

Les débats autour de la traduction du Coran Entre jurisprudence et traductologie

Gaafar Sadek and Salah Basalamah

Volume 15, Number 2, 2007

La traduction des textes sacrés

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/017774ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/017774ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Sadek, G. & Basalamah, S. (2007). Les débats autour de la traduction du Coran : entre jurisprudence et traductologie. *Théologiques*, 15(2), 89–113.
<https://doi.org/10.7202/017774ar>

Article abstract

This article deals with the issue of Quranic translation on two levels. The first part, an historic study starting from the dawn of Islam and reaching contemporary times, will shed some light on the socio-political motivations of different translations of the Quran throughout history. It will also present a general outline of the main positions of the opponents and the proponents of Quranic translation. A second part will be reserved to the translational point of view, in which a representation of the Arabic language of the Quran as well as that of its translation will be brought out from the mainly jurisprudential discourse that brings them to the forefront. This debate, which has spanned over many centuries, makes it clear that the different approaches to Quranic translation can also be of benefit in teaching us how to face the challenges of our time.

Les débats autour de la traduction du Coran

Entre jurisprudence et traductologie

Gaafar SADEK

Étudiant du Département de traduction et d'interprétation
Université d'Ottawa

Salah BASALAMAH

Département de traduction et d'interprétation
Université d'Ottawa

Depuis la fin de sa révélation, la préservation du Coran a très vite suscité un souci d'importance au fur et à mesure que l'influence des musulmans prenait de l'ampleur en dehors de l'Arabie. Alors qu'à l'époque du troisième calife, 'Uthmân (mort en 656), les musulmans étaient déjà établis en Syrie, en Égypte, en Irak, en Iran et aux frontières de l'Arménie et de l'Azerbaïdjan, des divergences étaient apparues à propos de la manière correcte de réciter le Coran. Selon Hudhayfa ibn al-Yamân¹, les nouveaux musulmans en faisaient parfois une récitation qui en altérait le sens. En réponse à la sollicitation de ses compagnons, le Calife décida de reproduire le Coran, rassemblé et conservé par ses prédécesseurs, en plusieurs exemplaires afin d'en constituer des références qu'il fit distribuer aux principaux centres de l'État musulman en expansion (von Denffer 2001, 61-62).

Si la préservation de la prononciation rigoureuse du Coran selon le dialecte des Mecquois s'est faite par sa reproduction écrite, il reste que le contact de la langue arabe — dont il va incarner l'archétype — avec les autres cultures constituera une épreuve encore plus difficile à passer. Comment le Coran, qui a été révélé « en langue arabe claire » (*Coran*

1. Il s'agit de l'un des compagnons du prophète Muhammad qui fut, pour un temps, gouverneur de l'une des provinces de la Perse sous le califat de 'Omar ibn al-Khattâb (mort en 644).

16,103) au peuple, dont le nom même signifie l'« expression² », va-t-il endurer le choc de sa transformation dans le prisme d'autres langues ? Le texte sacré de l'islam, dont la vocation universelle déclarée semble contredire la réputation de sa spécificité linguistique, peut-il tout simplement être traduit ?

Dans le présent article, nous nous proposons de traiter la question de la traduction du Coran sous deux angles différents mais complémentaires. Le premier consiste à présenter cette question d'un point de vue historique, depuis l'aube de l'islam jusqu'à l'époque contemporaine. Dans ce panorama — certes non exhaustif —, il s'agira de mettre au jour les motivations socio-politiques des traductions du Coran à travers l'histoire, ainsi que les grandes lignes de fracture entre ses tenants et ses détracteurs. Le second angle de cet exposé tentera de détailler l'analyse du débat en question et de le considérer selon une perspective traductologique. En quoi la traduction coranique offre-t-elle un éclairage particulier sur la représentation de la traduction dans le domaine des textes sacrés ? Quels sont les enjeux de la traduction dans le discours des juristes musulmans ? Au fond, quelles sont les conceptions de la traduction entre le conservatisme arabisant de l'impulsion initiale et l'universalisme de l'esprit du message de l'islam ?

1. Brève histoire de la traduction coranique

La traduction coranique n'est pas un nouveau sujet de discussion ; elle remonte jusqu'aux temps de la révélation du Coran. Dans le but de faire connaître sa mission universelle, le prophète Muhammad (570-632) envoyait des messagers et des lettres aux dirigeants et aux chefs des autres peuples. Habituellement, les messagers connaissaient bien la langue du destinataire et c'est donc à eux qu'il revenait d'interpréter le contenu des lettres, souvent parsemées de versets coraniques. L'histoire islamique nous apprend que certains compagnons du Prophète ont traduit des parties du Coran de son vivant. Par exemple, Salmân al-Fârisi, un Persan, aurait traduit la première sourate (l'« Ouvrante ») en langue perse, alors que Ja'far ibn Abî Tâlib aurait traduit en guèze, langue abyssinienne, les versets qui racontent l'histoire de Jésus et de Marie au Négus d'Éthiopie, lorsqu'il y fut envoyé comme ambassadeur au début de la mission prophétique (Al-Munajjed s.d., 24).

2. La racine triconsonnantique 'araba, à la base du nom de la langue, vient du verbe 'aaraba qui signifie « formuler », « exprimer ».

Toutefois, le débat interne (islamo-islamique) à propos de la traduction coranique est devenu beaucoup plus sérieux après le décès du Prophète, lorsque de grands nombres de gens qui ne parlent pas l'arabe ont embrassé l'islam. À la mort de Muhammad, l'islam s'était répandu presque partout dans la péninsule arabique et en une partie de l'Iraq. Entre les années 632 et 660, l'islam s'est établie comme religion jusqu'aux frontières de la Perse à l'est, jusque dans la Turquie au nord et jusqu'en Libye à l'ouest. Durant les prochaines 70 années, cette expansion s'est poursuivie pour s'étendre à l'Afghanistan, au Pakistan, à la Turquie, à une partie de la Russie, à tout le nord du continent africain et en Espagne. Le rythme fulgurant de cette expansion et son étendue géographique allaient nécessairement fortement favoriser la traduction coranique pour la rendre accessible à tous les non-arabophones musulmans.

1.1 Traduction du Coran dans l'histoire

Les premières traductions du Coran étaient donc faites dans les langues des nouveaux musulmans, mais le projet ne fut pas sans résistance. Pour le musulman, la langue coranique est ce qu'il y a de plus miraculeux dans ce livre. On ne sera donc pas surpris d'apprendre que certaines voix se sont rapidement élevées contre tout effort de traduction coranique. Ainsi, d'une part, une motivation à le traduire pour le rendre accessible, d'autre part, une résistance à base religieuse ont animé le débat interne au sujet de la traduction coranique. Est-il possible de traduire le Coran ? Est-il licite de le faire ? La traduction est-elle toujours la parole de Dieu, ou seulement une paraphrase ou une interprétation de celle-ci ? Peut-on faire la prière en récitant une traduction ? Voilà certaines des questions auxquelles les juristes, les exégètes et les théologiens étaient confrontés. Certains courants plus conservateurs ont exprimé un refus catégorique de traduire le Coran ; à l'autre extrémité, il y a eu des juristes qui ont non seulement permis la traduction coranique en général, mais également sa récitation dans la langue de traduction durant la prière ; et entre ces deux extrêmes, il y avait évidemment des positions plus nuancées. Ne manquons pas de mentionner que l'approche de tous ces courants était surtout d'ordre théologique ou juridique, mais nous les soulignons, car les arguments invoqués alors sont toujours d'actualité dans les discours contemporains sur la question. Cependant, la dimension religieuse du débat n'est pas la seule qu'il faille considérer. En fait, si l'on intègre d'autres facteurs, extrareligieux et même extralinguistiques, au débat, on peut voir se dessiner certaines tendances générales

encourageant ou, au contraire, décourageant la traduction coranique tout au long de l'histoire.

Il y aurait eu des traductions partielles du Coran en circulation dans plusieurs langues relativement tôt. Par exemple, une traduction syriaque aurait été faite au cours du VII^e siècle, en langue berbère en 738, en « indien » (probablement en sindhi) en 883 et en persan en 956 (voir Binark et Halit 1986, 436; Mingana 1925; Hamidullah 1995, xxxv-xxxvi; Qarra'I 1999, 15).

1.2 Traductions non-musulmanes

Déjà avec les traductions syriaques, on voit une tendance parfaitement compréhensible des non-musulmans à traduire le Coran à des fins polémiques, l'islam étant alors la nouvelle religion qui se répand à très grande vitesse. Afin de contrer cette expansion et protéger sa religion, il fallait non seulement étudier l'Islam de l'extérieur, mais à partir de son propre texte sacré, le Coran. Cependant, c'est surtout en Europe médiévale que cet intérêt s'est développé à plus grande échelle. Ainsi, on rencontre la traduction latine de Robert de Ketton (faite en 1143), celle italienne d'Andrea Arrivabene, qui est une paraphrase de la traduction latine (publiée en 1547), et celle française d'André du Ryer (publiée en 1647). Or, si c'est une ferveur religieuse qui donne son élan à ce genre de traduction, il est tout à fait légitime de se poser des questions au sujet de l'objectivité d'une telle entreprise.

Dans son article « Tafsir and Translation », Thomas Burman parle de la traduction de De Ketton dans les termes suivants :

his Latin Qur'ān was becoming a best-seller. [...] All the evidence suggests, in fact, that it was the standard version of the Qur'ān for European readers from the time of its translation down to the eighteenth century. [...] Yet despite being very widely read, Robert's Latin Qur'ān —known from an early date as *Lex Mahumet pseudoprophete*—eventually became very widely criticized as well, for from the fifteenth century to the present, scholarly opinion has condemned it as a loose, misleading paraphrase. Juan de Segovia (c. 1393-1458), in the earliest, most insightful, and [...] fairest critique of the *Lex Mahumet*, not only objected to Robert's redivision of the Qur'ān into more than the standard 114 surahs, but also decried the God-like way in which he had translated [...]. These criticisms have been repeated by many an Arabist and Orientalist in the course of the following centuries [...]. Both a Scottish Orientalist named David Colville at the beginning of the seventeenth century and Ludovico Marracci at the end had much the same opinion of Robert's translation, while Hadrian Reland, in his *De religione*

Mohammedica of 1717, complained that it was « the worst Latin version of the Qur'an ». Writing only a few decades later, the great Orientalist and translator George Sale asserted that Robert of Ketton's Latin version « deserve[d] not the name of a translation ; the unaccountable liberties therein taken, and the numberless faults, both of omission and commission, leaving scarcely any resemblance of the original ». (Burman 1998, 705-706)

André Chouraqui, le traducteur des Écritures des trois religions monothéistes, dit de cette traduction :

Robert de Kenton [*sic*] achève la première version du Coran, faite en Occident, en 1143. Elle est en latin et le manuscrit autographe du traducteur se trouve à la Bibliothèque de l'Arsenal, à Paris. Document polémique s'il en fut : jamais l'axiome « Traduire c'est trahir » ne fut plus exact. Des sonorités du Coran, de ses rythmes lancinants, de la splendeur poétique de l'original, il ne reste à peu près rien. Le but est de se servir de ce texte en tant qu'arme de guerre, celle qui dressait la Chrétienté contre l'Islam, afin de démontrer que Muhammad était un imposteur et l'Islam [*sic*] une imposture. N. Daniel dans son livre *L'Islam et l'Occident, la fabrication d'une image* (Édimbourg, 1960) le souligne : Robert de Kenton [*sic*] s'ingénie « à aggraver ou à exagérer un texte inoffensif pour lui donner une pointe détestable ou licencieuse, ou à préférer une interprétation improbable, mais désagréable, à une autre, vraisemblable mais décente ».

Néanmoins, la traduction de Robert de Kenton [*sic*] joua en ce qui concerne le Coran le rôle que remplit la Vulgate avec la Bible : elle servit pendant des siècles de matrice à toutes les autres interprétations en langues européennes. Mais la Vulgate était écrite par un amant éperdu de la Bible, Saint [*sic*] Jérôme, qui compensait ses déficiences linguistiques par une sympathie spirituelle [*sic*] grâce à laquelle il produisit son chef d'œuvre. Son but était de convaincre ses lecteurs chrétiens de ce que les prophètes et plus encore les apôtres étaient des inspirés détenteurs de la Parole de Dieu et du Christ. Le Coran, au contraire, est écrit le plus souvent dans les langues européennes, dans un esprit de dénigrement ouvertement proclamé. Il s'agit de prouver, texte en main, que Mahomet est un faussaire et le Coran une « coranerie », selon le mot d'un de ses commentateurs. (Chouraqui 1990)

Quant à la traduction de Du Ryer, éditée cinq fois en cinq ans et traduite en anglais, en allemand et en néerlandais, elle portait les mêmes défauts que celle de De Ketton. Dans la préface de sa traduction, George Sale en parle ainsi :

Andrew du Ryer, who had been consul of the French nation in Egypt, and was tolerably skilled in the Turkish and Arabic languages, took the pains

to translate the Qur'an into his own tongue ; but his performance, though it be beyond comparison preferable to that of Retenensis, is far from being a just translation, there being mistakes in every page, besides frequent transpositions, omissions, and additions faults unpardonable in a work of this nature. (Sale 1882, 7)

La première traduction anglaise du Coran, faite par Alexander Ross en 1649, est en réalité une traduction à partir de la traduction française de Du Ryer. Le fait qu'il ne connaissait pas l'arabe et que sa compréhension du français n'était pas celle d'un spécialiste donne une idée de la qualité de sa traduction. La première page de l'œuvre porte l'indication suivante :

The Alcoran of Mahomet, Translated out of Arabick *into French*. By the Sieur du Ryer, Lord of Malezair, and Resident for the French King, at ALEXANDRIA. And Newly *Englished*, for the satisfaction of all that desire to look into the Turkish Vanities. To which is prefixed, the Life of Mahomet, the Prophet of the Turks, and Author of the Alcoran. With a Needful Caveat, or Admonition, for them who desire to know what Use may be made of, or if there be danger in Reading the ALCORAN. (citée dans Arberry 1955, nous soulignons)

Et dans cette « admonition », on lit :

There being so many Sects and Heresies banded together against the Truth, finding that of Mahomet wanting to the Muster, I thought good to bring it to their Colours, that so viewing thine enemies in their full body, thou maist the better prepare to encounter, and I hope overcome them. [...] Such as it is, I present it to thee, having taken the pains only to translate it *out of French*, not doubting, though it hath been a poyson, that hath infected a very great, but Most unsound part of the Universe, it may prove an Antidote, to confirm in thee the health of Christianity. (*ibid.*, nous soulignons)

Malgré la présence d'autres traductions, comme celle de Marc de Tolède par exemple (faite en 1211), ce sont ces traductions sévèrement critiquées qui sont devenues la base et la référence pour les traductions subséquentes en Occident, surtout entre le XVI^e et le XVIII^e siècles.

À partir du XVIII^e siècle, la plupart des traductions du Coran qui voyaient le jour partaient directement de l'arabe. Mentionnons, en guise d'illustration, les traductions anglaise de George Sale (publiée en 1734), française de Claude-Étienne Savary (1786) et allemande de F.E. Boysen (1773). Bien que cela représentât une amélioration remarquable dans la qualité des traductions, on y rencontrait toujours de graves problèmes.

George Sale, pour ne prendre qu'un exemple, ne cache pas ses intentions ou son attitude. Bien que sa traduction soit souvent citée parmi les plus objectives, on lit dans la première page de sa préface :

I imagine it almost needless either to make an apology for publishing the following translation, or to go about to prove it a work of use as well as curiosity. They must have a mean opinion of the Christian religion, or be but grounded therein, who can apprehend any danger *from so manifest a forgery*: and if the religious and civil institutions of foreign nations are worth our knowledge, those of Muhammad, the lawgiver of the Arabians, and founder of an empire which in less than a century spread itself over a greater part of the world than the Romans were ever masters of, must needs be so; whether we consider their extensive obtaining, or our frequent intercourse with those who are governed thereby. I shall not here inquire into the reasons why the law of Muhammad has met with so unexampled a reception in the world (for they are greatly deceived who imagine it to have been propagated by the sword alone), or by what means it came to be embraced by nations which never felt the force of the Muhammadan arms, and even by those which stripped the Arabians of their conquests, and put an end to the sovereignty and very being of their Khalifahs; yet it seems as if there was something more than what is vulgarly imagined in a religion which has made so surprising a progress. *But whatever use an impartial version of the Qura'n may be of in other respects, it is absolutely necessary to undeceive those who, from the ignorant or unfair translations which have appeared, have entertained too favourable an opinion of the original, and also to enable us effectually to expose the imposture [...].* The writers of the Romish communion, in particular; are so far from having done any service in their refutations of Muhammadanism, that by endeavouring to defend their idolatry and other superstitions, they have rather contributed to the increase of that aversion which the Muhammadans in general have to the Christian religion, and given them great advantages in the dispute. The Protestants alone are able to *attack the Qur'an with success*; and for them, I trust, Providence has reserved the glory of its overthrow. (Sale 1882, 3-4, nous soulignons)

Il poursuit ensuite sa discussion en formulant des règles pour faciliter la conversion du Musulman...

Au cours des XIX^e et XX^e siècles, on est passé à d'autres langues européennes et différents orientalistes ont entrepris la traduction du Coran comme projet académique pour progresser dans leur érudition. Parmi les traductions de cette époque, mentionnons celles de E. H. Palmer (1880), de Richard Bell (1937-1939) et de A.J. Arberry (*The Koran Interpreted* 1953), cette dernière étant l'une des meilleures produite par un non-musulman.

Au XIX^e siècle, les missionnaires ont entamé des traductions coraniques, mais cette fois, vers des langues et des dialectes orientaux. Godfrey Dale l'a traduit en Swahili, Michael Samuel Cole en yoruba, William Goldsack en bengali, et A. Shah Masihi en hindi. Certains adhérents à des sectes particulières, les Qadianis par exemple, ont également traduit le Coran selon leur interprétation, ce qui a eu pour effet de faire correspondre les versets coraniques à leurs croyances. Les Musulmans étaient de plus en plus conscients de l'activité des orientalistes et des missionnaires, et c'est en réaction à celle-ci, ainsi qu'aux traductions « sectaires³ », que certains musulmans ont commencé à traduire le Coran.

Alors que dans le cas des missionnaires leurs intentions étaient très claires, ce qui révoltait les musulmans dans les traductions des orientalistes, c'est que ces derniers semblaient traiter le Coran comme une œuvre de littérature ancienne, sans le moindre semblant de respect de sa sacrosainteté pour les musulmans. Quiconque pouvait donc l'interpréter à sa guise, remettre en question son authenticité, remanier son ordre et critiquer sa grammaire et sa langue. Les musulmans ont ressenti que c'était là un pas vers une nouvelle forme de croisade contre l'islam ; c'est pourquoi il fallait réagir.

1.3 Traductions musulmanes

Trois traductions anglaises, faites par des musulmans voulant défendre le Coran contre les traductions des missionnaires, sont apparues entre 1905 et 1912⁴. Des traductions plus mûries et plus érudites sont apparues entre 1930 et 1960. De fait, ce sont deux des traductions de cette dernière époque qui sont les plus connues aujourd'hui. La première est celle Pickthall (publiée en 1930 à Londres) et la seconde, celle de A. Yusuf 'Ali (faite entre 1934 et 1937). Ce sont des traductions hautement respectées et qui ont clairement servi de référence à des traductions ultérieures. Une autre traduction de qualité de cette époque a été faite par Abdul Majid Daryabadi (Lahore 1941 à 1957), mais elle est beaucoup moins connue que celles de Pickthall et de Yusuf 'Ali. La publication de nombreuses traductions de

-
3. Ce qu'on entend par traduction sectaire, c'est une traduction selon une interprétation ou un sens ésotérique des versets, de manière à ce que la traduction ne corresponde pas au sens premier qui émane dans l'esprit d'un arabophone qui entend le verset pour la première fois.
 4. Abul Hakim Khan (Patiala 1905) ; Dehlawi Mirza Hairat (Delhi 1912) et Mirza Abu'l Fadl (Allahabad 1912)

musulmans continue depuis 1960, mais on n'y trouve pas d'éléments de nouveauté substantiels. Plus récemment, on peut également mentionner celle de Muhammad Asad (1980) qui, bien que de haute qualité linguistique, s'éloigne parfois des interprétations généralement admises par les exégètes musulmans. Son mérite tient toutefois dans le commentaire substantiel qui accompagne le texte original, la traduction et la translittération. Il existe également plusieurs autres traductions récentes de qualité, comme celles de Sarwar (1981) et d'Irving (1985) qui sont dénudées de toute note explicative⁵. Sans oublier celle de l'Arabie saoudite, la plus diffusée dans le monde.⁶

1.4 Traductions françaises⁷

Du côté français, les traductions par des musulmans et des non-musulmans abondent également. La traduction de Kasimirski est intéressante car, publiée en 1840, elle a longtemps été la seule traduction française disponible aux francophones. La traduction de Régis Blachère (1950) réorganise le Coran selon l'ordre chronologique de sa révélation et offre des notes abondantes. Celle de Denise Masson (1967) a le mérite d'essayer de servir autant au musulman croyant qu'au non-musulman curieux. En décembre 1990, la traduction d'André Chouraqui voit le jour. Elle a été faite en suivant la démarche propre aux exégètes de la Torah, qui ont pour méthode de faire dériver la multiplicité des sens du mot à partir de sa racine triconsonantique et de la permutation de ses lettres. Cette démarche a suscité une certaine controverse, puisqu'elle résulte souvent en des choix qui semblent surprenants à celui qui connaît le Coran en arabe. En 1991, la traduction de l'islamologue Jacques Berque est publiée. Il y concentre ses efforts à tenter d'y reproduire une partie du rythme, du style et de la poésie présents dans l'arabe.

Parmi les traductions des musulmans vers le français, deux sont particulièrement utilisées. Le grand chercheur Muhammad Hamidullah publia une traduction française en 1959 qui a reçu l'approbation des autorités

-
5. Pour une brève chronologie bibliographique de certaines traductions anglaises, voir Kidwai 1998.
 6. Traduit par Muhammad Taqi-ud-Din Al Hilali et Muhammad Muhsin Khan. Cette traduction a été agréée par le gouvernement saoudien et depuis distribuée par millions d'exemplaires chaque année de par le monde à travers ses ambassades. Sa notoriété est surtout due, on le comprendra, aux moyens gigantesques déployés pour sa diffusion.
 7. Voir <http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/index.html?id=3763>

religieuses et le respect des musulmans. Et il en va de même de celle de Hamza Boubakeur, ancien recteur de la Grande Mosquée de Paris et père de l'actuel, publiée en 1990, 25 ans après le début de ses travaux. Plus récemment, A. Penot (2004) s'est fixé comme objectif de traduction de rendre le Coran plus abordable à tous en français sans trahir l'original. Beaucoup de musulmans francophones semblent également avoir une appréciation très positive de la traduction de M. Chiadmi (2004), traduction qui a probablement mérité ce respect grâce à sa grande lisibilité. Mentionnons encore les efforts de Y. 'Alawi et J. Hadidi, deux traducteurs chiïtes qui ne ménagent pas leurs efforts pour décrire leur méthodologie et les justifications de leurs choix de manière détaillée. Leur traduction (voir Chodkiewicz 2002) est toujours partielle, puisqu'un seul volume de leur traduction a vu le jour jusqu'à présent (2000). Il a fallu aux deux traducteurs un volume entier, de plus de 600 pages, pour présenter leur traduction annotée des deux premières sourates⁸.

1.5 Traduire ou ne pas traduire le Coran ?

Pour en revenir à la tendance des chefs religieux à encourager ou à décourager la traduction du Coran, leur décision repose bien évidemment en partie sur des facteurs purement canoniques et religieux. Mais une autre partie de leur décision dépend des facteurs historiques, sociaux et politiques et il ne faut surtout pas les négliger si l'on veut comprendre le pourquoi de leur position. Certaines périodes et certains événements historiques ont largement favorisé la traduction coranique. Les traductions de De Ketton (1143) et d'Abraham de Tolède (1264) s'inscrivent par exemple dans la période andalouse, alors que le mouvement de *shuûbiya*⁹ a favorisé les traductions surtout vers le perse. D'autres périodes ont poussé les hommes de religion à interdire la traduction du Coran. Passer d'une position à l'autre se produit généralement sur de longues périodes, mais le siècle que nous venons de quitter a connu des changements assez rapides, et il serait intéressant de s'y arrêter quelques instants.

8. La somme des deux premières sourates représente moins que le douzième du volume du Coran.

9. Mouvement social et culturel de la part des musulmans non arabes exigeant un statut et des droits égaux à ceux des citoyens arabes. Il contribuera à la chute des Omeyyades et à la venue des Abbassides au pouvoir. Ces derniers les encourageront à affirmer avec fierté leurs racines non arabes.

Avant le déclin de l'Empire ottoman¹⁰, il y avait un courant réformiste parmi les intellectuels et les religieux du monde musulman qui se développait, en partie en raison des académiciens musulmans qui faisaient leurs études en Occident et qui revenaient à leur patrie avec des idées de ce qu'on appelait la « modernité ». Il n'est donc pas surprenant de voir très peu de résistance à la traduction du Coran durant cette époque.

Mais avec la chute de l'empire ottoman, l'abolition du système politique à la base du califat en Turquie, et la mise sur pied de comités pour traduire le Coran en turque en se servant de l'alphabet latin, la plupart des penseurs musulmans ont réévalué leur position. On a considéré toutes ces démarches comme une conspiration impérialiste voulant se débarrasser d'un obstacle insurmontable à l'expansion anglaise, à savoir, le califat ottoman qui symbolise l'unité des musulmans. Plus particulièrement, la traduction turque du Coran et celles des missionnaires étaient vues par les musulmans comme des instruments de pouvoir et de pression sociopolitiques.

Déjà en 1908, le journal arabe *al-Manar* publiait la fatwa de Muhammad Rashid Rida qui interdisait la traduction du Coran, même aux peuples pour qui l'arabe est incompréhensible (Rida 1326/1908). Il y propose plutôt de traduire une interprétation simplifiée du Coran et de la leur communiquer, pour leur permettre de le comprendre¹¹, tout en ne mettant pas en danger l'unité des musulmans autour d'une référence unique (Abou Sheishaa 2001). En 1925, les religieux à la tête de la grande Université al-Azhar, au Caire, ont ordonné de brûler les traductions du Coran. Non seulement les masses, mais les chefs religieux aussi se divisèrent en deux camps. D'une part, il y avait ceux qui interdisaient de traduire le Coran et même de posséder une copie d'une traduction, alors que, d'autre part, des voix prônaient l'obligation de traduire le Coran pour contrer les efforts des missionnaires et leurs traductions hostiles, ainsi que pour répandre les véritables enseignements islamiques. En 1936, le débat reprit vie lorsque al-Azhar a voulu produire et publier une traduction des sens du Coran en collaboration avec le gouvernement égyptien. Cette fois, on a envoyé la question aux plus grandes autorités religieuses en Égypte et leur réponse écrite était claire : la traduction des sens du Coran est permise. Et depuis la publication des traductions du (sens du) Coran par l'une des universités religieuses les plus prestigieuses au monde, le débat a perdu beaucoup

10. Voir par exemple « Ottoman Empire » (2001-2004).

11. Il ne s'agit pas de médiatiser le savoir islamique par l'ethnicité arabe, mais d'avoir comme référence unique le texte original, qui est en langue arabe.

de sa force et si on en parle aujourd'hui, c'est surtout de manière philosophique ou théorique, à quelques exceptions près ici et là.

2. Les éléments du débat : entre inimitabilité et universalisme

Les domaines où les divergences entre les savants musulmans sont les plus marquées nécessitent d'être examinés de plus près. De fait, les débats à caractère jurisprudentiels ne peuvent faire, pour la plupart, l'économie de considérations non juridiques pour appuyer leur argumentation. C'est pourquoi, en deçà de la simple discussion sur le caractère licite de la traduction du Coran, on trouve de nombreux chapitres décrivant tantôt la particularité de la langue arabe ainsi que celle du Coran, tantôt des passages sur la rhétorique coranique et son inimitabilité, ou encore des représentations très personnelles de la traduction, de sa pratique et de ses objectifs. Compte tenu du nombre des thématiques abordées et de l'espace qui nous est imparti, il nous suffira de n'exposer que celles que nous avons sélectionnées pour leur pertinence.

2.1 Représentation de la langue arabe

Le premier élément que les savants musulmans tiennent à préciser comme un préalable à toute discussion au sujet de la traduction du Coran concerne la langue arabe. Quelle que soit l'orientation de l'argumentation — en faveur ou en défaveur de la traduction — le statut de la langue arabe demeure très particulier. Il est lié à l'existence même du Coran. Tant et si bien que l'on est, de part et d'autre, unanime sur le fait que le Coran qui n'est pas en langue arabe n'est pas le Coran. « Il n'y a pas le moindre doute sur le fait que le Saint Coran est le nom qui est donné à l'agencement arabe [des paroles] qui a été révélé au prophète Muhammad » (Al-Maraghi 1936, dans Al-Razzâq ; ma traduction). Autrement dit, s'il n'est pas en arabe, il ne peut être désigné par le nom consacré au livre saint de l'islam.

De fait, ce sont surtout les tenants de l'opposition à la traduction du Coran qui font le plus grand éloge de la langue arabe. Pour ces derniers, la preuve de la supériorité de la langue arabe tient dans le seul fait que Dieu l'a choisie pour révéler son dernier message à l'humanité. La valeur de l'arabe ne provient pas seulement de ce choix divin (*a posteriori*) mais également du fait qu'elle est supérieure en elle-même par ses propres qualités (*a priori*) (Al-Safi 1992, 37-53). Cela est d'autant plus vrai que nombre

des exemples sur lesquels s'appuient les lexicographes et les rhétoriciens sont tirés de la poésie de la période pré-islamique (*al-sh'ir al-jahili*).

Une telle appréciation de la langue arabe constitue évidemment l'un des principaux arguments contre la traduction du Coran. D'une part, sa langue est décrite objectivement (du moins à travers le prisme de la rhétorique) comme ayant un très haut niveau de concentration par sa capacité d'expression extrêmement concise :

[Arabic is] the language of people whose mental images, flowing without effort from association to association, succeed one another in rapid progression and often vault elliptically over intermediate — as it were, «self-understood» — sequences of thought towards the idea which they aim to conceive or express. This ellipticism (called *i'jâz* by the Arab philologists) is an integral characteristic of the Arabic idiom and, therefore, of the language of the Qur'ân — so much so that it is impossible to understand its method and inner purport without being able to reproduce within oneself, instinctively, something of the same quality of elliptical, associative thought. (Asad 2003, ix)

D'autre part, elle possède un statut très spécifique en ce que les musulmans croient qu'il s'agit — sous sa forme coranique — de la « parole de Dieu » et qu'elle ne peut par là même avoir qu'une seule forme possible, celle de sa révélation. La langue arabe, et plus précisément celle du Coran, étant ce qu'elle est, il ne pourrait donc y avoir de traduction, même si elle ne vise que le sens (Al-Safi 1992, 110-118). C'est dire que le Coran n'est pas seulement inimitable par sa forme, mais également par son contenu.

Cela est d'autant plus vrai que la traduction du sens, pour ses détracteurs, associe également celle de son exégèse. En effet, alors que l'on pouvait s'imaginer que cette dernière était loin de tout soupçon (ce n'est clairement plus le Coran), il apparaît cependant que sa traduction n'est, aux yeux de certains, pas justifiée dans la mesure où a) elle n'a jamais fait l'objet d'une tradition explicite transmise par le prophète Muhammad dans laquelle il l'accepte ou la réclame ; b) le sens d'« exégèse » en arabe est linguistiquement identique à celui de la traduction sémantique — si ce n'est que l'exégèse est plus étendue ; c) elle redouble la distance déjà existante entre l'énonciation divine et celle de son interprète et exégète arabe (Al-Safi 1992, 119-131). Ainsi, l'on voit bien que l'enjeu fondamental de ce parti pris contre toute traduction du Coran, et même de son exégèse, tient dans le rejet de toute distanciation avec l'énonciation coranique présentée comme

étant celle de Dieu lui-même. En somme, l'essentiel de la valeur de l'arabe coranique tient dans son incarnation verbale de la parole divine.

2.2 *L'inimitabilité du Coran*

Malgré cette représentation dans laquelle c'est le Coran qui semble profiter des qualités inhérentes à la langue arabe, il reste pour une majorité d'auteurs que l'essentiel de la canonicité de la langue arabe est attribuable au Coran lui-même, à son origine divine et à son caractère « inimitable¹²» (*mu'jiz*) (Al-Rummânâni 1998). De fait, la notion d'inimitabilité (*i'jâz*) du Coran est déterminante pour comprendre la difficulté du débat autour de la traduction coranique dans la mesure où elle concerne le caractère reproductif ou mimétique de la traduction. L'inimitabilité étant le résultat incontesté du défi lancé par le Coran aux Arabes du 7^e siècle ainsi qu'à tous les humains de tous temps de pouvoir élaborer un équivalent¹³.

Or, si l'inimitabilité ne concerne que l'aspect formel du Coran, comme c'est l'avis des défenseurs de sa traduction, cette dernière est certes possible, mais seulement dans la mesure où elle ne s'intéresse qu'au sens. Ainsi, la traduction sémantique se désintéressant de la phonologie, du rythme et de la prosodie¹⁴, elle ne se préoccupe que du second objectif de la révélation coranique (selon Al-Nadawî 1997, 13) : la « guidance » pour l'humanité ou, selon les termes apparemment plus neutres de la théorie traditionnelle de la traduction, le « message » (Nida et Taber 1982 ; Jakobson 1960).

Cela étant, même si la traduction du Coran ne peut transférer son inimitabilité formelle, cette impossibilité « ne suppose pas [celle du] transfert de son sens puisque ce dernier n'invalide pas la preuve de l'inimitabilité formelle de l'arabe et ne la change pas. De fait, la traduction n'entame en rien la valeur de la preuve. » (Al-Munajjed s.d., 17) Tant et si bien que, en plus du rôle révolutionnaire du Coran dans l'histoire de la langue arabe (en la faisant passer d'une culture de l'oralité à celle de l'écriture récitée), la fonction traductive lui donne une seconde inscription historique, puisque chaque traduction est le témoignage de l'époque et du contexte de sa compréhension.

12. Ou « insupérable », selon la formule de Jacques Berque (1980, 164).

13. Sur le défi de l'inimitabilité coranique, voir dans le Coran les versets suivants : 2,23 ; 10,38 ; 11,13 ; 17,88, etc.

14. Éléments qu'un Meschonnic considère comme l'essentiel du texte littéraire et auxquels la traduction traditionnelle ne fait que peu de place, voire sacrifie au nom de la « fidélité » (voir Meschonnic 1999, 82-96).

S'il n'est pas imitable, non seulement il se prête à l'interprétation, à la traduction, mais il l'« appelle » au sens de la lecture derridienne de Benjamin : « il veut d'abord revenir à l'instance de ce qu'il appelle encore l'« original », non pas en tant qu'elle produit ses récepteurs ou ses traducteurs, mais en tant qu'elle les requiert, mande, demande ou commande en posant la loi. » (Derrida 1985, 224)

Alors qu'il se peut que la défense de la traduction coranique soit comprise comme la nécessité d'appuyer sa fonction prosélytique ou encore de répondre aux traductions concurrentes des orientalistes « malintentionnés » (qui veulent imposer une représentation défavorable de l'islam), il n'en demeure pas moins qu'elle est l'expression d'une nouvelle épreuve pour les musulmans vivant à l'ère de la mondialisation et de l'information. L'épreuve de la démocratisation de la lecture, de l'interprétation et de la compréhension par la traduction. Plus qu'à n'importe quelle époque précédente et à la lumière de l'actualité locale et internationale des vingt-cinq dernières années, la traduction du texte sacré impose aujourd'hui aux musulmans d'en répondre. Le défi coranique ne serait désormais plus adressé à ceux qui ne croient pas au message, mais à ceux qui s'en réclament.

2.3 *Le Coran dans la prière*

Alors que l'on trouve des ouvrages contemporains qui critiquent violemment la traduction du Coran comme une « innovation religieuse (*bid'ah*) » et une « attaque au verbe divin, [...] un méfait surnois [...] qui expose le saint Coran à changer son état actuel¹⁵ », il existe une très ancienne question de jurisprudence qui démontre l'esprit dans lequel des savants des premiers siècles de l'islam abordaient la traductibilité coranique. Pour défendre le caractère licite de la traduction coranique, ses tenants relatent systématiquement l'avis juridique (*fatwa*) de l'école hanafite¹⁶ selon lequel la prière rituelle — où le Coran est récité à chacun des dix-sept cycles quotidiens — peut être accomplie dans la langue de traduction. Dans son argumentation, Abu Hanîfa s'appuie notamment sur le fait que le compagnon du prophète Muhammad, Salmân al-Fârisî (le Perse), a répondu à une demande expresse de la part des musulmans perses de leur traduire la première sourate du

15. Autrement dit, sa préservation (Al-Safi 1992, 26).

16. Une des quatre écoles juridiques les plus connues, fondée par Al-Nu'mân Ibn Thâbit Abu Hanîfa (699-767) à Kûfâ en Irak.

Coran, al-Fâtiha (l'Ouvrante), leur permettant dès lors de lire la version persane « jusqu'à ce que leur langue se soit allégée à [la prononciation de la langue] arabe¹⁷. » D'autres auteurs sont allés encore plus loin en contestant les disciples d'Abu Hanîfa (Abû Yûsuf et Muhammad) selon lesquels

la prière n'est pas valable si le fidèle connaît l'arabe car le Coran est une appellation [exclusive] à la forme arabe (« Nous en avons fait une lecture¹⁸ arabe » [*Coran*, 43,3]) [...] ce qui est entendu par là est sa forme. De même que (« Ceci se trouve certes dans les Feuilles anciennes; les feuilles d'Abraham et Moïse » [*Coran*, 87,18-19]) sachant que les feuilles d'Abraham étaient en syriaque et celles de Moïse en hébreu; ce qui revient à dire qu'elles sont toutes de la lecture (qur'ân) [et que l'arabité de ce dernier] ne contredit pas le fait que ce qui n'est pas arabe en est une (lecture) parce qu'il n'est pas ainsi nommé. [La lecture] peut être en toute autre langue que le persan [...] car ce qui est révélé c'est le sens, et il ne change pas en changeant de langue.¹⁹

Il est remarquable de noter que le pragmatisme des juristes hanafites — ainsi que leur conscience de la hiérarchie entre les devoirs religieux — leur a fait dire que la récitation de la traduction du Coran au sein de la prière demeure préférable à l'abandon du plus important des rituels de l'islam. Mais cette concession est d'une grande importance car elle constitue l'une des voies privilégiées par lesquelles les défenseurs de la traduction du Coran justifieront son caractère licite.

Tel est le cas, entre autres, dans l'étude publiée par cheikh Muhammad Mustaphâ al-Marâghî en 1932, suite à l'effondrement de l'Empire Ottoman dans les années 1920 et aux mesures controversées annoncées par le nationaliste d'Atatürk : réciter le Coran en langue turque dans les prières et publication d'une traduction du Coran transcrite en lettres latines sans être accompagnée du texte arabe (Al-Neifer 2006).

Dans la seconde édition de son étude, Al-Marâghî s'est non seulement appuyé sur la position traditionnelle et non moins audacieuse de l'école hanafite, mais il a également développé son argumentaire en faveur de la « licité » de la traduction du Coran dans le cadre des trois autres principales écoles juridiques sunnites (malékite, hanbalite et shaféite).

17. Voir Al-Sarkhasi dans son ouvrage *Kitâb al-mabsût* [Le livre du déployé], cité par Al-Munajjed (s.d., 24).

18. Le terme qur'ân en arabe signifie littéralement « lecture » ou « récitation ».

19. L'interprétation de Fakhr al-Dîn al-Zeylâ'i sur Al-Kanz, cité par Al-Munajjed (s.d., 25).

2.4 Représentations du traduire

Pourtant, malgré cette somme jurisprudentielle abondamment référencée²⁰, les débats de l'époque moderne continuent encore de faire rage et de nous laisser découvrir des mouvements d'arrière-garde qui, bien plus qu'ils n'interrogent la traductibilité du Coran, s'ingénient non seulement à prouver le caractère illicite de sa traduction (malgré les besoins qui la réclament) mais également à développer une théorisation du phénomène traductif qui assimile le texte révélé à une œuvre littéraire. En effet, en rendant le contenu et la forme du Coran nécessairement inséparables, les chances de sa traductibilité s'amenuisent. Dès lors que le Coran ne peut être que dans la conjonction entre son message et sa poésie (le défi rhétorique), l'exigence de sa traduction devient telle, qu'on ne peut en fin de compte l'envisager. On voit donc que si la seule fonction du Coran est d'avoir l'effet (anachronique) qu'il a eu sur les Arabes de la Péninsule arabique au VII^e siècle, c'est-à-dire de les toucher à la fois par son très haut degré d'éloquence et par le cœur de son message (le rappel de l'unicité de Dieu et toute l'éthique qui en découle), ce dernier aspect ne pourrait être servi. De fait, cela voudrait dire que le texte sacré n'aurait de pertinence que durant la seule époque de sa révélation et que son arabité a priorité sur sa prétention universelle.

Dans les termes de ce que l'on appelle en traductologie la théorie du *Skopos*²¹, autrement dit la prise en compte de la finalité et du contexte de réception de la traduction — qui peuvent d'ailleurs être totalement différents de ceux du texte original —, la traduction coranique aurait donc une

20. Voir notamment les apports de deux parmi les plus grandes figures d'autorité dans le savoir juridique de l'islam : Ibn Taymiyya (mort à Damas en 1328) dans son *Naqdh al-Mantiq* [Contradiction de la logique] dit : « Il est bien connu que la communauté des croyants est enjointe de transmettre le Coran, dans sa forme et son sens, tel que le prophète était enjoint de le faire et il n'est d'autre façon de transmettre le message de Dieu ; de même que sa transmission aux non-Arabes puisse requérir qu'il soit traduit dans la mesure du possible. De fait, la bonne traduction doit recourir à l'hyperbole et à l'allégorie pour représenter le sens des images. » Al-Shatibî (mort à Grenade en 1288) quant à lui s'est également prononcé (dans son livre *al-Muwafaqât* [les conformités aux sources de la loi divine]) de manière favorable à la traduction dans la mesure où elle constitue un effort assimilable à celui de l'exégèse, qu'il n'est pas de choix sinon celui de la pratiquer, que le discours coranique ne se résume pas à son éloquence, mais que le défi le plus important réside dans la manière d'inscrire le texte traduit dans la culture de la langue d'arrivée.

21. *Skopos* est un terme grec qui signifie « finalité », ou encore « fonction ». Cette théorie, appelée également « fonctionnaliste », a été initiée en Allemagne à la fin des années 1970 et fondée par Hans Vermeer. Ses principaux représentants sont Hans Hönl, Paul Kussmaul, Katharina Reiss, Christiane Nord, et Christina Schäffner.

fonction qui altérerait totalement la double fonction initiale du Coran, dont la persuasion de ses récepteurs par son excellence rhétorique arabe.

En revanche, les tenants de la traduction du Coran possèdent une représentation alternative de la traduction. Le Coran n'est plus uniquement inimitable par ses deux principaux objectifs nécessairement réunis (défi formel et éthique du message), mais plutôt par le fait qu'il est inimitable séparément. Si ces deux objectifs ont été réunis à un moment de l'histoire, rien n'empêche qu'il demeure tout aussi inimitable et sacré ultérieurement, puisqu'il s'agit de la parole de Dieu. De fait, l'on parlera moins désormais d'inimitabilité formelle²² au sens linguistique et rhétorique (si ce n'est pour un nombre très réduit de personnes dispersées), mais bien plutôt d'inimitabilité de contenu²³. En ce sens, puisque la fonction de la traduction a changé, le transfert des différents niveaux de contenu du Coran prend une valeur centrale.

22. Depuis le début du xx^e siècle, on voit s'imposer une nouvelle sorte d'inimitabilité (i'jâz) formelle. Il s'agit de l'i'jâz numérologique qui, à l'appui de formules mathématiques simples, permet de démontrer une distribution des nombres de mots et de lettres du Coran dont l'équilibre et la perfection sortent de l'ordinaire.

23. Les exégètes musulmans et les linguistes de l'arabe s'accordent aujourd'hui pour dire que la réception, l'écoute, le dire de la langue arabe ne produisent plus la même expérience chez le locuteur que celle qu'il vivait il y a quatorze siècles. Pour les arabes contemporains de Muhammad, l'expérience existentielle la plus profonde avait lieu par l'entremise de la langue. La poésie était ce qu'il y avait de plus important, de plus vrai, de plus vénéré dans leur monde. C'est ce qui fit en sorte que dans la majorité des cas, il leur suffisait d'écouter quelques versets du Coran pour y adhérer, puisque selon eux, ce rythme, ce style, cette combinaison de mots, ces images, cette éloquence... un humain ne pouvait tout simplement pas en être l'auteur. Mais cette habileté de dégustation spirituelle, quasi-mystique, de la langue est aujourd'hui perdue depuis bien longtemps. Cela veut dire que ce que les musulmans appellent l'aspect miraculeux de la langue coranique ne représente plus ce qu'il y a de plus important pour eux dans le Coran. Ce qui ne signifie aucunement qu'ils ne le reconnaissent plus. De fait, l'attention est désormais portée ailleurs. Alors que les études thématiques et linguistiques sont toujours présentes (quoique minoritaires), on voit cependant s'accroître un intérêt toujours plus prononcé pour des analyses de type scientifique (al-i'jâz al-'ilmî) : la façon dont les éléments de la nature et de l'espace sont évoqués dans le Coran est d'une telle organisation et d'une telle rigueur et véracité scientifiques, qu'on ne peut attribuer ce livre qu'au seul Créateur. Il est bien évident qu'une pareille approche peut conduire à vouloir prouver le contraire de son objectif initial en faisant du Coran un ouvrage scientifique qui n'aurait pour fonction que celle de confirmer les découvertes de l'heure. À noter que parmi les spécialistes les plus connus de l'inimitabilité scientifique dans l'islam contemporain, il suffira d'évoquer le nom de Zaghoul al-Najjâr, d'origine égyptienne, qui a d'ailleurs été primé en 2006 comme personnalité musulmane de l'année (voir www.elnaggarzr.com).

Or, une telle conception de la traduction (séparation de la forme et du contenu) à l'aune de la traductologie contemporaine n'est plus tenable. Et pourtant, c'est là que s'impose la distinction fondamentale entre le texte coranique et le texte littéraire. En contemplant les études en littérature moderne occidentale (théorie, histoire, critique, etc.) ainsi que toutes les disciplines qui les croisent, on s'aperçoit que le statut du texte littéraire atteint de tels sommets d'intouchabilité qu'il en devient sacré.

De fait, avec l'avènement des droits d'auteur en France et en Angleterre au cours du XVIII^e siècle, on comprend que c'est par l'ascension du statut même de l'auteur que s'opère un tel changement de valeur. Plus récemment, à partir du structuralisme et du poststructuralisme surtout, l'autonomisation du texte littéraire se radicalise, au point qu'avec la « mort de l'auteur » (Barthes 1984, 61-67), sa traditionnelle transcendance est désormais entièrement transférée vers l'immanence textuelle. Ainsi, à l'heure où il n'est de sacralité reconnue que dans la littérarité du texte, la traductologie contemporaine fait de la littéralité ou du rythme (respect des formes et de la sémiotique du texte source) l'un de ses chevaux de bataille (voir Berman 1998 ; Meschonnic 1999). Dans cette perspective, si le texte sacré n'a plus de statut séparé, mais rejoint la grande famille des textes littéraires, sa traduction est par conséquent évaluée à l'aune de cette nécessaire et intime interdépendance entre les multiples niveaux de son contenu et de sa forme. En ce sens, toute l'éthique traductive héritée de l'herméneutique de Schleiermacher et des traducteurs romantiques allemands²⁴ se manifeste par le respect des formes du texte source.

Cela étant, traduire le texte sacré (coranique du moins) selon ces mêmes exigences le réduirait substantiellement. Car quelle que soit l'excellence du verbe arabe et la finesse de sa poésie coranique, ce que la traduction sera en mesure de retenir est sans commune mesure avec ce que les non-arabophones sont en droit d'exiger d'un message qui, à la fois, s'adresse à l'humanité et prétend à l'universalité (*Coran*, 21,107 ; 25,1 ; 87,38²⁵). La question serait-elle donc de se placer dans la perspective d'un absolu en se demandant si, après sa traduction, le Coran n'a plus rien de la parole divine révélée à Muhammad ou bien plutôt celle, historicisée, de savoir s'il est du droit de l'humanité (évidemment non-arabisée pour l'essentiel) de recevoir le message divin dans la diversité des langues d'après-Babel ?

24. L'un des plus fameux représentants de ce mouvement étant le poète Hölderlin (1770-1843). Voir l'excellent ouvrage d'A. Berman (1984).

25. Notre traduction, ainsi que pour les autres passages coraniques.

Disons enfin, pour terminer, que le débat sur la traduction du Coran se résume essentiellement à deux principaux paradoxes desquels découlent les diverses représentations de la traduction auprès des savants musulmans. Le premier paradoxe concerne le principe de l'universalité de l'islam que semble contredire le fait que le Coran est en langue arabe. Comment prétendre à l'universalité du message alors que ce dernier ne cesse d'affirmer²⁶ qu'il fut révélé en une « langue arabe claire » (*Coran*, 16,103) ? Le second paradoxe concerne le retour aujourd'hui d'un tel débat — avec ses résistances en défaveur de la traduction — à l'heure où la distribution des fidèles de l'islam sur le globe n'est plus celle des siècles passés et où la relation avec l'altérité est complexifiée par la présence (fort ancienne) de l'islam dans des espaces non seulement non arabes, mais également multiculturels. Ce retour est-il simplement opportun, compte tenu de l'évolution des contextes historiques et politiques globaux ou est-il plutôt l'occasion d'une reformulation de l'identité musulmane et de ses fondements à l'aune de son rapport au monde et à la conscience de son historicité ?

3. En guise de conclusion

Tout dans le message religieux islamique semble indiquer que celui-ci est favorable à la traduction du Coran. Au niveau de la jurisprudence, par exemple, nous avons déjà mentionné que des traductions partielles du Coran avaient été faites du vivant de Mahomet lui-même, sans qu'il n'y objecte, ce qui est un signe de légitimation en jurisprudence islamique.

Mais ce qui importe plus aujourd'hui, c'est de considérer la position de l'autorité islamique suprême sur la question : le Coran. Tous les musulmans s'accordent sur le fait que l'islam est une religion universelle et que, depuis sa révélation, elle est valable indépendamment du temps et de l'espace. C'est ce que dit le Coran lui-même à plusieurs endroits : « Dis : « Ô humains ! Je suis le Messager d'Allah pour vous tous [...] » » (*Coran*, 7,158 ; voir également 4,79 ; 21,107 ; 34,28 ; etc.). Le message universel de l'islam et l'ensemble de ses enseignement se communique à l'humanité par l'entremise du Coran : « [...] Et Nous avons fait descendre sur toi le Livre comme exposé de discernement de toute chose, guide, miséricorde et bonne nouvelle aux soumis. » (*Coran*, 16,89) Ce message a été transmis à l'humanité dans la langue arabe. Cependant, si ce message reste en arabe, il ne pourra évidemment pas servir de guide et d'exposé pour le discernement adressé à

26. À plus de dix occurrences.

l'humanité, puisque la majorité des peuples du monde ne sont pas arabo-phones. Ajoutons à cela que le Coran nous dit : « Et nous n'avons envoyé de Messenger qu'avec la langue de son peuple, pour leur exposer [...] » (*Coran*, 14,4).

En tant que telle, et d'un point de vue purement religieux, la traduction coranique n'est pas interdite. Cependant, on l'aura constaté dans le présent article, certains des facteurs qui viennent s'ajouter à la dimension juridique peuvent changer le résultat du raisonnement. D'une part, il y a des héritages historiques et des événements culturels non négligeables qui méritent d'être étudiés de manière approfondie, sous l'angle des traductions en tant qu'instruments de pression²⁷. D'autre part, nous avons vu que les difficultés à la fois juridiques et linguistiques auxquelles le traducteur est confronté en traitant le texte coranique comme objet de traduction relèvent souvent de conceptions diverses de la traduction.

Soulignons encore que cet article n'a aucune prétention exhaustive. Bien que certaines difficultés, des domaines de la grammaire, de la stylistique ou de la rhétorique, par exemple, fassent l'objet de plusieurs études relativement sérieuses, il est évident qu'on est encore loin d'avoir fait le tour du potentiel de questions que pourra générer le texte coranique dans l'avenir. Dans le cas d'autres difficultés, comme les rimes et les quasi-rimes, les combinaisons phonétiques, les assonances et les rapports entre sémantique et phonétique, il y a là des pistes innombrables pour la recherche. Finalement, il n'est pas exagéré de dire que le domaine de la traduction coranique en entier a besoin d'un état des lieux pour recenser les études qui existent à ce jour avec une mention des sujets traités et des difficultés abordées.

* * *

Pour Gadamer, la traduction réussie est une instance de la *fusion des horizons* nécessaire à toute compréhension de soi et d'autrui (Gadamer 1996, 405-411). Déjà, au cours de l'Allemagne romantique, le mouvement de la *Bildung* voyait la croissance culturelle comme impossible sans le passage par autrui avant de faire un retour sur soi élargissant (voir Berman 1984). Et encore une fois, c'est par la traduction que s'opérait ce détour par l'autre pour arriver à soi. La traduction, c'est une réflexion sur notre rapport à l'autre, une volonté de faire un pas vers lui pour le comprendre, pour se comprendre. Ainsi, voudrions-nous suggérer que c'est à la lumière d'une

27. Pour ce genre d'étude, où la traduction peut devenir un outil de pression sociopolitique, il serait bien intéressant d'aborder le sujet avec les moyens que fournissent les études postcoloniales, surtout en traductologie.

telle conception de la traduction qu'il faudrait peut-être méditer la crise culturelle qui ravage notre temps.

« Et parmi Ses signes est la création des cioux et de la terre et la différence de vos langues et de vos couleurs. Il y a en cela des preuves pour les savants. » (*Coran*, 30,22)

« Ô humains ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle et avons fait de vous des nations et des tribus afin que vous vous connaissiez. Le plus noble parmi vous, auprès d'Allah²⁸, est le plus pieux. Certes, Allah est omniscient, tout-connaissant. » (*Coran*, 49,13)

Références

- ABOU SHEISHAA, M.A.M. (2001), « A Study of the Fatwa by Rashid Rida on the Translation of the Qur'an », *Journal of the Society for Qur'anic Studies*, 1/1, accessible sur <<http://www.quranicstudies.com/article84.html>>.
- ALAWI, Y. et HADIDI (2000) [1421], J. *Le Coran, voilà le Livre, Traduction annotée accompagnée d'études, de concordances et de lexiques*, tome I, Centre pour la traduction du Saint Coran, Qom.
- AL-MUNAJJED, S. (s.d.), *Bahth fî tarjamat al-qur'ân al-karîm [Étude sur la traduction du saint Coran]*, Beyrouth.
- AL-NADAWĪ, A.A. (1997), *Tarjamât ma'ânî al-qur'ân al-karîm wa tatawwur fahmihî 'ind al-gharb [Les traductions du saint Coran et l'évolution de sa compréhension auprès de l'Occident]*, Arabie saoudite, La Mecque.
- AL-NEIFER, A. (2006), « Tarjamat al-qur'ân wa mu'dilat al-markaz wa al-atrâf [La traduction du Coran et le problème du centre et de la périphérie] », <www.islamonline.net/Arabic/contemporary/culture/2006/07/02.shtml> (consulté le 2 août 2007).
- AL-RAZZÂQ, S. A., « La traduction du Saint Coran : de la prohibition à la permission », accessible sur <http://www.annoormagazine.com/mag/ar/163-164/deen/deen_01.asp>.

28. Si nous avons choisi de garder le nom propre « Allah » sans le traduire par « Dieu », c'est qu'au sens strict du terme, « Allah » n'a pas d'équivalent, en langues européennes du moins. Le mot arabe *ilâh* se traduirait par « dieu », et *al-ilâh*, au sens restrictif, par « [le] Dieu ». Le nom « Allah » désigne quant à lui l'entité qui regroupe tous les noms et attributs divins, y compris celui de *ilâh* (« dieu », avec une minuscule). Nous faisons cette distinction parce que nous sommes en contexte de traduction de la source première de l'islam, y compris sa théologie.

- AL-RUMMÂNĀNI, A.A.-H. (1998³) [arabe, x^e siècle], « Épître sur l'inimitabilité du Coran », dans *Thâlâtha rasâ'il fi i'jâz al-qur'ân* [Trois épîtres sur l'inimitabilité du Coran], M. KHALAF-ALLAH et M. Z. SALÂM, dir., Le Caire, Dâr al-ma'ârif bimismr. Aussi traduit par S. Basalamah dans le cadre d'un mémoire de D.E.A., Lyon, Université Lumière Lyon 2.
- AL-SAFI, O.A.-Q. (1992), *Al-Qur'an al-Karim. Bid'iyyatu tarjamati alfadhihi wa ma'anihi wa tafsirihi wa khataru al-tarjamati ala masari al-da'wati wa nashri al-islam* [Le Saint Coran. L'innovation (religieuse) de la traduction], Beyrouth / Damas / Amman, al-maktab al-islami.
- ARBERRY, A.J. (1955), « Preface for Part One », dans MUHAMMAD, *The Koran Interpreted*, 2 vol. / trad. d'A.J. Arberry, Londres / New York, Allen & Unwin / Macmillan ; accessible à l'adresse <http://arthurwendover.com/arthurs/koran/koran-arberry10.html> (consultée le 13 août 2007).
- ASAD, M. (2003⁵) [1980], *The Message of the Qur'ân*, Dubai, The Book Foundation.
- BARTHES, R. (1984) [1968], *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil.
- BERMAN, A. (1984), *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard.
- (1999), *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Seuil.
- BERQUE, J. (1980), *L'islam au défi*, Paris, Gallimard (Essais).
- BINARK, I. et E. HALIT (1986), *World Bibliography of the Translations of the Meanings of the Holy Qur'an* / édité par I. Ekmeleddin, Istanbul, OIC Research Centre.
- BURMAN, T.E. (1998), « Tafsîr and Translation: Traditional Arabic Qur'ân Exegesis and the Latin Qur'âns of Robert of Ketton and Mark of Toledo », *Speculum*, 73/3, p. 703-732.
- CHODKIEWICZ, M. (2002), « Le Coran, voilà le Livre, Yahya Alawi; Javad Hadidi, Review » *Studia Islamica*, 94, p. 188-190.
- CHOURAQUI, A. (1990), « Liminaire », dans MUHAMMED, *Al-Qur'ân / Le Coran. L'appel* / trad. d'A. Chouraqui, Paris, Robert Lafont ; accessible à l'adresse <http://nachouraqui.tripod.com/id16.htm> (consultée le 2 août 2007).
- DERRIDA, J. (1985), « Des tours de Babel », dans J.F. GRAHAM, dir., *Difference and Translation*, Albany, State University of New York.
- FADL, M. A. (1912), *The Qur'an Translated into English from the Original Arabic*, Allahabad.

- GADAMER, H.-G. (1996) [1976, allemand 1965², 1960], *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* / édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil.
- HAIRAT, D. M. (1912), dir., *The Koran: Prepared by Various Oriental Learned Scholars and Edited by Mirza Hairat*, Delhi.
- HAMIDULLAH, M. (1989), « Introduction », dans *Le Coran* / trad. de M. Hamidullah, Maryland, Amana Corp., p. v-xxxiv.
- JAKOBSON, R. (1960), « Linguistics and Poetics », dans T. SEBEOK, dir., *Style in Language*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 350-377.
- KHAN, A. H. (1905), *The Holy Qur'an*, Patiala.
- KIDWAI, A.R. (1998), « English Translations of the Holy Qur'an. An Annotated Bibliography », <www.quran.org.uk/out.php?LinkID=63> (consultée le 13 août 2007).
- MESCHONNIC, H. (1999), *La poétique du traduire*, Paris, Verdier.
- MINGANA, A. (1925), « An Ancient Syriac Translation of the Kur'an Exhibiting New Verses and Variation », *Bulletin of the John Rylands Library*, 9, p. 188-235.
- NIDA, E. et C. TABER (1982) [1969], *The Theory and Practice of Translation*, Leiden, Brill.
- « Ottoman Empire » (2001-2004⁶), dans *The Columbia Encyclopedia*, New York, Columbia University Press; accessible à l'adresse <www.bartleby.com/65/ot/OttomanE.html> (consultée le 13 août 2007).
- QARRA'I, A.Q. (1999), *A Glance at the History of the Translation of the Qur'an*, Qom, Centre for Translation of the Holy Qur'an.
- RIDA, R. (1326/1908) *Al-Manar (Le phare)*, Le Caire, Matba'at al-Manar, 11/4, p. 268-274.
- SALE, G. (1882), « Preface to the Preliminary Discourse and Translation », dans M.A. WHERRY, *A Comprehensive Commentary on the Quran*, Londres, Trübner & Co., p. 3-11; accessible à l'adresse <www.bible.ca/islam/library/Wherry/Commentary1/spref.htm> (consultée le 2 août 2007).
- VON DENFFER, A. (2001) [anglais 1994], *Comprendre le Coran. Introductions aux sciences du Coran* / trad. par R. Ousseiran, Lyon, Tawhid.
- <<http://www.bartleby.com/65/ot/OttomanE.html>>
- <<http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/index.html?id=3763>>

<<http://www.revuedeteheran.com/main/CULTURE/Rep%C3%A8res/tabid/282/ctl/Details/mid/694/ItemID/69/Default.aspx>>

<http://www.seraj.ir/engine/View_article.asp?ID=A56100>

Résumé

Le présent article traite de la question de la traduction du Coran selon deux perspectives. Dans une première partie historique, depuis l'aube de l'Islam jusqu'à l'époque contemporaine, il s'agira de mettre au jour les motivations sociopolitiques des traductions du Coran à travers l'histoire, ainsi que les grandes lignes de fracture entre ses tenants et ses détracteurs. Une seconde partie sera consacrée au point de vue traductologique, où la représentation de la langue arabe du Coran, ainsi que celle de sa traduction seront dégagées du discours principalement jurisprudentiel qui les évoque. Dans ce débat mené à travers les siècles, il apparaît évident que les différentes perspectives sur le traduire du Coran sont également instructives sur la manière de faire face aux défis de notre temps.

Abstract

This article deals with the issue of Quranic translation on two levels. The first part, an historic study starting from the dawn of Islam and reaching contemporary times, will shed some light on the socio-political motivations of different translations of the Quran throughout history. It will also present a general outline of the main positions of the opponents and the proponents of Quranic translation. A second part will be reserved to the translational point of view, in which a representation of the Arabic language of the Quran as well as that of its translation will be brought out from the mainly jurisprudential discourse that brings them to the forefront. This debate, which has spanned over many centuries, makes it clear that the different approaches to Quranic translation can also be of benefit in teaching us how to face the challenges of our time.