

Yaḥyā 'ALAWĪ

## De la nécessité d'une nouvelle traduction du Coran en français

Comme le dit si bien un célèbre adage italien (*traduttore traditore*), la traduction d'un texte en est toujours aussi, peu ou prou, la trahison.

Cette constatation vaut déjà pour des langues aussi apparentées que le français et l'italien. Comment traduire, par exemple, *traduttore traditore* en français? Dira-t-on: «traducteur, traître», pour rester près de l'expression originale? La tournure serait inopportune et l'on serait quasiment sûr de n'être pas bien compris. Fera-t-on une phrase verbale pour être plus explicite? «Le traducteur est un traître» deviendrait une platitude qui n'aurait plus rien de la force et de l'élégance que confèrent à l'adage italien sa brièveté et l'assonance des mots qui le composent. On préférera donc sans doute dire: «traduction, trahison», formule brève et forte avec une assonance proche de l'original. Oui, mais en mettant l'accent sur l'acte de traduire plutôt que sur son auteur, on ne fait plus qu'énoncer une loi générale concernant la traduction au lieu d'incriminer le traducteur en faisant peser sur lui la plus grave accusation . . .

Or l'italien et le français sont non seulement deux langues indo-européennes, mais deux langues latines fort voisines l'une de l'autre. De quelles trahisons se rendra-t-on dès lors coupable en prétendant traduire un texte énoncé dans une langue qui a aussi peu à voir avec le français que l'arabe?

Et quel arabe! La langue du Coran –dont le nom évoque étymologiquement l'idée de «synthèse»– est d'une densité que l'on aura bien du mal à faire passer dans la langue de Voltaire: la précision analytique du français se dérobe devant les ellipses et les raccourcis d'un discours synthétique riche de sens superposés. Et que faire avec les sonorités, les rythmes, les rimes et les assonances d'un texte qui est par excellence *al-Qur'ān*: «la Récitation»? D'autant plus que toute cette richesse linguistique ne se laisse pas enfermer dans les règles étroites des canons littéraires, mais apparaît «au gré de la liberté même de l'inspiration divine: rien de moins contraint, jusque dans sa rigueur, que ce jaillissement-là».<sup>1</sup>

Le fait est patent: le discours coranique ne se laisse réduire ni aux critères de la prose arabe ni aux contraintes de sa poésie. «Entre les deux, écrit Miquel, ou plutôt à part, au-dessus, la langue du Coran, seule de son genre et pour cause, puisque divine. [...] Rimée ou assonancée, sans doute, mais librement, de toute la liberté de Dieu [...]. Scandée aussi, mais en vertu de sa propre logique, d'une logique d'un autre ordre, transcendante. [...] Pas de texte plus souverain, plus libre de toute contrainte, de tout modèle, que celui-là.»<sup>2</sup>

Tout cela n'est que question de forme, dira-t-on? Certes, mais la forme de l'énoncé n'est-elle pas tout autant choisie et voulue par celui qui l'énonce pour transmettre le(s) sens?

---

1. André MIQUEL, *L'Événement. Le Coran: sourate LVI*, Paris, Odile Jacob, 1992, p. 8. – André Miquel est professeur au Collège de France et fut aussi directeur de la Bibliothèque Nationale. Sa traduction d'une sourate du Coran, accompagnée d'études et de commentaires, constitue un travail et une réussite sans précédents. Cette expérience lui donna l'occasion d'écrire sur le Coran et sur sa traduction des lignes remarquables. On n'aurait su mieux dire et l'on s'efface donc volontiers pour laisser entendre ces mots.

2. *Op. cit.*, pp. 389-390.

Et l'on a vu à l'instant combien tout changement de forme est aussi variation du sens, et par là trahison du propos de l'auteur. Et puis, il y a plus: le sens, quel est-il au juste?

Dans son entreprise de traduction, le traducteur dispose généralement du sens déterminé par l'énoncé qu'il veut traduire, et tout son art consiste alors à rendre au mieux ce sens en s'efforçant de lui garder la saveur de l'original. Or, on vient d'évoquer les multiples sens superposés que recèle en son sein l'expression coranique. C'est dire combien la tâche du traducteur s'en trouve alourdie: voilà qu'il ne dispose même plus d'un sens donné mais doit, préalablement à son travail de traduction, faire œuvre d'herméneute, et donc multiplier les risques de trahison.

«Cette difficulté, fait remarquer Miquel, est plus terrible encore, puisque imposée par Dieu: c'est Lui qui, pour le credo de l'Islam, a dicté le Coran au Prophète, Muḥammad, par la voix de l'ange Gabriel. Sans doute a-t-il voulu que cette «récitation» (*qur'ân*) soit limpide, et le texte le dit expressément [...]. Mais Dieu reste Dieu et son langage, à son image même, s'offre et se dérobe, retient une part de son imprescriptible mystère, comme pour inviter le croyant, au-delà même du sens obvie, à méditer sur plus de sens encore: rien n'est ici insignifiant, tout, au contraire, est chargé de sens multiples et, avec cela, rien ne révèle, en son essence inconnaissable, la Vérité. D'où le recours au commentaire, à l'exégèse (*tafsîr*) sans laquelle il n'est pas de lecture véritable –aussi près que possible de la Vérité, mais toujours en deçà- et *a fortiori* de traduction».<sup>3</sup>

Il faut insister sur ce point: le Coran tout entier se veut reproduction à *la lettre* de la parole de Dieu. Ainsi lorsque Dieu ordonne au Prophète de proclamer Son unicité, le texte coranique reproduit telle quelle la parole divine et énonce: «Dis: "Lui, Dieu, est un" ...». Le Prophète ne se contente pas de dire: «Lui, Dieu, est un» ou de rapporter que: «Dieu m'a ordonné de dire: "Lui, Dieu, est un"»; il répète, et tous

---

3. *Op. cit.*, pp. 7-8.

les musulmans répètent après lui, fidèlement et mot par mot, l'énoncé même de la Parole divine: «Dis: "Lui, Dieu, est un"».

Ainsi, pas un seul mot, pas une seule lettre du Coran ne sont d'autre que Dieu et l'on comprend alors que toute trahison envers ce texte serait *trahison envers Dieu*. D'où l'ultime conclusion d'André Miquel: «Tout cela fait beaucoup pour un seul homme, le malheureux traducteur. Son entreprise, ici plus qu'ailleurs, ici comme jamais, ressent et marque ses limites». <sup>4</sup> «Décidément, par quelque bout qu'on le prenne, le Coran mérite incontestablement l'épithète sous laquelle le désigne, entre bien d'autres, la tradition musulmane: *mu'jiz*, qui réduit à l'impuissance, qui désespère au fond toute tentative de s'approcher de ce texte autrement que par sa reproduction littérale, dite ou écrite: la récitation, la copie, la calligraphie ne sont pas autre chose que cet acte de reconnaissance, de soumission et d'adoration». <sup>5</sup>

### Pourquoi une nouvelle traduction

Après une telle entrée en matière, le lecteur est en droit de se demander pourquoi donc proposer alors une nouvelle traduction du Coran? Plusieurs éléments, en fait, se sont trouvés concorder pour amener les signataires de ces lignes à assumer les risques d'un tel projet.

La raison principale vient d'ailleurs de la Parole de Dieu elle-même. Dans la sourate 54 (dite *al-Qamar*), à quelques versets d'intervalle, Dieu répète à quatre reprises (versets 17, 22, 32 et 40):

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ

Et certes Nous avons fait le Coran aisé pour que l'on rappelle: y aura-t-il alors quelqu'un qui se rappelle?

Cette idée de «rappel» est fondamentale dans le Coran, où elle est représentée au moins par quelque 280 termes dérivés

4. *Op. cit.*, p. 390.

5. *Op. cit.*, p. 11.

de la racine *dkr*. Le Coran ne prétend pas révéler au monde des secrets cachés depuis l'aube des temps et encore moins doter l'humanité de mystères insondables: il a pour objectif de rappeler l'homme à lui-même et aux vérités essentielles et éternelles qu'il ne cesse d'oublier, oubliant par la même occasion tout ce qui le fait homme:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ

Ne soyez pas comme ceux qui ont oublié Dieu,  
de sorte qu'Il les fit eux-mêmes s'oublier.

Le Coran est ainsi, avant tout, un «rappel»: il appelle à se ressouvenir de Dieu et à se ressaisir en reprenant conscience de la nature essentielle de l'être humain. C'est ensuite, à partir de cette première prise de conscience de soi-même en tant qu'homme et en tant que serviteur de Dieu, que le Coran guide l'homme dans la voie du ressouvenir, vers une connaissance toujours plus approfondie de soi-même et de Dieu.<sup>6</sup>

Or, ce «rappel» ne s'adresse pas qu'aux arabes ou aux arabisants. Le destinataire du message coranique est explicitement désigné à maintes reprises: il s'agit de l'humanité dans son ensemble, les «gens», *an-nās*, sans discrimination d'aucune sorte.<sup>7</sup> Dieu n'est pas le Seigneur d'un peuple ou d'une caste, Il est le «Seigneur des hommes», *Rabbu n-nās*, et c'est aux hommes, à tous les hommes, qu'il adresse Son ultime Message. Mais l'homme peut-il se sentir concerné par un texte auquel il ne comprend rien? Ou devrait-on attendre de l'humanité qu'elle se fasse arabisante pour entendre le Message divin?

Certes, la méditation approfondie du Coran ne peut passer que par la langue arabe, puisque c'est dans cette langue que

6. Les deux vont de pair, comme le dit ce *ḥadīth*: «Qui se connaît lui-même connaît son Seigneur».

7. Voir le verset 7.157: «Ô vous, les gens, en vérité je suis le messager de Dieu [envoyé] pour vous tous». Vingt versets du Coran commencent ainsi par l'interpellation: «Ô vous, les gens ...»

Dieu S'est exprimé et que l'on ne saurait toucher à cette expression sans la dénaturer: toute traduction du Coran n'est plus Parole de Dieu, mais seulement parole humaine essayant de refléter quelque éclat de la Parole divine. Mais avant d'en arriver au stade de l'approfondissement, il faut bien d'abord avoir entendu l'«appel» et y avoir répondu. Or cet «appel», qui doit interpeller l'homme et susciter en lui l'éveil, ne peut être entendu par chacun que dans une langue qui est sienne. Le devoir de «transmission» du Message est donc aussi, au moins dans une certaine mesure, devoir de «traduction», car on ne peut transmettre à quelqu'un que dans une langue qu'il comprend, faute de quoi on n'aurait rien transmis.<sup>8</sup>

On pourrait alors se dire qu'avec la vingtaine de traductions du Coran en français, le Message a sans doute largement eu l'occasion d'être transmis et qu'il n'est nul besoin de refaire un tel travail. Et pourtant ...

### Des traductions du Coran en français

L'histoire des traductions du Coran en français<sup>9</sup> – et plus largement en langues européennes<sup>10</sup> – reflète bien souvent évolution des tendances de l'orientalisme, faisant son apparition au 17<sup>e</sup> siècle, se dégageant peu à peu des préjugés religieux

8. Voir le verset 14.4: «Nous n'avons envoyé de messager que [parlant] la langue de son peuple, pour qu'il leur parle clairement ...»

9. Voir l'article de Ĵavād Ḥadīdī: «*Tarjome-ye farānsavi-ye Qor'ān-e karīm*» dans *Dānešnāme-ye Qor'ān-pažūhī* (éd. B. Ḥorramšāhī), Téhéran, Dūstān-Nāhīd, v. 1, pp. 563-566. Pour une analyse critique, limitée à une sourate, voir l'article de J. E. Bencheikh, «Sourate d'*Al-Kahf*, neuf traductins du Coran», dans *Etudes arabes, Analyse-Théorie*, 3 (1980), pp. 1-51.

10. Voir les articles de *Dānešnāme-ye Qor'ān-pažūhī* consacrés aux traductions allemandes (pp. 515-519), anglaises (pp. 525-531), bosniaques (p. 586), danoises (p. 592), espagnoles (pp. 578-579), finlandaises (p. 597), hollandaises (p. 603), hongroises (p. 601), italiennes (pp. 531-533), norvégiennes (pp. 602-603), polonaises (pp. 599-600), portugaises (pp. 586-587), roumaines (pp. 543-544 et 592), russes (pp. 540-543), serbo-croates (pp. 596-597), suédoises (pp. 595-596) et tchèques (p. 591). Voir aussi l'article de J. D. Pearson dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., v. 5, p. 434.

contre l'islam hérités du Moyen-Âge, mais pour souvent tomber dans d'autres préventions à l'égard du fait religieux, humanistes d'abord, positivistes ensuite, avant de se teinter de pensée coloniale, pour aboutir finalement à une lente et inégale décolonisation des esprits, qui n'ira pas toujours sans peine.

Par ailleurs, la colonisation eut aussi pour effet de produire des générations de musulmans formés à l'école de leurs colonisateurs et parfois même à celle de l'orientalisme. Peu à peu, la participation de ces musulmans au concert des traductions du Coran se fera de plus en plus importante. Une dernière étape, enfin, verra au vingtième siècle l'apparition de musulmans originaires de France ou de pays d'Europe autres que les régions balkaniques où l'islam vivait déjà depuis longtemps. Eux aussi entendront joindre leur voix à cette partition.

La première traduction complète du Coran en français fut, en 1647, l'œuvre du sieur André du Ryer, lequel connaissait aussi, à côté de l'arabe, le persan et surtout le turc.<sup>11</sup> Bien qu'elle ne soit pas vraiment dégagée des préjugés qui régnaient encore à l'époque, elle constitue déjà un progrès remarquable par rapport aux traductions latines médiévales, dont le but avoué était de servir à la propagande de l'Église contre l'islam.<sup>12</sup> Cette traduction eut un succès considérable,

11. Voir l'article de Jāvād Ḥadīdī: «*Nakhostīn tarjome-ye Qor'ān be zabān-e farānse*» in *Tarjumān-e wahy*, n° 1 (août 1997), pp. 38-51.

12. Voir, dans la même encyclopédie, l'article de Abū' l-Qāsim Rādfar: «*Tarjome-ye lātīnī-ye Qor'ān-e karīm*», pp. 565-570. —La première traduction latine date de l'époque des Croisades et de la Reconquista. C'est à la faveur d'un voyage en Espagne, entre 1141 et 1143, que Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, conçut l'idée de faire traduire le Coran en latin. Régis Blachère écrit à ce propos: «L'initiative procédait à la fois de l'esprit de croisade, comme le prouve la lettre que Pierre le Vénérable adressa à saint Bernard avec une copie de la traduction effectuée, et d'autre part du besoin d'effacer de l'esprit de convertis musulmans [c'est-à-dire des marranes musulmans restés après la Reconquista] tout vestige de leur foi première.» (*Le Coran*, Paris, PUF, p. 9). En fait, il ne s'agit pas à proprement parler d'une traduction: «de texte latin, écrit encore Blachère, ressemble peu au texte arabe qui, le plus souvent, est seulement résumé. Tel quel, cependant, la Chrétienté, cinq siècles du-

fut elle-même traduite en anglais en 1648-49, en hollandais en 1658, en allemand en 1688 et enfin en russe en 1716, et connut vingt-quatre rééditions jusqu'en 1785.

En 1783, cent cinquante ans après la traduction de Du Ryer, Claude Savary proposa, une nouvelle traduction française. Ce dernier était fortement imprégné des idées de Voltaire qui, on le sait, avait souvent pris parti de l'islam contre le christianisme, à tout le moins dans sa version ecclésiastique. De ce fait, la traduction de Savary ne souffre pas des défauts qui déparaient celle de son prédécesseur, mais elle ne s'en permet pas moins bien des libertés avec le texte. Elle connut elle aussi un franc succès et fut rééditée dix-neuf fois jusqu'en 1970.

Le 19<sup>e</sup> siècle restera, pour ce qui est des traductions du Coran en français, le siècle de Kasimirski, aristocrate polonais de culture française, qui était excellent iranisant et arabisant –on lui doit d'ailleurs un dictionnaire arabe-français qui fait toujours référence. Sa traduction, parue en 1840, éclipsera vite les précédentes, sera rééditée plus de trente fois et continue toujours de l'être. La langue en est élégante, la lecture relativement aisée, mais ce ne sera pas lui faire injustice d'ajouter qu'elle sacrifie bien trop souvent le sens et la fidélité au texte à l'expression littéraire. «Elle constitue donc, admet Blachère, une honorable vulgarisation du texte coranique, destinée à un lecteur peu exigeant. Il est regrettable, néanmoins, que l'orientalisme français s'en soit contenté durant trois quarts de siècle alors que des progrès considérables étaient réalisés en Angleterre [...], en Allemagne [...], en Italie [...], dans l'Inde [...] et] en pays nordique enfin [...]».<sup>13</sup>

Le vingtième siècle voit successivement paraître trois traductions du Coran en langue française. La première est celle

---

←  
 rant, l'utilisera, soit directement, soit indirectement, dans ses controverses furieuses et vaines contre l'Islam. La Renaissance elle-même paraît s'en montrer satisfaite.» (*Introduction au Coran*, Paris, Maisonneuve, pp. 265-266).

13. *Introduction au Coran*, pp. 272-273.

d'Edouard Montet, ancien recteur de l'Université de Genève, parue en 1929 en deux volumes avec, pour la première fois, une introduction et des notes liminaires en tête de chaque chapitre. La seconde traduction, faite par Laimèche et Bendaoud et publiée en 1931 à Oran (Algérie), représente le premier effort sérieux de musulmans pour proposer une traduction française du Livre saint de l'Islam.<sup>14</sup>

La troisième, enfin, publiée à Rabat en 1936, est le fruit de la collaboration d'un français, Pesle, et d'un musulman, Tidjani. Ces traductions n'arriveront pourtant pas à supplanter celle de Kasimirski.

Comme le fait remarquer Régis Blachère, «quand on compare l'«exquise infidèle» de Du Ryer ou de Savary aux toutes dernières translations françaises, on perçoit avec évidence les progrès auxquels ont conduit trois siècles d'orientalisme. Toutefois, depuis Savary, chaque traducteur, chez nous, donne l'impression de se borner à retoucher, améliorer, compléter dans le détail le travail de son prédécesseur français. Trop souvent nos traductions ne font pas état des contributions fournies par la philologie étrangère», entendons pour les travaux des écoles orientalistes anglaises et surtout allemandes sur le Coran.

### La traduction de Blachère

Ce sera le rôle de Blachère<sup>15</sup>, précisément, de prendre ces travaux en compte et de produire, en 1949-1951 puis en 1957,<sup>16</sup>

---

14. En anglais, il y avait déjà celles de Mirzā Abu'l-Faḍl et de Muḥammad 'Alī (Lahore, 1920). Il faut aussi mentionner ici, pour ne rien négliger, une traduction française parue à Lisbonne en 1861 sous les noms de Fatma-Zaïda, et qui semble avoir été un mélange de traductions, de commentaires et de *hadiths* prophétiques (voir l'article de Pearson *in: El*, 5/434 et l'introduction de M. Hamidullah à sa traduction, éd. 1981, p. LXXXI).

15. Voir une critique de sa traduction par Jāvād Ḥadīdī dans *Tarjūmān-e wahy*, n° 2 (février 1998), pp. 40-55.

16. La même année parut la traduction d'Ameur Ghedira, qui ne connut pas de succès, probablement éclipsée par la parution de sa rivale.

deux versions successives<sup>17</sup> d'une véritable traduction de philologue – n'oublions pas que cet arabisant de premier plan fut aussi l'auteur, en collaboration avec M. Gaudefroy-Demombynes, d'une excellente *Grammaire de l'arabe classique*<sup>18</sup> –, traduction qui fera d'ailleurs école, influençant bien des traductions postérieures. Mais la philologie n'est pas tout, surtout lorsqu'il est question d'une œuvre qui est aussi miraculeusement riche de sens que belle dans sa forme. Le travail de Blachère pêche donc souvent par sa sécheresse et par des traductions bien trop littérales pour être littéraires.

Plus grave encore est le fait de ne pas prendre en compte ce que les musulmans ont compris du Coran. Certes, la philologie est un instrument de grande utilité pour faire de l'archéologie des textes, mais il ne faudrait pas pour autant oublier que le but de la traduction est de présenter au lecteur un monument littéraire *tel qu'il est* pour ceux qui le lisent et qui le vivent, pas tel qu'il a pu être, tel qu'il aurait pu être ou tel qu'il devrait être, le tout selon des hypothèses et des reconstructions qui, loin d'être toutes solides, relèvent souvent plus de la conjecture et de l'imagination que de la réalité, fut-elle qualifiée de «scientifique».

Il n'est bien sûr pas question de remettre en cause l'intérêt des recherches philologiques, historiques ou autres, autour du texte coranique et de son élaboration, bien au contraire; les musulmans ont d'ailleurs eux-mêmes produit une littérature considérable en ces domaines. Mais le traducteur, qui veut présenter une œuvre à des lecteurs qui ne peuvent la lire dans son texte original, a un autre rôle. Quand bien même sa traduction ne porterait que sur une œuvre littéraire, c'est bien l'état achevé de cette œuvre qu'on lui demande de présenter, et non pas de s'évertuer à refléter l'historique des brouillons et esquisses successives qui auraient donné naissance à l'œuvre.

---

17. La première suivait un ordre des versets qui ne correspondait pas à celui de la vulgate connue des musulmans, mais se voulait un essai de réorganisation «selon l'ordre de la révélation»; la seconde version suivait l'ordre des versets de la vulgate.

18. Paris, 1957.

Il en va donc à plus forte raison de même pour un texte sacré, un texte reçu «tel quel» par toute une communauté spirituelle.

Ainsi, ce que le traducteur se doit de donner à lire, c'est le Coran connu, lu et vécu par les musulmans, et non pas le Coran vu par tel chercheur ou par quiconque d'autre. En effet, si l'on fait abstraction des cœurs et des esprits en lesquels le Coran vit, et pour qui il est Livre de Vie, il ne reste plus de lui qu'un texte muet, au même titre que les textes sacrés des grandes civilisations disparues. Que l'on essaie, pour ces dernières, de se mettre dans la peau des disparus pour tenter de comprendre comment ils recevaient leurs textes sacrés est une chose: même si le résultat est bien aléatoire, il n'existe pas d'autre voie. Mais pourquoi donc vouloir agir de même pour un texte qui est vécu par un milliard de musulmans et dont la méditation a donné le jour à d'innombrables commentaires. Bien plus: un Livre qui a été et qui continue d'être la source, l'axe et la finalité de toute la pensée, de toute la créativité et de toutes les sciences arabo-islamiques, de la lexicographie à la gnose, en passant par la grammaire, la rhétorique, la calligraphie, le droit, la philosophie et bien d'autres arts et savoirs encore.<sup>19</sup>

---

19. Ainsi, dans une thèse publiée sous le titre *Le Seigneur des tribus*, Jacqueline Chabbi espère retrouver le Coran tel qu'il fut reçu par les contemporains du Prophète. Dans un sens, la démarche pourrait être tout à fait légitime: étudier le Coran pour obtenir des informations sur le monde dans lequel il est apparu - à la manière dont Dumézil utilisait les Védas pour enquêter sur les anciennes sociétés indo-européennes. Dans le sens contraire, par contre, la démarche pose problème :vouloir limiter le Coran à ce qu'en comprenaient les Arabes du 7<sup>e</sup> siècle implique des présupposés pour le moins discutables. Toutes proportions gardées, si l'on peut bien interroger l'œuvre de Balzac ou de Dostoïevski, par exemple, sur la société de leur temps, en est-on pour autant autorisé à réduire leurs œuvres à la réception qu'elles ont eu dans tel milieu de leurs contemporains? Et l'étude de cette réception nous donnerait-elle un critère pour la manière dont il convient de lire ces auteurs? Qui plus est, la reconstruction de mentalités aussi anciennes et aussi éloignées des nôtres ne manque pas d'être fort aléatoire: comment être sûrs de ne pas fabriquer, au moins pour une part, des "bédouins" qui ne sont tels que dans notre représentation, tout comme on a fabriqué des «peaux-rouges» qui n'avaient rien à voir avec la réalité indienne -mais si les Indiens ont pu

Ainsi, la traduction de Blachère est souvent un modèle de rigueur grammaticale et philologique qui tranche radicalement avec le flou artistique des traductions précédentes, mais elle présente aussi de nombreuses erreurs grammaticales étonnantes de la part d'un grammairien de cet ordre et de tels contresens qu'elle constitue sur bien des points un recul par rapport à la traduction de Kasimirski.<sup>20</sup> Ce n'est là qu'une des conséquences du fait de ne pas vouloir consulter les commentaires coraniques et autres ouvrages de savants musulmans, qui comportent bien des remarques importantes concernant l'analyse grammaticale des versets (*i'rāb*). Cette traduction présente donc tout autant que les précédentes le problème essentiel de la plupart des traductions du Coran: celui d'être seulement le reflet de ce que le traducteur a voulu voir dans le Coran, et non pas de ce que les musulmans y trouvent, bref d'être le Coran du traducteur plus que celui des musulmans. Enfin, la sécheresse de cette traduction beaucoup trop littérale fait qu'elle reste quasiment illisible pour le grand public et n'offre de réel profit qu'à un lecteur qui, arabisant lui-même, se plaît à y rechercher les rapports au texte original.

### Après Blachère

La traduction de Blachère constitue en quelque sorte un tournant dans l'histoire des traductions du Coran en français. D'une part, elle a établi la nécessité de la rigueur philologique: bien étudier la lexique, analyser les structures grammaticales et surtout *s'en tenir rigoureusement à ce que dit le texte*,

---

faire entendre leur voix pour rectifier les choses, les bédouins du septième siècle, eux, se tairont à jamais. Enfin, les populations qui entouraient le Prophète et avec qui il eut contact ne constituaient pas un groupe unique et homogène. Il faudra donc encore établir des distinctions entre grands nomades et citadins, Arabes du nord et Arabes du sud, juifs, chrétiens et polythéistes –et selon quel judaïsme, quel christianisme, quel type de polythéisme –, etc. On voit que, en plus des immenses risques de distorsions, l'entreprise ne nous promet que des résultats biens maigres et peu utiles.

20. Voir à ce propos l'article cité en note 15.

sans broder autour et en s'astreignant à signaler tout élément ajouté. D'autre part, elle a montré les limites d'une démarche purement philologique qui voudrait faire abstraction de la masse d'informations qu'offre l'immense littérature exégétique ou para-exégétique produite au cours des siècles par les musulmans.

Bien des traductions, par la suite, seront des tentatives de conserver les points positifs de la démarche de Blachère en essayant d'en corriger les défauts. Ainsi paraît en 1959 la traduction d'un musulman indien vivant alors en France, le Professeur Muhammad Hamidullah.<sup>21</sup> Tout en faisant preuve de la même rigueur philologique, ce dernier voulait à juste titre rendre pleinement son droit à l'apport de la tradition musulmane. Malheureusement, en raison de la médiocrité de sa connaissance du français, sa traduction sera encore plus littérale et plus illisible que celle de son prédécesseur. Elle jouira néanmoins d'un prestige inégalé parmi les musulmans francophones, essentiellement en raison de l'aura de vertu et de piété attachée à la personne de ce vénérable professeur.

D'autres ne s'intéresseront pas vraiment plus que Blachère à la tradition musulmane, mais voudront échapper à la sécheresse de la traduction littérale. Denise Masson proposera une traduction en 1967, suivie par le poète Jean Grosjean en 1972 et finalement par le proluxe polygraphe de la traduction, René Khawam, en 1990. Malheureusement, si ces traductions sont agréables à lire au niveau du français, elle ne font qu'être de plus en plus infidèles au texte original, dans un mouvement inverse de celui des premières traductions.

Les musulmans, eux, essaieront de présenter des traductions plus lisibles que celles de Muhammad Hamidullah. Ainsi, en 1967 (la même année que celle de Denise Masson), parut

---

21. On a déjà évoqué dans la note 16 la traduction d'Ameur Ghedira parue en 1957, la même année que la seconde version de la traduction de Blachère. Il n'est pas exclu que cette traduction ait aussi été le fruit d'une réaction contre certains aspects de la première version de Blachère, qui entendait réorganiser les versets du Coran selon l'ordre de leur révélation.

la traduction du poète et écrivain marocain Ahmad Boudib, suivie en 1972 (la même année donc que celle de Jean Grosjean), par la traduction de Si Hamza Boubakeur, alors recteur de l'Institut musulman de la mosquée de Paris.

Cette dernière traduction en deux gros volumes doit son importance au fait qu'elle est accompagnée, en regard, de nombreux commentaires et remarques élaborés à partir des principaux ouvrages de la tradition musulmane, d'ailleurs choisis de manière relativement éclectique et non sectaire. Cependant, la vie et la personnalité pour le moins équivoques de son auteur ont complètement déconsidéré cette œuvre dans bien des milieux musulmans. Par ailleurs, son volume et son prix ne favorisant pas la vente, une seconde édition parut qui ne comportait que le texte original arabe et la traduction, sans les commentaires et remarques qui conféraient toute sa valeur à cet érudit travail.

En 1983 commença la prestigieuse publication par Pierre Godé d'une autre traduction accompagnée de commentaires, également œuvre d'un musulman, mais français d'origine cette fois. Ce travail devrait au bout du compte donner le jour à une bonne dizaine de volumes. Malheureusement, si cette œuvre est bien plus vaste et détaillée que celle de Boubakeur, elle est aussi incomparablement plus limitée en raison du choix de ne retenir qu'un seul commentaire: celui de Ṭabarī (m. en 310/923), commentaire fondateur, certes, auréolé de tout le prestige que l'ancienneté confère, mais aussi l'un de ceux dont le propos fut surtout de réunir des informations et qui ne firent donc pas toujours le tri qui s'imposait dans la masse qu'ils recueillaient, se faisant ainsi l'écho de bien des récits qui ne résisteront pas ensuite à un examen plus poussé.

Après Boubakeur, trois autres traducteurs arabes avaient aussi proposé leurs versions: ce fut d'abord Nouredine Ben-Maḥmoud, en 1976, très influencé par la traduction de Kasi-mirski; puis vint Sadok Mazigh, membre de l'Académie de Tunisie, en 1980; enfin, Salah eddine Kechrid, en 1981.<sup>22</sup>

---

22. Cette même année, des membres de la secte Aḥmadiyya (ou Qādyāniyya, originaires du Pakistan) publièrent une traduction du

Cette dernière reçut un bon accueil dans les milieux musulmans francophones où certains y virent enfin une alternative à la traduction de Hamidullah.

C'est aussi une telle alternative que voudrait être la traduction diffusée depuis 1990 par l'Arabie, traduction qui se présente explicitement comme un remaniement de celle de Hamidullah par une équipe de correcteurs. Il est vrai que, dans cette version, la traduction de ce vénérable professeur devient quelque peu plus lisible, mais il faut bien admettre tout de même qu'on est encore bien loin d'une véritable réussite.

L'année 1990 vit aussi la parution de la traduction de Jacques Berque, fruit de longues années de travail de ce grand arabisant. Elle a le bonheur d'associer la rigueur de Blachère à un style bien plus littéraire, tout en étant ouverte aux apports de la tradition islamique. Néanmoins, tantôt la volonté d'être fidèle au texte et tantôt celle de faire plus littéraire amènent souvent Berque à opter pour des traductions bizarres et incongrues ou à proposer plus de néologismes qu'il n'en serait vraiment besoin.<sup>23</sup>

La dernière en date des traductions –la plus inacceptable aussi– ne manque pas non plus d'originalités qui appellent bien des critiques. Il s'agit de celle proposée par André Chouraqui, ancien maire de Jérusalem, qui s'était déjà fait remarquer par ses traductions de l'Ancien et du Nouveau Testa-

---

←  
Coran en français qui est bien évidemment marquée par les croyances particulières propres à ce mouvement.

23. Le cheikh Mahmoud Azab, professeur à al-Azhar, a publié dans la revue *Islam de France* (n° 4, 1999, pp. 53-85) une liste de 156 remarques et critiques qu'il avait adressées à Jacques Berque. Il affirme p. 36 que Berque tint compte de la plupart de ces remarques pour la seconde édition, revue et corrigée, parue en 1995. Avec une modestie et une sincérité remarquables, Berque écrivit lui-même dans l'avertissement qu'il ajouta à cette réédition: «On a bénéficié d'utiles observations glanées dans les comptes rendus assez nombreux auxquels a donné lieu la parution originale. [...] Redevable à ces connaisseurs de leurs précieuses remarques, je reste, m'étant rallié à la plupart, mais non à toutes, seul responsable des faiblesses d'une entreprise où il est, selon tant de bons esprits, impossible de réussir» (*Ibid.*, p. 83).

ment, et dont la traduction du Coran fit encore plus de bruit lorsqu'elle parut en 1990. Le principal reproche qu'on puisse lui faire – mais il en est bien d'autres<sup>24</sup> – est sans doute d'être incompréhensible, à moins que ce caractère abscons soit aux yeux de son auteur une grande qualité?

D'abord, nombre de termes qui pouvaient fort bien être traduits se retrouvent ici purement et simplement transcrits (tel le mot *Rabb*, par exemple, que tous les autres traducteurs traduisent sans vraiment trahir par «seigneur» ou par «maître»). Mais surtout, le traducteur propose pour bien des mots des traductions dont le sens est loin d'être parlant: ainsi *Rahmān et Rahīm*, que Chouraqui a choisi de rendre par «matriciant» et «matriciel», termes qui, fait justement remarquer Cheikh-Moussa,<sup>25</sup> relèvent plus du «jargon psy» d'épigones de Lacan que du Coran; ou encore l'expression *ahl al-kitāb*, que tous les traducteurs traduisent par «gens du Livre» ou encore «de l'Écriture», mais que Chouraqui rend bizarrement par «Tentes de l'Écrit». Tout cela en raison du parti pris de vouloir toujours ramener les termes arabes au sens des racines hébraïques qui leur correspondent étymologiquement. Or, à moins d'en faire un principe idéologique et de vouloir absolument réduire le Coran à n'être qu'une excroissance ou un succédané de la Torah,<sup>26</sup> il est parfaitement clair qu'une telle

24. Voir à ce propos les articles de J. Hadīdī dans *Tarjumān-e wahy*, n° 6 (février 2000) et de A. Cheikh-Moussa, «De l'hébraïsation moderne du Coran», dans *Arabica*, n° 42 (1995), pp. 107-126.

25. *Op. cit.*, p. 115.

26. Chouraqui ne va-t-il pas jusqu'à affirmer (pp. 20-21 de sa présentation) qu' «à certains égards, la langue même du Coran est plus proche de l'hébreu biblique que de l'arabe contemporain!» Par ailleurs, le cheikh Mahmoud Azab, professeur à l'université al-Azhar au Caire et lui-même hébraïsant chevronné –sa thèse de doctorat d'Etat en linguistique comparée, présentée à la Sorbonne (Paris III) sous la direction de David Cohen, portait sur «La structure de la phrase en hébreu biblique et en arabe coranique»– rapporte qu'il a eu, avant la publication de cette traduction, un échange de correspondance avec Chouraqui pour discuter avec lui de certains points, et précise que ce traducteur a d'abord fait une traduction du Coran en hébreu avant de la traduire en français! (*Islam de France*, n° 4, 1999, p. 35). «Bref, conclut-il, seul un connaisseur

démarche n'a pas le moindre fondement scientifique.

Tout Français qui a étudié l'anglais connaît bien le problème de ces «faux amis», qui se ressemblent dans la forme, dérivent même effectivement d'une origine commune, mais ont pris de part et d'autre des sens distincts qui vont parfois jusqu'à être radicalement différents. Que des racines venant du patrimoine sémitique commun à l'hébreu et à l'arabe aient donc pu prendre dans ces deux langues des significations différentes est une évidence indéniable. Dès lors, aussi longtemps que le sens d'un mot ou d'une racine de l'une de ces deux langues est clairement établi pour les locuteurs de cette langue, il n'y a aucune raison de faire appel aux sens que peut avoir une racine apparentée de l'autre langue. Quant à l'histoire des transferts de termes d'une langue sémitique à une autre ou des dérivations variées à partir d'un fond commun, elle relève de la linguistique et non de la traduction, sauf éventuellement pour de rares mots dont le sens ne paraît pas suffisamment déterminé et que l'on peut alors préciser en recourant à la linguistique comparée.

### Dans l'attente d'une traduction

Bref force est d'en arriver, après ce tour d'horizon des traductions françaises du Coran, à la conclusion par laquelle Cheikh-Moussa termine sa critique de cette version «hébraïsée»: «Le lecteur français devra donc attendre, pour accéder au Livre des Musulmans, qu'une équipe de chercheurs accepte de se lancer dans une entreprise aussi vaste et qui excède les compétences d'un seul individu».<sup>27</sup>

Autant dire que le lecteur français ou francophone n'aura

---

de la langue hébraïque, de son esprit et de l'Ancien Testament peut comprendre la traduction de Chouraqui».

27. *Op. cit.*, p. 126 –«Cela ne veut nullement dire, précise Cheikh-Moussa en note, qu'il faut s'abstenir de lire les traductions existantes, mais qu'il vaut mieux opter pour celles qui affichent leur parti pris, font état de leurs références idéologiques et signalent dûment leurs sources pour que le lecteur puisse vérifier, s'il le désire, le bien-fondé de leurs assertions».

jamais cette traduction. En effet, en tenant compte des réalités du monde musulman comme du monde de l'orientalisme, on est fondé à douter qu'un centre de recherche, à supposer déjà qu'il ait la volonté de réaliser un tel projet, puisse avoir les moyens de réunir l'ensemble des chercheurs compétents nécessaires à une telle entreprise. Qui plus est, Cheikh-Moussa met à juste titre la barre encore plus haut en ajoutant que «ce travail ne pourra d'ailleurs être accompli que si un plus grand nombre de monographies consacrées aux différents aspects du texte coranique voit le jour. Il devra aussi être précédé par une analyse très fouillée des problèmes que pose la traduction de tout texte prétendant à la sacralité et qui se trouve, dès lors, comme enfoui sous la masse des commentaires, des interprétations et des lectures politico-religieuses auxquels il a donné naissance».<sup>28</sup>

Que faire alors devant l'irréalisme d'un projet dont la pleine réalisation dépend pourtant bien, à des degrés divers, de la concrétisation des conditions qui viennent d'être évoquées? Abandonner l'idée d'avoir un jour une telle traduction? S'en remettre à la providence et attendre? C'est ici qu'intervient l'idée qui a donné naissance à la présente publication.

### **Projeter pour la traduction du Coran**

Comme les espoirs insensés produisent à peu près autant de résultat que le plus noir désespoir, le meilleur moyen d'avancer vers la réalisation d'un projet est de ne se laisser aller ni à l'un ni aux autres et de faire sans attendre ce qui peut être fait avec les moyens du bord. D'ailleurs, tout bien considéré, ces moyens ne sont pas aussi inexistantes qu'on pourrait le supposer de prime abord: il y a maintenant dans bien des pays musulmans –Arabie, Égypte, Iran, Turquie, etc.– des centres consacrés à l'étude du Coran, voire à sa traduction; il existe, de plus, aujourd'hui, plusieurs revues spécialisées en arabe, en persan et en anglais –et peut-être en d'autres langues encore– qui traitent des questions coraniques et, pour certaines, de la

---

28. *Ibid.*

traduction du Coran; dans les revues orientalistes également, les articles du genre de ceux auxquels il a été fait référence dans cette introduction montrent bien l'intérêt que reçoivent ces questions dans ces milieux.<sup>29</sup>

Bien sûr, comme on l'a dit, les conditions actuelles ne permettent pas, pour le moment, une collaboration effective entre ces différents centres, mais le traducteur-chercheur peut bien, lui, profiter de toutes les expériences que ces centres et ces publications voudront bien mettre à sa disposition. A lui, ensuite, d'en user au mieux. A lui aussi de multiplier les occasions de discussion et de collaboration avec d'autres chercheurs et traducteurs, ici et là, en n'oubliant pas de mettre à profit les possibilités de communication que lui offrent Internet. Et qui sait si, peu à peu, ne se développeront pas, autour du Coran et de sa traduction, des sites qui permettront d'avancer encore, pas à pas et pierre par pierre, vers un résultat meilleur ...

A ce propos, il est un point qui doit tout particulièrement retenir l'attention, parce que c'est en fonction de ce point que l'on pourra oui ou non réellement avancer.

### **Des études accompagnant la traduction**

Ce qui a empêché jusqu'à présent que l'on tire véritablement profit de l'expérience de chaque traducteur du Coran, c'est le fait qu'aucun d'eux –sauf quelques exceptions partielles sur lesquelles on reviendra ci-après– ne nous a jamais donné les moyens de le faire. Aucun, en effet, ne nous a jamais rien dit de sa démarche: les divers sens qu'il a envisagés pour tel mot, telle expression ou tel verset; les raisons pour lesquelles il a finalement retenu l'un de ces sens; les raisons

---

29. M. Karīmī-niyā a présenté dans son *Ketābšēnāsī-ye moṭāle'āt-e qor'ānī be zabān-hā-ye orūpāyī* (document personnel de l'auteur courtoisement mis à la disposition des chercheurs) un premier recensement de tous les livres et articles autour de la question coranique parus en langues occidentales entre 1650 et 2000. Ces écrits sont en train d'être rassemblés par plusieurs centres de recherche de Qom (voir *Tarjumān-e wahy*, n°4, pp. 107-125).

enfin, qui l'on amené à traduire de telle manière plutôt que de telle autre . . . Bref, nous n'avons à disposition qu'un résultat final sans rien savoir du cheminement que le traducteur-herméneute a suivi pour y parvenir. De ce fait, chaque traducteur se voit contraint de refaire pour lui-même un pareil cheminement, sans profiter en rien de l'expérience de ses prédécesseurs.

On dira qu'il peut au moins profiter de ce résultat final, mais en réalité cela s'avérera pour lui un handicap plutôt qu'une aide. En effet, le fait, pour un traducteur, de se référer à des traductions antérieures d'un texte, avant de s'être lui-même déterminé pour un sens précis de ce texte et pour une traduction de ce sens, ne peut que l'influencer consciemment ou inconsciemment et faire que son travail sera plus une révision de la traduction précédente qu'une nouvelle approche de l'œuvre. Par principe, pour préserver l'originalité de son approche, le traducteur ne devrait se référer aux autres traductions d'un passage qu'après avoir élaboré la sienne, car alors, il pourra véritablement et en toute indépendance comparer le fruit de sa démarche avec le résultat auquel d'autres sont parvenus et, le cas échéant, corriger, améliorer et peaufiner sa traduction en fonction de ces comparaisons.

Il n'en va pas de même des recherches et des réflexions qui ont conduit un traducteur à se décider pour un sens et pour une traduction. Se référer à ces études et ces recherches ne sera pas, pour un traducteur postérieur, cause d'une influence inconsciente, mais au contraire une source parmi d'autres de sa propre recherche et de sa réflexion. C'est là qu'il trouvera des références à des commentaires coraniques qu'il n'a pu consulter, à des points de grammaire, de rhétorique ou de lexicographie qui ont pu lui échapper, des argumentations justifiant le choix de tel sens ou de telle traduction et qui pourront alors, soit le convaincre, soit appeler de sa part une argumentation contraire. Car le but est bien là: peu à peu, les références s'ajoutant aux références, les réflexions aux réflexions et les arguments aux arguments, une véritable banque de données concernant tel terme ou expression corani-

que, tel passage ou tel verset, pourra être constituée, offrant ainsi un outil de travail et des critères de plus en plus complets et efficaces pour donner du Livre de Dieu l'image la plus fidèle possible.

Une telle démarche ne fut malheureusement jusqu'à présent qu'exceptionnelle et partielle. On peut citer ici le cas de l'allemand Rudi Paret, qui nous a laissé une des meilleures traductions du Coran dans une langue européenne, accompagnée d'un précieux volume de commentaires et concordances.<sup>30</sup> Malheureusement, Paret ne nous livre des éléments de réflexion que pour certains points qui posent problème, ce qui est déjà beaucoup certes, et il ne fait pas l'exposé systématique de sa démarche de traducteur.

Seul André Miquel, semble-t-il, a fait jusqu'à présent cet effort dans sa traduction de la sourate dite *al-Wāqī'a*<sup>31</sup>, accompagnant la traduction de ces 96 versets de plus de 350 pages qui exposent «chemin faisant, comment on a tenté de faire face, sans les résoudre jusqu'au bout» aux difficultés qui se posaient.<sup>32</sup> Et Miquel de conclure: «Le chemin suivi fut riche, long . . . et dérisoire au regard du corpus: 96 versets sur un total de 6200. Où mènerait une tentative complète, en combien de temps, et toute une vie y suffirait-elle?»

Peu importe. C'est bien cette voie qu'il faut suivre, car elle seule peut conduire vers un résultat meilleur, et si une vie n'y suffit pas, d'autres se présenteront bien, si Dieu veut, pour prendre le relais et poursuivre la tâche.

Qui plus est, ces études et réflexions profitent d'abord au traducteur lui-même, car ce sont elles qui garantissent la rigueur et le sérieux de son travail et l'empêchent de se laisser aller aux facilités du flou artistique. Voilà que le traducteur s'astreint, quand il fait œuvre d'herméneute aussi bien que lorsqu'il traduit, à justifier tout ce qu'il fait, et donc à le faire

---

30. La première édition parut en 1963 puis fut maintes fois rééditée. L'édition utilisée est en deux volumes séparés: *Der Koran - übersetzung* et *Der Koran - Kommentar und Konkordanz*.

31. *L'Événement - Le Coran: sourate LVI*, Paris, 1992.

32. *Op. cit.*, p. 8.

en toute conscience et en pleine connaissance de cause, et non pas seulement en suivant des intuitions ou des penchants.

Et le lecteur en profite ensuite, même s'il ne songe pas à se faire lui-même traducteur. C'est en effet dans ces études qu'il trouvera les autres sens possibles, non retenus par le traducteur. C'est là qu'il trouvera les renvois aux autres versets de même sens, ainsi que des commentaires sur certains points qui appellent des éclaircissements. C'est là enfin, qu'il trouvera les fondements et les références de la traduction qu'il lit, pouvant ainsi lui-même revoir les choix ou tout au moins savoir de quoi il en relève et à quoi s'en tenir.

Garde-fou pour le traducteur, gage de la solidité de l'œuvre, base de développements futurs, guide aussi pour le lecteur, point de repère et source d'élargissements, de telles études devraient s'imposer comme le complément indispensable des traductions à venir, quitte à être publiées dans des volumes à part pour ne pas encombrer le lecteur qui voudrait s'en passer.

### **Spécificités de la traduction en cours**

Trois préoccupations accompagnent constamment la réalisation de ce travail: le souci de rigueur, le souci didactique et le souci des développements futurs. Ces préoccupations sont avant tout la raison d'être de l'appareil scientifique et didactique qui accompagne cette traduction et dont les diverses composantes vont être détaillées maintenant. On verra ensuite que ces préoccupations ont également conféré certaines spécificités à la traduction elle-même, tant au niveau de l'établissement du sens que de sa restitution.

### **L'appareil scientifique et didactique**

Les quatre composantes de cet appareil –les études et concordances, la traduction mot à mot et les deux lexiques– seront pour le moment publiées avec la traduction: pour une seule source, la division en plusieurs cahiers aurait posé des problèmes de diffusion. La publication continuera sans doute selon ce modèle pour chaque étape de cette traduction, par source, d'abord, puis, pour les plus courtes, par groupe de

sourates. L'idée est en effet de ne pas attendre la fin de ce travail pour le livrer au public sous une forme qui se voudrait achevée. Au contraire, en le publiant au fur et à mesure de sa réalisation, on espère que tous ceux qui pourraient contribuer à son amélioration offrent leurs remarques, le fruit de leurs recherches et de leurs réflexions, afin de pouvoir en profiter aussi bien pour la suite du travail que pour les éditions futures. Ce n'est qu'au bout du compte que chacune de ces composantes pourrait donner lieu à une publication indépendante: un volume de traduction, plusieurs de traduction mot à mot, deux volumes de lexique (probablement complétés alors par un troisième, ordonné selon les racines arabes) et enfin plusieurs volumes d'études et concordances.

### **Les études et concordances**

Ces études et concordances constituent, on l'a dit, l'armature de tout l'appareil scientifique et didactique de ce travail. On y trouve essentiellement, pour tout verset qui l'exige, quatre éléments:

1. Des concordances, qui ouvrent chacune de ces études. Ces concordances signalent, pour chaque verset ou partie de verset:

- Les autres passages coraniques de même forme ou de forme approchante;
- les passages ayant un sens proche sans prenté de forme (signalés entre parenthèses à la suite des précédents);
- éventuellement les versets portant sur un même thème, quelle qu'en soit la formulation et le sens. Il est en ce cas signalé que les renvois concernent le thème.

Ces concordances doivent énormément à celles de Rudi Paret. En fait, elles les reprennent après vérification, abandonnant parfois certains renvois qui ne paraissaient pas vraiment s'imposer, ajoutant d'autre fois, rares il est vrai, des références qui avaient échappé à la minutie du grand orientaliste allemand.

Bien qu'il ne s'agisse pas là d'un véritable dictionnaire thématique du Coran, qui reste encore à faire, ces renvois

permettent à qui le souhaite de retrouver aisément les versets qui expriment une même idée à partir de l'un d'eux. Ils ont aussi une immense utilité pour le traducteur et ses critiques: d'abord pour rapprocher des versets susceptibles de s'éclairer mutuellement, permettant ainsi de mieux en établir le sens; ensuite, pour bien vérifier que des expressions qui se retrouvent sous une forme inchangée ou avec des variantes minimales sont bien traduites de manière identique ou avec aussi peu de variations.<sup>33</sup>

2. Viennent alors des études en vue de l'établissement du sens: c'est là que sont présentés et discutés les sens proposés, pour chaque verset ou partie de verset, par les sources traditionnelles comme par les études modernes –on dira plus loin les sources utilisées et la méthode suivie pour l'établissement de ce sens. On trouvera donc là, suivant les cas, des références à des ḥadīths prophétiques et à des propos des grands commentateurs, des études de grammaire, des remarques lexicographiques et philologiques, des questions de rhétorique, etc. Par souci de rigueur, on a reproduit tels quels les textes arabes qui servaient d'arguments, car les traduire en fonction des sens que l'on prétendait en tirer revenait à intégrer les résultats au sein même du raisonnement,<sup>34</sup> et donc à complètement fausser la démonstration. Cela sera bien sûr gênant pour le lecteur non arabisant, et l'on a autant que possible essayé d'équilibrer les choses par des traductions, mais il n'en reste pas moins que, par nature, ces études exigent souvent une bonne connaissance de l'arabe pour que l'on puisse pleinement en tirer profit. Le spécialiste jugera donc de l'argumentation, l'étudiant profitera de la dimension didactique et les autres trouveront au moins les sens qui n'ont pas été retenus pour la traduction ainsi que les raisons des choix faits.

3. Ces études sont souvent complétées par des remarques portant sur la restitution du sens retenu: adéquation ou inadé-

---

33. A ce propos, voir les remarques sur l'unité de la traduction exposées ci-après dans la partie intitulée «La lettre même du texte», p. 16s.

34. Ce que l'on appelle en logique une *muṣādara*, «mise en avant» ou «pro-position» de la conclusion dans l'une des prémisses.

quation de certains termes à rendre certaines idées, formation de néologismes –aussi peu que possible–, justification des tournures employées, bref toute remarque que la traduction paraissait exiger.

4. On trouvera enfin, le cas échéant, des remarques complémentaires relevant du commentarie et visant à lever certaines ambiguïtés et à expliciter des sens qui, semblait-il, n'apparaîtraient pas clairement au lecteur. Chaque fois que ces explications paraissaient indispensables à une juste compréhension du texte, l'essentiel en a été repris dans des notes de bas de page accompagnant la traduction.

On ne trouvera par contre pas dans ces études de développements exégétiques (*tafsīr*, *ta'wīl*): ils relèvent d'une démarche autre que celle du traducteur. Les «commentaires» ne dépasseront donc normalement pas le niveau de l'«explicitation du sens» (*tabyīn*). On verra plus loin que ce principe a permis de recourir à une plus grande variété de sources, puisque l'on n'en retient que ce qui touche à l'établissement du sens même, et non les exégèses qui cherchent à tirer de ce sens des implications juridiques, théologiques, historiques ou autres faisant l'objet de divergences entre les diverses composantes de la communauté musulmane. Les rares cas où l'on s'est permis d'apporter des précisions relevant plus ou moins de l'exégèse sont donc en principe des cas où l'on pouvait, pense-t-on, se situer en dehors des divergences d'écoles.

### **La traduction mot à mot**

On peut se demander de prime abord quel peut bien être l'intérêt de cette traduction mot à mot, et pourtant elle répond elle aussi pleinement aux diverses préoccupations qui accompagnent ce projet de traduction et justifient la publication de cet appareil scientifique et didactique.

Souci de rigueur, d'abord. Il s'agit, pour le traducteur et pour tous ceux qui souhaitent travailler sur sa traduction, d'être sûr qu'il n'a omis de traduire aucun mot, fût-ce par un signe de ponctuation, à moins d'avoir une bonne raison de le faire. Cette exigence, qui découle du rapport étroit unissant la

forme d'un énoncé au sens qu'il véhicule, s'impose de manière toute particulière –on y a déjà fait allusion et on y reviendra plus loin<sup>35</sup>– pour la traduction d'un énoncé qui se présente comme la Parole même de Dieu. La traduction mot à mot fournit donc à qui le souhaite, à commencer par le traducteur, le moyen de contrôler cette exigence.

Elle répond ensuite on ne peut mieux au souci didactique, puisqu'elle fournit à toute personne qui apprend l'arabe ou en possède des rudiments un outil pour pouvoir retrouver précisément à quel mot arabe correspond tel terme de la traduction et vice versa, ce que ne permet pas la simple mise en regard d'un verset entier et de sa traduction. Nul doute que bien des apprenants y trouveront leur bonheur.

La traduction mot à mot répond enfin au souci des développements futurs en ce sens qu'elle propose un premier palier de révision de la traduction: avant d'essayer d'améliorer la syntaxe des phrases, il est bon de voir d'abord au niveau des mots s'il n'est pas possible de trouver des traductions plus adéquates, susceptibles autant que faire se peut d'être réemployées chaque fois que le terme original réapparaît dans le même sens.

### Les deux lexiques

Ces deux lexiques –arabe-français et français-arabe– ne sont pas d'une moindre importance à tous ces niveaux.

Au niveau de la traduction, d'abord, ils permettent une ultime mise à l'épreuve de son unité, puisqu'ils donnent pour chaque mot les diverses traductions qu'il a reçues dans ses diverses occurrences.

Au point de vue didactique, ils fournissent à l'apprenant l'ébauche d'un précieux, mais toujours inexistant, lexique bilingue du Coran. Le lexique arabe-français lui facilite par ailleurs grandement la tâche, d'abord grâce à son classement entièrement alphabétique –et non par racine–; ensuite parce qu'il reproduit les syntagmes (groupes de mots liés dans l'écri-

35. Voir ci-dessus pp. 2 à 4 et ci-après, p. 16, la partie intitulée «La lettre même du texte».

ture arabe) sous la forme qui est la leur dans l'énoncé coranique.

Toujours au même point de vue, le lexique français-arabe fournit au non arabisant l'ébauche d'un lexique thématique du Coran, lui permettant pour la première fois de trouver des versets à partir des mots qui les composent et des idées que ces mots expriment.

Ainsi conçus, ces deux lexiques pourront devenir un outil particulièrement utile pour les développements futurs de la traduction du Coran.

Tout cet appareil scientifique et didactique a vu le jour au fur et à mesure de la traduction elle-même et il est donc, tout autant qu'elle, le fruit et le reflet de cette démarche qui part de l'herméneutique du texte pour arriver à la restitution du sens. Il importe donc maintenant d'exposer les spécificités de cette traduction à ce niveau, en commençant par celles qui touchent au processus d'établissement du sens: l'intention qui le guida, les sources qui l'alimentèrent, et puis la méthode suivie.

### Sources et méthode de l'établissement du sens

D'après Abdallāh Cheikh-Moussā, «le traducteur doit [...] annoncer la couleur et préciser sur quelle tradition exégétique, sunnite, shī'ite, mystique, traditionaliste ou réformiste, il s'est appuyé pour accéder lui-même à un sens peu évident, quand bien même il aurait passé sa vie à l'approfondissement des langues orientales».<sup>36</sup> Certes, mais est-il vraiment nécessaire de s'enformer dans un schéma «sectaire»? Le Coran n'est-il pas, comme Cheikh-Moussā le dit lui-même, «le Livre des Musulmans» –et non pas des sunnites, des shiites, des traditionaliste ou des réformistes–, tissant depuis des siècles entre toutes ces composantes de la communauté musulmane un lien qui les unit, n'en déplaie aux sectateurs.

Certes, encore, s'il était question de commentaire et d'exégèse, il est clair que la lecture, la compréhension ou l'interprétation des uns exclut souvent celle des autres, seul le respect

---

36. «De l'hébraïsation moderne du Coran», dans *Arabica*, n°42 (1995), p. 109.

mutuel permettant alors la cohabitaion. Mais, précisément, il n'est pas question ici de commentaire ou d'exégèse: seulement de traduction N'y aurait-il alors pas moyen que la traduction du «Livre des Musulmans» s'efforce d'être, comme sa source, un lien plutôt qu'une déchirure?

Certes et encore certes, le traducteur doit faire des choix et tout choix est une lecture, une compréhension, une interprétation. Mais là encore, même si ce n'est pas facile, voire pas toujours possible, le choix peut fort bien être celui qui fait l'union, plutôt que celui qui divise. Ce n'est d'ailleurs qu'à cette condition que le traducteur pourra prétendre donner à lire au public francophone «le Livre des Musulmans». L'expérience montre d'ailleurs que ce choix est bien plus souvent possible que ne pourrait de prime abord le laisser croire l'immense variété des commentaires. Il arrive en fait souvent que l'on trouve de part et d'autre une lecture concordante, qui n'a d'ailleurs pas nécessairement besoin d'être majoritaire chez les uns ou chez les autres: il suffit qu'elle soit fondée dans le texte et acceptable par tous.

Allons plus loin: il se peut qu'un point ne se trouve pas dans la plupart des commentaires et que seul l'un ou l'autre des commentateurs en fasse état, alors même que ce point est tout à fait fondé dans la langue et propre à recevoir sans peine l'assentiment des diverses composantes de la communauté. Nul commentateur qui se soit jamais opposé à cette lecture: s'ils ne l'ont pas mentionnée, c'est tout simplement qu'elle leur a échappé. Faudrait-il alors hésiter à retenir ce sens, alors qu'il est solidement fondé et qu'il ne peut poser problème à aucun musulman, surtout si les autres sens sont occasion de division?

Enfin, dans bien des situations délicates, il reste encore la possibilité de coller autant que possible au texte, au point d'en reproduire les silences et les ambiguïtés. Car c'est généralement avec les précisions qui prétendent combler ces silences ou dissiper ces ambiguïtés que les divergences apparaissent, plus que dans la lecture du texte brut. A tout le moins, si

une précision lui semble s'imposer, le traducteur se doit de clairement signaler par des crochets *tout* ajout de sa part, aussi minime soit-il, de sorte que chacun puisse bien distinguer ce qui relève du texte coranique lui-même et ce qui est une précision venue d'ailleurs.

Reste les cas rebelles à toutes les possibilités évoquées (existence d'une lecture concordante, suggestion d'une lecture potentiellement consensuelle, reproduction des silences et ambiguïtés du texte). Que faire alors? A coup sûr, ne pas se contenter de sources limitées, que ce soit à une approche, à une méthode, etc., mais ratisser au contraire aussi large que possible en vue de réunir les éléments les plus variés. Faire alors le tri en procédant à un examen rigoureux, équitable et honnête, dans un esprit scientifique et didactique, et non pas polémique. Fournir surtout au lecteur toutes les données de la question –sens proposés, arguments évoqués, examen de ces arguments, solutions retenues– pour qu'il sache clairement de quoi il en retourne. Dans tous les cas, la matière sur laquelle doit s'exercer la réflexion restant en définitive le texte même de la Révélation, justifier par rapport à ce texte toute mise en œuvre d'éléments extérieurs.

Sous réserve de justifications ponctuelles ultérieures intervenant au cours de l'examen, il nous faut donc voir ici quels furent les principaux outils et éléments extérieurs au texte coranique auxquels on fit appel et préciser dans quelle mesure et pour quelles raisons ils furent retenus.

### **Le Coran et les *ḥadīths***

Le Coran fut révélé en arabe, dans un arabe qu'il qualifie lui-même d'éloquent, explicite et limpide (voir Coran **16.103**, **26.195** et **39.28**). Cet arabe, quel est-il et à qui s'adresser pour mieux le comprendre? Pour la tradition musulmane, il s'agit du parler de Qurayš, la tribu du Prophète. Pour les orientalistes, la question est loin d'être tranchée: parler de Qurayš, langue des grandes tribus nomades, *koïnè* des poètes, voire des devins et des oracles?

Quoi qu'il en soit, un fait et sûr: nul mieux que le Prophète

ne peut expliciter le sens de la révélation qu'il transmet. Ce sont donc ses dires enregistrés par la tradition –dans la mesure, bien sûr, où on peut les considérer comme authentiques– qui sont la première source à retenir pour y trouver des renseignements sur le sens du Coran ou même sur la langue qui s'y trouve employée. Et après le Prophète, la meilleure référence ne peut être que les propos de ceux qui furent les plus proches de lui. D'abord les «gens de sa demeure», qui grandirent dans sa maison et furent éduqués par lui, ainsi que les enfants et petits-enfants auxquels ils transmirent précieusement le savoir de leur aïeul. Puis les proches compagnons qui recueillirent pieusement l'enseignement du Prophète pour le transmettre fidèlement aux générations suivantes.

Pour ce qui est du principe, il ne fait pas le moindre doute que ces propos sont bien –après le Coran lui-même, bien entendu– ce à quoi il convient de s'adresser en premier lieu pour comprendre la Révélation. La seule objection est la suspicion que l'on peut faire peser sur l'authenticité de ces propos, ce que font généralement les partisans de chaque école pour les sources des autres écoles, et les savants orientalistes pour les sources de tous. Mais il se trouve que cette objection porte à faux pour le propos que est le nôtre.

Ce que l'on a en vue, en effet, n'est pas d'établir l'authenticité de tel ou tel ḥadith, mais seulement de retrouver le sens des termes, expressions et tournures employés dans la Révélation. Or, c'est un fait admis de tous que ces dires et propos datent bien des premiers temps de l'Islam, bien avant leur récolte et leur mise en recueil par les grands collecteurs de ḥadiths. De plus, ils sont tous recevables *au niveau de leur langue*, faute de quoi ils auraient immédiatement été dénoncés et rejetés pour user d'un différent de celui qu'employait le Prophète.

Ce n'est donc encore une fois qu'au niveau des commentaires et interprétations contenus dans certains de ces ḥadiths que l'objection pourrait être retenue et qu'il faudrait, si on voulait les utiliser, procéder à leur examen rigoureux. Par

contre, recourir à ces dires et propos pour déterminer le sens obvie du texte révélé, non seulement ne pose aucun problème, mais s'impose même comme une démarche préliminaire à la consultation de toute autre source. Il serait en effet paradoxal que l'on aille d'abord s'adresser à des ouvrages de grammaire, de lexicographie ou de tout autre branche des «sciences de la langue arabe» (*'ulūmu l-'arabiyya*), alors que ces sciences ont elles-mêmes été élaborées, pour l'essentiel, à partir de la langue du Coran et des ḥadiths.<sup>37</sup>

Ainsi, la première source à laquelle on s'est adressé pour déterminer le sens de chaque verset fut toujours le Coran lui-même, dans lequel on s'efforçait de trouver le maximum de rapprochements et de recoupements éclairants. Il importe de signaler à ce propos qu'il existe plusieurs variantes du texte coranique reconnues comme valables, variantes qui ne diffèrent d'ailleurs que sur des points mineurs. La variante retenue pour la traduction est celle dite «de Ḥaḥṣ», qui est actuellement, pour des raisons historiques qu'il serait trop long de développer ici, la plus répandue dans le monde musulman, aussi bien chez les sunnites que chez les shiites.<sup>38</sup> On a cependant fait état, dans les études et concordances, des variantes qui entraînaient une nuance de sens, en accordant une attention particulière à celle dite «de Wars», tout simplement parce qu'elle est celle des éditions dites «maghrébines» du Coran et donc la plus répandue dans les pays francophones d'Afrique du Nord et du Sahel. Ce n'est par contre que très exceptionnellement, et après justification, que l'une de ces variantes canoniques a pu être retenue pour la traduction à la place de celle de Ḥaḥṣ.

La seconde source de l'établissement du sens fut ensuite l'immense littérature, aussi bien sunnite que shiite,<sup>39</sup> qui ras-

---

37. Les autres bases étant le corpus de la poésie antéislamique et les véritables enquêtes ethno-linguistiques avant l'heure menées par les premiers grammairiens et lexicographes auprès des tribus arabes.

38. C'est en particulier cette variante, calligraphiée par 'Uṭmān Ṭāhā, qui est imprimée et diffusée par l'Arabie.

39. La déchirure entre shiites et sunnites est la plus profonde, la

semble les dires et propos du Prophète, des gens de sa demeure et de ses proches compagnons. En tête de cette littérature venaient bien entendu les ouvrages consacrés aux propos portant sur le Coran, essentiellement représentés par deux compilations tardives, mais encyclopédiques: *ad-Durru l-mantūr fī t-tafsīri bi-l-ma'tūr*, de Suyūṭī (m. en 911/1505), du côté sunnite; et *al-Burhān fī tafsīri l-Qur'ān*, de Baḥrānī (m. en 1107/1696), du côté shiite. Il faut d'ailleurs dire à ce propos que les développements de l'informatique et la multiplication des logiciels en ces domaines ont permis une utilisation de ces sources qui était encore impossible il y a quelques années seulement.

C'est alors, après s'être plongé dans ces deux sources-mères, qu'il convenait de se tourner vers les outils linguistiques et les commentaires coraniques.

### Les outils linguistiques

Ces outils linguistiques sont pour l'essentiel des ouvrages de grammaire et de lexicographie, mais il n'est pas toujours facile de dresser des frontières strictes entre ces ouvrages et les commentaires coraniques proprement dits: combien de points de grammaire et de lexicographie ont été puisés dans les commentaires et combien de commentaires dans les œuvres des grammairiens et des lexicographes.

Pour la grammaire une place de choix doit être réservée à l'incontournable *Muḡnī l-labīb* d'Ibn Hišām (m. en 761-1360), aujourd'hui doublé de manière bien pratique d'un *I'rābu*

---

← plus durable et la plus douloureuse qu'ait connu la communauté musulmane. Les autres divergences sont généralement soit moins fondamentales (comme beaucoup de celles que l'on trouve à l'intérieur même du sunnisme ou du shiisme), soit moins anciennes (comme l'opposition entre traditionalistes et réformistes), et donc moins douloureuses. La distinction entre exotérisme et ésotérisme relève, quant à elle, d'une différence de niveau et n'est donc pas une rupture, sauf pour ceux, en fort petit nombre, que rejettent totalement l'un de ces deux niveaux. D'autres coupures profondes existent –Kharidites, groupes shiites dits extrémistes...–, mais elles ne sont représentées que par des groupes très minoritaires.

*l-Qur'ān min Muğnī l-labīb* qui réunit tous les passages de ce livre portant sur des versets coraniques. Cependant, on n'en a pas pour autant négligé les grammaires modernes (*Jāmi'u d-durūsi l-'arabiyya*), les grammaires orientalistes (de Sacy, Caspari, Blachère), ni les dictionnaires grammaticaux (*Mu'jamu n-naḥw*, . . .), parfois spécialisés sur les emplois coraniques (*Mujam ḥurūfi l-ma'ānī fī l-Qur'āni l-karīm*).

Mais c'est avant tout les analyses syntaxiques des versets coraniques que l'on consultait de très près, souvent dans les commentaires qui abordent ces questions de manière claire et intéressante –en particulier le *Kaššāf*, de Zamaḥṣarī (m. en 538/1144), et le *Majma'u l-bayān*, de Ṭabarsī (m. en 548/1153)– et plus encore dans deux importants ouvrages d'auteurs syriens contemporains qui y sont consacrés: *I'rābu l-Qur'āni l-karīm*, de Muḥyi d-dīn Darwīš, et *Tafsīru l-Qur'āni l-karīm wa i'rābuh wa bayānuh*, de Muḥammad 'Alī Ṭāhā Durra. Le passage par une analyse syntaxique rigoureuse est en effet une condition *sine qua non* de tout travail sérieux sur le Coran et les ouvrages qui viennent d'être cités se sont avérés être des références indispensables en ce domaine.

Pour la lexicographie, les dictionnaires arabes classiques, depuis le *Kitābu l-'ayn* de Ḥalīl (m. en 160/777 ou 190/807) jusqu'au *Tāju l-'arūs* de Zabīdī (m. 1205/1791), ont pratiquement tous été mis à contribution. Certains, offrant des avantages particuliers, ont été plus souvent consultés: le *Kitābu l-'ayn* de Ḥalīl, et le *Ṣiḥāḥ* de Jawharī (m. en 393/1006 ou 398/1011), pour trouver des attestations anciennes; le *Maqāyīsu l-luġa* d'Ibn Fāris (m. en 395/1008) pour l'extraordinaire habileté de son auteur à donner –pas toujours sans forcer, il est vrai– les sens premiers des racines arabes et à montrer les liens entre leurs dérivés; enfin, l'Arche de Noé de la langue arabe, le précieux *Lisānu l-'arab* d'Ibn Manzūr (m. en 711/1310).

A côté de ces dictionnaires généraux, on a aussi fait appel à des ouvrages plus spécialisés: dictionnaires analysant les distinctions entre les termes synonymes –en particulier *al-Furūqu l-luġawīyya*, d'Abū Hilāl al-'Askarī (m. après 395/1005)–; dic-

tionnaires consacrés à la langue du Coran et des ḥadīths – les *Mufradāt* de Rāḡib Iṣfahānī (m. en 503/1108), la *Nihāya* d'Ibn al-Aṭīr (m. en 607/1210) et le *Majma'ū l-baḥrayn* de Ṭurayḥī (m. en 1087/1677)–; et puis le *Supplément aux dictionnaires arabes* de l'orientaliste R. Dozy.

A cela, il faut encore ajouter les études lexicographiques contenues dans les commentaires du Coran (là encore, surtout le *Kaššāf*, en raison de l'excellence incontestée de son auteur en ce domaine, et le *Majma'ū l-bayān*, en raison de son exceptionnelle clarté et de son éclectisme).

Enfin, un savant iranien contemporain nous a maintenant doté d'un précieux outil de travail en ce domaine: les quatorze volumes de son *at-Taḥqīq fī kalimāti l-Qur'āni l-karīm*.

Quant aux recherches de linguistique comparée, on s'est surtout référé à ce propos, outre les remarques faites par R. Paret, à l'ouvrage de A. Jeffry: *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*.

### Les commentaires coraniques

Pour ce qui est des commentaires coraniques, l'idéal serait de consulter *tout* ce qui a été écrit en ce domaine dans les diverses composantes de la communauté musulmane, mais la tâche est par trop immense. De plus, on se rend vite compte que bien des commentateurs ne font que reprendre certains de leurs prédécesseurs, se contentant d'y ajouter quelques développements de leur cru. Ces développements relèvent d'ailleurs généralement de l'exégèse et de l'interprétation (*tafsīr*, *ta'wīl*) et non pas de l'explicitation du sens obvie du texte (*tabyīn*),<sup>40</sup> car à ce niveau tout a généralement été dit depuis longtemps. Il était donc possible, dans la perspective d'une traduction, de faire l'économie de bien des commentaires et de se concentrer dans un premier temps sur quelques ou-

40. On a déjà eu l'occasion de dire que seule cette explicitation du sens était directement pertinente pour le processus de traduction, les développements exégétiques, dans quelque domaine que ce soit – théologie, histoire, gnose, etc.– n'intervenant que dans un deuxième temps.

vrages –soit en raison de leur originalité, soit au contraire pour la synthèse eclectique qu'ils proposent–, puis à étendre la recherche pour les cas difficiles et subtils.<sup>41</sup>

On a donc, de prime abord, négligé les *tafsīr-s* qui multiplient les développements dans des domaines tels que la théologie, la philosophie ou la gnose –tels ceux de Rāzī (m. en 606/1209), de Mullā Ṣadrā (m. en 1050/1640) ou d'Isma'īl Ḥaqqī (m. en 1137/1725)–, n'y faisant appel qu'en cas de besoin et en ne considérant que les remarques ayant trait au sens même des versets. On a par contre intensément mis à contribution deux catégories de commentaires: d'une part, pour les raisons que l'on a dites plus haut, les commentaires, tant sunnites que shiites, fondés sur les ḥadīths (*tafsīr riwā'ī*); d'autre part, les commentaires dits «littéraires» (*adabī*) –entendons ceux qui s'attachent à expliquer le texte par lui-même en mettant en œuvre les ressources des sciences de la langue arabe. Le maître incontesté de ce genre reste Zamahṣarī (m. en 538/1144): son *Kaššāf*, qui n'a en réalité quasiment rien de mu'tazilite,<sup>42</sup> fut l'un des ouvrages que l'on consultait en permanence– plutôt que de se référer à ses *remake* sunnite (le *Anwāru t-tanzīl* de Bayḍawī, m. en 685/1286) ou shiite (le *Jawāmi'u l-jāmi'* de Ṭabarī, m. en 548/1153).

Du côté sunnite, on n'a pas accordé grande attention à Ṭabarī (m. en 310/923): si son œuvre est effectivement fondatrice, ses successeurs améliorèrent si bien son travail que l'on a tout à gagner à s'adresser à eux plutôt qu'à leur prédécesseur.

Ainsi, dans le domaine du ḥadīth, pour avoir à disposition un large ensemble de tradition non triées, *ad-Durru l-mantūr* de Suyūṭī (m. en 911/1505) est incomparablement plus riche que le *Ġāmi'u l-bayān* de Ṭabarī. Si, par contre, il est question

---

41. On ne citera donc ici que les commentaires qui furent des références de bases. Les références à ceux qui furent ponctuellement utilisés seront données dans les études et concordances.

42. Daniel Gimaret attirait l'attention sur ce point, il y a quelques années déjà, en disant que si l'on voulait un *tafsīr* mu'tazilite, c'était plutôt vers le *Tibyān* du savant imamite Abū Ja'far Ṭūsī (m. en 460/1067) qu'il fallait se tourner.

de trouver des ḥadīths passés au crible de la critique traditionnelle, Ibn Katīr (m. en 774/1373), valeur sûre du sunnisme le plus strict, est un sommet et, qui plus est, son commentaire ne manque pas de remarques fort pertinentes sur la langue.

Dans ce dernier domaine, c'est l'andalou Abū Ḥayyān (m. en 754/1344) qui constitue un sommet inégalé, tant parmi les commentaires sunnites que shiites. Il s'avère cependant trop prolixe pour une première investigation. De ce fait, le gardant comme un recours pour les questions délicates, on a préféré s'adresser de prime abord à un autre andalou, Qurṭubī (m. en 671/1273), qui offre plus de clarté et de concision, tout en présentant une synthèse équilibrée de commentaires traditionnels et littéraires.

Enfin, on a beaucoup fait appel aux lumières prodiguées par Ibn 'Arabī (m. en 638/1240) dans son *Īǧāzu l-bayān fī t-tarjumatī 'anī l-Qur'ān*, que l'on se permettra de considérer comme un excellent commentaire littéraire –et même «littéral»– et non comme une «interprétation mystique».

Du côté shiite, on a fait l'économie du *Tibyān*,<sup>43</sup> dont l'essentiel est repris, sans les développements théologiques, dans le *Majma'u l-bayān* de Ṭabarsī (m. en 548/1153). Ce dernier ouvrage est particulièrement précieux, d'abord en raison de son éclectisme: Ṭabarsī y a réuni tous les commentaires connus de lui,<sup>44</sup> reprenant les positions des autorités sunnites, déjà rapportées par Ṭabarī (m. en 310/923),<sup>45</sup> mais aussi celles des savants mu'tazilites et shiites dont ce dernier ne soufflait mot. Le *Majma'u l-bayān* et de plus d'un emploi

43. Voir la note 44 p. 15.

44. Ṭabarsī n'eut connaissance du commentaire de Zamaḥṣārī qu'après avoir achevé le sien. Enthousiasmé par la lecture du *Kaššāf*, il se remet aussitôt au travail et complète son *Majma'* par un ouvrage plus concis, le *Jawāmi' al-jāmi'*, largement inspiré du chef d'œuvre de Zamaḥṣārī.

45. L'homophonie des deux noms ne doit pas dissimuler que la *nisba* Ṭabarī se rapporte au Ṭabaristān, région côtière de la mer Caspienne aujourd'hui appelée Gīlān, tandis que la *nisba* Ṭabarsī est la déformation de Ṭafrišī (>Ṭafrašī >Ṭabrašī >Ṭabarsī), Tafriš étant une petite cité de l'Iran central, entre Qom et Ārāk.

particulièrement aisé en raison de la clarté de sa disposition qui, le cas échéant, regroupe pour chaque verset ou groupe de versets:

- a) les variantes de lectures (sous le titre *al-qirā'a*);
- b) les arguments des tenants de chacune de ces variantes (*al-ḥuǧǧā*);
- c) l'étude du lexique (*al-luǧā*);
- d) l'analyse syntaxique (*al-i'rab*);
- e) les circonstances de la révélation (*al-nuzūl*);
- f) l'explication du sens (*al-ma'nā*)

Cette disposition permet ainsi au chercheur d'aller directement à la partie qui l'intéresse ou de la retrouver facilement par la suite. Cet ouvrage fut donc, aux côtés du *Kaššāf*, un des commentaires les plus mis à contribution.<sup>46</sup>

A l'autre bout de la chaîne, le commentaire contemporain *al-Mizān*, de Ṭabāṭabā'ī (m. en 1402/1981), offre l'immense avantage d'intégrer –et de discuter– l'apport de *quasiment tous les grands tafsīr-s* écrits à ce jour, tant sunnites que shiites.<sup>47</sup>

Quant aux commentaires regroupant les ḥadīths du Pro-

46. Le *ṣayḥ* Maḥmūd Šaltūt, ancien recteur de l'université al-Azhar, écrit à propos de ce livre, dans sa préface à l'édition du Caire: «Ce livre est d'une texture unique en son genre parmi les commentaires coraniques: outre l'étendue, la profondeur et la variété de ses recherches, il a une spécificité propre sous le rapport de la disposition, de l'organisation, de la composition et de la mise en forme.» (v. 1, p. 1) – On est loin des clichés qui voudraient réduire les commentaires shiites à n'être que des tentatives «de retrouver dans le Coran les passages qui consacrent la primauté de 'Ali et de ses descendants» (BLACHÈRE, *Introduction au Coran*, p. 215).

47. Dans un livre paru à Riyāḍ (Arabie) en 1407/1986, le Dr. F. Rūmī écrit à son propos: «Un rapide coup d'œil sur ce commentaire fait immédiatement comprendre, au vu des études rigoureuses et approfondies qu'il contient, que ce livre n'a pas été écrit pour le commun, mais pour les seuls savants. On en dira ce qui se disait du commentaire de Zamaḥṣarī –comme quoi c'est un des meilleurs commentaires, n'eût été ce qui s'y trouve de positions mu'tazilites–: ce commentaire-ci est un des meilleurs commentaires contemporains, n'eût été ce qui s'y trouve de position shiites.» (*Ittijāhātu t-tafsīr fī l-qarni r-rābi'i 'ašar*, v. 1, p.249).

phète et les propos des Imams de sa famille, on a déjà dit avoir surtout utilisé *al-Burhān fī tafsīr l-Qurān*, de Baḥrānī (m. en 1107/1696), la seule compilation qui ait fait l'objet d'une édition critique.

### Les critères de la traduction

Le sens une fois déterminé, il s'agit de le traduire. Là encore, comme pour l'établissement du sens, pas question de s'inspirer des traductions existantes. La première règle à suivre pour proposer une traduction nouvelle –et non un remaniement des précédentes– est en effet de ne pas même consulter ces traductions avant d'avoir achevé le travail.

Toute l'attention va donc se porter maintenant sur la forme: dans quelle mesure doit-elle, si c'est possible, reproduire la forme littérale de l'original et quelles caractéristiques doit-elle présenter aux niveaux littéraire et esthétique?

### La lettre même du texte

En fait, il faut bien admettre que la forme n'est rien d'autre que le sens, ou plutôt l'une et l'autre ne sont que deux degrés d'une même réalité, comme le corps et l'esprit: la forme est le corps du sens, le sens l'esprit de la lettre. «Nous avons jeûné pour Toi» ne dit en rien la même chose que: «Pour Toi, nous avons jeûné». Il faut donc, autant que faire se peut, rester fidèle à l'énoncé jusque dans sa forme même, surtout lorsque cet énoncé est si chargé de sens et qu'il est Parole divine. Cet attachement à la lettre est par ailleurs un des moyens les plus efficaces pour se situer hors de toute divergence, voire pour justifier une lecture plutôt qu'une autre –celle qui est la plus proche du texte, sans ajout ni sous-entendu, étant à préférer.

Le premier principe sera alors de ne rien omettre dans la traduction, à moins d'une bonne raison, et de ne rien ajouter non plus, à moins d'une aussi bonne raison et, on a déjà eu l'occasion de le dire, *en signalant bien tout ajout par des crochets*, de sorte que le lecteur puisse distinguer ce qui relève du texte même et ce qui est intervention du traducteur. Jusque là les choses sont simples, mais il ne semble pourtant pas

qu'une seule traduction se soit vraiment astreinte à respecter ces points.

Le second principe sera de toujours traduire un même terme arabe *employé dans un même sens* par un même terme français, et de ne pas varier sans cesse la traduction comme on le constate trop souvent sans que rien ne le justifie. Il faudrait aussi, mais la chose est plus difficile, essayer de traduire des dérivés d'une même racine arabe par des mots français d'une même famille étymologique. Enfin, corollairement, il faudrait autant que possible traduire les synonymes arabes par des termes qui sont dans le même rapport en français, et non par un même terme.

Ce principe vaut aussi, dans une moindre mesure, pour les structures –traduire une structure identique *employée dans un même sens* par une structure française identique– et surtout, il doit s'appliquer de manière stricte aux tournures et expressions: il y a aucune raison pour que des tournures et expressions qui se répètent d'un bout à l'autre du Coran sans la moindre variation soient traduites différemment.

La concordance des versets ainsi que les deux lexiques sont alors d'une précieuse aide pour mettre en œuvre ce second principe.

Le troisième principe est de s'en tenir autant que possible à l'ordre des termes de l'original et à ne le changer que pour une bonne raison –par exemple, parce que cet ordre est incorrect dans la langue cible,<sup>48</sup> ou encore parce que l'ordre de la langue source est signifiant et qu'il faut user d'une autre construction dans la langue cible pour reproduire cette signification,<sup>49</sup> etc.

---

48. On rétablira ainsi naturellement en français l'ordre sujet-verbe («Moïse dit») pour traduire l'ordre usuel arabe verbe-sujet (*qāla Mūsā*).

49. Soit, par exemple, la structure arabe *naḥnu naqūl*. Ce n'est qu'en apparence que cette structure correspond à la structure française sujet-verbe. En réalité, le changement de la structure arabe (passage d'une phrase verbale à une phrase nominale) est signifiant (insistance sur le *mubtadā*): une traduction respectant l'ordre des termes («nous disons») serait donc ici une erreur. Il faut alors trouver une structure française qui rende le sens de la structure arabe (par exemple: «c'est nous qui disons»).

Ce principe est beaucoup plus difficile à gérer, car il demande que l'on soit attentif à toutes les variations de sens liées aux variations des structures.

A ce niveau, deux démarches sont d'une aide précieuse. La première est l'analyse syntaxique traditionnelle (*i'rāb*), qui excelle à débusquer ces variations de sens. Ainsi, *ġā'akum rasūl<sup>un</sup> min Allāh* (phrase A) ne sera pas du tout analysé de la même manière que *ġā'akum min Allāh rasūl* (phrase B): *min Allāh* se rapporte dans le premier cas au nom *rasūl<sup>un</sup>*, qu'il qualifie, et dans le second au verbe *ġā'akum*, dont il est un complément. La phrase A devrait donc être traduite par: «Un messenger [de la part] de Dieu est venu à vous» («[de la part] de Dieu» qualifiant «un messenger»), tandis que la phrase B devrait être traduite par «un messenger vous est venu [de la part] de Dieu» («[de la part] de Dieu» étant complément du verbe). Sans passer par l'*i'rāb*, il y a de fortes chances pour que l'on ne se s'aperçoive pas de cette distinction et que l'on traduise l'une et l'autre phrase de la même manière.

La seconde aide est la traduction mot à mot. Après avoir rempli les cases de cette traduction mot à mot (par exemple, pour la phrase A, «est venu à vous/un messenger/ [de la part] de Dieu»), il n'y a rien à changer à l'ordre obtenu tant que cela ne s'impose pas, conformément au principe énoncé ci-dessus. Dans l'exemple choisi, il n'y aurait donc qu'à changer la place du verbe et de son complément pour respecter l'ordre SVO (sujet-verbe-complément d'objet) usuel en français et obtenir la phrase: «un messenger [de la part] de Dieu est venu à vous».

### L'esthétique

Mais le souci de la forme doit aussi être celui de la beauté de la langue, surtout dans la traduction d'un texte qui est un véritable «miracle littéraire».

Cela implique d'abord que la traduction se tienne à un certain niveau de langue: il n'est pas question de traduire le Coran dans la langue de la presse ou de la rue. Il s'agit là de la plus haute littérature qui soit, il faut au moins lui offrir un bon français littéraire, à tout le moins conforme au *Bon*

*usage* grammatical et mettant en œuvre les richesses lexicales d'une langue qui a produit des dictionnaires tels que le *Grand Robert* ou le *Litttré*. Peu importe d'ailleurs si des mots ou des tournures paraissent désuets ou semblent trop difficiles: la langue de l'original elle-même est ainsi.

Une bonne langue, toutefois, ne suffit pas, il faut encore qu'elle soit belle: agréable à lire, certes, mais aussi à *entendre*, car le Coran, il ne faut pas l'oublier, est «la Récitation». On a donc fait très attention aux rythmes, aux sonorités et au balancement des phrases et toutes sont passées à l'épreuve de la récitation à voie haute. Cette traduction n'est ainsi pas seulement destinée à être lue: on a aussi fait effort pour qu'elle puisse être récitée.

Le texte étant traduit, la dernière étape était enfin de confronter le résultat aux autres traductions et, le cas échéant, d'en tirer profit pour améliorer tout ce qui pouvait l'être. Une première version était alors publiée dans la revue *Tarjūmān-e wahy*, éditée par le Centre pour la traduction du Coran en langues étrangères,<sup>50</sup> afin de pouvoir encore bénéficier des remarques et propositions des lecteurs avant l'étape de la publication.

Tout est-il alors terminé? Certes non, et l'on attend avec impatience de pouvoir examiner toutes les propositions<sup>51</sup> qui pourraient permettre de corriger, de retoucher et de parfaire cette traduction afin d'avancer plus encore dans la réalisation du projet engagé: *transmettre le Message*.

*Et certes Nous avons fait le Coran aisé  
pour que l'on se rappelle:  
y aura-t-il alors quelqu'un qui se rappelle?*

---

50. Voici les coordonnées du centre et de la revue: B. P. 37185-3984, Qom, République Islamique d'Iran; tel. +98-251-737368, 741411; fax +98-251-737094.

51. Ces propositions peuvent être envoyées à l'adresse du Centre ou directement aux traducteurs, soit par courrier électronique (email: [lecoran@ifrance.com](mailto:lecoran@ifrance.com)) soit par télécopie (fax: +1-805-7539312 ou +44-870-1317594).