

Fondateur, le Coran l'est à un double titre puisque principe de l'islam d'une part, et premier livre en langue et écriture arabe de l'autre. L'histoire du livre arabe, qui s'ouvre donc avec la mise par écrit, vers le milieu du VII^e siècle, des révélations reçues par Muhammad, est marquée en profondeur par ces débuts. Ses quatorze siècles d'existence sont par ailleurs dominés par le manuscrit, qui a cessé hier seulement d'être le mode normal de reproduction et de diffusion des textes, à l'intérieur d'un espace considérable qui s'étend des rives marocaines de l'Atlantique à celles des archipels indonésiens, de Samarcande à Zanzibar.

Cette histoire, c'est donc tout d'abord celle du Livre, le Coran, que son statut spécifique place à part et que les fidèles à travers les âges ont entouré d'un profond respect dont les manuscrits coraniques conservent le témoignage. Autour du texte révélé, puis de manière plus large, la tradition livresque arabomusulmane a connu un essor rapide, favorisé par l'introduction du papier et entretenu par l'inlassable activité de tous les « hommes du livre », auteurs, copistes, relieurs, enlumineurs et peintres, ou encore libraires, collectionneurs et bibliothécaires, qui ont œuvré au fil des siècles à l'édification et à la conservation d'un patrimoine dont l'ampleur est exceptionnelle et bien des aspects, encore méconnus.

Cette richesse se déploie autour de références communes mais elle n'exclut pas les particularismes régionaux. Le Maghreb offre un exemple de ces spécificités que l'introduction de l'imprimerie, puis de l'informatique contribuent à faire disparaître. De même, l'enluminure évolue selon les périodes et les lieux : la virtuosité des artistes est mise au service d'un répertoire relativement constant pour élaborer des compositions qui sont au nombre des réussites les plus éclatantes de l'art musulman.

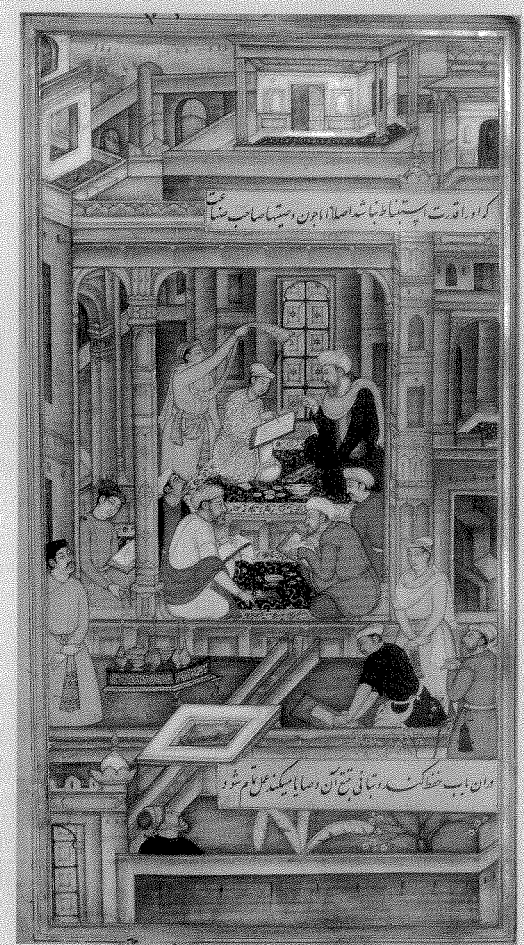
Le livre manuscrit arabe

BnF - Bibliothèque nationale de France

Le livre manuscrit arabe

Préludes à une histoire

François Déroche



Imprimé en Belgique
 ISBN : 2-7177-2314-5
 ISSN : 1630-7798
 20 €
 Diffusion Seuil



BnF
 Bibliothèque nationale de France

François Déroche est directeur d'études à l'École pratique des hautes études, section des sciences historiques et philologiques; il y enseigne l'histoire et la codicologie du livre manuscrit arabe depuis 1990.

Ancien élève de l'ENS Ulm, agrégé des lettres et docteur de l'université de Paris-Sorbonne, il a été pensionnaire scientifique à la Bibliothèque nationale (1979-1983), puis à l'Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul (1983-1986).

Il a publié le catalogue des manuscrits du Coran conservés à la Bibliothèque nationale de France, celui des fragments coraniques anciens de la Nasser D. Khalili collection of Islamic Art et une étude d'un coran safavide du Museum für Islamische Kunst de Berlin, en collaboration avec A. von Gladiss*. Son intérêt pour la codicologie des manuscrits en écriture arabe s'est traduit par la publication de nombreux articles sur cette question, par l'organisation de colloques internationaux (Istanbul, 1986; Paris, 1994; Bologne, 2000)* et surtout par celle du *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, (avec diverses contributions, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2000, traduction anglaise sous presse).

L'histoire de la transmission manuscrite du Coran au cours des premiers siècles de l'hégire est également un de ses sujets de recherche : il a publié avec S. Noja Nosedà deux fac-similés de deux manuscrits datables de la seconde moitié du VII^e siècle et organisé en 2002 à Bologne la première conférence internationale sur les manuscrits du Coran.

François Déroche est correspondant de l'Institut de France (Académie des inscriptions et belles-lettres) et président du Congrès international d'art turc.

* Pour les références de ces ouvrages, voir *infra*, p. 138.

Conférences Léopold Delisle

Le livre manuscrit arabe

Préludes à une histoire

François Déroche

Bibliothèque nationale de France

*Ce livre pour ma mère,
avec un lustre particulier*

Le cycle des conférences Léopold Delisle est organisé par la Bibliothèque nationale de France avec le soutien d'Henri Schiller.

Comité scientifique :

Henri Schiller, collectionneur, bibliophile

Thierry Grillet, délégué à la diffusion culturelle

Jean-Marc Terrasse, responsable des manifestations culturelles

Antoine Coron, directeur de la Réserve des livres rares

François Avril, conservateur honoraire

Jean-Marc Chatelain, conservateur en chef à la Réserve des livres rares

Les conférences Léopold Delisle offrent à un public de curieux et d'amateurs éclairés des synthèses inédites, érudites et à jour sur le thème du livre et des manuscrits.

* Léopold Delisle

Ce grand érudit est une figure emblématique de la Bibliothèque nationale de France. Conservateur au département des Manuscrits, dont il a écrit une histoire magistrale, puis administrateur général de la Bibliothèque nationale de 1874 à 1905, il a donné à la Bibliothèque des impulsions décisives en matière d'aménagements (début de la construction de la Salle ovale, installation des Manuscrits dans leurs locaux actuels) et une grande politique bibliothéconomique en introduisant un nouvel ordre dans le classement des ouvrages et en lançant la publication du *Catalogue général des livres imprimés* par ordre alphabétique.

Déjà parus :

Marie-Pierre Laffitte, *Reliures royales du département des Manuscrits (1515-1559)*

Monique Pelletier, *Cartographie de la France et du monde, de la Renaissance au siècle des Lumières*

Jean Irigoien, *Le Livre grec des origines à la Renaissance*

Jean-Marc Chatelain, *La Bibliothèque de l'honnête homme*

Francis Richard, *Le Livre persan*

Christopher de Hamel, *Les Rothschild collectionneurs de manuscrits*



© Bibliothèque nationale de France, 2004

ISBN : 2-7177-2314-5

ISSN : 1630-7798

Sommaire

9	Avant-propos
10	Avertissement
11	Le Livre de Dieu
36	Des hommes et des livres
67	Particularités maghrébines
113	Feuilles d'or et pétales de fleurs
135	Bibliographie
150	Glossaire
152	Crédits photographiques

Avant-propos

Par une heureuse coïncidence, l'exposition «L'art du livre arabe» se tenait dans la galerie Mazarine au moment où le cycle des conférences Léopold Delisle consacré au livre manuscrit arabo-musulman se déroulait dans le nouveau bâtiment de la Bibliothèque nationale de France : en ce mois de novembre 2001, il suffisait donc aux auditeurs de franchir la Seine pour admirer à loisir les livres dont je parlais – du moins certains d'entre eux.

Le point de départ – ces quatre conférences – aussi bien que l'état de nos connaissances interdisent de supposer que les quelques pages qui suivent parviennent à épuiser plus d'un millénaire d'histoire du livre manuscrit dans le monde islamique. Les thèmes que j'ai retenus, d'une ampleur variable, illustrent la façon dont le livre a été reçu et cultivé dans une civilisation dont on dit volontiers qu'elle donne la primauté à l'oralité. Pour offrir à l'auditeur – et maintenant au lecteur – une idée de l'activité des «hommes du livre», j'ai fait de manière arbitraire le choix d'exemples qui me paraissent significatifs et reflètent, je l'espère, de manière équilibrée les deux grands types de sources dont nous disposons : les manuscrits eux-mêmes et les textes littéraires. Afin de ne pas alourdir la présentation, mais pour permettre de retrouver aisément les passages auxquels j'ai emprunté telle ou telle information, j'ai choisi de renvoyer autant que possible à des traductions accessibles au plus grand nombre, restreignant les références à l'arabe ou à d'autres langues orientales aux seuls cas où il n'était pas possible de procéder différemment.

L'une des difficultés du sujet tient à la notion même de livre arabe : les copies du Coran et d'un certain nombre de textes sont en arabe, que le copiste parle biélorusse ou malais, de telle sorte que les limites du monde arabophone sont largement dépassées. Aussi ai-je essayé de tenir compte de cette vaste diffusion, tout en mettant l'accent sur la partie centrale du *dâr al-islâm*. Il est heureux que, dans cette même collection, le lecteur dispose désormais d'un ouvrage, dû à Francis Richard, qui lui procure à propos du monde iranien des informations qui combleront bien des lacunes de ma présentation. Autre écueil : il a fallu substituer aux nombreuses diapositives qui accompagnaient ma présentation (sans parler des manuscrits de l'exposition) un nombre plus modeste d'illustrations.

C'est à l'initiative de M. Henri Schiller que les conférences Léopold Delisle ont vu le jour : qu'il soit remercié de la possibilité ainsi offerte aux spécialistes du livre dans tous ses états de partager avec un plus vaste public leurs découvertes et leurs enthousiasmes. Et comme le cycle dont j'avais la charge rendait hommage aux «hommes du livre», il m'est très agréable de dire ma gratitude à tous leurs homologues modernes, hommes et femmes, qui au sein de la Bibliothèque nationale de France ont accompagné mes propos dans leur cheminement de l'oral vers l'écrit.

Avertissement

Un système de transcription simple a été employé pour faciliter la lecture par des personnes qui ne sont pas familières avec les systèmes usités par les arabisants :

'	alif	ا
b		ب
t		ت
th		ث
j		ج
h	hâ'	ح
kh		خ
d		د
dh		ذ
r		ر
z		ز
s		س
sh		ش
ṣ		ص
ḍ		ض
ṭ	tâ'	ط
ẓ	zâ'	ظ
'		ع
gh		غ
f	fâ'	ف
q	qâf	ق
k		ك
l	lâm	ل
m	mîm	م
n	nûn	ن
h		ه
w		و
y	yâ'	ي

voyelles longues :

â

î

û

Dans une citation, les chevrons (<>) indiquent un élément du texte original déplacé par souci de clarté, les crochets ([]) signalent un ajout ou une coupure introduits dans le même but.

Le Livre de Dieu

Traiter de l'histoire du livre arabo-musulman impose de débiter par le Coran : c'est en effet par lui que tout a commencé. Point n'est besoin de rappeler sa position centrale dans la civilisation islamique. Dans le domaine du livre également, il occupe une place éminente : comme il est de loin le texte le plus fréquemment copié dans toutes les contrées où s'est implanté l'islam, il permet de disposer de séries continues de témoins que le codicologue peut mettre à profit pour jeter les bases d'une histoire du manuscrit en écriture arabe. De ce point de vue, le Coran est de surcroît l'inspiration d'une tradition littéraire et technique – car il est matériellement le premier *codex* arabe¹. C'est dire si l'histoire ancienne du texte et de ses supports revêt une importance particulière. Or cette période est mal connue : les plus anciennes sources arabes qui traitent de cette phase initiale sont postérieures de deux siècles aux événements qu'elles rapportent et même si elles se réclament de témoins directs, elles n'échappent pas complètement aux soupçons de l'historien qui cherche à établir la réalité des faits². Ces incertitudes peuvent donner naissance à des hypothèses extrêmes : à la fin des années 1970, un islamisant anglais, John Wansbrough, a suscité une certaine sensation en tentant de démontrer que la mise par écrit du Coran était d'environ deux siècles postérieure à la mission de Muḥammad³. Que savons nous actuellement de l'histoire ancienne du texte ? À la lumière des recherches et des découvertes qui ont été faites au cours des trente dernières années, la matérialité des corans des trois à quatre premiers siècles de l'islam nous est devenue plus familière et peut, à sa façon, contribuer à préciser les conditions de la mise par écrit de la Révélation ; la place de ces manuscrits dans la vie de la communauté, mais aussi dans les relations que la nouvelle religion a entretenues avec celles qui existaient antérieurement au Moyen-Orient commence à nous apparaître avec plus de clarté.

Les liens entre Révélation et écriture remontent sinon aux débuts mêmes de la prédication de Muḥammad à La Mekke, vers 610, du moins à une phase assez précoce de celle-ci. Au commencement, le Coran est verbe : la sourate xcvi qui, selon certaines sources, constitue le point de départ de la mission prophétique débute par l'injonction *Iqra'* (« Récite ») ..., prolongée par la répétition, en tête des passages les plus anciens, de l'impératif *Qul* (« Dis »)⁴...

¹ Pour un rappel des hypothèses sur une littérature arabe antérieure à l'islam, voir Schoeler, 2002, p. 26-29. ² Sur l'exploitation de la tradition musulmane par l'historien, sujet d'intense débat au cours des dernières décennies, voir Schoeler, 2002, p. 10-12; le problème plus spécifique de l'utilisation de ces sources à propos de la mise par écrit du Coran a été repris par Motzki (2001, p. 1-34). ³ Wansbrough, 1977, p. 43-52. ⁴ Voir par ex. les sourates lxxii, cix, cxii à cxiv.

Chacun connaît les grandes étapes de la vie du prophète de l'islam⁵, d'abord à La Mekke, qu'il fut contraint de quitter en 622 pour Médine, où la première communauté se développa ; en 632, c'est en vainqueur que Muḥammad fit son retour à La Mekke, tandis que sa domination s'étendait sur l'Arabie. Bien que les révélations aient été en lien de manière suivie avec les événements contemporains et que, pour la tradition musulmane, elles aient répondu à des situations précises⁶, le texte du Coran ne se présente pas comme une séquence dans laquelle des épisodes se feraient suite les uns aux autres ; c'est une prédication qui renferme des admonestations, des prescriptions, parfois de courts récits, en tout cas rien qui impose d'emblée au texte un ordre, qu'il soit chronologique comme dans une narration, ou logique – par exemple une démonstration. C'est sous forme fragmentée, par petits blocs discontinus, que la parole divine a été reçue ; ces éléments, soit tels quels, soit regroupés pour constituer un ensemble plus important, forment les chapitres ou sourates qui composent le Coran. On compte cent quatorze sourates, rangées approximativement par ordre de taille, les plus longues au début, les plus courtes à la fin – à l'exception de la première ou *Fâtiḥa* (« celle qui ouvre [le livre] ») qui, malgré sa brièveté, est placée en tête du Coran. Chacune est elle-même divisée en versets, appelés *āya*, un mot qui signifie à la fois « verset » et « signe » ou « miracle ». Le découpage des sourates ne varie pas, alors que celui des versets change selon les écoles⁷.

Le classement des sourates sur une base arbitraire et purement formelle, à savoir leur longueur, peut déconcerter un lecteur occidental : au fur et à mesure qu'il suit le texte, il relève des versets qui, sur certains points, offrent des enseignements divergents, voire contradictoires. Ainsi lit-il successivement, à propos du vin, que ce dernier est « un grand péché [...] et en même temps quelque chose d'utile à l'homme » (Coran II, 219), puis « une abomination et l'œuvre de Satan ; ainsi évitez-le afin de prospérer » (Coran V, 90), enfin « une boisson enivrante et un aliment excellent » (Coran XVI, 67). En se fondant sur le concept exprimé dans le verset 106 de la sourate II selon lequel une révélation plus récente complète ou remplace celles qui l'ont précédée sur le même sujet, l'enseignement de l'islam retient le verset 90 de la sourate V qui représente l'état le plus récent du texte comme fondement de l'interdiction de consommer du vin. Il était donc vital de garder le souvenir de l'ordre des révélations qui, on le voit, ne correspond pas à celui des sourates ; afin d'éviter toute confusion, des ouvrages spécialisés ont très tôt conservé ces inventaires. Sur

⁵ Le lecteur peut se reporter à l'article « Muḥammad » (EI VII, p. 363-377) où il trouvera à la fois une présentation de la vie du prophète de l'islam et une bibliographie plus développée. ⁶ L'exégèse coranique traditionnelle se réfère volontiers aux circonstances qui ont entouré la révélation de tel ou tel verset pour en proposer l'explication, usant pour les désigner de l'expression *asbāb al-nuzūl* (voir par exemple Gardet et Anawati, 1981, p. 29-30 ; Rippin, s. v. « Occasions of revelation », EQ III, p. 569-573). ⁷ Voir Welch, s. v. « Al-Kur'ān », EI V, p. 412-413. Sur ce sujet éminemment technique, Spitaler (1935) a réuni les données qui permettent de comparer les différents systèmes. Les plus anciens témoins de la transmission manuscrite du texte coranique, les manuscrits en style *hiǰāzī*, pourraient toutefois présenter des divergences sensibles avec les systèmes classiques : c'est en tout cas ce que semble montrer l'analyse du manuscrit Paris, BNF Arabe 328 a par Dutton (2001, p. 74-84).

cette base, mais en y adjoignant les données de la critique historique, les savants occidentaux, notamment G. Weil⁸ et Theodor Nöldeke⁹, ont commencé dès le XIX^e siècle à travailler sur la chronologie de la Révélation coranique.

Cette approche a été mise à profit dans les années 1930 par Richard Bell pour étudier la façon dont le texte fait référence à lui-même¹⁰. Observant que les mots *qur'ān* (d'où provient le français « Coran ») et *kitāb* (« écrit », « écriture », mais aussi « livre ») revenaient avec une fréquence variable selon les étapes de la Révélation, il proposa de distinguer trois phases, dont les deuxième et troisième se caractérisent par une façon spécifique – mais pas exclusive – de désigner le message coranique. Dans la deuxième séquence de sourates mekkoises et au début de l'installation à Médine (jusqu'à vers 623/624), le message de Muḥammad est appelé *coran/qur'ān*, qui correspond au *iqra'* mentionné plus haut : l'accent est donc mis sur l'oralité, ce qui n'implique nullement que l'entourage de Muḥammad se soit abstenu de mettre par écrit les paroles du Prophète¹¹. « Coran » ne semble être devenu un titre que dans les sourates les plus récentes, en particulier quand un parallèle est établi entre la Torah, les Évangiles et la Révélation dont Muḥammad était le porteur¹². Au cours de la période médinoise (jusqu'en 632), une autre dénomination passe au premier plan, celle de *kitāb*. Dès ce moment, et même si la concrétisation de ce qui apparaît comme un projet est différée, la parole révélée intègre dans ses références la forme écrite et se rapproche ainsi d'une matérialité dont je tenterai de souligner l'importance dans le développement ultérieur de la civilisation islamique.

L'hypothèse de Bell appelle sans doute quelques nuances, mais elle paraît correspondre à l'existence d'une dynamique qui conduit le kérygme vers l'écriture. Ce cheminement s'amorce vraisemblablement dès une époque assez haute de la mission de Muḥammad. Ce qu'il annonce est mémorisé et récité par les adeptes qui l'entourent. La référence à l'écrit occupe pourtant une place de choix dans le texte, qu'il s'agisse du mot *kitāb* lui-même ou du champ lexical de l'écriture¹³. La tradition fait état de notes prises par les fidèles et circulant déjà du vivant de Muḥammad. Dans des récits qui concernent la recension ultérieure, on énumère à plaisir les matériaux utilisés initialement – morceaux de cuir, pétioles de palmier, omoplates de chameau, etc. – dont les dimensions correspondraient assez bien à ce que nous savons du caractère fragmentaire des révélations. Comme le faisait remarquer Edmund Beck¹⁴, la prédication de l'islam s'est coulée de manière presque naturelle dans l'usage du poète pré-islamique et ce en dépit de la réticence marquée de Muḥammad vis-à-vis des poètes. Ces derniers ont à leurs côtés un transmetteur-éditeur qui mémorise les œuvres, mais dispose aussi de notes à usage personnel qui lui permettent de

⁸ Weil, 1844. ⁹ Nöldeke, 1860 (plus tard développé en une deuxième édition par Schwally, 1909 et 1919, et Bergsträsser et Pretzl, 1938). ¹⁰ Bell, 1937. ¹¹ Voir par exemple Blachère, 1959, p. 12-16. ¹² Madigan, 2001, p. 128. ¹³ Sur les termes en relation avec l'écriture, une liste apparaît dans Blachère, 1959, p. 5 ou encore Behrens-Abouseif, s. v. « Instruments », EQ II, p. 544-545. Madigan (2001) analyse de manière particulièrement détaillée cet aspect du texte coranique. ¹⁴ Beck, 1946, p. 209.

conserver les poèmes dont il est dépositaire et d'en assurer la diffusion orale. La différence – essentielle – entre Muḥammad et les poètes réside dans la liberté dont jouissaient les transmetteurs : ces derniers avaient licence d'améliorer les vers qui leur étaient confiés, tandis que ceux qui apprennent par cœur le texte du Coran ne s'en écartent pas. Encore que certains aient estimé qu'il était licite de transmettre la Révélation en respectant son sens, mais en substituant des mots plus accessibles à certains termes difficiles¹⁵.

Reste-t-il des vestiges de ces notes ? Physiquement, non. Pour Bell, leurs traces sont inscrites dans le texte même. À plusieurs points du Coran, il relevait la juxtaposition de deux passages de taille analogue, en rupture l'un par rapport à l'autre, mais dont l'un présentait toutefois une continuité dans son contenu et son style avec le reste du texte : ce sont selon lui des révélations écrites à deux moments bien distincts au recto puis au verso d'un même support de dimensions réduites. Lors de la compilation du texte, l'absence de lien entre les deux côtés n'a pas été prise en compte et un copiste les a transcrits l'un à la suite de l'autre¹⁶.

Un obstacle retarde la concrétisation de ce projet d'un livre : tant que le Prophète est vivant, le message coranique est une substance en évolution ; de nouveaux enseignements se présentent, des versets antérieurs sont abrogés et remplacés par d'autres... Comme cela a été indiqué, il n'y a pas d'exigence séquentielle impérieuse, de type narratif ou démonstratif ; les apports ne viennent pas prendre place à la fin des révélations précédentes (B après A et C après B), mais peuvent s'insérer dans des séquences textuelles déjà constituées¹⁷. Bref, il aurait été bien difficile de consigner les révélations au fur et à mesure dans un cahier ou un rouleau, prélude à un livre annoncé, où l'espace impose son ordre linéaire. En outre, dit-on, des leçons divergentes coexistent ; mais sur ce dernier point il convient de se défier de la projection dans le passé de réalités nettement plus tardives¹⁸. Il se peut donc que la nécessité de laisser à l'enseignement de l'islam dans son devenir un espace ouvert ait joué contre la mise au point d'un texte coulé dans la forme close du codex. En on pourrait dire que ce qui manque à la prédication pour qu'elle puisse devenir un livre, c'est un *explicit* que la mort du prophète de l'islam apporte de manière assez brutale en 632. C'est à partir du moment où le Coran se faisant livre devient un objet (l'arabe lui réserve d'ailleurs le nom de *muṣḥaf*¹⁹, pl. *maṣāḥif*, qui renvoie aux feuillets) qu'il intéresse mon propos.

Les sources font état d'une première recension du texte sous le règne du premier calife, Abū Bakr (règne de 632 à 634), à l'instigation de 'Umar et face

¹⁵ Schoeler, 2002, p. 36. ¹⁶ Voir par ex. les versets 17 à 20 de la sourate LXXXVIII (Bell, 1937, t. II, p. 652-653) ou encore 13 à 16 de la sourate LXXV ; également Watt, 1977, p. 101-102. ¹⁷ La sourate LXXIII, par exemple, débute par un passage relevant des débuts de la prédication de Muḥammad à La Mekke, suivi d'un verset médinois. ¹⁸ Une tradition rapporte que deux fidèles, qui récitaient chacun de manière différente une même sourate, seraient allés trouver Muḥammad pour qu'il tranche entre eux ; il aurait alors déclaré que les deux « lectures » étaient également valides (voir Houdas, 1903-1914, t. III, p. 524-525). ¹⁹ Prononcé *mouss-haf*.

au risque allégué par ce dernier que tout ou partie du Coran vienne à être oublié²⁰. La situation change radicalement avec 'Uthmān, le troisième calife (règne de 644 à 656). Non pas tant qu'il ait imposé un texte *ne varietur* : historiquement, la fixation d'une recension admise par la majorité s'est étalée sur des décennies, en fait sur presque trois siècles si l'on prend en compte la vocalisation. Cet épisode est fondamental en ce sens que, pour la première fois, il s'agit d'un livre au sens plein du terme, un livre constitué et destiné à être diffusé et non plus une notation réservée à un usage privé comme celle qu'avait fait établir Abū Bakr. Le calife fait véritablement œuvre d'éditeur : selon les sources, une fois le travail achevé, il adresse des copies aux grandes villes de l'Empire, copies qui sont déposées dans les grandes mosquées²¹. De ce moment, le Coran devient le livre de la communauté, accessible sinon à tous, du moins à tous ceux qui savent le lire. Les sources insistent sur le fait que le calife réagit à une menace clairement identifiée, celle de distorsions induites par la transmission orale.

Sa démarche d'édition et de diffusion est-elle pour autant le fruit d'une initiative originale ? Des précédents peuvent être invoqués, tant dans le domaine sassanide – et on sait que l'Arabie pré-islamique était sensible au prestige de la Perse²² – que du côté de Byzance²³. Ce rapprochement conduit à poser la question des influences qui ont pesé sur la genèse du livre-Coran²⁴. L'Arabie, à cette époque, ne dispose pas de tradition livresque propre, en langue et écriture arabes, mais elle a connaissance de celles qui se sont constituées dans les régions situées à sa périphérie – en Mésopotamie, en Syrie ou en Égypte. Quand il faut mettre par écrit un texte dont l'ampleur dépasse ce à quoi les habitants du Ḥijāz sont habitués, inscriptions ou lettres, l'absence d'expérience locale peut inciter à faire appel à des compétences techniques extérieures. L'acteur central dans la mise par écrit du Coran, Zayd b. Thābit, aurait d'ailleurs selon certains récits su lire et écrire le syriaque, peut-être aussi l'hébreu²⁵. Quoi qu'il en soit, ce processus aboutit à l'apparition du premier livre en arabe, à la fois fondement de la nouvelle religion et d'une tradition manuscrite d'une richesse exceptionnelle.

²⁰ Blachère, 1959, p. 30-34 ; Welch, 1979, p. 406 (par souci de simplification, les références sur ces sujets largement évoqués dans la littérature spécialisée seront limitées à ces ouvrages). ²¹ Blachère, 1959, p. 52-62 ; Schoeler, 2002, p. 34-35. Fu'ad Sayyid (t. II, 1997 / 1418, p. 294-295) signale un récit dans lequel chaque exemplaire est accompagné d'un lecteur. ²² Voir par exemple Bosworth, 1983, p. 485-486. ²³ En 332, Constantin, devenu le champion du christianisme, passe commande à Eusèbe, évêque de Césarée, de cinquante bibles de parchemin destinées à ses fondations ; cet épisode coïnciderait approximativement avec une évolution importante, le codex de parchemin devenant dès lors la forme la plus aboutie du livre chrétien, supplantant le codex de papyrus (Skeat, 1969, p. 76). En Iran, le *Denkart* conserve quelques indications sur la décision de Khosraw Anūshirvān (r. de 531 à 579) d'établir une recension écrite de l'Avesta et d'en faire déposer des exemplaires en lieu sûr (voir Shaki, 1981, p. 114-125). Je remercie M. F. Grenet pour les informations qu'il m'a données sur la mise par écrit de l'Avesta. ²⁴ Pour les influences extérieures sur le message coranique, on se reportera à la présentation de Gilliot, s. v. « Informants », *EQ* II, p. 512-518. ²⁵ Blachère, 1959, p. 31 et n. 30 ; de Prémare, 2002, p. 306-308.

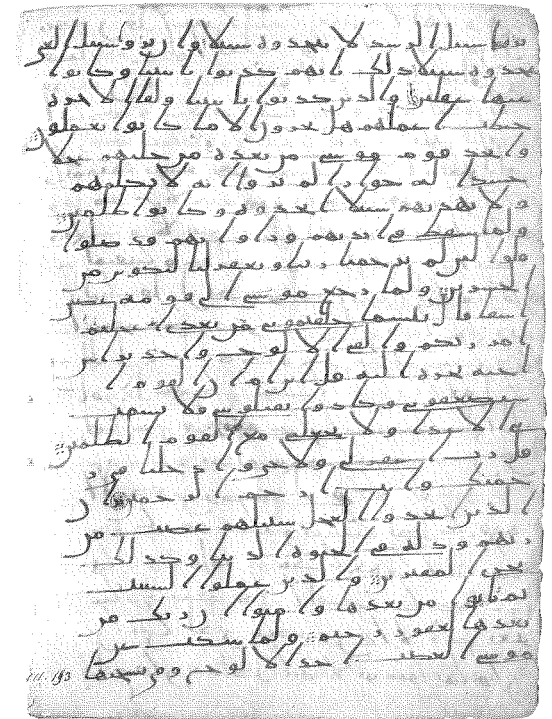
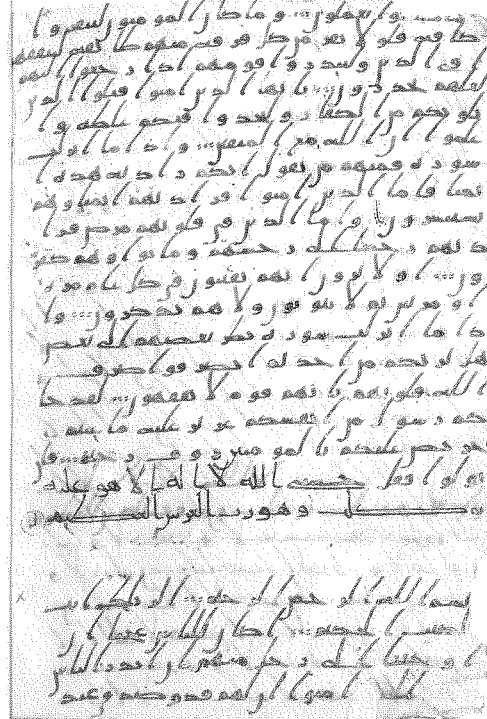
L'émergence presque simultanée de *muṣḥaf*-s concurrents, à l'initiative de certains des Compagnons²⁶, montre d'une part que le recours à l'écrit représente une évolution à laquelle la communauté est prête, de l'autre que la détention du livre constitue pour son possesseur un moyen d'asseoir ou de conforter son autorité. Pourtant, le passage à une recension complète du texte coranique, largement accessible, représente une innovation qui ne peut manquer de heurter certains intérêts : outre ceux qui souhaitent un respect absolu des pratiques en vigueur du vivant de Muḥammad, les transmetteurs ou *qurrâ'* (pluriel de *qārī'*) qui connaissent le Coran par cœur et le récitent selon des règles précises sont fondés à reconnaître dans un texte publié sur papyrus ou sur parchemin une concurrence dangereuse. Leur position est d'autant plus forte que la transmission orale est tenue pour seule valable et jouit d'un prestige que n'a pas l'écrit ; les musulmans, faut-il le rappeler, sont convaincus que si tous les corans venaient à être détruits, le Coran continuerait à vivre²⁷. Or, l'un des points les plus troublants des différents récits sur la recension du Coran, sous Abū Bakr puis sous 'Uthmān, est l'insistance mise par les avocats de l'opération sur la sécurité qu'apportera l'écrit : l'entourage d'Abū Bakr y voit le moyen d'éviter le risque d'oubli au cas où les *qurrâ'* viendraient à disparaître et 'Uthmān est lui aussi incité à y recourir pour prévenir le danger de divergences, génératrices de schisme et de conflits.

Nous ne savons pas de manière certaine à quoi ressemblaient les exemplaires 'uthmāniens. Pour tenter de comprendre quelle était leur présentation matérielle, notre seule ressource est de nous tourner vers des manuscrits datables du VII^e siècle, d'après des indices paléographiques, codicologiques, mais aussi philologiques : les corans de style *hijāzī*^{28*}. Si nous admettons que ces derniers sont un reflet fidèle – sinon exact – de la pratique des premières décennies, nous pouvons constater que, lorsqu'il s'est agi de couler le message du Coran dans une forme matérielle, les musulmans ont adopté le type de livre qui, à cette époque, s'était imposé dans le pourtour méditerranéen comme la norme, c'est-à-dire le codex. Celui-ci a supplanté de manière quasi définitive le *volumen* de l'Antiquité classique qui ne subsiste que pour des emplois « fossiles » comme c'est le cas de la Torah juive dont l'usage est réservé à la synagogue. Les traditions manuscrites vivantes du Proche-Orient de cette époque fabriquent leurs livres à partir de morceaux de papyrus ou de parchemin assemblés en nombre variable, pliés en deux et cousus par un fil passant le long de la pliure.

Les motivations qui président à ce choix ne sont nullement explicitées dans les sources musulmanes. Il ressort de leur silence total à ce propos, que personne ne semble s'être offusqué de l'abandon des supports qui, dit-on,

²⁶ Blachère, 1959, p. 35-45. ²⁷ Pedersen, 1984, p. 17. ²⁸ L'adjectif *hijāzī* fait référence à la région de la péninsule arabique où se situent La Mekke et Médine, le Hijāz. L'identification du style d'écriture qui lui est propre au moment de l'apparition de l'islam repose en fait sur une courte description qui en a été conservée par un auteur arabe du X^e siècle, Ibn al-Nadīm (trad. anglaise, Dodge, 1970, t. I, p. 11). Sur cette base, les arabisants ont pu, au cours du XIX^e siècle, retrouver des fragments qui présentaient ces caractéristiques (voir Déroche, 1999).

* ill. 1 et 2



1 Page d'un coran en caractères *hijāzī*, main A du manuscrit Paris, BNF Arabe 328 a, f. 44 v^o (ix, 121 - x, 2); deuxième moitié du VII^e siècle. La ligne laissée blanche sépare les deux sourates l'une de l'autre. Les deux dernières lignes de la sourate ix ont été repassées par une main plus tardive (fin IX^e siècle ?).

2 Page d'un coran en caractères *hijāzī*, main B du manuscrit Paris, BNF Arabe 328 a, f. 36 v^o (vii, 146-154); deuxième moitié du VII^e siècle.

étaient employés du vivant du Prophète; certes, l'un des reproches adressés à 'Uthmān est bien d'avoir fait détruire les écrits coraniques antérieurs, mais nul ne s'avise par la suite de recopier l'intégralité du texte 'uthmānien sous une autre forme que celle du codex²⁹. Autant la mise par écrit proprement dite semble avoir été controversée, autant les options matérielles retenues ne soulèvent aucun commentaire. Pourquoi ce silence ? Est-ce à dire que la référence s'était déjà à ce point établie par rapport aux « Peuples du Livre » que la forme matérielle du codex s'imposait comme modèle indiscutable à la jeune communauté³⁰ ? Ou faut-il supposer, comme l'a fait John Burton³¹, que Muḥammad

²⁹ Un certain nombre d'omoplates de chameaux avec un extrait coranique sont connues (voir par ex. Cook, 2000, fig. 21; EQ II, fig. III); il peut s'agir tout simplement d'exercices, mais il n'est pas exclu qu'il s'agisse d'une façon de cultiver la mémoire révéérée des premiers temps de l'islam. En tout état de cause, on se contente de copier ainsi de courts passages. Par la suite, le texte coranique sera transcrit soit dans son intégralité, soit sous forme d'extraits, sur des supports variés, rouleaux, chemises, etc.; les emplois de ces copies sont naturellement différents de ceux des *muṣḥaf*-s.

³⁰ L'Iran sassanide a également fait le choix de l'écrit et du codex pour l'Avesta dans un contexte de rivalité avec le christianisme, le judaïsme et le manichéisme (voir Kellens, s. v. « Avesta », *Encyclopedia Iranica* III, p. 36). ³¹ Burton, 1977, p. 239 (le mot *muṣḥaf* doit être compris *stricto sensu*).

avait personnellement supervisé une recension du texte de la Révélation qui aurait eu la forme d'un codex ?

Si ce type de livre est commun à l'ensemble des traditions livresques de la région à cette époque, il n'en va pas de même pour la mise en page, et plus particulièrement pour la disposition en colonnes. Les plus anciens manuscrits du Coran sont des manuscrits à longues lignes qui correspondent à la disposition très largement majoritaire (82 %) dans l'échantillon des manuscrits du III^e au VII^e siècle copiés sur papyrus qui proviennent pour la plupart d'Égypte et que Turner a étudiés dans sa *Typology of the early codex*³². Cette mise en page est moins clairement dominante (63 %) dans le cas des manuscrits de parchemin ; on sait que, dans la tradition syriaque, la disposition sur deux, voire trois colonnes est assez fréquente. À nouveau, une fois le constat établi, les nombreuses questions qui se présentent demeurent sans réponse. Une quelconque influence a-t-elle été décisive, soit pour inciter à imiter une formule existante, soit au contraire pour l'éviter ? Le rapport entre hauteur et largeur de la page, qui pourrait donner des indications à ce sujet, est difficilement exploitable, tant les marges des corans de style *hijâzî* paraissent rognées.

La disposition des mots sur la ligne retient également l'attention : en effet, les copistes de l'époque ne font pas de distinction entre les deux types d'espaces propres à l'écriture arabe, celui qui sépare deux mots et celui qui, dans un mot, apparaît après une lettre qui ne peut être liée à celle qui suit ; en outre, ils coupent les mots en fin de ligne, ce qui sera par la suite énergiquement condamné. Ces procédés ne sont pas sans rappeler la *scriptio continua* de l'Antiquité tardive, qui continue au VII^e siècle à régir la façon de mettre en ligne manuscrits et inscriptions. Des copistes chrétiens auraient selon une source arabe réalisé des copies du Coran dans les premiers temps de l'islam³³ ; ils ont pu travailler selon leurs habitudes. Des inscriptions grecques, largement visibles, offrent un modèle similaire : celle de Hammat Gader, rédigée dans cette langue, est datée par référence au règne du calife Mu'awiya (de 661 à 680) et pourrait être pratiquement contemporaine de certains des plus anciens corans³⁴.

C'est en définitive l'écriture qui donne à ces derniers une véritable identité arabe et musulmane. Nous ne savons pas si le style *hijâzî* reflète les pratiques des premières décennies de l'islam dans l'Arabie du Nord-Ouest. Ce qui paraît important pour notre propos, c'est en premier lieu les similitudes qui existent entre ces graphies et l'écriture des papyrus arabes du VII^e siècle³⁵ : on peut y voir le reflet d'une période où la spécialisation des styles n'est pas encore

apparue et où la pratique de l'écriture est relativement indifférente aux conditions d'emploi. En second lieu, les variations importantes entre les différentes mains d'un coran à un autre, voire dans un même coran, quand deux ou trois copistes ont collaboré à sa copie, permettent de conclure que l'acte d'écrire reste du domaine individuel, y compris pour un texte destiné à un usage public^{36*} ; aucune norme officielle ne s'est encore imposée. Même les signes qui, complétant les formes de base de l'alphabet arabe, permettent de noter précisément la langue sont peu utilisés et de manière variable par les copistes qui, de ce fait, produisent des corans bien incapables d'atteindre le but fixé par 'Uthmân.

Quelle place est faite à l'ornementation ? Certes, différents emplacements pourraient la recevoir : dans plusieurs cas, une ligne toute entière est laissée vide entre les sourates* et la seule page initiale conservée, à l'état de fragment, est blanche. Pourtant, quelques timides tentatives se font jour : de frustes motifs géométriques tracés à l'encre, plus rarement avec du rouge, signalent dans des fragments le passage d'une sourate à une autre. Quant aux bandeaux plus élaborés qui remplissent cette fonction dans le fragment Paris, BNF Arabe 328 f, ils pourraient tout aussi bien représenter un ajout. En tout état de cause, le décor ne contribue pas encore à affirmer l'identité du Coran en tant que livre.

La première phase de l'histoire du manuscrit coranique est marquée par l'attente de la jeune communauté, soucieuse de voir se matérialiser sous forme de codex l'autorité du message transmis par Muḥammad. Cette aspiration explique à la fois la rapidité avec laquelle cette opération a été menée à bien et le choix d'une forme inspirée par la pratique dominante à l'époque dans la région. Par un souci pratique et hautement symbolique, les manuscrits sont diffusés par le pouvoir califien dans les grands centres de l'Empire ; l'islam possède désormais un livre qui est son fondement, mais qui est également le premier livre en arabe.

En un peu plus de treize siècles, la présentation du Coran a varié, mais selon un rythme fort irrégulier : un observateur contemporain remarquerait peu – ou pas – d'altérations substantielles en plaçant côte à côte une copie exécutée en l'an mil, tel le fameux coran d'Ibn al-Bawwâb conservé à Dublin³⁷, et une édition moderne du texte. En revanche, au cours des trois à quatre siècles qui ont suivi la mise par écrit, une grande diversité de solutions furent expérimentées qui, de manière progressive, éloignèrent le manuscrit coranique de son austère apparence initiale. Malheureusement, les sources arabes sont le plus souvent silencieuses sur les questions qui touchent à la matérialité des *mushaf*-s.

³² Turner, 1977. ³³ Ibn Abî Dâ'ûd, *Maṣâhif*, p. 133 arabe (= Jeffery, 1937) ; il s'agit, dans un récit, de deux chrétiens de Ḥîra qui perçoivent 60 dirhams et, dans un autre, d'un seul payé 70 dirhams.

³⁴ Ayalon, 2002, p. 24 et fig. 1. Les inscriptions en mosaïque des églises de Jordanie constituent également une attestation contemporaine de ce procédé ; parmi les nombreux exemples reproduits par M. Piccirillo (2002, p. 229), je retiendrai l'inscription de l'église de St-Ouaro à Khilda qui date de 685. ³⁵ Cette similitude, observée dès 1859 par Amari (1910, p. 16), a été ultérieurement analysée de manière plus détaillée par Grohmann (1958, p. 213-231).

³⁶ La destination des exemplaires les plus anciens ne nous est pas précisée par des documents annexes comme les actes de *waqf* ; les dimensions relativement importantes de ces manuscrits (Paris, BNF Arabe 328 a : 33 × 24 cm et Arabe 6140 a : 37 × [28] cm ; Londres, British Library Or. 2165 : 32 × 22 cm ; Sanaa, Dâr al-Makhṭûṭât 01-25-1 : 34 × 26 cm) laissent toutefois penser qu'ils avaient pour destination un usage public. ³⁷ Manuscrit Dublin, Chester Beatty Library 1431 (voir Rice, 1955) ; un fac-similé du manuscrit a été publié.

* ill. 1 et 2

* ill. 1

L'étude de ces derniers permet d'identifier les changements : mais nous ne savons souvent rien des raisons qui les ont suscités et de la façon dont ils furent accueillis.

Comme on l'a vu, les corans réalisés sous le califat de 'Uthmân auraient difficilement rempli la mission qui, selon la tradition, leur avait été impartie : avec leur orthographe déficiente, des points diacritiques trop rares et en l'absence de vocalisation, ces manuscrits offrent peu de moyens pour empêcher les disputes sur la façon correcte de réciter le Coran³⁸. Rapidement, ces lacunes sont clairement identifiées et un travail intense permet d'élaborer des moyens de plus en plus perfectionnés pour fixer par l'écriture l'exacte prononciation du texte. Très vite, l'orthographe coranique commence donc à se faire plus précise. Les premières améliorations touchent ce qui est noté avec les seuls signes de l'alphabet, autrement dit le *rasm*. Dans la graphie défectueuse des débuts, pour prendre un exemple classique, le *a* long (*â*) est très irrégulièrement signalé si bien que deux formes du même verbe, *qâla* (« il a dit ») et *qul* (« dis ! »), sont identiques sur le parchemin où elles sont écrites avec un *qâf* et un *lâm* ; l'ajout d'un *alif* après le *qâf* lève l'ambiguïté et permet de lire *qâla* sans hésitation. Ce pourrait être à cet épisode que renvoie l'anecdote selon laquelle un gouverneur omeyyade de l'Irak aurait ajouté deux mille lettres au Coran³⁹. Quelques exemplaires anciens conservent la trace de cette évolution : le copiste du coran Or. 2165 transcrit ainsi le verbe *qâla* sans *alif* au verso du f. 4 (lignes 7, 8, 9 etc.) et emploie la forme moderne avec l'*alif* au recto du f. 5 (lignes 10, 14 et 22)⁴⁰. La tradition musulmane postérieure se persuadera même que les diacritiques qui permettent de distinguer les lettres de même forme furent introduits après l'islam, ce qui est loin d'être certain⁴¹ ; ce qui est sûr en revanche, c'est que progressivement les copistes prennent soin de marquer tous ces points⁴².

La notation des voyelles brèves commence à apparaître au VIII^e siècle, mais reste alors facultative. À partir de ce moment et jusqu'au début du X^e siècle, la vocalisation et les signes qui indiquent la prononciation exacte se transforment : ils se font plus complexes afin de fixer de manière toujours plus serrée la lecture du texte⁴³. Initialement, seuls quelques points de couleur guident çà et là la lecture*. Au terme de la période, le système qui est encore en usage de nos jours est complètement constitué : la seule différence, parfois, par rapport aux éditions modernes, tient à la couleur qui signale le caractère adventice de

* iii. 27

38 Les sources placent l'invention des points voyelles à l'époque des premiers Omeyyades. 39 De Prémare, 2002, p. 456. 40 Déroche et Noja Noseda, 2001, p. 26-29. 41 De Prémare, 2002, p. 458.

42 Dans la mesure où il est possible de s'appuyer sur l'apparence homogène de l'encre utilisée pour le *rasm* et pour les diacritiques, la comparaison entre les manuscrits Paris, BNF Arabe 328 a, du VII^e siècle (voir le fac-similé édité par Déroche et Noja Noseda, 1998), et Arabe 350 a, du IX^e (Déroche, 1983 a, pl. XVI), est significative. 43 L'arabe s'est doté de signes pour indiquer les trois voyelles brèves *a*, *i* et *u*, et pour marquer la gémination des consonnes, l'attaque glottale, l'absence de voyelle, un allongement spécifique. Les quatre derniers signes, de même que le *wasla*, commencent à apparaître après les voyelles. 44 Le premier système de vocalisation utilise des points, d'ordinaire rouges, dont la position par rapport à la lettre qu'ils accompagnent indique le timbre ; la couleur est conservée lorsque le second système, celui qui est encore en usage aujourd'hui, est introduit (voir par exemple Déroche, 2000 a, p. 240-242). Les autres signes sont en revanche marqués avec d'autres couleurs. Au Maghreb, l'habitude d'utiliser des encres de couleur perdurera pour tous ces signes.

ces signes⁴⁴. Il y a dans cette évolution plus qu'un simple souci grammatical : il s'agit en fait d'éliminer progressivement les lectures non canoniques et ce n'est sans doute pas un hasard si celles-ci sont définies vers la fin du IX^e siècle, au moment même où la vocalisation atteint sa plus grande précision⁴⁵. Il ne fait pas de doute que les travaux des premiers grammairiens ont contribué à ce développement qui assure le passage d'un texte imprécis, mais souple et consensuel, à une représentation écrite exacte et contraignante du canon. Il reste à établir le rôle de la récitation, notamment dans ses divergences, dans ce cheminement : l'hypothèse d'une relation dialectique, débouchant des deux côtés sur une normalisation, paraît la plus séduisante. Les transformations du *muṣḥaf* au cours de ces trois siècles montrent en tout cas clairement que la transmission manuscrite a représenté alors un enjeu important pour la communauté musulmane, sans que soit pour autant remise en cause l'importance de l'oralité.

La progressivité même de ces réformes les rend en définitive peu visibles. Il est en revanche d'autres changements qu'il est impossible de ne pas remarquer – et sur lesquels des ouvrages aussi détaillés que le *Kutâb al-maṣâhif* (« Livre des manuscrits coraniques ») d'Ibn Abî Dâ'ûd sont pourtant complètement muets. Ainsi en va-t-il du passage du format vertical au format oblong, passage dont la date pourrait être placée vers la fin du VII^e siècle^{46*}. Faute d'indications transmises par les contemporains, il n'est pas possible de proposer plus que des hypothèses. Une première suggestion, qui circule depuis quelque temps, voit dans cette évolution une adaptation à l'esthétique de l'écriture dite coufique :

« Du fait qu'elle possède un profil vertical relativement bas, avec presque aucun trait sous la ligne principale d'écriture, mais avec des extensions horizontales, elle en vint à être écrite sur des surfaces dont la hauteur était considérablement inférieure à la hauteur... Tous les corans coufiques qui sont parvenus jusqu'à nous ont effectivement un format oblong⁴⁷. »

Cette explication paraît d'autant moins satisfaisante qu'elle met en avant une raison qui semble bien légère pour un domaine aussi important que celui du texte coranique, et qu'elle néglige l'existence de corans oblongs dans des écritures plus anciennes (*hijâzî*) et celle d'autres corans, cette fois verticaux, mais copiés en écriture dite coufique.

Risquons d'autres hypothèses. La première qui vient à l'esprit s'inscrit dans le contexte de la coexistence avec les autres « religions du Livre » ; en optant pour ce format original, les musulmans différencient matériellement leurs écritures de la Torah et des Évangiles. La seconde, qui n'est pas exclusive de l'autre, repose sur le constat d'une discussion assez vive qui s'élève au sein de la communauté vers cette époque pour savoir s'il est ou non licite de mettre par écrit le *ḥadîth* – c'est-à-dire les paroles ou les actes de Muḥammad qui complètent et éclairent

45 Voir Robson, s. v. « Ibn Mudjâhid », *EI* III, p. 904. 46 Bien évidemment, ces changements ne s'opèrent pas de manière brutale mais s'accompagnent de « chevauchements » : voir ci-dessous.

47 Safadi, 1978, p. 10 ; voir aussi Ettinghausen, 1977, p. 167-168.

* iii. 27

la Révélation. Gregor Schoeler⁴⁸, après Nabia Abbott⁴⁹, a mis en évidence la volonté de différencier clairement le Coran de ces recueils de traditions dont la compilation est condamnée par certains contemporains. Comme la controverse à ce sujet marque la limite entre VII^e et VIII^e siècle, c'est-à-dire à peu près le moment où s'effectue le passage du Coran au format oblong, on peut se demander si ce changement ne représente pas une façon de prévenir toute confusion entre le livre de Dieu et les ouvrages de *ḥadīth*. Cette recherche sur le format ne s'est peut-être pas réduite à un choix entre les deux termes d'une alternative : quelques manuscrits carrés de cette époque pourraient représenter une expérimentation qui n'a pas emporté l'adhésion de la majorité⁵⁰; seul le Maghreb paraît avoir manifesté de l'intérêt pour cette option qui, à vrai dire, y est attestée plus tard⁵¹.

Quelques fragments coraniques conservent également la trace de recherches touchant le support ou l'encre ; l'emploi de dorure ou de parchemin teint pour copier le texte, voire la combinaison des deux relève également de la volonté de mettre à part le Coran et d'affirmer son importance*. La possible reprise d'une symbolique impériale byzantine, déjà maintes fois suggérée, n'est nullement à exclure.

Une autre conséquence de la volonté de donner aux corans une identité visuelle très forte a été l'élaboration du concept de *khutūṭ al-maṣāḥif* c'est-à-dire d'*écritures coraniques*. Vers la fin du VII^e siècle, la notion de « fonctionnalité » des écritures semble prendre forme ; elle établit une relation étroite entre un style d'écriture donné et un emploi spécifique. Les sources reflètent clairement cet état de choses, en particulier pour la copie des corans : elles mettent en effet à part les *écritures coraniques*⁵². De fait, alors qu'au VII^e siècle les papyrus et les corans présentent un certain nombre de similitudes sur le plan graphique il n'en va plus du tout de même cent ans plus tard. Il n'est pas exclu que la « révolution omeyyade » qui impose vers 760 l'emploi de la langue et de l'écriture arabes à la chancellerie de l'Empire ait d'ailleurs précipité ce processus⁵³. Dans un premier temps, vers la fin du VII^e siècle, les formes du *ḥijāzī* sont régularisées, redressées, si bien qu'un premier répertoire « standardisé » se répand, attesté sur les corans*, mais aussi sur les inscriptions. Au début du VIII^e siècle, le *mushaf* a pris une physionomie caractéristique qu'il conservera pendant trois siècles environ : format oblong et écriture spécifique le mettent clairement à part des autres manuscrits, musulmans ou non. Un type particulier de reliure qui pourrait avoir vu le jour dans le courant du VIII^e siècle complète ce dispositif : il se présente comme un coffret qui protège complètement le coran qu'il contient.

48 Schoeler, 1992, p. 24. Cette volonté de distinguer le Coran des autres manuscrits est, il est vrai, est déjà suggérée par Ettinghausen (1977, p. 167). 49 Abbott, 1967, p. 90-91. 50 L'exemple le plus spectaculaire est le manuscrit Sanaa, DaM 20-33.1 (voir von Bothmer, 1987, p. 4-20), et, de facture, plus ordinaire les corans Paris, BNF Arabe 327 et 330 b (Déroche, 1983 a, p. 68 sq. et pl. IV A). 51 Voir Déroche, 2001, p. 611-616. 52 Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, trad. anglaise, Dodge, 1970, t. I, p. 11. 53 Gibb, s. v. « 'Abd al-Malik b. Marwān », *EI*, p. 79.

Entre les VIII^e et XI^e siècles, la rareté des manuscrits datés ou datables et le silence des sources rendent plus ardue la reconstitution de l'histoire des écritures coraniques. Pour le VIII^e siècle, par exemple, seules des hypothèses à propos de leur évolution se trouvent pour le moment à la base de la chronologie, appuyées il est vrai par l'étude des décors. Il est naturellement encore plus difficile pour l'observateur moderne d'évaluer la perception que les musulmans des VIII^e, IX^e et X^e siècles avaient des styles employés pour la copie du Coran. Comment appréciaient-ils la différence entre la pratique ordinaire – pour des lettres et des documents officiels, par exemple – et celle, parfois très sophistiquée, qui était spécifique des *mushaf*-s ? Quel usage de la lecture ces derniers induisaient-ils ? L'incroyable succession de graphies au cours de la période était-elle reçue de manière favorable, comme une amélioration nécessaire ? Sur ce dernier point, il est difficile de ne pas penser à ce qu'Ibn Khaldūn écrivait au XIV^e siècle à propos des écritures anciennes :

« Les hommes de l'entourage de Muḥammad écrivaient le Coran dans leur propre écriture, laquelle n'était pas d'une qualité bien établie [...]. L'écriture coranique de <ces hommes> fut imitée par ceux de la seconde génération en raison de la bénédiction inhérente à une façon d'écrire en usage chez ceux qui entouraient le Prophète⁵⁴. »

Cette analyse devrait trouver une confirmation dans la permanence des styles initialement utilisés : l'examen des fragments qui ont été conservés montrent qu'il n'en est rien et que ni les copistes, ni leurs clients ne voyaient les choses ainsi : du VIII^e au X^e siècle, la créativité des calligraphes et l'extraordinaire renouvellement des écritures qu'ils emploient ne peuvent manquer de frapper⁵⁵. L'ultime mutation de la période prend place au X^e siècle : je veux parler du début de la fin du « schisme » graphique entre le *mushaf* et les graphies d'un usage plus courant ; ces dernières commencent alors à être utilisées par des copistes pour le Coran⁵⁶. Dans le même temps, l'émergence de particularismes régionaux introduit un autre type de rupture, en particulier entre l'Occident musulman et l'Orient⁵⁷.

Le pragmatisme qui transparait dans ces évolutions se manifeste également dans les changements touchant le support utilisé pour transcrire le texte révélé. Deux matériaux, le parchemin et le papyrus, étaient employés pour la fabrication du codex au moment de l'apparition de l'islam : tous deux servirent alors à copier le Coran, mais le parchemin semble avoir eu la préférence⁵⁸. L'abandon des styles hiératiques et leur remplacement par des écritures proches de celles de l'usage quotidien sont l'un des développements significatifs de l'histoire du *mushaf* au cours du X^e siècle aux côtés de l'introduction du

54 Ibn Khaldūn, *Discours* II, p. 850-851. 55 Pour une description des écritures de cette époque, voir Déroche, 1983 a, p. 38-45 et pl. XI-XX; *id.*, 1992, p. 34-47. 56 Le coran d'Ibn al-Bawwāb, ms Dublin, CBL 1431 achevé en 391 / 1001, compterait parmi les premiers exemples de cet emploi (voir Rice, 1955). 57 Voir chap. III. Sur l'origine de l'écriture maghrébine, voir Déroche, 1999 a, p. 239-241. 58 Les quelques fragments de papyrus avec des passages coraniques déjà publiés (voir par ex. Grohmann, 1958) sont de dimensions trop réduites pour que l'on puisse parvenir à la certitude que des corans complets ont été copiés sur papyrus.

papier. L'adoption de ce matériau est loin d'être universelle et l'Occident musulman restera longtemps réticent à l'utiliser pour ses corans⁵⁹. En Orient, ce changement a certainement une incidence économique sur la diffusion du texte : les études manquent à ce jour pour l'apprécier, mais il semble que le moindre coût des livres élargit le cercle de ceux qui peuvent en acquérir. Cette évolution se trouve peut-être coïncider avec un mouvement de conversion à l'islam qui accroît de son côté la demande⁶⁰. Or les graphies anciennes réclament à la fois des compétences que seul un petit nombre de copistes maîtrisent et du temps, car elles sont d'exécution difficile. Ces différents facteurs pourraient avoir créé un véritable goulot d'étranglement que seul le passage à des écritures tout à la fois moins exigeantes et plus largement pratiquées permettait de faire sauter. Comme de surcroît la lecture des écritures coraniques anciennes demandait peut-être un effort ou des compétences que tous ne possédaient pas, l'élargissement du lectorat a vraisemblablement précipité leur disparition.

Comme le rappelle le mot « volume », un manuscrit est un objet tridimensionnel. Ceux qui fabriquent ou commanditent des corans commencent à tirer parti de cet aspect vers la fin du VII^e siècle : comme ce point touche aux fonctions mêmes du *muṣḥaf*, j'y reviendrai plus loin.

Au cours des quatre premiers siècles, des solutions élaborées progressivement amènent les copies à prendre une apparence très proche de celle que nous offrent encore les éditions modernes imprimées, lesquelles maintiennent souvent des particularités de l'âge du manuscrit, telles les réclames. Initialement confrontés à une situation d'urgence qui laissait peu de place au choix, les musulmans trouvent au cours de cette période les moyens de pallier les insuffisances initiales et tirent admirablement parti des possibilités de l'écriture arabe ; ils font preuve, pour les décors dont nous reparlerons, d'une inventivité qui finira par influencer durablement les autres traditions manuscrites de la région. Seule demeure sans réponse la tension initiale entre écriture et oralité ; le manuscrit coranique peine à trouver sa place dans la cité musulmane.

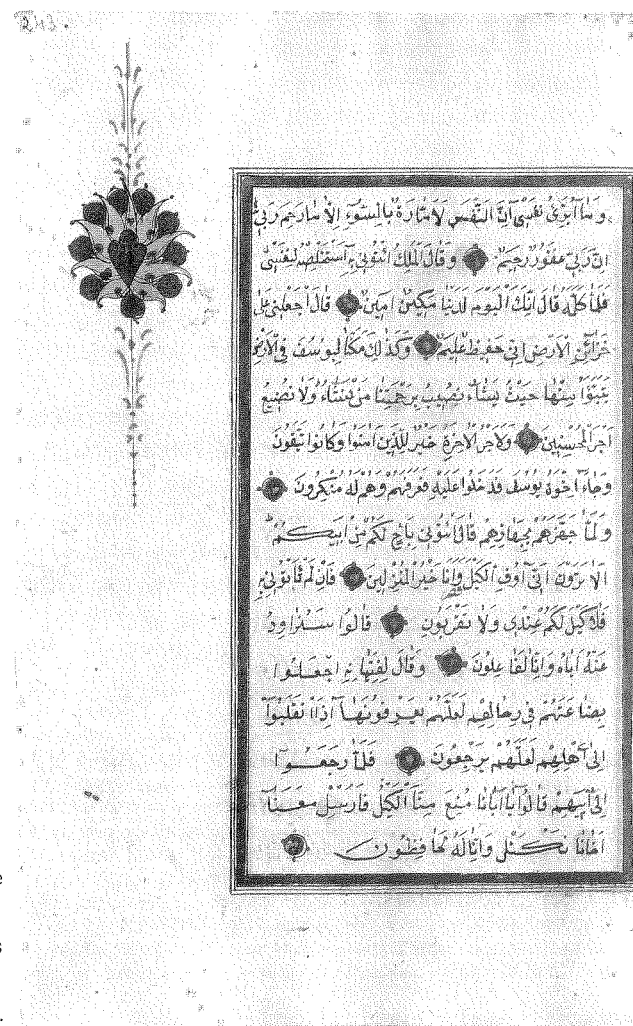
Quelle est en effet sa fonction ? S'il ne fait pas de doute que le Coran est le texte le plus souvent copié, la question de la destination de ces copies a été peu étudiée et il n'est de ce fait guère possible, dans les lignes qui suivent, de faire plus qu'évoquer quelques aspects d'une très longue histoire. À travers les âges, la possession d'un coran familial est chose répandue. Des manuscrits du IX^e siècle qui conservent la trace de naissances et de décès au sein d'une famille aux exemplaires signalés dans les inventaires après décès des cadis de Salonique au XIX^e siècle⁶¹ les exemples abondent. À la mort d'Esma Sultan, fille du

⁵⁹ Sur l'emploi du parchemin au Maghreb, voir Déroche, 2000 a, p. 86-88. ⁶⁰ Bulliett, 1979. ⁶¹ Anastassiadou, 1999, p. 111-141.

sultan ottoman Abdülhamid I^{er} (règne de 1774 à 1789), les seuls livres trouvés en sa possession sont des corans ou des extraits de facture très ordinaire⁶². Le désir de disposer du texte lui-même se joint sans doute à celui de bénéficier des grâces qu'attire sa présence physique dans le foyer. Les circonstances dans lesquelles un individu entre en possession d'un manuscrit du Coran sont multiples : achat, copie, mais aussi cadeau. Un événement important, particulièrement si il est de nature religieuse, peut en être la cause. À l'occasion de son retour du pèlerinage en 1827, Abd el-Kader reçoit de son père un coran*⁶³. Dans un autre exemplaire d'origine ottomane, une note rappelle que le cadeau

* iii. 3

⁶² Artan, 1999, p. 90. ⁶³ Manuscrit Paris, BNF Arabe 7252 (*Art du livre arabe*, 2001, p. 16).



3 Page du coran de 'Abd el-Kader (fin XVIII^e-début XIX^e siècle). Dans cette copie ottomane de petite taille (16,5 × 11 cm), les sections (*juz'*; ici le treizième) sont indiquées par un motif floral placé en marge. BNF Arabe 7252, p. 243 (xii, 53-63).

a été fait par un père à son fils à l'occasion de la cérémonie marquant la fin de l'apprentissage par cœur du texte⁶⁴. Un apprenti calligraphe a la délicate attention de copier le Coran pour le tout jeune fils de son maître et de le lui remettre le jour où lui-même obtient sa « licence » de calligraphe⁶⁵. Tous les exemples signalés ci-dessus concernent des copies de petites dimensions, telles que pouvaient en posséder des particuliers.

On peut sans doute ajouter à cet ensemble les corans qui présentent sur chaque double feuille dans une écriture de très petite taille le texte d'une section correspondant, selon les cas, à un trentième ou un soixantième du texte et qui doivent être liés à des pratiques de lecture sur une durée d'un mois⁶⁶. Les recueils d'extraits sont également à rattacher à ce groupe de copies destinées à l'usage privé : souvent, ils comportent en effet également des pièces ou des recettes à caractère magique qui indiquent bien à quelle diffusion ils étaient réservés⁶⁷. Dans le même registre, certains corans pourvus de traduction interlinéaire ou d'un *tafsîr* marginal répondent sans doute au besoin de musulmans non arabophones d'avoir accès à la Révélation par l'intermédiaire de la lecture^{68*}. Les talismans et les copies plus spécifiquement liées aux emplois magiques représentent également un aspect de l'usage par des particuliers de manuscrits coraniques⁶⁹ – dont certains n'ont pas la forme d'un codex, tels les rouleaux⁷⁰ ou les chemises⁷¹; je me bornerai à signaler que les copistes d'un certain nombre de manuscrits d'origine persane ou turque font figurer sur l'ultime double page des instructions destinées à utiliser le texte afin de prédire l'avenir, à l'intention de commanditaires convaincus que le Coran recèle les clefs du futur⁷².

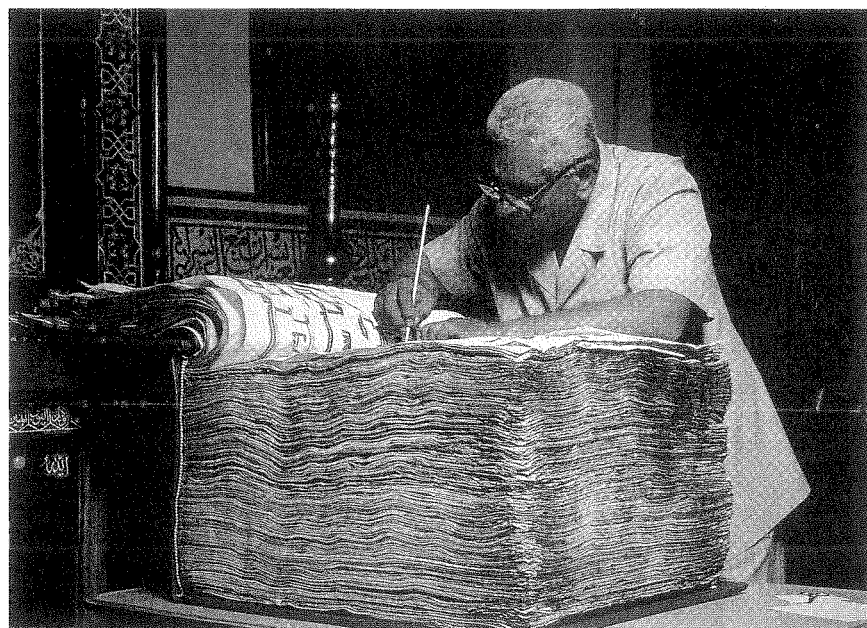
D'utilisation restreinte, mais sortant du cadre privé, des copies qui pourraient être qualifiées d'éditions savantes offrent au lecteur un texte pourvu d'un appareil de signes renvoyant aux différentes écoles de lecture⁷³, des informations qui d'ordinaire n'apparaissent pas car les corans se limitent à suivre une lecture. De tels exemplaires « érudits » sont en outre souvent complétés par de courts traités sur des aspects techniques, par exemple les différents découpages

⁶⁴ Londres, N. D. Khalili collection QUR 35 (voir Stanley, *sous presse*). ⁶⁵ Müstaqim-zâde, *Tühfe*, 1928, p. 531-532, s. v. « Muṣṭafâ b. 'Abd al-Baqî ». ⁶⁶ Les exemples abondent : voir Munich, BSB Cod. arab. 1118 (Iran, 1714; Rebhan et Riesterer, 1998, n° 25) et 2693 (Turquie, 1698; *ibid.*, n° 22). ⁶⁷ Tels les manuscrits d'origine ottomane Paris, BNF Arabe 443 (Déroche, 1985, p. 101, n° 477), 446 (*op. cit.*, p. 102, n° 479), 480 (p. 103, n° 482), etc. Anzuini (2001, *passim*) a donné des descriptions très soignées de manuscrits de ce genre conservés à Rome et Sobieroj prépare un article à ce propos (à paraître). ⁶⁸ À la Bibliothèque nationale de France, outre les manuscrits reproduits dans ce livre, on peut relever les manuscrits Arabe 4712 (Déroche, 1985, p. 125, n° 529) et 4955 (*op. cit.*, p. 141-142, n° 558). Le catalogue des manuscrits coraniques de la collection de Mashhad comportant une traduction peut aussi être mentionné ici (Fikrat, 1363 / 1985). ⁶⁹ Voir Rezvan, 1998, p. 24-34. ⁷⁰ Par exemple les manuscrits Paris, BNF Arabe 571 (Déroche, 1985, p. 109, n° 495), 5012 (*op. cit.*, p. 135, n° 547), 6088 (*op. cit.*, p. 61-62, n° 359 et pl. VIII A; *Art du livre arabe*, 2001, p. 50-51). ⁷¹ Voir Maddison et Savage-Smith, 1997, p. 117-123. ⁷² Les manuscrits Paris, BNF Arabe 415, 418, 429, 448, 484, etc. contiennent de telles directives (Déroche, 1985, *passim*). Leur contenu a été analysé par S. Tourkin (à paraître). ⁷³ Par exemple les manuscrits Paris, BNF Arabe 448 (Silvestre de Sacy, 1813, p. 76-103; Déroche, 1985, p. 94-95, n° 463), Londres, N. D. Khalili collection QUR 572 (James, 1992 a, p. 40-43) ou Bâle, UB A III 19 (Bobzin, 1995, p. 239-250).

du texte ou encore la position chronologique respective des sourates⁷⁴. Ces données ne sont susceptibles d'intéresser que des spécialistes de ces questions, qu'ils soient chargés de les enseigner ou qu'ils soient en cours d'apprentissage. L'apparence plutôt modeste de ces copies suggère qu'elles n'ont pas vocation d'apparat. Nous ne savons pas à quoi ressemblaient les corans achetés vers 1830 au Maroc par le *shaykh* Sidiyya al-Kabîr, venu de Mauritanie, mais ils s'intégraient visiblement à son dessein d'acquérir des ouvrages utilisables pour l'enseignement⁷⁵.

Hors de la sphère de l'usage individuel, quels sont les emplois du manuscrit coranique ? À la différence des autres « religions du Livre » du Moyen-Orient, l'islam n'incorpore pas la lecture du Coran dans son rituel ; c'est par une évolution ultérieure que des manifestations pieuses s'organiseront autour de la lecture/récitation, comme on le verra plus loin. Mais l'intégration aux copies d'informations qui ne peuvent servir qu'à des lecteurs, telles les indications de division en fractions ou celles de prosternation (*sajda*), confirme que dès une date relativement ancienne les corans sont lus⁷⁶. De même, des copies de grande, voire de très grande taille, qui peuvent évoquer les lectionnaires, font leur apparition ; à partir du IX^e siècle, comme le montre la documentation qui les accompagne, ces manuscrits sont destinés à des mosquées ou à d'autres fondations pieuses où ils sont constitués bien de mainmorte ou *waqf*⁷⁷. Auparavant, parmi les corans de style *hijâzî*, plusieurs utilisaient déjà généreusement le parchemin : les lignes d'écriture étaient d'un module important, aux environs de 15 mm, ce qui laisse supposer qu'il s'agissait de copies « publiques »⁷⁸. Une première approche consiste donc à développer la taille des lettres tout en cherchant à dégager une impression de majestueuse élégance. La chronologie de ces recherches, qui semblent se mettre en place vers la fin du VII^e siècle⁷⁹ et se développer au VIII^e siècle, demeure encore incertaine. Très vite, des copistes ont également l'idée d'utiliser pour chaque page la plus grande surface disponible, c'est-à-dire la feuille de parchemin toute entière, pour fabriquer des in-plano : la combinaison de ce support avec un module de ligne important (jusqu'à plus de 40 mm) permet de réaliser des corans de grandes dimensions – en largeur, hauteur, mais aussi en épaisseur. D'après les données dont j'ai pu disposer, il semble que les manuscrits de ce petit groupe de corans comptaient de cinq cent soixante à sept cents

⁷⁴ Tel le fragment New York, MMA Rogers Fund 1940. ⁷⁵ Stewart, 1970, p. 233, n° 118 et 119. Il en reçoit par ailleurs deux autres en cadeau (*op. cit.*, p. 239, n° 159 d). ⁷⁶ Les divisions des versets en dizaines, indiquées de manière spécifique, pourraient également avoir été destinées à des lecteurs ; mais elles pourraient aussi concerner des spécialistes du texte coranique. L'introduction de la marque signalant la prosternation n'a pas reçu l'approbation de tous (voir Nöldeke, 1860, p. 324). ⁷⁷ Déroche, 1983 b, p. 147-155 et pl. I à IV. ⁷⁸ Manuscrits Paris, BNF Arabe 328 a (d'env. 12 à env. 15 mm) et 6140 a (env. 14 mm), Londres, Bl. Or. 2165 (d'env. 13 à env. 17 mm). ⁷⁹ Le coran de Sanaa, DaM 20-33.1 (von Bothmer, 1987) constitue le premier exemple de cette approche ; la datation du règne d'al-Walîd, proposée par von Bothmer, a été confirmée par le résultat de l'analyse au C 14 d'un fragment du parchemin (von Bothmer, Ohlig et Puin, 1999, p. 45).

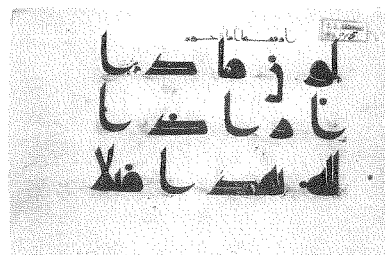


4 Coran attribué à Husayn b. 'Alī, conservé au Caire.

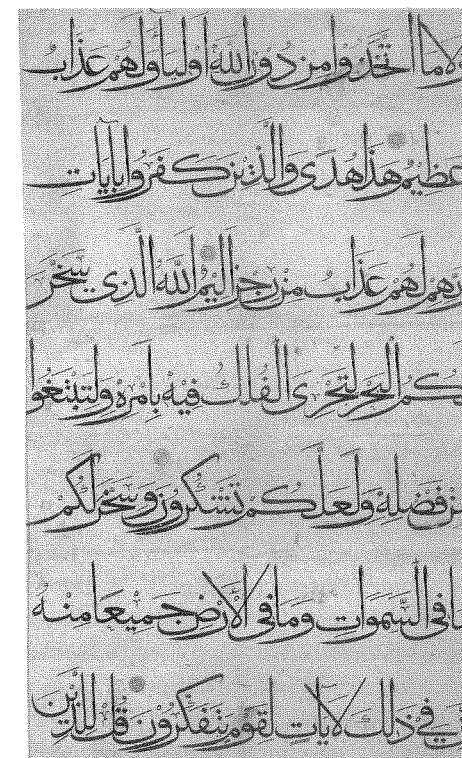
feuillet⁸⁰; chacun de ceux-ci correspondant à une peau, cela signifie que la confection d'un manuscrit réclamait l'immolation d'un petit troupeau d'autant de têtes*. D'après l'analyse de leur écriture, c'est au cours de la seconde moitié du VIII^e siècle que furent copiés ces exemplaires : les conquêtes avaient mis à la disposition de l'Empire, et plus particulièrement de ses dirigeants, des moyens financiers considérables qui réduisirent sensiblement les limitations que les coûts apportent d'ordinaire à la réalisation de projets ambitieux.

Ces manuscrits in-plano semblent avoir constitué une expérience sans lendemain, peut-être pour des raisons techniques⁸¹. Au IX^e siècle, la préférence se porte apparemment sur des copies qui exploitent les divisions du texte en fractions (moitiés, quarts, septièmes, dixièmes mais surtout trentièmes ou *juz'*) en les transformant en autant de tomes. De cette période subsiste un nombre important de corans ou de fragments copiés à raison de sept, cinq ou même

⁸⁰ Deux études détaillées ont été consacrées à deux manuscrits de ce genre, conservés à Tachkent et au Caire (Shebunin, 1891, p. 75-81; *id.*, 1902, p. 120-125). Pour mieux apprécier le nombre de feuillets de ces copies monumentales, il faut rappeler que des corans de dimensions plus modestes, copiés avec une écriture de petite taille, ne comportent guère que de quelques dizaines de feuillets : faute d'exemples anciens bien documentés, nous nous tournerons vers des périodes plus récentes pour procéder à cette comparaison (voir ci-dessus, n. 65). ⁸¹ La couture des feuillets pourrait avoir présenté des faiblesses; de même, la reliure, si elle employait des ais de bois comme c'est l'usage à l'époque pour les corans, a dû poser des problèmes tant lors de la réalisation qu'au cours de l'utilisation de ces manuscrits. Malheureusement, les restaurations multiples et peu respectueuses ont fait disparaître beaucoup d'indices et les reliures sont toutes très récentes.



5 Fragment de coran abbasside (II, 26). Ce coran en trente sections a été déposé en bien de mainmorte à Tyr en 876 par Amâjûr, alors gouverneur abbasside de Damas. La note dans la marge supérieure rappelle son geste. Istanbul, TIEM ŞE 4 (ex 915).



6 Page du coran dit « de Baysungur » (1,77 × 1,01 m; XLV, 10-14). Iran ou Asie centrale, vers 1400. A. Soudavar Collection.

trois lignes à la page. Le nombre de feuillets augmente dès lors de manière impressionnante. Le coran d'Amâjûr comportait dans son état originel plus d'un millier de feuillets dont il ne subsiste aujourd'hui que deux cent cinquante environ^{82*}. Avec leurs reliures-coffrets à ais de bois, ces séries finissent par occuper un volume important, d'autant qu'il est d'usage de les conserver dans un coffre qui ne fait qu'accroître les dimensions de l'ensemble. Pour certains de ces manuscrits qui ne comportent sur une ligne qu'un nombre très réduit de lettres (cinq ou six) et donc parfois seulement un mot, la question se pose de savoir s'ils étaient lisibles : même en tenant compte du fait que le rythme de la psalmodie coranique est inférieur à celui de la lecture à haute voix, la fragmentation du texte en unités visibles de taille très réduite pouvait représenter une gêne à une utilisation normale.

Par la suite, l'utilisation du papier permet de renouer avec la tradition des grands corans. La limitation que la nature impose au parchemin se trouve remplacée par celle que constituent le poids, l'encombrement et la solidité de

⁸² Déroche, 1990-1991, p. 59-66. Amâjûr fut gouverneur de Damas pour les Abbassides entre 870 et 878.

* ill. 4 et 41

* ill. 5

la forme. Mais à partir du XIV^e siècle, les artisans papetiers savent fabriquer des feuilles de haute qualité dont le pliage in-folio permet d'obtenir des cahiers de grandes dimensions. Ainsi, le sultan il-khanide Öljaytū (règne de 1304 à 1317) avait passé commande d'un exemplaire en trente tomes de 72 × 50 cm dans une superbe calligraphie⁸³. Un autre manuscrit, vraisemblablement copié pour Tamerlan (mort en 1405), est en un seul volume, mais mesure 1,75 m de haut⁸⁴. Une anecdote rapporte qu'un calligraphe, 'Umar le manchot, lui avait présenté un coran tellement petit qu'il tenait dans le chaton d'une bague. Le souverain l'avait dédaigneusement écarté et le calligraphe s'en retourna chez lui. Quelque temps plus tard, 'Umar se présente à nouveau au palais, suivi d'un chariot où repose un énorme coran* ; Timur sort alors pour venir à sa rencontre. Le monumental lutrin de pierre de la mosquée de Bibi Khanum à Samarcande pourrait avoir été destiné à ce volume d'exception dont la structure reste à étudier plus précisément.

La réalisation de copies de grande taille représente une tradition bien vivante dans le monde musulman. Un *ḥadīth* d'une authenticité douteuse met dans la bouche du calife 'Umar un vif encouragement à produire des corans de dimensions imposantes⁸⁵ ; la sanction des autorités les plus saintes est donc recherchée pour cette catégorie de manuscrits, sans que les raisons en soient toutefois exposées. Une utilisation liturgique étant exclue, il faut donc proposer d'autres explications à ce phénomène. Dans une première hypothèse, ces copies peuvent être replacées dans le contexte d'affirmation de l'islam face aux autres religions du Moyen-Orient et à l'usage qu'elles font à l'époque des grands formats pour leurs Écritures. La découverte récente sur le site de Pendjikent d'une fresque datant des environs de 740 suggère que les mazdéens de Sogdiane intégraient un manuscrit monumental à des rituels publics⁸⁶. Le *codex sinaiticus* (IV^e siècle) qui constitue l'un des exemples les plus marquants de grande bible moyen-orientale comporte 730 feuillets de 40 × 36 cm⁸⁷. Les corans in-plano se rapprochent beaucoup trop de ces mensurations pour qu'il s'agisse d'un hasard ; rivaliser avec de tels codex constituait bien évidemment une entreprise lourde de sens. D'autres motivations, nullement exclusives de celle qui vient d'être proposée, peuvent être cherchées. Le caractère spectaculaire de tels *mushaf*-s, d'autant plus saisissant que la mosquée abrite d'ordinaire un mobilier très réduit, peut être exploité de manière interne ; leur volume leur confère en effet une autorité qui les transforme en argument apologétique. Les concepteurs du moderne musée Amir Timur de Tachkent ont spontanément retrouvé cette fonction et installé un lutrin monumental avec une reproduction d'un coran « de 'Uthmān » au centre de ce bâtiment circulaire* ; et l'artiste pakistanais



7 Musée Amir Timur de Tachkent ; au centre du hall, « pupitre » monumental inspiré de celui de la mosquée de Bibi Khanum à Samarcande et sur lequel est disposé une reproduction du coran attribué à 'Uthman.

contemporain Gulgee s'est lui aussi placé dans cette tradition en imaginant pour la mosquée Roi Faysal d'Islamabad un *mihrab* en forme d'énorme coran ouvert⁸⁸.

L'identité des commanditaires des grands corans les plus anciens, en un seul tome, nous est inconnue ; au IX^e siècle en revanche, plusieurs séries de trente *juz'* sont accompagnées d'un acte de *waqf* qui identifie les donateurs et précise leurs intentions. Trois d'entre eux se déclarent *mawla Amir al-mu'minin* (« client du Commandeur des croyants ») et appartiennent au milieu des officiers turcs qui dominent la fin de la période de Samarrā⁸⁹ : leur geste est destiné à établir leur propre légitimité aux yeux de la communauté ; mais leur position par rapport au calife et la nature même de leur don conduisent à interpréter leur geste comme un rappel des positions du califat en faveur d'un retour vers le traditionalisme⁹⁰. Tout fidèle peut par piété constituer en *waqf* un coran, mais chez les grands de ce monde, la démarche obéit à des stratégies plus complexes comme le suggère l'exemple du souverain mérinide Abū al-Ḥasan 'Alī I^{er} (règne de 1331 à 1348) qui envoya des exemplaires en trente *juz'* copiés de sa main aux sanctuaires de La Mecque et de Médine et à la mosquée al-Aqṣā de Jérusalem*⁹¹. Les coffres ouvragés où ils sont rangés, tout comme ceux qui

* ill. 23

⁸³ James, 1988, p. 92-98. ⁸⁴ *Islamic calligraphy*, 1988, p. 104-105 ; James, 1992 b, p. 18-23 ; Soudavar, 1992, p. 59-62. ⁸⁵ Suyūfī, *Itqān*, 1407 / 1987, p. 375 ; Abbott, 1939, p. 54, sans référence. À rapprocher également d'Ibn Abī Dā'ūd, dans Jeffery, 1937, p. 135-136. ⁸⁶ De la Vaissière et Riboud, 2003, p. 130-131 et fig. 1-2. ⁸⁷ À propos de ces grandes bibles, voir Pattie, 1998, p. 61-72.

⁸⁸ Holod et Khan, 1997, p. 79 et fig. ⁸⁹ Il s'agit du coran d'Amājūr (Déroche, 1990-1991), de celui de Badr (Déroche, 1983 b, p. 154-155 et pl. IV a) et de celui d'un fils de Bughā al-Kabīr (Déroche, 2003, p. 127-139). ⁹⁰ Sourdel, 1999, p. 149-163. ⁹¹ Salameh, 2001, p. 66-68 (la copie déposée à Jérusalem, *rab'ah* n° 3, et son coffre sont décrits p. 66-83) ; à propos de l'exemplaire de Médine, un texte précise le lieu où il fut déposé, entre le *minbār* et la tombe de Muḥammad, emplacement hautement symbolique (p. 67, traduction d'une lettre du sultan al-Nāṣir Muḥammad conservée dans Qalqashandī, *Ṣubḥ*, t. VII, 1913, p. 386-395).

* ill. 6

*

* ill. 7

protègent les volumes déposés par les *mawlâ*-s turcs ou par la nourrice d'Ibn Bâdîs⁹² frappent les esprits. Plus généralement, ces grands manuscrits révèlent de la part de ceux qui les ont conçus la maîtrise des trois dimensions : un codex est un volume, aux deux sens du terme, et ces corans de grande taille, dépourvus de toute utilité réelle dans le cadre d'un rituel ou pour la lecture, occupent un espace et y manifestent la vérité de la Révélation. Ils rappellent aussi utilement le rang du donateur : le plus grand coran déposé à la mosquée al-Aqṣâ de Jérusalem est un don du sultan mamelouk Barsbây (règne de 1422 à 1438)⁹³.

La parole divine ne peut rester une présence réelle, mais statique et muette, elle doit être prononcée. Dès les débuts, la récitation du Coran occupe une place privilégiée ; l'utilisation publique des manuscrits coraniques ne bénéficie pas quant à elle d'une semblable légitimité, mais se voit intégrée au cours des âges dans des cérémonials diversement élaborés. Les trois *mawlâ*-s turcs, mais aussi leur contemporain 'Abd al-Mun'im, dont l'identité nous échappe, font explicitement référence dans l'acte constitutif du *waqf* à ceux qui liront le volume. Par la suite, de véritables rituels de lecture font leur apparition. Une inscription de Tripoli datée de 1374 détaille ainsi la manière dont le Coran devra être lu chaque semaine près de la tombe de la fondatrice d'un *waqf*⁹⁴. L'association entre ces cérémonials et un mausolée ou une fondation pieuse comme une *madrassa* ou un *khânqâh* mêle sans doute plusieurs logiques – piété, affirmation du statut social, cohésion d'un groupe⁹⁵... De passage au Caire en 1325, le voyageur maghrébin Ibn Battûta assista à une séance rituelle dans un *khânqâh* : « on apporte des exemplaires coraniques fractionnés en *juz*' [...] chaque [derviche] lit un *juz*' et ainsi le Coran est lu en entier⁹⁶. » L'Égypte mamelouke du XIV^e siècle nous a laissé un nombre élevé de séries de corans en trente tomes constitués bien de main-morte pour servir dans ces conditions⁹⁷*. Dans les actes par lesquels ils établissent leurs *waqf*-s, les personnages importants affectent des sommes à la rémunération de personnes chargées d'assurer une lecture publique du texte. Autour du *muṣḥaf* apparaissent donc des métiers : la fondation rétribuée en effet lecteurs (*qâri'*), « serviteurs du coran » (*khâdim al-rab'a*) qui leur distribuent les volumes, ou encore « superviseurs » de corans en plusieurs volumes

* ill. 48

⁹² Le meuble n'a été conservé (partiellement ?) que dans le dernier cas (voir Roy et Poinssot, 1950, p. 27-33) ; Ibn Bâdîs règne de 1016 à 1062. Ce mobilier – initialement des coffres de forme simple – en vint parfois à prendre l'apparence d'architectures miniatures. La mosquée ou le mausolée et le meuble s'emboîtent et se reflètent, focalisant la sacralité sur le manuscrit conservé dans le coffret (voir Aykoç, Çağman et Tapan, 1983, p. 116-117, n° E. 19 ; p. 154-155, n° E. 76 et p. 196-198, n° E. 148, 149 et 151, des XVI^e et XVII^e siècles). ⁹³ Salameh, 2001, p. 42. À Istanbul, le musée des Arts turc et islamique conserve une importante collection de grands corans ; cette institution, héritière des *Evkaf*, a recueilli des volumes initialement déposés dans des mosquées (voir Aksoy, 1999, p. 111). ⁹⁴ RCEA 775 005 (inscription de construction et *waqfiyya* de la *madrassa al-Khâtûniyya*). ⁹⁵ Voir par exemple les remarques à ce propos de Chamberlain (1994, p. 56). ⁹⁶ Ibn Battûta, *Voyages*, 1992, p. 37. Ces « lecteurs » connaissent naturellement par cœur le texte coranique. ⁹⁷ On se reportera au catalogue dressé par James (1988).

(*nâzir al-rab'a*)⁹⁸. Certes, les salaires sont faibles, mais ils constituent des revenus convoités, d'autant qu'il est parfois possible de les combiner : ainsi à Jérusalem, à l'époque ottomane, un même personnage a la charge de lire chaque matin un *juz*' du coran de Soliman le Magnifique et après la prière de l'après-midi un extrait dans le coran d'Ibn Qurmân⁹⁹. Il arrive que le *qâdî* doive trancher entre deux lecteurs nommés pour le même *juz*'¹⁰⁰.

Un autre courant de piété contribue à valoriser certains manuscrits coraniques et à élaborer autour d'eux des pratiques de dévotion : je veux parler de ces corans ou fragments attribués à telle ou telle figure de premier plan de l'islam ancien – principalement les califes 'Alî et 'Uthmân¹⁰¹. Dans la plupart des cas, l'écriture permet de dater ces « reliques » du IX^e siècle ; ceux qui remontent au VIII^e siècle sont beaucoup plus rares. Deux remarques s'imposent : d'une part, cette attribution suppose que les écritures étaient sorties de l'usage commun, de telle sorte que l'attribution ne choquait pas. D'autre part, il est tout à fait frappant qu'aucun coran en écriture *hijâzî* ne figure à ma connaissance dans ce groupe, alors que leur présence y serait relativement légitime.

Au XI^e siècle, et plus encore au siècle suivant, les mentions de manuscrits ou de feuillets associés à la personne de 'Uthmân se multiplient. Il est à vrai dire difficile de dire quel type de lien est fait entre cette figure historique et tel ou tel coran. Deux des manuscrits qui appartiennent à ce groupe, ceux du Caire et de Tachkent, sont de très grand format¹⁰². La ferveur populaire y reconnaît-elle l'un des exemplaires que le calife avait envoyés dans les grandes villes de l'Empire, une fois achevée la recension officielle qu'il avait ordonnée ? S'agit-il d'un coran copié de sa main, comme on le dit pour les manuscrits de Tachkent, d'Istanbul ou du Caire ? Est-ce enfin le volume qu'il aurait taché de son sang lorsqu'il fut assassiné ? Les textes ne sont pas clairs sur ce point particulier, et il est bien possible que ces diverses explications se soient quelque peu confondues dans l'opinion populaire.

Autour de ces objets chargés de grâce, se mettent en place des pratiques de dévotion particulières, voire de véritables liturgies. À Damas, au début du XII^e siècle, le coran de 'Uthmân est conservé dans un grand coffre qui ne s'ouvre qu'une fois par semaine pour permettre aux fidèles de bénéficier de la

⁹⁸ Les actes de *waqf* fournissent des données précieuses à ce sujet. En ce qui concerne l'Égypte mamelouke, et plus précisément Le Caire, on retiendra à titre d'exemple les publications de Darrag (1963, p. 31 du texte arabe) ou Garcin et Taher (1995, p. 262-304) ; Berkey (1992, p. 63-64 et 193) signale différentes modalités de ces lectures, dont certaines visant à être entendues par les passants dans la rue. Schatzmiller (1994, p. 162, 165) a relevé un certain nombre de ces emplois ; elle signale également un *maṣāḥif* qui serait un copiste spécialisé dans la copie du texte coranique et un *naqqâṭ* expert dans la ponctuation propre au Coran (*op. cit.*, p. 141 et 166). Pour Jérusalem, voir ci-dessous. ⁹⁹ Salameh, 2001, p. 44 (les manuscrits concernés, n°s 107, 120, 122, 123 et 226, sont décrits aux p. 106-115 et p. 86-89). Les fondateurs de ces rituels ont parfois des exigences particulières : au XIV^e siècle, le *cadi* Shams al-dîn Mûsâ fonde une place de lecteur et une autre de serviteur pour un *muṣḥaf* auprès de la tombe d'Abraham à Hébron, spécifiant alors que lors de la lecture quotidienne l'homme doit faire face à la tombe d'Abraham et tourner le dos à celle de Sarah (Salameh, 2001, p. 90, *maṣḥaf* 16). ¹⁰⁰ Salameh, 2001, p. 90. ¹⁰¹ Munajjid, 1972, p. 45-76. ¹⁰² Voir n. 79.

baraka de ce manuscrit précieux¹⁰³. Seul le souverain peut y avoir accès à tout moment ; de même, lire le texte, éventuellement au bénéfice des croyants, est un privilège réservé à un petit nombre de personnes. Le menu peuple n'a quant à lui guère d'autres droits que celui d'écouter la lecture ou de toucher la reliure. En revanche, telle est la force de l'authenticité absolue que les copies réalisées à partir de cet original ont à leur tour valeur de reliques : quand 'Alī al-'Umaydī retourne dans sa ville natale de Sâwah après avoir réalisé la copie du *mushaf* 'uthmânien, ses concitoyens se réunissent pour l'accueillir triomphalement.

À l'extrémité occidentale du monde musulman, à Cordoue, quatre feuillets d'un coran 'uthmanien participent à un rituel hebdomadaire, au moment de la prière du vendredi à la grande mosquée¹⁰⁴. Ils sont alors retirés du coffre où on les conserve ; deux hommes, précédés d'un porteur de cierge, apportent l'exemplaire du livre saint et l'imâm en lit un passage. En Asie centrale, le coran gardé jadis à Samarcande et qui se trouve de nos jours à Tachkent faisait l'objet d'une semblable vénération¹⁰⁵ : les fidèles venaient l'effleurer et, comme dans les exemples précédents, la matérialité du manuscrit passait au premier plan, donnant, il est vrai, accès à la sphère de l'immatériel. Ces corans promus au rang de relique et dont j'ai évoqué le destin hors du commun peuvent également cristalliser les sentiments communautaires. Toujours à Damas, le *mushaf* de 'Uthmân est associé à la défense de la ville face à l'ennemi¹⁰⁶. Il sert même à transposer les rivalités entre sunnites et chiites : ces derniers, pour répondre à la popularité croissante de l'exemplaire 'uthmânien, transfèrent un coran de 'Alī vénéré dans une mosquée de la ville dans le *mashhad* de 'Alī, à l'intérieur de l'enceinte de la mosquée des Omeyyades de manière à faire pièce aux sunnites¹⁰⁷.

La récupération de manuscrits coraniques à des fins politiques ne recourt pas seulement à des copies aussi chargées de sens. À l'occasion des grandes réceptions, le cérémonial de la cour abbasside prévoit que le calife apparaisse, siégeant sur son trône, revêtu d'un manteau et tenant une baguette dont la tradition voulait qu'ils aient appartenu à Muḥammad, un coran posé à côté de lui¹⁰⁸. Dans des circonstances plus dramatiques, c'est avec un *mushaf* pendu au cou que, le 16 juin 870, Ṣâlih b. 'Alī, descendant d'al-Manṣûr, apparaît en compagnie du calife al-Muhtadī, en faveur duquel il lance à la population de Sâmarrâ un appel à la loyauté¹⁰⁹. En 979, pour introniser le bouyide 'Aḍud al-dawla dans ses fonctions de « grand émir », le calife l'accueille dans la cour d'honneur, le coran de 'Uthmân placé devant lui¹¹⁰. Dans les trois cas, le coran vient rappeler le rôle du calife et sa parenté avec le prophète Muḥammad : il appuie la légitimité du pouvoir, mais exprime aussi sa mainmise sur le texte. Plus tard, lorsque des Safavides, les souverains de la dynastie chiite qui régna

¹⁰³ Mouton, 1993, p. 247-254 ; l'usage était que le manuscrit fût recouvert d'un voile : en 1334-1335, les élites de la ville dépensèrent 4 000 dinars pour en offrir un en soie blanche dont la fabrication réclama un an et demi (Chamberlain, 1994, p. 137, n. 174). ¹⁰⁴ Dessus Lamare, 1938, p. 555. ¹⁰⁵ Voir n. 79. ¹⁰⁶ Mouton, 1993, p. 253. ¹⁰⁷ Mouton, 1993, p. 248. ¹⁰⁸ Sourdel, 1999, p. 174. ¹⁰⁹ Tabarī, *Ta'rikh*, t. III, 1879, p. 1816. Ce passage précède de peu le récit de la fin tragique d'al-Muhtadī. ¹¹⁰ Mez, 1922, p. 136.

sur l'Iran, envoient aux très sunnites sultans ottomans des manuscrits du Coran, ces derniers constituent peut-être plus qu'un simple cadeau diplomatique. Je terminerai sur une note plus modeste cette série d'exemples illustrant l'emploi de corans dans la vie publique – et la puissance qui leur est reconnue. Au cours d'un conflit à Damas au XIII^e siècle, un notable se présente sur une monture pour négocier avec les représentants du pouvoir, portant avec lui une copie placée dans un sac¹¹¹. En 1245, à l'approche de l'almoḥade Abū al-Ḥasan al-Sa'īd, les habitants de Meknès s'avancent pour demander sa grâce, précédés d'un saint homme et des enfants des écoles portant leurs tablettes sur la tête et des fascicules du Coran dans les mains¹¹². Enfin, c'est en présence du livre – voire sur lui – que l'on profère une déclaration solennelle¹¹³.

L'étude plus poussée des collections ne manquera pas de faire apparaître de nouveaux témoins de l'utilisation des corans dans les sociétés musulmanes. Certains permettront sans doute de comprendre le sens de particularités qui restent à ce jour inexplicables. À l'époque ottomane, le développement d'un type de *mushaf* qui associe étroitement le découpage du texte en unités stables et la structure matérielle du manuscrit (pages et cahiers) semble avoir stimulé des recherches de mise en page¹¹⁴. L'existence de véritables règles de composition pour mettre en valeur certains segments textuels laisse entrevoir la complexité de cette réflexion¹¹⁵. Des copistes vont plus loin encore dans cette voie : sur chaque moitié de chaque double page, ils réussissent à placer au moins un même mot, souvent plusieurs, dans la même position relative et l'écrivent en rouge ; ils mettent ainsi en place, à travers tout le manuscrit, un jeu complexe de symétries^{116*}. À quelles spéculations ce procédé correspond-il ? La question reste pour le moment sans réponse.

Le « Livre de Dieu » a fait de la jeune communauté musulmane un peuple du Livre : ce qui était un projet en germe dans la Révélation s'est réalisé en moins d'un demi-siècle, suivant *grosso modo* le schéma qui nous a été conservé par la tradition islamique. Il aura fallu en revanche plus de temps et d'expérimentation pour que le Coran parvienne à l'apparence matérielle qui est encore la sienne de nos jours : autant la lecture des copies les plus anciennes offrirait des difficultés à un de nos contemporains connaissant l'arabe, autant un *mushaf* copié vers l'an mil lui sera lisible sans effort. De manière quelque peu paradoxale et en dépit de certaines démarches que j'ai signalées, le livre-Coran n'a pas vraiment trouvé sa place dans la sphère publique, j'entends par là une place justifiée par une nécessité fonctionnelle forte. Il reviendra à un autre *kitâb* coranique, l'inscription monumentale, de donner au Coran-écrit une place manifeste dans la cité musulmane et de la signer de la majestueuse présence du Verbe divin.

¹¹¹ Chamberlain, 1994, p. 137. ¹¹² Ibn Abī Zar', *Rawḍ*, t. II, p. 498. ¹¹³ Ibn Abī Zar', *Rawḍ*, t. I, p. 134. Voir également Lagardère, 1995, p. 76. ¹¹⁴ Stanley, *sous presse*. ¹¹⁵ Witkam, 2002, p. 339-348. ¹¹⁶ Déroche, 2000 b, p. 106-109 ; *id.*, 2000 a, fig. 40.

Des hommes et des livres

Avec le Coran, l'islam était entré de manière marquante dans le monde du livre. Bien vite, la question se posa de savoir si la jeune communauté devait ou non disposer d'autres ouvrages. Ce ne fut pas une simple question rhétorique : très tôt, le besoin de conserver des informations complémentaires sur l'enseignement de Muḥammad incita à consigner par écrit ses paroles et ses gestes¹. Dans le même temps, des voix s'élevèrent pour protester contre cette évolution et affirmer avec force que l'islam ne devait connaître qu'un seul livre, le Coran. Ces réticences ne furent que lentement dissipées ; par un long cheminement des notes à usage personnel au texte rédigé pour un public de lecteurs, la littérature arabe vit peu à peu le jour et en vint à compter parmi les plus riches et les plus diversifiées que le monde ait connu.

Cette tradition littéraire reste longtemps manuscrite : l'imprimerie ne s'acclimata en effet que tardivement dans le monde islamique², si bien que jusqu'à une date très récente le copiste y demeure une figure familière. Malgré des similitudes que le vocabulaire tend à accuser, l'activité de copie se différencie sur plusieurs plans de celle qu'a connue le Moyen-Âge occidental. Ces spécificités, qui appellent quelques précisions, s'expliquent sans doute par les conditions dans lesquelles s'est constituée la tradition manuscrite arabe : les circonstances mêmes de la Révélation et plus particulièrement l'importance de la dimension orale de la prédication de Muḥammad, enracinée comme elle l'était dans une pratique ancestrale, ont été évoquées plus haut³. Il ne fait pas de doute d'autre part que les utilisateurs de l'alphabet en usage dans le Nord-Ouest de l'Arabie à cette époque étaient conscients de ses déficiences ; selon que l'on considère les formes des lettres isolées ou dans les positions initiale et médiale, le scripteur disposait en effet de dix-huit ou quinze signes pour noter vingt-huit consonnes, ce qui limitait indubitablement la précision. Dès cette époque, on avait toutefois commencé à introduire des points ou tirets qui, placés en nombre variable sur ou sous certaines lettres, indiquaient par leur présence que le signe-support revêtait une valeur différente de celle de sa forme « nue » ou différenciaient les unes des autres les formes pointées : ainsi parvenait-on à disposer de signes en nombre suffisant. Mais l'emploi de ces diacritiques demeurait facultatif, si bien que la notation conservait parfois une part d'ambiguïté, comme se plaisent à le souligner nombre

¹ Schoeler, 2002, p. 31-32. ² Pour une présentation récente de l'histoire de l'imprimerie au Moyen-Orient, voir *Sprachen*, 2002. ³ Voir chap. I.

d'anecdotes⁴. Enfin, comme dans d'autres langues sémitiques, l'alphabet ne notait que les consonnes et, dans certains cas, les voyelles longues ; les voyelles brèves n'étaient pas indiquées. Ces imperfections se combinaient donc pour rendre l'outil graphique inadapté à la fixation précise de la langue et justifiaient au moins en partie les réticences des contemporains qui demeuraient majoritairement convaincus que la transmission orale, profondément ancrée dans la pratique de l'Arabie ancienne, restait en définitive considérablement plus sûre.

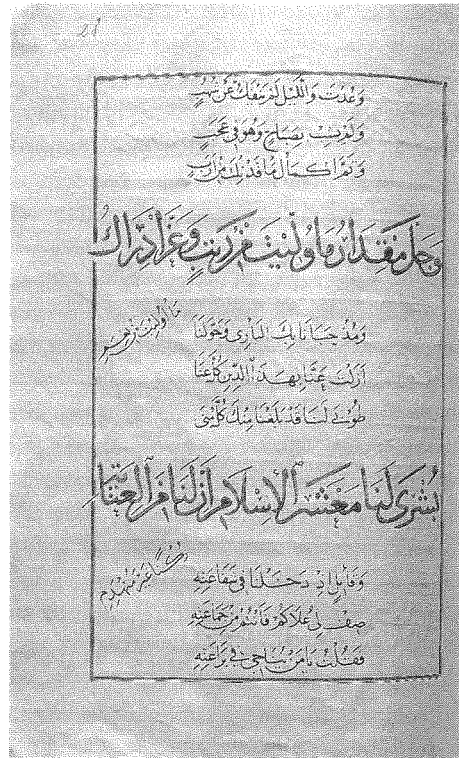
Très rapidement, comme le montre l'histoire du manuscrit coranique, des systèmes de signes auxiliaires permettent de pallier ces déficiences et de rendre raisonnablement précise la notation écrite d'un texte, pour peu que tous les outils disponibles soient utilisés. Et sur ce point, la tradition manuscrite arabe se démarque des autres : la grecque ou la latine par exemple, offrent des variations dans leur forme qui, schématiquement, tiennent à la compétence technique du copiste, lequel écrit plus ou moins bien ; si l'on exclut les fautes qui surviennent lors de la copie et qui mettent éventuellement en jeu la connaissance de la langue, on peut affirmer que la précision du système graphique lui-même ne se trouve pas affectée. En arabe, la situation est très différente car l'écriture offre la particularité de faire jouer une variable supplémentaire : le copiste dispose en effet de la possibilité de fixer le niveau d'exactitude de sa notation. Dès l'origine, les copistes peuvent faire le choix de spécifier la valeur de chaque consonne homographe, ou de certaines d'entre elles seulement, voire de ne pas utiliser les diacritiques du tout⁵ ; avec la mise au point de signes vocaliques et orthoépiques qui permettent de noter avec exactitude la langue classique, l'éventail des options ouvertes s'élargit encore. Un outil relativement précis est donc disponible dès le IX^e siècle, mais l'utilisation de toutes ses ressources demeure facultative comme le constate avec quelque regret al-Bīrūnī. Ce grand savant du XI^e siècle fait observer que :

« L'écriture arabe a un grand inconvénient, à savoir la similitude des lettres qui impose de les distinguer par des points diacritiques et le besoin de signes vocaliques pour indiquer la flexion nominale ; l'omission de ces <aides pour la lecture>, ajoutait-il, affecte la compréhension correcte du texte⁶. »

Le même texte peut être copié de différentes manières, depuis la graphie malhabile jusqu'à la version calligraphiée, pourvu de tous les points diacritiques requis⁷ ou, au contraire, avec une ponctuation parcimonieuse, vocalisé, voire accompagné des signes orthoépiques, ou au contraire sans l'indication de la moindre voyelle.

⁴ On rapporte avec bien des variantes qu'un calife aurait écrit au gouverneur de Médine pour lui demander de recenser des chanteurs ; à cause de l'ajout malencontreux d'un point diacritique sur la première lettre radicale du verbe (Kh au lieu de H), le destinataire ordonna qu'on châtrât ces individus.

⁵ Dans un traité spécialisé relatif à ce que l'on pourrait appeler « l'édition scientifique », l'auteur fait état de points de vue différents sur l'emploi des points diacritiques (Rosenthal, 1947, p. 14-15). ⁶ Cité par Rosenthal, 1947, p. 25. ⁷ À des époques anciennes, des systèmes de diacritiques encore plus précis ont été expérimentés : la forme « nue » de la lettre pouvait être accompagnée d'un signe spécifiant qu'il s'agissait bien d'elle (voir Déroche, 2000 a, p. 239-240)!



8 Page d'une copie de la *Burda* d'al-Buṣīrī, achevée en 1432 à Damas. Le texte de chaque vers du poème est en caractères dorés et s'achève en oblique, à l'encre noire; entre ses lignes se trouve un commentaire rimé. La vocalisation est complète. BNF Arabe 6072, f. 28.

C'est dire s'il est important de bien reconnaître la diversité des situations que reflètent les manuscrits. Il est délicat d'en offrir une typologie en raison même de l'ampleur des possibilités. Quelques exemples à mon sens significatifs permettront cependant de s'en faire une idée. L'autographe de l'auteur se range dans une classe à part : il constitue le texte originel ou une préparation de ce dernier, mais son utilisateur premier est celui-là même qui le connaît le mieux, en principe, et qui peut le plus aisément se passer des aides au déchiffrement correct que représentent diacritiques, vocalisation et signes orthoépiques. Différents états de mise par écrit sont représentés, depuis le brouillon jusqu'à la version finale, mise au propre pour servir d'*exemplar* aux copistes professionnels qui assurent la diffusion de l'œuvre ou encore pour être remise au mécène à qui elle est destinée⁸. Parmi les autres manuscrits, un certain nombre font appel à l'ensemble des ressources de l'écriture arabe pour fixer avec précision le texte et le rendre accessible à tout un chacun : c'est en particulier le cas du Coran. Mais ce dernier ne constitue pas une occurrence unique : une copie de la *Burda*, le manuscrit Paris, BNF Arabe 6072^{9*}, illustre l'existence d'une catégorie de textes véritablement autonomes, capables en principe de satisfaire un lecteur non spécialiste.

* ill. 8

8 Voir par exemple le cas du *Kashf al-zunūn* (Birnbaum, 1997, p. 236-263). 9 *FIMMOD*, n° 3.

Les copies réalisées par des professionnels à l'intention d'un public cultivé se signalent-elles par l'exactitude du texte et la précision de sa notation? Comme l'observe Jean Chardin qui visite la Perse au XVIII^e siècle, les œuvres poétiques transcrites par les copistes du marché se signalent par leurs incorrections; un reproche analogue apparaît sous la plume des auteurs de la *Grammatica arabica Maronitarum* qui imputent à leur vélocité et à leur cupidité l'omission fréquente des diacritiques¹⁰. La rapidité d'exécution de l'écriture arabe que soulignent plusieurs sources n'altère pas nécessairement l'apparence calligraphiée de tels manuscrits; en revanche, associée à la nécessité d'un certain niveau de productivité, elle peut effectivement exercer une influence négative sur la qualité de la transcription¹¹. Les savants ou les étudiants, qui copient souvent des textes à leur usage, soignent-ils plus leur travail? Certains manuscrits qui ressemblent davantage à des notes hâtivement écrites pourraient émaner de ces milieux. Pour ce qui est de la fidélité à l'original en revanche, un contrôle plus rigoureux, manifesté par exemple dans les manuscrits par les marques de collation, inciterait à répondre par l'affirmative sur ce second point dans bien des cas¹². Mais dans ces cercles, et notamment au sein des *madrassa*-s, se rencontre un mode d'utilisation de l'écrit comme support de la transmission qui influence la notation : destinés à fonctionner en association avec l'oralité et la mémorisation, les manuscrits qui relèvent de ce groupe peuvent donc se passer d'un certain nombre des aides à la lecture*. À supposer qu'il soit possible de distinguer à coup sûr la production commerciale des copies émanant des milieux savants, la comparaison entre les deux domaines permettrait peut-être de mieux les évaluer sous le rapport de l'exactitude textuelle et de la précision de la notation. Mais savants traditionnels et lecteurs cultivés ne lisent pas forcément les mêmes œuvres, en tout cas pas de la même façon. Aussi serait-il sans doute plus pertinent de tenir compte des genres littéraires pour procéder à des comparaisons.

Outre ces variations dans l'utilisation des possibilités de l'écriture, la tradition manuscrite arabo-islamique se caractérise par la façon dont sont conçus les rapports entre la copie et l'original, en dehors bien sûr du Coran, mais peut-être aussi de grands classiques ou encore, naturellement, de textes transmis dans le cadre de l'enseignement traditionnel. Johannes Pedersen, qui connut encore l'âge des copistes professionnels, rapporte que certains d'entre eux n'hésitaient pas à corriger de leur propre chef ce qu'ils jugeaient être des erreurs dans les originaux qu'ils recopiaient¹³. Le statut du texte paraît avoir été mouvant : cela peut tenir aussi bien à sa nature initialement orale, qu'il s'agisse des *Mille et une nuits* ou de poèmes, qu'à l'histoire de l'auteur qui, par exemple, présente son œuvre à des mécènes successifs¹⁴ ou la modifie plus ou moins complètement¹⁵. Bo Utas

¹⁰ Sionita et Hesronita, 1616, p. 6-7. ¹¹ Voir par ex. Weisweiler, 1935, p. 115. ¹² Voir ci-dessous et n. 60 et 61. ¹³ Pedersen, 1984, p. 53. ¹⁴ Belaert, 1988, p. 16. ¹⁵ Witkam (1988, p. 96), en se fondant sur des copies de l'*Iršād al-qāṣid* d'Ibn al-Akfānī (médecin égyptien, mort en 1348) soit contemporaines de l'auteur, soit dépendant d'exemplaires autorisés par lui, met en évidence l'absence d'un archétype et suggère que le texte, même lu en présence d'Ibn al-Akfānī selon la procédure classique, pouvait connaître des variations.

* ill. 9

و قد فرغ علي جميع كتاب السنن
 زب الدين ابو الحارث سالك بن الشيخ عبد الله السنهري المالكي بغدادى وضعه في سنة 1285
 والشيخ عبد الغنى بن محمد السدي في بلاد اوكسوس في سنة 1342
 على روى جميع ما كان في كتابه وكان في كتابه ما كان في كتابه ما كان في كتابه
 وهو الكتاب الذي كان في كتابه ما كان في كتابه ما كان في كتابه

الحاج عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم المؤمن اذا اشتغل بالولد في الجنة كان حمله ووضعوه وسنه في ساعه
 واحدة كما يشتهي حرد في عمر بن ابي سبه في جرد عن منصور عن ابي ابيهم
 عن عبيد بن عمير عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني
 لاعلم اخر اهل النار خروجا منها واخر اهل الجنة دخولا الى الجنة رجل
 يخرج من النار حيا فيقال له اذهب فادخل الجنة فاني بها فيخيل الله انها
 ملائكة فيرجع فيقول بارب وحدثها ملائكة فيقول الله عز وجل اذهب
 فادخل الجنة فاني بها فيخيل الله انها ملائكة فيرجع فيقول بارب
 وحدثها ملائكة فيقول الله عز وجل اذهب فادخل الجنة فاني بها فيخيل
 الله انها ملائكة فيرجع فيقول بارب انها ملائكة فيقول الله عز وجل
 اذهب فادخل الجنة فان لك مثل الدنيا وعشرة امثالها او ان لك
 مثل عشرة امثال الدنيا فيقول استخيري او تصحكي وانت الملائكة قال
 فلقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يحكى بيده نواجذ فقال
 مال هذا اذنى اهل الجنة من لاجد في هذا من السرى في ابو الاحوص عن
 ابو اسحق عن يزيد بن ابي برد عن ابي اسير ملك قال قال رسول الله
 عليه وسلم من قال الله الجنة ثلاث مرات قال الجنة الصبر ادخله الجنة
 ومن استجار من النار ثلاث مرات قال النار الصبر اجره من النار
 حرد في ابو بكر بن ابي سبه وحدثه من سنان قال في ابو معوية عن ابي ابيهم
 عن ابي صالح عن ابي بصير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما منكم من احد
 الا له منزلان منزل في الجنة ومنزل في النار فاذا مات تدخل النار ومن
 اهل الجنة منزله فذلك قوله هو الوارد في كتاب

سبح الله وعونه ولطفه ارحم به رب العالمين يوافي نعمه ويكفي من زيده
 وصلى الله على محمد واله كلما ذكره المذكورين وغفل عنه الغافلون وبسرا الله
 وسبحه كنهه من عظمة الله
 وادخل الله في الجنة
 من استجار من النار
 ثلاث مرات قال الجنة
 الصبر ادخله الجنة
 ومن استجار من النار
 ثلاث مرات قال النار
 الصبر اجره من النار
 حرد في ابو بكر بن ابي
 سبه وحدثه من سنان
 قال في ابو معوية
 عن ابي صالح عن ابي
 بصير قال قال رسول
 الله صلى الله عليه
 وسلم ما منكم من احد
 الا له منزلان منزل
 في الجنة ومنزل في
 النار فاذا مات
 تدخل النار ومن
 اهل الجنة منزله
 فذلك قوله هو
 الوارد في كتاب

9 Avant-dernière page d'une copie des *Sunan* d'Ibn Mâja achevée en 1330. Le texte est peu vocalisé, mais les points diacritiques sont abondants. Dans la marge supérieure, certificat d'audition de novembre 1570; dans la marge extérieure en revanche, il s'agit de la copie d'un certificat de 1285. Les deux dernières notes dans la marge inférieure sont contemporaines de la transcription : à gauche, certificat d'audition établi à Damas en 1342, à droite marque de collation du texte de la main d'un savant du xiv^e siècle. BNF Arabe 706, f. 300 v^o.

conclut à propos d'un poème soufi persan qu'il est en fait le produit d'une longue série d'utilisateurs qui ont procédé à des ajouts et à des coupures ¹⁶. Les savants à qui il arrive de copier pour gagner leur existence, le font aussi bien souvent afin de disposer d'un ouvrage pour leur usage personnel : dans ce cas, leurs copies font parfois une place assez large à des choix individuels. Aux XIII^e et XIV^e siècles, à Damas, l'attitude de ce milieu vis-à-vis des œuvres est significative : l'approche ne se limite pas au souci de la reproduction fidèle du modèle, mais répond aux besoins du moment et peut s'orienter en conséquence vers des extraits ou des résumés, ou mêler au contraire commentaires et ajouts, car un écrit suscite volontiers abrégés et commentaires de toutes sortes ¹⁷... L'importance de ces divers phénomènes varie considérablement; la question du statut de ces compositions que rien ne distingue des manuscrits « ordinaires » et qui peuvent donc faire à leur tour l'objet d'une transmission se trouve néanmoins posée.

D'autres textes entrent dans le circuit du livre manuscrit sans avoir été délibérément rédigés à cette fin. C'est notamment le cas de notes prises par un disciple et ultérieurement mises au propre ¹⁸; la transmission orale du savoir n'exclut pas en effet les mesures de sauvegarde. Mais elle débouche aussi, à l'occasion, sur la coexistence de versions transmises par des canaux différents; la présence dans les bibliothèques médiévales de plusieurs copies d'une même œuvre peut être vue comme une prise en compte de cette diversité. De passage à Bagdad dans le deuxième quart du xiv^e siècle, le maghrébin Ibn Baṭṭūta observe dans la célèbre madrasa Mustanṣiriyya un maître, encadré de « deux répéteurs qui reprennent ce que le professeur dicte ¹⁹ »; le colophon de certains manuscrits confirme la pratique de la dictée au cours de laquelle des déformations de l'original, dues soit au *shaykh* qui récite le texte, soit à l'étudiant qui écrit, peuvent intervenir à l'occasion. Signalons enfin que des lettres rédigées par un maître spirituel à l'intention d'un ou plusieurs disciples connaissent parfois une diffusion publique ²⁰. Ainsi se dessine, à côté de l'ensemble des œuvres que leurs auteurs ont rédigées dans des dispositions analogues à celles que nous pouvons observer de nos jours, une production dont les origines sont plus difficiles à cerner, plongeant comme elles le font dans l'histoire des individus et les sollicitations de l'instant.

Les remarques qui précèdent laissent apercevoir le caractère complexe de la tradition manuscrite arabe, véhiculée par un outil imparfait pour des raisons à la fois techniques et culturelles, alimentant peut-être aussi auprès de ses utilisateurs le sentiment de son caractère variable. Même lorsque la mise par écrit des textes sera de longue date devenue l'habitude générale, les œuvres littéraires se

16 Utas, 1988, p. 87. 17 Rosenthal, 1947, p. 22 : al-'Almawī considère qu'il est permis d'apporter certaines modifications à un texte quand elles permettent de satisfaire à la coutume. Dans le même sens, Eche (1967, p. 285) cite Ibn Bashkuwāl, à propos d'un savant du x^e siècle qui « ne cessait de pourchasser les passages défectueux ou douteux en faisant des additions ou des retranchements dans le texte ». Voir aussi Chamberlain, 1994, p. 143-144. 18 Schoeler, 2002, p. 56, par exemple. 19 Ibn Baṭṭūta, *Voyages*, 1992, p. 108. 20 Voir Schubert, 1988, p. 76. Cette publication est parfois délibérée (voir ter Haar, 1988, p. 41-44).

présenteront encore volontiers comme un élément d'une chaîne de transmission orale. Le livre manuscrit conserve en différents points la marque physique de cette oralité – au moins théorique – et se maintient donc en quelque sorte au point de rencontre de la parole de l'auteur ou du transmetteur et des techniques de ceux que l'on peut appeler « les hommes du livre », ces professionnels ou amateurs qui ont inlassablement œuvré à l'édification de l'énorme et fragile patrimoine manuscrit de l'islam²¹. Bien des auteurs, surtout à l'époque ancienne, ne mettent pas personnellement par écrit sous sa forme définitive l'œuvre qu'ils composent; ils la disent, éventuellement en s'aidant de notes, tandis qu'un copiste professionnel ou des disciples la transcrivent sur des feuilles*. Dans les milieux de savants traditionnels, la réception d'un texte évite formellement l'écrit et la mémorisation constitue un élément essentiel dans la construction du prestige personnel²². Les anecdotes ne manquent pas pour rappeler son importance : Ibn Khallikân rapporte ainsi les propos d'un savant du Khorasân qui aurait été capable, selon ses propres dires, d'écrire de mémoire tous les livres du grand juriste al-Shâfi'î au cas où ceux-ci auraient été détruits²³. Et il est vrai que la capacité à retenir des quantités de textes paraît avoir été considérable²⁴. Enfin, pour la transmission du savoir, et notamment religieux, il est déconseillé aux étudiants d'apprendre de maîtres qui, pour enseigner, lisent un livre ou des notes; il leur est également vivement recommandé de ne pas utiliser des livres sans avoir un maître. C'est bien parce qu'Abū al-Qāsim al-Qushayrī a été capable réciter par cœur au théologien al-Isfarāyīnī (mort en 1027) les cours que ce dernier a donnés que le maître peut lui dire : « Il n'est pas nécessaire que tu assistes à mon enseignement, il te suffit de lire mes livres²⁵. » En théorie du moins, c'est l'oralité qui donne accès à l'écrit.

Dans le même temps, l'écrit fait l'objet d'une intense valorisation. La révérence profonde vis-à-vis de l'alphabet arabe constitue un trait bien connu de la civilisation musulmane et le livre bénéficie de cette attitude générale. La collection de livres, volontiers désignée par le mot *khizāna* qui signifie aussi « trésor », peut être un élément de prestige social et intellectuel : il en sera question plus loin. C'est aussi un outil de travail indispensable : au IX^e siècle, deux savants de la stature d'al-Kindī et de Ḥunayn b. Iṣḥāq sont sérieusement affectés par la perte momentanée de leur bibliothèque²⁶. Au X^e siècle, à Bagdad, le compilateur d'une bibliographie générale raisonnée recense les titres connus à son époque; il observe déjà la disparition d'œuvres, y compris dans le domaine des sciences religieuses traditionnelles, mettant *a contrario* en lumière le rôle de l'écrit dans la préservation de la littérature arabe²⁷. Dans les cercles érudits, l'écrit constitue *de facto* une référence majeure. Les auteurs de

biographies de savants ne manquent pas de souligner que tel ou tel d'entre eux a rédigé²⁸ ou même seulement copié un nombre important d'ouvrages²⁹; comme on l'a vu, un texte essaime aisément sous forme d'autres compositions littéraires. Une bonne partie de l'enseignement tourne autour de la transmission d'une œuvre : l'étudiant en fait souvent une copie et c'est à l'écrit que son maître confie l'autorisation qu'il accorde. Le passage ritualisé du savoir du *shaykh* à son (ou ses) disciple(s) s'effectue donc autour d'un manuscrit qui en conserve la trace sous forme d'un certificat d'audition ou de lecture*. Assez tôt, des auteurs, et non des moindres, franchissent même le pas et se réfèrent expressément dans leurs ouvrages à leurs *lectures* et non à ce qu'ils ont recueilli des lèvres de tel ou tel³⁰.

De ces attitudes contrastées se dégage l'image d'un livre-Janus : la révérence vis-à-vis de sa puissance, qu'exprime par exemple la formule de 'Abd al-Ghanī al-Nabulūsī, « dans un rêve, un livre signifie le pouvoir³¹ », se combine avec la défiance qui éclate dans le commentaire que fait al-Dīnawarī à propos du papetier et du *warrāq*, qui tous deux aident ceux qui mettent sur pied des stratagèmes, « car, précise-t-il, l'écriture est une ruse³² ».

Les données dont nous disposons sur la fabrication et la diffusion du livre manuscrit dans le monde musulman sont inégalement réparties dans le temps et l'espace et proviennent d'une aire s'étendant sur quatre continents durant plus d'un millénaire. En outre, leur valeur demande à être appréciée avec prudence, en particulier pour celles des informations que des sources littéraires nous ont conservées. Les objets eux-mêmes, à savoir les manuscrits, ne sont pas exempts de pièges : les exemples de colophons anciens recopiés tels quels à une époque plus récente ne manquent pas et les « faux », dont le statut varie, forment une véritable tradition *in se*³³. Il est donc difficile de dresser un tableau exact de l'activité de ces « hommes du livre » qui répondaient aux sollicitations des sociétés au sein desquelles ils œuvraient; et les quelques pages qui suivent ne permettront donc pas d'aller au-delà d'une rapide évocation de situations significatives. C'est au service du religieux au sens le plus large que les manuscrits trouvent leur emploi initial : le premier livre en arabe est le fondement de l'islam, le Coran, mais cette sphère s'étend bien plus largement, d'autant que l'écriture arabe est elle-même entourée d'une sacralité qui paraît sans équivalent dans le reste du monde. Historiquement, la deuxième fonction du livre se développe dans le prolongement de la première : outil de savoir, d'abord au sens strict de *ilm* appliqué au *ḥadīth*, il étend son champ d'application au fil des siècles à bien d'autres disciplines. Mais le livre remplit également très vite un

21 D'une part l'auteur introduit volontiers ses propos par le verbe *qāla* (« il dit »), et de l'autre, comme on le verra plus loin, le manuscrit devient le support des actes relatifs à la transmission orale.
22 *Orient*, 2002, p. 281-286. 23 Ibn Khallikân, *Dictionary*, t. II, p. 146. À l'inverse, al-Ṣūfī (m. en 945) se voit reprocher de trop dépendre de ses livres et pas assez de sa mémoire (Qifī, *Inbâh*, t. III, p. 235).
24 Voir par exemple Ṣafadī, *Wāfi*, t. IV, p. 226-227. 25 Ibn Khallikân, *Dictionary*, t. II, p. 153.
26 Rosenthal, 1947, p. 18. 27 Ibn al-Nadīm, Dodge, 1970, t. I, p. 235.

28 Pedersen, 1984, p. 37. Les chiffres rencontrés dans les sources sont impressionnants; il faut néanmoins observer que l'unité de compte est vague et que parmi les livres figure ce qu'il serait plus exact d'appeler des fascicules, des opuscules ou des brochures (voir Eche, 1967, p. 222 et suiv.).
29 Pedersen, *ibid.* La remarque de la note précédente s'applique naturellement aussi à la copie.
30 C'est notamment le cas du compilateur du *Kitāb al-Aghānī*, Abū al-Faraj al-Isfahānī (m. en 967) : voir Schoeler, 2002, p. 116. 31 Nabulūsī, *Ta'īr*, t. II, p. 178. 32 Fahd, 1965, p. 196 et 208. 33 Voir par exemple Déroche et Richard, 2003, p. 42-46.

rôle moins austère et une dimension hédoniste fait rapidement son apparition. Enfin, il ne faut pas négliger son utilisation dans les sociétés musulmanes comme élément d'une stratégie sociale : il pourra alors s'agir par exemple de faire de cet objet particulier l'instrument d'une reconnaissance au sein du groupe ou encore de l'utiliser pour affirmer sa légitimité – les corans nous ont déjà permis de l'observer³⁴. Pour évoquer ces activités, le processus de fabrication constitue un guide naturel que je me propose de suivre avant de présenter rapidement la façon dont le manuscrit, quittant les mains des artisans qui lui ont donné sa forme, remplit le rôle qui lui est assigné.

Les supports de l'Antiquité, parchemin ou papyrus, sont connus dans l'Arabie pré-islamique et le Coran y fait référence³⁵ : les premiers manuscrits arabes les adoptent naturellement. Mais ils ne sont pas totalement satisfaisants d'un point de vue économique : la fabrication du parchemin dépend d'un approvisionnement en peaux qui intéressent également la tannerie ; cette concurrence contribue à la cherté de ce support et limite le nombre de dépouilles utilisables pour des livres³⁶. De son côté, le papyrus est élaboré à partir d'une plante dont la croissance obéit aux lois de la nature ; en outre, comme il ne se développe que dans des régions bien précises dont la plus importante est l'Égypte, son utilisation dans des contrées éloignées demeure tributaire des routes de commerce³⁷.

C'est dire si les conséquences de l'introduction du papier dans la partie orientale de l'Empire ont un impact considérable sur l'histoire du livre dans le monde, islamique d'abord, occidental par la suite. L'histoire veut que les musulmans aient eu accès à la technique de fabrication de ce matériau à la suite de la victoire remportée sur les rives du Talas en 750 : parmi les prisonniers qu'ils firent au cours de cet affrontement se seraient trouvés des Chinois dont certains savaient préparer le papier³⁸. À Samarcande, leurs vainqueurs les auraient mis au travail à leur service. Toutefois, à la différence de la façon de faire en usage en Chine, la technique qui se diffuse rapidement dans le monde musulman utilise principalement dans la préparation de la pâte des fibres déjà élaborées et largement disponibles – textiles ou cordes au rebut³⁹. Un nouveau métier, celui de fabricant de papier, fait son apparition⁴⁰ ; mais chose plus importante encore, l'introduction de ce nouveau support provoque une véritable révolution du livre⁴¹.

³⁴ Sans parler de la composition de textes destinés à soutenir une idéologie ou une politique (par exemple Jāhīz au service des Abbassides), il peut s'agir parfois de détournements marginaux d'œuvres classiques, telles ces traductions ottomanes illustrées du *Shāhnāma* où les peintres, en donnant à Alexandre le Grand les traits de Mehmet II, apportent leur concours à l'idéologie sultanienne (voir Bağcı, 1999, p. 111-125). ³⁵ *Qurʾān* : Coran vi, 7 et 91 ; *raqq* : Coran li, 3. ³⁶ Déroche, 2000 a, p. 36-41. ³⁷ Déroche, 2000 a, p. 28-32. Il faudrait aussi mentionner l'importance des décisions politiques : l'épisode célèbre de l'embargo décrété par Ptolémée V nous le rappelle (voir Irigoien, 2001, p. 44). ³⁸ Déroche, 2000 a, p. 57-59 ; Bloom, 2001, p. 42-45. ³⁹ Une recette yéménite repose cependant sur l'emploi de l'aubier du figuier (Gacek, 2002, p. 79-93). Il est également question de l'incorporation aux fibres élaborées de chanvre ou de ramie bruts. ⁴⁰ Les noms de métier liés à la fabrication du papier qu'a relevés Shatzmiller (1994, p. 117) pourraient remonter jusqu'au VIII^e siècle. ⁴¹ L'utilisation du papier ne se limite naturellement pas au livre. L'administration, les affaires ou encore le commerce sont consommatrices de papier.

Comme le suggèrent plusieurs éléments, son économie est en effet bouleversée par le papier. En deux à trois cents ans, l'Égypte arrête de produire du papyrus dont l'utilisation avait auparavant chuté de manière spectaculaire. Pour ce qui est du parchemin, les copistes de manuscrits cessent pratiquement de l'employer dès le X^e siècle en Orient, tandis qu'au Maghreb ils restreignent son usage aux seuls corans⁴². D'un autre côté, le IX^e siècle est témoin d'une explosion de la production littéraire : dans tous les domaines, des auteurs composent des ouvrages, comme si la demande s'était accrue de manière spectaculaire⁴³. Enfin, des changements dans les styles d'écritures livresques qui s'étaient ébauchés au IX^e siècle s'accroissent au siècle suivant : il est tentant de les expliquer par la nécessité où se sont trouvés les copistes de répondre aux besoins d'une clientèle d'acheteurs de livres plus étendue – même si, il ne faut pas l'oublier, le livre continue d'être un objet onéreux. Au IX^e siècle, la multiplication des décors épigraphiques et en particulier de poèmes sur des objets d'usage quotidien pourrait dans ce contexte être plus qu'une coïncidence : l'écrit, devenu la marque du bon goût, est plus étroitement mêlé qu'auparavant au quotidien des hommes⁴⁴.

Dans le monde musulman, la production de papier demeure largement manuelle : les moulins, si tant est que l'on puisse utiliser ce terme, y sont vraisemblablement des structures de petite taille qui mettent en œuvre des techniques ne réclamant pas de mise de fonds importante. Leur productivité pourrait avoir été médiocre : en témoigne la rapidité avec laquelle le papier occidental conquiert les marchés du pourtour méditerranéen à partir du XIV^e siècle⁴⁵. Pourtant, l'ingéniosité de ces hommes force parfois l'admiration. La réalisation de grands corans, longtemps bridée par la nature – car les dimensions des parchemins dépendent directement de la taille des animaux, est relancée par l'introduction du papier. Produire des feuilles de grand format devient un problème technique auquel certains papetiers peuvent apporter des solutions : un coran auquel est désormais associé le nom de Timour apporte la preuve qu'au XV^e siècle les artisans savent fabriquer des feuilles de 2, 20 × 1, 55 m⁴⁶ !

Ce n'est pas seulement la taille importante des volumes que les amateurs de livres apprécient. Sensibles à la beauté de l'écriture mais aussi à celle du support, ils goûtent l'agrément d'une page colorée : d'abord employée pour le parchemin^{47*}, la teinture est bien vite appliquée au papier et permet de multiplier les effets, d'autant que la technique de composition des cahiers par assemblage autorise les alternances de couleurs les plus diverses⁴⁸. Par la suite, la marbrure ou le mouchetage à l'or mettent à la disposition des artistes une gamme encore plus large de papiers décorés⁴⁹ : ceux-ci sont utilisés tantôt pour l'ensemble de la page, tantôt pour les seules marges qui, grâce à la

⁴² Déroche, 2000 a, p. 38. ⁴³ Schoeler, 2002, p. 109-112. ⁴⁴ Grabar (1996, p. 43) relève la multiplication des emplois de l'écriture pour décorer les objets les plus divers aux IX^e et X^e siècles. ⁴⁵ Ashtor, 1992, p. 270-273. ⁴⁶ Bloom, 2001, p. 67. Voir aussi le ch. i. ⁴⁷ Déroche, 2000 a, p. 41. ⁴⁸ Déroche, 2000 a, p. 93. ⁴⁹ Déroche, 2000 a, p. 66-68, 267-269 et fig. 15, 35, 48-50.

* III. 38

* III. 30

* III. 31