



**HAL**  
open science

# Le droit de traduire le Coran : réflexions sur la version française d'André du Ryer

Tristan Vigliano, Mouhamadou Khaly Wélé

## ► To cite this version:

Tristan Vigliano, Mouhamadou Khaly Wélé. Le droit de traduire le Coran : réflexions sur la version française d'André du Ryer. *Discours et stratégies d'altérité. Regards et analyses croisés.*, 2021, 978-2-343-23746-6. halshs-03388172

**HAL Id: halshs-03388172**

**<https://shs.hal.science/halshs-03388172v1>**

Submitted on 20 Oct 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Le droit de traduire le Coran :  
réflexions sur la version française d'André Du Ryer (1647)**

Tristan VIGLIANO (Aix-Marseille Université, CIELAM)  
Mouhamadou Khaly WELE (doctorant à l'Université Lyon II et à l'IHRIM)

**[Pour citer cet article, on se reportera au volume *Discours et stratégies d'altérité. Regards et analyses croisés*, sous la direction d'Ali Mostfa, Paris, L'Harmattan, 2021, p. 115-126.]**

André Du Ryer publie en 1647 la première version connue du Coran en français. Nous venons d'en mettre le texte à la disposition des savants, comme du grand public, sur le site Coran 12-21<sup>1</sup>. Cette édition électronique est précédée d'une notice dont les principaux éléments se trouvent résumés dans le présent propos. Aussi l'ambition de ce propos pourrait-elle paraître limitée : il s'agit moins d'apporter du nouveau sur Du Ryer que d'exposer à son sujet les principales conclusions auxquelles aboutissent les travaux de référence, ceux d'Alastair Hamilton notamment<sup>2</sup>. Toutefois, l'objet qui est le nôtre semblait s'inscrire naturellement dans un livre sur les discours et les stratégies relatifs à l'altérité et à l'interculturalité. Quel corps plus

---

<sup>1</sup> Le texte se trouve ici : <http://www.coran12-21.org/fr/textes/duryer>, et la notice là : <http://www.coran12-21.org/fr/contextes/duryer>. Pour compléter cette dernière, on se reportera au catalogue des différentes éditions préparé par Yuwen Chen, Laëtitia Grare, Yomary Carillo Tequia et Saori Yamane, <http://www.coran12-21.org/fr/contextes/duryer-catalogue>. Toutes les URL citées dans les notes ont été consultées le 9 septembre 2020.

<sup>2</sup> L'étude la plus complète et dont nous nous sommes principalement inspirés est celle d'Alastair Hamilton et de Francis Richard, *André Du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-Century France* (Londres / Oxford, The Arcadian Library / The Oxford University Press, 2004). On pourra aussi consulter Asmaa Aoujil, *Le Coran en français. André Du Ryer, premier traducteur de l'Alcoran de Mahomet (1647)*, thèse soutenue à l'Université Paul Valéry – Montpellier III, 2018. Enfin, sur les traductions du Coran en général, on tirera le plus grand profit du livre d'Olivier Hanne, *L'Alcoran. Comment l'Europe a découvert le Coran* (Paris, Belin, 2019).

irréductiblement étranger que le Coran, pour des lecteurs français vivant au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, se dit-on d'abord ? Quelle meilleure manifestation d'interculturalité, dès lors, que sa traduction ?

On sait pourtant ce que la notion d'altérité peut avoir de gênant lorsqu'elle tend à nourrir, souvent de façon factice, la thèse d'un supposé choc des civilisations<sup>3</sup>. En l'espèce, au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, cela fait cinq cents ans déjà que l'on connaît le Coran en Europe. Sa première traduction dans cette zone géographique est une traduction latine commanditée par l'abbé de Cluny Pierre le Vénérable à Robert de Ketton. Elle est composée en 1142-1143<sup>4</sup>. Mais c'est dans cette langue seule – le latin – que, pendant quatre siècles, les lecteurs non arabisants ont pu le lire. Or, le latin, sans être une langue morte, n'est pas non plus parlé de tous, loin de là, même au Moyen Âge et durant la Renaissance. L'imprimeur vénitien Andrea Arrivabene est le premier à donner ce texte dans une langue vulgaire européenne : l'italien, en 1547. Mais le traducteur qu'il emploie pour ce faire, Giovanni Battista Castrodardo, ne maîtrise visiblement pas ou pas bien l'arabe. Il traduit en fait la version latine de Robert de Ketton, imprimée à Bâle quatre ans auparavant<sup>5</sup>. C'est pourquoi la première traduction du Coran en vernaculaire depuis l'arabe est le fait de Du Ryer. Elle s'intitule *L'Alcoran de Mahomet* et elle est imprimée un siècle exactement après la version italienne, en 1647<sup>6</sup>. Après un bref parcours autour de cette traduction, nous aimerions nous nous proposons de

---

<sup>3</sup> On emprunte bien sûr cette expression, contestable, à Samuel P. Huntington, *Le Choc des civilisations* (Paris, Odile Jacob, 1997).

<sup>4</sup> Le manuscrit original est conservé à la BnF, ms. latin 1162 Arsenal.

<sup>5</sup> Sur cette traduction italienne, l'ouvrage essentiel est celui de Pier Mattia Tommasino, qui a permis l'attribution à Castrodardo (*L'Alcorano di Macometto Storia di un libro del Cinquecento europeo*, Bologne, Il Mulino, 2013, traduit en anglais par Sylvia Notini : *The Venetian Qur'an : a Renaissance Companion to Islam*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2018). On consultera en outre la notice de Maurizio Busca : <http://www.coran12-21.org/fr/contextes/arrivabene>.

<sup>6</sup> André Du Ryer, *L'Alcoran de Mahomet*, Paris, Antoine de Sommerville, 1647.

découvrir ce que nous apprend l'ouvrage de Du Ryer sur le droit de traduire le Coran au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle. Question qui a clairement trait au politique. Alors que le libertinisme a déjà pris son essor, mais que la tolérance religieuse ne s'entend évidemment pas dans le sens où nous la comprenons aujourd'hui, un traducteur rencontre-t-il des difficultés à présenter le Coran ? Si oui, quelles stratégies discursives doit-il adopter pour rendre son travail acceptable par le public et la censure ?

La question du droit de traduire, posée d'un point de vue islamique, pourrait néanmoins s'entendre de façon différente. Le Coran étant réputé inimitable, selon une tradition qu'il faudra présenter, sa traduction vers une autre langue que l'arabe ne va pas de soi. Dans quelle mesure un orientaliste français du XVII<sup>e</sup> siècle tel que Du Ryer donne-t-il à son lecteur les moyens de le percevoir ? On verra que cette autre question a peut-être des implications politiques, elle aussi. Il nous a semblé opportun de la poser dans un volume sur l'interculturalité. Notre propos aurait été ironiquement hémiplogique, s'il n'avait pas recherché cette sorte de décentrement.

Le nobliau bourguignon qu'est André Du Ryer ne semble pas avoir fait d'études à l'université : si la plupart des arabisants de son temps savent l'hébreu, ce n'est pas son cas. Il ne manque pourtant pas de dons pour les langues, remarqués par François Savary de Brèves : cet ancien ambassadeur d'Henri IV à Istanbul est le principal promoteur et patron des études orientales de son temps. C'est à son initiative que Du Ryer gagne l'Égypte, vers 1616, pour un séjour de cinq ans environ qui lui permet d'apprendre l'arabe, le turc et sans doute le persan. En 1623, Savary de Brèves confie même à Du Ryer la charge de vice-consul au Caire. Mais la jeunesse de son protégé, son intransigeance aussi, s'accordent mal avec le tact des diplomates. Du Ryer indispose les marchands français du lieu, par les taxes qu'il lève en gestionnaire trop zélé, et ces marchands obtiennent son rappel

à Paris en 1626. En 1631, il retourne à Istanbul, comme secrétaire de l'ambassadeur français. Puis, rapidement, il est nommé ambassadeur extraordinaire du sultan Mourad IV. Il est difficile de dire en quoi consiste exactement cette mission d'ambassadeur extraordinaire. Tout au plus sait-on qu'elle l'amène à voyager entre Turquie et France, pour faciliter les relations entre des deux États. Mais le pouvoir et, dans une certaine mesure, le prestige associés à un titre de cette nature ne vont pas sans de sérieuses contreparties. Ils peuvent rendre suspecte la fidélité de Du Ryer au roi de France. Ils peuvent surtout occasionner des rumeurs mal intentionnées sur la solidité de sa foi chrétienne. Savary de Brèves lui-même fut victime de telles rumeurs : on le soupçonne d'avoir crié « Allah » à l'instant de sa mort<sup>7</sup>. En réalité, c'est le milieu des orientalistes dans son ensemble qui s'expose à des soupçons de cette espèce. Les dévots n'y manquent pas, dont certains appellent à une reprise des croisades, mais l'expérience du voyage, la relativité des mœurs qu'elle donne souvent à découvrir, peuvent aussi bien faire des libertins convaincus.

Il y a lieu de croire que Du Ryer a été marqué par la campagne de dénigrement entraînant son renvoi d'Égypte. Il entend manifestement se prémunir de nouvelles mésaventures que pourrait lui valoir sa charge d'ambassadeur extraordinaire. Sa traduction du Coran se referme sur trois annexes qui fonctionnent sans doute moins comme des compensations à la blessure narcissique infligée que comme les éléments d'une captation de bienveillance soigneusement pensée. Les deux premières sont des lettres de

---

<sup>7</sup> L'anecdote est rapportée par Tallemant des Réaux dans une note à son chapitre sur Mesdames de Rohan (*Historiettes*, Paris, Levasseur, 1834, t. 3, p. 46, n. 3, cité par A. Hamilton et F. Richard dans une autre édition, *Du Ryer and Oriental Studies*, p. 44, n. 108).

moralité signées en 1632 et 1633 par les consuls de Marseille, dont dépendent les marchands français au Caire<sup>8</sup>. Elles attestent que Du Ryer, cydevant Consul pour sa Majesté en Egypte, a exercé la charge dudit Consulat en homme de bien et d'honneur, n'ayant jamais esté fait plainte de son administration, ny de ses deportemens pendant qu'il y a demeuré & a exercé ladite charge : Comme encore n'a esté faite aucune plainte dudit Sieur du Ryer durant le temps qu'il a sejourné à Constantinople pour le service de sa Majesté<sup>9</sup>.

La troisième est une « Traduction du commandement du Grand Seigneur », c'est-à-dire du sauf-conduit octroyé par Mourad IV pour l'accomplissement de l'ambassade extraordinaire. Cette pièce ne dissimule nullement la proximité entretenue avec le sultan ; elle la met en évidence, au contraire :

Lors que ce tres-Auguste commandement arrivera à vous, sçachez que le Sieur du Ryer Gentilhomme François est envoyé de nostre part en France pour plusieurs importantes affaires, lors qu'il arrivera allant & venant aux lieux de vostre commandement par Mer ou par Terre, dans nos Ports, dans nos Villes, soubz nos Chasteaux, & en quel autre endroit que ce soit, je vous commande de le recevoir avec toute sorte d'affection & de bon accueil [...]<sup>10</sup>

Peut-être l'exhibition de cette proximité est-elle une manière, pour le traducteur du Coran, de souligner sa connaissance du monde turc et, par conséquent, de renforcer son *ethos* d'expert. Mais elle tend aussi à suggérer une certaine sincérité, ce qui permet probablement de réfuter par avance l'objection de double jeu, selon le type de preuve que les rhéteurs appellent antéoccupation ou prolepse.

Les liminaires corroborent cette lecture rhétorique. Ils aident, eux aussi, à la publication d'un texte qui est loin d'être anodin. Précédant l'*Alcoran de Mahomet* proprement dit, se trouvent en effet : une épître dédicatoire au chancelier Séguier, devenu le patron d'André Du Ryer à la mort de Savary ; puis un avis « Au lecteur » ; et enfin, une présentation

---

<sup>8</sup> A. Du Ryer, *L'Alcoran de Mahomet*, f. [FFff iv] r<sup>o</sup> (1<sup>ère</sup> lettre, signée des consuls De Bourgogne, I. Savornin et Meinardet, 12 février 1633) et v<sup>o</sup> (2<sup>e</sup> lettre, signée des consuls Monthouliou, François Nappollon et Du Pont, 24 août 1632).

<sup>9</sup> *Ibid.*, f. [FFff iv] r<sup>o</sup>.

<sup>10</sup> *Ibid.*, f. GGgg [i] r<sup>o</sup>.

synthétique de l'islam, sous le titre de « Sommaire de la religion des Turcs »<sup>11</sup>. La teneur de ces trois pièces n'est pas exactement la même. En effet, si le sommaire ne manque pas d'inexactitudes, il est assez factuel, quand l'épître à Séguier et l'avis au lecteur colportent plus volontiers les clichés polémiques. Le Coran, écrit ainsi Du Ryer, « a été expliqué par plusieurs Docteurs Mahometans, leur explication est aussi ridicule que le texte<sup>12</sup> ». Ce jugement à l'emporte-pièce tranche avec une réelle connaissance de l'exégèse coranique, que sa traduction manifeste, qui a peu de pareilles en son temps et dont on donnera quelques exemples un peu plus loin : un intérêt de la traduction proposée par Du Ryer est au contraire qu'elle prend au sérieux les *tafsīr*<sup>13</sup> et s'en imprègne assez profondément. La répétition des stéréotypes les plus attendus a, par conséquent, l'allure d'un passage obligé : c'est le discours qu'il faut tenir. Une hypothèse à considérer serait d'ailleurs qu'en le plaçant en tête de son volume, puis en concluant sur les propos aimables du sultan à son égard, Du Ryer suggère à son lecteur de renoncer peu à peu à ses préjugés, par exemple en lisant le Coran.

Bien sûr, cette suggestion reste implicite et il n'est pas impossible que la disposition du volume prête à une interprétation que Du Ryer n'aurait pas avouée pour sienne. La suite montrera, en tout cas, qu'il n'était pas inutile de prendre certaines précautions. Avant publication et conformément à l'usage, l'ouvrage est soumis au Conseil de conscience : créé par Richelieu puis pérennisé par la régente Anne d'Autriche, ce Conseil est compétent sur les affaires religieuses du royaume et la vulgarisation du texte coranique en est une. Or, les avis sont partagés. Le chancelier Séguier soutient la publication de l'ouvrage, mais Vincent de Paul paraît s'y opposer fermement, et c'est l'opinion de ce dernier qui prévaut. *L'Alcoran de*

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, f. ē i r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup> et f. ē [ii] r<sup>o</sup> – [iii] v<sup>o</sup>.

<sup>12</sup> *Ibid.*, f. ē i r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

<sup>13</sup> Terme arabe signifiant « explication » et « exégèse » du Coran

*Mahomet* circule quand même, mais sous cape, comme de nombreux ouvrages à cette époque : pour ne pas compromettre Séguier, on se contente de retirer l'épître dédicatoire, où Du Ryer mettait pourtant en avant l'utilité de son travail pour les missionnaires, « ces nouveaux Apostres qui sont au Levant<sup>14</sup> ». Il faut dire que la Fronde éclate bientôt et que les autorités, confrontées à bien d'autres problèmes plus urgents, ne sont pas en mesure de contrôler efficacement la diffusion des livres imprimés.

Nous voici renseignés sur la méfiance que suscitent les études orientales et sur le type de stratégies auxquelles il faut recourir pour les autoriser, avec plus ou moins de succès. Ce n'est pas là une spécificité française : en 1649, l'imprimeur Robert White est arrêté à Londres, pour avoir donné une traduction du Coran. Pas n'importe laquelle : une traduction anglaise... de *l'Alcoran de Mahomet* par André Du Ryer<sup>15</sup>.

C'est ici que nous tournons notre regard vers la langue arabe et vers le monde musulman. Mais ne quittons pas trop vite le contexte dans lequel Du Ryer évolue et prenons plutôt un fragment du verset 171 de la sourate IV : « *yā ahl al-kitāb lā taglū fī dīnikum* ». Ce fragment est traduit comme suit par l'orientaliste français : « O vous qui sçavez la loy escrite, obeïsses aux commandemens de Dieu<sup>16</sup> ». Du Ryer donne ici l'impression de fuir une traduction qui pourrait heurter la sensibilité de ses coreligionnaires. En effet,

---

<sup>14</sup> Il est significatif que cette épître ne figure pas dans les deux exemplaires de l'édition de 1647 actuellement consultables en ligne, celui de la BnF (NUMM-8705026), et celui de la Bibliothèque nationale d'Autriche (31.F.13). Elle est transcrite par Alastair Hamilton et Francis Richard (*Du Ryer and Oriental Studies*, p. 141-142 – p. 142 pour le passage cité), à qui nous empruntons aussi notre information sur le Conseil de conscience (p. 54-55), et se trouvait, d'après lui, aux f. a 3 r<sup>o</sup> – 4 r<sup>o</sup>.

<sup>15</sup> Sur cet épisode, on prendra pour point de départ Clinton Bennett, « Alexander Ross, Hugh Ross and Thomas Ross », dans *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 8, *Northern and Eastern Europe (1600-1700)*, p. 290-320.

<sup>16</sup> A. Du Ryer, *L'Alcoran de Mahomet*, p. 97.



il évite de rendre une injonction qui, dans le texte coranique, suit immédiatement l’apostrophe : « *lā taġlū fī dīnikum* », « ne soyez pas extravagants, en votre religion<sup>17</sup> ». Cette injonction s’adresse aux chrétiens selon l’exégète al-Suyūfī<sup>18</sup>, aux juifs et aux chrétiens selon al-Baydāwī<sup>19</sup> : d’après ce dernier commentateur, l’extravagance propre aux yeux des chrétiens réside dans le fait qu’ils considèrent Jésus comme une figure divine<sup>20</sup>. L’orientaliste français a pris connaissance de cette remarque et l’indice s’en trouve dans une note qu’il ajoute en marge, d’après al-Baydāwī : « Ce sont les Juifs & les Chrestiens<sup>21</sup> ». Mais il fait porter cette note marginale sur l’apostrophe, et non sur l’injonction problématique, puisqu’il la supprime. Ce qui revient à dire que l’ellipse à laquelle il procède est, selon toute vraisemblance, intentionnelle. De valeur euphémistique, elle atténue la charge polémique du verset, sans doute pour ne pas apporter de l’eau au moulin de ceux qui, jugeant l’ouvrage impie, s’opposent à sa parution.

Déplaçons un peu plus le point de vue et prenons maintenant « le droit de traduire » dans son deuxième sens. Quelques rappels relatifs à la théologie musulmane sont ici nécessaires. Ils supposent de convoquer la

<sup>17</sup> Selon la traduction de Régis Blachère (Régis Blachère, trad., *Le Coran (al-Qor’ân)*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1966, p. 130).

<sup>18</sup> Al-Suyūfī est cité nommément ici dans le but de le distinguer de son maître, al-Maḥallī, avec qui il a co-écrit le commentaire coranique auquel se réfère abondamment Du Ryer, à savoir le *Tafsīr al-Ġalālayn*. Al-Suyūfī a en effet commenté de la sourate II à la sourate XVII, et al-Maḥallī de la sourate XVIII à la sourate CXIV (Ġalāl al-Dīn al-Maḥallī et Ġalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Tafsīr al-Ġalālayn*, Le Caire, Dār al-Ḥadīṭ, p. 133). Un manuscrit de cet ouvrage dont disposait Du Ryer se trouve à la Bibliothèque Nationale de France sous la cote ms. Arabe 652.

<sup>19</sup> Contrairement au *Tafsīr al-Ġalālayn*, celui d’al-Baydāwī ne figure pas dans la bibliothèque d’André Du Ryer, d’après l’inventaire qui en a été fait par Hamilton et Richard (*Du Ryer and Oriental Studies*, p. 97). Mais al-Baydāwī est l’autre exégète musulman que Du Ryer cite une dizaine de fois dans sa traduction du Coran. Il se peut que le traducteur français y ait accès par une source intermédiaire ou que le manuscrit dont il disposait soit perdu.

<sup>20</sup> Abdallah ibn ‘Umar al-Baydāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl*, Beyrouth, Dār Ihyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī, vol. 2, 1997, p. 111.

<sup>21</sup> A. Du Ryer, *L’Alcoran de Mahomet*, p. 97.

notion d'*i'ġāz* (الإعجاز). Sous ce terme, dont le sens premier est « incapacité », s'est élaboré le dogme selon lequel la nature du Coran serait miraculeuse et inimitable. Il n'apparaît pas en tant que tel dans le texte coranique, mais on en trouve la trace dès les débats des premiers siècles de l'islam. C'est à partir du IX<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne qu'il commence à acquérir sa signification technique et, par voie de conséquence, dogmatique. Toutefois, la définition de *i'ġāz* ne fait pas l'unanimité, même parmi les premiers théologiens musulmans. Quand certains affirment que l'inimitabilité du Coran réside dans « l'éloquence et la beauté rhétorique de sa langue » (« *fil faṣāḥa wal balāġa* »), d'autres soutiennent que c'est par sa capacité exceptionnelle à guider les humains qu'il est inimitable<sup>22</sup>.

Ces débats sont antérieurs au travail et même à l'époque de Du Ryer, qui pouvait donc les connaître. Pour déterminer si c'est le cas, il faut se reporter aux versets les plus souvent allégués par les différents exégètes : « versets » dits « du défi » (« *āyāt al-taḥaddī* »), parce qu'ils défient les détracteurs de Muḥammad, à La Mecque, de produire quelque chose de similaire au Coran. Comparons la traduction de l'un de ces versets par Du Ryer avec celle de Régis Blachère, publiée en 1957 et qui fait encore autorité parmi les arabisants francophones.

Une précision préalable s'impose : il serait anachronique et contraire au sens historique d'affirmer que Du Ryer avait devant lui un texte exactement semblable à celui que Régis Blachère traduit, à savoir la version du Caire imprimée en 1924. Entre autres sources avérées ou probables, nous savons par exemple qu'il avait à sa disposition le fameux Coran pourpre, qui se distingue par son caractère multiforme et prend en considération les variantes de lecture canoniques<sup>23</sup>. Mieux : la traduction par Du Ryer du

---

<sup>22</sup> Notre recensement des avis théologiques à ce sujet s'en tient à la perspective musulmane sunnite.

<sup>23</sup> Ramené de Tunis par Charles Quint, puis acquis par le chancelier Séguier, ce Coran pourpre daterait du début de XV<sup>e</sup> siècle. Il est conservé à la BnF sous la cote

verset 3 de la sourate I, « Roy du jour du jugement », laisse penser qu'il rend le terme arabe « *malik* », « roi », et non « *mālik* », dont l'équivalent français le plus proche est « souverain » ; or, cela tendrait à suggérer que Du Ryer ne se réfère pas à la variante de l'imam 'Āṣim telle que rapportée par son disciple Ḥafṣ, celle qu'utilise Régis Blachère, mais qu'il se reporte à l'une des dix autres lectures retenues dans l'islam sunnite<sup>24</sup>. Si nous prenons malgré tout pour point de comparaison un texte fondé sur la variante de Ḥafṣ selon 'Āṣim, c'est qu'aucune divergence ne s'est fait jour sur les versets précis qui nous intéressent.

Nous soulignons par des italiques, chez Du Ryer, l'ajout qui nous importe particulièrement :

*Sourate x, verset 38*

<p>Blachère : « Diront-ils : « Cet Homme l'a forgée ! » Réponds-leur : « Apportez une sourate semblable et priez pour cela qui vous pourrez, en dehors d'Allah, si vous êtes véridiques ! »<sup>25</sup></p>	<p>Du Ryer : « ils disent, Mahomet a controuvé ce livre, dis leur, venez &amp; apportez quelque chose qui luy ressemble <i>en doctrine &amp; en éloquence</i>, &amp; appelez les Idoles que vous adorez, nous verrons si vous estes veritables »<sup>26</sup></p>
--	---

Contrairement à d'autres passages du texte coranique, où il a tendance à joindre des notes savantes, Du Ryer n'ajoute rien en marge de ce verset, relatif à l'*i'ğāz*. Toutefois, sa traduction se ressent des débats que ce principe a occasionnés. En l'occurrence, le traducteur est influencé par le

---

ms. Arabe 392. Son trait distinctif est qu'il prend en considération les sept variantes de lecture canoniques à l'époque. Ces variantes de lecture sont aujourd'hui au nombre de dix : les trois dernières ont été ajoutées par Ibn al-Ġazarī dans le cours du XV<sup>e</sup> siècle ; leur canonisation est, par conséquent, postérieure à la date où le Coran pourpre a été copié.

<sup>24</sup> Trois autres variantes (al-Kisā'ī, Ya'qūb, Ḥalaf) lisent le mot de la même manière que 'Āṣim. Les six autres (Nāfi', Ibn Kaṭīr, Abū 'Amr, Ḥamza, Ibn 'Āmir, Abū Ġa'far) lisent « *malik* ». Pour plus d'informations sur les variantes de lecture, on se reportera à la notice de Hassan Chahdi sur l'édition du Caire, <http://www.coran12-21.org/fr/contextes/caire>.

<sup>25</sup> R. Blachère, trad., *Le Coran (al-Qor'ân)*, p. 237.

<sup>26</sup> A. Du Ryer, trad., *L'Alcoran de Mahomet*, p. 200-201.

premier des avis que nous avons mentionnés, à savoir celui qui définit l'*i'ğāz* comme une « éloquence et une beauté rhétorique de la langue du Coran » : c'est la raison pour laquelle Du Ryer utilise des termes absents du texte arabe, comme « éloquence », « instruction » ou « doctrine ». On pourra se demander comment l'expression « *fil faṣāḥa wal balāga* » lui était connue. La réponse se trouve dans le *Tafsīr al-Ġalālayn*, ou « Commentaire des deux Ġalāls ». Ce commentaire coranique est composé au XV<sup>e</sup> siècle par deux savants égyptiens, Ġalāl al-Dīn al-Maḥallī et Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī. Il constitue la source musulmane la plus souvent consultée par Du Ryer, qui le cite quatre-vingt-sept fois dans les marges de son livre, sous le nom « Gelaldin ». Le fragment « apportez une sourate semblable », dans le verset 38 de la sourate X, y est ainsi glosé :

[Apportez], par voie d'invention, [une sourate semblable] en termes d'éloquence et de beauté rhétorique de la langue, car vous êtes des locuteurs aussi éloquents que moi en arabe<sup>27</sup>.

Les *tafsīr-s al-Ġalālayn* et d'al-Bayḍāwī interprètent de la même manière les cinq autres versets dits du « défi » : à savoir II, 23, XI, 13, XVII, 88, XXVIII, 49 et LII, 34<sup>28</sup>. C'est de ces interprétations que Du Ryer s'inspire dans sa traduction de X, 38, mais aussi de LII, 34, que l'on aurait pu citer pour autre exemple<sup>29</sup>. Le lecteur n'a pas les moyens de s'en rendre compte : les italiques permettant de distinguer la version proprement dite du Coran, d'une part, et les insertions de gloses, d'autre part, ne feront leur apparition dans les textes imprimés qu'en 1698, avec l'édition latine de Ludovico Marracci.

<sup>27</sup> Ġalāl al-Dīn al-Maḥallī et Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Ġalālayn*, Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. arabe 652, f. 64 r<sup>o</sup>.

<sup>28</sup> Al-Maḥallī et Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Ġalālayn*, p. 272, p. 286 et p. 376 ; al-Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*, vol. 3, p. 113, p. 130 et p. 266.

<sup>29</sup> « Diront-ils que Mahomet a controuvé (l'Alcoran ?) certainement ils sont des incredules, qu'ils apportent quelque discours semblable à ce livre *en doctrine & eloquence*, si ce qu'ils disent est veritable. Ont-ils esté créés de quelque chose ? ont-ils creé quelque chose ? se sont-ils créés eux-mesmes ? » (A. Du Ryer, trad., *L'Alcoran de Mahomet*, p. 505, nous soulignons).

Nous avons fait état des discussions sur l'inimitabilité du Coran parce qu'elles engagent un autre débat, celui qui nous intéresse précisément, sur le droit de traduire ce texte. Il faut maintenant présenter cet autre débat, mais en avertissant le lecteur que cette présentation a quelque chose de décevant. Car elle le renseignera peu sur ce que sait Du Ryer lui-même. Elle l'informerait davantage, en revanche, sur ce que peuvent savoir ses lecteurs.

Les premières discussions restées dans les textes concernent essentiellement le droit d'utiliser les traductions pendant les prières obligatoires et surrogatoires (« *al-farā'id wal nawāfil* »). Est-il alors permis de réciter le Coran dans une langue autre que l'arabe ? La majorité des savants appartenant aux quatre écoles juridiques sunnites considère que non. Ils stipulent en effet qu'en dehors de la langue arabe, on ne peut plus parler du Coran, parole de Dieu dictée par l'ange Gabriel à Muḥammad, mais uniquement de son interprétation, donc de son *tafsīr*. Abū Hanīfa (698-787), fondateur de l'école hanafite, semble toutefois faire exception : il aurait autorisé la récitation du Coran en persan<sup>30</sup>. Cet avis d'Abū Ḥanīfa a fait couler beaucoup d'encre du côté de ses opposants dans les trois autres écoles. Ainsi, dans son *Aḥkām al-qur'ān*, le jurisconsulte hispano-arabe de rite malikite Abū Bakr ibn al-'Arabī<sup>31</sup> (1076-1148) réfute le point de vue attribué à Abū Hanīfa et affirme que l'inimitabilité du Coran ne trouve sa pertinence que dans le texte original, donc en arabe. Ibn al-'Arabī en déduit que si le texte arabe est transposé dans une autre langue, on ne pourra plus

---

<sup>30</sup> Cet avis a suscité beaucoup de débats parmi les savants hanafites. Certains l'attribuent à Abū Ḥanīfa, d'autres nient qu'il ait tenu un tel propos, d'autres enfin affirment que le fondateur de leur école s'est rétracté. Dans les autres écoles juridiques, l'attribution ne fait pas de doute et l'avis est réfuté avec véhémence. Pour en savoir plus sur ce débat, voir le recensement qu'en fait al-Zarkasī (Muḥammad b. Bahādir al-Zarkaṣī, *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Beyrouth, Dār iḥyā' al-kutub 'arabiyya, vol. 1, p. 464-467).

<sup>31</sup> À ne pas confondre avec le poète et mystique Ibn 'Arabī (1165-1240), lui aussi hispano-arabe.

l'appeler Coran car ce qui le caractérise, à savoir son caractère inimitable et inégalé, sera perdu<sup>32</sup>.

Le même raisonnement se retrouve chez le jurisconsulte syrien de rite chafiiite al-Nawawī (1233-1278), qui rapporte dans *al-Mağmū' šarḥ al-muḥaḍḍab* les arguments des savants de son école. En effet, les oulémas chafiiites arguent eux aussi que la traduction du texte sacré de l'islam ne peut pas être considérée comme le Coran, parce que celui-ci est inimitable : or, avec la traduction, ce principe-phare disparaît ; par conséquent, on ne peut selon eux réciter une traduction du Coran pendant la prière. Pour al-Nawawī, sans l'arabe, le texte coranique est orphelin de son *i'ğāz*. Il n'hésite d'ailleurs pas à faire l'analogie avec un poème dépourvu des règles stylistiques propres à la langue source quand il est traduit vers une autre langue<sup>33</sup>.

Al-Zarkaši (1344-1392), jurisconsulte égyptien de rite chafiiite, auteur d'un autre ouvrage fameux, *al-Burhān fī 'ulūm al-qur'ān*, abonde dans le même sens, tout en précisant que l'interdiction s'applique uniquement à la lecture liturgique. Il est en effet autorisé, selon lui, de traduire le Coran si la nécessité s'en présente, par exemple dans le but d'éclaircir certains passages relatifs au dogme. Toutefois, il insiste sur l'obligation d'apprendre l'arabe pour celui qui voudrait approfondir ses connaissances religieuses<sup>34</sup>.

Outre l'aspect liturgique, des considérations numérolologiques sont également soulevées. Dans sa glose (« *ḥāšiya* ») sur le *tafsīr* d'al-Bayḍāwī, l'exégète turc Sa'dī Ğalabī (mort en 1538) signale que dans le texte arabe, toutes les lettres de la première et de la dernière sourate, si l'on supprimait les répétitions, seraient au nombre de vingt-trois : ce qui correspond, selon

---

<sup>32</sup> Muḥammad b. 'Abdallāh b. al-'Arabī al-Iṣbīlī, *Aḥkām al-qur'ān*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, vol. 4, p. 4.

<sup>33</sup> Yaḥyā b. Šaraf al-Nawawī, *Al-mağmū' šarḥ al-muḥaḍḍab*, Damas, Dār al-fikr, s. d., vol. 3, p. 379-381.

<sup>34</sup> Muḥammad b. Bahādir al-Zarkaši, *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Beyrouth, Dār iḥyā' al-kutub 'arabiyya, 1957, vol. 1, p. 464-467.

lui, aux vingt-trois ans de la prédication de Muhammad. Ce « caractère miraculeux » serait impossible à reproduire dans une langue étrangère<sup>35</sup>.

Les débats, comme on voit, sont fournis et les prises de position nombreuses : nous n'en avons pourtant donné qu'un très bref aperçu. Or, on aura remarqué que la rédaction de tous les textes mentionnés précède, là encore, l'existence de Du Ryer et qu'il pourrait donc en avoir eu connaissance. Malheureusement, aucun indice d'une telle information ne subsiste dans son ouvrage. Les généralités plus ou moins polémiques des liminaires ne sont pas de nature à véhiculer un quelconque savoir théologique. Et quant aux annotations marginales de Du Ryer, elles renvoient surtout le lecteur aux commentaires qu'il a pu consulter, principalement le *Tafsīr al-Ġalālayn* et le *tafsīr* d'al-Baydāwī, ainsi que *le Tanwīr fī l-tafsīr*<sup>36</sup>. Or, ces commentaires comportent des gloses relativement succinctes, dont l'objet n'est pas d'entrer dans le détail des positions défendues par les différents exégètes ni des opinions enseignées dans les différentes écoles. Alors que les discussions autour de l'*i'ğāz* laissent une trace très concrète dans la première traduction française du Coran, il est impossible de déterminer dans quelle mesure Du Ryer a conscience des débats ayant cours, dans le monde musulman, sur l'interdiction de traduire le texte coranique. On peine à croire, étant donné l'érudition que lui valent ses séjours en Égypte et dans l'Empire ottoman, qu'il ait ignoré ces débats. Peut-être est-ce seulement que son entreprise de

---

<sup>35</sup> L'auteur aurait tenu ces propos dans son commentaire de la première sourate. Il ne nous a cependant pas été possible de consulter l'ouvrage en question, resté à l'état manuscrit et auquel nous n'avons pas eu accès directement. Sur les propos attribués à Sa'dī Ġalabī, nous nous fondons donc sur le *Tafsīr al-Manār* de Muḥammad Rašīd Riḏā (Le Caire, al-Hay'a al-maṣriyya al-āmma li-l-kitāb, 1990, vol. 9, p. 276).

<sup>36</sup> Composé au XIII<sup>e</sup> siècle par le savant tunisien Muḥammad b. Abī al-Qāsim b. 'Abd al-Salām b. Ġamīl al-Raba'ī, cet ouvrage est un abrégé d'*al-Mafātiḥ al-ğayb*, commentaire dense et abondant du savant persan Faḥr al-Dīn al-Rāzī. Cet abrégé est cité quarante-sept fois par Du Ryer. La Bibliothèque nationale de France conserve cinq volumes sur huit de ce manuscrit, sous la cote ms. Arabe 614 (à) 619.

traduction vers le français ne constitue pas un problème à ses yeux, ce qui expliquerait son silence. Mais ce n'est là qu'une hypothèse invérifiable.

Encore cette incertitude permet-elle de tirer une conclusion beaucoup plus affirmative et de répondre à la question, assez modeste heureusement, que nous nous étions posée : l'*Alcoran de Mahomet* ne donne pas à ses lecteurs les moyens de percevoir clairement l'interdit qui pourrait peser, du point de vue musulman, sur la traduction du texte coranique.

Il faudrait se demander à partir de quelle date les lecteurs occidentaux de ce texte purent avoir conscience d'un tel interdit. Peut-être cette date serait-elle antérieure, dans d'autres pays que la France, à la période que nous avons considérée. Mais ce sera l'objet d'une étude ultérieure que de le déterminer et l'on nous pardonnera de faire, en conclusion, un grand saut dans le temps.

En 1943, l'ouvrage du théologien égyptien al-Zurqānī *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-qur'ān* synthétise les avis des savants musulmans sur la question de l'*i'ğāz* et déclare, en s'appuyant sur une fatwa d'Al-Azhar, qu'une traduction acceptable du Coran consiste à rendre son exégèse, c'est-à-dire son interprétation, dans une langue autre que l'arabe. La traduction littérale, elle, serait impossible<sup>37</sup>.

Les réticences de cette espèce face à la traduction, de la part de ce qu'il est convenu d'appeler l'orthodoxie musulmane sunnite, ont généré une sorte de précaution théologique que l'on peut remarquer au seuil des traductions récentes du Coran. On a ainsi vu apparaître dans le monde anglophone des titres comme : *The Meaning of the Glorious Koran : An Explanatory Translation* de Pickthall, en 1930 ; *The Koran Interpreted* de Arberry, en 1955. Dans le monde francophone, l'expression « traduction des sens du

---

<sup>37</sup> Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zurqānī, *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-qur'ān*, Le Caire, Maṭba'a 'Isā al-Ḥalabī, 1943, vol. 2, p. 172.



Coran » est de plus en plus utilisée : en témoignent la traduction de Jacques Berque ou celle de Muhammad Hamidullah, telle que révisée et mise en circulation par le Complexe du roi Fahd. Cette expression se trouve être récusée par Hamidullah en personne, qui la trouve « redondante<sup>38</sup> », mais cette réfutation est en elle-même le signe qu'un usage se met bel et bien en place. On a montré ici que cet usage pouvait se fonder sur une tradition invétérée en islam – certes, parmi d'autres – mais non dans la première réception française du texte coranique. Il serait intéressant de se demander s'il n'est pas le prix à payer par les traducteurs pour pénétrer le marché musulman international de la décolonisation imminente ou d'après la colonisation. Les considérations théologiques ne sont pas exclusives d'intérêts politiques.

De 1647 à nos jours, la teneur des paratextes, tantôt fort péjoratifs, tantôt fort respectueux envers l'islam, serait alors moins différente qu'il n'y paraît d'abord à première vue. Elle relèverait dans tous les cas de stratégies discursives méritant d'être interrogées, par exemple dans une histoire longue de ces traductions, qui resterait à écrire.

---

<sup>38</sup> Muhammad Hamidullah, « Lettre ouverte du Pr. M. Hamidullah au Roi Fahd de l'Arabie Saoudite », *Le Musulman*, n° 5 et 6 (hiver 1989), p. 13.