

Traduction du Coran et traduction selon le Coran : aspects d'une problématique intemporelle *Quran Translation and Translation through Quran: Aspects of a Timeless Issue*

Dr. Geneviève Gobillot
Université Lyon III Jean Moulin-France
genevieve.gobillot@wanadoo.fr



0000-0002-2718-0350

Pour citer cet article :

Gobillot, G. (2021). Traduction du Coran et traduction selon le Coran : aspects d'une problématique intemporelle. *Revue Traduction et Langues* 20 (1), 113-145.

Reçu : 20/3/2021 ; Accepté : 19/06/ 2021, Publié : 31/08/2021

Abstract: The translation of the Quran, a text which declares itself impossible to equal, has always posed a problem, whatever the language concerned, since, obviously, its inimitability is linked to its composition in Arabic. The question which arises above all from this fact is that of the grasp of its meanings and the criteria of their approach. It seems logical to try to answer it by questioning it directly, since it expresses itself in a clear and detailed way both on the accession to the meanings of the divine messages and on their possible translation. It emerges from this first exploration that, as a certain number of theologians and mystics had thought, i'jâz resides in the perfection of the relation between the meaning and the mode of composition of the sacred text, itself an exegesis, definitive and complete of all previous revelations. This perfection, which is expressed both by the precision and by the richness of meanings, implies in particular, on the one hand the absence of any absolute synonymy, on the other hand, an extensive use of polysemy, which goes up to the production of entirely bisemic sentences and passages, which play an essential educational role. The cases which have been discussed in this paper revealed that it would seem that the only possibility of faithful translation consists in presenting the two meanings: "God guides whom he wills and misleads whom he wills" or "God guides who wants it and lets whoever wants to go astray" accompanied by a commentary, as was imposed in the situation of non-synonymy illustrated by "the mount" and "the mountain". Such an explanation should, of course, be completely neutral, objective and non-binding, knowing that, from the Quranic perspective, each theological-moral position taken during a reading that engages the whole being and influences its future, is called to be adopted in an absolutely free manner. Herein lies the crux of the problem encountered by translators who, not being able to report these cases directly, are in principle obliged to accompany their text with a certain number of explanations.

Corresponding author : Geneviève Gobillot

However, such a situation confirms the Quranic declaration of perfection and inimitability of the Arabic text. On the one hand, the translation thus proposed cannot constitute a unified and an autonomous text, since it is interspersed with considerations and explanations. Moreover, whatever the effort of neutrality deployed by the translator, the presentation of bisemic sentences can never leave the reader free, if only the possibility of 'ignore - voluntarily or not - their very existence, as well as the process to which they come, and their repercussions on the appropriation of meaning. It should be noted however that, for the translator plagued by doubts and difficulties, the Quran offers, through the example of the translation of the passage from the Torah into Arabic (shemanou ve assinou) by (sami'nâ wa-ata'nâ) and not by (sami'nâ wa-'asayna), a rule of which the Quran itself guarantees. This is the choice to be taken in the case of ambiguity which would surely lead to an error, by opting without hesitation for the translation which explicitly accounts for the meaning which leads to the right path not that of delusion. This suggestion should be essentially free from scruples related to the impossibility, duly noted, to imitate the inimitable in its pedagogy of which only the Arabic language allows an accomplished expression, by simply striving to respect the truthfulness of the Quranic teaching. The presentation of these few emblematic examples, far from claiming to lead to a new theory of the translation of the Quran, has set itself the goal of proposing the experience of a renewal of all the problems posed by any search for an equivalent of the Arabic text, to the principle of perfection of Revelation.

Keywords: *Quran translation, translation through Quran, inimitability, modes of composition, rules of composition, Arabic language.*

Résumé : *La traduction du Coran, texte qui se déclare impossible à égaler, a toujours posé problème, quelle que soit la langue concernée, puisque, de toute évidence son inimitabilité est liée à sa composition en arabe. La question qui se pose de ce fait avant tout est celle de la saisie de ses sens et des critères de leur approche. Il apparaît logique de tenter d'y répondre en l'interrogeant directement, puisqu'il s'exprime de façon claire et détaillée à la fois sur l'accession aux significations des messages divins et sur leur éventuelle traduction. Il ressort de cette première exploration que, comme l'avaient pensé un certain nombre de théologiens et de mystiques, l'i'jâz réside dans la perfection de la relation entre le sens et le mode de composition du texte sacré, lui-même exégèse définitive et complète de toutes les révélations antérieures. Cette perfection, qui s'exprime à la fois par la précision et par la richesse des significations, implique en particulier, d'une part l'absence de toute synonymie absolue, d'autre part, un usage étendu de la polysémie, qui va jusqu'à la production de phrases et de passages entièrement bisémiques, qui jouent un rôle pédagogique essentiel. C'est là que réside le nœud du problème rencontré par les traducteurs qui, ne pouvant pas rendre compte directement de ces cas de figure, se voient en principe obligés d'accompagner leur texte d'un certain nombre d'explications. Or, une telle situation entérine la déclaration coranique de perfection et d'inimitabilité du texte arabe.*

Mots clés : *Traduction du Coran, traduction selon le Coran, inimitabilité, modes de composition, règles de composition, langue arabe.*

1. Traductions d'Orient et d'Occident

La traduction du Coran a, depuis ses débuts, soulevé des questions et suscité des réflexions qui s'avèrent toujours d'actualité. La formule « Essai d'interprétation du Coran inimitable » adoptée par Denise Masson pour titre de sa version bilingue de 1977¹, évoque les principaux aspects de cette problématique.

D'un côté elle souligne l'impossibilité *a priori* de produire l'équivalent d'un corpus qui se définit lui-même comme inégalable. De l'autre, elle pose le problème de l'accès au sens de ses contenus, en rappelant qu'avant d'entreprendre un acte de translation dont le rapport au texte source est censé se rapprocher, dans un tel cas, de l'interprétation la plus

¹ Traduction revue par Sobhi Saleh, Dâr al-kitâb allubnânî, Beyrouth, plusieurs fois rééditée. Pickthall avait auparavant utilisé la formule: "The meaning of the glorious Qur'an, an explanatory translation", (first ed. 1930). André Chouraqui celle de : « Traduit et présenté », (éd. Robert Laffont, 1990). Quant à Maurice Gloton, il a intitulé la sienne *Essai de traduction et annotations*, (éd. Albouraq, 2014).

fidèle d'une partition musicale, il faut avoir accès à sa juste lecture. À cet égard, les traductions peuvent être situées par rapport à deux modalités d'approche.

La première se fonde sur les interprétations tirées des exégèses (*tafâsîr*), inspirées de la Tradition prophétique (*sunna*) et des historiographies, ainsi que des traités de « circonstances de la révélation » (*asbâb al-nuzûl*) et « d'abrogeant et abrogé » (*nâsikh wa-mansûkh*). La seconde résulte d'un travail de dévoilement du sens du texte de façon directe à partir de lui-même. Elle a été mise en œuvre par l'un des plus anciens traducteurs européens, Nicolas de Cues (m. 1464), dont la méthode peut être considérée comme un exemple à cet égard².

À partir du XVIII^e siècle, dans la ligne de la démarche développée par Louis Marracci (m. 1700) pour sa traduction commentée parue en 1698, le recours quasi-systématique aux exégèses traditionnelles les plus répandues dans le monde musulman est devenu majoritaire³. Toutefois, à la suite d'André du Ryer (m. 1672)⁴, plusieurs spécialistes, surtout en Allemagne, ont conservé une certaine fidélité à l'axe des pionniers de l'Occident médiéval⁵. De nos jours, les traductions se répartissent, à des degrés divers, entre ces deux pôles⁶.

Les mêmes problématiques ont concerné également d'autres régions du monde, le Coran ayant été appelé très tôt à être traduit en Orient, en particulier dans l'aire persanophone. L'une des plus anciennes attestations de réflexion théorique sur le sujet est un court traité d'al-Hakîm al-Tirmidhî (m. *circa* 900) portant sur les questions afférentes

² Il s'agit en particulier de son concept de *pia interpretatio*, qui consiste à s'attacher à deux aspects du Coran : le fait qu'il se présente lui-même, mais aussi qu'il soit considéré par un grand nombre d'hommes, comme une voie permettant d'atteindre « la paix dans le siècle futur » et le fait qu'il contienne beaucoup plus de références aux Écritures saintes, et en particulier à l'Évangile, qu'il n'y paraît à première vue. Voir à ce sujet notre article : « La singulière clairvoyance de Nicolas de Cues à l'égard du Coran », *Nicolas de Cues et l'Islam*, sous la direction de Hervé Pasqua, Louvain la Neuve, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-Paris, Editions Peeters, 2013, pp. 35-87.

³ Maurice Bormans a donné dans son article « Ludovico Marracci et sa traduction latine du Coran », *Islamochristiana*, 2002, n° 28, pp. 73-86, l'inventaire complet des documents utilisés par Marracci.

⁴ Comme le montre l'excellente thèse de Asmaa Aoujil, « Le Coran en français : André Du Ryer (1580-1672), premier traducteur de l'Alcoran de Mahomet (1647) », dir. Christian Belin, soutenue le 30-11-2018 à Montpellier, école doctorale langues, littératures, cultures et civilisations.

⁵ Il convient de mentionner ici Pierre le Vénérable, si ce n'est en raison de la première traduction latine du Coran qu'il a seulement supervisée, du moins pour son commentaire, basé sur une analyse très approfondie dont l'une des caractéristiques est d'être fondée en grande partie sur l'intertextualité et l'interculturalité avec le domaine chrétien. Voir à ce sujet l'ensemble des documents figurant dans le corpus dit « De Tolède » (*Corpus Toledanum*) dont l'original se trouve à Paris, Bibl. de l'Arsenal, 1162, ainsi que son *Liber contra sectam sive heresim sarracenorum*, Manuscrit 381 de la Bibliothèque municipale de Douai, f. 180rd. Il en a été de même pour l'*Apologia* de Bibliander Voir à ce propos : *Le Coran à la renaissance, plaidoyer pour une traduction*, Théodore Bibliander, introduction, traduction et notes de Henri Lamarque, textes interlangues, Presses universitaires du Mirail, 2007.

⁶ La traduction de Régis Blachère : *Le Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1980, par exemple, se fonde à la fois sur l'intertextualité et la mise en œuvre d'un raisonnement logique. Celle de Denise Masson, particulièrement riche du point de vue de l'intertextualité, est par ailleurs largement inspirée des exégèses musulmanes « classiques ». Les auteurs du *Coran des historiens*, Sous la direction de Mohammad Ali Amir Moezzi et Guillaume Dye, 3 tomes, Le Cerf, Paris, 2019, se sont fondés, quant à eux, pour leurs traductions et leurs commentaires, presque exclusivement sur les données provenant de l'intertextualité, qui ne constitue qu'une partie des principes théoriques de composition du texte coranique.

à la traduction persane de la formule *Lâ ilâha illa-l-Lâh*⁷. L'argumentation de ce mystique, versé en sciences du langage autant qu'en logique et en théologie, est la suivante : La majorité des gens, tout comme les exégètes et les traducteurs (*tarjumân*), se sont trompés au sujet de l'interprétation de cette formule. Ils ont traduit en persan « *lâ* » par « *nist* », qui est l'équivalent de *laysa* en arabe. Ils n'ont pas vu que « *nist Khodha* » (*laysa ilaha*) est une négation totale et absolue de l'existence d'une divinité, qui ne touche pas seulement les fausses divinités, mais aussi le Dieu unique lui-même. En revanche, « *lâ* », correspondant à « *nah* » en persan, est une exemption catégorique (*tabri'a*) que Dieu a utilisée (dans le Coran) pour nier tout ce qui est adoré en dehors de Lui : « Ne vois-tu pas que si tu dis « *laysa ilah* » tu démens le nom de la divinité qui est vraiment divinité ? Mais si tu dis « *lâ ilaha* » tu nies le nom de la divinité emprunté et attribué à tort. Car Dieu, exalté soit-Il, t'a appelé à proclamer son unicité et à nier ce qui n'est pas lui et qui porte son nom « Allâh », au sujet duquel ils (les polythéistes et les Gens du Livre qui déclarent qu'il s'est donné un fils) ont prétendu qu'il est Dieu en dehors de Lui (...) Par contre, il t'a invité à Le glorifier et à nier tout autre que Lui ou tout autre qui serait associé à Lui dans Sa royauté. Il a délié ta langue pour que tu dises « *lâ ilaha* » ce qui correspond en persan à « *nah Khodha ist* » « Pas de Dieu », ce dieu que vous prétendez être en dehors de mon Dieu et auquel vous avez donné le nom « Allâh ». Puis tu ajoutes « *illa-l-Lâh* », en persan « *jozan Khodha* » « excepté Dieu », celui à qui est dû le nom « Allâh »⁸.

Tirmidhî avait ainsi engagé le débat sur la base d'une relation entre le texte et sa traduction, sans autre outil exégétique qu'un effort d'approfondissement rationnel fondé sur les informations qu'il véhicule. Dans une telle perspective, c'est la révélation coranique qui définit et règle elle-même l'accès à ses propres sens, et non pas les interventions individuelles à l'œuvre dans la plupart des exégèses.

Il s'agit d'une position restée en général minoritaire dans l'histoire de la pensée musulmane. Elle a été représentée au Moyen Âge par les théologiens mu'tazilites, dont les écrits furent massivement dispersés et détruits⁹, ainsi que par des philosophes et des mystiques dont les enseignements ne circulaient que dans des cercles restreints, essentiellement en raison du caractère élitiste de leur niveau d'élaboration. Parmi ces derniers, l'un des auteurs les plus célèbres, le théosophe andalous Ibn 'Arabî (m. 1240), a fait émerger l'œuvre de Tirmidhî de l'oubli dans lequel l'avait plongée une longue « conspiration du silence » selon une expression de Michel Chodkiewicz.

Partant du principe que la seule véritable garantie d'aboutissement d'une lecture « non-interventionniste » est la possibilité de s'adosser à des règles de composition fixes,

⁷ Il s'agit de l'épître intitulée *Lâ ilâha illâ-l-Lâh*, éditée par Paul Nwyia : « Al-Ḥakîm al-Tirmidhî et le *Lâ ilâha illâ-l-Lâh* », *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, n° XLIX, Beyrouth, 1968, pp. 741-765. Elle constitue une partie du *Livre de la Profondeur des choses* (*Kitâb ghawr al-umûr*). Voir *Al-Ḥakîm al-Tirmidhî, le Livre de la Profondeur des choses*, étude historique et thématique, suivie de la traduction par Geneviève Gobillot, éd. du Septentrion, Lille, (seconde édition 2015), pp. 241-244.

⁸ *Ibid.*, p. 243.

⁹ On possède cependant la reconstitution partielle d'un *tafsîr* de la période du plein développement de cette tendance, réalisée par Daniel Gimaret à partir de bribes de textes polémiques de ses adversaires sunnites ; (*Une lecture Mu'tazilite du Coran: Le Tafsîr d'Abû 'Alî al-Djubbâ'î* (m. 303/915) *partiellement reconstitué à partir de ses citations*). (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, vol. CI, Louvain-Paris: Peeters, 1994. Ce texte permet de se faire une idée claire de la méthode exégétique de ces théologiens, fondée sur la pure raison.

nettement définies et permettant d'éclairer l'ensemble des interrogations susceptibles de se présenter, il a repris et développé les solutions que son prédécesseur avait proposées.

C'est à travers ce type d'approche du *mushaf* - exception faite pour les passages de période dite « médinoise » qui renvoient à des événements comme la bataille de Badr (C 3, 123), liés de manière obvie au contexte historique de la vie du prophète Muḥammad¹⁰ -, que seront abordées ici quelques-unes des questions soulevées par la traduction du texte coranique.

Mais avant d'exposer les critères définis par ces deux grands représentants de la spiritualité dans le monde musulman et d'en proposer quelques vérifications, il nous est apparu primordial d'examiner ce que le Coran lui-même déclare au sujet des problématiques liées à l'exégèse et à la traduction. On prendra à témoin dans cette perspective un certain nombre de versets et de passages qui concernent, d'une part les modalités d'accès au sens de la Révélation divine, d'autre part la traduction en arabe d'une expression de la Bible hébraïque.

2. L'accès au sens des textes révélés selon le Coran

2.1 Le commentaire, l'explication détaillée et l'approfondissement

Le vocabulaire coranique concernant l'accès au sens des textes révélés par Dieu est diversifié, tant par ses origines que par ses acceptions. Les trois principaux termes utilisés sont : *tafsîr*, *ta'wîl* et *tafsîl*. On peut les présenter en résumé comme suit :

Tafsîr apparaît une seule fois en (C 25, 33) : « **Ils** (les mécréants définis comme : « ceux qui recouvrent la vérité par l'erreur » : **kuffâr**) *ne te proposent aucun fragment textuel* (ou « exemple », ou « parabole » : **mathal**) *sans que Nous (Dieu) n'apportions la vérité avec la meilleure exégèse (tafsîr)* ». Ce verset figure dans un contexte où les gens auxquels s'adresse le Messenger coranique déclarent que « le discriminant » (**al-furqân**), que Dieu fait descendre sur lui consiste en des « **histoires légendaires des anciens (aṣṭūr al-awwalîn)** », que l'on recueille pour lui par écrit et qu'on lui dicte matin et soir (C 25, 5).

Une attestation de l'authenticité de son message est immédiatement opposée à ces critiques. Le locuteur (ici Dieu) déclare que la révélation confiée au Messenger coranique recèle la lecture la plus juste et la plus complète des Livres détenus par les **kuffâr** en question, c'est-à-dire leurs Ecritures. Dans cette perspective, le terme **mathal**, traduit ci-dessus par « fragment textuel » correspond à un « extrait » ou à un exemple tiré des textes sacrés antérieurs. Il est susceptible de désigner aussi bien un récit complet qu'une citation, une parabole, une image, ou encore une allusion, et son champ sémantique peut être étendu à toute « leçon textuelle » présentée selon une formulation ayant pu appeler une explication.

Le terme **kuffâr**, souvent traduit de façon assez vague par « mécréants », désigne ici des personnages qui ont « masqué » pour diverses raisons le véritable sens de certains

¹⁰ Ces parties peuvent en effet être éclairées, du moins en partie, par un recours à la Tradition prophétique et aux ouvrages d'historiographie.

passages de leurs Écritures¹¹. Eu égard à l'ensemble du contexte, cette appellation peut correspondre à des Gens du Livre, juifs et chrétiens, mais aussi à d'autres groupes se réclamant de tout ou partie de la Bible, comme les baptistes et certaines branches du gnosticisme, dont l'existence est évoquée dans les listes des versets (C 2, 62 et 5, 69), en particulier sous le nom générique de *sâbi'ûn*¹².

Le Coran invite ainsi à réaliser qu'il contient, en langue arabe, les explications renvoyant au véritable sens des passages de textes en hébreu, grec, syriaque, latin ou araméen, que les *kuffâr* présentent en quelque sorte comme des énigmes à résoudre. Ce rappel confirme son caractère miraculeux et exclut d'emblée toute fraude selon laquelle l'enseignement qu'il prodigue proviendrait d'informations fournies de l'extérieur au Messager. C'est ce que confirme le verset (C 16, 103) « *Nous savons qu'ils disent : - C'est seulement un mortel (bashar) qui l'instruit ! Mais celui auquel ils pensent parle une langue étrangère (a'jamî), alors que ceci (la langue de ce Coran) est une langue arabe claire* ». En revanche, ce cas de figure soulève de toute évidence le problème du passage d'une langue à l'autre et, donc, de la traduction des textes antérieurs, en particulier la Bible.

Tafsîr (racine *f.s.r.*) revêt donc dans le Coran une signification très proche de son sens en araméen, langue dans laquelle « *pishrâ* » (racine P. SH.R, le P correspondant au F et le SH au S dans les langues sémitiques) est fréquemment cité dans le *Livre de Daniel* pour indiquer le déchiffrement symbolique des songes de Nabuchodonosor ou de l'inscription énigmatique tracée sur le mur par la main de l'ange¹³.

Selon André Caquot et Marc Philonenko, « il est certain que ce terme s'applique à la traduction en clair d'un message chiffré de Dieu »¹⁴. Son utilisation dans le Coran consiste ainsi à laisser entendre qu'en tant que dernier message divin, il est lui-même le

¹¹ Il s'agit généralement de raisons liées à la satisfaction d'aspirations personnelles qui poussent ces *kuffâr*, terme dont l'étymologie renvoie à l'idée de dissimulation, à cacher le sens de certains passages de leurs textes sacrés. Cette dissimulation est l'un des éléments de la déformation du sens que le Coran dénonce en (C 2, 75) : « **Comment pouvez-vous désirer qu'ils vous croient, alors qu'une grande partie d'entre eux (les Gens du Livre, même expression qu'en (C 2, 100) entend les paroles de Dieu, puis les altère (yuharrifûn : pratique du *tahrîf*, l'altération des textes) après les avoir correctement comprises, en toute connaissance de cause. (...) (78) Certains d'entre eux sont des ignorants. Ils ne connaissent pas le Livre, sauf à travers des aspirations inconscientes (amânî). Ils ne font que se livrer à des conjectures** ».

¹² Les *sâbi'ûn* coraniques sont des personnages qui, bien qu'habituellement désignés par le terme « Sabéens » en français, n'ont aucun rapport avec les Sabâ du Yémen, le nom des premiers s'écrivant avec un *sâd*, celui des seconds avec un *sîn*. C'est pourquoi il semble préférable d'utiliser, pour désigner les premiers, le terme de Sabiens, comme le fait Michel Tardieu (« Sâbiens coraniques et « Sâbiens » de Harrân », *Journal asiatique*, vol. 274, p. 18-19). Ce spécialiste suggère également, en évoquant Shahrastânî, que *sâbi'ûn* dans le Coran aurait désigné, de manière générale, les gnostiques présents en Arabie dans son milieu d'émergence, c'est-à-dire entre autres des Archontiques et des Séthiens. Cette définition semble pertinente dans la mesure où l'utilisation par le Coran d'un pluriel brisé indique qu'il ne s'agit pas d'un seul groupe homogène - qui correspondrait à la forme « *sâbi'a* » sur le modèle de « *naṣārâ* » - mais d'une pluralité de groupes simplement dotés d'une orientation commune et rassemblés autour d'un certain nombre de notions, comme l'origine purement divine de la révélation, la transcendance absolue de Dieu et la doctrine du salut individuel.

¹³ Voir l'Introduction générale aux *Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, NRF Gallimard, 1987, p. LV.

¹⁴ Ibid. même page.

« commentaire révélé » de toutes les Ecritures antérieures. Il n'y désigne donc pas, contrairement à l'acception qui lui a été conférée par la suite, une explication du Coran selon des critères qui seraient fixés par un exégète humain.

Tafsîl (racine *f.ṣ.l.*), peut être traduit par « explication détaillée ». Il désigne le Coran dans les versets (C 10, 37-39) et (C 12, 111), (C 17, 12), auxquels il faut ajouter ceux contenant la forme **mufasssil** (C 6, 114 ; 7, 133), qui correspond au même champ sémantique, mais avec une nuance de « mise en œuvre de la capacité d'expliquer ».

Le premier verset décrit une autre polémique entre le Messager et les **kuffâr** : « (37) *Ce Coran n'a pas été inventé par un autre que Dieu, mais il est la confirmation de l'authenticité de ce qui existait avant lui (taṣḍîq alladhî bayna yadayhi), l'explication détaillée (tafsîl) du Livre, envoyée par le Seigneur des univers, qui ne renferme aucun doute* ». Il développe le thème du Coran comme critère de lecture, aussi bien des textes révélés avant lui que de ses propres contenus, qui, ensemble, constituent le Livre complet de Dieu. De nombreux traducteurs en ont donné pour équivalent : « les Écritures »¹⁵, terme entrant dans la composition de l'expression Coranique **ahl al-kitâb** « familiers des Écritures », une traduction proposée par Maurice Gloton à la place de celle, plus connue, de « Gens du Livre »¹⁶.

Le second verset contenant le terme **tafsîl** conclut la sourate Yûsuf (12) laquelle, tout en se rattachant de façon obvie au texte biblique, y introduit une réflexion complémentaire, qui correspond, comme l'a noté Michel Cuypers, au motif présentant « Joseph, prophète du monothéisme »¹⁷. Il s'agit ici de l'apport d'une précision destinée à diriger le lecteur vers une méditation renouvelée de la lecture du passage de la *Genèse* qui lui est consacré. Ce cas illustre le fait que le Coran se donne pour fonction, non seulement d'expliquer en détail les contenus des Livres antérieurs, mais aussi de souligner certains aspects de la vérité qui pourraient avoir échappé pour diverses raisons à au moins une partie de leurs destinataires. Lui-même présente par l'intermédiaire de cette fonction un argument en faveur de sa propre authenticité, liée à celle des sens qu'il met en lumière au cœur de ces Livres. Il fait par-là en quelque sorte « d'une pierre deux coups » (C 12, 111) « *Ceci (le Coran) n'est pas un récit inventé, mais une confirmation de l'authenticité de ce qui existait avant lui (taṣḍîq alladhî bayna yadayhi) et une explication détaillée de toute chose (tafsîl kulli shay'in)* ».

Le troisième verset est le (C 17, 12) « *Nous avons fait de la nuit et du jour deux signes. Nous avons rendu sombre le signe de la nuit et clair le signe du jour pour que vous recherchiez la faveur (faḍlan) de votre Seigneur et que vous connaissiez le calcul (divin) des années ('adad as-sinîn) et le calcul du temps (tel que les hommes le réalisent : wa-l-ḥisâb). Nous avons donné une explication parfaitement détaillée de toute chose (wa kullu shay'in faṣṣalnâhu tafsîlan)* ». La fonction du Coran est, sur ce point, distincte de celle de

¹⁵ Traduction donnée par M. Savary : *Mahomet, le Koran*, Classiques Garnier, Paris, 1951, p. 254. Blachère traduit, pour sa part : « l'Écriture », *Le Coran traduction Régis Blachère*, Maisonneuve Larose, Paris, 1989, p. 237. Kazimirski opte, quant à lui, pour : « les Ecritures », *Le Coran, traduction intégrale des 114 sourates*, SACELP, Paris, 1980, p. 144.

¹⁶ Voir à ce sujet *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, 2500 versets traduits*, éd. Albouraq, 2002, p. 359.

¹⁷ Voir M. Cuypers, « Structure et interprétation de la sourate Joseph », *Studi del quinto convegno RBS Rhetorica Biblica et Semitica XI*, Peeters, Leuven, Paris, Bristol, 2017, pp. 295-311, p. 297.

la Torah, qui apporte une explication détaillée « pour toute chose » (*likulli shay'in*) selon le verset (C 6, 154) : « Nous avons ensuite donné le Livre à Moïse. Il est une perfection pour celui qui l'observe de son mieux et apporte une explication détaillée pour toute chose (*tafsīlan likulli shay'in*) ». Cette dernière expression figure aussi au verset (C 7, 145), qui précise que « l'explication détaillée pour toute chose » figurait sur les premières Tables de la Loi confiées à Moïse : « Nous avons écrit pour lui (Moïse) sur les Tables un conseil et une explication détaillée pour toute chose. Prends-les avec fermeté et ordonne au peuple de les prendre avec tout le bienfait qu'elles contiennent (*ihsân*) ». Elles étaient en effet censées conduire les Fils d'Israël à une « élévation » directe aux cieux, comme le suggère la description du Mont Sinaï lors de leur arrivée¹⁸.

Le Coran revendique une pédagogie d'édification sensiblement différente, qui consiste à « rendre compte de tout ce qui existe », au niveau de l'essence ainsi que de la chaîne des causalités.

Ta'wīl (approfondissement, racine *a.w.l*), est cité dix-sept fois, dont une seule pour désigner l'exégèse textuelle. Dans ses autres occurrences, ce terme se rapporte en premier lieu à l'interprétation des messages célestes en général (*ta'wīl al-ahādīth*) : (C 12, 6), (C 12, 21), (C 12, 101), science conférée par Dieu à Joseph, fils de Jacob. Celui-ci a reçu la science de la signification des rêves (*ta'wīl al-ahlām*), ce en quoi le *ta'wīl* coranique est proche des sens de *tafsīr* dans les langues sémitiques anciennes. Les versets (C 12, 36, 37, 44 et 45), évoquent l'interprétation des rêves de l'échanson et du panetier de Pharaon, correspondant au passage de la Torah (*Genèse*, 40, 8-22), tandis que le verset (C 12, 100), qui renvoie à *Genèse*, 37, 6-10, mentionne la science des visions (*ta'wīl al-ru'ya*) par laquelle Joseph explique celle qu'il a eue de son père, de sa mère et de ses frères, comme représentés respectivement par le soleil, la lune et les étoiles prosternés devant lui.

Dans la sourate 18, le terme *ta'wīl* désigne le sens des événements énigmatiques, en l'occurrence les actes voilés de mystère qu'accomplit un « serviteur juste » envoyé par Dieu à Moïse pour l'initier. Il est inclus dans la périphrase : « l'interprétation de ce dont tu n'as pas la patience (d'attendre que se dévoile le sens profond) » : (*ta'wīl mâ lam tastati' alayhi sabran*) qui figure en (C 18, 78) et en (C 18, 82). C'est sans doute en raison de ces connotations d'ordre initiatique que le sens de *ta'wīl* est devenu, au cours des premiers siècles, celui « d'exégèse inspirée », ce qui explique qu'il soit le plus souvent utilisé pour désigner les commentaires ésotériques, mystiques et chiïtes.

En (C 7, 53) la mention du *ta'wīl* suit celle du *tafsīl* pour désigner ceux qui, le Jour du Jugement, voient clairement le véritable sens de l'accomplissement du Livre (*ta'wīl* désigne ici la réalisation d'une annonce qui en éclaire le sens), à savoir le retour des créatures à la vie : « Ceux qui l'avaient oublié disent alors : « **Les messagers qui nous avaient été envoyés avaient apporté la vérité** ». Cette mention de tous les messagers souligne que le *ta'wīl* en question concerne l'ensemble des Révélations, désigné ici par le terme « Livre » qui, dans ce passage également, ne se rapporte pas au Coran seul, mais à la totalité des Écritures, toutes ayant appelé à se préparer pour le Jugement, comme le rappelle le contexte immédiat du verset.

¹⁸ Voir à ce sujet infra le paragraphe intitulé : Le mont Sinaï (*tawr*) et « la montagne » (*jabal*) dans leur rapport à l'Alliance.

Ainsi, nulle part le Coran n'incite son lecteur à rechercher un quelconque sens originel (*ta'wîl*) de son propre contenu. Par contre, il se présente comme la révélation qui permet d'accéder à une compréhension de l'univers créé et de son devenir, conforme aux voies de la Sagesse divine, grâce aux lumières qui rendent manifestes les sens originels de toutes les Écritures antérieures. Le verset (C 10, 39), qui fait suite à une occurrence de *tafsîl*, est explicite à ce sujet : « Ils ont crié au mensonge au sujet de ce dont ils ne possédaient pas la science, et ce dont le sens profond ne leur est pas accessible (le *ta'wîl*, apporté par le Coran, qu'ils n'arrivent pas à saisir). *C'est ainsi qu'avaient crié au mensonge ceux qui avaient vécu avant eux* ».

Il ressort de ce verset que l'approfondissement qui donne accès aux racines des réalités sacrées provient exclusivement de Dieu. Il se trouve confirmé par le (C 3, 7), qui contient aussi une référence au *ta'wîl* : « **C'est Lui (Dieu) qui a fait descendre (*anzala*) (en une seule fois) sur toi le Livre. On y trouve des versets *muḥkamât* (mot souvent compris comme désignant ce qui est clair dans le message ou bien ce qui a valeur de loi, alors qu'il s'agit en réalité de « signes fondés en vérité », c'est-à-dire qui expriment fidèlement la Vérité), la mère du Livre (ou matrice du Livre : *Umm al-kitâb*, qui, selon le verset (C 43, 4), contient le Coran) et d'autres *mutashâbihât* (terme ayant reçu de la majorité des commentateurs l'acception d'« obscur » alors qu'il s'agit, littéralement, de « signes fondés seulement en apparence sur la vérité » c'est-à-dire qui semblent exprimer une vérité, mais s'en éloignent plus ou moins en réalité). *Ceux dont le cœur est habité d'un penchant déviant s'attachent à ce qui, en lui, n'est fondé qu'en apparence sur la vérité (*mâ tashâbahu minhu*). Ils recherchent la discorde et sont fêrus d'interprétation. Nul autre que Dieu ne connaît le sens profond (*ta'wîl*) du Livre* (il s'agit ici du « grand Livre de Dieu » qui englobe et rassemble toutes les révélations faites aux hommes au cours du temps) ».**

Ce dernier verset a été interprété de manière générale comme une suggestion invitant à réaliser par soi-même l'exégèse du Livre en prenant simplement un certain recul à l'égard de ses passages ambigus¹⁹. Or, une telle position revient à faire fi de la déclaration explicite selon laquelle « **Nul autre que Dieu ne connaît le sens profond (*ta'wîl*) du Livre** ». Il en résulte que l'expression « *seuls ceux dont le cœur est habité d'un penchant déviant (*zayr*)* », - s'applique à tous ceux qui se risquent à mettre en œuvre le *ta'wîl*, relatif ici à la recherche des dispositions originelles de la totalité des messages divins, en se fiant à leurs ressources personnelles.

Il ressort de cet ensemble de déclarations que c'est « par le Coran » et par lui seul, en tant qu'appartenant au *Umm al-kitâb*, prototype du « Livre » divin entièrement fondé en vérité, que peut être réalisé le *ta'wîl* de la totalité des Écritures dont il fait lui-même partie et auxquelles il apporte l'authentification finale. Il est, de même, le *tafsîr* et le *tafsîl* de ces Écritures.

Un tel cas de figure confirme l'importance fondamentale de la méthode dite du *tafsîr al-qur'ân bi-l-qur'ân*, (explication du Coran par le Coran), *iqtiṣâs* selon Suyûṭî²⁰ à

¹⁹ C'est l'opinion de Muqâtil Ibn Sulaymân (150/767), mentionnée par Daniel De Smet, art. « Lettres isolées », *Dictionnaire du Coran*, dir. M. A Amir-Moezzi, coll. Bouquins, Robert Lafont, Paris, 2007, p. 480.

²⁰ Il s'agit de ce qui est « extrait ». Cette catégorie apparaît lorsqu'une déclaration dans une sourate est extraite d'une autre déclaration dans la même sourate ou dans une autre sourate. Les applications qu'en

laquelle de très nombreux auteurs, dont en particulier Ibn Taymiyya²¹ se sont référés. Ce qui différencie leur attitude de celle adoptée par Tirmidhî et Ibn ‘Arabî est que ces deux mystiques invitent à la pratiquer de façon prioritaire et presque exclusive, alors qu’ils ne l’utilisent en général que comme supplément d’un commentaire fondé sur les Traditions prophétiques.

Dans la continuité des définitions ci-dessus, il convient de considérer, pour finir, un terme construit sur le même schème morphologique que *tafsîr*, *tafsîl* et *ta’wîl*. Il s’agit de *taṣdîq*, par lequel le Coran s’auto-désigne à plusieurs reprises. Il apparaît dans deux versets : (C 10, 37) et (C 12, 111), aux côtés de *tafsîl*, selon une présentation qui invite à comprendre que leurs acceptions se complètent. Par le *taṣdîq*, il confirme d’abord l’authenticité de « ce qui l’a précédé » (*alladhî bayna yadayhi*), c’est-à-dire ici les contenus véridiques des Révélations antérieures, et, à partir de cela, il apporte par le *tafsîl* une explication détaillée de tout ce qui existe. Le verset (C 6, 92) le désigne également comme *muṣaddiq* des Ecritures antérieures : « Ceci (*hadhâ*, ce Coran que vous entendez ou lisez à l’instant même) est un écrit que nous avons fait descendre, un Livre béni, confirmant l’authenticité de ce qui était avant lui (*muṣaddiqu-l-ladhî bayna yadayhi*) ».

Ces occurrences sont les seules dans lesquelles *taṣdîq* et *muṣaddiq* sont construits avec un complément au cas direct sans particule. Elles servent à définir l’authentification, dans un sens qui correspond à une « appréciation globale portée sur la véridicité ». C’est ce qu’illustre le verset (C 12, 111) qui, partant de l’exemple de la capacité de Joseph à confirmer le caractère véridique des songes, rend compte, par élargissement du concept, des fonctions du Coran : proclamer l’authenticité de tout ce qui, avant lui, a été communiqué de vrai en matière de Révélation, et accompagner cette démarche d’une explication qui rende compte de l’essence de toute chose. C’est en ce sens qu’il dit de lui-même qu’il est un livre « authentifiant » par excellence et par nature (C 46, 12) : « Ceci est un ‘*authentifiant*’ (*furqân*) en langue arabe destiné à avertir les injustes et à annoncer la bonne nouvelle à ceux qui font le bien ».

3. Le texte coranique, garant de ses propres significations

La logique la plus élémentaire voulant qu’un texte qui se présente comme un commentaire explicatif des Ecritures antérieures n’ait pas vocation à faire à son tour l’objet d’une exégèse, on doit admettre que le Coran détient en lui-même les clés de sa propre lecture. Plusieurs déclarations s’inscrivent dans le sens de cette disposition :

La première est l’évocation récurrente d’une « intellection » du message qui consiste, littéralement, à « établir des liens » (*‘aqala*) entre les « signes » (*ayât*) porteurs des sens du texte, tout comme on peut le faire en contemplant la création, ainsi que l’indique le verset (C 22, 46 : « *Est-ce qu’ils ne parcourent pas la terre et n’ont pas des cœurs avec lesquels ils établissent les liens entre les choses ?* ») qui précise que le cœur est l’organe de la « vision intérieure » : « *Ce ne sont pas leurs yeux qui sont aveugles,*

propose Suyûtî, citant Ibn Fâris, sont toutefois limitées par rapport à toutes les possibilités de l’intratextualité. Voir *Al-itqân fî-‘ulûm al-qur’ân*, éd. Muḥammad Sâlim Hâshim, Dâr al-kitâb al-‘ilmiyya, Beyrouth, Liban, tome II, p. 173.

²¹ Selon qui « La méthode la meilleure consiste à expliquer le Coran par le Coran, dans la mesure où ce qui est sommairement exposé dans un endroit est détaillé dans un autre ; et ce qui est dit brièvement dans un passage est développé dans un autre », *Majmû’a Fatâwâ Ibn Taymiyya*, 13/363.

mais leurs cœurs qui sont aveugles dans leurs poitrines ».) On compte 49 occurrences du verbe **'aqala**. Le terme auquel il est le plus souvent associé est **âya** (signe divin) au singulier et au pluriel (treize occurrences : (C 2, 73 ; 2, 164 ; 2, 242 ; 3, 118 ; 13, 4 ; 16, 12 ; 16, 67 ; 24, 61 ; 29, 35 ; 30, 24 ; 30, 28 ; 45, 5 ; 57, 17). Ces signes concernent la Résurrection, la Toute puissance et la bonté de Dieu, la nécessité de se comporter avec bonté (C 2, 44) et piété (**taqwâ**) (C 7, 169 ; 12, 109). **'Aqala** est également lié à la saisie du sens des paraboles (**amthâl**) en (C 26, 43) ; à ceux du Livre en (C 2, 44 ; 21, 10) et particulièrement du Coran en arabe (C 12, 2 ; 43, 3), Il y a aussi dans cette racine verbale une nuance de « mise en mouvement de l'esprit » : ce à quoi l'on a réfléchi et pour lequel on a établi les « relations intellectives » élémentaires, se présente comme une propédeutique au progrès et à l'évolution. Ces constatations légitiment l'importance que les Mu'tazilites ont accordée, en science théologique, au **'aql** (intellect), terme tiré de la racine **'a qa la**.

La seconde déclaration est l'invitation à user de patience lors de la lecture du Coran afin d'accéder au véritable sens, qui échappe à ceux qui agissent dans la précipitation. Il s'agit de ses injonctions à ne pas se précipiter sur les significations qui se présentent comme évidentes, mais peuvent s'avérer erronées lors d'un examen plus approfondi, comme en témoigne le verset (C 20, 114), qui s'adresse en premier lieu au Messager coranique pour ce qui concerne la récitation du texte, mais peut aussi concerner ses destinataires : « *Ne te précipite pas (lâ ta'jal) au sujet du Coran avant que l'inspiration ne te soit complètement parvenue. Dis : « Mon Seigneur augmente ma science ».* Il en est ainsi parce que ce texte a été doté d'une organisation faisant l'objet d'une science. Or, pour décrire cette disposition, le Coran fait usage du verbe **fassala** en (C 7, 52) : « *Certes Nous (Dieu) leur avons apporté un Livre que Nous leur avons rendu intelligible en détail (fassalnâhum) en fonction d'une science qui donne une direction et apporte miséricorde au groupe de ceux qui croient ».*

Ce verset est d'une importance capitale pour la question qui nous intéresse ici. En effet, quelle que soit la signification que l'on attache au terme « Livre », il confirme que ce qui en est expliqué l'est toujours par Dieu et par Lui seul. S'agissant des textes antérieurs, l'explication, qui correspond à une science spécifique, réside dans le Coran. Ce point est confirmé par les versets (C 11, 1 ; 41, 3 et 41, 44). Le premier en donne une description qui montre que son intelligibilité dépend de Dieu seul : « *Alif, Lam, Ra, (Voici) un Livre (le Coran) dont les signes ont été fondés en vérité, puis disposés de manière intelligible dans le détail, de la part d'un Sage parfaitement informé ».* Les deux derniers soulignent la relation qui existe entre sa composition en langue arabe et la disposition intelligible de ses signes linguistiques : « *Voici un Livre dont les versets sont disposés de manière intelligible, un Coran arabe, destiné à un groupe qui sait »*, et « *Si nous en avons fait un Coran en langue non-arabe ils auraient dit : -Pourquoi ses signes n'ont-ils pas été disposés de manière intelligible dans le détail ? (...).* », ce qui laisse entendre que cette langue est bien celle qui répond le mieux à une telle exigence.

Le terme **mufasssal** apparaît dans un contexte comparable en (C 6, 114) : *Chercherai-je une autre référence stable (hakaman : il ne s'agit pas ici à proprement parler d'un juge, mais de celui qui détient le véritable critère de vérité) que Dieu ? C'est Lui qui a fait descendre sur vous le Livre exposé de façon intelligible (mufasssalan : l'Écriture sacrée en situation d'être comprise de façon détaillée, grâce au Coran arabe qui*

en est la dernière manifestation). *Ceux auxquels Nous (Dieu) avons donné le Livre auparavant (les Gens du Livre) savent qu'il a été révélé par ton Seigneur en toute vérité (bi-l-ḥaqqi : selon la Vérité ou/et « avec la Vérité » que Dieu est seul à détenir et à pouvoir permettre de formuler de manière parfaitement intelligible).*

D'autre part, le Coran donne un certain nombre d'informations relatives à sa propre lecture à travers ses règles de composition, que l'on peut répartir en deux catégories : formelles et théoriques.

La première des règles formelles est celle du binarisme. Elle est évoquée dans le verset (C 39, 23), qui est le seul dans lequel figure une description du texte coranique incluant la notion de ressemblance : « *Dieu a fait descendre le plus beau des récits (ḥadīth) ; un livre dont les parties se ressemblent deux à deux (mutashābih mathānī)* » (littéralement un livre composé selon le principe de « ressemblance binaire »). En raison de son utilisation du qualificatif *mutashābih*, il a été adopté comme argument par ceux qui ont défendu la thèse selon laquelle le Coran contiendrait des *mutashābihāt*.

Les différences de formes grammaticales éclairent toutefois les particularités de chaque terme ; le mot *mutashābihāt* désigne une pluralité de passages des Ecritures antérieures, alors que *mutashābih(an)*, appliqué au Coran, est un *ḥāl*, un « qualificatif situationnel » qui rend compte de la globalité du corpus, et non pas de détails de son contenu. Qui plus est, le verset précise clairement que la ressemblance en question est interne et porte sur deux parties du texte.

En revanche, les *mutashābihāt* sont identifiées dans le verset (C 3, 7) au moyen de leur différenciation d'avec les *muḥkamāt* (signes totalement fondés en vérité), ce qui revient à dire que ce à quoi elles ressemblent en même temps qu'elles s'en différencient ne peut être, précisément, que ces *muḥkamāt*, considérées comme un ensemble complet. C'est pourquoi les *mutashābihāt* correspondent à des signes « qui semblent seulement être fondés en vérité » (mais ne le sont pas, ou du moins pas totalement) par opposition globale aux *muḥkamāt*. Ce sont les signes des textes antérieurs que le Coran propose d'éclairer par une rectification de leur sens.

Ainsi, lorsqu'il déclare être entièrement construit selon le principe de ressemblance de ses composants deux à deux, le Coran ne dit pas qu'il « contient » des *mutashābihāt*, mais qu'il « fonctionne selon un principe de ressemblance binaire ». En aucun cas cette description ne peut être prise comme argument à l'appui de la présence de *mutashābihāt*, qui se présenteraient d'un côté comme des éléments contrastant (au niveau de la définition) avec l'ensemble des *muḥkamāt*, d'un autre comme des causes de confusion (au niveau de la lecture). Il reste donc à se demander ce que peut signifier cette affirmation selon laquelle il est tout entier composé d'éléments « se ressemblant deux à deux ».

Comme l'a remarqué Michel Cuypers, il pourrait s'agir là d'une autodéfinition relative à sa construction rhétorique fondée sur les règles de la symétrie et du parallélisme²². Mais il peut aussi être question d'une description des versets qui se

²² Roland Meynet définit ainsi la rhétorique (binaire) dans son article « Rhétorique biblique, rhétorique de l'énigme » *Rhetorica*, Vol. XXXIII, Issue 2, pp. 147–180, ISSN 0734-8584, electronic ISSN 1533- 8541. ©2015 : La binarité est le fait que dans la Bible le plus souvent les choses sont dites deux fois ou qu'elles sont présentées deux par deux, et cela à tous les niveaux d'organisation des textes ». On consultera également de cet auteur l'article suivant, qui se rapporte à la problématique de la traduction : « Si ces structures rhétoriques existent, [...] elles devraient être traduites ». *Rhétorique biblique et traduction* », Ch.

complètent les uns les autres, quelle que soit leur position dans le texte, procédé vérifié par de nombreux commentateurs dans le cadre de leur explication du Coran par lui-même (*tafsîr al-qur'ân bi-l-qur'ân*). En troisième lieu, cette définition peut aussi correspondre au fait que le Coran use en maintes occasions de la méthode d'analogie verbale qui consiste à éclairer un mot ou une expression donnés par une autre occurrence, ailleurs dans le texte, de cette même expression ou de ce même mot. Elle fonctionne en effet fréquemment sur la base de deux occurrences, c'est-à-dire selon un « redoublement » de mots, utilisé en général dans des contextes différents et dont les acceptions s'éclairent mutuellement²³.

Pour finir, une dernière hypothèse ne peut être ignorée. Il s'agit de la bisémie de phrases entières, dont on présentera un exemple ici.

On peut alors supposer que le verset (C 39, 23) évoque la totalité des fonctionnements relatifs à la binarité du texte coranique qui viennent d'être énumérés, à savoir :

- Le principe global de symétrie correspondant à sa composition rhétorique formelle au sens où l'entend Michel Cuypers.
- Les rapports qui doivent être établis au cours de la lecture entre les passages contenant soit des correspondances au niveau de contenus qui se complètent entre eux²⁴, soit des analogies verbales portant sur un terme ou une expression.
- Enfin ses phrases bisémiques, composées selon le principe d'une dualité virtuelle.

Cet ensemble de caractéristiques fait du Coran un texte *mutashâbih mathânî* à tous les niveaux de sa composition. Néanmoins, dans la mesure où un grand nombre de ces stratégies de discours semblent avoir, pour des raisons diverses, échappé à la vigilance des exégètes, ceux-ci n'ont pu trouver d'autre solution que de lui attribuer un certain nombre

Balliu, ed., Colloque du 50e anniversaire de L'ISTI, 14-15 octobre 2008. *Traduire : un métier d'avenir, Traductologie*, Les Éditions du Hazard, Bruxelles 2008, 155- 179. Voir aussi l'article de A.S. Boisliveau Self-referentiality in the Qur'anic Text: "Binarity" as a Rhetorical Tool, *al-Bayân*, 2014 (volume 12, Issue 1) pp. 55-74.

²³ Un peut en donner tout de suite un exemple, celui du mot *qitr*, airain, qui n'apparaît que deux fois dans le Coran, aux versets (C 34, 12) « *Asalna lahu 'ayn al-qitr* » (*Nous avons fait couler pour lui* (Salomon) *la mer d'airain*) et (C 18, 96). Dans le premier il sert à désigner « la mer d'airain », immense bassin aux ablutions construit par Salomon devant le temple de Jérusalem (2 *Chroniques*, 4, correspondant à 1, *Rois* 7, 23-26), dans le second, le matériau avec lequel Dhû-l-qarnayn (Alexandre) construisit le mur qui doit retenir Gog et Magog jusqu'à la fin des temps. Le point commun qui éclaire les deux passages est le thème de la purification : Salomon purifie les religieux qui entrent dans le temple, Alexandre purifie la terre de ces peuples impurs. L'analogie invite à comprendre que d'une part la terre tout entière est appelée à être le temple de Dieu, d'autre part à comprendre que les actes de ces deux personnages se complètent par-delà le temps

²⁴ Un exemple de cet aspect complémentaire est celui du refus d'Iblîs de se prosterner devant Adam, qui mobilise même sept passages ou versets répartis dans plusieurs sourates : (C 7, 12-13 ; 38, 75-78 ; 15, 32-35 ; 17, 61 ; 2, 34 ; 18, 50 ; C 20, 116). Ces références, éparpillées dans tout le texte, présentent la question sous divers angles et selon plusieurs degrés et points de vue, allant de la perspective apparemment la plus concrète (Adam a été créé d'argile et Iblîs de feu) à de subtiles considérations d'ordre psychologique relatives à l'orgueil d'Iblîs et à sa jalousie cachée

de passages correspondant à la notion de *mutashâbihât*, d'ailleurs très vague pour la plupart d'entre eux et en opposition frontale avec un autre de ses principes : celui de non-contradiction.

Ce dernier correspond à la déclaration du verset (C 4, 82) : « **Ne méditent-ils pas le Coran** (de façon méthodique) **(a-fa-lâ yatadabbarûn)**. **Si celui-ci venait d'un autre que Dieu** (mais ce n'est pas le cas comme l'indique l'utilisation de la particule *law* qui indique une condition qui présente toutes les chances de ne pas se réaliser), **ils y trouveraient beaucoup de contradictions** ». Si le Coran ne contient aucune contradiction, il ne peut pas comporter de signes « fondés seulement en apparence sur la vérité », ce qui contredirait le rapport parfait et absolu qu'il entretient avec elle.

On mentionnera enfin les règles de composition thématiques et théoriques dont voici deux exemples :

- le « bien penser », qu'Ibn 'Arabî définit comme (*husn al-zann*)²⁵ associé à un 'bien dire' à l'égard de Dieu, de ses anges et de ses messagers, comme le laisse entendre le verset (C 2, 98) : « *Celui qui est ennemi de Dieu, de ses anges, de ses messagers, de Gabriel et de Mikaël- Dieu est l'ennemi des incrédules* ». En effet, on ne peut se montrer ennemi de Dieu et de ses anges que par une position mentale et psychologique susceptible de se manifester à travers des discours dans lesquels on s'exprime négativement à leur sujet. Une telle attitude se répercute au niveau de la lecture du texte coranique, de laquelle se trouve ainsi exclue *a priori* toute dérive qui tendrait à donner d'eux une image négative²⁶.
- Le fait que le Coran confirme son usage de l'intertextualité au moyen de plusieurs références qui invitent explicitement le lecteur à en tenir compte pour comprendre ses significations.

Le verset (C 21, 105) contient une référence explicite et précise à un Psaume de David : « (101) *Ceux qui auront déjà reçu de notre part la très belle récompense (husnâ) en seront écartés* (de la Géhenne) (102) *Ils n'entendront pas son bruit (hasîsahâ) et ils seront pour toujours dans ce que leurs âmes désirent* (le Paradis) (103) *La grande frayeur ne les affligera pas. Les anges les accueilleront* : « *Voici le Jour qui vous a été promis* ; (104) *Le Jour où nous plierons le ciel comme on plie une tablette d'argile pour les Ecritures*²⁷. *De même que nous avons initié la création à son début, nous la ferons être à*

²⁵ Comme le remarque Pierre Lory « Pour la théologie sunnite, les prophètes doivent être exempts de toutes les passions des hommes ordinaires. Elle ne peut admettre qu'ils versent à des degrés quelconques dans le crime, l'injustice et la luxure. Plusieurs exégètes affirment donc que l'Égyptien est mort pour une raison autre que le coup de Moïse ». Voir : art. « Moïse », *Dictionnaire du Coran, op. cit.*, p. 559. Or, il se trouve que cette théologie est, pour ce qui concerne ce point, strictement inspirée du Coran, qui insiste tout particulièrement, d'une part sur le repentir des prophètes et des messagers, comme, par exemple, Salomon (C 38, 34) : « **Oui, nous avons éprouvé Salomon en plaçant un corps sur son trône ; mais il se repentit ensuite** » et Adam (2, 36-37) : « **Adam revint vers Dieu et Dieu revint vers lui** », traits qui ne figurent pas dans la Bible.

²⁶ Une telle position est confirmée par plusieurs versets dans lesquels les messagers divins sont exemptés de toute faute après le début de leur mission.

²⁷ Litt. : « Le jour où nous plierons le ciel comme on plie un *sigill* pour les écrits (*yawma natwi-s-samâ 'a katayyi-s-sigilli lil kutubi*) ». C'est-à-dire qu'à la fin des temps le ciel de ce monde, c'est-à-dire la voûte céleste et tout ce qu'elle contient sera pliée et repliée comme une pâte argileuse à l'instar de celle des tablettes sur lesquelles on écrit. Il n'y aura plus alors de différence entre le monde et le Livre divin.

nouveau. *C'est une promesse qui nous engage ; oui, nous l'accomplirons.* (105) *Nous avons écrit dans les Psaumes (laqad katabnâ fî-z-zabûri), après le Rappel (ba'da-dh-dhikri) : « En vérité mes serviteurs justes (sâlihûn) hériteront la terre ».* (106) Ceci n'est autre qu'une communication adressée à un groupe d'adorateurs (serviteurs) ».

Un tel renvoi semble unique en son genre dans le Coran par son caractère explicite, qui consiste à présenter assez d'éléments pour que l'on puisse repérer immédiatement le passage concerné des Psaumes (**zabûr**, sing. **zibr**), lesquels sont mentionnés sans citation précise dans deux autres versets (C 4, 163) : « *Nous avons donné à David des Psaumes (ataynâ Dâwûd zabûran)* » et en (C 17, 55) : « *Nous avons favorisé certains prophètes par rapport à d'autres ; Nous avons donné à David des Psaumes* ».

Il est aisé de vérifier que la citation du Coran propose une traduction arabe presque *in extenso* de la première partie du verset 29 du Psaume 37 « **Les justes hériteront la terre, ils y vivront en paix** ». De plus, il semble clair que par rapport au contexte biblique le « Rappel », **dhikr** (dans l'expression « **après le dhikr** ») terme dont les acceptions coraniques les plus courantes correspondent à la mention de Dieu, de ses attributs et de ses noms ou de ses bienfaits, renvoie au verset précédent, le 28, dans lequel figure, justement, le nom de Yahvé : « *Car Yahvé aime qu'on suive le droit* ».

En deuxième lieu, le Coran cite en (C 20, 133) des corpus auxquels il donne le nom de : « *premiers feuillets (al-suhuf al-'ûlâ)*, que les versets (C 87, 18-19) invitent à identifier, au moyen d'une apposition, avec « *les feuillets d'Abraham et de Moïse* » : *al-suhuf al-'ûlâ, suhuf Ibrâhîm wa-Mûsâ* (« *les premiers feuillets, feuillets d'Abraham et de Moïse* »), expression qui figure également au verset (C 53, 36). Le fait que ces textes, attribués nommément à Abraham et à Moïse, et présentés comme faisant partie du Livre révélé de Dieu (**kitâb**), soient désignés par des appellations spécifiques, qui les différencient de façon claire de la Torah et de l'Évangile, plaide pour leur appartenance à la littérature parabiblique. Mais c'est leur contenu qui permet de conclure²⁸ que ces expressions renvoient à trois apocryphes de l'Ancien Testament : *Le Testament d'Abraham, Le Testament et la mort de Moïse*, et enfin *L'Apocalypse d'Abraham*²⁹.

Enfin, le passage (C 3, 92-95) montre bien que la Torah est une authentique révélation divine, conforme à la **milla** d'Abraham et à la **hanîfiyya** si l'on en exclut les passages affectés de **tahrîf**, qu'il s'agisse de composition ou d'interprétation : « *Dis : apportez donc la Torah si vous êtes véridiques (94) Quant à ceux qui forgent ensuite un mensonge contre Dieu, voilà ceux qui sont injustes (95) Dis : Dieu est véridique. Suivez la tendance religieuse (milla) d'Abraham, un hanîf qui n'était pas au nombre des polythéistes* ».

Dans l'exemple qui suit la question de la traduction est précisément liée à celle de l'intertextualité.

sami'nâ wa-'asaynâ et sami 'nâ wa-ata'nâ : un problème de traduction de la Torah

²⁸ Il s'agit dans les trois cas de la promesse divine de résurrection et de vie éternelle. Voir à ce sujet notre article : « Le Coran, guide de lecture de la Bible et des textes apocryphes », in : *Controverse sur la Bible*, Pardès, éd. In Press, 2011, pp. 131-154.

²⁹ Ces trois textes, datés d'entre le premier siècle avant et le premier siècle après J-C, sont traduits en français, annotés et commentés dans *La Bible Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, NRF Gallimard, 1987.

L'abondante intertextualité qui caractérise le Coran pose le problème de la traduction des textes auxquels il renvoie. Il s'agit essentiellement de corpus bibliques et parabibliques, bien qu'ils ne soient pas les seuls concernés.

Les expressions *sami'nâ wa-'aṣaynâ* et *sami'nâ wa-'aṭa'nâ* figurent au verset (C 4, 46) (la première figure aussi en C 5, 7) et la seconde en (C 2, 93) et en C 24, 51). Elles apparaissent dans le contexte d'une polémique s'adressant à des adeptes du judaïsme, qui commence au verset 44. Ils sont désignés tout d'abord comme « **ceux auxquels une partie du Livre (la Torah) a été donnée** » et se trouvent accusés d'acheter l'égarement et de vouloir attirer des croyants hors de la voie droite. Vient ensuite le verset en question : (46) « Certains, parmi ceux qui ont suivi le judaïsme (*alladhîna hâdû*) altèrent le sens des paroles révélées ; ils disent : « Nous avons entendu et nous avons désobéi » (*sami'nâ wa-'aṣaynâ*) et « Entends » d'une manière inaudible (*sma' ghayru musma'*) : « Ils disent aussi « Favorise-nous » (*râ'inâ*) (رَاعِنَا) en tordant leur langue et en s'attaquant (par-là) (au sens de déroger) **à ce qui est dû à Dieu** (à ce qu'il est permis de dire à Dieu) ». Mais s'ils avaient dit : « Nous avons entendu et nous avons obéi » (*sami'nâ wa-'aṭa'nâ*), « Entends » (*isma'*) (sous-entendu : « de manière audible ») et « Regarde-nous » (ou prends-nous en pitié) (*unẓurnâ*) c'eût été certainement meilleur pour eux et plus droit. Mais Dieu les a maudits pour leur incrédulité et ils ne croient pas, à l'exception d'un petit nombre ».

Ce verset mentionne des formules, prononcées par ces gens, qu'il présente comme pouvant prêter à confusion et pour lesquelles il propose une traduction adéquate en arabe. Le verset (C 4,47) confirme la position du Coran à ce sujet : « Ô vous à qui le Livre a été donné, croyez à ce que nous vous avons révélé (par le Coran) mettant en lumière la vérité de ce que vous possédiez (en fait de Révélation) (...) ».

Dans ce contexte, *sami'nâ wa-'aṣaynâ* représente la transposition en arabe d'un extrait du Deutéronome (5, 23)³⁰ (*Véshamanou vé 'assinou* : וְשָׁמַעְנוּ וְאָסַינוּ) « **Nous avons écouté et nous avons obéi** » (à ce que Dieu t'a révélé, ô Moïse) ». Les Judéens ont dit cela après avoir entendu la voix de Dieu lors de la seconde remise des commandements, au pied de la montagne (*jabal* selon le verset (C 7, 171) et ressenti une grande frayeur en raison du feu qui sortait de son sommet : « **Ce grand feu pourrait nous dévorer** » (*Deut.* 5, 25), situation qui correspond dans le Coran à la menace du « couvercle » (*zulla*) : « **Ils pensaient qu'il** (ce couvercle igné) **allait tomber sur eux** ».

Selon le Deutéronome, les chefs des tribus ont demandé à ce moment-là à Moïse d'écouter seul le message divin et de le transmettre ensuite au peuple : « (27) Toi, approche pour entendre tout ce que dira Yahvé notre Dieu, puis tu nous répèteras ce que Yahvé notre Dieu t'aura dit (après) que nous ayons écouté et obéi ». Cette traduction de l'hébreu, qui nous a été transmise par Bernard Barc³¹, va à l'encontre de la majorité de celles que l'on trouve habituellement, et qui rendent en général *Véshamanou véassinou*

³⁰ Pour (C 4,46) et (C 2,93), *sami'nâ wa-'aṣaynâ*, R. Paret dans sa traduction, ainsi que H. Speier dans son *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim, G. Olms, 1961 (réimpr. de l'édition de 1931), p. 301-303, signalent la référence à Deutéronome 5,24.

³¹ Auteur, en particulier de : *Les arpenteurs du temps. Essai sur l'histoire de la Judée à la période hellénistique* Histoire du texte biblique 5, éditions du Zèbre, Lausanne, 2000 et *Siméon le Juste : l'auteur oublié de la Bible hébraïque*, Turnhout, éd. Brepols, 2015.

par un futur : « **Nous écouterons et nous mettrons en pratique** ». Or, selon les règles de la langue biblique mises en lumière par ce spécialiste, et qui correspondent pour l'essentiel à celles dont le Coran fait usage, un verbe au passé ne peut exprimer qu'une idée au passé, ici en l'occurrence au passé antérieur.

Il s'agit d'une formulation qui exprime un engagement à se comporter d'une tout autre manière que celle adoptée lors de la remise des premières Tables, qui n'avait été suivie d'aucune écoute ni obéissance, puisque les Fils d'Israël s'étaient auparavant livrés au culte du veau. Moïse détruisit alors ces Tables et ils reçurent un peu plus tard, après s'être repentis, les secondes, qui, selon la Torah, portent la même Loi, mais à laquelle le Coran n'attribue pas le titre de « conséquence » réservé à la première proposition d'Alliance (*mîthâq ghalîz*), ce qui suggère que, selon lui, elles ne sont pas identiques. L'explication de B. Barc, fondée sur les principes de la lecture tannaïtique de Rabbi Aqiba, permet de comprendre les raisons de cette différence. Elle suggère que l'Alliance présentée la seconde fois ne prendra tout son sens qu'au moment où le peuple d'Israël sera en mesure de recevoir pleinement le sens de la parole confiée à Moïse, c'est-à-dire après qu'ils auront écouté et pratiqué les commandements de manière consciente et responsable, et non pas de façon sommaire, sous l'effet de la contrainte, comme cela se serait produit au moment où ils sont censés s'être exprimés en *Deutéronome* 5, 27. Le Coran met l'accent sur ce point par sa description des phénomènes qui se sont produits sur la montagne au pied de laquelle les Fils d'Israël ont été amenés à recevoir la Loi sous la contrainte de la peur, conformément aux descriptions de *Deutéronome* 5, 6-22 et du *Livre de l'Exode* 34, 12-27.

La déclaration « *Véshamanou vé 'assinou* » projette donc sa connotation de passé dans une situation à venir, lorsque les destinataires du message de Moïse auront, à la fin des temps, après moult épreuves et pérégrinations ici-bas, réussi à harmoniser la raison et la foi. Or, il s'agit d'une réalisation à laquelle le Coran déclare participer pleinement, en se présentant comme le dernier auxiliaire de l'évolution de l'humanité vers une contribution volontaire au projet divin de salut des créatures évoqué dans le verset (C 23, 115) : « *Pensiez-vous que Nous vous avons créés sans but, et que vous ne seriez pas ramenés vers Nous ?* ». Ce projet ayant nécessité un déploiement progressif de la pédagogie divine qui a débuté avec un appel essentiellement adressé à la foi par l'intermédiaire des miracles bibliques, la dernière des révélations apparaît comme l'ultime clé offerte par Dieu en vue de cette participation, qui implique une instauration définitive de la paix et de la compréhension universelles entre les peuples. S'ils y parviennent, les hommes seront alors en mesure de recevoir l'Alliance dans sa perfection, en tant que « porte vers le monde futur », comme le suggère l'élévation du mont Sinaï lors de la remise des premières Tables. Ils se retrouveront dans la situation qui leur avait été présentée à ce moment-là, comme si les Tables dont l'adoption conduisit à une montée au ciel³² leur étaient dévoilées une seconde fois dans des conditions identiques, c'est-à-dire en vue d'une Alliance « conséquence » (*mîthâq ghalîz*) correspondant à la déclaration divine de *Deut.* 5, 25 : « *Ah ! Si leur cœur pouvait toujours être ainsi, pour me craindre et garder mes commandements en sorte qu'ils soient heureux à jamais, eux*

³² Voir à ce sujet infra, dans le paragraphe intitulé Le mont Sinaï (*tawr*) et « la montagne » (*jabal*) dans leur rapport à l'Alliance.

et leurs fils (...) ». Cette dernière révélation avant la fin des temps, qui n'est autre que le Coran, apporte, de plus, l'explication détaillée de toute chose.

Celui-ci se présente de ce fait comme l'ultime chance de l'humanité, et pas seulement des Fils d'Israël, de se mettre en état de conclure avec Dieu l'Alliance qui doit conduire au bonheur éternel. C'est dans cette perspective qu'il commence par dénoncer le caractère erroné de la transposition en arabe de la déclaration d'obéissance des Hébreux et préconise sa traduction dans cette langue au moyen d'un terme qui ne présente aucune ambiguïté : « *sami'nâ wa-aṭa'nâ* » (سمعنا و أطعنا) : « *Nous avons écouté et nous avons obéi* ».

Il se trouve en effet que l'expression hébraïque *vé'assinou* est susceptible de revêtir un caractère négatif lorsqu'elle se trouve transcrite phonétiquement en arabe, *wa-'asaynâ* exprimant le rejet et la désobéissance, ainsi substitués à l'adhésion à l'ordre divin. Certains parmi les Judéens (*alladhîna hâdû*) sont donc accusés, dans le verset (C 4, 46), d'avoir repoussé la Révélation confiée au Messenger coranique en tirant prétexte de ce phénomène qu'ils auraient interprété comme une invitation à ne pas adhérer à ce Coran arabe après l'avoir entendu, et à ne suivre aucune de ses injonctions, puisque la transcription de leur déclaration d'obéissance en hébreu exprime, dans cette langue, la désobéissance³³.

Si l'on admet que la situation ainsi décrite correspond à une réalité historique, on acquiert la certitude que les individus dont il est question ici étaient capables de jouer avec les « faux amis » résultant du passage de l'hébreu à l'arabe. C'est aussi le cas des opposants que le Coran fait s'exprimer au verset (C 16, 101), puisqu'ils reprochent au Messenger d'avoir « affabulé » en lisant les Écritures lorsqu'ils s'aperçoivent qu'il a substitué un signe à un autre. Or, ce dernier s'exprime en arabe et les passages qu'il a remplacés sont formulés à l'origine dans une autre langue : hébreu pour la Torah, syriaque, grec, latin, guèze ou araméen pour l'Évangile.

On pourrait voir là un indice significatif concernant le milieu de diffusion du Coran. Mais il est également possible qu'il s'agisse d'une simple « mise en scène » textuelle servant à prévenir ce qui serait susceptible d'arriver si de telles transpositions étaient retenues lors du passage du texte de la Bible en langue arabe. Quel que soit le cas, l'existence, à l'époque, de groupes bilingues, voire même plurilingues, ne fait aucun doute.

Pour pallier ces problèmes, le Coran propose la traduction : *sami'nâ wa-aṭa'nâ* ; « **après que nous ayons écouté et obéi** », qui donne priorité au sens du texte source sur les facilités trompeuses issus de la parenté des langues sémitiques qui pourraient l'affecter de manière importante.

³³ Ceux-là n'ont pas compris que le Coran contenait, précisément, le contenu de l'Alliance conséquent, c'est-à-dire la véritable Loi divine complètement élaborée qu'il destinait aux hommes, qui l'avaient refusée au Sinaï. Une Loi beaucoup plus vaste, universelle et spirituelle que les dix commandements. Le Coran est en effet le *furqân* qui avait été donné à Moïse, et à lui seul, puisqu'il n'a pas pu le communiquer aux Fils d'Israël.

◦ Les règles de composition du Coran selon al-Hakîm al-Tirmidhî et Ibn ‘Arabî en accord avec l’i ‘jâz

Le principal fil conducteur de la théorie du Sage de Tirmidhî concernant la lecture du Coran est sa réflexion autour de deux caractéristiques de la langue arabe : absence de vraie synonymie et polysémie, qui lui confèrent conjointement des propriétés exceptionnelles de profusion et de rigueur³⁴.

Si l’on admet le bien-fondé de son raisonnement, il apparaît qu’ayant été composé dans cette langue, le texte sacré présente ces mêmes spécificités.

Concernant la rigueur, il s’agit de la clarté de « ce qui est évident » (*mubîn*), comme le rappelle le verset (C 5, 15) : « *De la part de Dieu, vous sont venus une lumière et un livre d’une clarté évidente* » ainsi que de l’efficacité d’un propos « qui atteint son but » (*ballâgh*) (C 24, 54) : « *Qu’incombe-t-il aux messagers, sinon une transmission efficiente, parfaitement claire ?* ». Or, en vertu d’une précision dont il va de soi que le degré maximal est atteint lorsqu’à tout signifié correspond un signifiant unique, un objet, quelle que soit sa nature, ne peut être nommé qu’au moyen d’un seul terme, sauf au cas où la pluralité des appellations a pour fonction de mettre en lumière les différents angles sous lesquels il est appréhendé³⁵.

³⁴ La contestation du bien-fondé de la synonymie par Tirmidhî, qui apparaît totalement novateur pour son époque où l’opinion dominante chez les grammairiens était au contraire que la richesse de la langue arabe réside dans l’abondance de ses synonymes, est exposée dans son *Kitâb al-furûq wa man’ al-tarâduf* (Le livre des nuances et de l’impossibilité de la synonymie, traduction et commentaire par G. Gobillot, éd. Geuthner, Paris, 2006-2007) et l’importance de la polysémie, en particulier dans son *Tahsîl nazâ’ir al-qur’ân* (éd. Husnî Naṣr Zaydân, Maṭba‘at al-sa‘âda, Le Caire, 1969). Pour le premier postulat, il semble ne pas avoir eu de prédécesseur. Il a été suivi en revanche par Abû Hilâl al-‘Askarî (linguiste khuzistanien m. vers 396/1005), auteur d’un *Mu‘jam al-furûq fi-l-lughâ* ayant défendu le même point de vue environ un siècle plus tard, en reprenant, semble-t-il, certains de ses arguments. Cette position a ensuite été soutenue par un certain nombre de grammairiens, comme Abû ‘Alî al-Fârisî (m. 377/987), Ibn Jinnî (m. 392/1002) et al-Jurjânî (m. 471/1078), cités par M. Shahrûr, qui a lui-même adopté le principe de non-synonymie pour sa lecture du Coran. Voir *Al-kitâb wa-l-qur’ân, qirâ’a mu’âsira*, Dâr al-Thâqî, deuxième édition, Beyrouth, 2013, ch. II, pp. 20-27. Son second postulat s’inscrit dans la tradition mystique exégétique du *wujûh* (existence de divers aspects des mots du Coran) et des *nazâ’ir* initiée par Muqâtil b. Sulaymân, à laquelle il a apporté des développements inédits, comme l’a montré Paul Nwyia : *Exégèse coranique et langage mystique, nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Recherches première série : Pensée arabe et musulmane, n° 49, éd. Dâr el-Machreq, Beyrouth, 1986.

³⁵ Il s’agit de rendre compte de deux points de vue différents sur une même réalité, comme par exemple les bijoux ayant servi à fabriquer le veau d’or, qui, pour Dieu, sont des breloques sans valeur, alors que pour les Fils d’Israël ils revêtent un caractère précieux. Pour le locuteur coranique (ici Dieu lui-même selon le texte), ces bijoux ne sont que des *ḥuliy*, pluriel de *ḥilya*, c’est-à-dire, si l’on se base sur toutes les autres occurrences de ce mot dans le Coran, des « bagatelles », des « colifichets » de métal fondu, tout comme le sont les outils, et sans plus de valeur que des colliers de coquillages ou de corail (C 13, 17) « **Ce que l’on fait fondre dans le feu pour en retirer des colifichets** (de peu de valeur) (*ḥilya*) **et des outils** », (C 16, 14) : « **C’est lui qui a mis la mer à votre service pour que vous en retiriez une chair fraîche et les colifichets dont vous vous parez** », (C 35, 13) et (C 43, 18) « **Eh quoi, cet être (la femme) qui (selon certains inconscients) grandit parmi les colifichets** ». En revanche, aux yeux des Fils d’Israël, ils sont une *zîna*, c’est-à-dire, en fonction des autres occurrences de ce terme, des parures de grand prix d’un point de vue social, ce mot servant dans d’autres contextes à désigner une faveur divine (C 7, 32) « **Dis, qui donc a déclaré illicites la parure que Dieu a produite pour ses serviteurs et les excellentes nourritures qu’il**

Concernant la richesse de l'expression liée à la polysémie, Tirmidhî montre dans son *Tahsîl nazâ'ir al-qur'ân* comment la capacité des mots à revêtir diverses nuances de sens y est sollicitée pour moduler le discours de la Révélation³⁶. En ce sens, les exégètes ont constaté depuis toujours que le discours sacré est, en diverses occasions, susceptible de répondre à des aspirations différentes, voire opposées, ce qui correspond à la possibilité d'au moins deux niveaux de lecture pour de très nombreux passages, correspondant à la bisémie à laquelle il a été fait allusion plus haut. Il se trouve que le Coran les définit lui-même comme correspondant aux quêtes respectives de la vie présente et de la vie future (C 42, 20) : « *Celui qui désire le « champ cultivé » de la vie future (c'est-à-dire qui cherche à méditer sur les sens du texte qui s'y rapportent), nous l'augmentons pour lui ; quant à celui qui recherche le « champ cultivé » de ce bas-monde (c'est-à-dire qui ne s'intéresse qu'à ce qui peut s'appliquer, dans le texte sacré, à sa vie en ce monde), nous le lui donnons, mais il n'aura aucune part à la vie dernière* ». Cette affirmation, éclairée d'un côté par le contexte proche où figure la « *voie religieuse révélée par Dieu* » (C 42, 21), d'un autre par le sens que le mot **harth** revêt, en position d'analogie verbale, en (C 21, 78) : « *le champ cultivé de l'Écriture* » (la lecture authentique)³⁷, témoigne que la polysémie coranique est, ainsi que le souligne Tirmidhî, un procédé voulu et maîtrisé, dont la langue arabe se présente comme un outil particulièrement adapté. Ce n'est nullement un phénomène subi en raison des caractéristiques intrinsèques de cet idiome, en vertu desquelles tout un chacun pourrait faire dire au texte ce qui répondrait sans aucune limite à ses préoccupations personnelles immédiates. L'un des exemples les plus significatifs est celui du verset (C 2, 102) concernant Hârût et Mârût et leur mission à Babel³⁸

vous a accordées » ; (C 10, 88) ou encore (C 16, 8) : « (Il vous a donné) **les chevaux, les ânes et les mulets pour que vous les montiez et pour l'apparat (zîna)** ».

³⁶ Pour expliquer en quoi ce principe ne présente rien de contraire à celui de la non-synonymie, Tirmidhî donne l'explication suivante : « *On trouve souvent dans le Coran un même mot commenté selon divers aspects. Or, au moyen d'un examen plus approfondi, on s'aperçoit que, bien que les vocables servant à l'explication soient variés, ils peuvent tous être ramenés à un seul terme, l'impression de diversité apparente de sens provenant des « mises en situation », dans la mesure où le même mot peut, par exemple, désigner des états intérieurs aussi bien que des événements extérieurs* ». *Tahsîl nazâ'ir al-qur'ân*, op. cit., p. 19.

³⁷ Celui des Hébreux, dispersés dans leur compréhension du « champ cultivé de la Révélation » selon le verset (C 21, 78), verset bisémique dans lequel père et fils sont mentionnés : « **David et Salomon ont reçu pouvoir (de jugement) sur le champ cultivé** (c'est-à-dire ici la compréhension des révélations faites à Moïse : **harth**) **dans lequel les brebis du peuple (ghanam al-qawm)** (les brebis d'Israël, le troupeau de Yahvé) **paissaient de manière dispersée (nufûsh)** (éparpillés et sans pasteur). **Nous avons été témoins de la manière dont ils ont pris en charge ce qui leur avait été confié** ». Il s'agit là d'un exemple de lecture intratextuelle entrant dans le cadre défini comme étant celui de l'analogie verbale, au sens où, par son utilisation d'un mot dans un contexte différent, le Coran donne une indication sur le sens qui peut lui être conféré.

³⁸ Il s'agit du cas de figure selon lequel une partie du verset (C 2, 102) *mâ unzila 'alâ al-malakayn bibâbil Hârût wa-Mârût* peut avoir les deux sens suivants : (1) (exégèse des commentateurs en général) : « **Ce (la magie, *sihr*) qui avait été révélé aux ('alâ) deux anges (déchus), Hârût et Mârût à (bi) Babel.** » et : (2) (lecture que nous proposons) : **Ce (le préjudice, qui correspond dans ce cas, en raison de son contenu, au terme *durr*³⁸) qui s'est abattu subitement, par l'intermédiaire ('alâ) des deux anges (envoyés par Dieu), sur (bi) Babel.** (Il s'agit de) Hârût et Mârût : L'expression *anzala* (forme active) ou *unzila* (forme passive) '*alâ* (C 29, 51), de même que *anzala* (ou *unzila*) *ilâ*, est utilisée dans toutes ses occurrences coraniques sans exception pour désigner la descente de quelque chose de supérieur ou de bon qui vient du ciel de la part de

Si de nombreux exégètes contemporains considèrent que cette polysémie participe de l'inimitabilité au sens où la souplesse de lecture qu'elle favorise concourrait à ce que les significations du Coran s'adaptent aux circonstances de la vie des hommes à toutes les époques³⁹, pour Tirmidhî, elle constitue au contraire un procédé de composition censé aboutir à sa seule lecture souhaitée, après que celle correspondant au « champ cultivé de ce bas-monde » ait été écartée. C'est cette lecture « haute » qui s'adresse aux humains en tout temps, en les invitant à élever leur pensée au niveau de son essence universelle et transcendante. L'enseignement coranique est ainsi censé ne jamais varier avec les circonstances, dans la mesure où il ne dépend d'aucun paramètre immanent, ce qui ne s'oppose en rien à ce qu'il puisse concerner, en vertu même de son intemporalité, tous les états de l'univers et des créatures.

On peut constater également qu'en se fondant sur les principes de non-synonymie et de polysémie, Tirmidhî a proposé quelques exemples de lecture du texte sacré s'appuyant sur le procédé d'analogie verbale qui en découle.

Il se trouve que ces critères s'avèrent conformes, dans leur ensemble, à ceux de l'inimitabilité : *i'jâz*, terme que les exégètes ont tiré de la racine '*a.ja.za*, utilisée dans certains versets pour désigner les phénomènes surnaturels, mais aussi l'impossibilité, pour les signes de Dieu, d'être abolis par des humains : (C, 22, 51) « *Ceux qui s'efforcent en vain d'abolir nos signes (alladhîna sa'û fî ayâtînâ mu'âjizîn)* ». Plusieurs d'entre eux en ont tiré parti pour théoriser, à partir de ses auto-qualifications de « discriminant » (*furqân*) (C 25, 1 : « *Béni soit celui qui a fait descendre sur son serviteur le discriminant* ») et de sublime (*majîd*) (C 50, 1 : « *Par le Coran sublime* »), l'incapacité d'égaliser la perfection de son mode d'énonciation, du double point de vue de la richesse et de la précision⁴⁰.

Dieu : les anges (C 25, 21), un verset (C 10, 20), mais surtout le Livre (C 6, 157). Cette précision d'ordre linguistique confirme les déclarations d'Ibn 'Arabî selon lesquelles d'un côté ce qui « descend » de la part de Dieu ne peut être ni mécréance, ni égarement et ne peut donc pas être de la magie, et d'un autre côté « ce que » Hârût et Mârût enseignent n'est pas de la magie, mais autre chose, touchant au domaine de l'information. Par ailleurs l'expression « *anzala* (ou *unzila*) *bi* » (C 7, 81) a un sens spécifique, qui renvoie à la survenue subite d'une catastrophe ou d'une épreuve qui s'abat sur des coupables. Dans ce cas, '*alâ*, associé au même verbe, pourrait désigner « celui par l'intermédiaire de qui » ce préjudice est mis en œuvre. Pour le verset (C 2, 102) deux possibilités de lecture se présentent donc, puisque *unzila* y est construit successivement avec '*alâ* et avec *bi*. Il s'agit d'un exemple de verset bisémique sur presque toute sa longueur au sens où plusieurs mots peuvent revêtir deux sens différents. Selon la particule choisie pour désigner le destinataire de « ce qui est descendu » (a été révélé) ou bien « s'est abattu ». Toutefois, la première hypothèse impliquant l'usage du concept « d'anges déchus » s'inscrit en contrepoint de la règle morale concernant les anges, qui, comme les messagers, ne sont pas censés commettre de fautes. D'autre part la seconde trouve une explication d'ordre intertextuel dans le passage biblique de l'épreuve de la confusion des langues à Babel (Genèse 11, 1-9) : (6) « **Voici que tous font un seul peuple et parlent une seule langue et tel est le début de leurs entreprises ! Maintenant aucun dessein ne sera possible pour eux. (7) Allons ! Descendons et là confondons leur langage pour qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres** », sans oublier que, selon le *Livre des Jubilés* (X, 23-24), Dieu aurait fait accomplir cette correction par des anges.

³⁹ A l'instar de ce que préconise Muḥammad al-Ghazâlî (m. 1996), *Kayfa nata'amal ma'a al-Qur'ân* (comment nous comporter avec le Coran), Dâr Nahḍat Miṣr, Le Caire, 7^e édition, 2005, p. 148.

⁴⁰ Suyûṭî, entre autres, met l'accent sur la complémentarité des deux aspects : le Coran, par sa perfection, peut être considéré comme un phénomène miraculeux, cette situation ayant pour conséquence que les hommes sont incapables de produire quelque chose qui lui soit comparable.

On peut voir aussi dans ces déclarations une allusion à l'impossibilité de le falsifier ou de le dévaloriser au moyen d'imitations, ainsi qu'en témoignent plusieurs versets, comme : (C 10, 38 : « *Produisez donc une sûra (une unité de révélation) semblable à celle-ci* ») et (C 11, 13) : « *Quand bien même hommes et djinns s'uniraient pour apporter le semblable de ce Coran, ils n'en sauraient apporter le semblable, même s'ils se soutenaient les uns les autres* »).

La connaissance des Écritures, approfondie autant que variée, qui caractérise la pensée du Sage de Tirmidhî, constitue une seconde modalité de sa lecture du texte coranique dont la congruence ne laisse plus de nos jours place à aucun doute. Il est, de fait, l'un des rares auteurs, si ce n'est le seul, toutes époques confondues, à avoir puisé ouvertement dans un Apocryphe du Nouveau Testament convoqué implicitement par le Coran pour finaliser la lecture des versets qui s'y rapportent⁴¹. Son libre usage de ces corpus, dont des rappels de plus en plus nombreux sont mis en évidence par les spécialistes actuels dans les textes fondateurs, témoigne que la défiance à l'égard des sources constituées par les Écritures antérieures, est aussi injustifiée qu'invalidante pour la recherche. Si un savant en matière religieuse tel que lui, attentif et révérencieux à l'égard de la foi, l'a franchie avec une telle aisance, nos contemporains devraient pouvoir envisager la question avec un regard exempt de tout préjugé.

Ce point de vue de Tirmidhî sur la lecture du Coran s'apparente à l'attitude minoritaire des commentateurs⁴² qui ont donné priorité à l'étude directe du texte sur les informations issues de la Sunna et des critères qui en ont été tirées *a posteriori*, comme les *asbâb al-nuzûl*. Or, il va de soi que pour en réaliser une telle approche « non-interventionniste » il faut pouvoir s'appuyer sur un panel particulièrement étendu de règles de composition à l'établissement duquel Tirmidhî n'est pas le seul à avoir contribué.

C'est en particulier le cas d'Ibn 'Arabî, qui a axiomatisé le commentaire du Coran en affirmant que pour le lire de manière précise, il faut partir du double principe qu'il bannit tout usage de la synonymie et tire parti de l'ensemble des possibilités offertes par

⁴¹ Tirmidhî fait allusion, pour sa part, au passage suivant : *Les Questions de Barthélémy* (4, 59) (Il s'agit d'un apocryphe chrétien en langue grecque ; III^e-V^e s. Voir : *Écrits apocryphes chrétiens*, I, La Pléiade, NRF, Gallimard, 1997, pp. 255-295) « Et voici ce que (moi le Diable) j'imaginai : je pris dans la main une coupe, j'y raclai la sueur de ma poitrine et de mon poil, et je la répandis aux embouchures des eaux, à l'endroit d'où s'écoulaient les quatre fleuves (les fleuves terrestres qui se rejoignent au Paradis). Et Eve en but et fut gagnée par le désir. Car si elle n'avait pas bu de cette eau-là, je n'aurais pas été capable de la tromper ». Il dit en effet dans le *Livre de la profondeur des choses*, op. cit. p. 280 : « Si le Maudit ou l'un de ses auxiliaires veut s'approcher d'un descendant d'Adam, l'âme intérieure le reconnaît à son odeur (...) Elle s'épanouit à son approche, elle se dilate et se délecte. Alors Satan pénètre en se coulant dans les veines et il transpire à cause de l'intensité de la joie et du bonheur et parce qu'il rampe dans un passage étroit. A ce moment-là sa sueur se mélange à l'eau de la Miséricorde qui coule dans le passage des veines et son impureté souille le conduit. L'eau et le sang sont imprégnés de son impureté, de sa sueur, de son déshonneur, de sa pollution, de son mensonge, de sa vanité et de son obscurité. Tout cela se multiplie et s'étend et, plus cet écoulement dure et persiste, plus les veines, avec ce qu'elles contiennent d'eau de la Miséricorde, s'assombrissent et s'alourdissent. Elles charrient une boue épaisse et dense qui se dépose sur les bords des fleuves qui ne sont autres qu'elles-mêmes ».

⁴² On a attribué à Tirmidhî un *tafsîr* complet du Coran aujourd'hui perdu, cité par Hujwirî, *Kashf al-mahjûb*, 141.

la polysémie des termes arabes⁴³. Cette position aboutit, comme chez Tirmidhî, à une prise en compte du procédé d'analogie verbale, dont il fait pour sa part amplement usage⁴⁴.

Si l'on ajoute à ces principes ceux que le Coran désigne de manière obvie, à savoir la non-contradiction, la construction binaire et les critères théoriques comme la prise en compte du recours à l'intertextualité et le « bien penser » à l'égard de Dieu, il est possible de présenter quelques exemples de lectures susceptibles de conditionner les méthodes de traduction de ce texte.

◦ Deux exemples des problèmes de traduction liés au mode de composition du Coran

Les exemples qui suivent illustrent chacun l'une des particularités du texte coranique dont tout traducteur serait censé tenir compte au cas où il admettrait la validité des critères qui viennent d'être mis en évidence. Le premier concerne l'absence de synonymie, l'autre la construction bisémique, qui concerne de nombreux passages.

- Le mont Sinaï (*tawr*) et « la montagne » (*jabal*) dans leur rapport à l'Alliance.

Coran (7, 171)	(2) Coran (2, 63-65)	(3) Coran (2, 93)	(4) Coran (4, 154)
« Et lorsque nous avons projeté la Montagne (<i>nataqnâ al-jabal fawqahum</i>) au-dessus d'eux comme si c'eût été un couvercle (<i>zulla</i>) Ils pensaient qu'il allait tomber sur eux : 'Prenez avec fermeté ce que nous vous avons donné et rappelez-vous	« Lorsque Nous avons contracté votre alliance (<i>mîthâqakum</i>) et élevé le Mont au-dessus de vous (<i>rafa 'nâ fawqa-kum at-tawr</i>) : « Prenez avec fermeté ce que nous vous avons donné et rappelez-vous son contenu. Peut-être craindrez-	Lorsque Nous avons contracté votre alliance et élevé (<i>rafa 'nâ fawqakum at-tawr</i>) le Mont au-dessus de vous ; 'Prenez avec fermeté ce que nous vous avons donné et écoutez !' Ils répondirent : 'Nous avons écouté et nous avons désobéi '. Ils avaient été abreuvés	« Nous avons élevé (<i>wara'fa 'nâ fawqakum at-tawr</i>) le Mont au-dessus d'eux en vue (ou : à l'occasion) de leur alliance (<i>bi-mîthâqihim</i>). Nous leur avons dit : 'Franchissez la porte en vous prosternant (<i>udkhlû-l-bâba sujjadan</i>). Nous leur avons dit : 'Ne transgressez pas le sabbat ! Nous avons

⁴³ Michel Chodkiewicz, dans *Un océan sans rivage, Ibn 'Arabî, le Livre et la Loi*, Le Seuil, coll. La librairie du XX^e siècle, 1992, a donné des exemples de la pensée d'Ibn 'Arabî aussi bien à l'égard de la non-synonymie que de la polysémie dans le Coran : « Toute atteinte portée à la lettre est une forme de ce *tahrîf*, de cette altération de la Parole de Dieu qui est reprochée aux Gens du Livre (C 2, 75, 5 13) » (p. 45), et « compte tenu de la très riche polysémie du vocabulaire arabe, la rigoureuse fidélité à la lettre de la Révélation n'exclut donc pas, mais implique nécessairement, au contraire, la multiplicité des interprétations (au sens ici, de 'lectures objectives') » (*Ibid.*, p. 51).

⁴⁴ Tirmidhî semble avoir été le premier à pratiquer cette méthode de lecture. Ibn 'Arabî l'a étendue à de très nombreux cas. La différence essentielle entre les deux auteurs est leur angle d'approche des questions. Ibn 'Arabî formule directement le principe de non synonymie absolue dans le cadre de sa lecture du Coran, tandis que Tirmidhî part du point de vue qu'il s'agit d'un phénomène propre à la langue arabe. A l'inverse, il aborde directement les questions afférentes à la polysémie des termes du Coran, tandis qu'Ibn 'Arabî présente comme point de départ de sa pratique exégétique cette caractéristique de l'arabe. On peut donc considérer que leurs approches se complètent mutuellement sur le plan théorique de la lecture du Coran.

son contenu. Peut-être craindrez-vous Dieu' ».	vous Dieu. (64) Vous vous êtes ensuite détournés. Sans la grâce et la miséricorde de Dieu, vous seriez au nombre des perdants (65) Vous connaissez ceux des vôtres qui ont transgressé le sabbat. Nous leur avons dit : 'Soyez des singes abjects'	du veau en leur cœur à cause de leur incrédulité. Dis : 'Si vous êtes croyants, ce que vous ordonne votre foi est très mauvais' »	accepté de conclure avec eux une alliance conséquente (<i>mîthâq ghalîz</i>). »
--	--	---	---

Le Coran présente le thème de la remise des Tables de la Loi en plusieurs passages correspondant à diverses variantes, qui, selon le classement chronologique retenu par R. Blachère, seraient apparues dans l'ordre suivant :

Le verset considéré comme le plus ancien (C 7, 171, sourate al-A'râf, datée de la troisième période mekkoise selon Blachère), attire directement l'attention en se distinguant sur deux points essentiels.

Tout d'abord il parle d'une « montagne » (*jabal*), alors que les trois autres, classés en période médinoise, évoquent un « mont » (*tawr*). Or, ce terme désigne dans le Coran un seul mont : le Sinaï, nommé de façon explicite au verset (C 23, 20) : « *Un arbre sort du mont Sinâ' (tawr sinâ') (...)* »).

En vertu de l'exigence coranique de perfection du texte à travers la précision de l'expression, le verset (C 7, 171) ne peut pas désigner la même réalité, ce dont il résulte que « la montagne » doit être envisagée comme une éminence distincte du « mont » Sinaï.

Ensuite, cette montagne est « projetée » au-dessus des Fils d'Israël (*nataqnâ fawqakum al-jabal*) à la manière d'un couvercle (*zulla*) prêt à tomber sur eux⁴⁵, tandis que les autres versets parlent d'un mont « élevé au-dessus d'eux » (*rafa'nâ fawqakum at-tawr*), ce qui confirme qu'il n'est pas question du même contexte.

Le passage relatif à la montagne renvoie, en raison des détails précis qu'il contient, aux événements décrits en *Deutéronome* 5, 22 et 24-25 : « *Il vous parla du milieu du feu, dans la nuée et les ténèbres* », « *Lorsque nous eûmes entendu cette voix sortir des ténèbres, alors que la montagne était en feu* » et « *Et maintenant pourquoi devrions-nous mourir, car ce grand feu pourrait nous dévorer ?* », qui ont accompagné, selon la Torah,

⁴⁵ Ce qui s'est par contre produit, selon le verset (C 26, 189) au détriment des *ashâb al-Ayka* (« les occupants du bosquet », groupe de madianites auxquels a été envoyé Shu'ayb/Jéthro) : « *Ils ont traité Shu'ayb de menteur. Le châtimement du Jour du couvercle les a saisis/ ce fut le châtimement d'un Jour conséquent (et terrible)* ».

la descente des secondes Tables, imposées par la crainte après la destruction des premières par Moïse à sa descente du Sinaï, en raison de l'épisode du veau d'or⁴⁶.

Ainsi, même si la fin du verset (C 7, 171) : « *Prenez avec fermeté ce (l'Alliance) que nous vous avons donné et rappelez-vous son contenu* (les commandements de Dieu) » - très proche, comme nous l'avons signalé plus haut, de *Deut.* 5, 29, où il est regretté que les Fils d'Israël aient manqué de conviction dans leur réception des commandements – qui évoque la question de la montagne, figure aussi en (C 2, 63) et en (C 2, 93), qui évoquent le mont, la clarté et la précision revendiquées par le Coran rendent impossible de les superposer pour ce qui concerne le lieu concerné autant que les faits qui s'y sont produits.

Seuls les trois derniers passages du tableau ci-dessus évoquent donc de manière certaine le mont Sinaï.

- Le (C 2, 63-65) rappelle que les Fils d'Israël se sont détournés des commandements, mais que Dieu leur a fait miséricorde.
- Le verset (C 2, 65) ajoute que certains d'entre eux ont transgressé le sabbat et qu'Il a donné l'ordre qu'ils se transforment en singes, rétribution qui correspond, comme l'a signalé Denise Masson, à celle que l'on trouve décrite dans un récit talmudique (*Sanhédrin* 109, a).
- Le verset (C 2, 93) apporte une information relative à un refus de la Loi, correspondant à la déclaration : « Nous avons écouté et nous avons désobéi ». Il ajoute ensuite un détail relatif à l'épisode du veau, qui peut être compris ici comme une explication de leur attitude de désobéissance, puisque cet événement est censé, selon la Torah, avoir précédé la présentation des commandements, gravés sur les premières Tables de la Loi « écrites du doigt de Dieu »⁴⁷ (*Exode* 31, 18), puis détruites par Moïse en raison du comportement de son peuple, comme le commente le Coran : « *Ils furent abreuvés du veau, en leur cœur, à cause de leur incrédulité* ».
- Dans le verset (C 4, 154), l'expression « Franchissez la porte en vous prosternant » pourrait faire allusion à un contexte identifié par Denise Masson comme relevant de traditions judaïques : « Entrez par la porte des commandements et prosternez-vous en signe d'acceptation »⁴⁸. Mais elle renvoie avant tout à une signification coranique liée à son identification avec l'attitude d'apaisement prescrite en situation éventuelle de conflit : (C 2, 59) « *Franchissez-en la porte (la porte de la cité, en l'occurrence Madian) en vous prosternant et dites « le pardon (vous est accordé) » (hitta)* ».

⁴⁶ L'image du couvercle est d'autre part mentionnée dans le Talmud (*Chabbat* 88) « **Nous avons brandi au-dessus d'eux** (les Fils d'Israël) **le Mont Sinaï, comme si c'eût été un tonneau** (pour les forcer à saisir les commandements)

⁴⁷ Expression reprise « à la lettre » par al-Hakîm al-Tirmidhî pour désigner l'écriture du Coran par Dieu. Voir *Kitâb al-amthâl min al-kitâb wa-l-sunna*, éd. 'Alî Muḥammad al-Bijâwî, Dâr al-Nahḍa al-Misriyya, le Caire, 1975, p. 57.

⁴⁸ Elle cite : *Mekilta Bahodesh*, 3 (65a) ; 'Abodah Zarah, 2b ; *Midrash Cantique* 44a, D. Masson, *Essai d'interprétation du Coran inimitable*, op. cit., p. 784.

‘Enfin le verset (C 4, 154) rappelle l’obligation du sabbat, qui, dans la Torah, figure en *Exode* 31, 12-17 et 15, 1-3.

Devant des situations de ce genre, la majorité des commentateurs ont estimé que le texte coranique fonctionne selon une méthode qui consiste à exposer d’abord une version simplifiée des contenus, à laquelle sont ajoutés progressivement divers détails, conformément à une logique de progression cumulative, qui aboutit à une transformation plus ou moins profonde. C’est la thèse qui a été adoptée par ceux qui ont élaboré la jurisprudence musulmane à partir de la doctrine de l’abrogation du Coran par le Coran, en supputant l’existence d’une pédagogie allant, du point de vue des efforts demandés, du plus aisé au plus difficile, comme dans le cas de l’alcool, qui aurait d’abord été simplement déconseillé, puis interdit dans certains cas, et enfin, totalement prohibé.

Mais on doit admettre qu’un tel modèle n’est pas applicable ici, dans la mesure où aucune des versions ne peut être considérée comme la remplaçante d’une autre, les sujets évoqués étant tous différents. Le verset (C 2, 93) ignore la question du sabbat, qui ne se trouve rappelée qu’au verset (C 4, 154), lequel ne mentionne pas, en revanche, la transgression concernant le veau, ni le pardon divin. Quant au passage relatif à la montagne, qui semble correspondre à la seconde proposition d’Alliance de la Torah, il pose problème relativement à la chronologie traditionnelle de la révélation coranique, puisque selon cette classification il serait le plus ancien de tous, alors qu’il devrait en principe clôturer cette liste.

Les quatre versets échappant à toute tentative d’ordonnancement, la seule solution envisageable est qu’ils se complètent mutuellement pour former un ensemble synchronique qu’il incombe au lecteur de reconstituer.

La mise en évidence de ce type de situation a pour conséquence directe de montrer que des passages que certains ont pu prendre pour de simples répétitions ou des reprises successives n’en sont pas en réalité, mais répondent à l’intention de présenter au lecteur plusieurs facettes différentes d’un même événement, d’un même récit ou d’une même idée. En effet, si l’on se limite à un point de vue général, ces versets concernent tous le problème de l’acceptation de la Loi proposée pour l’Alliance. Cependant, une lecture attentive permet de découvrir que le Coran met en réalité l’accent sur l’importance fondamentale de comportements différents, qui relèvent eux-mêmes de deux catégories distinctes, liées aux lieux et aux circonstances :

- D’une part l’acceptation des commandements par crainte (de recevoir le sommet de la montagne (*jabal*) sur la tête) correspond à une réaction d’ordre psychologique. Dans ce cas, l’expression bisémique **khuzû biquwwatin** peut être comprise, aussi bien comme « Saisissez (les commandements) par la force (de la menace), que comme « Saisissez avec force les commandements », « **bi** » pouvant signifier aussi bien « avec » que « par ».
- D’autre part, dans le cas du mont, le respect de l’Unicité divine (à travers une allusion au veau), la propagation de la paix et la pratique du pardon (invitation à entrer par la porte), enfin la purification par le jeûne du sabbat, sont des options religieuses et spirituelles mentionnées dans le contexte du mont (*tawr*) et suggérées par son « élévation » physique. Dans un tel cas il va de soi que **khuzû**

biquwwatin fait allusion à une force issue de la détermination : « Saisissez (les commandements) avec force (la force de votre conviction).

Cet exemple s'inscrit en faveur de l'existence d'un corpus coranique synchronique beaucoup plus étendu que l'on ne pourrait le croire à la lecture des commentaires classiques.

Un autre point commun entre ces passages et versets qui se complètent et s'expliquent mutuellement est qu'ils se rapportent aux contenus d'un ou même de plusieurs textes antérieurs, ce qui suggère l'intérêt d'une approche qui tienne compte des diverses combinaisons possibles entre procédés intratextuels et intertextuels. En témoignent les exemples de parallélisme avec plusieurs extraits bibliques des passages consacrés à des descriptions de la montagne et du mont Sinaï qui, dans la mesure où ils représentent deux lieux différents, semblent pouvoir éclairer la problématique, restée sans solution encore à ce jour, du Sinaï et de l'Horeb.

Il va de soi qu'en pareil cas la traduction du texte ne peut pas être présentée sans un commentaire qui rende compte de l'ensemble de la question.

- Un cas de bisémie : les versets concernant la guidance (bonne direction) et l'égarement

Plusieurs versets mentionnent la guidance et l'égarement, à l'instar du (C 14, 4) : « *Nous n'avons jamais missionné un messenger si ce n'est dans la langue de son peuple afin qu'il (le message) soit clair pour eux. Dieu fait en sorte que soit égaré qui le veut (qui veut l'être) et guide qui le veut (qui veut être guidé).* ». Il est le Glorieux, le Sage ». Ils contiennent presque tous, à quelques variantes près, l'expression « **Allâhu yahdî man yashâ' wa-yudillu man yashâ'** » que la majorité des exégètes, suivis en cela par la plupart des traducteurs, ont présentée comme une déclaration en faveur de la prédestination (**qadar**), à savoir : « *Dieu égare qui il veut et guide qui il veut* ». Cette traduction est largement majoritaire. On la trouve, entre autres, chez Denise Masson, Blachère et Gabriel Said Reynolds⁴⁹ en dépit de leur approche qui laisse une part importante à l'étude raisonnée du Coran.

Tous concordent dans l'affirmation que Dieu seul est détenteur de la bonne direction, comme de l'égarement. Mais de là à conclure qu'il les distribue de façon arbitraire, il y a un grand pas que, semble-t-il, le Coran se garde de franchir. En effet, en dehors de toute autre considération, de nombreux indicateurs textuels invitent le lecteur à se diriger vers la lecture que nous avons proposée ci-dessus.

Le premier est la forme grammaticale. En effet, **adalla** (modèle **af'ala**, IV^{ème} forme) signifie précisément « rendre effectif l'égarement », que nous avons traduit par « faire en sorte que soit égaré ». Dans un tel cas, l'action n'est pas commanditée par Dieu, mais par l'homme qui suit la voie de l'égarement. Dieu permet seulement que cet égarement se trouve parachevé, conformément au vœu l'homme, sans être celui qui l'a égaré. Il en va de manière sensiblement différente pour la bonne direction, puisque dans ce cas Dieu se fait directement le guide de celui qui a voulu être guidé

⁴⁹ *The Qur'an and the Bible, text and commentary*, Yale University Press, 2018, p. 395.

Le deuxième argument est celui de la non-contradiction nécessaire avec l'affirmation de l'effectivité d'une responsabilité plénière concernant les œuvres (C 74, 38) : **kullu nafsin bimâ kasabat rahîna**) « **Tout être est responsable de ce qu'il a acquis** ».

Le troisième argument confirme le précédent. Il entre dans le cadre de la thématique de la guidance divine, complétée par celle de la liberté de choix des humains.

S'agissant de la fonction de guide, le Coran est explicite : nul en dehors de Dieu n'est susceptible de l'exercer, comme le confirment les versets suivants : (C 39, 23) : « *Dieu a fait descendre le plus beau des récits : un Livre dont les parties se ressemblent et se répètent. La peau de ceux qui redoutent leur Seigneur en frissonne, puis leur peau et leur cœur s'adoucissent à l'invocation du nom de Dieu. Voilà la Direction de Dieu d'après laquelle il dirige qui le veut. Mais celui dont Dieu rend l'égarement effectif n'a pas de guide* » ; (C 22, 54) : « *Quant à ceux qui ont reçu la science, ils reconnaissent que ceci (le Coran en tant que lecture de l'ensemble des Ecritures) est la Vérité venue de la part de ton Seigneur : ils y croient et leurs cœurs s'humilient. Dieu est certes le guide de ceux qui croient, vers une voie droite* » ; (C 39, 36) : « *Dieu ne suffit-il pas à son serviteur (le messager coranique), alors que les gens te font peur avec ce qu'ils adorent en dehors de lui ? Celui que Dieu laisse s'égarer n'a pas de guide* » ; (C 40, 33) : « *Le jour où vous vous détournerez, vous ne trouverez alors aucun défenseur contre Dieu. Celui que Dieu laisse s'égarer n'a pas de guide* », et enfin le verset (C 30, 53) qui affirme que le Messager coranique ne peut rien faire pour les gens qui se complaisent dans l'incrédulité : « *Tu n'es pas le guide des aveugles qui les fait sortir de leur égarement. Tu ne fais entendre que ceux qui croient à nos signes et qui ont totale confiance en Lui.* ». Enfin, Dieu exerce cette fonction de guide pour tous les peuples sans exception, comme l'indique le verset (C 13, 7) : « *Les incrédules disent : -Pourquoi n'a-t-on pas fait descendre sur lui (le Messager coranique) un signe de la part de ton Seigneur ? Tu n'es qu'un avertisseur. Un guide est donné à chaque peuple* ».

Dans cette perspective, les envoyés ne sont « que des avertisseurs » ou des annonciateurs de bonne nouvelle, comme le dit le verset (C 35, 24) : « *Nous t'avons envoyé avec la Vérité comme annonciateur de bonne nouvelle et avertisseur. Il n'existe pas de communauté où ne soit passé un avertisseur* ». Chaque peuple a reçu son envoyé annonciateur et/ou avertisseur, mais Dieu seul est le guide de tous les peuples. Il se présente comme le guide unique de tous ceux qui « veulent être guidés », ceux qui ont choisi l'égarement se trouvant sans guide par leur propre faute.

Dans le prolongement de cette thématique, seul Dieu peut rendre la vue aux aveugles, c'est-à-dire, au plan spirituel, à ceux qui se repentent après avoir opté pour l'égarement. En d'autres termes, la Révélation, qui est susceptible de les guérir de leur infirmité, est revêtue de ce pouvoir par Lui seul. Le verset (C 13, 7) confirme ce point en définissant la fonction du Messager : il n'est qu'un avertisseur (**mundhir**), le guide (**hâd**) de chaque peuple n'étant autre que Dieu lui-même, en raison de sa Toute connaissance évoquée dans les versets qui suivent (C 13, 6-12).

Concernant la question de la responsabilité, ce sont surtout les versets (C 74, 18-20) qui apportent une réponse décisive. Ils mettent en scène un homme qui a eu une vie heureuse, remplie de toutes les satisfactions et de tous les agréments et qui, malgré cela, se détourne des signes de Dieu et même s'y montre hostile. Ces versets concluent : « (18)

Il a réfléchi et il a décidé (*fakkara wa-qaddara*) (19) Qu'il périsse comme il l'a décidé (*fa-qutila kayfa qaddara*) (20) Puis qu'il périsse encore comme il l'a décidé (*thumma qutila kayfa qaddara*)». Cet homme n'aura à subir que ce qu'il aura décidé lui-même, à savoir les deux morts successives – suggérées par la répétition de « qu'il périsse » - qui correspondent à l'épreuve qui attend les criminels selon le Coran. Les deux morts y apparaissent comme réservées aux damnés, la première correspondant à celle que doit subir tout humain ici-bas et la seconde – que les justes n'auront pas à subir ⁵⁰ à l'anéantissement qui mettra fin à son séjour en Enfer lors de la disparition totale du Feu infernal, dernier vestige de l'univers créé.

Dans tous les cas il n'arrivera à un homme qui adopte de tels comportements que ce qu'il aura décrété pour lui-même. Comme l'avaient remarqué les théologiens qadarites et à leur suite les mu'tazilites, selon le Coran l'homme est le seul responsable de son **qadar** (destin) individuel, même si les effets de celui-ci se trouvent limités par le **qadar** divin qui correspond à la prédominance de la miséricorde décrétée pour toutes les créatures.

On en trouve une confirmation particulièrement claire dans le verset (C 13, 27) : « **qul inna-l-Lâha yuḏillu man yashâ'u wa-yahdî man anâba** » (*Dieu rend effectif l'égarement de celui qui le veut et guide qui se repent*). De plus, toutes les autres occurrences de **yuḏillu** vont dans le même sens : (2, 26), (9, 115) ; (14, 27) ; (16, 37) ; (16, 93 : vous serez interrogés sur ce que vous faisiez) ; (35, 8) ; (40, 8 : Dieu rend effectif l'égarement de celui qui est pervers et qui doute) ; (40, 74 Dieu rend effectif l'égarement des incrédules) (74, 31).

Le quatrième argument confirme tout ce qui précède. Il s'agit de l'idée que Dieu n'a pas voulu imposer la Vérité aux humains, l'exercice de cette liberté ayant eu pour résultat leur division en différentes communautés. Parmi les versets allant dans ce sens, on peut mentionner : (C 5, 48) : « *Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté (umma), mais il a voulu vous éprouver par le don qu'il vous a fait* ». (C16, 93) « *Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté, mais il rend effectif l'égarement de celui qui le veut, il dirige qui le veut, vous serez interrogés sur ce que vous faisiez* », (C 42, 8) « *Si Dieu l'avait voulu, il aurait réuni les hommes en une seule communauté, mais il fait entrer qui le veut (vraiment) dans sa miséricorde. Les injustes ne trouveront ni patron ni auxiliaire* ».

Ces passages sont assez explicites pour rappeler que, dans sa miséricorde, Dieu n'a toujours voulu pour les humains que le Bien et la Vérité, ainsi que le prouve en particulier le fait qu'il a rendu son message le plus clair possible grâce à la langue qu'il a choisie pour chaque étape de la Révélation, comme le précise le verset (C 14, 4). Seulement en vertu de cette même miséricorde, il a voulu les laisser libres d'accepter ou non cette Vérité et ce Bien, comme en témoigne le verset (4, 79) : « *Tout bien qui t'arrive vient de Dieu. Tout mal qui t'atteint vient de toi-même* ». Comprendre les choses autrement reviendrait à mettre en doute la bonté et la miséricorde divines.

Puisque le Coran se présente comme venu de Dieu, les phrases bisémiques dont il fait usage doivent être envisagées comme des occasions d'exercer cette liberté lors de sa lecture, Dieu se limitant à donner des indications, à travers les signes qui le composent

⁵⁰ Des habitants du Paradis déclarent : « **Ne sommes-nous donc morts que de notre première mort sans avoir subi le châtement ? Ceci est vraiment un bonheur sans limite** » (C 37, 58-60).

pour accéder à la vérité, tout en laissant à chacun la responsabilité de les découvrir. En ce sens leur existence constitue le témoignage de l'un des aspects de la perfection, en l'occurrence pédagogique et morale, de ce texte.

4. Conclusion

Dans les cas qui viennent d'être présentés, comme pour tous ceux qui entrent dans les mêmes catégories, il semblerait que la seule possibilité de traduction fidèle consiste à présenter les deux significations : « **Dieu guide qui il veut et égare qui il veut /ou bien/ Dieu guide qui le veut et laisse s'égarer qui le veut** » accompagnées d'un commentaire, comme cela s'est imposé dans la situation de non-synonymie illustrée par « le mont » et « la montagne ». Une telle explication se devrait, bien entendu, d'être totalement neutre, objective et non-contraindante, sachant que, dans l'optique du Coran, chaque prise de position théologico-morale au cours d'une lecture qui engage tout l'être et influe sur son devenir, est appelée à être adoptée de façon absolument libre.

C'est sans aucun doute sur ce point que l'inimitabilité du texte arabe se trouve mise en lumière de la façon la plus évidente. En effet, d'une part, la traduction ainsi proposée ne peut pas constituer un texte unifié et autonome, puisqu'elle se trouve entrecoupée de considérations et d'explications. De plus, quel que soit l'effort de neutralité déployé par le traducteur, la présentation des phrases bisémiques ne pourra jamais laisser au lecteur une liberté aussi totale que celle qu'elle préserve dans le Coran arabe, ne serait-ce que la possibilité d'ignorer – volontairement ou non – leur existence même, ainsi que le procédé dont elles relèvent, et leurs retombées sur l'appropriation du sens.

On notera cependant que, pour le traducteur en proie aux doutes et aux difficultés, le Coran propose, à travers l'exemple de la traduction en arabe du passage de la Torah (*shemanou ve assinou*) par (*sami'nâ wa-ata'nâ*) et non pas par (*sami'nâ wa-'asayna*), une règle dont il se porte lui-même garant. Il s'agit du choix consistant, dans le cas d'une ambiguïté qui aboutirait sûrement à une erreur, à opter sans hésiter pour la traduction qui rend compte de façon explicite du sens qui conduit au chemin du Vrai et non pas à celui de l'égarement. Cette suggestion devrait en principe libérer des scrupules relatifs à l'impossibilité, dûment constatée, d'imiter l'inimitable dans sa pédagogie dont seule la langue arabe permet une expression accomplie, en s'efforçant simplement de respecter la véridicité de l'enseignement coranique.

La présentation de ces quelques exemples emblématiques, loin de prétendre aboutir à une théorie nouvelle de la traduction du Coran, s'est fixé pour but de proposer l'expérience d'une reconduction de l'ensemble des problèmes que pose toute recherche d'un équivalent du texte arabe, au principe de perfection de la Révélation. Pour le réaliser, cet essai s'est appuyé sur des critères de composition dont tout lecteur pourra, s'il le souhaite, conformément à une invitation réitérée du Coran, vérifier le bien-fondé en passant lui-même au crible de la rigueur intellectuelle les corrélations entre les différents versets et passages qui ont permis de les mettre en évidence.

Références

- [1] Al-Bijâwî, A. M. (1975). *Kitâb al-amthâl min al-kitâb wa-l-sunna*. Dâr al- Nahda al- Misriyya, le Caire.
- [2] Al-Ghazâlî M., (2005). *Kayfa nata‘amal ma‘a al-qur‘ân* (comment nous comporter avec le Coran), Dâr Nahdat Miṣr, Le Caire, 7^e édition.
- [3] Amir-Moezzi M. A. et Dye, G. (dir.) (2019). *Le Coran des historiens*. 3 tomes, 3 volumes, Paris : Le Cerf.
- [4] Aoujil, A. (2018). *Le Coran en français (1647) : André Du Ryer (1580-1672), premier traducteur de l’Alcoran de Mahomet*. Thèse, dir. Christian Belin, soutenue à Montpellier, école doctorale langues, littératures, cultures et civilisations.
- [5] Barc, B. (2000). *Les arpenteurs du temps. Essai sur l’histoire de la Judée à la période hellénistique*. Histoire du texte biblique 5, éditions du Zèbre, Lausanne.
- [6] ----- (2015). *Siméon le Juste : l’auteur oublié de la Bible hébraïque*. Turnhout, éd. Brepols.
- [7] Bibliander, Th., (2007). *Le Coran à la renaissance, plaidoyer pour une traduction*, introduction, traduction et notes de Henri Lamarque, textes interlangues, Presses universitaires du Mirail.
- [8] Blachère, R. (1989). *Le Coran, traduit de l’arabe avec notes, glossaire et index*. Maisonneuve et Larose : Paris, (première édition 1957).
- [9] Boisliveau A.S. (2014). Self-referentiality in the Qur’anic Text: Binariness as a Rhetorical Tool. *Al-Bayân 12 (1)*, 55-74.
- [10] Borrmans M. (2002). Ludovico Marracci et sa traduction latine du Coran. *Islamochristiana* (28), 73-86.
- [11] Bovon, F & Geoltrain, P. (Éd.), (1997). *Ecrits apocryphes chrétiens I*. La Pléiade. NRF : Gallimard.
- [12] Chodkiewicz M. (1992). *Un océan sans rivage, Ibn ‘Arabî, le Livre et la Loi*. Le Seuil, coll. La librairie du XX^e siècle.
- [13] Chouraqui, A. (1990). *Le Coran, traduit et présenté*. Robert Laffont : Paris.
- [14] Cuypers, M. (2017). Structure et interprétation de la sourate Joseph. *Studi del quinto convegno RBS Rhetorica Biblica et Semitica XI*, Peeters, Leuven, Paris, Bristol, 295-311.
- [15] ----- (2020). La Rhétorique Coranique et Sémitique : son Histoire, sa Théorie. *Traduction et Langues 19 (2)*, 9-43.
- [16] De Smet, D. (2007). Lettres isolées. In M. A Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*. coll. Bouquins, Robert Lafont : Paris, 479-482.
- [17] Gimaret D., (1994), *Une lecture Mu'tazilite du Coran : Le Tafsîr d'Abû Âlî al-Djubbâ'î (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citations*. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, vol. CI, Louvain-Paris, Peeters.
- [18] Gloton, M., (2002). *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, 2500 versets traduits*, éd. Albouraq.
- [19] ----- (2014). *Le Coran, Essai de traduction et annotations*. (Éd.) Albouraq, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, 2500 versets traduits*, éd. Albouraq, 2016.

- [20] Gobillot G. (2011), Le Coran, guide de lecture de la Bible et des textes apocryphes, in : *Controverse sur la Bible*, Pardès, éd. In Press, 131-154.
- [21] ----- (2013), la singulière clairvoyance de Nicolas de Cues à l'égard du Coran, in *Nicolas de Cues et l'Islam*, sous la direction de Hervé Pasqua, Louvain la Neuve, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-Paris, Editions Peeters, 35-87.
- [22] ----- (2015), *Al-Hakîm al-Tirmidhî, le Livre de la Profondeur des choses, étude historique et thématique, suivie de la traduction*, Presses universitaires du Septentrion, première éd. 1996.
- [23] Hujwirî, A. (1880). *Kashf al-mahjûb*, dirâsa wa-tarjama wa-ta'liq Is'âd 'abd al-Hâdî Qindîl Dâr al-Nahda al-misriyya.
- [24] Ibn Taymiyya, T. Al-D. (1978). *Majmû'a al-fatâwâ li-Ibn Taymiyya*, (éd.), 'Abd al-Rahmân b. Muḥammad b. Qâsim Muassasat al-risâla, Beyrouth.
- [25] Kazimirski, A. (1980), *Le Coran, traduction intégrale des 114 sourates*, SACELP, Paris.
- [26] *La Bible Ecrits intertestamentaires* (1987), Éd. Publiée sous la direction d'André Dupont-Sommer et Marc Philonenko (avec de nombreux collaborateurs), Bibliothèque de la Pléiade, NRF Gallimard.
- [27] Le Vénérable, P. (m. 1156). *Corpus Toledanum*, Paris, Bibl. de l'Arsenal, n° 1162. Liber contra sectam sive heresim sarracenorum, Manuscrit 381 de la Bibliothèque municipale de Douai.
- [28] ----- *Liber contra sectam sive heresim sarracenorum*, Manuscrit 381 de la Bibliothèque municipale de Douai.
- [29] Lory, P. (2007). Moïse. In M. A Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*. coll. Bouquins, Robert Lafont : Paris, 558-564.
- [30] Masson, D. (1977), *Essai d'interprétation du Coran inimitable*, Traduction revue par Sobhi Saleh, Dâr al-kitâb allubnânî, Beyrouth.
- [31] Meynet, R. (2015). Rhétorique biblique, rhétorique de l'énigme. *Rhetorica XXXIII* (2), 147-180.
- [32] ----- (2008). Rhétorique biblique et traduction. Ch. Balliu, éd., Colloque du 50^e anniversaire de L'ISTI, 14-15 octobre 2008. *Traduire : un métier d'avenir, Traductologie*, Les Éditions du Hazard, Bruxelles.
- [33] Nwyia, P. (1968). Lâ ilâha illâ-l-Lâh. (Éd.). Al-Hakîm al-Tirmidhî et le Lâ ilâha illâ-l-Lâh, *Mélanges de l'Université Saint Joseph XLIX*, Beyrouth, 741-765.
- [34] ----- (1986). *Exégèse coranique et langage mystique, nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Rchères première série : Pensée arabe et musulmane (49), éd. Dâr el-Machreq, Beyrouth.
- [35] Paret, R. (1966) [-1971]. *Der Koran*. Stuttgart. Berlin, Köln, W. Kohlhammer.
- [36] Pickthall, M. (2011). *The Meaning of the Glorious Qur'an, an explanatory translation*. New Modern English Edition with brief explanatory notes and Index of subjects; 7th Edition, (first ed.1930).
- [37] Ed. Reinhold, G. (1985). *Petrus Venerabilis*. Schriften zum Islam, col. Corpus Islamo-christianum, Altenberge, 30-224.
- [38] Reynolds, G. S. (2018). *The Qur'an and the Bible, text and commentary*. Yale

University Press.

- [39] Savary M. (1951). *Mahomet, le Koran*. Classiques Garnier : Paris.
- [40] Shahrûr, M. (2013). *Al-kitâb wa-l-qur'ân, qirâ'a mu'âsira*. Dâr al-Thâqî, deuxième édition, Beyrouth.
- [41] Speier, H. (1961). *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Hildesheim, G. Olms, (réimpr. de l'édition de 1931).
- [42] Suyûtî, J. (2000). *Al-itqân fî-'ulûm al-qur'ân*, éd. Muḥammad Sâlim Hâshim, première édition, Dâr al-kitâb al-'ilmiyya, Beyrouth : Liban, tome II.
- [43] Tardieu, M. (1986). Sâbiens' Coraniques et 'Sâbiens' de Ḥarrân, *Journal Asiatique* (274), 18-19.
- [44] Al-Tirmidhî, Al-Ḥakîm. (1969). *Tahsîl nazâ'ir al-qur'ân li-Al-Ḥakîm al-Tirmidhî*. Zaydân, H-N (Ed.), *Matba'at al-sa'âda*, Le Caire.