiche Q4. Londres, Collection privée Nasser Khalili, Qur. 572 109
Fiche Q5. Baltimore, *Walters Art Museum,* W563 115
Fiche Q6. Vatican, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vatican arabe 1597 118
Bibliographie 122
MANUSCRITS 123
SOURCES 123
ÉTUDES 134

Catalogue des manuscrits

Liste des manuscrits du corpus

Al-Šāṭibiyya

Berlin – Staatsbibliothek (SBB)
We II, 1301 ……....1

Escorial – Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial
D. 788……...….18
D.1406……...11

Istanbul - Bibliothèque de la Suleymaniyye *(Sülemaniye Kütüphanesi)*
Aya sofya 37-001 ……...2
Aya sofya 38-001……..…14
Çorlulu Ali Paşa 443-4……..…....26
Damat Ibrahim Paşa 9…….……....8
Darulmesnevi 16-001 ……..…….17
Darulmesnevi 19 ……9
Haci mahmud efendi 4226……24
Kacidecizade Süleyman sirri efendi 4……..27
Kadizade Mehmed 5……....21
Laleli 30-001……10
Laleli 31-001 ……..….3
Nuruosmaniye 87-001……...……12
Pertevniyal 226-1…….28
Şehid Ali Paşa 12-001 ……....5
Şehid Ali Paşa 11 ……....19
Süleymaniye Camii 43-2……..…..…30
Turhane Valide Sultan 2……...…25
Yeni Camii 6……..…...20

Leipzig - Universitätsbibliothek
Cod. Arab. 116……..15
Vollers 70……..16

La Mecque - Bibliothèque de la Mecque *(Maktabat Makka al-Mukarrama)*
Tafsīr 88……...…6

Munich - Bayerische Staatsbibliothek
Cod. Arab. 1251……...…….13

Paris, Bibliothèque Nationale de France
Arabe 1077……22

Riyad - Bibliothèque de l'université du roi Saud
5585……7

Taliouine, Bibliothèque privée……...……..4

Yale - Bibliothèque de l'université de Yale
Beinecke arabic mss suppl. 143……17

Les corans des lectures (*maṣāḥif al-qirā'āt*)

Bibliothèque nationale d'Israël
JER NLI
Yah. Ar. 901……Q1

JER NLI
Yah. Ar. 900……Q2

Konya, Konya Regional Directorate for Manuscripts
Antalya 1181……..……..Q3

Londres, Collection privée Nasser Khalili
Qur 572……Q4

Baltimore, Walters Art Museum
W563……...…Q5

Biblioteca Apostolica Vaticana
Vatican arabe 1597…….…..Q6

Introduction

Lorsque l'on décide de travailler sur une œuvre comme la *Šāṭibiyya*, un classique dans le cursus de formation des lettrés musulmans depuis la période médiévale jusqu'à nos jours, on s'attend à trouver de très nombreux témoins manuscrits de ce manuel. Nous nous engagions donc aux débuts de notre recherche à appréhender un corpus ouvert. Il était très tentant de continuer à explorer les fonds des bibliothéques, d'autant plus que les informations contenues dans les catalogues étaient souvent sommaires et n'épousaient pas vraiment l'objectif de dresser une histoire de l'enseignement de la *Šāṭibiyya* à travers ses manuscrits, elles permettaient à minima d'éveiller ma curiosité afin d'aller à leur rencontre. Néanmoins, la pandémie de la Covid 19 arrivant en pleine prospection des bibliothèques, mon dernier voyage ayant eu lieu à peine un mois avant le confinement généralisé, tempera cet élan et je pris la décision de cibler les manuscrits datés dont les notes marginales, les certificats d'audition ou de récitation, les commentaires me permettraient de reconstituer un contexte d'enseignement et d'apprentissage. La plupart des manuscrits ont pu être étudié physiquement dans leur lieu de conservation, mais nous avons également intégré certaines copies numérisées qui nous ont semblé précieuses pour notre démonstation[1].

Le texte de la *Šāṭibiyya* ayant connu une grande stabilité dans sa transmission avec des variations mineures qui ne touchent que la vocalisation, ce sont les paratextes qui attirèrent notre attention et qui furent au centre de notre étude, et non le texte lui-même. Le texte a été édité des dizaines de fois et est parfaitement connu de la communauté scientifique, alors que les paratextes contenus dans ces manuscrits sont complétement inédits et ils constituent les réels témoins des pratiques d'enseignement au centre de la transmission des *qirā'āt.* Le catalogue que je me suis proposé d'établir prendra donc largement en considération ces *traces* de la vie de ces manuels. Nous choisissons donc d'indiquer le titre de l'œuvre et le nom de l'auteur tels qu'ils sont indiqués sur la page de titre du manuscrit. Les *iǧāza* ont été entièrement transcrites et traduites par nos soins, les chaînes de transmission reliant le copiste ou le lecteur *muǧāz* à l'auteur ont été systématiquement reconstruites. Ainsi, tous les éléments en lien avec le contexte d'apprentissage trouveront leur place dans ce catalogue au côté des informations plus classiques en lien avec la codicologie. Chaque manuscrit s'est vu consacré une fiche numérotée, par date de copie de la plus ancienne à la plus récente.

[1] La mise en place de la plateforme Qalamos nous a été d'une grande aide à cet effet.

Fiche 1. Berlin, *Staatsbibliothek*, Ms We II 1301-1

Titre : *al-Qaṣīda al-mulaqqaba bi-Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh al-Šāṭibī
Date d'exécution : Avant *ǧumādā I* 651/ juin 1253
Lieu d'exécution : Damas (?)
Lieu de conservation : Berlin Staatsbibliothek
Numéro d'inventaire : Wetzstein II 1301
Ancienne cote : Ahlwardt 595

Bibliographie :
Ahlwardt, Wilhelm: Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Siebenter Band. Verzeichniss der Arabischen Handschriften. Erster Band. Berlin 1887. p. 213, notice 595.

Codicologie

Incipit :

قال الشيخ الإمام أبو القاسم بن فيره الشاطبي رحمه الله
بدأت ببسم الله في النظم أولا

Explicit :

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Première unité codicologique d'un volume factice (f°1-46)
Autres œuvres : *Kitāb al-'unwān fī al-qirā'āt al-sab'* d'Abū Isḥāq[2] Ismā'īl b. Ḫalaf (m. 455/1063) (f°48-95)
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier oriental
Écriture : *Nasḫi*, soignée, appliquée, fine
Encre : Noire (texte) et rouge (titres, *rumūz*)
Dimensions de la page : 153×105 mm
Dimensions du texte : 115×70 mm
Nombre de feuillets : 46 folios
Nombre de lignes par page : 15 lignes par page
Tableau : Tableau f° 1r
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Mise en page : Texte en un bloc
Informations sur l'acquisition : Acquis entre 1851 et 1861 par Wetzstein, alors premier consul de Prusse à Damas.

[2] Indiqué Abu Isḥāq sur la page de titre, seulement l'auteur est connu sous la *kunya* d'abū Ṭāhir ou abū-l-Ṭāhir.

Ex-libris

Colophon : F°46r marge externe inférieure en diagonal

تمت بحمد الله ومَنّه وصلواته على سيدنا محمد [وآله]

الطاهرين وسلم

Nom du copiste : Non[3]
Date de copie : Avant *ǧumādā I* 651/ juin 1253 (?) (voir I*ǧāẓa* 1)
Lieu de copie : Damas (?) (voir *Iǧāẓa* 2)
Marque de possession : F°1r et f°2r
Acte de Waqf : Non
Notes : Note de possession (f°1r) au nom de Muḥammad al-Amīn Ibn al-Ḫarrāṭ[4]

الحمد لله
من نعم المولى على عبده الفقير إليه سبحانه
محمد الأمين الشهير بابن الخراط الشامي
الحنفي وذلك في ختام ذي الحجة الحرام
1135

***Iǧāza* :** Présence de trois *iǧāza.*

Transmission et enseignement

Autorisation de transmettre (*Iǧāza*) : Trois *iǧāza* sont présentes (f°2r et 46v)

- ***Iǧāza 1***

Nom du muǧīz (le transmetteur) : Abū al-Fatḥ Muḥammad b. ʻAlī b. Mūsā al-Anṣārī
Nom du muǧāz (le recipiendaire) : Ǧamal al-Dīn b. ʻAbdallāh b. Abū Naṣr al-Šāfiʻī
Intermédiaires jusqu'al-Šāṭibī : Abū-l-Ḥasan ʻAlī b. Muḥammad al-Saḫāwī
Date de transmission : *Ǧumādā I* 651/ juin 1253
Lieu de transmission : Non
Nombre d'assises de récitation : Une seule assise
Personnes présentes : Non
Récitation du Coran : Non

- ***Iǧāza 2***

Nom du muǧīz (le transmetteur) : Muḥammad b. al-Ḥusayn
Nom du muǧāz (le recipiendaire) : Abū al-ʻAbbās Aḥmad b. ʻAbdallāh b. Abū Naṣr b. Abī al-Ḫayr
Intermédiare(s) jusqu'al-Šāṭibī : 1 : Abū-l-Ḥasan ʻAlī b. Muḥammad al-Saḫāwī
Date de transmission : Mardi 9 ǧumādā I de l'an ..1 (641 ?)
Lieu de transmission : Mont Qasyūn, Damas
Nombre d'assises de récitation : Une seule assise
Personnes présentes : Non
Récitation du Coran : Non

- ***Iǧāza 3***

[3] Lorsque certaines informations ne sont pas indiquées dans le manuscrit, on notera « Non » à côté de l'entrée pour laquelle on ne dispose pas d'informations.

[4] Il s'agit de Muḥammad al-Amīn b. Muḥammad b. Ḥussayn al-Dimašqī (m. 1156/1743), frère de Muḥammad Ṣādiq (m. 1143/1730) enseignant connu de la *madrasa* ʻUmariyya de Damas, voir Muḥammad Ḫalīl al-Murādī, *Salk al-durar fī aʻyān al-qarn al-ṯānī ʻašar*, Dār ībn Ḥazm, 1988, II, p. 192.

Nom du *muğīz* (le transmetteur) : Šams al-Dīn Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Abū [Bakr b. Muḥāmmad b.] Abū Bakr al-Ḥimṣī *imām* du *Ğāmiʻ* Ibn Ṭūlūn du Caire[5] (m. 897/ 1491-2).
Nom du muğāz (le recipiendaire) : Non
Intermédiare(s) jusqu'al-Šāṭibī : Non
Date de transmission : Non
Lieu de transmission : Le Caire
Nombre d'assises de récitation : 4 assises
Personnes présentes : Non
Récitation du Coran : Non

***Iğāza 1* (f° 2r)**

L'*iğāza* est en pleine page sous le titre et le nom de l'auteur. La partie inférieure externe a été abimée et est moins lisible.

Texte :

1- قرأ عليّ حرز الأماني ووجه التهاني الأجل العالم الفاضل المقرئ جمال الدين...
2- بن عبد الله بن ابي نصر الشافعي من حفظه في مجلس واحد قراءة...
3- فدلت على ع... وعلمه وجودة فهمه...
4- وفي الدارين من السعدا ونفعه ونفع به وقرأتها علي شيخي الامام
5- الفاضل عالم زمانه علم الدين ابي الحسن علي بن محمد بن عبد الصمد السخاوي ...
6- رضوانه واسكنه بحبوحة جناته...
7- العالم العامل الكامل ابي القسم بن فيره...
8- [كت]ب أبو الفتح بن علي بن موسى الانصاري عند...
9- جمادى الأولى سنة احدى وخمسين وستمائة
10- ... على سيدنا محمد وآله...

Traduction :

1- A récité Ḥirz al-amānī wa-waġh al-tahānī auprès de moi, l'honorable savant et lecteur de Coran Ğamal al-dīn…

[5]La marge supérieure du manuscrit étant abîmée, le nom n'est pas entièrement lisible. Néanmoins nous avons cru reconnaitre le *muqrī, imām* du *ğāmiʻ* Ibn Ṭūlūn et *šayḫ al-qurrāʾ* de la *ḫanqah* al-Šayḫūḫiyya : Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Abī Bakr b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Ḥimṣī, élève d'Ibn al-Ğazarī. Al-Qasṭallānī, *al-Fatḥ,* p. 114.

2- b. ʻAbdallāh b. Abū Naṣr al-Šāfiʻī par cœur en une seule assise d'une lecture...

3- qui indique son grand savoir et sa bonne connaissance…

4- dans les deux mondes parmi les bienheureux, qu'il lui soit utile et le rende utile, je l'ai moi-même récité auprès de mon Šayḫ le guide

5- noble, le savant de son temps ʻAlam al-Dīn Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Muḥammad b. ʻAbd al-Ṣamad al-Saḫāwī…[que Dieu lui accorde]

6- son agrément et l'installe dans les jardins du paradis…[il l'a lui-même récité à]

7- le savant complet Abū al-Qāsim b. Fīrruh…

8- écrit par Abū al-Fatḥ b. ʻAlī b. Mūsā al-Anṣārī à…

9- Ǧumādā I de l'an 651

10- [Paix et bénédictions] sur notre maître Muḥāmmad ainsi que sa famille…

***Iǧāza* 2 (f°46v)**

L'*iǧāza* est en pleine page dans une écrite plus épaisse, sans vocalisation et avec de rares points diacritiques.

Texte :

1- الحمد لله كما هو أهله ومستحقه[6]

2- عرض علي الولد النجيب النبيه المقرى المجيد المحصل ...

3- أبو العباس أحمد بن عبد الله بن أبي نصر بن ابي الخير وفقه الله و...

4- جميع القصيد الملقبة بحرز الاماني ووجه التها(اني)

5- هذه التي الفها الامام العالم الورع سيد ...

6- والعلما والادبا أبو القسم بن فيره الشاطبي قدس الله ...

7- فقراها من حفظه في مجلس واحد بجبل قاسيون ط...

8- دمشق المحروسة يوم الثلثا التاسع من جمادى الأولى سنة احدى...

9- وكنت عرضتها كذالك من حفظي في مجلس واحد بالجبل المذكور ...

10- شيخنا الامام العلامة علم الدين سيد القراء والعلماء

[6] Ce dernier terme « *mustaḥaqquh* » a été ajouté par une autre main.

11- ابي الحسن علي بن محمد بن عبد الصمد السخاوي تغمده الله برحمته

12- واخبرني أيضا انه عرضها من حفظه كذالك على مولفها

13- واخبرني بها عنه واخبرت انا أبا العباس احمد المذكور بها...

14- مولفها رحمهما الله تعالى ورحمنا أجمعين كتبه محمد بن الحسين

Traduction :

1- Louange à Allah comme il mérite et comme il se doit
2- Le jeune lecteur de Coran, travailleur, sérieux et intelligent m'a récité…
3- Abū al-'Abbās Aḥmad b. 'Abdallāh b. Abū Naṣr b. Abī-l-Ḫayr que Dieu lui accorde son soutien…
4- Tout le poème nommé *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*
5- Qu'a composé le savant pieux et *imām*, le maître
6- Des savants et des hommes de lettres Abū al-Qāsim b. Fīrruh al-Šāṭibī que Dieu bénisse…
7- Il [me] le récita par cœur en une seule assise sur le mont Qasyūn..
8- A Damas la protégée, le mardi 9 ǧumādā I de l'an ..1 (641 ?)
9- Je l'avais moi-même récitée par cœur en une fois sur le mont sus-cité [auprès de]
10- Notre *Šayḫ* l'*imām*, le très savant 'Alam al-Dīn, le maître des lecteurs de Coran et des savants
11- Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. 'Abd al-Ṣamad al-Saḫāwī que Dieu le couvre de sa miséricorde
12- Il m'informa également qu'il l'avait aussi récité par cœur auprès de son auteur.
13- Il me transmis alors ce poème et je le transmets à mon tour à Abū al-'Abbās Aḥmad sus-cité..
14- Son auteur que Dieu leur fasse miséricorde ainsi qu'à nous tous. Écrit par Muḥammad b. al-Ḥusayn

***Iğāza* 3 (marge supérieure interne du f°2r)**

Le texte est très peu lisible à cause de la disparition de la partie haute du feuillet. Les quelques mots identifiés nous permettre d'affirmer qu'il s'agit d'une *iğāza* de récitation de la *Šāṭibiyya* décernée par l'*imām* du *Ğāmi'* al-Ṭulūnī (Ibn Ṭulūn) au Caire, un certain Šams al-Dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad b.[..][7] et écrite par son élève dont le nom est illisible qui a récité le poème en plusieurs assises. La date n'est malheureusement pas lisible mais l'emplacement de l'*iğaza* dans la marge supérieure interne laisse supposer que le reste de la page était déjà pris et que l'*iğāza* 3 est donc postérieure aux autres deux autres i*ğāza* et particulièrement la iğāza 1 sur le même folio et daté de ğumādā I de l'an 651/ juin 1253.

<table>
<tr><td colspan="2">Abū al-Qāsim b. Fīrruh al-Šāṭibī</td></tr>
<tr><td colspan="2">Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad al-Saḫāwī</td></tr>
<tr><td>Abū al-Fatḥ b. 'Alī b. Mūsā al-Anṣārī
(Muğīz 2)</td><td>Muḥammad b. al-Ḥusayn
(Muğīz 1)</td></tr>
<tr><td colspan="2">Abū al-'Abbās Aḥmad b. 'Abdallāh b. Abū Naṣr b. Abū al-Ḫayr (muğāz)</td></tr>
</table>

[7] La marge supérieure du manuscrit étant abîmée, le nom n'est pas entièrement lisible. Néanmoins nous avons cru reconnaitre le *muqrī, imām* du *ğāmi'* Ibn Ṭūlūn et *šayḫ al-qurrā'* de la *ḫanqah* al-Šayḫūḫiyya : Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Abū Bakr b. Muḥammad b. Abū Bakr al-Ḥimṣī, élève d'Ibn al-Ğazarī. Al-Qasṭallānī, *al-Fatḥ,* p. 114.

Fiche 2. Istanbul, *Süleymaniye Kütüphanesi,* Aya Sofya 37-001

Titre : *Al-Qaṣīda al-mulaqqaba bi-Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī* (f° 1r)
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh al-Šāṭibī
Date d'exécution : Avant 19 *rabī' al-awwal* 661/ 31 janvier 1263 (*voir iǧāza*)
Lieu d'exécution : Damas (?) (Voir collation)
Lieu de conservation : Istanbul, *Süleymaniye Kütüphanesi*
Numéro d'inventaire : Laleli 31-001

Bibliographie : https://portal.yek.gov.tr/works/detail/198927

Codicologie

***Incipit* :**

قال الشيخ الإمام الحافظ المقرئ
أبو القاسم بن فيره الرعيني الشاطبي
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* :**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Première oeuvre d'une unité codicologique d'un volume factice (f°1-50)
Autres œuvres : De la même unité codicologique *:'Aqīlat atrāb al-qaṣā'd fī adnā al-maqāṣid* du même auteur Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (f°51-64), *iǧāza* f° 65 ; seconde unité : *al-Waṣāyā al-Qudsiyya* de Zayn al-Dīn al-Ḫawāfī (f° 66- 90) ; troisième unité : *iǧāza* (f° 91-104).
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier oriental
Écriture : *Nasḫi*, soignée, appliquée, fine
Encre : Noire (texte) et rouge (*rumūz*, commentaires)
Dimensions de la page : 165×125 mm
Dimensions du texte : 115×80 mm
Nombre de feuillets : 50 folios
Nombre de lignes par page : 13 lignes par page
Tableau : Tableau page de garde verso
Mise en page : Un seul bloc
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète

Commentaires : Quelques commentaires anciens en rouge en marge
Reliure : Moderne à rabat en cuir noir, tranches cuir marron
Informations sur l'acquisition : Anciennement dans la bibliothèque du Sultan Maḥmūd Ḫān I (r. 1143-1168/1730-1754)[8]

Ex-libris

Colophon : F° 49v :

تمت بحمد الله وعونه

Collation : *Muqābala et taṣḥīḥ* f° 49v, d'autre main :

1- قوبلت وصححت ولله الحمد والمنة

2- وذلك في شهر رمضان المبارك من سنة أربع وأربعين

3- بدمشق المحروسة رحم الله من نظر فيها

4- أو قرأ منها ودعا لصاحبها وناظمها ومن

5- صححها ومن كتبها ومن رواها امين

Nom du copiste : Non
Date de copie : Avant 19 *rabī' al-awwal* 661/31 janvier 1263 (voir i*ğāẓa*)
Lieu de copie : Damas (?) (voir *iğāza* et collation)
Marque de possession : Deux marques f°1r
Acte de Waqf : Sceau du Sultan Maḥmūd Ḫān I (r. 1143-1168/1730-1754)[9] (f° 1r), *waqf* rédigé par le *mufattiš* Aḥmad Šayḫ Zāda au nom du Sultan et qui appose son sceau (page de garde)
Notes : Vers de poèsie d'Ibn al-Ǧazarī (f°1r)
Présence d'*iğāza* : Présence d'une *iğāza* f° 50r.

Transmission et enseignement

Autorisation de transmettre (*iğāza*) : (f° 50r)

[8] La bibliothèque du Sultan Maḥmūd I constitua le premier fond de la bibliothèque Suleymaniyye qu'il fonda en 1165/1751-52 initialement dans la mosquée Suleymaniyye. Elle sera relocalisée en 1918 au sein de la madrasa Suleymaniyye, voir G. Kut et N. Bayraktar, Yazma eserlerde vakif mühürleri, Ankara, 1984, p. 31, 32.
[9] Pour la transcription et les informations concernant le *waqf*, voir https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0010#top

Nom du *muǧīz* (le transmetteur) : Abū al-Ḥasan ʻAlī b. ʻAfīf al-Dīn Abū al-Ḥasan Šuǧāʻ b. Abū al-Faḍl Sālim al-Qurašī al-Hāšimī (m. 7 *ḏū-l-ḥiǧǧa* 661/12 oct 1263)[10]

Nom du *muǧāz* (le recipiendaire) : Al-Ṣadr al-Raʼīs al-Fāḍil al-ʻAmīr Ǧamāl al-Dīn Ibrāhīm b. al-amīr Šaraf al-Dīn ʻAbd al-Raḥmān b. Sālim b. al-Ḥasan b. Hibat Allāh b. Maḥfūẓ b. Ṣaṣrā

Auteur de l'*iǧāza* : ʻAbd al Qawī b. ʻAṭāyā b. ʻAbd al Qawī b. ʻAṭāyā al-Muqrī al-Iskandarī

Intermédiaires jusqu'al-Šāṭibī : Non

Date de transmission : 19 *rabīʻ al-awwal* 661/31 janvier 1263

Lieu de transmission : Le Caire

Nombre d'assises de récitation : Plusieurs assises

Personnes présentes :

- Amīr al-Dīn Sālim b. Muḥammad b. Sālim et son serviteur
- Nāṣir al-Dīn Naṣr b. Salmān b. ʻUmar al-Manbiǧī
- Šaraf al-Dīn Abū Bakr b. Abū Ṭālib b. ʻAbd al-ʻAzīz al-Dimašqī
- Šams al-Dīn Muḥammad b. Manṣūr b. Mūsā al-Ḥalabī

Récitation du Coran : Non

Texte de l'*iǧāza* :

1- قال الشيخ الفقيه الإمام العالم الصدر الكبير الكامل الأوحد المرتضى

2- الفاضل صدر الأماثل جامع أسباب الفضائل حجة العرب معدن الأدب

3- لسان المتكلمين سيف المناظرين كمال الدين نسيب أمير المؤمنين شيخ الفقهاء

4- والقراء والمتصدرين رئيس النحاة والأدباء والمتحدثين أبو الحسن علي بن الشيخ الأجل

5- عفيف الدين أبي الحسن شجاع ابن الشيخ الأجل المعمر أبي الفضل سالم القرشي الهاشمي

6- العباسي المتصدر بمصر والقاهرة المحروسة فسح الله في مدة حياته وأعاد على كافة

7- المسلمين من بركاته: قرأ عليّ جميع هذه القصيدة الموسومة بحرز الأماني ووجه

8- التهاني إنشاء الإمام الشاطبي قدس الله روحه صاحب هذه النسخة المولى الأجل

9- الصدر الرئيس الفاضل الأمير جمال الدين إبراهيم ابن المولى الأجل الرئيس الصدر

10- الأمير شرف الدين عبد الرحمن بن سالم بن الحسن بن هبة الله بن محفوظ بن صصرى

11- الثعلبي نفعه الله تعالى ونفع به وبلغه من الخيرات غاية مطلبه قراءة محبرة متقنة

[10] Ibn al-Ǧazarī, *Ġn*, II, pp. 731-733.

12- محررة وسمعها بقراءته السادة الأجلاء ابن عم القارئ المذكور وهو الملك الأجل

13- المحرم الأمير أمير الدين سالم بن محمد بن سالم المذكور وفتاه ,,, بن عبد الله

14- والمملوك الأمير المقرئ شرف الدين أبو بكر بن أبي طالب بن عبد العزيز الدمشقي وسمع الفقيه

15- الأجل الصالح الفاضل المقرئ الأمير شمس الديس محمد بن منصور بن موسى الحلبي من أول البقرة

16- إلى آخرها وسمعها قبل ذلك مرات وسمع الفقيه الأجل المقرئ الأمير ناصر الدين نصر بن

17- سلمان بن عمر المنبجي من أول سورة آل عمران إلى آخرها وسمع مثبت هذه الأسماء من قوله

18- سورة سبأ وفاطر إلى آخر القصيد وأخبرنا الشيخ كمال الدين مدّ الله في عمره بالقصيدة

19- المذكورة عن ناظمها الإمام الشاطبي رحمه الله قراءة منه عليه وسماعا غير مرة وأذن

20- الشيخ للجميع في روايتها عنه بالسند المذكور وأذن لهم أن يرووا عنه جميع ما يجوز روايته

21- قراءة عند أهله وأذن في الكتابة عنه لضرر به فكتبه العبد الفقير المعترف بالذنب والنعم

22- عبد القوي بن عطايا بن عبد القوي بن عطايا المقرئ الإسكندري عفا الله عنه ولطف به

23- وكان السماع المذكور في مجالس آخرها التاسع عشر من شهر ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة

24- والحمد لله وحده وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم وحسبنا الله ونعم الوكيل

25- وكان السماع المذكور بالقاهرة المحروسة بالمسجد الموسكي

26- بخط بين القصرين كتبه عبد القوي القرشي

Traduction :

1- Le *šayḫ*, juriste, *imām* et savant, le grand guide parfait, l'unique, l'agréé,

2- l'honorable, celui qui a réuni tous les mérites, l'argument des arabes, la mine des belles choses,

3- la langue des *mutakallimūn*, l'épée des contradicteurs, Kamāl al-dīn, le gendre du *commandeurs des croyants*[11], le *šayḫ* des *fuqahā'*

[11] Il fait référence au commandeur des croyants dans le domaine des *qirā'āt*, à savoir al-Šāṭibī dont il épousa la fille. Cette expression de *amīr al-mu'minīn* sert à nommer le savant incontesté dans une discipline donnée ; elle est d'ailleurs utilisée pour al-Buḫārī, surnommé *amīr al-mu'minīn* dans le *ḥadīṯ*.

4- et des *qurā'* et des meilleurs d'entre eux, le chef des grammairiens, des hommes de lettres et des traditionnistes, Abū al-Ḥasan ʻAlī fils du noble *šayḫ*

5- ʻAfīf al-Dīn Abū al-Ḥasan Šuğāʻ fils du noble *šayḫ* Abū al-Faḍl Sālim al-Qurašī al-Hāšimī

6- al-ʻAbbāsī qui fut à la tête [des lecteurs] à Fusṭāṭ et au Caire que Dieu les protége, que Dieu lui accorde une longue vie et dispense

7- de ses bienfaits sur tous les musulmans- a dit : m'a récité entièrement ce poème nommé *Ḥirz al-amānī wa-wağh*

8- *al-tahānī* et composé par *al-imām* al-Šāṭibī que Dieu sanctifie son âme, le propriétaire de cette copie le maître,

9- guide et honorable chef, l'émir Ğamāl al-Dīn Ibrāhīm fils de l'honorable maître, le chef

10- et émir Šaraf al-Dīn ʻAbd al-Raḥmān b. Sālim b. al-Ḥasan b. Hibbat Allāh b. Maḥfūẓ b. Ṣaṣrā

11- al-Ṯaʻlabī que Dieu lui en fasse tirer les bénéfices et le rende utile et lui permettre d'atteindre le meilleur de ses desseins, sa récitation était appliquée, maitrisée

12- et excellente. Ont écouté sa lecture [du poème] les nobles maîtres, le cousin paternel de notre lecteur cité ci-dessus, l'honorable mamelouk

13- […] l'émir Amīr al-Dīn Sālim b. Muḥammad fils de Sālim précédemment cité, ainsi que son serviteur … b. ʻAbdallāh[12],

14- ainsi que le mamelouk émir, le *muqrī* Šaraf al-Dīn Abū Bakr b. Abū Ṭālib b. ʻAbd al-ʻAzīz al-Dimašqī, de même qu'a assisté l'honorable *faqīh*,

15- le vertueux *muqrī,* l'émir Šams al-Dīn Muḥammad b. Manṣūr b. Mūsā al-Ḥalabī du début de sourate al-Baqarā[13]

16- jusqu'à sa fin. Il l'avait déjà entendu auparavant à de nombreuses reprises. L'honorable *faqīh* et *muqrī*, l'émir Nāṣir al-Dīn Naṣr b.

17- Salmān b. ʻUmar al-Manbiğī a également assisté du début de sourate Āl-ʻImrān jusqu'à sa fin. Quant à celui qui écrit ces noms[14], il entendit

18- de sourate Saba' et Fāṭir jusqu'à la fin du poème. Le *šayḫ* Kamal al-Dīn - que Dieu prolonge sa vie - nous informa qu'il récita et entendit le poème

[12] Nous n'avons pu déchiffrer avec certitude le nom de l'esclave qui est très certainement un nom étranger comme le laisse deviner l'absence de *nasab* comblée par l'expression « fils de ʻAbdallāh ».

[13] Il s'agit ici du début d'un chapitre de la *Šāṭibiyya* consacré aux variantes contenues dans la sourate al-Baqara et non de la sourate du Coran, il en sera de même pour les références faites aux sourates dans la suite de l'*iğāza.*

[14] Il s'agit du rédacteur de l'*iğāza*, ʻAbd al Qawī b. ʻAṭāyā b. ʻAbd al Qawī b. ʻAṭāyā al-Muqrī al-Iskandarī dont le nom apparaît à la fin du certificat.

19- sus-cité auprès de son auteur *al-imām* al-Šāṭibī que Dieu lui fasse miséricorde plus d'une fois.

20- Le *šayḫ* autorise à tous de le transmettre en son nom selon le *sanad* mentionné, comme il les autorise à transmettre tout ce qui peut être transmis

21- à condition de le lire auprès des maîtres concernés. Il autorise, enfin, à écrire [cette *iǧāza*] en son nom à cause de sa cécité, c'est ainsi que le pauvre serviteur reconnaissant de ces péchés et des bienfaits divins,

22- ʻAbd al Qawī b. ʻAṭāyā b. ʻAbd al Qawī b. ʻAṭāyā al-Muqrī al-Iskandarī, a écrit cela- que Dieu lui accorde son pardon et sa grâce.

23- Ce *samāʻ* sus-cité s'est déroulée en plusieurs assises dont la dernière eût lieu le 19 du moid de rabīʻ I de l'an 661 [31 janvier 1263].

24- Louanges à Dieu l'unique et que les prières et le salut soient sur notre maître Muḥammad ainsi que sur sa famille et ses compagnons. Dieu seul nous suffit et il est le meilleur des garants.

25- Le *samāʻ* eut lieu au Caire - que Dieu la protège - au sein de la mosquée al-Mūsakī[15]

26- dans le *Ḫuṭṭ* Bayn al-Qaṣrayn[16]. Écrit par ʻAbd al Qawī al-Qurašī.

[15] En référence à l'émir ʻIzz al-Dīn Mūsak b. Ǧakkū (m. 584/1188), le cousin germain (fils de son oncle maternel) de Saladin, il était réputé pour connaître par cœur le Coran, aimer le réciter et honorer les gens de science, Al-Maqrīzī, *al-Ḫiṭaṭ,* III, p. 493.

[16] Al-Maqrīzī, *al-Ḫiṭaṭ*, III, p. 81-85.

Fiche 3. Istanbul, *Süleymaniye Kütüphanesi*, Laleli 31-001

Titre : *al-Qaṣīda al-mulaqqaba bi-Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī* (f° 2r)
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh al-Šāṭibī
Date d'exécution : Ḏū-l-Ḥiǧǧa 693/Octobre1294
Lieu d'exécution : Naḫǧawān (Našawā)
Lieu de conservation : Istanbul, *Süleymaniye Kütüphanesi*
Numéro d'inventaire : Aya Sofya 37-001

Bibliographie : https://portal.yek.gov.tr/works/detail/297317

Codicologie

***Incipit* :**

رب أعن ولا تعسر
لا إله إلا الله عدة للقائه هذه القصيدة الملقبة
بحرز الأماني ووجه التهاني صنعة الشيخ الإمام الأجل
العالم العامل الكامل الفاضل العلامة وحيد دهره وفريد
عصره الحافظ المقرئ أبي القاسم بن فيره الشاطبي رحمه الله
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* :**

Nature : Première oeuvre d'un volume miscellané (f°1-44)
Autres œuvres : *Kitāb al-Taysīr* d'Abū 'Amr al-Dānī (m. 444/1053) daté de ǧumādā II 694/ Avril 1295) (f° 45-148).
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier oriental
Écriture : *Nasḫi*, soignée, appliquée, fine
Encre : Noire (texte), rouge (titres, *rumūz*, décors), doré (décors), bleu (cadre, décors)
Dimensions de la page : 160×120 mm[17]
Dimensions du texte : 92×62 mm[18]
Nombre de feuillets : 44 folios

[17] Nos mesures diffèrent de celles indiquées sur le catalogue, ce dernier indique 150×110 mm. Nos mesures ont été prises sur le f° 5 lors de notre consultation du manuscrit en février 2020.
[18] Mesures prises sur le f° 5r, le catalogue indique 100×60, ce qui correspond pour nous aux mesures du cadre.

Nombre de lignes par page : 15 lignes par page
Réclame : Verso marge inférieure interne en diagonal
Tableau : Tableau f° 1v
Enluminures : Page de titre (2r), double page (f°2v et 3r) avec cadres et vignettes dorés tressés et motifs végétaux
Mise en page : Un seul bloc, ajout ultérieur de point rouge pour marquer la division entre les deux hémistiches. Cadre double liseré bleu
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Quelques commentaires tardifs en marge
Reliure : Reliure ancienne à rabat en cuir rouge, mandorle centrale, motifs dorés
Informations sur l'acquisition : Anciennement dans la bibliothèque du Sultan Selim III (r. 1203-1222/1789-1807)

Ex-libris

Colophon : f° 44r :

1- تمت القصيدة بحمد الله وعميم فضله وعظيم طوله

2- على يدي الفقير إلى الله المغني هندو شاه بن سنجر بن عبد الله

3- وفقه الله لما يحبه ويرضاه في أوائل ذي الحجة حجة ثلث

4- وتسعين وستمائة بنخجوان[19] حماها الله تعالى في المدرسة

5- الصاحبية رحم الله بانيها والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطاهرين

Traduction :

1- Le poème a été achevé louanges à Dieu par son immense grâce et son incommensurable puissance

2- De la main du pauvre face à Dieu le pourvoyeur de toute richesse Hindūšāh b. Siŋgar b. ʿAbdallāh

3- Que Dieu l'assiste à accomplir ce qu'Il aime et agrée, dans les premiers jours de d̲ū-l-ḥiğğa de l'an

4- 693 à Naḫğawān que Dieu la protége au sein de la *madrasa*

5- Al-Ṣāḥibiyya-que Dieu fasse miséricorde à celui qui la fonda. Louanges à Dieu Seigneur des univers et prière sur Muḥammad et sa sainte famille.

Nom du copiste : Hindūšāh b. Siŋgar b. ʿAbdallāh (m. avant 728/1327–28)
Nom de l'enlumineur : Non

[19] Les points diachritiques sont absents dans le colophon, nous l'avons néanmoins reconstitué : Naḫğawān au vu des autres éléments du colophon.

Date de copie : Ḏū-l-ḥiǧǧa 693/ Octobre 1294
Lieu de copie : Au sein de la *madrasa* Ṣāḥibiyya[20] à Naẖǧawān (Našawā)[21]
Marque de possession : Non
Acte de Waqf : Oui, sceau du Sultan Selim III (r. 1203-1222/1789-1807)[22](f° 2r)
Notes : *H̱uṭba* (sermon) f°1r
Présence d'*iǧāza* : Non

Transmission et enseignement

Le manuscrit Laleli 31-001 a été copié au sein d'une *madrasa,* son style d'écriture et d'enluminures extrêmement soigné pour un manuscrit d'apprentissage nous mène à penser qu'il s'agissait très probablement d'un « manuscrit mère » (*nusẖat umm)* devant servir d'*exemplare* pour les autres étudiants de la *madrasa.* Cela confirme également que le poème de la *Šāṭibiyya* faisait partie des manuels enseignés au sein de la *madrasa* al-Ṣāḥibiyya de Naẖǧawān au XIIIe siècle.

[20] Du nom de son fondateur le *wazīr al-Ṣāḥib* Ṣafī al-Dīn b. Šukr (m. 622/1225) un des plus importants vizirs ayyubides, voir Leiser Gary, « The Life and Times of the Ayyūbid Vizier al-Ṣāḥib b. Shukr », dans *Der Islam,* 97 (1), De Gruyter, 2020, pp. 89-119, al-Maqrīzī, *al-H̱iṭaṭ*, IV, pp. 476-481.
[21] En Azerbaïdjan actuel, voir Yāqūt, *Mu'ǧām al-Buldān*, V, p. 286 et Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, II, p. 333.
[22] https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0018

Fiche 4. Ms Taliouine, Bibliothèque privée

Titre : *Kitāb fīhī al-Qaṣīda al-mawsūma bi-Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī fī al-qirā'āt al-Sab'* (f° 1r)
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh al-Šāṭibī
Date d'exécution : VIII[e]/ XIV[e] siècle (?)
Lieu d'exécution : Maghreb
Lieu de conservation : Bibliothèque privée, Taliouine, Maroc
Numéro d'inventaire : Non

Codicologie

***Incipit* :**

قال الشيخ الإمام أبو محمد قاسم بن فيره
الرعيني رضي الله عنه
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* :**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Unitaire
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier
Écriture : *Maġribī* soignée, appliquée, fine
Encre : Marron (texte), rouge (titres, *rumūz*)
Nombre de lignes par page : 15 lignes par page
Tableau : Tableau feuille volante ancienne collée sur la première feuille de garde
Mise en page : Un seul bloc, trois points en triangle marquent la division entre les deux hémistiches.
Vocalisation : Vocalisation complète
Commentaires : Non
Collation : Marques de collation en marge
Reliure : Reliure ancienne en cuir marron, mandorle centrale, motifs tréssés et végétaux au petit fer

Ex-libris

Colophon : F° 44r :

1- تمت القصيدة الموسومة بحرز الأماني ووجه التهاني في

2- القراءات السبع لأبي محمد قاسم بن فيره الرعيني ثم

3- الشاطبي رحمه الله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليما

4- قوبلت من أم قوبلت من كتاب أبي يعقوب المحساني رحمه الله ونفعنا به

Traduction :

1- Le poème dont le titre est *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī fī*

2- *al-qirā'āt al-sab'* d'Abū Muḥammad Qāsim b. Fīrruh al-Ru'aynī

3- al-Šāṭibī que Dieu lui fasse miséricorde a été achevé. Prière et salut sur notre maître Muḥammad et sa famille

4- La copie a été collationnée d'un manuscrit « mère », lui-même collationné sur le manuscrit d'Abū Ya'qūb al-Maḥassānī que Dieu lui fasse miséricorde et nous comble de ses bienfaits.

Le manuscrit conservé dans une bibliothèque privée à Taliouine dans le sud marocain est un manuscrit inédit découvert en 2022 par Mohammed Aliouane, nous n'avons pas pu l'observer et l'étudier sur place mais nous avons pu en récupérer les photos grâce au spécialiste des manuscrits marocains Abdelaziz Essaouri, que les deux professeurs trouvent ici mes plus chaleureux remerciements. Nous avons trouvé particulièrement pertinent d'introduire ce manuscrit dans notre corpus pour deux raisons principales, son origine maghrébine ancienne tout d'abord et sa marque de collation qui le rattache à un élève maghrébin d'al-Saḫāwī peu connu des sources[23] : Abū Ya'qūb Yūsuf b. Mūsā b. Abū 'Īsā al-Maḥassānī al-Ġumārī al-Sabtī (m. fin VII^{e}/ XII^{e} s.).

[23] Il est inconnu des sources orientales en tant qu'élève direct d'al-Saḫāwī.

Fiche 5. Istanbul, *Süleymaniye Kütüphanesi*, Şehid Ali Paşa 12-001

Titre : *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī* (absent de la page de titre f°2r)
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh al-Šāṭibī
Date d'exécution : Ramaḍān 709/ février 1310
Lieu d'exécution : Ardabīl
Lieu de conservation : Istanbul, *Süleymaniye Kütüphanesi*
Numéro d'inventaire : Şehid Ali Paşa 12-001

Bibliographie : https://portal.yek.gov.tr/works/detail/326911

Codicologie

***Incipit* : (f° 2v)**

قال الشيخ الإمام العالم الكامل الفاضل
المقرئ أبو القاسم بن فيره بن أحمد الرعيني ثم الشاطبي
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°71v)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Première unité codicologique d'un volume factice (f°1-71), f° 72 quelques notes sur les *qirā'āt*
Autres œuvres : *al-Durra al-Muḍiyya fī al-qirā'āt al-ṯalāṯ al-marḍiyya* d'Ibn al-Ǧazarī (f° 73-87).
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier oriental épais jauni
Écriture : *Nasḫi*, soignée, appliquée, fine
Encre : Noir (texte) et rouge (*rumūz*, titres)
Réglure : *Mistāra* (voir f° 62)
Dimensions de la page : 220×120 mm
Dimensions du texte : 135×60 mm
Nombre de feuillets : 50 folios
Nombre de lignes par page : 9 lignes par page
Réclame : Non
Tableau : Non
Mise en page : Un seul bloc, point rouge ajouté pour noter la division des deux hémistiches, espace interlinéaire large pour commentaires
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : De nombreux commentaires anciens interlinéaires et en marge

Reliure : Moderne à rabat en papier marbré vert/marron, tranches en cuir marron

Informations sur l'acquisition : Anciennement dans la bibliothèque du Vizir al-Šahīd ʻAlī Pāšā (r.1079-1128/1668-1716)[24]

Ex-libris

Colophon : F° 71v :

1- نجزت بحمد الله وحسن توفيقه في رمضان المعظم سنة تسع وسبعمائة

2- على يد المفتقر الحقير الذليل يحي بن أحمد بن إسماعيل الحافظ بمدينة أردبيل

3- أصلح الله أعماله وحقق آماله وصلى الله على سيدنا محمد سيد المرسلين وعلى آله وسلم

Traduction :

1- Elle fut achevée louanges à Dieu par son soutien pendant le mois sacré de Ramaḍān de l'an 709

2- De la main du pauvre, misérable et soumis Yaḥyā b. Aḥmad b. Ismāʻīl al-Ḥāfiẓ dans la ville d'Ardabīl.

3- Que Dieu rectifie ses actes et lui exauce ses espoirs. Prière et salut sur notre maître Muḥammad, le maître des messagers ainsi que sur sa famille.

Nom du copiste : Yaḥyā b. Aḥmad b. Ismāʻīl al-Ḥāfiẓ

Date de copie : Ramaḍān 709

Lieu de copie : Ardabīl

Marque de possession : Marques f°2 r

Acte de *waqf* : Oui, sceau du Vizir al-Šahīd ʻAlī Pāšā (r.1079-1128/1668-1716) donation de sa bibliothèque en *waqf* en 1130/1718.

Notes : Noms des lecteurs et de leurs rapporteurs (f° 1r), *ḥadīṯ* sur les bienfaits de la prière de nuit (f° 2r), quelques remarques sur les variantes de récitation (f°72)

Présence d'*iğāza* : Non

Transmission et enseignement

Si le manuscrit ne comporte pas d'*iğāza*, il n'en a pas moins un autre témoin primordial de la transmission et de l'enseignement que sont les nombreux commentaires interlinéaires et en marge de la même main que le copiste du texte principal. Ils témoignent avec la mise en page qui offre un large espace interlinéaire entre les vers.

[24] Šāhid ʻAlī Pāšā fut le grand vizir et gendre du Sultan Ahmet III, sa bibliothèque fut fondée en 1127/1715 puis donnée en *waqf* en 1130/1718 avec comme condition de ne pas en sortir les ouvrages. Elle sera transférée à la Bibliothèque de la Suleymaniyye en 1933, voir G. Kut et N. Bayraktar, Yazma eserlerde vakif mühürleri, Ankara, 1984, p. 86, 87.

Fiche 6. La Mecque, *Maktabat Makka al-mukarrama, Tafsīr* 88

Titre : *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh al-Šāṭibī
Date d'exécution : 12 *šawwāl* 724/ 02 octobre 1324
Lieu d'exécution : Égypte (Fusṭāṭ) (?)
Lieu de conservation : La Mecque
Numéro d'inventaire : Tafsīr 88

Bibliographie : Muḥammad al-Ḥabīb al-Hīla**,** *Fahras maḫṭūṭāt maktabat Makka-l-mukarrama,* al-Forqane Fundation, Londres, 1994, p. 97, 98.

Codicologie

***Incipit* : (f° 3v)**

قال الشيخ الإمام المقرئ أبو القاسم ابن خلف
ابن فيره ابن أحمد الرعيني ثم الشاطبي رضي الله عنه
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°94r)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Unitaire
Autres œuvres : -
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier oriental
Écriture : *Nasḫī*
Encre : Noire (texte, commentaires 1), rouge (*rumūz*, titres), bleu-vert (commentaires 2)
Réglure : *Misṭāra* (f° 94v)
Dimensions de la page : 220×155 mm
Dimensions du texte : 135×60 mm
Nombre de feuillets : 98 folios
Nombre de lignes par page : 7 lignes par page
Réclame : Non
Tableau : Non
Mise en page : Un seul bloc, espace interlinéaire large pour commentaires
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète

Commentaires : Nombreux commentaires anciens interlinéaires et en marge (au moins deux mains différentes)

Reliure : Moderne en cuir noir

Ex-libris

Colophon : F° 94v :

1- تمّت القصيدة الشاطبية

2- والحواشي التي علقها مولاي وسيدي

3- الفاضل الكامل سلطان المحققين أفضل المتأخرين

4- فريد دهره ووحيد عصره شمس الملة والحق والدين

5- محمد بن أبي بكر الفارسي مدّ الله ظله منتخباً من شرحها

6- المنسوب إلى الإمام البارع منتخب الدين أبي العز الهمداني

7- المسمى بكتاب الدرة الفريدة في شرح القصيدة على يد

8- أضعف خلق الله الراجي عفوه وغفرانه علي بن محمد بن يوسف

9- القونوي الحنفي يسر الله مرامه وجعله

10-من عباده الصالحين وغفر له ولوالديه

11-ولقارئه ولمن نظر فيه ولجميع المسلمين

12-آمين اللهم آمين في تاريخ الثاني عشر

13-من شهر شوال سنة أربع

14-وعشرين وسبعمائة

15-والسلام

Traduction :

1- Le poéme de la *Šāṭibiyya* fut achevé
2- ainsi que les commentaires en marge que nous a donnés mon honorable maitre
3- L'excellent, le parfait, le sultan des véritables savants et le meilleur des derniers,
4- le seul et l'unique en son temps, astre de la voie de la vérité et de la religion
5- Muḥammad b. Abū Bakr al-Fārisī que Dieu prolonge sa vie en bonne santé de ce qu'il a choisi du commentaire
6- attribué à l'*imām* accompli Muntaḫab al-Dīn Abū al-'Izz al-Hamadānī
7- qui répond au titre de *al-Durra al-farīda fī šarḥ-l-qaṣīda.* Copié de la main
8- de la plus faible des créatures, celui qui espère son absolution et son pardon, 'Alī b. Muḥammad b. Yūsuf
9- al-Qūnawī al-Ḥanafī que Dieu exauce ses souhaits, le compte

10- parmi ses pieux serviteurs, lui pardonne ainsi qu'à ses parents

11- au lecteur et à celui qui y jettera un coup d'œil ainsi qu'à tous les musulmans

12- Amen Amen. En date du 12

13- *šawwāl* de l'an

14- 724

15- Salām

Nom du copiste : ʻAlī b. Muḥammad b. Yūsuf al-Qūnawī al-Ḥanafī
Nom de l'enlumineur : Non
Date de copie : 12 šawwāl 724/ 02 octobre 1324
Lieu de copie : Égypte (voir *iǧāza*)
Marque de possession : 3 marques (f° 98r) : Muḥammad Murādī ʻAṭā Allāh al-Hāwī en 1066/ 1655-6 ; Ḥāfiẓ Muḥammad b. Ḥasan en 1140/ 1727-8 ; Muḥammad Ša'bān
Acte de *waqf* : Non
Notes : F° 1v et 2r : relate le rêve du lecteur Ḥamza b. Ḥabīb al-Zayyāt, f°2r ḥadīṯ des sept *aḥruf* et son expliscation ; f° 95-96r : poèmes ascétiques d'al-Šāṭibī ; 96v-98 : notes sur les *qirā'āt*
Présence d'*iǧāza* : Oui f° 1r

Transmission et enseignement

Autorisation de transmettre (*iǧāza*) : (f° 1r)

Nom du muǧīz (le transmetteur) : Muḥammad b. ʻUmar b. Ḫalīl b. al-Turkmānī
Nom du muǧāz (le recipiendaire) : ʻAlā' al-Dīn Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Šams al-Dīn Muḥāmmad b. Ǧamal al-Dīn Yūsuf al-Qūnawī al-Ḥanafī
Auteur de l'*iǧāza* : Muḥammad b. ʻUmar b. Ḫalīl b. al-Turkmānī
Intermédiaires jusqu'al-Šāṭibī :

Abū al-Qāsim b. Fīrruh al-Šāṭibī
Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Šuǧāʻ
Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Ṣā'īġ
Muḥammad b. ʻUmar b. Ḫalīl b. al-Turkmānī (*Muǧīz*)
ʻAlī b. Muḥāmmad b. Yūsuf al-Qūnawī al-Ḥanafī (*Muǧāz,* copiste et propriétaire du manuscrit)

Date de transmission : 10 *šawwāl* 724/ 30 septembre 1324
Lieu de transmission : Égypte, Fusṭāṭ (?)
Nombre d'assises de récitation : Plusieurs assises
Personnes présentes : Témoin : Muḥammad b. ʻAlī b. Ibrāhīm al-Amyūṭī (de sa main)
Récitation du Coran : Non

Texte de l'*iǧāza* :

1- بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب
2- [قرأ] عليّ الشيخ الصالح الفقيه المقرئ الضابط المتقن المحقق المحصل علا الدين
3- [أبي] الحسن علي بن الشيخ الصالح شمس الدين محمد بن جمال الدين يوسف القونوي الحنفي نفعه الله
4- ,,,, به القصيدة الموسومة بحرز الأماني ووجه التهاني للشيخ الإمام المقري أبي القسم بن فيره بن أحمد
5- بن خلف الشاطبي الرعيني من أولها إلى آخرها في مجالس آخرها يوم الثلاثاء العاشر من شهر شوال
6- سنة أربع وعشرين وسبعمائة أحسن الله تقضيها قراءة جيدة مرضية وأخبرته بها عرضاً
7- وسماعا غير مرة وتلاوة وإجازة عن الشيخ الإمام الأجل المقري تقي الدين أبي عبد الله محمد
8- بن عبد الخالق الشهير بالصايغ فسح الله تعالى في علمه ونفع المسلمين ببركته وأخبرني بها
9- سماعا مرتين وتلاوة وإجازة عن الشيخ الإمام,,,,, العلامة أبي الحسن علي بن شجاع القرشي
10-العباسي قال وأخبره بها كذلك عن مؤلفها رحمهم الله تعالى أجمعين بمحمده ومنه وكرمه
11-كتبه محمد بن عمر بن خليل بن (ميكائيل) التركماني المعروف بابن الشيخ حامدا الله تعالى ومصليا على نبيه.
12-وشهد على المجيز كتبه محمد بن علي بن كريم الأميوطي

Traduction :

1- Au nom de Dieu, le miséricordieux, le très miséricordieux, ma réussite ne dépend que de Dieu, c'est à Lui que je m'en remets et auprès de Lui que je me repens
2- A lu auprès de moi le *šayḫ* vertueux, *faqīh* et *muqrī* aguerri, à la parfaite maîtrise ʻAlā'al-Dīn
3- Abū al-Ḥasan ʻAlī fils du vertueux Qayḫ Šams al-Dīn Muḥāmmad b. Ǧamal al-Dīn Yūsuf al- Qūnawī al-ḥanafī que Dieu lui en fasse tirer bénéfice…
4- Le poème Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī du *šayḫ al-imām*, *al-muqrī* Abū al-Qāsim b. Fīrruh b. Aḥmad

5- b. Ḫalaf al-Šāṭibī al-Ruʿaynī du début à la fin en plusieurs assises dont la dernière eut lieu le mardi 10 šawwāl

6- de l'an 724 -que Dieu fasse de cette clôture une source de bien. La récitation fut bonne et agrée. Je le lui transmets après l'avoir moi-même récitée et entendue à plusieurs reprises grâce à la récitation et l'autorisation (*iǧāza*) du *šayḫ* et honnorable *imām*, le *muqrī* Taqī al-Dīn Abū ʿAbdallāh Muḥammad

7- b. ʿAbd al-Ḫāliq, plus connu comme al-Ṣāʾiġ – que Dieu augmente son savoir et le rende utile aux musulmans par son bienfait. Il me l'a lui-même transmis

8- aprés l'avoir entendu deux fois, récité et reçu *al-iǧāza* du *šayḫ* et *imām*, le savant Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Šuǧāʿ al-Qurašī

9- al-ʿAbbāsī. Ce dernier le lui a transmis de son auteur – que Dieu leur fasse miséricorde à tous par sa grâce, son bienfait et sa générosité

10- Écrit par Muḥammad b. ʿUmar b. Ḫalīl[25] al-Turkmānī connu comme Ibn *al-šayḫ*. Louanges à Dieu et prières sur son prophète.

11- A témoigné de cela en faveur du *muǧīz*

12- de sa main Muḥammad b. ʿAlī b. Ibrāhīm al-Amyūṭī.

[25] Une autre main à préciser à cet endroit Ibn Mikāʾīl.

Fiche 7. Riyadh, Bibliothèque de l'Université du Roi Saoud, 5585

Titre : *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh al-Šāṭibī
Date d'exécution : lundi 4 ḏū-l-Qi'da 735/ 26 juin 1335
Lieu d'exécution : Non
Lieu de conservation : Bibliothèque de l'Université du roi Saoud à Riyadh
Numéro d'inventaire : 5585

Bibliographie :

Codicologie

***Incipit* : (I v) avant f° 1** (d'après la foliotation)

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر
قال الشيخ الإمام الحافظ المقرئ أبو القاسم بن فيره
بن خلف بن أحمد الرعيني الشاطبي رضي الله عنه وأرضاه
وعن أستاذه وعن القراء السبع مع أصحابهم
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°49 v)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Unitaire avec deux unités codicologiques (restauration plus tardive f°1-18 ; f° 19- 49 ancien), nous nous intéressons à la partie ancienne.
Autres œuvres : -
Langue : arabe

Description physique

Support : Papier oriental
Écriture : *Nasḫī*
Encre : Noire (texte), rouge (*rumūz*, titres)
Dimensions de la page : 200×150 mm
Nombre de feuillets : 49 folios
Nombre de lignes par page : 13 lignes par page
Réclame : Verso marge inférieure interne oblique
Tableau : Non
Mise en page : Un seul bloc
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Non

Ex-libris

Colophon : F° 49v :

1- وافق الفراغ من كتابتها نفع الله بها
2- يوم الاثنين رابع ذي قعدة سنة خمس
3- وثلاثين وسبعمائة أحسن الله عاقبتها
4- على يد العبد الفقير إلى رحمة ربه وغفرانه
5- محمد بن السراج المقرئ حامدا لله ومصليا على نبيه محمد وآله وصحبه مسلماً هـ

Traduction :

1- La copie fut achevée - que Dieu la rende utile -
2- Le lundi 4 *ḏū qi'da* de l'an
3- 735 que Dieu l'achève en bien
4- De la main du serviteur qui a besoin de la miséricorde et du pardon de son Seigneur
5- Muḥammad b. al-Sirāğ al-Muqrī. Louanges à Dieu, prières et salut sur son prophéte Muḥammad, sur sa famille et ses compagnons.

Collation : Non
Nom du copiste : Muḥammad b. al-Sirāğ al-Muqrī
Date de copie : lundi 4 ḏū-l-qi'da 735/ 26 juin 1335
Lieu de copie : Non
Marque de possession : Non
Acte de *waqf* : Non
Notes : Non
Présence d'*iğāza* : Non

Fiche 8. Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Damad Ibrahim Paşa 9

Titre : *Kitāb Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Ḫalaf b. Aḥmad al-Ruʿaynī al-Šāṭibī
Date d'exécution : Mi-*ramaḍān* 736 / fin avril 1336
Lieu d'exécution : Irak (?)
Lieu de conservation : Istanbul, Bibliothèque Suleymaniyye
Numéro d'inventaire : Damad Ibrahim Paşa 9

Bibliographie : https://portal.yek.gov.tr/works/detail/231512

Codicologie

***Incipit* : (f° 1v)**

بسم الله الرحمن الرحيم
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°70v)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Unitaire
Autres œuvres : -
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier oriental pour le texte central, délicat encartage (*vassāli*) de ses marges dans du papier décoré de motifs floraux dorés.
Écriture : *Nasḫī* très soignée et calibrée
Encre : Noire (texte), rouge (*rumūz)*
Réglure : Oui
Cadre : *Jadval* composé de plusieurs lignes d'épaisseurs différentes, noir, or, vert de gris et vermillon
Dimensions de la page : 340×220 mm
Dimensions du texte : 175×120 mm
Nombre de feuillets : 70 folios
Nombre de lignes par page : 9 lignes par page
Réclame : Non
Tableau : Non

Mise en page : Un seul bloc
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Non
Reliure : Moderne en cuir rouge
Informations sur l'acquisition : Anciennement dans la bibliothèque de Damad Ibrahim Paşa (m. 1143/1730) (voir *waqf* daté 1132/1719-20, f° 1r)[26]

Ex-libris

Colophon : F° 70v :

1- نجزت بحمد الله تعالى وحسن توفيقه على يد
2- الفقير إلى الله الغني عبد الكريم ابن السهروردي في
3- أواسط شهر رمضان من سنة ست وثلاثين وسبعمائة
4- حامداً ومصلياً على سيدنا محمد وآله وصحبه ومسلما تسليماً

Traduction :

1- La copie a été achevée par la grâce de Dieu et son soutien de la main
2- De celui qui a besoin de Dieu le suffisant à lui-même ʻAbd al-Karīm Ibn al-Suhrawardī
3- Au milieu du mois de Ramaḍān de l'an 736
4- Louanges [à Dieu], prières et salut sur notre maitre Muḥammad, sa famille et ses compagnons.

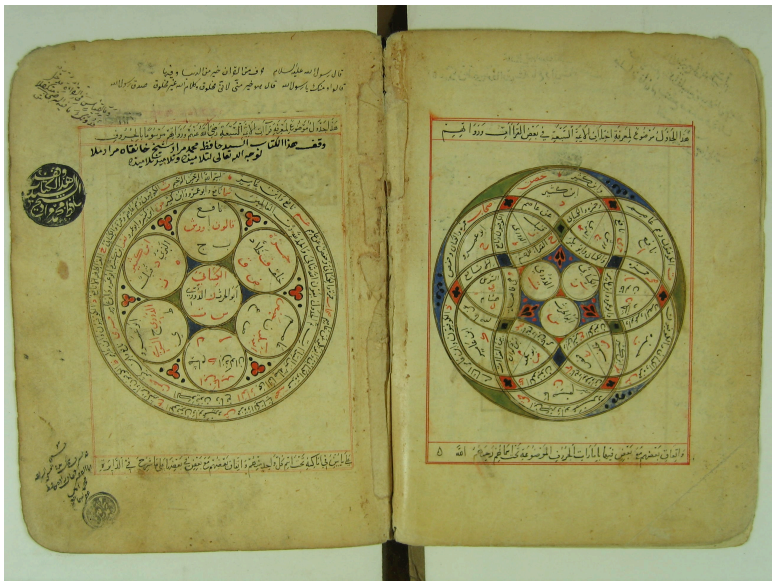
Collation : Non
Nom du copiste : ʻAbd al-Karīm Ibn al-Suhrawardī
Nom de l'enlumineur : Non
Date de copie : Au milieu Ramaḍān 736/ fin avril 1336
Lieu de copie : Irak (?)
Acte de *waqf* : Deux sceaux de la bibliothèque faite waqf par Damad Ibrahim Paşa (m. 1143/1730), *waqf* datés 1132/1719-20, f° 1r.[27]
Notes : Non
Présence d'*iğāza* : Non

[26] Damad Ibrahim Paşa fut le gendre du sultan ottoman Ahmet III dont il épousa la fille Fatma sultan, il fonde sa bibliothèque dans son complexe de la mosquée Şehzade en 1132/1719, voir G. Kut et N. Bayraktar, Yazma eserlerde vakif mühürleri, Ankara, 1984, p. 86, 87. Un catalogue de la bibliothèque dans son état initial a été préservé et édité, seules trois œuvre des *qirā'āt* y sont présentes le *kitāb al-Taysīr* d'al-Dānī, le *kitāb al-Našr* d'Ibn al-Ğazarī et al-Šāṭibiyya ainsi que son commentaire, voir Çiçek, Mehmet, *Defter-i Kütübhâne-i Dâmâd İbrahim Paşa,* Dersaadet, Atik Zabtiye Soka- ğında 63 Numaralı Matbaa, 1312/1894-5, p. 3.
[27] Voir pour la reproduction et la transcription des deux sceaux *waqf*, https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0035 et https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0036

Transmission et enseignement

Ce manuscrit ne comprend ni notes ni commentaires ni *iğāza*, il ne comporte que le texte de la *Šāṭibiya.* C'est la matérialité du texte qui nous renseigne sur sa production et sa circulation dans un milieu de bibliophile lettré plutôt que dans un cadre strict d'enseignement. Le nom du copiste 'Abd al-Karīm Ibn al-Suhrawardī n'est pas sans nous rappeler un autre copiste et calligraphe célébre Aḥmad Ibn al- Suhrawardī formé à la même école que Yāqūt al-Musta'ṣimī et un des représentants de la grande école d'Irak. Ils vécurent vraisemblablement à la même époque.

Fiche 9 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Darulmesnevi 19



Titre : *Kitāb Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Ḫalaf b. Aḥmad al-Ruʿaynī al-Šāṭibī
Date d'exécution : Fin *muḥarram* 755/ fin février 1354
Lieu d'exécution : Non
Lieu de conservation : Bibliothèque Suleymaniyye Istanbul
Numéro d'inventaire : Darulmesnevi 19

Bibliographie : https://portal.yek.gov.tr/works/detail/233067

Codicologie

***Incipit* : (f° 1v)**

بسم الله الرحمن الرحيم
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f° 90r)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Unitaire
Autres œuvres : -
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier oriental épais
Écriture : *Nasḫī*
Encre : Noire (texte), rouge (titres et *rumūz*), bleu, vert et doré (vignette de *basmala*, cadre du frontispice), *ǧadwal* des *rumūz* (noir, rouge, vert, bleu, doré)
Réglure : Pointe sèche (f°28v)
Cadre : Double liseré bleu
Dimensions de la page : 187 × 140mm
Dimensions du texte : 110 × 85 mm
Nombre de feuillets : 1 (page de garde) + 99 f°+1 (page de garde)
Foliotation : Débute au cinquième feuillet du codex avec le texte, au crayon à papier marge supérieure externe du recto en chiffres indiens. (On nommera les quatre premiers folios ABCD)
Nombre de lignes par page : 7 lignes par page
Réclame : Non
Tableau : *Rumūz* présentés dans deux figures circulaires nommées *ǧadwal*, la première est composée d'un cercle contenant trois petits cercles et six demi cercles plus grands entre mêlés (f° Dv), la seconde est composée d'un cercle contenant sept petits cercles. (f°1r)
Mise en page : Un seul bloc dans un cadre, larges espaces interlinéaires, points rouge ajoutés ultérieument pour délimiter les deux hémistiches.
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Nombreux commentaires marginaux et interlinéaires
Reliure : Moderne, papier marbré
Informations sur l'acquisition : Précédemment dans la bibliothèque du *šayḫ ḥāfiẓ* Muḥammad Murād efendi (m. 1264/1848), *šayḫ* de la *ṭarīqa Naqšabandiyya* à Istanbul, *šayḫ* de la *ḫanqāh* Murād Mullā et Darulmesnevi et *ḫaṭīb* de la grande mosquée Sultan Ahmet. Ses livres seront donnés en *waqf* à la Tekke Darulmesnevi à Istanbul avant d'être transférés à la bibliothèque Suleymaniyye en 1954[28]. (voir sceaux et *waqf*)

Ex-libris

Colophon : F° 90 et 91r :

1- تقضت ولله الكريم الثنا على ترادف نعماه الذي جلّ واحتلا
2- فسبحانه عما يقول الذين أشركوا فاستحقوا النار مأوى ومنزلا

[28] Voir G. Kut et N. Bayraktar, *Yazma eserlerde vakif mühürleri*, Ankara, 1984, p. 176, 177 et Hüdai Şentürk, "Murad Nakşibendî", DİA,c. 32, İstanbul 1991.

3- وأفضل تسليم على المصطفى محمد بالهدى قد كان للناس أرسلا
4- وأصحابه الغرّ الكرام الذين هم أناروا دجى ليل الجهالة فانجلا
5- ورحمة رب الله ذي العز والبقا على من تحرى عالما ومن تلا
6- أبي القاسم المنسوب للشاطبي الذي لقد كان من بين الأفاضل فضلا
7- فألفاظه مثل اللآلي لأنما قصيدته سمط الجواهر والحلا
8- وحررها العبد الضعيف محمد عفا الله عنه ذنبه وتقبلا
9- وكماهت في سلخ شهر المحرم لعام ذنه من هجر من قد تزملا
10-ويرحم ربي من دعا للمحرر إذا ما لرأى هذا الكتاب وما تلا
11-وإني على الله العلي توكلي وحسبي إلها مستعانا وموئلا
12-وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه
13-وسلم

Traduction :

1- [La copie] fut achevée, à Dieu le généreux les louanges pour ses bienfaits incessants, qu'il soit glorifié
2- Il est exempt de ce qu'en disent les polythéistes, ils méritent le Feu comme refuge et demeure
3- Que le meilleur des saluts soit sur l'élu Muḥammad qui fut envoyé aux hommes avec la guidée
4- Ainsi que sur ses purs et nobles compagnons qui ont éclairé la nuit de l'ignorance
5- Que la miséricorde de mon Seigneur le tout puissant et l'éternel soit sur ce digne savant qui a récité
6- Abū al-Qāsim al-Šāṭibī, qui fut la quintessence des plus distingués
7- Ses mots sont tels des joyaux, son poème un collier orné de perles précieuses
8- Le faible serviteur Muḥammad que Dieu lui pardonne son péché et l'agrée l'a écrit
9- et terminé à la fin du mois de Muḥarram de l'an (ḏnh) [soit 755][29] de l'hégire de celui qui s'est enveloppé [30]
10- Que Dieu fasse miséricorde à celui qui invoquera pour le copiste à chaque fois qu'il verra ce livre ou qu'il récitera

[29] La date est indiquée en alphabet alpha-numérique (*abǧad*), selon le *ḥisāb al-jummal.*
[30] Référence ici au qualificatif *al-muzammil* par lequel Muḥammad fut décrit dans la sourate 73, v. 1.

11- Quant à moi, c'est en Dieu le très haut que je place ma confiance, il me suffit comme secours et refuge.

12- Prière de Dieu sur notre maitre Muḥammad, sa famille et ses compagnons

13- et Salut.

Nom du copiste : Muḥammad
Date de copie : Fin muḥarram 755/fin février 1354
Lieu de copie : Non
Marque de possession : Non
Acte de *waqf* : F° 1r au nom de al-Sayyid Ḥāfiẓ Muḥammad Murād, le *Šayḫ* de la *ḫānqāh* Murād Mullā[31] pour ses élèves, les élèves de ses élèves et leurs élèves.
Sceaux : F°1r deux sceaux, un au nom de al-Sayyid Ḥāfiẓ Muḥammad Murād avec la date de 1248/ 1833[32], le second est au nom de Ḫaffāf Zāda Ḥāfiẓ Muḥammad Amīn
Notes : Très nombreuses notes concernant les *qirā'āt* et les combinaisons de variantes autorisées sur les feuillets avant et après le texte de la *Šāṭibiyya*. Pdg ABCD, f° 91-95.
Présence d'*iğāza* : Non

Transmission et enseignement

Le nombre important de commentaires, de notes précédant et suivant le texte, ainsi que de nombreux schémas de *taḥrīrāt* (lecture combinatoire des variantes) appuient la fonction première de ce manuel qui était d'étudier le texte d'al-Šāṭibī et de mettre en pratique dans la récitation les variantes qu'il contient. Sa présence dans la bibliothèque de deux *Ḥāfiẓ* et enseignants Ḫaffāf Zāda Ḥāfiẓ Muḥammad Amīn et al-Sayyid Ḥāfiẓ Muḥammad Murād b. 'abd al-Ḥalīm al-Buḥārī al-Naqšabandī puis au sein de la *ḫānqāh* Murād Mullā, sa donation en bien de morte au profit des étudiants confirme la circulation du manuscrit dans un milieu savant.

[31] Concernant la bibliothèque de la *ḫānqāh* Murād Mullā, voir, Erünsal, İsmail E., "Murad Molla Kütüphanesi", DİA, 2006, XXXI, 188 et https://www.researchgate.net/publication/313238396_19_Yuzyil_Istanbulu'nun_Ilim_Merkezlerinden_Murad_Molla_Tekkesi_ve_Kutuphanesi
[32] Pour la reproduction et la transcription du sceau, Voir https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0119

Fiche 10 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Laleli 30-001

Titre : *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī al-muḍammana li-maḍāhib al-a'imma al-Sab'ā*
Auteur : Abū al-Qāsim al-Šāṭibī
Date d'exécution : Fin *ǧumādā II* 761/ mi-mai 1360
Lieu d'exécution : Non
Lieu de conservation : Bibliothèque Suleymaniyye Istanbul, collection Laleli
Numéro d'inventaire : Laleli 30-001

Bibliographie : https://portal.yek.gov.tr/works/detail/297315

Codicologie

***Incipit* : (f° 2v)**

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه نتوكل
قال الشيخ الفقيه الإمام الحافظ المقرئ أبو القاسم
بن فيره الرعيني ثم الشاطبي نور الله ضريحه
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°39v)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Première unité codicologique d'un volume factice (f° 1-39)
Autres œuvres : *'Aqīlat atrāb al-Qaṣā'd fī adnā al-maqāṣid* du même auteur Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (f° 40-50) ; f° 51-52 : notes (règles d'arrêts de Ḥamza, comptage nombre sourates, mots, lettres)
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier oriental jauni
Écriture : *Nasḫī*
Encre : Noire (texte), rouge (titres, *rumūz*)
Réglure : *Misṭāra*
Cadre : En bleu sur les 3 premières double pages
Dimensions de la page : 203 × 140 mm
Dimensions du texte : 150 × 110 mm

Nombre de feuillets : 5 fdg + 50 folios + 3 fdg
Nombre de lignes par page : 17 lignes par page
Réclame : Recto marge inférieure interne oblique
Tableau des *rumūz* : F° 2r
Mise en page : En deux colonnes
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Quelques commentaires
Reliure : Moderne cuir marron
Informations sur l'acquisition : Anciennement dans la bibliothèque du Sultan Muṣṭafā III (r. 1171-1187/1757-1774) (voir sceau)[33] puis transféré dans la bibliothèque de la *madrasa* Laleli fondée en 1217/ 1802 pour arriver à la Suleymaniyye en 1918.

Ex-libris

Colophon : F° 39 v :

1- نجزت القصيدة التي هي أحلى من القصيدة
2- في أواخر جمادى الآخرة من سنة إحدى
3- وستين وسبعمائة على يد
4- العبد العاني أبي البركات
5- محمد بن الحاج داود بن
6- الحاج أحمد الأصفهتني
7- ثم الأزديراني ختم الله
8- عاقبته بالخير
9- والحسنى

Traduction :

1- Le poème qui est encore plus doux qu'un poème fut achevé
2- à la fin de ǧumādā II de l'an
3- 761 de la main
4- du serviteur pêcheur abū-l-Barakāt
5- Muḥammad b. *al-ḥaǧǧ* Dāwūd b.
6- *al-ḥaǧǧ* Aḥmad al-Aṣfahānī

[33] Voir G. Kut et N. Bayraktar, *Yazma eserlerde vakif mühürleri*, Ankara, 1984, p. 37, 38.

7- al-Azudīrānī, que Dieu lui accorde

8- une bonne fin

9- et la meilleure

Nom du copiste : Abū al-Barakāt Muḥammad b. *al-ḥaǧǧ* Dāwūd b. *al-ḥaǧǧ* Aḥmad al-Aṣfahānī al-Azudīrānī
Nom de l'enlumineur : Non
Date de copie : Fin *ǧumādā II* 761/ mi-mai 1360
Lieu de copie : Non
Marque de possession : Non
Acte de *waqf* : Voir sceau
Sceau : Sceau du Sultan Muṣṭafā III (r. 1171-1187/1757-1774)[34]
Notes : Nombreuses notes, aides mémoires sous forme de schémas ou vers de poésie sur les pages de garde.
Présence d'*iğāza* : Non

Transmission et enseignement

Plus ancien témoin de présentation du texte en deux colonnes. Traces de relectures et corrections, ajout de vers manquants f° 29r et 30r.

[34] Pour la reproduction et la transcription du sceau, voir https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0057

Fiche 11 : Escurial – *Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial*, D. 1406[35]

Titre : *Kitāb Ḥirz al-amānī wa-waġh al-tahānī*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Ḫalaf b. Aḥmad al-Ruʿaynī al-Šāṭibī
Date d'exécution : *5 ǧumādā I* 765/ 9 février 1364
Lieu d'exécution : Fes, Maroc (?) (voir *iǧāza* f° 38r)[36]
Lieu de conservation : Bibliothèque royale du monastère de l'Escurial
Numéro d'inventaire : 1406

Bibliographie :

Lévi-Provençal, Évariste, [Hartwig Derenbourg], *Les Manuscrits arabes de l'Escurial. Tome 3, Théologie. Géographie. Histoire/ décrits d'après les notes de Hartwig Derenbourg,* Paris, Libr. Orientaliste Paul Geuthner, 1928, p. 64, 65.

Codicologie

***Incipit* : (f°1 v)**

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم
قال الشيخ الأجل الإمام
المقرئ أبو القاسم بن فيره بن أحمد بن خلف الرعيني
الشاطبي رضي الله عنه
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f° 30v)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Miscellané (f° 1-30)
Autres œuvres : *ʻAqīlat atrāb al-Qaṣāʼd fī adnā al-maqāṣid* du même auteur Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (f° 31r- 37) ; *al-Durar al-Lawāmiʻ fī maqraʼ al-imām Nāfiʻ* d'Abū al-Ḥasan ʻAlī Ibn Barrī (*ca.* 730/ 1329) ; *Ġāyat al-umniyya fī kašf rumūz al-Šaṭibiyya* d'Abū ʻAlī al-Ḥasan b. Aḥmad al-Targistī
Langue : Arabe

Description physique

[35] Ce manuscrit n'a pas pu être observé, nous avons travaillé sur une reproduction couleur du f° 30 et 31 (colophon et *iǧāza*) et noir et blanc du reste du manuscrit.
[36] Cette *iǧāza* de même que tous les textes du manuscrit attestent d'une récitation de la troisième œuvre (*al-Durrar al-Lawāmiʻ*) à Fès.

Support : Papier
Écriture : *Maġribī*
Cadre : Non
Dimensions de la page : 190 × 140 mm
Dimensions du texte : -
Nombre de feuillets : 30 folios (*al-Šāṭibiyya*) +16f°
Nombre de lignes par page : 23 lignes par page
Réclame : Non
Tableau : Non
Mise en page : Un seul bloc
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Non
Informations sur l'acquisition : -

Ex-libris

Colophon : F° 30r :

1- تمت القصيدة المسماة بحرز الأماني ووجه التهاني
2- والحمد لله حق حمده والصلاة والسلام الأكملان على
3- سيدنا محمد نبيه وعبده وذلك في الخامس لجمادى
4- الأولى من عام خمسة وستين وسبعمائة

Traduction :

1- Le poéme nommé *Ḥirz al-amānī wa-waġh al-tahānī* fut achevé
2- Louanges à Dieu comme il se doit, prière et salut les plus parfaits soient sur
3- Notre maitre Muḥammad, son prophète et son serviteur, le 5 ǧumādā I
4- De l'an 765.

Nom du copiste : Muḥammad b. ʻAlī b. Yūsuf b. Abū ʻAlī al-Dūsī al-Randī (voir f° 38r)
Nom de l'enlumineur : Non
Date de copie : *5 ǧumādā I* 765/ 9 février 1364
Lieu de copie : Fès (?) (Voir f° 38r)
Présence d'*iǧāza* : Oui

Transmission et enseignement

Autorisation de transmettre (*iǧāza*) : (f° 30v, 31r)

Texte :

1- الحمد لله وحده والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد نبيه ورسوله وعبده

2- وعلى اله وأصحابه الأكرمين وعلى التابعين له بإحسان من بعده وسلم كثيرا وبعد

3- فإن الطالب الأثير المرعي الحافظ المبارك النجيب أبا عبد الله محمدا ابن الشيخ الفقيه

4- الخطيب المبارك الصالح المرحوم أبي الحسن علي بن يوسف بن علي بن أبي علي الدوسي الرندي

5- عرض علي الشاطبية الكبرا حرز الأماني ووجه التهاني نظم الإمام أبي القاسم بن فيره بن

6- أبي القاسم بن أحمد الرعيني ثم الشاطبي رضي الله عنه جميعها في مجلس واحد وعرض علي أيضا

7- الرجز المسما بالدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع نظم شيخنا الأستاذ المتفنن الأديب

8- النحوي أبي الحسن علي بن محمد بن علي بن الحسين ابن بري رحمه الله في مجلس واحد أيضا وحدثته بالشا

9- طبية عن جماعة من شيوخي رحمهم الله منهم الأستاذ الأعرف أبو الحسن علي بن سَليم بن أحمد بن سليم

10-القرطبي نزيل فاس المحروسة والشيخ الحاج الخطيب المحدث أبو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن محمد بن رُشيد

11-الفهري السبتي نزيل فاس أيضا والشريف الأستاذ الضابط المجود أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد

12-الحسني السبتي والشيخ الخطيب الصالح إمام جامع الزيتونة في تونس المحروسة وخطيب

13-حضرتها أبو محمد عبد الله بن محمد بن أبي القاسم بن علي بن التبرا التنوخي والفقيه المحدث الراوية أبو عبد الله

14-محمد بن جابر بن محمد القيسي التونسي والأستاذ النحوي أبو عبد الله محمد بن عبد الرزاق بن علي بن علاق الأموي

15-أما بن سليم فسمعت عليه جميعها بمدينة فاس وحدثني بها عن الفقيه الامام الخطيب أبي علي الحسين

16-ابن عبد العزيز بن أبي الأحوص قراءة عن الحاج أبي بكر محمد بن محمد بن وضاح قراءة عن ناظمها أبي القاسم

17-قراءة وحدثني بها عن غيره وأما ابن رشيد فتحملها عنه إجازة وتحملها هو قراءة لجميعها عن الخطيب

18-محمد بن صالح الكّاني الشاطبي نزيل بجاية ويعرف بابن رحبة سماعا على ابن وضاح المذكور وسمعها ابن

19-رشيد عن غير من ذكر وأما الشريف فقرأت عليه بعضها تفقها وأجازني اياها وتحملها عن ابن

20-صالح المذكور كّابة من بجاية بسنده المذكور وأما ابن التبرا فقرأت عليه بعضها بتونس وأجازني

21-إياها وحدثني بها عن المصنف أبي جعفر أحمد بن يوسف الفهري اللبلي إجازة عن الإمام كمال الدين

22-علي بن شجاع القرشي العباسي سماعا عن ناظمها وأما ابن جابر فعرضت عليه بعضها بجامع الزيتونة

23-المذكور وناولني جميعها وأجازني إياها وحدثني بها عن والده قراءة عن الإمام علم الدين أبي الحسن علي

24-ابن محمد السخاوي سماعا عليه عن الناظم قال عارضا ومقيدا واما ابن علاق فعرضت عليه جميعها بفاس

25-وحدثني بها عن الأستاذ أبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزيني الثقفي عن كمال الدين المذكور إجازة عن المؤلف

26-الناظم عرضا ولي فيها طرق غير هذه وحدثته بالبرية عن ناظمها قراءة نفع الله الجميع بذلك

27-عنه وطوله قال هذا وكتبه بخط يده الفانية العبد الفقير إلى رحمة مولاه الغني به عمن سواه الراجي

28-عفوه ورحماه عبد الله بن احمد بن أبي بكر بن مسلم القصري مولدا ومربا نزيل سبتة المحروسة وفي

29-شهر رجب الفرد المبارك من عام سبعين سبعمائة والحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبمصلح

Traduction :

1- Louanges à Dieu l'unique, prière et salut soient sur notre maitre Muḥammad, son prophète, son messager et son serviteur
2- Ainsi que sur sa famille, ses nobles compagnons et ceux qui le suivirent avec excellence,
3- L'excellent élève, le protégé, le noble, le *ḥāfiz*, le distingué Abū ʻAbdallāh fils du *šayḫ* et *faqīh*
4- Le noble et vertueux *ḫaṭīb*, le défunt Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Yūsuf b. ʻAlī b. Abū ʻAlī al-Dūsī al-Rundī
5- m'a récité la grande *Šāṭibiyya, Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī,* composée par *al-imām* Abū al-Qāsim b. Fīrruh b.
6- Abū al-Qāsim b. Aḥmad al-Ruʻaynī al-Šāṭibī que Dieu soit satisfait de lui, entièrement en une seule assise. Il m'a également récité
7- le poème en *raǧaz* intitulé *al-Durar al-lawāmiʻ fī maqra' al-imām Nāfiʻ* composé par notre *šayḫ*, le maitre polymathe, homme de lettres
8- et grammairien Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Muḥammad b. ʻAlī b. al-Ḥusayn Ibn Barrī, que Dieu lui fasse miséricorde, en une seule assise. Quant à la *Šāṭibiyya*,
9- je la lui transmets de plusieurs de mes *šuyūḫ,* que Dieu leur fasse miséricorde ; parmi eux le maitre le plus connaisseur, Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Sulaymān b. Aḥmad b. Salīm
10- al-Qurṭubī qui s'est installé à Fés la protégée, le *šayḫ al-ḥaǧǧ*, *ḫaṭīb* et traditionniste Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. ʻUmar b. Muḥammad b. Muḥammad b. Rušayd
11- al-Fihrī al-Sabtī installé également à Fés, le *šarīf*, le maitre, l'autorité, le psalmodieur Abū al-ʻAbbās Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad
12- al-Ḥasanī al-Sabtī, le *šayḫ, ḫaṭīb*, le vertueux *imām* du *ǧāmiʻ al-Zaytūna* à Tunis la protégée et son *ḫaṭīb*
13- Abū Muḥammad ʻAbdallāh b. Muḥammad b. Abū al-Qāsim b. ʻAlī b. al-Tibrā al-Tanūḫī, le *faqīh* et traditionniste Abū ʻAbdallāh
14- Muḥammad b. Ǧābir b. Muḥammad al-Qaysī al-Tūnusī, le maitre et grammarien Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Abd al-Razzāq b. ʻAlī b. ʻIlāq al-Umawī.
15- Quant à Ibn Sulaymān je la lui ai récitée entièrement à Fés, il me l'a transmise du *faqīh, imām* et *ḫaṭīb* Abū ʻAlī al-Ḥusayn
16- b. ʻAbd al-ʻAzīz b. Abū al-Aḥwaṣ, lui-même l'ayant récité auprès du *ḥaǧǧ* Abū Bakr Muḥammad b. Muḥammad b. Waḍḍāḥ qui l'a récité auprès de son auteur Abū al-Qāsim,

17- il me l'a également transmise par d'autres voies. Quant à Ibn Rušayd il l'a reçu de lui par iğāza, alors que ce dernier l'a récité entiérement auprès du *ḫaṭīb*

18- Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Kattānī al-Šāṭibī plus connu sous le nom d'Ibn Raḥba et qui s'installa à Bougie, ce dernier l'ayant entendue d'Ibn Waḍḍāḥ précedemment cité. Ibn

19- Rušayd l'a également entendue par d'autres voies. Quant à al-Šarīf, je lui ai lu une partie en vue de l'étudier puis il m'a remis al-*iğāza*. Il l'avait reçue à l'écrit d'Ibn Ṣāliḥ

20- cité précedemment[37] de Bougie par la même chaine de transmission. Quant à Ibn Tibrā, je lui ai récité en partie à Tunis puis il me remit l'*iğāza*

21- Il me l'a rapportée d'Abū Ǧa'far Aḥmad b. Yūsuf al-Fihrī al-Lablī qui la reçu par iğāza de l'*imām* Kamāl al-dīn

22- 'Alī b. Šuğā' al-Qurašī al-'Abbāsī qui l'entendit de l'auteur. Quant à Ibn Ǧābir, je lui ai récité une partie au sein du *Ǧāmi'* al-Zaytūna,

23- Il me l'a transmise (*nāwalanī*) alors entièrement en m'octroyant l'*iğāza.* Il m'informa qu'il l'avait récitée son père qui l'avait entendue de 'Alam al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī

24- b. Muḥammad al-Saḫāwī. Ce dernier l'a récitée à l'auteur puis l'a scrupuleusement copiée. Quant à Ibn 'Ilāq, je la lui ai récitée entièrement à Fés.

25- Il me la transmise du maitre Abū Ǧa'far Aḥmad b. Ibrāhīm b. al-Zaynī al-Ṯaqafī d'après Kamāl al-Dīn[38], cité précedemment, qui reçu une *iğāza* de l'auteur

26- suite à sa récitation. Je posséde également d'autres chaines de transmission. Quant à *al-Barriyya*[39] je la lui transmets de l'auteur auprès duquel je l'ai récitée. Que Dieu rende tout cela utile à tous.

27- Tout ceci a été dit et écrit de la main périssable du serviteur dans le besoin de la miséricorde de son maitre qui lui suffit, celui qui espère

28- son absolution et sa clémence 'Abdallāh b. 'Abdallāh b. Aḥmad b. Abū Bakr b. Muslim, al-Qaṣrī de naissance[40], al-Sabtī d'adoption,

29- Durant le mois béni de *raǧab* de l'an 770. Louange à Dieu et salut sur ses serviteurs qu'il a choisi…

Nom du *muǧīz* (le transmetteur) : 'Abdallāh b. Aḥmad b. Abū Bakr b. Muslim al-Qaṣrī (m. 773/ 1372)

---

[37] Il s'agit de Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Kattānī al-Šāṭibī.

[38] Il s'agit de Kamāl al-dīn'Alī b. Šuğā' al-Qurašī al-'Abbāsī.

[39] Il fait référence ici au poème *al-Durar al-Lawāmi' fī maqra' al-imām Nāfi'* d'Ibn Barrī.

[40] Il naquit et grandit à al-Qaṣr al-Kabīr dans le nord du Maroc actuel.

Nom du *muğāz* (le recipiendaire) : Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Yūsuf b. ʿAlī b. Abū ʿAlī al-Dūsī al-Rundī (copiste)

Auteur de l'*iğāza* : ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Abū Bakr b. Muslim al-Qaṣrī (m. 773/ 1372)

Intermédiaires jusqu'al-Šāṭibī : 4 maillons

<table>
<tr><td colspan="6">Abū al-Qāsim b. Fīrruh al-Šāṭibī</td></tr>
<tr><td colspan="3">Abū Bakr Muḥammad b. Muḥammad b. Waḍḍāḥ</td><td>ʿAlī b. Šuğāʿ al-Qurašī al-ʿAbbāsī</td><td>ʿAlam al-Dīn al-Saḫāwī (m. 643/1245)</td><td>ʿAlī b. Šuğāʿ al-Qurašī al-ʿAbbāsī</td></tr>
<tr><td>Abū ʿAlī al-Ḥusayn b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Abū al-Aḥwaṣ Ibn al-Nāẓir (m. 679/1280)</td><td colspan="2">Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Kattānī al-Šāṭibī</td><td>Abū Ǧaʿfar Aḥmad b. Yūsuf al-Fihrī al-Lablī</td><td>Ǧābir b. Muḥammad al-Qaysī al-ṭūnusī</td><td>Abū Ǧaʿfar Aḥmad b. Ibrāhīm b. al-Zaynī al-Ṯaqafī</td></tr>
<tr><td>Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. Sulaymān b. Aḥmad al-Qurṭubī (m. 730/ 1330-31)</td><td>Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿUmar b. Muḥammad b. Muḥammad b. Rušayd al-Fihrī al-Sabtī</td><td>Al-Šarīf Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥasanī al-Sabtī,</td><td>Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Abū al-Qāsim b. ʿAlī b. al-Tibrā al-Tanūḫī,</td><td>Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Ǧābir b. Muḥammad al-Qaysī al-ṭūnusī</td><td>Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Abd al-Razzāq b. ʿAlī b. ʿIlāq al-Umawī.</td></tr>
<tr><td colspan="3">Fés</td><td colspan="2">Tunis</td><td>Fés</td></tr>
<tr><td colspan="6">ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Abū Bakr b. Muslim al-Qaṣrī (m. 773/ 1372) (*Muğīz*)</td></tr>
<tr><td colspan="6">Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Yūsuf b. ʿAlī b. Abū ʿAlī al-Dūsī al-Randī (*Muğāz,* copiste et propriétaire du manuscrit)</td></tr>
</table>

Date de transmission : *Raǧab* 770/ février 1369

Lieu de transmission : Fès ou Sebta (?) (Lieux d'enseignement connu du *muğīz*)

Nombre d'assises de récitation : Une

Récitation du Coran : Non

Fiche 12 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Nuruosmaniye 87-001

Titre : *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī* (non indiqué)
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Ḫalaf b. Aḥmad al-Ruʿaynī al-Šāṭibī
Date d'exécution : Début ḏū-l-ḥīǧǧa 785/fin janvier 1384
Lieu d'exécution : Non
Lieu de conservation : Istanbul, Sülemaniye Kütüphanesi, collection Nuruosmaniye
Numéro d'inventaire : Nuruosmaniye 87-001

Bibliographie :
https://portal.yek.gov.tr/works/detail/172687

Codicologie

***Incipit* : (f° 1v)**

بسم الله الرحمن الرحيم
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°49v)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Première unité codicologique d'un volume factice (f° 1- 50)
Autres œuvres : *al-Muqaddima fīmā yaǧibu ʻalā qāriʼ al-qurʼān an yaʻlamah* d'Ibn al-Ǧazarī (f° 51-59)
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier oriental
Écriture : *Nasḫī* fine
Encre : Noire (texte), rouge (titres et *rumūz*)
Cadre : Non
Dimensions de la page : 210×150 mm
Dimensions du texte : 118× 95 mm
Nombre de feuillets : 50 folios
Nombre de lignes par page : 13 lignes par page
Réclame : Verso marge inférieure interne droit
Foliotation : En chiffre indiens marge supérieure externe du recto
Tableau : Non
Mise en page : Un seul bloc
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Quelques commentaires marginaux sur les premiers folios

Ex-libris

Colophon : F° 49v :

1. تمت نسخة حرز الأماني/ويسرت كتابة وجه التهاني
2. ووقع الفراغ وتنميقه/بحسن عناية الله وتوفيقه
3. على يدي رقيقه/المفتقر إلى بحر كرمه [...]
4. موسى بن عمر عمّر الله عقباهما بتفنيقه
5. والتاريخ في أوائل شهر ذي الحجة لسنة خمس وثمانين وسبعمائة

Traduction :

1. La copie du *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī* fut achevée avec facilité
2. Cela s'est produit par la grâce et l'aide divine
3. De la main de son serviteur qui a besoin de son immense générosité
4. Mūsā b. 'Umar que Dieu abonde en bienfait à leur égard
5. En date du début du mois de ḏū-l-ḥiǧǧa de l'an 785.

Collation : Non
Nom du copiste : Mūsā b. 'Umar
Date de copie : Début ḏū-l-ḥīǧǧa 785/fin janvier 1384
Lieu de copie : Non
Marque de possession : Sceau du Sultan Osman III (r.1167-1171/1754-1757)[41]
Acte de *waqf* : F° 1r : *waqf* rédigé par le *mufattiš* al-Ḥaǧǧ Ibrāhīm Ḥanīf au nom du Sultan Osman III, il appose également son sceau.
Présence d'*iǧāza* : Non

Transmission et enseignement

Quelques rares commentaires et une traduction de mots entre les lignes dénotent une utilisation en milieu scolaire. La mise en page et le nombre de lignes (13) par page combiné aux rares commentaires dénotent quant à eux une utilisation dans le cadre de la mémorisation du poème et non de son étude.

[41] Pour la transcription et les informations concernant le *waqf*, voir https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0056

Fiche 13 : Munich, *Bayerische Staatsbibliothek*, Cod. Arab. 1251

Titre : *Al-Šāṭibiyya fī al-qirā'āt al-sab'*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Abū al-Qāsim al-Šāṭibī
Date d'exécution : 6 *ǧumādā* II 790/ 12 juin 1388
Lieu d'exécution : La Grande mosqué de Fusṭāṭ, Égypte
Lieu de conservation : BSB, Munich
Numéro d'inventaire : Cod. Arab. 1251

Bibliographie : https://www.qalamos.net/receive/DE12Book_manuscript_00000531

Codicologie

***Incipit* : (f° 1v)**

بسم الله الرحمن الرحيم وبه توفيقي
قال الشيخ الإمام المقرئ أبو القاسم بن فيره الرعيني ثم
الشاطبي رحمه الله ونفع به
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°33 v)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Unitaire
Autres œuvres : -
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier
Écriture : *Nasḫī* soigné
Encre : Noire (texte), rouge (titres, *rumūz*), doré et bleu (enluminures titre f° 1r et rosaces début du texte f°1v)
Cadre : Non
Dimensions de la page : 200×150 mm
Dimensions du texte : -
Nombre de feuillets : 33 folios
Nombre de lignes par page : 13 lignes par page
Réclame : Non

Enluminures : Titre inscrit dans un cartouche avec vignette et auteur dans médaillon de style mamelouk (doré, bleu, noir).
Tableau : Non
Mise en page : Un seul bloc (ajouts ponctuels de la division des deux hémistiches en rouge).
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Non
Reliure : Ancienne en cuir marron à rabat, mandorle centrale dorée à décors végétaux.
Informations sur l'acquisition : Anciennement dans la collection de l'orientaliste et archéologue allemand Eduard Glaser (m. 1908).

Ex-libris

Colophon : f° 33v :

1- الحمد لله وحده
2- وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه وذرياته وسلامه
3- أنهاها كتابة الفقير إلى كرم الله تعالى
4- وعفوه محمد بن علي الشهير بالبحري
5- في اليوم المبارك يوم الجمعة بعد الصلاة بالجامع العتيق بمصر السادس
6- من شهر جمادى الآخرة عام تسعين وسبعمائة أحسن الله عقباه في خير آمين

Traduction :

1- Louange à Dieu l'unique.
2- Prières et salut sur notre maitre Muḥammad, sa famille, ses compagnons et ses descendants.
3- L'a achevé à l'écrit, celui qui a besoin de la générosité de Dieu exalté soit-Il
4- Ainsi que son absolution, Muḥammad b. ʻAlī, plus connu comme al-Baḥrī
5- Le jour béni du vendredi après la prière au sein de la Grande mosquée de Fusṭāṭ, le 6
6- Du mois de *ǧumādā* II de l'an 790. Que Dieu embelisse sa destinée, amen.

Nom du copiste : Muḥammad b. ʻAlī, plus connu comme al-Baḥrī
Nom de l'enlumineur : Non
Date de copie : 6 *ǧumādā* II 790/ 12 juin 1388
Lieu de copie : *Al-Ǧāmiʻ al-ʻAtīq* à Fusṭāṭ
Marque de possession : Non

Acte de *waqf* : Non
Notes : Sur les plats internes de la reliure indication de naissances.
Présence d'*iğāza* : Non

Transmission et enseignement

La copie ne comporte ni *iğāza* ni commentaire, néanmoins un indice dans le colophon, nous permet d'affirmer qu'il s'agissait problablement d'une copie destinée à l'apprentissage par cœur. Le copiste Muḥammad b. ʻAlī al-Baḥrī, précise qu'il a terminé d'écrire la copie (*anhāhā kitābat*^{an}) en utilisant un *tamyīz*, ce qui indique qu'il ne l'a pas encore terminée en apprentissage et qu'il a très certainement l'intention de le faire.

Fiche 14 : Istanbul, *Süleymaniye Kütüphanesi,* Aya Sofya 38-001

Titre : *Kitāb Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī fī ʻilm al-qirāʼāt*
Auteur : Abū al-Qāsim al-Šāṭibī
Date d'exécution : 16 rabīʻ I 767/ 1 décembre 1365
Lieu d'exécution : Non
Lieu de conservation : Bibliothèque Suleymaniyye, collection Aya Sofya
Numéro d'inventaire : Aya Sofya 38-001

Bibliographie : https://portal.yek.gov.tr/works/detail/198931

Codicologie

***Incipit* : (f° 2v)**

بسم الله الرحمن الرحيم[42]
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°72v)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Première unité codicologique d'un volume factice (f° 1- 73)
Autres œuvres : *ʻAqīlat atrāb al-Qaṣāʼd fī adnā al-maqāṣid* du même auteur Abū al-Qāsim al-Šāṭibī, non daté (f° 74-84)
Langue : Arabe, quelques annotations en persan f° 73v (vers de poèsie du *Bustān* de Saadi (m. 1292/691), ainsi que d'Awḥad al-Dīn Karmānī (m. 635/1238))

Description physique

Support : Papier épais s'éffiloche coins inférieurs
Écriture : *Nasḫī*, peu appliquée (enfant ?)
Encre : Noire (texte), rouge (titres, *rumūz* et corrections), bleu, doré (enluminures page de titre f°1r)
Cadre : Non
Dimensions de la page : 230 × 145 mm
Dimensions du texte : 160 × 90 mm
Nombre de feuillets : 73 folios

[42] Une ligne dans une écriture plus tardive indique le nom de l'auteur.

Foliotation : Double foliotation en chiffres arabes et indiens, coin superieur externe du recto[43].
Nombre de lignes par page : 17 lignes par page
Réclame : Non
Tableau des *rumūz* : F° 1v, autre technique calligraphiée d'explication des *rumūz* f°73 v
Enluminures : Titre inscrit dans un cartouche avec vignette et auteur dans médaillon de style mamelouk (doré, bleu, noir).
Mise en page : Divison du vers sur deux lignes avec alignement alterné des hémistiches à droite puis à gauche.
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Nombreux commentaires en marge, analyse grammaticale en interlinéaire.
Reliure : Ancienne, marron à rabat avec mandorle centrale dorée …
Informations sur l'acquisition : Anciennement dans la bibliothèque du Sultan Maḥmūd Ḫān I (r. 1143-1168/1730-1754)[44]

Ex-libris

Colophon : F° 71v :

1- تمت الكتاب
2- بحمد الملك الوهاب والصلاة على
3- محمد وآله والأصحاب فرغت
4- من تنميقه وتسويد بياضه يوم الخميس وقت الظهر
5- لأجل الولد الأعز الفطن الذكي سلالة الأكابر...
6- إسماعيل بن المخدم الحاج زوار بيت الله
7- المخصوصين بعناية الله الصدر صاحب
8- بهاء الدين حفظه الله من حوادث الحدثان
9- ورزقه الله ابنه العلم والعمل بحق محمد
10-وآله الطيبين الطاهرين
11-السادس عشر من شهر ربيع الأول سنة سبع
12-وستين وسبعمائة على يد العبد الضعيف
13-المحتاج إلى رحمة ربه الباري محمد بن يحيى بن أحمد في
14-جامع البنداري للحافظ الإصفهاني

[43] La foliotation en chiffre arabe ne prenant pas en compte la page de titre nous avons choisi de suivre la foliotation en chiffres indiens.
[44] La bibliothèque du Sultan Maḥmūd I constitua le premier fond de la bibliothèque Suleymaniyye qu'il fonda en 1165/1751-52 initialement dans la mosquée Suleymaniyye. Elle sera relocalisée en 1918 au sein de la madrasa Suleymaniyye, voir G. Kut et N. Bayraktar, *Yazma eserlerde vakif mühürleri*, Ankara, 1984, p. 31, 32.

15-حامدا لله تعالى ومصليا

16-وتسليما ومستغفراً

Traduction :

1- Fin de la copie
2- Louange au Maitre, le pourvoyeur et prière
3- Sur Muḥammad, sa famille et les compagnons. J'ai achevé
4- De la corriger et de la commenter[45] le jeudi midi
5- Pour le cher enfant, intelligent et vif d'esprit, le descendant des grands…
6- Ismā'īl fils du responsable des services offerts aux visiteurs de la maison de Dieu, le *ḥaǧǧ*
7- touché par la bonté divine al-Ṣadr (chef) Ṣāḥib
8- Bahā' al-Dīn que Dieu le préserve de tout malheur et offre à son fils
9- le savoir et sa mise en pratique par le droit de Muḥammad
10- et sa noble et pure famille
11- le 16 rabī' I de l'an
12- 767 de la main du pauvre serviteur
13- qui a besoin de la miséricorde de son Seigneur le créateur, Muḥammad b. Yaḥyā b. Aḥmad
14- au Ǧāmi' al-Bandārī du Ḥāfiẓ al-Aṣfahānī.
15- Louanges à Dieu, prières
16- et salut, en demandant son pardon.

Collation : Nombreux signes de collation (*balaġa*), f°51r (entre autres)
Nom du copiste : Muḥammad b. Yaḥyā b. Aḥmad
Nom de l'enlumineur : Non
Date de copie : 16 rabī' I 767/1 décembre 1365
Lieu de copie : *Ǧāmi'* al-Bandārī du Ḥāfiẓ al-Aṣfahānī (m. 643/ 1245)[46]
Marque de possession : f° 73v : marque de possession et d'achat au nom de Šams al-Dīn abū 'Abdallāh Muḥammad b. al-šayḫ b. Bahā'al-dīn. Acheté au *sūq* des libraires au Caire le 27 raǧab 894/26 juin 1489 auprès du libraire (*al-kutubī*) Aḥmad b. 'Umar al-Azharī.

[45] L'expression utilisée ici signifie dans une traduction littérale : « noircir les espaces blancs », nous avons choisi de la traduire par commenter, les espaces blancs du manuscrit étant noircis de commentaires.
[46] Al-Fatḥ b. 'Alī b. Muḥāmmad al-Bandārī al-Aṣfahānī (586/1190- 643/1245), originaire d'Ispahan, il s'installe à Damas en 614/ 1217-8 où il restera jusqu'à sa mort.

Acte de *waqf* : Oui, sceau du Sultan Maḥmūd Ḫān I (r. 1143-1168/1730-1754)[47] (f° 1r), *waqf* rédigé par le *mufattiš* Aḥmad Šayḫ Zāda au nom du Sultan et qui appose son sceau (f° 1r).

Notes : De nombreuses corrections de vocalisation (ex f° 53, 55) (*ṣaḥ, al-fatḥ aṣaḥ, al-fatḥ aġwad*), note de naissance datée du 14 *raǧab* 780/ 6 novembre 1378 (f°73v)

Présence d'*iǧāza* : Non

Transmission et enseignement

La spécificité de cette copie réside dans le fait qu'elle ait été corrigée par un professeur comme le démontre les nombreuses annotations en rouge : *ṣaḥḥ, al-kasr aḥsan*, *ṣaḥḥa ma'an* pour dénoter la possibilité de deux vocalisations. L'annotation en marge en noir ou parfois en rouge *balaġa-l-qirā'a* indique le vers jusqu'auquel le lecteur a récité. La partie récitée correspond à une dizaine de vers plus ou moins. Une autre note toujours en noir cette fois-ci, *balaġa,* indique la collation ; le copiste l'indique d'ailleurs explicitement dans la marge du folio 51 recto : *balaġa sāmat al-muqābala*, « *balaġa* est la marque de collation ».

La graphie hésitante et non assurée du texte principal laisse supposer qu'il ait été écrit par un enfant, la main correctrice et collationniste est beaucoup plus professionnelle et appliquée.

Le colophon qui marque à la fois la fin de la copie et la fin de la relecture et des corrections confirme notre hypothèse. Le professeur atteste dans ce colophon sa correction de la copie pour un enfant de haut rang nommé Ismā'īl et fils d'un homme serviteur de l'état comme laisse supposer ses qualificatifs de *Ṣadr* et *Ṣāḥib*, nous n'avons néanmoins pas pu l'identifier. La place de la mosquée est centrale dans cet enseignement, le professeur achéve cette correction au sein du Ǧāmi' al-Bandārī.

[47] Pour la transcription et les informations concernant le *waqf*, voir https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0010#top

Fiche 15 : Leipzig, *Universitätsbibliothek*, Cod. Arab. 116

Titre : *Kitāb Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Ḫalaf b. Aḥmad al-Ruʿaynī al-Šāṭibī
Date d'exécution : 799/ 1396-7
Lieu d'exécution : Non
Lieu de conservation : Bibliothèque universitaire Leipzig
Numéro d'inventaire : Cod. Arab. 116

Bibliographie : https://www.qalamos.net/receive/DE15Book_manuscript_00010029

Codicologie

***Incipit* : (f° 3v)**

بسم الله الرحمن الرحيم
قال الشيخ الإمام العالم العلامة أبو القاسم بن فيره
بن خلف بن أحمد الرعيني ثم الشاطبي رحمه الله
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°v)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Unitaire
Autres œuvres : -
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier
Écriture : *Nasḫī*
Encre : Noire (texte), rouge (titres, cadre et *rumūz*), enluminures : rouge, bleue, noire et dorée.
Cadre : double liseré rouge
Dimensions de la page : 180 × 130 mm
Dimensions du texte : 118 × 80 mm
Nombre de feuillets : 67 folios
Foliotation : Non
Nombre de lignes par page : 9 lignes par page
Réclame : Recto marge inférieure interne oblique
Tableau des *rumūz* : F° 2v, très appliqué.
Enluminures : F° 3r : rosace avec éléments végétaux au centre et tressés autour en doré, rouge et bleu. F°3v : cadre avec éléments tressés, cartouche avec basmala doré et bleu, deux vignettes en marge avec des éléments floraux.

Mise en page : Un seul bloc
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Nombreux commentaires en marge (au moins trois mains différentes), commentaires philologiques et grammaticaux en interlinéaire. Certains commentaires sont attribués à al-Ǧa'barī (m. 732/1328)[48] et d'autres à al-Fāsī (m. 665/1258)[49], voir f° 64r
Reliure : Ancienne à rabat, marron, mandorle centrale en forme d'amande, liseré petits fers.

Ex-libris

Colophon : f° 65 v :

تمت بعون الله وحسن توفيقه تاريخ سنة تسع وتسعين وسبعمائة

Traduction :

La copie a été achevée par l'aide de Dieu et grâce à son assistance en date de 799/1396-7.

Nom du copiste : Non
Nom de l'enlumineur : Non
Date de copie : 799/ 1396-7
Lieu de copie : Non
Marque de possession : Non
Acte de *waqf* : Non
Notes : F° 2r : *ḥadīṯ* du pacte divin, recette pour effacer l'encre du papier. F° 66r : recette pour le mal de tête et autres notes. F° 66v : vers sur les *qirā'āt* (l'arrêt dans la lecture Ḥamza) d'Ibn al-Ǧazarī, acte de naissance de Ruqayya daté du milieu de raǧab de l'an 885/ 20 septembre 1480. F°67r : note sur le temps de prolongation (*madd*) des voyelles lors de la récitation des *qirā'āt.*
Présence d'*iǧāza* : Non

Transmission et enseignement

La copie a servi de copie d'étude du poème, elle a reçu au moins trois niveaux de commentaires avec trois mains différentes. Les commentaires étudiés sont parfois cités, ici le commentaire de Burhān al-Dīn al-Ǧa'barī, *Kanz al-ma'ānī fī šarḥ Ḥirz al-amānī* ainsi que celui d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan al-Fāsī, *Al-La'ālī al-farīda fī šarḥ al-Qaṣīda.* Les deux auteurs ayant évolué dans la région du Šām à la fin siècle précédent la copie, on peut

[48] Abū Isḥāq Ibrāhīm b. 'Umar b. Ibrāhīm Burhān al-Dīn al-Ǧa'barī, Šayḫ et imām de la Mosquée al-Ibrāhimī à Hebron, auteur du commentaire *Kanz al-ma'ānī fī šarḥ Ḥirz al-amānī,* édité à de nombreuses reprises.
[49] Abū 'abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan al-Fāsī, originaire de Fés, il étudia au caire avant de s'installer et d'enseigner les *qirā'āt* à Alep, auteur du commentaire *Al-La'ālī -l-farīda fī šarḥ al-Qaṣīda,* édité à de nombreuses reprises.

supposer que le manuscrit ait été produit dans cet région même si les déplacements de savants sont encore très importants à cette époque.

Fiche 16 : Leipzig, *Universitätsbibliothek*, Vollers 70

Titre : *Al-Qaṣīda al-mawsūma bi Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*
Auteur : Ǧamāl al-Dīn Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Abū al-Qāsim al-Šāṭibī al-Ruʿaynī
Date d'exécution : avant VIII[e]/XIV[e] s.
Lieu d'exécution : Non
Lieu de conservation : Leipzig, Universitätsbibliothek
Numéro d'inventaire : Vollers 70 (collection Rifaiya)
Ancienne cote : D. C. 170

Bibliographie :
https://www.qalamos.net/receive/DE15Book_manuscript_00015554

Vollers, Karl, *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*, Osnabrück : Biblio-Verlag, 1975, p. 20.

Codicologie

***Incipit* : (f° 2v)**

بسم الله الرحمن الرحيم
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°41v)**

وضم أولوا حق ولاغية لهم / مصيطر اشمم ضاع والخلف قللا

Nature : Factice
Autres œuvres : Restauré avec une copie plus récente à partir du folio 42 jusqu'à la fin du poème (f°44), f° 3.
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier oriental
Écriture : *Nasḫī* épaisse
Encre : Noire (texte), rouge (titres et *rumūz*)
Cadre : Non
Dimensions de la page : 215×150 mm
Dimensions du texte : 173×110 mm
Nombre de feuillets : 41 folios
Nombre de lignes par page : 14-15 lignes par page
Réclame : Verso marge inférieure interne oblique
Tableau : Non
Mise en page : Un seul bloc
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Quelques commentaires marginaux plus tardifs

Informations sur l'acquisition : Acheté par le gouvernement saxon en 1853 auprès de'Umar Efendī al-Rifā'ī al-Ḥamawī

Ex-libris

Colophon : Non
Nom du copiste : Non
Nom de l'enlumineur : Non
Date de copie : Avant 792 (f°2r)
Lieu de copie : Non
Marque de possession : Muṣṭafā b. al-Ḥāǧǧ 'Abdallāh en šawwāl 1193/1779.
Acte de *waqf* : Non
Note : (f° 2r) Note de récitation de la *Šāṭibiyya* partiellement effacée à la date de 792/1389-90 ou 692/1292-3 d'un *Qāḍī* Ḥanafī.
Présence d'*iǧāza* : Non

Transmission et enseignement

La copie a certainement été produite comme support de mémorisation du poème comme le laisse préssentir la mise en page soignée en un seul bloc avec des lignes d'écritures longues et sans espace interlinéaire. Les quelques commentaires en marge semblent avoir été ajoutés à une date beaucoup plus récente. Ils dénotent une utilisation active du manuscrit dans le cadre de l'apprentissage. Certaines corrections de vocalisation par ajout tout en gardant la vocalisation primaire sont précisées grâce au terme *ma'an.*

L'utilisation et l'usage du manuscrit a évolué dans le temps. Alors que les copies anciennes étaient produites pour des usages spécifiques, leur réutilisation à une epoque récente marque un effacement des frontières entre ces us anciens.

Fiche 17 : Yale, Bibliothèque de l'université de Yale, Beinecke Arabic mss suppl. 143

Titre : *Kitāb Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Ḫalaf b. Aḥmad al-Ruʿaynī al-Šāṭibī
Date d'exécution : fin VIII[e]/ XIV[e] s.
Lieu d'exécution : Non
Lieu de conservation : Bibliothèque de l'université de Yale, collection Beinecke
Numéro d'inventaire : Arabic MSS suppl. 143

Bibliographie :
https://collections.library.yale.edu/catalog/2007634.

Codicologie

***Incipit* : (f° 21v)**

بسم الله الرحمن الرحيم
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°110 v)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Troisième unité codicologique d'un volume factice (f° 21-110)
Autres œuvres :
1. *Al-Durra al-Muḍiyya fī al-qirā'āt al-ṯalāṯ al-marḍiyya* d'Ibn al-Ǧazarī (f° 1-14)
2. Notes sur les *qirā'āt* (f° 15-20)

Langue : Arabe, persan

Description physique

Support : Papier oriental
Écriture : *Nasḫī,* écriture épaisse
Encre : Noire (texte), rouge (titres et *rumūz*)
Cadre : Non
Dimensions de la page : 175× 130mm
Nombre de feuillets : 89 folios
Nombre de lignes par page : 7 lignes par page
Réclame : Verso marge inférieure interne droit
Tableau : Non
Mise en page : Un seul bloc
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Nombreux commentaires interlinéaires et marginaux en persan
Reliure : Cuir marron à rabat, très endommagée

Ex-libris

Colophon : F° 110 v : formules classiques d'achévement de la copie sans aucune information contextualisante.

Collation : Non
Nom du copiste : Non
Date de copie : Non
Lieu de copie : Non
Marque de possession : Non
Acte de *waqf* : Non
Notes : Sur le recto du premier feuillet (f°21r) :

من حفظ الشاطبية دخل الجنة

Traduction : *Celui qui apprend la Šāṭibiyya entrera au paradis*

Présence d'*iğāza* : Non

Transmission et enseignement

Copie utilisée dans le cadre d'une assise de commentaires dans un milieu persanophone. On observe de très nombreuses notes, commaentaires et traductions en persan dans les larges espaces interlinéaires laissés par le copiste, ainsi qu'en marge. La copie fut préparée à cet effet.

Sa spécificité réside dans la mention faite au recto du premier folio de la formule rapportée par al-Qasṭallānī sur le lien entre l'apprentissage de la *Šāṭibiyya* et l'entrée au paradis. Il s'agit du seul témoin manuscrit observé qui relate cette formule qui participa de la sacralisation construite autour du poème.

Fiche 18 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Darulmesnevi 16-001

Titre : *Al-Qaṣīda al-Šāṭibiyya* wa hiya al-mulaqqaba bi *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Aḥmad al-Ru'aynī al-Šāṭibī
Date d'exécution : 28 ša'bān 801/5 mai1399
Lieu d'exécution : -
Lieu de conservation : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, collection Darulmesnevi
Numéro d'inventaire : Darulmesnevi 16-001
Bibliographie :
https://portal.yek.gov.tr/works/detail/233057

Codicologie

***Incipit* : (f° 1v)**

بسم الله الرحمن الرحيم
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°49v)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Première unité codicologique d'un volume factice (f° 1- 49)
Autres œuvres : Deuxième unité **:** *al-Durra al-Muḍiyya fī al-qirā'āt al-ṯalāṯ al-marḍiyya* d'Ibn al-Ǧazarī (f° 50-61).
Troisième unité : *al-Muqaddima fīmā yaǧibu 'alā qāri' al-qur'ān an ya'lamah* d'Ibn al-Ǧazarī (f° 62-71) ; exercices combinatoires de *qirā'āt* (f° 72-88)
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier oriental
Écriture : *Nasḫī*
Encre : Noire (texte), rouge (*rumūz*, titres et ponctuation des vers), dorée (cadre, titres et enluminures)
Cadre : Double cadre doré et bleu au liseré noir
Dimensions de la page : 132× 85 mm
Dimensions du texte : 84× 55 mm
Nombre de feuillets : 49 folios
Nombre de lignes par page : 13 lignes par page
Foliotation : En chiffre indiens marge supérieure externe du recto
Réclame : Non
Tableau : Deux tableaux de conversion des *rumūz* sur les deux feuilles de garde. Le premier f° Iv est récent, le second f° IIv est plus ancien, probablement contemporain de la copie au vu de l'écriture et des encres utilisées. Il a été collé au dos de la seconde feuille de garde ce qui questionne sur l'état primaire de ces tableaux, peut-être voulu sur un feuillet volant.

Enluminure : Page de titre avec cadre et *Šamsa* à huit demi-cercles, éléments végétaux (noir, bleu, doré) et épi doré en marge (f°1r)
Mise en page : Un seul bloc
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Quelques rares commentaires plus récents
Reliure : Cuir marron, mandorle centrale décors végétaux
Informations sur l'acquisition : Précédemment dans la bibliothèque du *šayḫ ḥāfiẓ* Muḥammad Murād Efendi (m. 1264/1848), *šayḫ* de la *ṭarīqa Naqšabandiyya* à Istanbul, *šayḫ* de la *ḫanqāh* Murād Mullā et Darulmesnevi et *ḫaṭīb* de la grande mosquée Sultan Ahmet. Ses livres seront donnés en *waqf* à la Tekke Darulmesnevi à Istanbul avant d'être transférés à la bibliothèque Suleymaniyye en 1954[50] (Voir sceau et *waqf*).

Ex-libris

Colophon : F° 49v :

1. تمت بعون الله وإفضاله والصلوة على النبي وآله
2. ليلة الاثنين ثامن والعشرين من شعبان المكرم
3. سنة ضا[51] من الهجرة

1. Par la grâce de Dieu et Ses bienfaits, [le poème] fut achevé. Prières sur le prophète et sa famille
2. Dans la soirée du lundi 28 ša'bān le béni
3. De l'an 801 de l'hégire.

Collation : Non
Nom du copiste : Non
Nom de l'enlumineur : Non
Date de copie : 28 ša'bān 801/5 mai1399[52]
Lieu de copie : Non
Marque de possession : Non
Acte de *waqf* : Page de garde IIr : deux actes de waqf et un sceau. Les waqf sont aux noms de al-Sayyid Ḥāfiẓ Mūytāb Ibīš Aġā et al-Sayyid Ḥāfiẓ Mūḥammad Murād le šayḫ de la ḫanqa Murād Mullā, le sceau est au nom de ce dernier.
Notes : Non
Présence d'*iğāza* : Non

Transmission et enseignement

La copie a servi à la mémorisation du poème. Une indication en marge décomptant tous les dix vers laisse supposer que l'apprentissage des vers se faisait dix par dix. Sa présence dans la

[50] Voir G. Kut et N. Bayraktar, *Yazma eserlerde vakif mühürleri*, Ankara, 1984, p. 176, 177 et Hüdai Şentürk, "Murad Nakşibendî", DİA,c. 32, İstanbul 1991.
[51] Le copiste a recours au *ḥisāb al-ğummal* dans sa version orientale pour indiquer l'année d'achévement de la copie : la lettre *ḍād* a pour valeur numérique 800 tandis que le *alif* a la valeur d'une unité.
[52] Le catalogue turc n'indique pas la date pourtant clairement apparente dans le colophon au moyen du *ḥisāb al-ğummal*. Il fait fait référence à la date de l'unité codicologique suivante : 1016h.

bibliothèque d'un *šayḫ* soufi connaisseur du Coran puis au sein du *ḫanqa* couplé aux quelques commentaires tardifs que comprend la copie dénote une utilisation continue de la copie.

Fiche 19 : Escurial, *Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial*, D. 788.

Titre : *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Ḫalaf b. Aḥmad al-Ruʿaynī al-Šāṭibī
Date d'exécution : 13 ṣafar 812/ 27 juin 1409
Lieu d'exécution : Meknés
Lieu de conservation : Bibliothèque royale du monastère de l'Escurial
Numéro d'inventaire : 788
Ancienne cote : Cas. 1555

Bibliographie :

- Derenbourg, Hartwig, *Les Manuscrits arabes de l'Escurial, Tome 2, Morale et politique,* Paris, E. Leroux, 1903, p. 74-81.
- Déroche, François. "The Prince and the Scholar: A Study of Two Multiple-Text Manuscripts from Fifteenth and Sixteenth Centuries Morocco". *The Emergence of Multiple-Text Manuscripts*, edited by Alessandro Bausi, Michael Friedrich and Marilena Maniaci, Berlin, Boston, De Gruyter, 2020, pp. 171-198.

Codicologie

***Incipit* : (f° 138v)**

بسم الله الرحمن الرحيم
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f° 148r)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Septième titre d'un manuscrit miscellané en comportant 24 (226 folios).
Autres œuvres : Voir Derembourg.
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier
Écriture : *Maġribī*
Encre : Marron (texte), rouge (*rumūz* et titres)
Cadre : Non
Dimensions de la page : 250× 145mm
Nombre de feuillets : 11 folios
Nombre de lignes par page : 33 lignes par page
Réclame : Non
Tableau : Non

Mise en page : Un seul bloc présenté sur deux colonnes[53].
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Non
Informations sur l'acquisition : Anciennement dans la bibliothèque du Sultan saadien Mulay Zaydān (f° 2r)[54]

Ex-libris

Colophon : F° 148r :

1. نجزت بحمد الله في 13 سفر 812
2. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين

Traduction :

1. La copie fut achevée par la grâce d'Allah le 13 safar 812
2. Prières sur notre maître Muḥammad, sut toute sa famille et ses compagnons.

Collation : Deux notes de collation (f° 148r), la première a eu lieu à Bougie au début de Ramaḍān 818, la seconde n'indique que la fin de la collation (*balaġat al-muqābala al-ṯāniya*)
Nom du copiste : Muḥammad b. ʻAbd al-ʻAzīz al-Ṣānhāǧī al-Miknāsī[55]
Date de copie : 13 ṣafar 812/ 27 juin 1409
Lieu de copie : Meknés (?), voir *iǧāza*
Marque de possession : F°2r **:** marque de possession du Sultan saadien Mulay Zaydān (m. 1036/1627)[56]
Présence d'*iǧāza* : Milieu de l'an 814/1411

Transmission et enseignement

Autorisation de transmettre (*iǧāza*) : (f° 138r)

1. الحمد لله قرأت القرآن بمذاهب قراء الأمصار الأئمة السبعة رضي الله عنهم
2. حسبما تضمن ذلك كتاب التيسير للحافظ أبي عمرو الداني وملخصته القصيدة المسماة بحرز
3. الأماني ووجه التهاني للإمام أبي القاسم الشاطبي إفرادا وجمعا على الشيخ الفقيه الأعدل الأرضى

[53] Habituellement dans la mise en page qui se présente sur deux colonnes, il s'agit de séparer le premier hémistiche du second ; ici chaque colonne est indépendante. La deuxième colonne débute avec le vers qui suit le dernier de la permière colonne.
[54] Une note de *tamalluk* au nom du Sultan est présente au folio 2 recto.
[55] Ibn Ġāzī, *al-Rawḍ al-Hatūn*, pp. 61-63.
[56] Pour l'*ex-libris* du sultan, voir Déroche, François, de Castilla Nuria et Tahali Lbachir, *Les livres du Sultan : Matériaux pour une histoire du livre et de la vie intelectuelle du Maroc saadien (XVI^e siècle),* Paris, Mémoires de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres 58, 2022, p. 49.

4. الأتقى الأستاذ الصدر المتفنن العلامة أبي عبد الله محمد يحي بن جابر الغساني بمكناسة الزيتون

5. أبقى الله بركته وحرسها وأجاز لي ذلك كله وأذن لي في روايته عنه حسبما قرأ وروى عن الشيخ

6. الفقيه الأستاذ الصدر أبي عبد الله محمد بن عبد الله السماتي الشهير بالفخار عن الشيخ الفقيه المقرئ

7. أبي العباس أحمد الزواوي عن أبي الحسن القيجاطي عن المقرئ أبي محمد قاسم بن الأصفر عن ابي بكر بن

8. عتيق عن أبي الحسن بن هذيل عن أبي داود سليمان بن نجاح عن الحافظ أبي عمرو الداني بأسانيده

9. المثبتة في كتاب التيسير إلى الأئمة السبعة برواياتهم المتصلة فيه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم

10. وقد قرأت عليه صدرا من كتاب التيسير المذكور وأجاز لي .... وحدثني به عن شيخه أبي

11. عبد الله الفخار عن أبي العباس الزواوي عن الأستاذ أبي الحسن أبي سليمان عن أبي جعفر بن الزبير

12. عن أبي الوليد العطار عن أبي بكر بن حسنون عن أبي محمد بن عن أبي الحسن بن الدوش عن أبي عمرو مولفه،

13. وقرأت عليه أيضا قصيدة الشاطبي المذكورة قراءة تصحيح لألفاظها وتفهم لمعانيها

14. وعرضتها عليه استظهارا لها في مجلسين وأجازها لي وحدثني بها رواية وعرضا عن أبي عبد الله

15. الفخار المذكور عن أبي العباس الزواوي عن شمس الدين بن عبد الله الشيرازي عن أبي الحسن السخاوي

16. عن ناظمها أبي القاسم المذكور وسمعت من لفظه كتاب الدرر اللوامع نظم الإمام أبي الحسن

17. بن بري عن أبي عبد الله الفخارعن المقرئ أبي عبد الله المومناني عرف بابن المعلم عن ناظمه أبي

18. الحسن المذكور وأجاز لي جميع ما رواه وألفه ونظمه وصنفه إجازة تامة مطلقة عامة على سبيل الإجازة

19. عند أهل العلم وشرطها المتعارف بينهم وكتب خط يده المباركة تصحيحا لذلك في أواسط شهور سنة

20. أربعة عشر وثمانمائة عرف الله خيره وبركته قال ذلك وكتبه صاحبه محمد بن عبد العزيز بن محمد بن عبد العزيز الصنهاجي

21. خار الله له ولطف به حامدا الله ومصليا على نبيه محمد رسول الأمة ونبي الرحمة وعلى آله وسلم تسليما

22. الحمد لله جميع ما ذكره الفقيه أبو عبد الله

23. محمد بن عبد العزيز المذكور فوقه صحيح نفع الله تعالى

24. به الجميع وكتب بخط يده محمد بن يحي بن محمد بن يحي جابر

25. المذكور أعلاه حامدا الله تعالى ومصليا على نبيه محمد الكريم.

Traduction :

1. Louanges à Dieu, j'ai récité le Coran selon les voies (*maḏāhib*) des sept lecteurs que Dieu les agrée

2. D'après ce que contient le *Kitāb al-Taysīr* du *Ḥāfiẓ* Abū 'Amr al-Dānī et son abrégé le poème
3. *Ḥirz al-Amānī wa-waǧh al-tahānī* du *Imām* Abū al-Qāsim al-Šāṭibī, *ifrādan* et *ǧam'an*[57] auprès du *šayḫ* et *faqīh,* le juste, l'agréé,
4. le pieux, le maître, le polymathe et savant Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Yaḥyā b. Ǧābir al-Ġassānī à Meknés
5. Que Dieu fasse perdurer ses [le *šayḫ*] bénédictions et la préserve. Il me remis *al-iǧāza* pour tout cela et il m'autorisa à le transmettre tel qu'il le récita lui-même auprès du *šayḫ,*
6. *faqīh* et maître Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Abdallāh al-Sumātī connu sous le nom d'al-Faḫḫār, lui-même d'après le *šayḫ, faqīh* et *muqrī*
7. Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Zwāwī[58], d'après Abū-l-Ḥasan al-Qīǧāṭī[59], d'après al-muqrī Abū Muḥammad Qāsim b. al-Aṣġar, d'après Abū Bakr b.
8. 'Atīq, d'après Abū-l-Ḥasan Ibn Huḏayl, d'après Abū Dāwūd Sulaymān b. Naǧāḥ, d'après *al-Ḥāfiẓ* Abū 'Amr al-Dānī, d'après ses chaines de transmission
9. citées dans son *Kitāb al-Taysīr* qui le relient aux sept lecteurs d'après leurs voies les reliant au messager de Dieu -prières et salut sur lui-
10. J'ai également récité par cœur le *Kitāb al-Taysīr* précité suite à quoi il me remit *al-iǧazā.* Il me le transmit d'après [sa récitation] son *šayḫ* Abū
11. 'Abdallāh al-Faḫḫār, d'après Abū al-'Abbās al-Zwāwī, d'après Abū al-Ḥasan b. Sulaymān[60], d'après Abū Ǧa'far Ibn al-Zubayr[61],
12. D'après Abū-l-Walīd b. al-'Aṭṭār, d'après Abū Bakr Ibn Ḥasnūn, d'après Abū Muḥammad Ibn […], d'après Abū-l-Ḥasan Ibn al-Dūš, d'après son auteur ābū 'Amr
13. J'ai également lu auprès de lui [Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Yaḥyā b. Ǧābir al-Ġassānī] le poéme d'al-Šāṭibī précité, afin de maitriser ses termes et de comprendre ses sens.
14. Puis, je le lui ai récité par cœur en deux assises, suite à quoi il me remit une *iǧāza*. Il me le transmit d'après sa récitation auprès d'Abū 'Abdallāh

[57] *Al-ifrād* consiste en la récitation entière du Coran pour chacune des sept lectures, l'étudiant récite ainsi le Coran entièrement sept fois. *Al-Ǧam'* consiste en la récitation de toutes les variantes des sept lecteurs en une seule *ḫatma.*
[58] Abū-l-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alī al-Zwāwī (m. *ca* 750/ 1349).
[59] Abū-l-Ḥasan 'Alī b. 'Umar b. Ibrāhīm al-Qīǧāṭī (m. 730/ 1330).
[60] Abū-l-Ḥasan 'Alī b. Sulaymān b. Aḥmad al-Qurṭubī (m. 730/ 1330-31).
[61] Abū Ǧa'far Aḥmad b. Ibrāhīm b. al-Zubayr al-Ṯaqafī (m. 708//1308-9)

15. Al-Faḫḫār, d'après Abū al-'Abbās al-Zwāwī, d'après Šams al-Dīn b. 'Abdallāh al-Šīrāzī, d'après Abū al-Ḥasan al-Saḫāwī
16. D'après son auteur Abū al-Qāsim [al-Šāṭibī]. J'ai également assisté à sa lecture du *Kitāb al-Durar al-Lawāmi'* de l'*imām* Abū al-Ḥasan
17. Ibn Barrī. Il me le transmit d'après sa récitation auprès d'Abū 'Abdallāh al-Faḫḫār, d'après *al-muqrī* Abū 'Abdallāh al-Mu'minātī, connu comme Ibn al-mu'allim, d'après son auteur Abū
18. Al-Ḥasan. Il m'occtroya alors al-Iǧāza de tout ce qu'il a rapporté, écrit et composé, une *iǧāza* complète, absolue et générale à la manière
19. et selon les conditions connues des gens de science. Il apposa la confirmation de tout cela de sa main bénie dans les mois du milieu de l'an
20. 814 que Dieu reconnaisse son bien et ses bénédictions. Dit et écrit par le propriétaire [de la copie et d'*al-iǧāza*] Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz b. Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz al-Ṣānhāǧī
21. Que Dieu lui accorde le bien et sa bienfaisance, Louanges à Dieu, prières sur son prophète Muḥammad, le messager de la communauté et le prophète de la miséricorde, ainsi que sur sa famille.

22. Louanges à Dieu, tout ce que *al-faqīh* Abū 'Abdallāh
23. Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz, cité plus haut, a écrit est correct. Que Dieu, le très haut,
24. rende cela utile à tous. Écrit de sa main par Muḥammad b. Yaḥyā b. Muḥammad b. Yaḥyā Ǧābir, cité plus haut. Louanges à Dieu le très haut et prières sur son noble prophète Muḥammad.

Nom du *muǧīz* (le transmetteur) : Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Yaḥyā b. Ǧābir al-Ġassānī (m. 827/1423)

Nom du *muǧāz* (le recipiendaire) : Le copiste Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz al-Ṣānhāǧī al-Miknāsī

Auteur de l'*iǧāza* : Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz al-Ṣānhāǧī puis confirmation de l'*iǧāzā* de la main du maitre Ibn Ǧābir al-Ġassānī.

Intermédiaires jusqu'al-Šāṭibī :

Abū al-Qāsim b. Fīrruh al-Šāṭibī (m. 590/ 1194)
ʿAlam al-Dīn al-Saḫāwī (m. 643/1245)
Šams al-Dīn b. ʿAbdallāh al-Šīrāzī
Abū al-ʿAbbās Aḥmad al-Zwāwī (m. *ca* 750/1349)
Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Sumātī al-Faḫḫār al-Fāsī
Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Yaḥyā b. Ǧābir al-Ġassānī (m. 827/1423) (*muǧīz*)
Muḥammad b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Ṣānhāǧī al-Miknāsī (copiste et *muǧāz*)

Date de transmission : Milieu de l'an 814/1411
Lieu de transmission : Meknés
Nombre d'assises de récitation : Deux assises
Récitation du Coran : Oui

Fiche 20 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Şehid Ali Paşa 11

Titre : *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī* (non indiqué)
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Abū al-Qāsim Ḫalaf b. Aḥmad al-Ruʿaynī al-Šāṭibī
Date d'exécution : 24 šaʿbān 835/26 avril 1432
Lieu d'exécution : Non
Lieu de conservation : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, collection Şehid Ali Paşa
Numéro d'inventaire : Şehid Ali Paşa 11

Bibliographie : https://portal.yek.gov.tr/works/detail/326910

Codicologie

***Incipit* : (f° 2v)**

بسم الله الرحمن الرحيم
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°127r)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Unitaire
Autres œuvres : -
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier oriental épais
Écriture : *Nasḫī*
Encre : Noire (texte), rouge (titres et *rumūz*)
Réglure : Misṭara
Cadre : Non
Dimensions de la page : 230×153 mm
Dimensions du texte : 130×90 mm
Nombre de feuillets : 132 folios
Nombre de lignes par page : 5 lignes par page
Foliotation : Double foliotation : la première commence au début du codex en chiffres indiens marge supérieure externe du recto, la seconde au f°2v, là où débute le texte, en chiffres indiens marge inférieure interne du verso
Réclame : Marge inférieure interne oblique partiellement massicotée sur la plupart des feuillets
Tableau : Deux tableaux : un classique de concordance des *rumūz* (f°1v) et un second (f°2r) présentant les *rumūz* sous forme de poème
Mise en page : Deux colonnes informelles, larges espaces interlinéaires
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Nombreux commentaires marginaux et interlinéaires de la même mainque le copiste comme en témoigne le colophon
Reliure : Cuir marron récente

Informations sur l'acquisition : Anciennement dans la bibliothèque du Vizir al-Šahīd ʻAlī Pāšā (r.1079-1128/1668-1716)[62]

Ex-libris

Colophon : F° 127r :

1. اتفق الفراغ من تسوية هذه القصيدة الشريفة
2. المسمى بحرز الأماني المشتهر بالشاطبية
3. يوم الجمعة بعد الصلوة الرابع والعشرون
4. من شعبان المعظم من شهور سنة
5. خمس وثلثين وثمانمائة
6. من هجرة النبوية
7. عليه أفضل الصلوة
8. والتحية
9. هـ
10. كاتبه الفقير الحقير إسحاق بن عبداه عفى عنه

Traduction :

1. L'achevêment de la copie de ce noble poème
2. au titre de Ḥirz al-amānī plus connu comme al-Šāṭibiyya
3. eût lieu le vendredi 24 après la prière du midi (al-Ẓohr)
4. Du mois honoré de ša'bān de l'an
5. 835
6. De l'hégire du prophète,
7. pour lui les meilleures des prières
8. Salutation
9. Fin
10. Le copiste est le pauvre et misérable Isḥāq b. ʻAbdāh que Dieu lui pardonne.

Collation : Non
Nom du copiste : Isḥāq b. ʻAbdāh
Date de copie : 24 ša'bān 835/26 avril 1432[63]
Lieu de copie : Non
Marque de possession : sceau du Vizir al-Šahīd ʻAlī Pāšā
Acte de *waqf* : Oui, sceau du Vizir al-Šahīd ʻAlī Pāšā (r.1079-1128/1668-1716) donation de sa bibliothèque en *waqf* en 1130/1718.
Présence d'*iğāza* : Non

[62] Šāhid ʻAlī Pāšā fut le grand vizir et gendre du Sultan Ahmet III, sa bibliothèque fut fondée en 1127/1715 puis donnée en *waqf* en 1130/1718 avec comme condition de ne pas en sortir les ouvrages. Elle sera transférée à la Bibliothèque de la Suleymaniyye en 1933, voir G. Kut et N. Bayraktar, Yazma eserlerde vakif mühürleri, Ankara, 1984, p. 86, 87.

[63] Le catalogue turc ne propose pas de date de copie ; cette dernière est pourtant présente dans le colophon qui est écrit sous la forme des commentaires en marge, en oblique et avec un *qalam* fin. Ne présentant la forme habituelle des colophons il a pu être confondu avec une glose.

Transmission et enseignement

Le manuscrit a été préparé pour l'étude du poème et afin de recevoir les commentaires des vers. Le copiste organise sa page en espaçant les cinq vers afin de laisser de larges espaces interlinéaires et en laissant de larges marges (55 mm pour les marges supérieures et inférieures, 44 mm pour la marge externe et 20mm pour la marge interne). Les copies du texte et des commentaires ont peut-être été effectuées en même temps comme semble le montrer le colophon qui est écrit sous la forme des commentaires en marge, en oblique et avec un *qalam* plus fin que celui utilisé pour le texte principal. Les nombreux commentaires, témoins d'une activité d'enseignement, sont scrupuleusement attribués aux auteurs des ouvrages dont ils ont été copiés. Quatre commentaires sont évoqués à travers le nom de leur auteur :

- Abū Šāma al-Maqdisī (m. 665/1267) (f°16v)[64]
- Burhān al-Dīn al-Ǧa'barī (732/1331-2) (f° 16v)[65]
- Muntaḫab al-Dīn abī-l-'Izz al-Hamadānī (m. 643/1245-6)[66]
- *Rawḍat al-ma'ānī* (f° 21r), ce dernier commentaire n'est pas connu des sources.

[64] Abū Šāma a rédigé deux commentaires de la *Šāṭibiyya*, seul l'abrégé, *Ibrāz al-ma'ānī* nous est parvenu.
[65] *Kanz al-ma'ānī fī šarḥ Ḥirz al-amānī.*
[66] *Al-Durra al-farīda fī šarḥ al-Qaṣīda.*

Fiche 21 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Yeni Camii 6

Titre : *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī* (non indiqué)
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Ḫalaf b. Aḥmad al-Ruʿaynī al-Šāṭibī
Date d'exécution : Fin šawwāl 843/ fin mars 1440
Lieu d'exécution : Anatolie, Amāsya
Lieu de conservation : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi,* collection Yeni Camii
Numéro d'inventaire : Yeni Camii 6

Bibliographie : https://portal.yek.gov.tr/works/detail/354913

Codicologie

***Incipit* : (f° 1v)**

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°87v)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Unitaire
Autres œuvres : -
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier oriental
Écriture : *Nasḫī*
Encre : Noire (texte), rouge (titres et *rumūz*)
Cadre : Non
Dimensions de la page : 185×136 mm
Dimensions du texte : 121× 88 mm
Nombre de feuillets : 88 folios
Foliotation : Marge supérieure externe du recto en chiffres indiens.
Nombre de lignes par page : 7 lignes par page
Réclame : Marge inférieure interne du verso en oblique
Tableau : Non
Mise en page : Un seul bloc
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Quelques commentaires interlinéaires et marginaux

Ex-libris

Colophon : F° 87v :

1. تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب وحسن التوفيق قد وقع الفراغ من

2. تحرير هذه النسخة الشريفة المباركة في آخر الجمعة من شهر المبارك الشوال
3. في باطن أماسية وقت الضحى كتبه ...الله تعالى على يد عبد الضعيف النحيف الحقير الفقير
4. الذليل المذنب ...في الديون المفتقر المحتاج إلى رحمة الله تعالى
5. وشفاعة الله محمد بن أحمد بن خليل غفر الله له ولوالديه وأحسن إليه وإليهما
6. وعن جميع المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الأحياء والأموات
7. ... المسؤل يا قاضي الحاجات يا رب العالمين آمين
8. تاريخ سنة ثلث وأربعين وثمانمائة.

Traduction :

1. La copie arrive à sa fin par l'aide de Dieu, le Roi, le Donateur.
2. Cette noble copie fut achevée le dernier vendredi du mois béni de safar
3. A Amasya dans la matinée (al-Ḍuḥā), de la main du faible et pauvre serviteur
4. Le misérable et pêcheur, noyé dans ses dettes, en besoin de la miséricorde de Dieu le très haut
5. Et de son intercession, Muḥammad b. Aḥmad b. Ḫalīl, que Dieu lui pardonne ainsi qu'à ses parents et qu'il les comble de bien
6. Ainsi que tous les musulmans et musulmanes, les croyants et les croyantes, les vivants comme les morts
7. ...Ô toi qui comble besoins, Ô Seigneur des mondes. Amen
8. Daté de l'an 843.

Collation : Non
Nom du copiste : Muḥammad b. Aḥmad b. Ḫalīl
Date de copie : Fin šawwāl 843/ fin mars 1440
Lieu de copie : Non
Marque de possession : F° 1r : Marque de possession au nom de al-Sayyid Aḥmad muftī du Sultanat Ottoman.
Acte de *waqf* : Sceau de waqf du Sultan Aḥmad III (m. 1149/1736) daté de 1115/1703[67].
Notes : Non
Présence d'*iğāza* : Non

[67] Pour la transcription et les informations concernant le *waqf*, voir https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0054 .

Fiche 22 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Kadizade Mehmed 5

Titre : *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Ḫalaf b. Aḥmad al-Ruʿaynī al-Šāṭibī
Date d'exécution : 15 Jumādā I 860/21 avril 1456
Lieu d'exécution : La Mecque (?)
Lieu de conservation : Istanbul, Sülemaniye Kütüphanesi, collection Kadizade Mehmed
Numéro d'inventaire : Kadizade Mehmed 5

Bibliographie : https://portal.yek.gov.tr/works/detail/290214

Codicologie

***Incipit* : (f° 1v)**

بسم الله الرحمن الرحيم
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°126r)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Unitaire
Autres œuvres : -
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier oriental
Écriture : *Nasḫī*
Encre : Noire (texte), rouge (titres et *rumūz*)
Réglure : *Miṣṭara*
Cadre : Non
Dimensions de la page : 242×170 mm
Dimensions du texte : 147×115mm
Nombre de feuillets : 128 folios
Nombre de lignes par page : 5 lignes par page
Réclame : Marge inférieure interne droite partiellement massicotée sur la plupart des feuillets
Tableau : Trois tableaux de concordance placées exceptionnellement en fin du manuscrit : un pour les sept lectures d'al-Šāṭibī (f°126v) et deux pour les dix lectures d'Ibn al-Ǧazarī (127v, 128r)
Mise en page : Deux colonnes
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Nombreux commentaires en interlinèaires et en marge
Reliure : Reliure à rabat en cuir marron, les plats manquants sont restaurés en papier renforcé
Informations sur l'acquisition : Dans la bibliothèque de Kadizade Mehmed efendi (m. 1068-1657-8) puis transféré au sein de la bibliothèque de la mosquée Šāhzāda avant de rejoindre la bibliothèque de la Suleymaniyye (voir *waqf* et sceau)

Ex-libris

Colophon : f° 126r :

1. نقلت هذه القصيدة الموسومة بحرز الأماني ووجه التهاني المعروفة بالشاطبية من نسخة
2. نسخها الشيخ الإمام الماهر الباصر في حقائق ذائق كلام الملك العلام الناسك السالك
3. في مسلك سلوك المشايخ الكرام عمدة الحاج وكهف زوار بيت الله الحرام شمس الملة والحق والدين
4. محمد بن الشيخ جمال الملة والدين محمود بن أحمد الشريف السمرقندي متع الله المسلمين من بركات أنفاسه
5. ونفع المقتبسين من فوائد اقتباسه وتمت في خامس عشر جمادى الأولى سنة ستين وثمانمائة
6. وقع الفراغ من ترقيمه وسويده على يد العبد الذليل المحتاج
7. إلى رحمة الله محمود بن إلياس غفر الله له ولوالديه ولجميع الناس أجمعين

Traduction :

1. J'ai copié ce poème *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*, connu comme *al-Šāṭibiyya* de la copie
2. Du *šayḫ imām* l'ingénieux, celui qui voyait les vérités et avait goûté à la parole du Roi tout Sachant, le dévot cheminant
3. Sur la voie des nobles *šayḫ*, le pôle du *Ḥaǧǧ* et le refuge des visiteurs de la demeure sacrée de Dieu, le soleil de la communauté, de la vérité et de la religion
4. Muḥammad, fils du šayḫ Ǧamāl al-milla wa-l-dīn Maḥmūd b. Aḥmad al-Šarīf al-Samarqandī, que Dieu fasse profiter les musulmans de ses bénédictions
5. Et ces disciples de ses bienfaits. L'achevement fut le 15 Jumādā I de l'an 860
6. La fin de la copie et son arrangement furent éffectués de la main du modeste serviteur qui a besoin
7. De la miséricorde de Dieu Maḥmūd b. Ilyās, que Dieu lui pardonne ainsi qu'à ses parents et à tous les hommes.

Collation : Oui (voir ci-dessus)
Nom du copiste : Maḥmūd b. Ilyās[68]
Date de copie : 15 ǧumādā I 860/21 avril 1456
Lieu de copie : Potentiellement La Mecque où séjournait al-Samarqandī, le propriétaire de l'*exemplare.*
Marque de possession : Sceau de waqf du Kadizade Mehmed efendi (m. 1068-1657-8) après sa mort (f°1v)[69]

[68] Le catalogue turc comporte une erreur puisqu'il attribue la copie à Maḥmūd b. Aḥmad al-Šarīf al-Samarqandī qui est en réalité, comme le montre le colophon, le propriètaire de la copie à partir de laquelle ce manuscrit a été copié.
[69] https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0117

Acte de *waqf* : Deux *waqf* : l'un au nom du Kadizade Mehmed efendi (f°1v), l'autre en faveur de la mosquée Šahzādah (f° 1r)
Notes : Non
Présence d'*iğāza* : Non

Transmission et enseignement

Le manuscrit a été copié sur la copie d'un spécialiste reconnu des *qirā'āt.* La mise en page a été pensée pour recevoir des commentaires avec cinq lignes par page et de larges espaces interlinèaires. De nombreuses annotations en rouge : *ṣaḥ/ maʿan/ ṯalliṯ* (f° 3r, 6r, 7r et autres) indiquent des variations de vocalisation ; elles marquent l'attention portée à la copie et sa collation avec d'autres copies d'autorité. Les commentaires, tous de la même main, probablement celle du copiste du texte principal, sont parfois attribués à de célèbres commentateurs de la *Šāṭibiyya* comme Abū Šāma (m. 665/1267)[70] ou al-Fāsī (m. 656/1258)[71] (f° 27r).

[70] *Ibrāz al-maʿānī min Ḥirz al-amānī.*
[71] *Al-Laʾālī -l-farīda fī šarḥ al-Qaṣīda.*

Fiche 23 : Paris, BnF, Arabe 1077

Titre : *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīrruh b. Ḫalaf b. Aḥmad al-Ruʿaynī al-Šāṭibī
Date d'exécution : 23 šawwāl 860/24 septembre 1456
Lieu d'exécution : Al-Andalus, Grenade
Lieu de conservation : Paris, BnF
Numéro d'inventaire : Arabe 1077
Ancienne cote : 1675 : E ; 614 (Regius) ; Ancien fond arabe 539

Bibliographie : http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc902802

Zenka, Josef, A manuscript of the last sultan of al-Andalus and the fate of the Royal Library of the Nasrid sultans at the Alhambra, in Journal of islamic manuscripts, Brill, 2018, pp. 341-376.

Codicologie

***Incipit* : (f° 199v)**

بسم الله الرحمن الرحيم
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°226v)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Quatrième unité codicologique d'un recueil miscellané (f° 199v-226v)
Autres œuvres : F° 2r table des matières

1. F° 2v-115 : *Muḫtaṣar*, Ḫalīl b. Isḥāq al-Ǧundī
   F° 116-118 : blancs
2. F° 119-181 : *Tashīl al-fawā'id wa takmīl al-maqāṣid*, Muḥammad b. ʿAbdallāh Ibn Mālik al-Ṭā'ī
3. F° 182-198v : *Al-Alfiyya*, Muḥammad b. ʿAbdallāh Ibn Mālik al-Ṭā'ī
4. F° 199-226v : *Al-Šāṭibiyya*, Abū al-Qāsim b. Fīrruh al-Šāṭibī
5. F° 227-231v : *Al-Durar al-Lawāmiʿ fī aṣl maqra' al-imām Nāfiʿ*, ʿAlī b. Muḥammad Ibn Barrī
6. F° 232-234v : *al-Qaṣīda al-Ḫazrağiyya*, ʿAbdallāb b. ʿUṯmān al-Ḫazrağī
7. F° 235 : *Muḫtaṣar fI-l-ʿarūḍ*, Muḥammad b. abī-l-Qāsim b. Muḥammad Ibn Yaʿīš
8. F° 236 : Réponse à Abū-l-Ḥasan al-Aš'arī sur la grammaire.

Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier
Écriture : *Maġribī*
Encre : Noire (texte), rouge (titres et *rumūz*)

Cadre : Non
Dimensions de la page : 200×140 mm
Dimensions du texte : 150× 95 mm
Nombre de feuillets : 27 folios
Foliotation : Foliotation moderne recto coin supérieur externe, pagination moderne coins supérieurs externes recto et verso.
Nombre de lignes par page : 23 lignes par page
Réclame : Seulement à la fin d'un cahier : sous le dernier mot de la dernière ligne du verso
Tableau : Non
Mise en page : Un seul bloc avec élongation de la dernière syllabe (rime en *lā*)
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Non
Informations sur l'acquisition : Entrée à la bibliothèque royale en 1516- Notice de d'Herbelot

Ex-libris

Colophon : F° 226v :

1. تمت والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا
2. ومولانا محمد خاتم النبيين وذالك في الثالث والعشرين
3. من شوال عام ستين وثمانمائة بغرناطة أمنها الله
4. من كيد الكافرين وكتبها محمد بن أبي القاسم بن يعيش الجذامي
5. غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين بمنه وكرمه.

Traduction :

1. [Le poème] fut achevé louanges à Dieu Seigneur des mondes, prières pour notre maître
2. Muḥammad, sceau des prophètes, le 23
3. Sawwāl de l'an 860 à Grenade, que Dieu la protège
4. Des ruses des mécrèants. Il fut écrit par Muḥammad b. abī-l-Qāsim Ibn Ya'īš al-Ǧuḏāmī
5. Que Dieu lui pardonne ainsi qu'à ses parents et à tous les musulmans, par sa grâce et sa générosité.

Collation : Il a y a eu collation avec un autre copie comme le laisse entendre la lettre *ḫā* en marge qui introduit certaines variantes vocaliques (f° 215r)
Nom du copiste : Muḥammad b. abī-l-Qāsim Ibn Ya'īš al-Ǧuḏāmī
Date de copie : 23 šawwāl 860/24 septembre 1456
Lieu de copie : Grenade
Marque de possession : Non
Acte de *waqf* : Non
Notes : Non
Présence d'*iǧāza* : Non

Transmission et enseignement

Le recueil est celui d'un étudiant en sciences religieuses de la dernière génération des savants de Grenade avant sa chute. Les trois disciplines phares d'al-Andalus y sont représentées : la langue arabe, les *qirā'āt* et le *fiqh*. Le manuscrit n'a pas servi à l'étude mais plutôt à la mémorisation comme le laisse penser la lettre *bā* que l'on retrouve en marge de manière aléatoires tous les 5 à 15 vers. Il s'agit d'une abréviation pour *balaġa*, dénotant la partie apprise par l'étudiant.

Fiche 24 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Haci mahmud efendi 4226

Titre : Kitāb *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī fī maḏāhib al-qurrā' al-sab'*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Ḫalaf b. Aḥmad al-Ru'aynī al-Šāṭibī
Date d'exécution : 10 muḥarram 870/2 septembre 1465
Lieu d'exécution : Non
Lieu de conservation : Sülemaniye Kütüphanesi, collection Haci mahmud efendi
Numéro d'inventaire : Haci mahmud efendi 4226

Bibliographie : https://portal.yek.gov.tr/works/detail/257783

Codicologie

***Incipit* : (f° 2v)**

بسم الله الرحمن الرحيم
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f° 90r)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Unitaire
Autres œuvres : -
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier
Écriture : *Nasḫī*
Encre : Noire (texte), rouge (titres, *rumūz,* points de séparation des vers et des hémistiches)
Réglure : Pointe sèche
Cadre : Non
Dimensions de la page : 134×80 mm
Dimensions du texte : 72×53 mm
Nombre de feuillets : 91 folios
Nombre de lignes par page : 7 lignes par page
Réclame : Marge inférieure interne droite partiellement massicotée sur la plupart des feuillets
Tableau : Non
Mise en page : Un seul bloc avec de larges interlignes
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Nombreux commentaires jusqu'au folio 18
Reliure : Plat inférieur uniquement en cuir marron

Ex-libris

Colophon : F° 90r :

1. تمت القصيدة الشاطبي يوم الاثنين وقت الضحوى
2. من شهر المبارك المحرم يوم عاشوراء الكبرى سنة سبعون وثمانمائة

Traduction :

1. Le poème d'al-Šāṭibī fut achevé le lundi en milieu de matinée (*al-Ḍuḥā*)
2. Du mois béni de muḥarram, le jour de 'Āšūrā' de l'an 870.

Collation : Non
Nom du copiste : Non
Date de copie : 10 muḥarram 870/2 septembre 1465
Lieu de copie : Non
Marque de possession : Non
Acte de *waqf* : Le mot *waqf* est inscrit en noir et partiellement effacé à de nombreuses reprises (f° 2)
Présence d'*iǧāza* : Non

Transmission et enseignement

Le manuscrit a été utilisé comme support de cours et a reçu de nombreux commentaires, du début de la copie jusqu'au folio 18 verso, les folios suivants ne comportants aucune note ou commentaire. Ce dernier folio posséde une glose marginale copiée du commentaire de référence *Kanz al-ma'ānī fī šarḥ Ḥirz al-amānī* d'al-Ǧa'barī (732/1331-2). Le folio suivant le 19 débute avec un chapitre réputé difficile chez les étudiants de la *Šāṭibiyya* et des *qirā'āt* en général, le *bāb waqf Ḥamza wa Hišām 'alā al-hamz,* chapitre consacré aux différentes façons de marquer l'arrêt sur des mots incluant la lettre hamza dans les lectures rapportées par Ḥamza al-Zayyāt (m. *ca.* 156/772-3) et Hišām b. 'Ammār (m. 245/ 859). Nous avons d'ailleurs rencontrés de nombreuses notes dans les manuscrits d'*al-Šāṭibiyya* qui tentent de résumer ce chapitre, comme dans le Laleli 30-001, SK, (f° 51, 52) ou le Cod. Arab. 116 de la Bibliothèque universitaire de Leipzig (f°66v). Certains *qurrā'* composèrent également des manuels spécifiques aux règles de récitation de ce chapitre. Tous ces élèments laissent penser à un abandon de l'étudiant en cours d'apprentissage. Néanmoins, les traces d'usures très importantes jusqu'au folio 45, ce qui équivaut à près de la moitiè du poème, dénote une utilisation intensive du manuel, pour la mémorisation exclusivement.

Fiche 25 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Çorlulu Ali Paşa 443-4

Titre : *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Ḫalaf b. Aḥmad al-Ruʿaynī al-Šāṭibī
Date d'exécution : Fin du IX[e]/XV[e] s.
Lieu d'exécution : Le Caire
Lieu de conservation : Sülemaniye Kütüphanesi, collection Çorlulu Ali Paşa
Numéro d'inventaire : Çorlulu Ali Paşa 443-4

Bibliographie :

Codicologie

***Incipit* : (f° 122v)**

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°144r)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Quatrième unité codicologique d'un manuscrit miscellané de 827 folios **(**f° 122-144)
Autres œuvres : Contient trente ouvrages dans différentes disciplines religieuses, scientifiques et littéraires, voir table des matière f° 1v-2r. Curriculum de la *madrasa* Muzhiriyya du Caire.
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier oriental
Écriture : *Nasḫī* fine très soignée
Encre : Noire (texte), rouge (rumūz et ponctuation), doré et bleu (titres et ponctuation)
Réglure : *Miṣṭara*
Cadre : Uniquement pour la page de titre f°122r
Dimensions de la page : 298× 177 mm
Dimensions du texte : 215× 85 mm
Nombre de feuillets : 23 folios
Nombre de lignes par page : 29 lignes par page
Réclame : Marge inférieure interne du recto
Tableau : Non
Mise en page : Deux colonnes séparées par des points dorés et rouge puis un seul bloc
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Non
Reliure : Reliure à rabat d'origine en cuir marron
Informations sur l'acquisition : Anciennement dans la bibliothèque du grand Vizir du Sultan Aḥmad III, Çorlulu Ali Paşa (m. 1123/ 1711), qu'il déposa en *waqf* dans la *madrasa* qu'il fonda en 1120/1708-9 à Istanbul. Sa collection fut ensuite déplacée

dans la *madrasa* al-Mutaḫassisīn en 1914 avant de rejoindre la Suleymaniye en 1918[72].

Ex-libris

Colophon : F° 144r : formules classiques d'achévement de la copie sans aucune information contextualisante.

Nom du copiste : Non
Nom de l'enlumineur : -
Date de copie : *ca* 884-885/ 1479-1480
Lieu de copie : Le Caire
Commanditaire : Al-Qāḍī Zayn al-Dīn Abū Bakr Ibn Muzhir al-Anṣārī (831-893/ 1428-1488), voir f° 1v, 2r.
Acte de *waqf* : Waqf au nom du Vizir Çorlulu Ali Paşa (m. 1123/ 1711), f° 1r. Sceau à son nom également sur de nombreux feuillets dont f° 1r[73].
Présence d'*iğāza* : Non

Transmission et enseignement

Le commanditaire de ce manuscrit, Ibn Muzhir, fonde une *madrasa* au Caire, inaugurée en 884/1480 : la *madrasa* al-Muzhiriyya. Les professeurs de la *madrasa* al-Muzhiriyya étaient nommés par Ibn Muzhir dans son cercle intime d'érudits. S'il a choisi les professeurs, il a peut-être également choisi les livres d'enseignement en tenant compte de sa solide formation religieuse. Ce manuscrit était certainement destiné à servir de référence pour le programme d'enseignement de la *madrasa* ou de modèle sur lequel les étudiants copiaient leur propre manuel, c'est pourquoi il ne contient aucune note marginale. Le grand format du manuscrit, son épaisseur et son poids en font un manuscrit très peu maniable et difficile d'usage excepté en tant d'*exemplare*. Il constitue ainsi un témoin direct de de l'adoption de la *Šāṭibiyya* comme manuel de référence de l'enseignement des *qirā'āt* au sein d'une importante *madrasa* du Caire mamelouke.

[72] Voir G. Kut et N. Bayraktar, *Yazma eserlerde vakif mühürleri*, Istanbul, 2021, p. 158, 159.
[73] Pour la transcription et les informations concernant le *waqf*, voir https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0008

Fiche 26 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Kasidecizade Süleyman Sirri Efendi 4

Titre : *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Ḫalaf b. Aḥmad al-Ruʿaynī al-Šāṭibī
Date d'exécution : IX/ XV^{e} s.
Lieu d'exécution : Non
Lieu de conservation : Sülemaniye Kütüphanesi, collection Kasidecizade Süleyman sirri efendi
Numéro d'inventaire : Kasidecizade Süleyman Sirri Efendi 4

Bibliographie : https://portal.yek.gov.tr/works/detail/291507

Codicologie

***Incipit* : (f° 4v)**

بسم الله الرحمن الرحيم
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°120v)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Unitaire
Autres œuvres : -
Langue : Arabe, persan (notes)

Description physique

Support : Papier oriental
Écriture : *Nasḫī*
Encre : Noire (texte), rouge (*rumūz* et titres)
Réglure : *Miṣṭara* (f° 57 et 124v)
Cadre : Non
Dimensions de la page : 184× 130 mm
Dimensions du texte : 110× 80 mm
Nombre de feuillets : 133 folios
Nombre de lignes par page : 5 lignes par page
Réclame : Marge inférieure interne
Tableau : F° 1v
Mise en page : Un seul bloc
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Nombreux commentaires interlinèaires et marginaux

Informations sur l'acquisition : -

Ex-libris

Colophon : Non
Nom du copiste : Non
Date de copie : Non
Lieu de copie : Non
Marque de possession : Non
Acte de *waqf* : Non
Présence d'*iğāza* : Non

Transmission et enseignement

Le manuscrit a servi à l'étude du poème, tous les espaces blancs sont couverts de commentaires contemporains de la copie. Les larges espaces interlinèaires acceuillent majoritairement des notes philologiques et d'analyses grammaticales alors que les marges reçoivent les commentaires en relation avec les *qira'āt* à proprement parler. Certaines notes indiquent la source des informations qu'elles rapportent. On relève ainsi trois noms de commentateurs célèbres de la *Šāṭibiyya* :

- Abū Šāma (m. 665/1267)[74], voir f° 17r
- Al-Fāsī (m. 656/1258)[75], f° 4v
- Al-Saḫāwī (m. 643/1245)[76], f°120v.

[74] *Ibrāz al-maʿānī min Ḥirz al-amānī.*
[75] *Al-La'ālī -l-farīda fī šarḥ al-Qaṣīda.*
[76] *Fatḥ al-waṣīd fī šarḥ al-Qaṣīḍ*

Fiche 27 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Turhane Valide Sultan 2

Titre : *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī fī al-qirā'āt al-sab' al-maṯānī*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Ḫalaf b. Aḥmad al-Ru'aynī al-Šāṭibī
Date d'exécution : 1 rabī' I 919/ 7 mai 1513
Lieu d'exécution : -
Lieu de conservation : Sülemaniye Kütüphanesi, collectionTurhane Valide Sultan
Numéro d'inventaire : Turhane Valide Sultan 2

Bibliographie : https://portal.yek.gov.tr/works/detail/339713

Codicologie

***Incipit* : (f° 2v)**

بسم الله الرحمن الرحيم
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°138r)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Unitaire
Autres œuvres : -
Langue : Arabe, persan

Description physique

Support : Papier oriental
Écriture : *Nasḫī* appliquée
Encre : Noire (texte, commentaires), rouge (*rumūz,* titres, commentaires)
Réglure : Misṭara
Cadre : Non
Dimensions de la page : 261× 178 mm
Dimensions du texte : 190× 120 mm
Nombre de feuillets : 138 folios
Nombre de lignes par page : 7/6 lignes par page
Réclame : Non
Tableau : F° 1v
Mise en page : Un seul bloc
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Interlinéaires soignés en écriture *nasta'līq*, calame fin. Contemporains de la copie.
Reliure : Reliure marron ancienne à rabat, mandorle centrale à décors floraux et dorure, liseré doré et poinçoins aux quatre coins.
Informations sur l'acquisition : Anciennement dans la bibliothèque de Turhan Vālide Sultan (m. 1094/1682), la mère du Sultan Meḥmed Ḫān (voir sceau), qu'elle avait constituée de manuscrits issus de la bibliothèque de Yeni Camii à Istanbul. La bibliothèque de la sultane fut intégrée à la bibliothèque de son petit-fils, le Sultan Aḥmad III au sein de la

Mosquée Yenii Camii qui rejoint celle de la *madrasa* al-Mutaḫassisīn en 1914, pour enfin rejoindre les fonds de la Suleymaniye en 1918[77].

Ex-libris

Colophon : F° 138r
Nom du copiste : Non
Date de copie : 1 rabīʿ I 919/ 7 mai 1513
Lieu de copie : Non
Marque de possession : Non
Acte de *waqf* : Sceau au nom de la Sultane mère Turhan Vālide Sultan (m. 1094/1682), daté de 1072/ 1661-2[78].
Présence d'*iğāza* : Non

Transmission et enseignement

Le manuscrit n'a probablement pas servi dans un cadre d'enseignement et de transmission. La copie est très soignée et les commentaires et traductions sont écrits dans un espace interlinéaire dédié et préparé pour l'occasion (réglure). Il semble s'agir d'un manuscrit d'apparât plutôt qu'une copie dédiée à l'enseignement.

[77] Voir G. Kut et N. Bayraktar, *Yazma eserlerde vakif mühürleri*, Istanbul, 2021, p. 99, 100.
[78] Pour la transcription et les informations concernant le *waqf*, voir https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0064

Fiche 28 : Istanbul, *Sülemaniye Kütüphanesi*, Pertevniyal 226-1

Titre : *Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī*
Auteur : Abū al-Qāsim b. Fīruh b. Ḫalaf b. Aḥmad al-Ruʿaynī al-Šāṭibī
Date d'exécution : Fin VIII/XV[e] (?)
Lieu d'exécution : Non
Lieu de conservation : Sülemaniye Kütüphanesi, collection Pertevniyal
Numéro d'inventaire : Pertevniyal 226-1[79]
Ancienne côte : 225

Bibliographie : https://portal.yek.gov.tr/works/detail/320314

Codicologie

***Incipit* : (f° 2v)**

بسم الله الرحمن الرحيم
بدأت ببسم الله في النظم أولا

***Explicit* : (f°175v)**

وتبدي على أصحابه نفحاتها بغير تناه زرنباً وقرنفلا

Nature : Unitaire
Autres œuvres : -
Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier oriental de qualité supérieure (chainettes horizontales par trois)
Écriture : *Nasḫī* calligraphié
Encre : Noire (texte), rouge (rumūz, titres, décors), doré (décors, cadre), bleu (décors)
Cadre : Doré avec double liseré en encre noire
Dimensions de la page : 170× 115 mm
Dimensions du texte : 110× 67 mm
Nombre de feuillets : 175 folios
Foliotation : Incomplète (les trois premiers folios puis les derniers en chiffres indiens)
Nombre de lignes par page : 7 lignes par page (un vers est coupée sur deux lignes)
Réclame : Non
Tableau : F° 1v, tableau de concordance des *rumūz* très soigné avec dorures.
Mise en page : Un seul bloc
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
Commentaires : Non
Reliure : Reliure ancienne en cuir marron avec mandorle centrale[80]

[79] Le codex observé est un manuscrit unitaire qui ne comporte que la seule œuvre d'*al-Šāṭibiyya.*
[80] La reproduction ne présente qu'une reliure en tissu noir, la reliure d'origine que nous avons pu voir se trouve sous le tissu.

Informations sur l'acquisition : Anciennement dans la bibliothèque que Pertevniyal Vālide Sultan (m. 1300/1883) fonda en 1288/1871-2 à Aksaray près de la mosquée Vālide Camii. Le fond rejoint celui de la Suleymaniyye en 1945[81].

Ex-libris

Colophon : F° 175v : formules classiques d'achévement de la copie sans aucune information contextualisante.
Collation : Non
Nom du copiste : Non
Nom de l'enlumineur : Non
Date de copie : Non
Lieu de copie : Non
Marque de possession : Note de possession en noir effacée au folio 1r
Acte de *waqf* : Sceau de la Sultane mère Pertevniyal (m. 1300/1883) daté de 1279/ 1862[82].
Notes : Citation attribuée au Muftī ottoman Yaḥyā Efendī (m. 1053/1644), voir première feuille de garde verso[83].
Présence d'*iğāza* : Non

Transmission et enseignement

La copie est extrêmement soignée tant en ce qui concerne le papier soigneusement lissé, l'écriture parfaitement calibrée que les enluminures dorées aux motifs floraux. Le manuscrit n'a pas servi dans un cadre d'enseignement et de transmission, il appartient à la catégorie C de notre nomenclature des usages de la *Šāṭibiyya,* celui dont la possession relève de la bibliophilie et de la sacralité que représente la possession d'un tel ouvrage dans sa bibliothèque.

[81] Voir G. Kut et N. Bayraktar, *Yazma eserlerde vakif mühürleri*, Istanbul, 2021, p. 109, 110.
[82] Pour la transcription et les informations concernant le *waqf*, voir https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0067
[83] L'expression utilisée après son nom : *sallamahu Allāh*, indique que la citation a été apposée de son vivant.

Les corans des lectures (*maṣāḥif al-qirā'āt*)

Fiche Q1. Jérusalem, Bibliothèque nationale d'Israël, JER NLI Yah. Ar. 901

Titre : Coran
Date d'exécution : VI^{e}/XII^{e} siècle (?)
Lieu d'exécution : Bagdad (?)
Lieu de conservation : Bibliothèque nationale d'Israël
Numéro d'inventaire : JER NLI Yah. Ar. 901

Bibliographie :

https://www.nli.org.il/ar/manuscripts/NNL_ALEPH990033776730205171/NLI#$FL190158799

Codicologie

***Incipit* : (f° 2v)**

سورة الفاتحة مكية وقبل مدنية آياتها ز

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين

***Explicit* : (f° 281v)**

قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون

Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier
Écriture : *Nasḫī*
Encre : Noire, rouge, dorée, bleue, jaune, bordeaux, vert.
Cadre : Uniquement première double page (f° 2v, 3r)
Dimensions de la page : 255 × 188 mm
Nombre de feuillets : 281 feuillets
Nombre de lignes par page : 17 lignes par page
Réclame : Oui, marge inférieure interne
Enluminures : Double frontispice doré (f° 1v, 2r)
Divisions internes :

- **Versets** : cercle doré contenant une lettre d'*abǧād*
- **Cinq versets :** *hā* doré en forme d'escargot dans le texte et
- **Dix versets :** médaillon doré en marge
- ***Ǧuz'* (1/30)** : en rouge en marge

- ***Ḥizb* (1/60)** : lettre ḥā en doré dans le texte et cercle coloré avec le numéro du *ḥizb* en *abǧad.*
- ***Niṣf ḥizb* (1/ 120)** : lettre nūn en doré dans le texte.
- ***Subu'* (1/7)** : en rouge en marge.

Vocalisation/points diachritiques : Complète de la même couleur que le *rasm.*
Comptage des mots/ lettres : Indication dans le titre de chaque sourate ou face à lui en marge en *abǧad.*
Arrêts : *Tā* pour l'arrêt complet *tām, kāf* pour l'arrêt possible (*kāfī*).
***Qirā'āt* en marge :** Écrites en toutes lettres dans différentes couleurs représentant chaque lecture.
***Qirā'āt* dans le texte :** Non
Reliure : Ancienne X/ XVI[e] s.

Ex-libris

Colophon : Absence de colophon
Nom du copiste : Non
Nom de l'enlumineur : Non
Date de copie : Non
Lieu de copie : Non
Marque de possession : Non
Acte de *waqf* : F° 1r au nom de Ismā'īl Āġā, daté de 1 *ramaḍān* 1229/ 1814
Notes : Non
Présence d'*iǧāza* : Non

Transmission et enseignement

Qirā'āt :

Le Coran est écrit dans la lecture d'Abū 'Amr al-Baṣrī mais semble avoir reçu les variantes de lectures simultanément à sa copie ou très peu de temps après cette dernière. Le copiste ne fait pas appel aux *rumūz* mais à un système de couleur pour différencier et indiquer chaque variante en marge. Nous n'avons aucune indication quant aux *qirā'āt* représentées ici, mais au vu des sept couleurs présentes, il s'agit vraisemblablement d'un coran des sept lectures. Le *muṣḥaf* a servi à l'enseignement et la transmission, un maximum d'informations est indiqué dans les marges ou dans le texte tel que les différents types d'arrêts, les diverses divisions du texte possibles, le nombre de mots pour chaque sourate, des marques servant à la récitation (*taǧwīd*) comme le *mīm*. Au côté du titre de la sourate et de son attribution médinoise/ mecquoise, le copiste indique le nombre de versets puis chose assez exceptionnelle le nombre de versets sujet à divergence et enfin le nombre de mots et de lettres contenus dans la sourate, tout cela en *abǧad.*



Fiche Q2. Jérusalem, Bibliothèque nationale d'Israël, JER NLI Yah. Ar. 900

Titre : Coran (acéphale et apode)
Date d'exécution : VIIIe/XIVe siècle
Lieu d'exécution : Égypte
Lieu de conservation : Bibliothèque nationale d'Israël
Numéro d'inventaire : JER NLI Yah. Ar. 900

Bibliographie :

Wust, Efraim, *Catalogue of the Arabic, Persian and Turkish Manuscripts of the Yahuda Collection of the National Library of Israël*, Brill, 2020, II, p. 431, 432.
https://www.nli.org.il/ar/manuscripts/NNL_ALEPH990033739650205171/NLI#$FL16540404

Codicologie

***Incipit* : (f° 2r)**

قليلا يا أيها الذين أوتوا الكتاب ءامنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم

(Sourate IV, fin v. 46, v. 47)

***Explicit* : (f° 281v)**

في جيدها حبل من مسد بسم الله الرحمن الرحيم

(Sourate CXI)

Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier
Écriture : *Nasḫī*
Encre : Noire, rouge, dorée, bleue, jaune, bordeaux, vert.
Cadre : Non
Dimensions de la page : 301 × 246
Nombre de feuillets : 230 feuillets
Nombre de lignes par page : 13 lignes par page
Réclame : Oui, marge inférieure interne
Enluminures : Frontispice doré (f° 1v), finispice doré avec *ğadwal* représentant les sept lecteurs et leurs deux rapporteurs respectifs (f° 230r)
Vocalisation/points diachritiques : Complète de la même couleur que le *rasm.*
Comptage des versets/ mots/ lettres : Indication dans le titre de chaque sourate du nombre de versets
Arrêts : Quatre types d'arrêts **:** *tā, kāf, ḥā, ṣād*
***Qirā'āt* en marge :** Sept lectures écrites en toutes lettres dans différentes couleurs représentant chaque lecture.

***Qirā'āt* dans le texte :** Le texte principal est selon la lecture d'abū 'Amr al-Baṣrī
Reliure : Ancienne mamelouke

Ex-libris

Colophon : f° 230r :

فهرسة الختمة المرضية مضبوطة بالسبعة المروية

لقبها بالدرة المضية علي بن المرتضى عطية

F° 230v :

بسم الله الرحمن الرحيم وبه توفيقي

يقول شعبان الفقير كاتبه ♣ الحمد لله العزيز طالبه

والشكر لله على ما أنعما ♣ مصليا على النبي مسلما

وآله وصحبه الكرام ♣ ما بلغ الطالب للمرام

وبعد هذا جدول قد احتوى ♣ أسماء سبعة ومن عنهم روى

ألفه الشيخ الإمام المرتضى ♣ علي المقرئ والعدل الرضى

قد أبدع التقسيم فيه ورسم ♣ فقمت بالمرسوم منه وقسم

فيه الوقوفات إلى كاف وحا ♣ وتا وصاد التي قد صلحا

وحسن بالحاء والتا أتمم ♣ والكاف كاف في جميع الكلم

وبين الوضع لها والمصطلح♣ فيها وبالتيسير للقاري سمح

أرجو الرضى من ربنا تعالى ♣ لي وله من فضله فقالا

سبع دائر ترى منظومة ♣في ضمنها أهل الأدا مرسومه

فما قرأه باصفار فاقع♣ فإنه للمدني نافع

Commanditaire : [al-amīr] Zayn al-Dīn Ṣadaqa, certainement Zayn al-Dīn Ṣadaqa b. Ḥasan b. Muḥāmmad al-As‘ardī al-Miṣrī (m. 809/ 1406)[84]
Nom du copiste : *Ša‘bān* (f° 230v), certainement Zayn al-Dīn Ša‘bān b. Muḥammad al-Āṭārī (m. 828/ 1425)[85]
Nom de l’enlumineur : Non
Date de copie : Non
Lieu de copie : Non
Marque de possession : Non
Acte de *waqf* : F° 1v au nom de Zayn al-Dīn Ṣadaqa
Notes : Non
Présence d’*iğāza* : Non

Transmission et enseignement

Qirā’āt : Sept lectures

La copie du Coran n’est pas complète, elle est acéphale et apode. Elle possède néanmoins un *ğadwal* inédit sur la presentation des sept lecteurs et de leurs rapporteurs ainsi que leurs couleurs respectives telles qu’elles sont utilisées dans le Coran pour annoter les *qirā’āṭ*. Ce tableau explicatif est nommé *fihrasa* par le copiste (f° 230r). Il a été réalisé par ‘Alī b. al-Murtaḍā ‘Aṭiyya al-Muqrī. Une explication du tableau en poésie, malheureusement incomplète, est proposée sur le verso du feuillet par le copiste Ša‘bān. Ce feuillet est peut-être l’élément le plus précieux de la copie parce qu’il nous renseigne sur la pratique de copie des corans des qirā’āt.

[84] *Istādār* d’un des rapprochés d’al-Ẓāhir Barqūq, Il fut connu pour son savoir et son amour des savoirs, il fit d’ailleurs de nombreux *waqf* dont une Ḫanqah dans la Qarāfā, voir al-Saḫāwī, Šams al-dīn, *Al-Ḍaw al-lāmi‘ li-ahl al-qarn al-tāsi‘,* Beyrouth, Dār al-Ǧīl, 1992, III, p. 317.
[85] Homme de lettres, particulièrement féru de poésie, il composa de nombreux poèmes didactiques dont une *alfiyya* en grammaire. Il fut l’auteur de l’épitaphe de Zayn al-Dīn Ṣadaqa, *Ibid.*



Fig. Ǧadwāl des sept lectures[86], f° 230r.

[86] Il est nommé ici *fihrasa* mais dans le poéme descriptive qui le suit au verso, *ǧadwal.*

Fiche Q3. Konya, *Konya Regional Directorate for Manuscripts*, Antalya 1181

Titre : Coran
Date d'exécution : *Rabī' II* 552/ mai-juin 1157
Lieu d'exécution : Irak (?)
Lieu de conservation : Bibliothèque régionale de Konya
Numéro d'inventaire : Antalya 1181

Bibliographie :
M. Macit (dir.), *« the Holy Message » Catalog of exhibition of Qur'anic manuscripts,* Publications of the Turkish Institution of Manuscripts : 208, Istanbul, exposition du 8-29 avril 2022, notice 8, pp. 24-28.

Codicologie

***Incipit* : (f° 2v)**

سورة الفاتحة وتعرف بالسبع المثاني سبع ءايات مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين

***Explicit* : (f°199 v)**

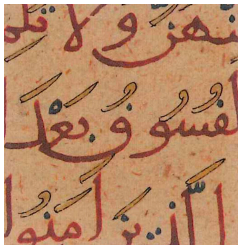
من الجنة والناس

Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier oriental jauni
Écriture : *Nasḫī,* titres en *ṯuluṯ*
Encre : Rouge (texte), noire, dorée, bleue, verte, blanc.
Cadre : Oui double liseré noir encadrant un fil doré
Dimensions de la page : 314 × 228 mm
Nombre de feuillets : 189 folios
Nombre de lignes par page : 20 lignes par pages
Réclame : Non
Enluminures : Oui, double frontispice, cadres et vignettes marginales.
Mise en page : Texte dans un cadre au double liseré noir encadrant un fil doré
Titres sourates : En doré dans une écriture *ṯuluṯ,* nombre de versets, mecquoise/ médinoise
Divisions internes : Rosette dorée pour chaque verset, vignettes dorées en marge pour les groupes de 5 et 10 versets, les *ḥizb*.

Vocalisation/points diacritiques : Vocalisation complète en chrysographie doré entouré de noir, points diacritiques, *sukūn* et *šadda* en bleu



***Qirā'āt* en marge :** Explication (*šarḥ*) de la lecture
***Qirā'āt* dans le texte :** *Rumūz* au-dessus du mot ou lettre sujets à divergence
Arrêts : Un seul signe : قف
Reliure : Ancienne à rabat cuir rouge, plaque centrale dorée sur les deux plats

Ex-libris

Colophon (f° 189v) :

1. وقع الفراغ من تحريره في شهر ربيع الآخر سنة اثنتين وخمسين وخمس مائة
2. الحمد لله رب العالمين وصلواته على خير خلقه محمد المصطفى وآله وأصحابه أجمعين

Traduction :

1. La copie fut achevée au mois de rabī‘ II de l'an 552
2. Louange à Dieu Seigneur des mondes et prières sur la meilleure de ses créatures, Muḥammad l'élu, ainsi que sur sa famille et tous ses compagnons.

Nom du copiste : Non
Nom de l'enlumineur : Non
Date de copie : *Rabī‘ II* 552/ mai-juin 1157
Lieu de copie : Non
Marque de possession : Non
Acte de *waqf* : Au nom de Osmanzāde Haci Mehmed Ağa, le gouverneur de Teke (Antalya), daté de 1211/ 1797 (f°2r)[87]
Notes : Non
Présence d'*iğāza* : Non

Transmission et enseignement

Qirā'āt : Sept lectures (f° 1v, 2r)

La lecture principale du texte ne semble pas correspondre à une des lectures canoniques qui nous soient parvenues. Ce sont bien toujours les même mots sujet à divergences mais la combinaison de ces variantes ne correspond à aucun des systèmes que nous connaissons aujourd'hui. Une lettre correspondant à une des sept lectures éponymes est indiquée au-dessus du mot pour indiquer qu'une variante est rapportée par ce lecteur à cet endroit, l'explication est

[87] https://muhur.yek.gov.tr/tr/muhur/yekmu0034

parfois indiquée en marge mais pas toujours. La lettre est uniquement là comme un moyen mnémotechnique, les détails de chaque école de récitation doivent être apprises et connues en amont grâce à un professeur, sûrement à l'aide d'un manuel de référence.

Une autre des particularités réside dans le fait que le copiste ou l'indicateur des variantes ne semble pas faire de différence entre les différents transmetteurs des lecteurs. Il attribue ainsi la variante directement au lecteur principal et non pas à un de ses rapporteurs. Il précise parfois les variantes des rapporteurs en marge, mais cela reste exceptionnel.

Nom du lecteur	**Symbole (*ramz*) utilisé**
Abū Ruwaym Nāfiʿ al-Madanī	ن (nūn)
Abū Maʿbad ʿAbdallāh Ibn Kaṯīr al-Makkī	ث (Ṯa)
Abū ʿImrān Ibn ʿĀmir al-Šāmī	عا (ʿĀ)
Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ al-Baṣrī	ع (ʿayn)
Abū Bakr ʿĀṣim Ibn Abī al-Naǧūd al-Kūfī	ص (ṣād)
Abū ʿUmārā Ḥamza b. Ḥabīb al-Zayyāt al-Kūfī	ز (Zay)
Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Ḥamza al-Kisāʾī al-Kūfī	س (Sīn)

Fiche Q4. Londres, Collection privée Nasser Khalili, Qur. 572

Titre : Coran nommé *Ǧāmi‘*
Date d'exécution : 17 *ramaḍān* 582/12 décembre 1186 // samedi 5 *ǧumādā* II 582/23 Août 1186
Lieu d'exécution : Iraq (?) (Nissibine ou Mossoul, voir *nisba* du copiste dans le colophon 2)
Lieu de conservation : Collection privée Nasser Khalili
Numéro d'inventaire : Qur. 572

Bibliographie :

- James, David (1992). Volume II – The Master Scribes: Qur'ans of the 10th to 14th centuries AD. The Nour Fondation, n°6, pp. 40-43.
- Ettinghausen, Richard, "A Signed and Dated Seljuk Qur'an". *Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archaeology* (IV, 2) Dec 1935, pp. 92-102.
- Ms. Pen 27 au Penn Museum, https://www.penn.museum/collections/object/532687

Codicologie

***Incipit* : (f° 1v)**

بسم الله الرحمن الرحيم رب أنعمت فزد

هذا جامع مصحح مفرغ حواشيه لقراءات العشر

ورواتها جميعا ومتنه مفرغ بقراءات السبع

***Explicit* : (f°199 v)**

من الجنة والناس

Nature : Unitaire : méthodologie notation des *qirā'āt* (f° 1-2r) ; Coran (f° 2v-200r) ; appendices *qirā'āt* (f° 200v-214)
Autres œuvres : -
Langue : Arabe, persan (colophon 1 et quelques notes).

Description physique

Support : Papier oriental
Écriture : *Nasḫī*
Encre : Noire, dorée, sept teintes (*al-asbāġ al-sab‘*, voir colophon) : rouge minium, rose, violet, lapis lazuli, vert de gris, vert, orpiment (jaune)
Cadre : Première double page du Coran, titres des sourates
Dimensions de la page : 306 ×186 mm
Dimensions du texte : 205 × 115 mm
Nombre de feuillets : 214 folios

Nombre de lignes par page : 16 lignes par page
Réclame : Oui, marge inférieure interne recto
Enluminures : Oui

Divisions internes : Versets (deux signes différents pour le compte médinois  et kufi 
)
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
***Qirā'āt* en marge :** Oui (10 lectures) selon un système de *rumūz*
***Qirā'āt* dans le texte :** Oui (7 lectures) selon un système de couleurs
Arrêts : Cercle en rouge.
Reliure : Moderne

Ex-libris

Colophon : Deux colophons, f° 199v et 200r

Colophon 1 (f° 199v)[88] :

1. كتب .... علي بن حسين بن أحمد ... اين
2. جامع قرآن حق وملك فرزند اعز اخص محمد طال عمره
3. وهيچ فرزندان ديكرم واحد ان حقي ونصبتي نيست واين

Traduction :

1. …'Alī b. Ḥusayn b. Aḥmad …a écrit ce
2. Coran *ǧāmi'* propriété de mon cher fils Muḥammad que Dieu lui donne longue vie.
3. Aucun de mes autres fils ni personne d'autre n'a de droit sur lui.

Colophon 2 (f° 199v) :

1. اتفق الفراغ من مصحفه وتصحيحه وتذهيبه بتوفيق الله
2. تعالى وحسن معونته في يوم الجمعة السابع عشر
3. من رمضان المبارك سنة اثنى وثمانين وخمس مائة

[88] N'ayant pas pu observer le manuscrit physiquement mais uniquement à travers une reproduction, nous reprenons ici la lecture faite par David James.

Traduction :

1. La reliure, la correction et les enluminures ont été achevés par l'aide de Dieu
2. Le très haut et son soutien, le vendredi 17
3. Du [mois de] *ramaḍān* béni, de l'an 582.

Colophon 3 (f° 200r) :

1. فرغ من تفريغ هذا الجامع المبارك بالقراءات العشر ورواتهم جمعاً
2. متناً وحواشياً بالأصباغ السبع حواشيه بالقراءات العشر
3. ومتنه بقراءات السبع يوم السبت لخامس من جمادى الآخرة
4. من شهور سنة اثنتي وثمانين وخمس مائة أحوج عباد الله
5. إلى غفرانه أبو عبد الله بن الحسين بن أحمد بن محمد بن مهران المقرئ
6. المرقي عفا الله عنه حامداً لله ومصلياً على نبيه محمد وآله ه
7. بورك لصاحبه ولكاتبه ولمن قرأه وقال آمين رب العالمين.

Traduction :

1. La copie de ce *Ǧāmi'* béni a été achevée dans les 10 lectures et tous leurs rapporteurs
2. dans le corps du texte et en marge avec les sept teintes, les marges contenant les 10 lectures
3. et le texte les sept lectures, le samedi 5 ǧumādā II
4. de l'an 582 par celui des serviteurs de Dieu qui a le plus besoin
5. de son pardon, abū 'Abdallāh b. al-Ḥuṣayn b. Aḥmad b. Muḥammad b. Mihrān al-Muqrī
6. al-Maraqī - que Dieu lui pardonne. Louange à Dieu et prières sur son prophète Muḥammad et sa famille.
7. Que Dieu bénisse son propriétaire, son copiste et celui qui le lira et dira amen Seigneur des mondes.

Nom du copiste : Abū ʻAbdallāh b. al-Ḥuṣayn b. Aḥmad b. Muḥammad b. Mihrān al-Muqrī al-Maraqī[89]
Nom de l'enlumineur : -
Date de copie : Samedi 5 ǧumādā II 582/23 Août 1186
Date de reliure, corrections et enluminures : 17 *ramaḍān* 582/ 12 décembre 1186
Lieu de copie : Iraq (?) (Nissibine ou Mossoul, voir *nisba* du copiste dans le colophon 2)
Marque de possession : Note écrite en persan recouverte par le colophon 2 (f° 199v) indique que le coran a été écrit par ʻAlī b. Ḥusayn b. Aḥmad pour son fils Muḥammad. Deux notes de possession f°1r aux noms de Ṣafī al-Dīn Muḥammad et Ramaḍān ʻAlī Walad Āġā Bāqir.
Acte de *waqf* :
Notes : Note de lecture datée du 2 *šaʻbān* 601/ 25 mars 1205 par Muḥammad b. Aḥmad al-Imāmī
Présence d'*iǧāza* : Non

Transmission et enseignement

Qirā'āt : 10 lectures en marge, 7 lectures dans le texte
Manuel de référence : *Al-Mabsūṭ* ou *al-Ġāya* d'Ibn Mihrān (?)
Système de notation des *qirā'āt* : Deux systèmes de notation, les couleurs dans le texte pour les 7 lectures, les *rumūz* en marge pour les 10.

	Couleur		Lecteur
	Français	Arabe	
1	Rouge minium	*ḥumra min al-Sinqūr*	Ḥamza
2	Rose	*wardī*	Abū ʻAmr
3	Violet	*Al-tūtī*	ʻĀṣim
4	Lapis lazuli	*al-lāzaward*	Nāfiʻ
5	Vert de gris	*zanǧārī*	Al-Kiṣāʼī
6	Vert	*ḫuḍra*	Ibn Kaṯīr
7	Orpiment (jaune)	*zarnaḫī*	Ibn ʼĀmir

[89] James propose la lecture *marqī* en ce qui concerne la *nisba* du copiste, nous lui préférons la lecture *al-maraqī*, en référence à la petite ville de *Maraq* située sur la route entre Mossoul et Nissibine, voir Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʻǧam al-buldān*, V, p. 109.

	Lecteurs	Abréviations	Rapporteurs	Abréviations
1	Abū Ǧa‘far	فر		
2	Nāfi‘	ع	Warš	ش
			Qālūn	ن
			Ismā‘īl	ل
			Al-Musayyabī	بي
3	Ibn Kaṯīr	ر	Al-Qawwās	س
			Al-Bazzī	بز
			Ibn Fulayḥ	يح
4	Ibn ’Āmir	مر	Ibn Ḏakwān	كو
			Al-‘Aǧamī	مي
			Al-Aḫfaš	فش
			Hišām	شا
5	Abū ‘Amr	و	Al-Yazīdī	د
			Šuǧā‘	ج
			’Abbās	عباس
6	‘Āṣim	م	Abū Bakr	كر
			Al-Barǧamī	جمى
			Yaḥyā	يحيى
			Ḥammād	حماد
			Ḥafs	ص
			Al-Mufaḍḍal	هـ
7	Ḥamza	ة	Ḫalaf	ف
			Ḫallād	خلاد
			Ḫālid	خالد
8	Al-Kisā’ī	ي	Abū ‘Umar	بو
			Nuṣayr	نص
			Šayba	بة
			Abū al-Ḥāriṯ	ث
9	Ḫalaf (selon la voie de Hišām)			
10	Ya‘qūb	ب	Rawḥ	ح
			Ruways	يس

Ce Coran a été conçu pour recevoir les 10 lectures en marge selon un système très élaboré de *rumūz* et les sept lectures dans le texte à l’aide de sept couleurs différentes chacune

étant attribuée à un lecteur défini. Il a très probablement servi pour l'enseignement des lectures, le père, abū ʿAbdallāh b. al-Ḥuṣayn b. Aḥmad b. Muḥammad b. Mihrān al-Muqrī al-Maraqī qui est aussi le copiste, l'a élaboré pour un de ses fils, Muḥammad comme le laisse entendre un colophon qui sert également de note de possession en persan couvert par le colophon enluminé. Les deux écoles de compte des versets, médinoise et kufi sont également représentées avec deux signes différents.

Fiche Q5. Baltimore, *Walters Art Museum*, W563

Titre : Coran
Date d'exécution : 1430-1450 (?)
Lieu d'exécution : Gujarat (?) - Iran timouride (?)[90]
Lieu de conservation : Walters Art Museum de Baltimore
Numéro d'inventaire : W563

Bibliographie :

Rettig, Simon, « A « Timurid-like Response » to the Qur'an of Gwalior ? », dans Le Coran de Gwalior, polysémie d'un manuscrit à peintures, Éloïse Brac de la Perrière et Monique Buresi (dir.), Éditions de Boccard, Paris, 2016, pp. 191-205.

https://thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W563/

Codicologie

***Incipit* : (f° 8v)**

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

***Explicit* : (f°550 r)**

من الجنة والناس

Langue : Arabe, traduction interlinéaire en persan.

Description physique

Support : Papier
Écriture : *Muḥaqqaq*
Encre : Noire, bleue, jaune, rouge, dorée
Réglure : *Ǧadwal*
Cadre : Double liseré bleu et doré
Dimensions de la page : 400×310 mm
Dimensions du texte : 260 × 190 mm
Nombre de feuillets : 554 folios
Nombre de lignes par page : 9 lignes par page
Réclame : Non
Enluminures : De nombreuses enluminures
Divisions internes : Versets ; cinq versets ; dix versets ; *ǧuz'* et *niṣf ǧuz'*
Vocalisation/points diachritiques : Complète en encre noire

[90] Concernant le débat sur le lieu de production de ce Coran, voir Rettig, Simon, « A « Timurid-like Response » to the Qur'an of Gwalior ? », dans Le Coran de Gwalior, polysémie d'un manuscrit à peintures, Éloïse Brac de la Perrière et Monique Buresi (dir.), Éditions de Boccard, Paris, 2016, pp. 191-205.

Arrêts : ج م لا ط ق ز ص (f° 5r)[91]

م	لازم	Arrêt obligatoire
ط	المطلق	Arrêt
ج	الجائز	Arrêt possible
ز	المجوز لوجه	Arrêt possible dans une interprétation
ص	المرخص ضرورة	Arrêt possible par necessité
لا	الوقف الممنوع	Arrêt interdit
ق لا	الوقف أولى	Arrêt préférable
صلى	الوصل أولى	Enchainement préférable

***Qirā'āt* en marge :** Variante en *muḥaqqaq* en couleur dans la marge, détail et nom du lecteur en toute lettre en *nasḫī* en noir
***Qirā'āt* dans le texte :** -
Reliure : Ancienne, ottomane, de Bāyezīd II.
Informations sur l'acquisition : Entre dans la bibliothèque du Sultan Ottoman Bāyezīd II (r. 1481-1512) (voir sceau)

Ex-libris

Colophon : Non
Nom du copiste : Non
Nom de l'enlumineur : Non
Date de copie : Non
Lieu de copie : Non
Marque de possession : Non
Sceau : F° 8r : Sceau du Sultan Ottoman Bāyezīd II (r. 1481-1512)[92]
Acte de *waqf* : Voir sceau
Notes : Non

[91] Muḥammad al-Ṣādiq al-Hindī, *Kunūz alṭāf al-burhān fī rumūz awqāf al-Qur'ān*, al-maṭba'a al-ḥağariyya, Alexandrie, 1290/ 1873-4 ; Mūḥammad b. Ṭayfūr al-Sağāwandī, *'Ilal al-wuqūf*, éd. Muḥammad al-'Īdī, Maktabat al-Rušd, Riyad, 2006. Sylvestre de Sacy les évoque avec une légère différence dans sa notice consacrée à un *muṣḥaf des qirā'āt,* Sylvestre de Sacy, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres bibliothèques*, Imprimerie impériale, Paris, Volume 9, 1813, p. 90.
[92] https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0048

Présence d'*iğāza* : Non

Transmission et enseignement

Qirā'āt :

Coran qui porte en deux doubles pages illuminées les noms des lecteurs et de leurs transmetteurs avec les *rumūz* qui leur correspondent selon la méthodologie choisie par al-Šāṭibī. Néanmoins, ces derniers ne sont pas utilisés dans le texte coranique ; le copiste choisi d'indiquer les variantes en marge en toutes lettres en usant de trois couleurs différentes, le rouge, le bleu et le doré pour la variante coranique et le noir pour l'explication et le nom des lecteurs ou rapporteurs concernés par elle. Cet usage des couleurs n'est pas codifié comme cela est le cas pour les corans précédents où chaque couleur correspond à un lecteur, il s'agit ici d'une esthétique visuelle. La variante coranique est écrite dans la même calligraphie et la même taille que le texte, à savoir en *muḥaqqaq* pour signifier cette continuité entre le texte et ces notes marginales et leur reconnaitre ainsi le même statut que le texte coranique au centre de la page ; l'explication est quant à elle en *nasḫī* en plus petits caractères.

En plus de compter les lettres, les mots et les versets, ce coran présente de manière tout à fait inédite un comptage des variantes par lecteur lors de l'enchainement des sourates (f° 3v-7r).

Un système d'arrêts plus élaboré que celui rencontré habituellement dans les manuscrits coraniques de cette époque est utilisé ici[93]. Huit lettres signifiant huit possibilités d'arrêt lors de la récitation sont utilisées dans le texte au-dessus du mot où on se doit ou pas de marquer l'arrêt. Il ne faut pas les confondre avec les *rumūz* des *qirā'āt* habituellement présents dans les *maṣāḥif al-qirā'āt* ; Il s'agit du système d'arrêts élaboré par le Ġaznawī Muḥammad b. Ṭayfūr al-Sağawandī avec quelques ajouts.

[93] Simon Rettig a cru y voir les lettres du système d'*abğad* indiquant les lecteurs et leurs rapporteurs, Rettig, op. cit. p. 196.

Fiche Q6. Vatican, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vatican arabe 1597

Titre : Coran
Date d'exécution : IX^{e}/XV^{e} siècle (?)
Lieu d'exécution : Syrie/ Égypte (?)
Lieu de conservation : Biblioteca Apostolica Vaticana
Numéro d'inventaire : Arabe 1597

Bibliographie :

G. LEVI DELLA VIDA, Secondo elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1965, p. 42.
https://digi.vatlib.it/mss/detail/217394

Codicologie

***Incipit* : (f° 1v)**

بسم الله الرحمن الرحيم رب أنعمت فزد

هذا جامع مصحح مفرغ حواشيه لقراءات العشر

ورواتها جميعا ومتنه مفرغ بقراءات السبع

***Explicit* : (f° 199v)**

من الجنة والناس

Langue : Arabe

Description physique

Support : Papier
Écriture : *Nasḫī*
Encre : Noire, bleue, verte, dorée, jaune, rouge foncé, rouge clair.
Cadre : Double frontispice
Dimensions de la page : 245×160 mm
Nombre de feuillets : 248
Nombre de lignes par page : 17 lignes par page
Réclame : *Fihrist* : oui
Enluminures : Double frontispice**,** figures circulaires faisant office de nomenclature
Divisions internes : versets (selon les différents décomptes), cinq, dix, *juz'*, *al-aksār* (sous-divisions des *juz'*)
Vocalisation/points diachritiques : Vocalisation complète
***Qirā'a* du texte principal :** Abū 'Amr al-Baṣrī
***Qirā'āt* en marge :** Usage d'un système de couleur pour les sept lecteurs et leurs rapporteurs

***Qirā'āt* dans le texte :** Couleurs pour indiquer les divergences de vocalisation entre les rapporteurs d'Abū 'Amr.

Ex-libris

Colophon : Non
Nom du copiste : Non
Nom de l'enlumineur : Non
Date de copie : Non
Date de reliure, corrections et enluminures : Non
Lieu de copie : Non
Marque de possession : Non
Acte de *waqf* : Non
Notes : Non
Présence d'*iğāza* : Non

Transmission et enseignement

Qirā'āt : Sept lectures d'après *al-Taysīr* d'al-Dānī et *Ḥirz al-amānī* d'al-Šāṭibī

Le manuscrit du Coran préservé à la bibliothèque du Vatican sous la côte Vat. Arabo 1597 est proche du manuscrit Yah 901, néanmoins il le surpasse sur bien des aspects. Sa spécificité réside dans une *fihrasa* des folios 1 à 8 en prose rimée (*sağ'*) et des folios 9 à 13 en vers. Cette *fihrasa* sert à la fois au copiste pour lui permettre d'écrire un *muṣḥaf* des *qirā'āt* comme il se doit, mais également au lecteur afin qu'il puisse déchiffrer les différents éléments composant ce Coran. Le copiste indique avoir copié le Coran selon la lecture d'abū 'Amr tout en indiquant les divergences entre ses deux rapporteurs et leurs transmetteurs par l'usage de différentes couleurs. Les autres lectures qui complètent les sept sont indiquées en marge avec un autre système de couleur (fig.1). Cette copie trouve sa singularité dans l'extrême richesse des informations qu'elle contient au côté du texte coranique. Tous les savoirs liés à la copie sont évoqués avec une précision inédite. Au côté des *qirā'āt*, les divergences quant à la graphie, à la division du texte, au statut juridique des prosternations (*sağda*), au décompte des versets sont scrupuleusement indiqués tout en étant attachés à une tradition antérieure avec la notification des manuels auxquels ils se rattachent (fig. 2).

Système de notation des *qirā'āt* :

Lecteur/ rapporteurs	**Abū 'Amr al-Baṣrī**	**Al-Dūrī**	**Al-Sūsī**
Texte	Doré		
Vocalisation	Noire	Bleu	Rouge foncé

Lecteur/ rapporteurs	**Nāfi'**	**Qālūn**	**Warš**
Texte	Bleu		
Vocalisation	Bleu	rouge	noir

Lecteur/ rapporteurs	**Ibn Kaṯīr**	**Al-Bazzī**	**Qunbul**
Texte	Noir		

Vocalisation	Noir	Bleu	Rouge foncé

Lecteur/ rapporteurs	**Ibn ʻĀmir**	**Hišām**	**Ibn Ḏakwān**
Texte	Rouge foncé		
Vocalisation	Rouge foncé	noir	Jaune

Lecteur/ rapporteurs	**ʻĀṣim**	**Šuʻba**	**Ḥafṣ**
Texte	jaune		
Vocalisation	Jaune	Rouge foncé	vert

Lecteur/ rapporteurs	**Ḥamza**	**Ḫalaf**	**Ḫallād**
Texte	vert		
Vocalisation	vert	jaune	Rouge

Lecteur/ rapporteurs	**Al-Kisāʼī**	**Abū al-Ḥāriṯ**	**Al-Dūrī**
Texte	rouge		
Vocalisation	rouge	vert	bleu

Fig.1. Système des couleurs du texte et de la vocalisation des sept lectures en marge.

Manuels de référence :

Discipline	**Ouvrage**	**Auteur**
***Rasm* (graphie coranique)**	*al-Muqniʿ fī maʿrifat marsūm maṣāḥif ahl al-amṣār*	Abū ʻAmr al-Dānī (m. 444/ 1052)
	ʻAqīlat atrāb al-qaṣāʼid fī asnā al-maqāṣid	Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (m. 590/ 1194)
	Mawrid al-Ẓamʼān fī rasm al-Qurʼān	Muḥammad b. Muḥammad al-Šārīsī al-Ḫarrāz (m. 718/ 1318)
Qirāʼāt	*al-Taysīr fī al-qirāʻāt al-sabʻ*	Abū ʻAmr al-Dānī (m. 444/ 1052)
	Ḥirz al-Amānī wa-waǧh al-tahānī fī al-qirāʻāt al-sabʻ	Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (m. 590/ 1194)
Ḍabṭ	*al-Muḥkam fī naqṭ al-maṣāḥif*	Abū ʻAmr al-Dānī (m. 444/ 1052)
***Al-Waqf* (arrêts/pauses)**	*Al-Muktafā fī al-waqf wa-l-ibtidā*	Abū ʻAmr al-Dānī (m. 444/ 1052)
	Al-Muršid fī al-waqf wa-l-ibtidā	Abū Muḥammad al-ʻUmānī (*ca* 465/ 1072)

***ʻAdd al-āyy* (fins de versets)**	*Nāẓimat al-zuhr fī ʻadd āyy al-suwar*	Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (m. 590/ 1194)
Décompte des versets, mots, lettres / divisions internes du texte	*Al-Iʻlān bi-l-muḫtār min riwāyāt al-Qurʼān*	Abū al-Qāsim Al-Ṣafrāwī (m. 636/ 1238)
Ordre de révélation des sourates	*Suwar al-Qurʼān wa āyātuh wa ḥurūfuh wa nuzūluh*	al-Faḍl Ibn Šāḏān (ca. 290/ 902)
Maṣāḥif ahl al-amṣār	*Ǧamīlat arbāb al-marāṣid fī šarḥ ʻaqīlat atrāb al-qaṣāʼid*	Burhān al-Dīn al-Ǧaʻbarī (m. 732/ 1328)

Fig. 2. Manuels de référence pour la copie du *muṣḥaf* vat. Ara. 1597 d'après sa *fihrasa.*

Bibliographie

MANUSCRITS

***Coran et Ḥirz al-amānī wa-waǧh al-tahānī* (al-Šāṭibī)**

Voir catalogue

***Maʿrifat al-qurrā' al-kibār ʿalā al-ṭabaqāt wa-l-aʿṣār* (al-Ḏahabī)**

Berlin, Staatsbibliothek, Ms. Or. Quart. 462
http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB000106E700000000

SOURCES

ABŪ DĀWŪD Sulaymān b. Naǧāḥ, *Muḫtaṣar al-tabyīn li-hiǧā' al-tanzīl,* éd. Aḥmad Šaršāl, Médine, Maǧmaʿ al-Malik Fahd li-ṭibāʿat al-muṣḥaf, 2000.

ABŪ DĀWŪD Sulaymān b. Naǧāḥ, *Usūl al-ḍabṭ,* éd. Aḥmad Šaršāl, Médine, Maǧmaʿ al-Malik Fahd li ṭibāʿat al-muṣḥaf, 2004.

ABŪ ḤAYYĀN al-andalūsī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, éd. ʻĀdil ʻAbd al-Mawǧūd, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʻilmiyya, 1993.

ABŪ ŠĀMA al-Maqdisī, « Le Livre des deux Jardins : histoire des deux règnes celui de Nūr al-Dīn et celle de Ṣalāḥ al-Dīn », dans *Recueil des historiens des croisades : Historiens orientaux,* Tome V, Paris, Académie des inscriptions et belles lettres, 1872.

ABŪ ŠĀMA al-Maqdisī, *Ibrāz al-maʿānī min Ḥirz al-amānī,* éd. Ibrāhīm ʿAwaḍ, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, première édition 1891.

ABŪ ŠĀMA al-Maqdisī, *Kitāb al-Rawḍatayn fī aḫbār al-dawlatayn al-Nūriyya wa-l-Ṣalāḥiyya*, éd. Ibrāhīm al-Zībaq, Beyrouth, al-Risāla, 1997.

ABŪ ŠĀMA al-Maqdisī, *al-Ḏayl ʿalā al-rawḍatayn : tarāǧim riǧāl al-qarnayn al-sādis wa-l-sābiʿ,* éd. Ibrāhīm Šams al-dīn, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2002.

ABŪ ʻUBAYD al-Qāsim ibn Sallām, *Kitāb al-qirā'āt ǧam' wa dirāsa*, éd. Jāsim al-Dulaymī, Bagdad, Dīwān al-waqf al-sunnī, 2007.

AL-AHWĀZĪ, abū ʻAlī, *Al-Wağīz fī šarḥ qirā'āt al-qara'a al-ṯamāniyya a'immat al-amṣār al-*

ẖamsa, éd. Durayd Aḥmad*,* Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 2002.

Al-ANBĀRĪ, Abū al-Barakāt, *Nuzhat al-alibbā' fī ṭabaqāt al-udabā'*, éd. Ibrāhīm al-Sāmurrā'ī, Jordanie, Maktabat al-Manār, 1985.

ARISTOTE, *La poétique d'Aristote*, trad. Charles Batteux, Paris, Imprimerie et librairie classiques de Jules Delalain et fils, 1874.

AL-BAKRĪ, *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. de Slane, Impr. Impériale, Paris, 1859.

Al-DĀNĪ, Abū ʻAmr, *Ǧāmiʿ al-bayān fi al-qirāʻāt al-sabʿ*, éd. A. al-Ṭarhūnī, Le Caire, Dār al-ḥadīṯ, 2006.

Al-DĀNĪ, Abū ʻAmr, *al-Taysīr fī al-qirāʻāt al-sabʿ*, éd. O. Pretzl, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2005.

Al-DĀNĪ, Abū ʻAmr, *Kitāb al-taʿrīf fī-ẖtilāf al-ruwāt ʿan Nāfiʿ,* Rabat, Madrasat ibn al-Qāḍī li-l-qirāʻāt, 2017.

Al-DĀNĪ, Abū ʻAmr, *Mufradat Nāfiʿ*, éd. Ḥātim al-Ḍāmin, Damas, Dār al-Bašāʻir, 2008.

Al-DĀNĪ, Abū ʻAmr, *al-Muḥkam fī naqṭ al-maṣāḥif,* éd. M.Ismāʿīl, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya,2004.

Al-DĀNĪ, Abū ʻAmr, *Al-Muktafā fī al-waqf wa-l-ibtidā,* éd. Ǧamāl al-Dīn Muḥammad Šaraf, Ṭanṭā, Dār al-Ṣaḥāba li-l-Turāṯ, 2006.

Al-DĀNĪ, Abū ʻAmr, *al-Muqniʿ fī maʿrifa marsūm maṣāḥif ahl al-amṣār,* éd. Bašīr al-Ḥimyarī, Al-Baḥrayn, Dār al-Bašāʿir, 2016.

Al-DĀNĪ, Abū ʻAmr, *al-Taḥdīd fī al-itqān wa al-taǧwīd*, éd. Qaddūrī al-ḥamd, ʿAmman, Dār ʿammān, 2000.

Al-DĀNĪ, Abū ʻAmr, *Iǧāz al-bayān ʻan uṣūl qirāʼat Nāfiʻ b. ʻAbd al-Raḥmān,* éd. Ġānim Qaddūrī-l-Ḥamad, ʻAmmān, Ǧamʻiyat al-muḥāfaẓa ʻalā-l-Qurʼān al-karīm, 2019.

Al-DĀNĪ, Abū ʻAmr, *Risālāt al-tanbīh ʿala-l-ẖaṭaʿ wa-l-ǧahl wa-l-tamwīh,* éd. Muḥammad Dāmī, Istanbul/Beyrouth, Dār al-Sammān, 2023.

AL-ḌAHABĪ, *Maʿrifat al-qurrāʼal-kibār ʿalā al-ṭabaqāt wa-l-aʿṣār,* éd. Muḥammad Sayyid Ǧād al-Ḥaqq, Le Caire, Dār al-kutub al-ḥadīṯa, 1969.

AL-ḌAHABĪ, *Maʿrifat al-qurrāʼal-kibār ʿalā al-ṭabaqāt wa-l-aʿṣār,* éd. Baššār ʻAwwād Maʻrūf, Beyrouth, Muʼasasat al-Risāla, 1988.

AL-ḌAHABĪ, *Maʿrifat al-qurrā'al-kibār ʿalā al-ṭabaqāt wa-l-aʿṣār,* éd. Tayyar Altikulaç, Istanbul, 1995.

AL-ḌAHABĪ, *Ṭabaqāt al-qurrā',* éd. Aḥmad Ḫān, 1997.

AL-ḌAHABĪ*, Tārīḫ al-Islām*, Beyrouth, Dār al-Ġarb, 1e éd. Bašār ʿAwād Maʿrūf, 2003.

AL-ḌAHABĪ*, Siyar aʿlām al-nubalā'*, Ryadh, Mu'assat al-Risāla, 2e éd. Šuʿayb al-Arna'ūṭ, Bašār Maʿrūf, 1982.

AL-ḌAHABĪ, *Mu'ğam al-Šuyūḫ*, éd. Muḥammad al-Ḥabīb al-Hīla, al-Ṭā'if, maktabat al-Ṣiddīq, 1988.

AL-ḌAHABĪ, *al-'Ibar fī ḫabar man ġabar*, éd. Ṣalāh al-Dīn al-Munağğid, Koweit, 1960.

AL-ḌABBĪ, *Buġyat al-multamis fī tārīḫ riğāl al-Andalus,* éd. Ibrahim al-Ibyārī, Dār al-kitāb al-miṣrī, 1989.

AL-FARĀBĪ, *Ğawāmiʿ al-Šiʿr*, dans Ibn Rušd*, Talḫīṣ kitāb Arisṭūṭālīs fī-š-ši'r,* éd. Muḥammad Salīm Sālim, Le Caire, 1971.

AL-ĞA'BARĪ, Burhān al-dīn, *Ğamīlat arbāb al-marāṣid fī šarḥ 'aqīlat atrāb al-qaṣā'id,* éd. Muḥāmmad Ilyās Anwar, Université Ṭayba de Médine, 2017.

AL-ĞĀḤIẒ, *Kitāb al-ḥayawān*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn, Le Caire, Maktabat Muṣṭafā al-bābī al-ḥalabī, 1965.

AL-HABṬĪ Abū ʿAbdallāh, *Kitāb taqyīd al-waqf li-l-Qur'ān al-karīm*, éd. Al-Ḥasan b. Aḥmad Wakkāk, Casablanca, 1991.

AL-HUḌALĪ, Abū al-Qāsim, *Al-Kāmil fī al-qirā'āt al-ʿašr wa-l-arbaʿīn al-zā'īda ʿalayhā,* éd. Ğamāl al-Šā'ib, 2007.

AL-HUḌALĪ, Abū al-Qāsim, *Kitāb al-Kāmil fī-l-qirā'āt al-Ḫamsīn,* éd. Omar Hamdan, Médine, Dār Ṭayyibat al-ḫaḍrā, 2015.

AL-ḤUMAYDĪ, *Ğaḏwat al-muqtabas fī tārīḫ ʿulamā' al-Andalus,* éd. Bašār ʿawwād Maʿrūf, Tunis, Dār al-ġarb al-islāmī, 2008.

AL-ḪARRĀZ, Muḥammad b. Muḥammad al-Šārīsī, *Mawrid al-Ẓam'ān fī rasm al-Qur'ān,* éd. Ašraf Muḥammad Fu'ād Ṭil'at, Le Caire, maktabat al-Imām al-Buḫārī, 2006.

AL-ḪAṬĪB, al-Baġdādī, *Tārīḫ Baġdād,* éd. Baššār Ma'rūf, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2002.

AL-ḤUŠANĪ, *Ǧuz' min barnāmağ Abū Muṣ'ab al-Ḫušanī al-Ǧayyānī*, éd. Abdelazīz Essaouri, Tanger, Dār al-ḥadīṯ al-Kattāniyya, 2019.

IBN AL-ĀBBĀR, al-*Takmila ʿalā kitāb al-Ṣila,* éd. ʿAbd al-Salām al-Harrās, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1995.

IBN ʻABD AL-BARR, *Al-Istīʻāb fī maʿrifat al-Aṣḥāb,* éd. ʻAlī al-Biǧāwī*,* Beyrouth, Dār al-Ǧīl, 3/938, 1992.

IBN ʿABD AL-ḤAKAM, *Futūḥ Miṣr wa aḫbāruhā,* éd. Muḥammad Ṣabīḥ, Le Caire, Dār al-Taʿāwun, 1974.

IBN ʿABD AL-MALIK AL-MURRĀKUŠĪ, *al-Ḏayl wa-l-takmila li- kitābay al-Mawṣūl wa-l-Ṣila,* éd. Iḥsān ʿAbbās, Tunis, Dār al-ġarb al-islāmī, 2012.

IBN ABŪ DĀWŪD*, al-Maṣāḥif,* éd. ʿAbd al-sabḥān Wāʿiẓ, Beyrouth, Dār al-Bašāʻir, 2002.

IBN ABĪ ḤĀTIM, *al-Ǧarḥ wa-l-taʿdīl,* éd. ʿAbdarraḥmān al-Yamānī, Beyrouth, Dār al-kutub, 1953.

IBN ABĪ MARYAM, *al-Mūḍaḥ fī wuǧūh al-qirāʻāt wa-ʿilalihā,* éd. Omar Hamdane, La Mecque, 1993.

IBN ABĪ YAʻLĀ, Muḥammad, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, éd. ʻAbd al-Raḥmān b. Sulaymān al-ʻUṯaymīn, Riyad, 1419/ 1998-9.

IBN ĀĞURRŪM, *Farā'id al-maʻānī fī šarḥ Ḥirz al-amānī,* éd. Abderrahim Nabulsi, thèse de doctorat, Université Umm al-Qurā, La Mecque, 1997.

IBN AL-AKFĀNĪ, *Iršād al-qāṣid ilā asnā al-maqāṣid*, éd. ʻAbd al-Munʻim Muḥammad ʻUmar, Le Caire, Dār al-fikr al-ʿarabī, 1990.

IBN AL-ʻARABĪ, Abū Bakr, *al-ʻAwāṣim min al-qawāṣim*, éd. ʻAmmār Ṭālibī, Le Caire, Dār al-Turāṯ, 1973.

IBN AL-ʻARABĪ, Abū Bakr, *Qānūn al-Taʼwīl*, éd. Muḥammad al-Sulaymānī, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1990.

IBN ʻASĀKIR, *Tārīḫ madīnat Dimašq,* éd. ʻUmar al-ʻAmmūrī, Dār al-Fikr, 1995.

IBN AL-AṮĪR, *Al-Kāmil fī al-tārīḫ,* éd. ʻAbdallāh al-Qāḍī, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʻilmiyya, 1987.

IBN BAŠKWĀL, *Al-Ṣila fī tārīḫ a'īmma al-Andalus,* éd. Bašār ʿawwād Maʿrūf, Tunis, Dār al-ġarb al-islāmī, 2010.

IBN BINT AL-ĞUMMAYZĪ, *Mašyaḫa*, éd. 'Āmir Ḥasan Ṣabrī al-Tamīmī, Bahrein, Haut Conseil des affaires islamiques, 2021.

IBN DUQMAQ, *Al-ğuz' al-rābiʿ wa-l-ḫāmis min alintiṣār li-wāsiṭati ʿaqd al-amṣār fī tārīḫ Miṣr wa ğuġrāfiyyatiha,* Le Caire, Imprimerie nationale, 1893.

IBN AL-FARAḌĪ, *Tārīḫ ʿulamā' al-Andalus,* éd. Bašār ʿawwād Maʿrūf, Tunis, Dār al-ġarb al-islāmī, 2008.

IBN FĀRIS AL-ḤAYYĀṬ, *Al-Ğāmi' fī al-qirā'āt al-'ašr wa qirā'at al-A'maš,* éd. Aymān Suwayd, dār al-Ġawṯānī, 2021.

IBN ĠALBŪN Abd al-Munʿim, *Risāla fīmā infarada bih al-qurrā' fī al-riwāyāt min al-tāllīn bi-l-ḥurūf,* éd. Muḥammad al-Rāḍī, Bagdad, al-Mawrid, fevrier 1987.

IBN ĠALBŪN, Abū-l-Ṭayyib, *al-Iršād 'an al-a'imma al-sab'a*, éd. Bāsim Ḥamdī b. Ḥāmid al-Sayyid, Riyad, 2011.

IBN ĠĀZĪ, *Iršād al-labīb fī maqāṣid ḥadīṯ al-ḥabīb*, éd. 'Abdallāh al-Tamsamanī, Tétouan, Ministère des *Waqf* et affaires islamiques, 1989.

IBN ĠĀZĪ, al-Rawḍ al-Hatūn, éd. 'Abd al-Wahhāb b. Manṣūr, Rabat, Imprimerie royale, 1988.

IBN ĠĀZĪ, *Fihrasa,* éd. Muḥammad al-Zāhī, Casablanca, Dār al-Maġrib, 1979.

IBN ĞABIR al-Wādī Āšī, *Barnāmağ,* éd. Al-Hayla, La Mecque, Université Umm al-Qurā, 1981.

IBN AL-ĞAZARĪ, *al-Našr fī al-qirā'āt al-'ašr,* Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2006.

IBN AL-ĞAZARĪ*, Našr al-qirā'āt al-'ašr,* éd. Aymān Suwayd, Istanbul/Beyrouth, Dār al-Ġawṯānī li-l-dirāsāt al-qur'āniyya, 2018.

IBN AL-ĞAZARĪ, *Tuḥfat al-iḫwān fī-l-ḫulf bayna-l-Šāṭibiyya wa-l-'Unwān*, éd. Ḫālid Abū-l-Ğūd, dans Mağallat ma'had al-Šāṭibī, n° 3, Ğumādā II 1428/juin 2007, p. 349. 328-419.

IBN AL-ĞAZARĪ, *Munğid al-muqri'īn wa muršid al-ṭālibīn,* éd. N. Jād, Ryadh, Dār al-Maymān, 2014.

IBN AL-ĞAZARĪ, *Ġāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā',* éd.'Amr b. 'Abdallāh, Le Caire, Dār

al-Lu'lu'a, 2017.

IBN AL-ĞAZARĪ, *Ṭayyibat al-Našr fī al-qirā'āt al-'ašr*, éd. Ayman Suwayd, Damas, Maktabat Ibn al-Ğazarī, 2012.

IBN AL-ĞAZARĪ, *Ġāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā',* [*Das Biographische Lexikon der Koranlehrer*], G. Bergsträßer et O. Pretzl, Leipzig 1933-1935.

IBN AL-ĞAZZĀR, *Ibn al-Jazzār on Forgetfulness and its Treatment: risāla fī-n-Nisyān,* Gerrit Bos (éd.), Londres, The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1995.

IBN ĞUBAYR, *Relations de voyages,* dans *Voyageurs arabes,* trad. Paule Charles-Dominique, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1995.

IBN ḤAĞAR al-'Asqalānī, *al-Durar al-kāmina fī aʿyān al-mi'a al-ṯāmina,* Beyrouth, Dār al-Ğīl, 1993.

IBN ḤAWQĀL, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, Leyde, Brill, 1938.

IBN ḤAZM, *Ğamharat ansāb al-'arab*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1982.

IBN ḤAZM, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Beyrouth, Dār al-Āfāq al-ğadīda, 1983.

IBN ḤALAF, al-Muqriʾ, *al-Iktifā' fī al-qirā'āt al-sab' al-mašhūra,* éd. Ḥātim al-Ḍāmin, Le Caire, Dār Ninwā li-d-dirāsāt wa-n-našr wa-t-tawzī, 2005.

IBN ḤALAF, al-Muqrī, *al-'Unwān fī al-qirā'āt al-sab'*, éd. Ḫālid Abū-l-Ğūd, Le Caire, Dār al-Imām al-Buḫārī, 2008.

IBN ḤALDŪN, *Kitāb al-'Ibar wa dīwān al-mubtada' wa-l-ḫabar : al-Muqaddima*, Ibrāhīm Šabbūḥ (éd.), Tunis, dār al-Qayrawān, 2007.

IBN ḤALLIKĀN, *Wafayāt al-aʿyān wa anbā' abnā' al-zamān*, éd. Abbās, Beyrouth, Dār Šādir, 1972.

IBN ḤAYR al-Išbīlī, *Fahrasa,* éd. Bašār ʿAwwād Maʿrūf, Tunis, Dār al-ġarb al-islāmī, 2009.

IBN AL-ʿIMĀD, *Šuḏurāt al-ḏahab fī aḫbāri man ḏahab*, éd. Maḥmūd al-Arnā'ūṭ, Damas, Dār ibn Kāṯīr, 1986.

IBN KAṮĪR, *al-Bidāya wa-l-nihāya,* Le Caire, Maṭba'at al-Sa'āda.

IBN MĀKŪLĀ, *al-Ikmāl fī rafʿalirtiyāb fī al-mu'talaf wa-l-muḫtalaf fī al-asmā' wa-l-kunā wa-*

l-ansāb, éd. Nāyib al-ʿAbbās, Le Caire, Dār al-kutub al-islāmī, 1963.

IBN MIHRĀN, Abū Bakr, *al-Mabsūṭ fī al-qirā'āt al-'ašr*, éd. Subay' Ḥamza Ḥākimī, Jedda, Dār al-qibla li-l-ṯaqāfa al-islamiyya, 1988

IBN MUĞĀHID, *Kitāb al-Sabʿa fī al-qirā'āt*, éd. Šawqī Ḍayf, Le Caire, Dār al-maʿārif, 1972.

IBN MUĞĀHID, *al-Sab'a*, éd. Ḫalaf Ḥusayn Ṣāliḥ al-Ğubūrī, Riyad, Tafsir Center for Qur'anic Studies, 2023

IBN AL-NADĪM, *al-Fihrist*, éd. Gustav Flügel, Leipzig, 1871.

IBN AL-NADĪM, *Al-Fihrist,* éd. Ibrahim Ramadan, Beyrouth, Dār al-maʿrifa, 1997.

AL- NU'AYMĪ, 'Abd al-Qādir, *Al-Dāris fī tārīḫ al-madārīs*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1990.

IBN AL-QĀḌĪ al-Miknasī, *Durrat al-Ḥiğāl fī asmā' al-riğāl*, éd. Muḥammad al-Aḥmadā abū-l-Nūr, Dār al-Turāṯ, Le Caire, 1971.

IBN AL-QĀḌĪ al-Miknasī*, Ğaḏwat al-iqtibās fī ḏikr man ḥalla min al-a'lām madīnat Fās,* Dār al-Manṣūr, Rabat, 1973.

IBN AL-QĀḌĪ al-Miknasī, *Bayān al-ḫilāf wa-l-tašhīr wa mā zādah al-Ḥirz 'alā al-Taysīr,* éd. Muḥammad Būṭarbūš, Salé, 2016.

IBN AL-QĀṢIḤ, *Sirāğ al-Qāri' al-mubtadi' wa tiḏkār al-muqrī al-muntahī,* éd. Dār al-Fikr, Beyrouth, 2002.

IBN AL-QIFṬĪ, Ğamāl al-dīn*, Inbāh al-ruwāt 'alā anbāh al-nuḥāt*, ed. Muḥāmmad abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-Fikr al-'arabī, 1986.

IBN QUNFUḎ, *al-Wafayāt,* éd. ʿĀdil Nuwayhaḍ, Beyrouth, Dār al-āfaq al-ğadīda, 1983.

IBN QUTAYBA, *al-Ma'ārif*, éd. Ṯarwat 'Ukāša, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1992.

IBN RUŠD*, Talḫīṣ kitāb Arisṭūṭālīs fī al-ši'r wa ma'ah Ğawāmiʿ al-Šiʿr li-l-Fārābī,* Muḥammad Salīm Sālim (éd.), Le Caire, 1971.

IBN RUŠD, *Talḫīs kitāb al-ḥiss wa-l-maḥsūs,* trad. *Epitome of Parva Naturalia,* Harry Blumberg, Cambridge, 1961.

IBN SĪNĀ*, al-Šifā, kitāb al-manṭiq, kitāb al-šiʿr,* Abd al-Rahmān Badawī (éd.), Le Caire, 1966.

IBN SUFYĀN, Muḥammad al-Qayrawānī, *al-Hādī fī al-qirā'āt al-sab'*, éd. Yaḥyā al-Ġawṯānī, Dār al-Ġawṯānī, Istanbul/Beyrouth [non daté].

IBN ŠĀḎĀN, al-Faḍl, *Suwar al-Qur'ān wa āyātuh wa ḥurūfuh wa nuzūluh,* éd. Bašīr b. Ḥasan al-Ḥimyarī, Riyad, Dār Ibn Ḥazm, 1430/ 2009.

IBN ŠURAYḤ, *al-Kāfī fī al-qirā'āt al-sabʿ*, éd. Aḥmad ʿAbd al-Samīʿ, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2000.

IBN ŠURAYḤ, *Mufradat al-imām Nāfiʿ*, éd. Samīr Belʿašiyya, Rabat, Dār abī Raqrāq, 2011.

IBN TAĠRĪBIRDĪ, *al-Nuğūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira,* Le Caire, Ministère de la culture, 1963.

AL-WĀSIṬĪ, Abū Muḥammad 'Abdallah b. 'Abd al-Mu'min, *al-Kanz fī al-qirā'āt al-'ašr,* éd. Ḫālid al-Mašhadānī*,* Le Caire, Maktabat al-ṯaqāfa al-dīniyya, 2004.

IBN WAṮĪQ, *Al-Ğāmiʿ limā yuḥtāğ ilayh min rasm al-muṣḥaf,* éd. Ġānim Qaddūrī al-Ḥamd, ʿAmmān, Dār ʿImār, 2009.

IBN YŪNUS, *Tārīḫ Ibn Yūnus al-Ṣadafī,* Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2000.

AL-IDRĪSĪ, *Description de l'Afrique et de l'Espagne,* éd. et trad. R. Dozy et M. J. de Goeje, Leyde, 1968, p. 262.

AL-KINDĪ, *Aḫbār quḍāt Miṣr* : *Histoire des Qaḍīs egyptiens,* éd. Mathieu Tillier, IFAO, 2012.

AL-LABLĪ, Abū Ğa'far Aḥmad, *Fihrasa*, éd. Nur al-Dīn Šūbad, al-Rābiṭa al-Muḥammadiyya li-l'ulamā', Rabat, Dār al-amān, 2013.

AL-MAĞĀRĪ, Abū 'abdallāh Muḥammad, *Barnāmağ,* éd. M. Abū-l-Ağfān, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1982.

AL-MAHDAWĪ, Abū al-'Abbās, *Bayān al-sabab al-Mūğib li-ḫtilāf al-qurrā'*, éd. Ḥātim al-Ḍāmin, Mağallat ma'had al-maḫṭūṭāt al-'arabiyya, 1985.

MAKKĪ, Ibn Abī Ṭālib, *Al-Ibāna 'an ma'ānī al-qirā'āt*, éd. Muḥyī al-Dīn Ramaḍān, Damas-Beyrouth Dār al-Ma'mūn li-l-Turāṯ, 1979.

AL-MĀLIKĪ, Abū 'Alī al-Baġdādī, *Al-Rawḍa fī al-qirā'āt al-Iḥdā 'ašar*, ed. 'Abd al-Raḥīm al-Ṭarhūnī, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2012.

AL-MANĞŪR, *Fihris Aḥmad al-Manğūr*, éd. M. Ḥağğī, Rabat, Dār al-Maġrib, 1976.

Al-MAQARRĪ, Šihāb al-Dīn Aḥmad, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*, Beyrouth, Dār Šādir, 1968.

Al-MAQARRĪ, Šihāb al-Dīn Aḥmad, *Azhār al-Riyāḍ fī aḫbār ʻIyāḍ*, éd. Saʻīd Aʻrāb et Muḥammad ben Tāwīt.

AL-MAQDISĪ, *Aḥsan al-taqāsim fī maʿrifat al-aqālīm,* Leiden, Brill, 1906.

AL-MAQRĪZĪ, *al-Mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-āṯār*, éd. Ayman Fu'ād Sayyid, Mu'assasat al-furqān li-l-turāth al-islāmī, Londres, 2002.

AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āẓ al-ḥunafā bi-aḫbār al-a'imma al-Fāṭimiyyīn al-ḫulafā,* éd. Muḥammad Ḥilmī, Le Caire, 1996,

AL-MINTAWRĪ, *Šarḥ al-Durar al-lawāmiʻ fī maqra' al-imām Nāfiʻ* (édition marocaine, non précisée).

AL-MINTAWRĪ, *Fihrasat al-Mintawrī*, éd. Moḥammad Benchrifa, Rabat, al-Rābiṭa al-Muḥammadiyya, 2011.

AL-MUḪALLILĀTĪ, *al-Qawl al-waǧīz fī fawāṣil al-kitāb al-ʻazīz,* éd. ʻAbd al-Razzāq Mūsā, Ministère de l'Information, Médine, 1992.

AL-NAWAWĪ, Muḥyī al-dīn, *Ṭabaqāt fuqahā' al-šāfiʻiyya,* éd. Muḥyī al-Dīn Naǧīb, Beyrouth, Dār al-Bašā'ir al-islāmiyya, 1992.

AL-NUʻAYMĪ, ʻAbd al-Qādir, *Al-Dāris fī tārīḫ al-madārīs*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʻilmiyya, 1990.

Al-QĀḌĪ ʿIYĀḌ, *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik*, Maroc, ministère des *Ḥabūs,* 1983.

AL-QALĀNĪSĪ, Abū-l-ʻIzz, *Iršād al-Mubtadi'wa taḏkirat al-muntahi,* éd. Muḥammad al-Ḫūlī, Riyadh, Dār al-ʻĀṣima, 1432/2010-1.

AL-QASṬALLĀNĪ, Šihāb al-Dīn Aḥmad, *al-Fatḥ al-mawāhibī fī manāqib al-Šāṭibī*, éd. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Ǧarmī, Amman, Dār al-Fatḥ, 2000.

AL-QASṬALLĀNĪ, Šihāb al-Dīn Aḥmad, *Laṭā'if al-išārāt li-funūn al-qirā'āt*, al-Awqāf al-Saʻūdiyya, 1434/2012.

AL-QĪĞĀṬĪ, Abū-l-Ḥasan, *al-Takmila al-mufīda li-qāriʻ al-qaṣīda,* dans Ḥmittū, *Qirā'āt Nāfiʿ ʿind al-Maġāriba,* Rabat, Ministère des *waqfs* et affaires religieuses, 2003.

AL-QĪĞĀṬĪ, Abū ‘Abdallāh, *Masā’il fī al-qirā’āt*, éd. Beyounes al-Zākī, Rabat, al-Rābiṭa al-Muḥammadiyya li-l‘ulamā’, 2017.

AL-QURAŠĪ, ‘Abd al-Qādir, *Kitāb al-Ǧawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-ḥanafiyya*, éd. ‘Abd al-Fattāḥ al-Ḫalū, Le Caire, Dār Hāğar, 1993.

AL-QURṬUBĪ, Abū ‘Abdallāh, *al-Ǧāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān,* éd. Al-Bardūnī, le Caire, Dār al-kutub al-miṣriyya, 1964.

AL-RUʿAYNĪ Abū al-Ḥasan, *Barnāmağ,* éd. Ibrāhīm Šabbūḥ, Damas, 1962.

AL-ṢAFADĪ Ḫalīl b. Aybak, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, Beyrouth, Dār našr al-kitab al-ʿarabī, 1937-2004.

AL-ṢAFRĀWĪ, Abū al-Qāsim, *Al-I‘lān bi-l-muḫtār min riwāyāt al-Qur’ān,* éd. Aḥmad Ḥamūd al-Ruwayṯī, Mu’asasat al-Ḍuḥā, 2020.

AL-SAĞAWANDĪ, Mūḥammad b. Ṭayfūr, *‘Ilal al-wuqūf*, éd. Muḥammad al-‘Īdī, Maktabat al-Rušd, Riyad, 2006.

AL-SAḪAWĪ ʿAlam al-Dīn, *Ǧamāl al-qurrā‘ wa kamāl al-iqrā’,* éd. ʿAlī al-Bawwāb, La Mecque, maktabat al-turāṯ,1987.

AL-SAḪAWĪ ʿAlam al-Dīn, *Fatḥ al-waṣīd fī šarḥ al-qaṣīd,* éd. Mawlay Muḥammad al-Idrīsī, Riyad, Maktabat al-Rušd, 2005.

AL-SAḪAWĪ, Šams al-Dīn, *Al-Ḍaw al-lāmi‘ li ahl al-qarn al-tāsi‘,* Beyrouth, Dār al-Ǧīl, 1992.

IBN ṢĀḤIB al-ṢALĀ, *al-Mann bi-l-imāma tārīḫ bilād al-Maġrib wa-l-Andalus fī ‘ahd al-Muwaḥḥidīn,* éd. ‘Abd al-Hādī al-Tāzī, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1987.

AL-SARḪASĪ, *al-Mabsūṭ*, Beyrouth, Dār al-maʿrifa, 1989.

AL-SARRĀĞ, Yaḥyā, *Fihrasa*, éd. Na‘īma Bennis, Fes, Dār al-Ḥadīṯ al-Kettāniyya, 2013.

SIBṬ AL-ḪAYYĀṬ, *al-Īğāz fī qirā’at al-a’immat al-sab‘a bi-l-‘Irāq wa-l-Šām wa-l-Ḥiğāz,* éd. Aymān Suwayd, dār al-Ġawṯānī, 2021.

AL-SIBTĪ Muḥammad b. al-Qāsim, *iḫtiṣār al-aḫbār ʿammā kāna bi-ṯaġr sabta min suniy al-āṯār,* éd. Levi-Provençal, Paris, Larose, 1932.

AL-SUBKĪ, Tāğ al-dīn, *Ṯabaqāt al-šāfi‘iyya al-kubrā*, éds. ‘Abd al-Fattāḥ al-Ḥulū, Maḥmūd al-Ṭanāḥī, Dār iḥyā’ al-kutub al-‘arabiyya, 1383/1964.

AL-SUYŪṬĪ, Ǧalāl al-dīn*, Ḥusn al-muḥāḍara,* éd. Muḥammad Ibrāhīm, Le Caire, Dār iḥyā‘ al-kutub al- ‘arabiyya, 1967.

Al-SUYŪṬĪ, Ǧalāl al-dīn, *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, éd. Muḥāmmad abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, 1974.

Al-SUYŪṬĪ, Ǧalāl al-dīn, *Ṭabaqāt al-Mufassirīn*, éd. ‘Alī Muḥammad ‘Umar, Le Caire, Maktabat Wahba, 1396/1976.

AL-SUYŪṬĪ, Ǧalāl al-dīn*, Buġyat al-wu‘ā fī ṭabaqāt al-luġawiyyīn wa-l-nuḥā*, éd. Muḥammad abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Fikr, 1979.

AL-ŠĀṬIBĪ, Abū-l-Qāsim, *Ḥirz al-Amānī wa-waǧh al-tahānī fī al-qirā‘āt al-sabʿ*, éd. Aymān Suwayd, Istanbul, Dār al-Ġawṯānī., 2022.

AL-ŠĀṬIBĪ, Abū-l-Qāsim, *‘Aqīlat atrāb al-Qaṣā’id fī asnā al-maqāṣid*, éd. Aymān Suwayd, Jedda, Dār Nūr al-maktabāt, 2001.

AL-ŠĀṬIBĪ, Abū-l-Qāsim, *Nāẓimat al-Zuhr fī ‘add āyy al-suwar*, éd. Ašraf Muḥammad Fu’ād Ṭil‘at, Le Caire, maktabat al-Imām al-Buḫārī, 2013.

AL-ŠĀṬIBĪ, Abū-l-Qāsim, *Nāẓimat al-Zuhr fī ‘add al-āy fī al-suwar,* éd. Bašīr b. Ḥasan al-Ḥimyarī, Ǧāmi‘at al-malik Sa‘ūd, 1437/2015-16.

ŠU‘LA, Muḥammad b. Aḥmad al-Mawṣilī, *Kanz al-ma‘ānī fī šarḥ Ḥirz al-amānī,* éd. Ǧamāl al-Sayyid Rifā‘ī al-Šāyib, Le Caire, Dār al-Salām al-ḥadīṯiyya, 2008.

AL-ṢAFADĪ, Ṣalaḥ al-Dīn b. Aybak, *Nakt al-himyān fī nukat al-‘umyān*, Le Caire, al-Maṭba‘a al-Ǧamāliyya, 1911.

AL-ṬABARĪ, Abū Ma‘šar, *al-Talḫīṣ fī al-qirā’āt al- ṯamān*, éd. Muḥammad Ḥasan ‘Aqīl Mūsā, Jedda, Al-ǧamā‘a al-ḫayriyya lī taḥfīẓ al-Qurān, (Non Daté).

AL-ṬABARĪ, Abū Ma‘šar *Ǧāmi‘ Abī Ma‘šar al-ma‘rūf bi Sawq al-‘Arūs*, éd. Ḫālid Ḥasan Abū-l-Ǧūd, Le Caire, Dār al-Lu’lu’a, 2021.

AL-ṬABARĪ ‘Alī b. Sahl, *Firdaws al-Ḥikma fī al-ṭibb,* Muḥammad Zubayr Siddiqi, Berlin, Sonne Press, 1928.

AL-TUǦĪBĪ, Abū al-Qāsim al-Ṣibtī, *Barnāmaǧ,* éd. A. al-Manṣūr, Lybie, Dār al-ʿarabiyya li-l-kitāb, 1981.

AL-TUǦĪBĪ, Abū ‘Abdallāh, *Barnāmaǧ* ed. al-Ḥasan Id Sa‘īd, Ministère des *waqf* et des

affaires religieuses, Rabat, 2011.

AL-ṬURṬUŠĪ, *Sirāǧ al-mulūk,* éd. Muḥammad Fatḥī, Le Caire, Dār al-miṣriyya al-lubnaniyya, 1994.

AL-ʻUMMĀNĪ, *Al-Muršid fī al-waqf wa-l-ibtidā,* éd. Muḥammad b. Ḥamūd al-Azūrī, thèse de Magistère, Université Umm al-Qurrā', La Mecque, 1423/ 2002-3.

AL-YAʿQŪBĪ, *Tārīḫ*, Leiden, Brill, 1883.

YĀQŪT al-Ḥamawī, *Muʿǧam al-buldān,* Beyrouth, Dār Šādir, 1977.

YĀQŪT al-Ḥamawī, *Muʿǧam al-udabā',* éd. Iḥsān ʿAbbās, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1993.

Al-ZARKAŠĪ, *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, éd. Muḥāmmad abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, 1957.

AL-ZUBAYDĪ, *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa-l-luġawiyyīn,* Le Caire, Dār al-maʿārif, 1984.

ÉTUDES

ʿABD AL-ʿĀLĪ al-Masʻūl, *Muʿǧam muṣṭalaḥāt ʿilm al-qirā'āt al-qur'āniyya*, Le Caire, Dār al-Salām, 2007.

ADANG, Camilla, "Abū Muḥammad b. al-Qurṭubī versus Abū ʿAlī al-Rundī: An Andalusī Polemic on the Modes of Transmission of the Qur'an", Journal of Qur'anic Studies, Volume 19, issue 3, oct. 2017, pp. 134-143.

AMHARAR, Ilyass, *Langage et théologie chez un Aš'arite andalou disciple de Ġazālī. Les subtilités de la somme de théorie légale du Qāḍī Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (543/1148). Edition introduite, traduite et commentée*, New Jersey, Piscataway, Gorgias Press, 2023, p. xvi.

AMIR-MOEZZI**,** Mohammad Ali, DYE, Guillaume (dir.), *Le Coran des historiens*, Paris, Éditions du Cerf, 2019.

AMIR-MOEZZI**,** Mohammed, *Revelation and Falsification. The Kitāb al-qirā'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*, Leyde/Boston, Brill, 2009.

AMIR-MOEZZI**,** Mohammed et A. Kohlberg Etan, « Révélation et falsification, introduction à l'édition du *kitāb al-qirā'āt* d'al-Sayyārī », *Journal asiatique* 293/2, 2005.

AMIR-MOEZZI**,** Mohammed et C. Lambert, *Qu'est-ce que le Shī'īsme* ? Paris, Cerf, coll. Lexio, 2014.

AMIR-MOEZZI**,** Mohammed, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris, CNRS éditions, 2011.

A'RĀB, Saʿīd, *al-Qurrāʾ wa-l-qirāʾāt bi-l-Maghrib*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1990.

ALILOUCHE, Sabrina et ISMAILPOUR QOUCHANI, Ghazaleh, « Les gloses marginales et le fālnāma du Coran de Gwalior : témoignages des usages multiples du Coran dans l'Inde des Sultanats », dans *Le Coran de Gwalior, polysémie d'un manuscrit à peintures,* Éloïse Brac de la Perrière et Monique Buresi (dir.), Éditions de Boccard, Paris, 2016, pp. 85-110.

ARBERRY, Arthur, *A Handlist of the Arabic Manuscripts, VI*, notice 4708, Dublin, 1963.

ASAD, Q. Ahmed & LARKIN Margaret (2013), « The Ḥāshiya and Islamic Intellectual History », *Oriens*, vol. 41, n° 3/4, pp. 213-216.

ÁVILA, María Luisa, La sociedad hispano musulmana al final del califato : (approximaticion a un estudio demografico), Madrid, CSIC, 1985.

ÁVILA María Luisa, "The search for knowledge: Andalusi scholars and their travels to the East", dans, Manuela Marín (éd.), *Arab-Islamic Medieval Culture*, Kalamazoo, Western Michigan University, 2002, p. 125-139.

ÁVILA, María Luisa (dir.), "Prosopografia de los Ulemas de al-Andalus" (PUA database) https://www.eea.csic.es/pua/index2.php (Granada, CSIC, 2006).

'AWĀĞĪ (al-), Ḥusayn, « *'Iqd al-La'ālī fī al-qirā'āt al-sab' al-'awālī* li-Abī Ḥayyān al-Andalusī : 'arḍ wa-dirāsa », dans *Maǧallat al-buḥūṯ wa-l-dirāsāt al-qur'āniyya*, n° 8, p. 21-76.

AZGAL, Zohra, *La diffusion de la lecture Nāfiʿ en al-Andalus : Aspects et normalisation (VI^e^/ XII^e^ siècle*), mémoire de Master II (sous la direction de Nuria de Castilla), EPHE, 2018.

AZGAL, Zohra, « Andalusi Scholars on Qur'anic Readings in the Islamic East: The Case of Abū al- Qāsim al-Shāṭibī (538/1143-590/1194) », dans *The Maghrib in the Mashriq Knowledge, Travel and Identity*, éds. Maribel Fierro et Mayte Penelas, Berlin/Boston, De Gruyter, 2021, pp. 237-256.

AL-AZMEH, Aziz « Canon and canonisation of the Qur'ān », EI [3], Brill.

BALBALE, Abigail Krasner, *The Wolf King: Ibn Mardanish and the Construction of Power in al-Andalūs,* Cornell University Press, 2022.

BARCELO, Miquel, *Los Banu Ru'ayn en al-Andalus, una memoria singular y persistente,* Grenade, 2004.

BAUER, Thomas, "Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches," *Mamluk Studies Review* 9, no. 2 (2005), pp. 105-32.

BAUER, Thomas, *Die Kultur der Ambiguität: eine andere Geschichte des Islams,* Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2011.

BEHRENS, Doris, *The Book in Mamluk Egypt and Syria (1250-1517): Scribes, Libraries and Market,* Leyde, Brill, 2018.

BEN AZZOUNA, Nourane, *Aux origines du classicisme*. Leyde, Brill, 2018.

BENNISON, Amira K., *The Almoravid and Almohad Empires*, Edinburgh University Press, 2016.

BERGSTRÄßER, G. et PRETZL, O. (1938), *Die Geschichte des Korantexts*, Leipzig, Dieterichschen Buchhandlung.

BERGSTRÄßER, Gotthelf, "Koranlesung in Kairo", *Der Islam*, vol. 20, n° 1, 1932, pp. 1-42.

BERGSTRÄßER, Gotthelf, *Plan eines Apparatus criticus zum Koran*, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich, 1930.

BERKEY, Jonathan (1992), *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A social History of islamic Education*, Princeton.

BERKEY, Jonathan, "Tradition, Innovation and the Social Construction of Knowledge in the Medieval Islamic Near East," *Past and Present* 146, 1995, pp. 38-65.

BOILIVEAU, Anne-Sylvie, « Canonisation du Coran… par le Coran ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 129 | 2011, pp. 153-168.

BONGIANINO, Umberto *The Origin and development of Maghribī round scripts: Arabic palaeography in the Islamic West (4th/10th-6th/12th centuries)*, Thèse de doctorat inédite, Oxford, Khalili Research Center, 2017.

BONGIANINO, Umberto, « Quelques remarques sur l'origine des écritures coraniques arrondies en al-Andalus (V^{e}/X^{e}-VI^{e}/XII^{e} siècles) », al-Qanṭara, XXXVIII 2, (juillet-décembre) 2017, pp. 153-187.

BORI, Caterina, “al-Dhahabī”, dans Encyclopaedia of Islam, THREE, éds. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Devin J. Stewart.[consulté en ligne, le 6 nov. 2023] http://dx.doi.org.janus.bis-sorbonne.fr/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25995

BORJE Bydén et RADOVIC Filip (éds.), *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelinaism. Supplementing the Science of the Soul*, Springer, 2018.

BRAC de la PERRIÈRE, Éloïse et BURESI, Monique (dir.), *Le Coran de Gwalior, polysémie d’un manuscrit à peintures,* Éditions de Boccard, Paris, 2016.

BRENTJES Sonja, *Teaching and Learning the Sciences in Islamicate Societies (800-1700),* Turnhout, Brepols, 2018.

CAIOZZO, Anna, *Images du ciel d’Orient au Moyen Âge. Une histoire du zodiaque et de ses représentations dans les manuscrits du Proche-Orient musulman,* Paris, Presses de l’université de Paris-Sorbonne, 2003.

CANTINEAU, Jean, *Cours de phonétique arabe*, Paris, Librairie Klincksieck, 1960.

CARMONA, Alfonso « El Saber et el poder : Cuarenta biografias de ulemas levantinos de epoca de Ibn Mardanīš », éd. María Luisa Ávila y Maribel Fierro, dans *Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus. Vol. X. Biografías almohades II*, Madrid, CSIC, 2000, pp. 57-129.

CARRUTHERS, Mary, *Le livre de la mémoire. La mémoire dans la culture médiévale*, trad. fr. Diane Meur, Paris, Macula, 2002.

CASANOVA, Paul*, essai de reconstruction topographique de la ville d’al-Fousṭāṭ ou Miṣr,* MIFAO, Le Caire, 1913.

CHAHDI, Hassan, *La science des variantes de lectures : élaboration, contexte et présentation du manuscrit d’Ibn Mālik intitulé al-mālikiyya,* mémoire de Master 2, Paris, EPHE, 2008 [Sous la direction de François Déroche].

CHAHDI, Hassan, *Le muṣḥaf dans les débuts de l’islam. Recherches sur sa constitution et étude comparative de manuscrits coraniques anciens et de traités de qirā’āt, rasm et fawāṣil*, thèse de doctorat histoire et philologie, Paris, EPHE, 2016 [Sous la direction de François Déroche].

CHAHDI, Hassan, « La canonisation des variantes de lecture coraniques en question : remarques sur la mémorisation intégrale du Coran et les critères de sélection des *qurrāʾ*», *Archimède. Archéologie et histoire ancienne* [En ligne] 10, 2023

CHAMBERLAIN, Michaël, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

CHAUMONT, Éric, « La Voie du soufisme selon Ibn Khaldûn. Présentation et traduction du prologue et du premier chapitre du *Shifâ' al-sâ'il »*. dans, *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 87, n°74, 1989, pp. 264-296.

ḌAYF, Shawqī, *Tārīḫ al-adab al-ʿarabī: al-ʿAṣr al-ʿAbbāsī al-ṯānī,* Le Caire, Dār al-Maʿārif, 1986, pp. 246-254.

DANDEL, Elisabeth, « Ibn Ġaṭṭūs : une famille de copistes-enlumineurs à Valence (Espagne) », *Histoire de l'Art,* 24, 1993, pp. 13-24.

DEJUGNAT, Yann « Le Voyage d'Occident et d'Orient des lettrés d'al-Andalus. Genèse et affirmation d'une culture du voyage (V^e^-VII^e^/XI^e^-XIII^e^ siècle) », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 41-2, 2011, pp. 288-292.

DEJUGNAT, Yann, « Voyage au centre du monde. Logiques narratives et cohérence du projet dans la Rihla d'Ibn Jubayr ». *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*, édité par Henri Bresc et Emmanuelle Tixier du Mesnil, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010, pp. 163-206.

DENOIX, Sylvie et RENEL Hélène (dir.), *Atlas des mondes musulmans médiévaux*, Paris, CNRS éditions, 2022.

DEROCHE, François, *Les Manuscrits du Coran*. *Aux origines de la calligraphie coranique,* Paris, Bibliothèque nationale, Catalogue des manuscrits arabes, 2^e^ partie, Manuscrits musulmans, I/1, 1983-1985.

DEROCHE, François, « Les études de paléographie des écritures livresques arabes: quelques observations », Al-Qantara, JanI, 1998, pp. 365-381.

DEROCHE, François, NOJA NOSEDA, Sergio, *Le Manuscrit Arabe 328(a) de la Bibliothèque nationale de France*, Lesa/Paris, Fondazione Ferni Noja Noseda/ BnF, 1998.

DEROCHE, François, *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris, BnF, 2000.

DEROCHE, François, *Le livre manuscrit arabe*, Paris, BnF, 2004.

DEROCHE, François, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam : le codex parisino-petropolitanus* Leyde, Brill, 2009.

DEROCHE, François, *La voix et le calame. Les chemins de la cononisation du Coran*, Paris,

Collège de France/ Fayard, 2016.

DEROCHE, François, *Le Coran, une histoire plurielle: essai sur la formation du texte coranique*, Paris, Seuil, 2019.

DEROCHE, François, "The Prince and the Scholar: A Study of Two Multiple-Text Manuscripts from Fifteenth and Sixteenth Centuries Morocco". *The Emergence of Multiple-Text Manuscripts*, edited by Alessandro Bausi, Michael Friedrich and Marilena Maniaci, Berlin, Boston: De Gruyter, 2020, pp. 171-198.

DEROCHE, François, de CASTILLA, Nuria et TAHALI, Lbachir, *Les livres du Sultan : Matériaux pour une histoire du livre et de la vie intelectuelle du Maroc saadien (XVI^e siècle),* Paris, Mémoires de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres 58, 2022.

DUTTON, Yasin, « Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue : Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts », I, dans *Journal of Qur'anic Studies,* 1999, pp. 115-40 et II, 2000, pp. 115-40.

DYE, Guillaume, « Le corpus coranique questions autour de sa canonisation », dans *Le Coran des historiens*, Amir-Moezzi M. A. et Dye G. (dir.), I, pp. 847-918.

ECHE, Youssef *Les bibliothèques arabes*, Damas, PIFD, 1967.

EDDÉ, Anne Marie, *Saladin*, Paris, Flammarion, 2016.

EYCHENNE, Mathieu, *Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk (milieu XIIIe - fin XIVe siècle*), Beyrouth-Damas, Presses de l'Ifpo, 2013.

FERNANDES, Leonor, *The Evolution of a Sufi Institution in Mameluk Egypt: The Khanqah*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1988.

FIERRO, Maribel, « La falsificación de la historia: al-Yasa' b. Ḥazm y su *Kitāb al-mugrib* », *Al-Qanṭara XVI*, 1995, pp. 15-38.

FIERRO, Maribel, *Al-Andalus savoirs et échanges culturels,* trad. A. M. Lapillonne, Aix-en-Provence, Edisud, 2001.

FIERRO, Maribel, « Mawālī and muwalladūn in al-Andalus », dans *Patronate et Patronage in Early and Classical Islam*, éd. Moniques Bernards et John Nawas, Leyde, Brill, 2005, p. 195-245.

FIERRO, Maribel, *The Almohad Revolution: Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries,* Ashgate variorum, 2012.

FIERRO, Maribel (dir.), *Historia de los autores y transmisores andalusíes/History of the Authors and Transmitters of al-Andalus* (*HATA* online catalogue), http://kohepocu.cchs.csic.es (Madrid, CSIC, 2015).

FIERRO, Maribel, PENELAS, Mayte (dir.), *The Maghrib in the Mashriq. Knowledge, Travel and Identity*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2021.

FIERRO, Maribel, « The "Bestsellers" of al-Andalus », dans María MARCOS COBALEDA (éd.), *Artistic and Cultural Dialogues in the Late and Medieval Mediterranean. Mediterranean perspectives*, Palgrave Macmillan, Cham, 2021, pp. 31-56.

FROLOV, Dimitrii, « The Place of Rajaz in the History of Arabic Verse », *Journal of Arabic Literature*, vol. 28, n°3, 1997, pp. 242-290.

GARCIN, J. Cl., *Espaces, pouvoirs et idéologies de l'Égypte médiévale*, Variorum Reprints, Londres, 1987.

GAREIL, Rémy, « La fabrique des maîtres » dans Éric VALLET, Sandra AUBE & Thierry KOUAME (éds.), *Lumières de la sagesse : écoles médiévales d'Orient et d'Occident,* Paris, Publications de la Sorbonne/ Institut du Monde Arabe, 2013, pp. 53-59.

GEOFFROY, Éric, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels,* Damas, Institut français de Damas, 1995.

GEORGE, Alain, "Coloured Dots and the Question of Regional Origine in Early Qur'ans", dans *Journal of Qur'anic studies* (2015), vol. 17, pp. 1-44.

GILLIOT, Cl., "Ṭabaḳāt", in: Encyclopédie de l'Islam. [Consulté en ligne le 28 novembre 2023] http://dx.doi.org.janus.bis-sorbonne.fr/10.1163/9789004206106_eifo_COM_1132

GUICHARD, Pierre, *Les musulmans de Valence et la reconquête (XI^e^-XIII^e^ siècles)*, Damas, Institut français de Damas, 1990.

GUICHARD, Pierre, *Al Andalus,711-1492, une histoire de l'Espagne musulmane,* Paris, Hachette, 2000.

GUIGAYY, Caroline, « L'enseignement élémentaire dans le monde de l'Islam (XI^e^ -XV^e^ siècle) », dans Vallet Éric, Aube Sandra & Kouamé Thierry (éds.), *Lumières de la sagesse : écoles médiévales d'Orient et d'Occident,* Paris, Publications de la Sorbonne/ Institut du Monde Arabe, 2013, pp. 111-117.

ĠUSA, ʿIṣmat, *al-šiʿr al-taʿlīmī fī-l-qurūn al-arbaʿati-l-ūlā,* Amman, Université de Jordanie, 1990.

HAMDANE, Omar, « Ẓāhirāt al-manāmāt fī kutub al-qirā'āt wa tarāğim al-qurrā' », dans *Mağallat al-imām al-Šāṭibī*, n° 4, *ḏū-l-Ḥiğğa* 1428/ dec. 2007, pp. 262-320.

HAMDANE, Omar, « *al-Manẓūma al-rā'iyya fī rasm al-muṣḥaf li-l-Šāṭibī wa šurūḥuhā* », dans *MIDÉO* 32, 2017 [en ligne], http://journals.openedition.org/mideo/1502 [consulté le 21 juillet 2024].

HASSAN, Iyas (éd), « Šarḥ ou gloses poétiques », dans *La Littérature aux marges du ʾadab*, Diacritiques Éditions, Presses de l'IFPO, 2017, pp. 175-216.

HILALI, Asma, *The Sanaa Palimpsest: The Transmission of the Qur'an in the First Century AH*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

HILALI, Asma, « The Qur'ān before the book - History and concepts of Qur'ānic variants (*qirā'āt*) », dans *Journal of College of Sharia & Islamic Studies.* Vol. 38 - 2, 2021.

AL-HĪLA, Muḥammad al-Ḥabīb**,** *Fahras maḫṭūṭāt maktabat Makka-l-mukarrama,* al-Forqane Fundation, Londres, 1994.

AL-ḤIMYARĪ, *Mu'ğam al-rasm al-'uṯmānī,* Tafsir Center for Qur'anic Studies, Riyad, 2015.

ḤMĪTTŪ, ʿAbd al-Hādī, *Muʿğām muʿallafāt al-ḥāfiż abī ʿAmr al-Dānī,* Assafi, 2000.

ḤMĪTTŪ, ʿAbd al-Hādī, *Muʿğām šuyūḫ al-ḥāfiż abī ʿAmr al- Dānī,* Assafi, 2000.

ḤMĪTTŪ, ʿAbd al-Hādī, *Zaʿīm al-madrasa al-aṯariyya fī-l-qirā'āt wa šayḫ qurrā' al-maġrib wa-l-mašriq : al-imām Abū al-Qāsim al-Šāṭibī,* Riyad, Dār aḍwā' al-salaf, 2005.

ḤMĪTTŪ, 'Abd al-Hādī, *Kašf al-qināʿ 'an tawātur al-ṭuruq al-'ašr al-nāfiʿiyya fī-l-maġrib wa radd mā rumiyat bihi min šuḏūḏ aw inqitā*', dār al-Amān, Rabat, 2021.

ḤMĪTTŪ, 'Abd al-Hādī, *Kašf al-ḍurr fī taḥqīq nisbat Nāẓimat al-Zuhr ilā-l-Imām al-Šāṭibī*, Rabat, Ministère des *awqāf* et des affaires islamiques, 2024.

Al-HINDĪ, Muḥammad al-Ṣādiq *Kunūz alṭāf al-burhān fī rumūz awqāf al-Qur'ān*, al-maṭbaʿa al-ḥağariyya, Alexandrie, 1290/ 1873-4.

HIRSCHLER, Konrad, *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices,* Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.

HIRSCHLER, Konrad, *Medieval Damascus: Plurality and Diversity in an Arabic Library, The Ashrafiya Library Catalogue,* Edinburgh University Press, 2016.

HIRSCHLER, Konrad, *A Monument to Medieval Syrian Book Culture: The Library of Ibn ʻAbd al-Hādī,* Edinburgh University Press, 2020.

ḤUSSAYN, Ṭāhā, *Ḥadīṯ al-arbiʿa*, Hindāwī, Le Caire, 2014.

HYDE Greg Robert, Home John, Ghalib Kamil Osman, Wiet Gaston, Ahmad Ali Hasan, Pauty Edmond, Ahmad Mahmud. *(b) Tombeau d'ash-Shāṭbi*, dans, *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe*. Fascicule 38, exercice 1936-1940, 1944. p. 75.

Al-IDRĪSĪ, Mawlay Muḥammad, *Istiʿmāl al-alwān fī ṣṯilāḥāt ḏabṯ al-maṣāḥif,* Casablanca, al-Nağāḥ, 2009.

INGALLS, Matthew, *The Anonymity of a Commentator: Zakariyyā al-Anṣārī and the Rhetoric of Muslim Commentaries,* Suny Press, 2021.

IYAS, Hassan, *Le religieux, le narratif et le littéraire : Coran et exégèse coranique dans l'histoire de la littérature arabe*, Paris, Geuthner, 2019.

IYAS, Hassan, (dir.), *La littérature aux marges du ʾadab : Regards croisés sur la prose arabe classique,* Beyrouth et Marseille, Presses de l'Ifop et Diacritiques Éditions, 2017.

JEFFERY, Arthur, *The Qur'ān as Scripture*, New York, Russel F. Moore Company, 1952.

KHULUSĪ, Ṣafāʾ, "Didactic verse", in M. J. L. Young, John D. Latham, and Robert B. Serjeant (eds.), *Religion, learning and science in the ʿAbbasid period*, Cambridge, 1990, pp. 498-509.

KHOURY, Raif Georges, « Une description fantastique des fonds de la Bibliothèque royale Ḫizānat al-kutub au Caire, sous le règne du calife fatimide al-ʻAzīz bi-llāh (975-997) », dans *Proceedings of the Ninth Congress of the Union européenne des arabisants et islamisants, Amsterdam, septembre 1978*, Leyde, Peeters, 1981, p. 123-140.

KRASNER, Abigail*, The Wolf King : Ibn Mardanīsh and the Construction of Power in al-Andalus*, Ithaca, Cornell University Press, 2022

KRENKOW, F., « al-Shāṭibī », dans : Encyclopaedia of Islam, première édition (1913-1936). http://dx.doi.org.janus.biu.sorbonne.fr/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_5343

KUT, Gunay et BAYRAKTAR, Nimet, *Yazma eserlerde vakif mühürleri*, Ankara, 1984 ; Istanbul 2021.

LAMRABṬĪ, Saʻīd, *Fihris al-Maḫṭūṭāṭ al-ʻārabiyya al-maḥfūẓa fi-l-ḫizāna-l-ʻāmma bi-l-Ribāṭ*, VII, 2002, Casablanca.

LAWRENCE, Conrad, « Seven and the *Tasbī'*: On the Implications of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History », dans *Journal of the Economic and Social History of the Orient 31*, 1988, pp. 42-73.

LEISER Gary, *The Restoration Of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun 495-647/1101-1249*, University of Pennsylvania, Ph.D., 1976.

LEISER, Gary, « Muslims from al-Andalus in the madrasas of Fāṭimid and Aiyubid Egypt », Al-Qantara, vol. 20, n° 1, 1999.

LEISER, Gary, « The Life and Times of the Ayyūbid Vizier al-Ṣāḥib b. Shukr », dans *Der Islam,* 97 (1), De Gruyter, 2020.

LEVI DELLA VIDA, G., *Secondo elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana, Città del Vaticano*, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1965.

LOISEAU, Julien, *Les Mamelouks XIII^e^ -XVI^e^ siècle,* Paris, Seuil, 2014.

LORY, Pierre, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, Albin Michel, 2003

LUCINI M. et A. Uzquiza Bartolome, « Ulemas de Játiva », dans M. Marín (éd.), *EOBA. VI*, Madrid, CSIC, 1994, pp. 249-271.

MACIT, M. (dir.), *« the Holy Message » Catalog of exhibition of Qur'anic manuscripts,* Publications of the Turkish Institution of Manuscripts : 208, Istanbul, exposition du 8-29 avril 2022.

MARÍN, M., "Ibn Fīrruh al-Ruʿaynī, al-Qāsim", dans : Jorge Lirola Delgado and José Miguel Puerta Vílchez, eds., *Biblioteca de al-Andalus 3: De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004, pp. 172-176.

MAKDISI, Georges, Dominique SOURDEL et SOURDEL Janine (dir.), *L'enseignement en islam et en occident au Moyen-âge,* REI, hors-série 13, Geuthner, Paris, 1997.

MAKDISI, Georges, *The Rise of Colleges: Institutions of learning in Islam and the West,* Edimbourg, Edinburgh university press, 1981.

MAKDISI, Georges, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West, with special reference to Scholasticism,* Edimbourg, Edinburgh university press, 1990.

MAKKĪ, Maḥmūd, *'Ulūm al-qur'ān fī-l-Andalus ḥattā nihāyat al-qarn al-sādis al-hiǧrī*, Le Caire, 2000.

MELCHERT, Christopher, « Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic

Readings », *Studia Islamica 91*, 2000, pp. 5-22.

MICHEAU, Françoise, « Le maître ou le livre ? Une controverse pédagogique arabe au XI[e] siècle », dans Éric VALLET, Sandra AUBE & Thierry KOUAME (éds.), *Lumières de la sagesse : écoles médiévales d'Orient et d'Occident,* Paris, Publications de la Sorbonne/ Institut du Monde Arabe, 2013, pp. 358-359.

Al-MUNAĞĞID, Salah al-Dīn, revue critique du *Maʿrifat al-qurrā'al-kibār ʿala-ṭ-ṭabaqāt wa-l-'aʿṣār* d'al-Ḏahabī (m. 748/1347) éd. Muḥammad Sayyid Ğād al-Ḥaqq, Mağallat mağmaʿ al-luġa-l-'arabiyya bi Dimašq, janv. 1974, n° 49, I, pp. 133-147.

Al-MUNAĞĞID, Salah al-Dīn*, Dirāsāt fī tārīḫ al-ḫaṯṯ al-ʿarabī,* Beyrouth, Dār al-kitāb al-ğadīd, 1979.

Al-MUNAĞĞID, Salāḥ al-dīn, revue critique du *Maʿrifat al-qurrā'al-kibār ʿala-ṭ-ṭabaqāt wa-l-'aʿṣār* d'al-Ḏahabī (m. 748/1347) éd. Muḥammad Sayyid Ğād al-Ḥaqq, Mağallat mağmaʿ al-luġa-l-'arabiyya bi Dimašq, n° 49, I, pp. 133-147.

Al-MURĀDĪ, Muḥammad Ḫalīl, *Salk al-durar fī aʿyān al-qarn al-ṯānī 'ašar*, Dār ībn Ḥazm, 1988

NASSER, Shady Hekmat, *The Transmission of the variant Readings of the Qurʾān: the Problem of « tawātur » and the Emergence of « shawādhdh* », Leyde- Boston, Brill, 2013.

NASSER, Shady Hekmat, « The Two-Rāwī Canon before and after ad-Dānī (d. 444/1052-3) : The Role of Abū ṭ- Ṭayyib Ibn Ghalbūn (d. 389/998) and the Qayrawān/Andalus School in Creating the Two-Rāwī Canon », *Oriens 41*, 2013, pp. 41-75.

NASSER, Shady Hekmat, Ibn Mujāhid. In K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas and D. J. Stewart (eds.), *Encyclopaedia of Islam Three Online*. Brill. https://doi-org.janus.bis-sorbonne.fr/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30888

NASSER, Shady Hekmat, *The second canonization of the Qur'ān (324/936): Ibn Mujāhid and the Founding of the Seven Readings,* Leyde- Boston, Brill, 2020.

NÖLDEKE, Theodor, *Die Geschichte des Qorāns,* trad. arabe de Georges Tamer, Köln, 2008.

NÖLDEKE, Theodor, *Geschichte des Qorāns*, Göttingen, Dieterichschen Buchhandlung, 1860.

NÖLDEKE, Theodor, *Geschichte des Qorāns,* Leipzig, Dieterichschen Buchhandlung, 1909-1938.

NEUWIRTH, Angelika, « Qur'an and History a Disputed Relationship: Some Reflections on

Qur'anic History and History in the Qur'an », dans *Journal of Qur'anic Studies* 5, no. 1, 2003, pp. 1-18. http://www.jstor.org/stable/25728090. [Consulté le 27/08/2024]

NEUWIRTH, Angelika, « al-Shāṭibī », dans : Encyclopédie de l'Islam http://dx.doi.org.janus.biu.sorbonne.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_6866

NEUWIRTH, Angelika, "Koranlesung zwischen islamischem Ost und West", in: Adel Sidarus, ed., Islão e Arabismo na Peninsula Ibérica, Actas do XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamologos, Évora: Univerdidade de Évora, 305-316, 1986.

OTA-TSUKADA, Erina « Formation of the ideal bureaucrat image and patronage in the late Mamlūk period : Zayn al-Dīn ibn Muzhir and 'ulamā' » , *Al-Madaniyya : Keio bulletin of Middle Eastern and Asian urban history* No.1, 2021, p.41- 61

OULD BAH, Muḥammad al-Muḫtār, *Tārīḫ al-qirā'āt fī-l-mašriq wa-l-maġrib*, ISESCO, 2004.

PADILLO SAOUD, Abdenour, « Novedades sobre las lecturas coranicas en al-Andalus », dans Addenda et Corrigenda a la *Biblioteca de al-Andalus*, *Alhadra* (3), 2019, pp. 321-332.

PORTER, Yves, *Les Iraniens : histoire d'un peuple,* Paris, Armand colin, 2006.

POURSHARIATI, Parvaneh, « The Mihrans and the Articulation of Islamic Dogma: A Preliminary Prosopographical Analysis », dans *Trésors d'Orient : Mélanges offerts à Rika Gyselen*, Gignoux P., Jullien C., Jullien F. (éds.), Cahier de Studia Iranica 49, Paris, 2009.

POUZET, Louis, "Maghrébins à Damas au VIIe /XIIIe siècle", Bulletin d'études orientales 28, 1975, pp. 167-199.

POUZET, Louis, *Damas au VIIe/XIIIe siècle : vie et structures religieuses d'une métropole islamique*, Beyrouth, Dār al- Mašriq, 1988.

PREMARE (de), Alfred-Louis, *Les fondations de l'Islam*, Paris, Seuil, 2002.

PREMARE (de), Alfred-Louis, *Aux origines du Coran : questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, IISMM, 2015.

RETTIG, Simon, « A « Timurid-like Response » to the Qur'an of Gwalior ? », dans *Le Coran de Gwalior, polysémie d'un manuscrit à peintures,* Éloïse Brac de la Perrière et Monique Buresi (dir.), Éditions de Boccard, Paris, 2016, pp. 191-205.

ROMANOV, Maxim, "Observations of a Medieval Quantitative Historian", dans Der Islam (94:2), 2017, pp. 462-495.

ROSENTHAL, Franz, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, Analecta orientalia 24, Rome, pontificium institutum Biblicum, 1947.

SACY (de), Sylvestre, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres bibliothèques*, Imprimerie impériale, Paris, Volume 9, 1813, p. 76-110.

SADEGHI, Behnam et GOUDARZI Mohsen, « San‘ā’ 1 and the Origins of the Qur’ān", *Der Islam* 87, pp. 1-129.

SALEH, Walid A. *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qurʾān Commentary of al-Thaʿlabī (d. 427/1035),* Leyde, Brill, 2004.

SAYYID, Aymān Fu’ād, « al-Madāris fī Miṣr qabl al-‘aṣr al-Ayyūbī », dans *Ta’rīḫ al-madāris fī Miṣr al-islamiyya,* Le Caire, al-Hay’a al-miṣriyya al-‘āmma li-l-kitāb, 1992.

SHAH, Mustafa, « The Early Arabic Grammairians : Contributions to the Collection and Authentification of Qur’anic Readings : The Prelude to Ibn Mujāhid’s Kitāb al-Sab‘a », Journal of Qur’anic Studies 6/1 (2004), pp. 72-102.

SHAMSY, Ahmed*, Rediscovering the Islamic Classics : How editors and print culture transformed an intelectual tradition*, Princeton University Press, 2020.

SCHOELER, Gregor, *Écrire et transmettre dans les débuts de l’islam,* Paris, PUF, 2002.

SEBTI, Meryem, *Avicenne. L’âme humaine*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.

SOBIEROJ, Florian, *Variance in Arabic Manuscripts. Arabic didactic poems from the 11th to 17th centuries: Analysis of textual variance and its control in the manuscripts*, Berlin, De Gruyter, 2016.

TOUATI, Houari, *Islam et voyage au Moyen Age histoire et anthropologie d’une pratique lettrée,* Paris, éditions du Seuil, 2000.

TOUATI, Houari, *L’armoire à sagesse : Bibliothèques et collections en Islam*, Paris, Aubier, 2003.

ULLMANN, Manfred, *Untersuchungen zur rağaz-poesie: ein Beitrag zur arabische Sprach und Literaturwissenschaft,* Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1966.

URVOY, Dominique, *Pensers d’al-Andalus : la vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XI^e siècle – début XIII^e siècles)*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail et CNRS, 1990.

URVOY, Dominique, *Le monde des ulémas andalous du V/XI^e au VII/XIII^e siècle*, Genève,

Librairie Droz, 1978.

VAJDA, Georges, *La transmission du savoir en Islam (VII^e - XVIII^e siècles),* éd. Nicole Cottart, Londres, Variorum reprints, 1983.

VALLET, Éric, AUBE, Sandra & KOUAME, Thierry (éds.), *Lumières de la sagesse : Écoles médiévales d'Orient et d'Occident*, Paris, Publications de la Sorbonne/ Institut du Monde Arabe, 2013.

VAN GELDER, Geert Jan, « Arabic didactic verse », in Jan Willem Drijvers and Alasdair A. MacDonald (eds.), *Centres of learning. Learning and location in pre-modern Europe and the Near East*, Leiden, Brill, 1995, pp. 103-117.

VAN GELDER, Geert Jan, "Didactic poetry, Arabic", in: Encyclopaedia of Islam, THREE, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Consulted online on 01 April 2019 http://dx.doi.org.janus.biu.sorbonne.fr/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26014

VAN GELDER, Geert Jan, « The antithesis of urjūza and badīʿiyya: two forms of Arabic versified stylistics », dans *Calliope's Classroom Studies in Didactic Poetry from Antiquity to the Renaissance*, Annette HARDER, Alaisdair MACDONALD & Gerrit REININK (éds.), Paris, Peeters, 2007, pp. 153-172.

VAN RANTERGHEM, Vanessa. *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides : Étude d'histoire sociale,* Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2015.

VIGUERA MOLINS, María Jesús *Los reinos de taifas y las invasions magrebies*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 197,198 et « Sobre el nombre de Ibn Mardanīš », Al Qantara, vol. 17, n° 1, 1996, pp. 213-238.

VIRENQUE, Naïs, « D'une pensée à un art de la mémoire », dans Sylvie LOPEZ-JACOB & Éric DELASSUS (éds.), *Il pleut sur la ville et je me souviens. Réflexions sur la mémoire*, p. 67-102, 2019.

VIZCAÍNO, Juan Manuel, "Lectores del Corán en al-Andalus: andalusíes en dos diccionarios biográficos de *qurrā* "", dans M. Marín (éd.), *EOBA. VI*, Madrid, CSIC, 1994, pp. 463- 504.

VIZCAÍNO, Juan Manuel « La Fahrasa de Ibn Jayr (m. 575/1180) », dans M. Marín (ed.), *Estudios Onomástico-Bibliográficos de al-Andalus 12*, Madrid, CSIC, 2002, pp. 463-504.

VOLLERS, Karl, *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*, Osnabrück :

Biblio-Verlag, 1975

WALKER, Paul E. « Fatimid Institutions of Learning », dans *Journal of the American Research Center in Egypt*, Vol. 34 (1997), pp. 179-200.

WEIL, Gustav & COLLIN, Georges Séraphin, « Abdjad », *E*ncyclopédie de l'Islam, deuxième édition, Brill Online, 2012.

WITKAM et VAN PUTTEN, « Mamelouk Qur'an Manuscripts: the Scribal Appendices », dans *Journal of Islamic Manuscripts 14*, 2023, pp. 279-355.

WUST, Efraim, *Catalogue of the Arabic, Persian and Turkish Manuscripts of the Yahuda Collection of the National Library of Israël*, Brill, 2020.

ZENKA, Josef, A manuscript of the last sultan of al-Andalus and the fate of the Royal Library of the Nasrid sultans at the Alhambra, in Journal of islamic manuscripts, Brill, 2018, pp. 341-376.

ZOUIHAL, Motia, *Le pouvoir et les soufis en Syrie et en Egypte sous Nūr al-Dīn, Saladin et les premiers Ayyoubides de 549/1154 à 596/1200,* [thèse de Doctorat] soutenue le 16/12/2017, l'EPHE, Paris.

RÉSUMÉ

Le poème didactique d'Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (m. 590/1194) *Ḥirz al-amānī* s'imposa comme manuel de base d'enseignement des variantes de lecture (*qirā'āt*) du texte coranique. Ces variantes font partie de l'Histoire de la transmission du Coran. L'étude démontre le rôle central que joua le manuel d'al-Šāṭibī dans la fixation des lectures coraniques. Une étude du poème nous permet de mettre en lumière l'ingénieuse méthodologie proposée par al-Šāṭibī pour asseoir la légitimité des « sept lectures » selon les versions qu'il choisit. D'autres raisons de son succès sont explorées à travers une mise en contexte historique et sociologique de sa rédaction ainsi qu'une mise en concurrence avec les autres traités de l'époque. Une analyse codicologique d'un corpus de manuscrits inédits nous permet enfin de mieux comprendre les fonctions de ces manuels et les utilisations qui en étaient faites.

MOTS-CLÉS

Coran, *Qirā'āt*, *Šāṭibiyya,* Manuscrits, Codicologie, Al-Andalus, Maghreb

ABSTRACT

The didactic poem *Ḥirz al-amānī* by Abū al-Qāsim al-Šāṭibī (d. 590/1194) established itself as a foundational teaching handbook for the Qur'anic textual variants (*qirā'āt*). These *qirā'at* are part of the history of the transmission of the Qur'an. As early as the first centuries of Islam, works were composed to preserve them The study highlights the central role played by al-Šāṭibī's manual in standardizing Qur'anic variants. An analysis of the poem reveals al-Šāṭibī's ingenious methodology in legitimizing the "Seven Readings" according to the versions he selected. Further reasons for its success are explored through a historical and sociological contextualization of its composition, as well as a "mise en concurrence" with other handbooks in circulation at this time. Finally, a codicological analysis of a corpus of unpublished manuscripts allows for a deeper understanding of the functions and the uses of these manuals.

KEYWORDS

Qur'ān, *Qirā'āt*, *Shāṭibiyya*, Manuscripts, Codicology, Al-Andalus, Maghreb