

KAZIMIRSKI DANS L'HISTOIRE DU CORAN : HISTOIRE DE LA TRADUCTION DU CORAN DU XII^e S. AU DEBUT DU XX^e S.

Abdelhamid Drira

Doctorant Chercheur en Histoire contemporaine, Paris IV Sorbonne

Introduction

L'histoire de la traduction du Coran dans les langues occidentales symbolise idéalement la rencontre de l'Orient et de l'Occident. C'est en effet une discipline complexe qui mêle les sciences religieuses, historiques, linguistiques et philologiques. Les auteurs de ces traductions sont d'origines et de confessions très diverses : catholiques, protestants, orthodoxes, musulmans sunnites et chiites, ainsi qu'agnostiques et positivistes¹.

Cette littérature connut bien des évolutions avant d'en arriver au résultat actuel. L'un des passages les plus importants de son histoire est celui des premières traductions de l'époque contemporaine, grand siècle de l'ouverture de l'Occident à l'Orient. La langue française est l'une des langues pionnières dans le domaine. C'est cette langue qui a vu exercer un traducteur atypique : Albert de Biberstein Kazimirski². Ce grand orientaliste mérite une place plus importante dans l'historiographie contemporaine³. Kazimirski a entre autres la particularité d'être le seul traducteur du Coran en France durant le XIX^e s. Sa traduction, qui le rendit célèbre, s'inscrit dans une longue lignée de travaux européens depuis le XII^e s.

¹ C'est un excellent exemple du concept d'*Islamicate culture* mis en place par Marshall G. S. Hodgson (1974 *passim*) puis repris par plusieurs historiens. Ce concept explique que les musulmans, juifs et chrétiens du monde musulman constituaient une culture unique car parlant la même langue et lisant les mêmes sources. Ainsi ces doctrines opposées se sont autant construites ensemble qu'opposées les unes aux autres comme le veut la vision classique. Cela peut surprendre de prime abord, mais c'est un procédé qu'on retrouve dans d'autres doctrines opposées, comme par ex. : le régionalisme et le nationalisme en Allemagne au XIX^e s., qui sont en réalité deux concepts qui naissent ensembles.

² Voir mon mémoire de Master : « L'Orientalisme et le Coran à travers la vie passionnante de Kazimirski », soutenu à Paris IV Sorbonne en juin 2018, sous la direction du Professeur Jacques-Olivier Boudon.

³ Je continue actuellement mes recherches en doctorat pour produire la première biographie complète de Kazimirski.

Mais que signifie véritablement à travers les siècles la traduction du Coran en Occident ? Quelles furent les changements les plus importants de chaque grande période historique ? Quel est l'apport de Kazimirski à cette littérature européenne ?

La bonne connaissance de l'histoire de la traduction du Coran est la clé de voûte pour appréhender ces interrogations.

1 Les débuts de la traduction du Coran

1.1 La « Renaissance » du Moyen Âge à travers les traductions coraniques

La toute première traduction coranique européenne est commandée par l'abbé Pierre le Vénérable du Monastère de Cluny en voyage à Tolède en 1142 (Kritzeck 2016). La ville ne fut reprise aux musulmans qu'en 1085 par Alphonse VI de Castille. Son premier archevêque nommé en 1086 est Bernard de Sédillac, un ancien moine de l'ordre de Cluny. Tolède devient alors un centre important de la *Reconquista*. Cette conquête suivie de la prise de Saragosse en 1118 engendra le fait que des musulmans vivaient en terre chrétienne reconquise. À cette période-là, même les chrétiens de ces territoires parlaient l'arabe, de même que, bien évidemment, les musulmans convertis. Le terme *mozarabe*, de l'arabe *musta'rib* signifiant arabisé, fut adopté à partir du XI^e s. pour décrire ces chrétiens à part. L'abbé Pierre le Vénérable était au courant de cette réalité mais ce n'est que lors de sa visite d'inspection des monastères clunisiens de la région de Tolède qu'il prit véritablement conscience de la proximité des musulmans et des chrétiens en Espagne chrétienne. De même, du fait que les *mozarabes* parlaient l'arabe il n'était dès lors plus possible de les mettre en garde contre l'islam par de simple propos à charge. Il décida alors de défendre la religion chrétienne d'une manière tout à fait inédite. Il souhaitait l'élaboration d'une traduction complète du Coran en latin ainsi qu'un corpus de textes pour mieux mettre en garde contre Muhammad. Il confia cette tâche à Robert de Ketton assisté de quatre personnes : le mozarabe Pierre de Tolède, le Dalmate Hermann de Carinthie, un musulman nommé Muhammad et le secrétaire de l'abbé, Pierre de Poitiers.

On ne sait pas grand-chose de Robert de Ketton (ou de Chester ou de Rétines⁴) si ce n'est que c'est un moine ou un clerc anglais venu étudier au XII^e s. l'astronomie et la géométrie à l'École de Tolède, fondée par l'archevêque Raymond de Sauvetât (Vigliano 2014). C'est à lui qu'est confiée la traduction du Coran, mais la présence de commentaires anonymes suggère la participation d'autres personnes au service de l'abbé Pierre le Vénérable. Thomas Burman (2007) démontra que Robert de Ketton s'appuya sur l'exégèse du Coran (*tafsīr*) d'Ibn 'Aṭīyya de

⁴ Bibliander le nomme : « Roberti Retinensis », donc Robert de Rétines.

Grenade⁵ (1088–1146) pour l'explication des mots coraniques rares en arabe, ou empruntés à d'autres langues⁶. Il achève sa traduction avec une préface en 1143. Elle est publiée, accompagnée de six autres textes pamphlétaires sur la vie de Muhammad. Le corpus est appelé *Collectio toletana*⁷. Les recherches de Marie-Thérèse d'Alverny (1903–1991) ont permis de localiser une copie datée de 1162 conservée à la Bibliothèque de l'Arsenal⁸. Cette toute première traduction européenne fixa pendant des siècles le genre littéraire de la traduction du Coran. Le travail a donc été analysé à maintes reprises. Sur la forme c'est bien une traduction (*translatio*) censée être la plus proche possible de l'original mais Robert de Ketton reconnaît avoir voulu « retirer le voile de [la langue] arabe », et surtout « apporter des pierres et des poutres afin que ton édifice se dresse le plus beau possible, le plus plaisant, maçonné et incassable, sans rien enlever, ni rien modifier du sens, si ce n'est en vue d'une meilleure compréhension » (Hanne 2013 :299). Sa traduction est dans l'ensemble fidèle mais son objectif de mise en garde affecte indéniablement le contenu. Comme l'explique José Martinez :

« Le traducteur force le langage de la traduction de manière que la narration soit plus repoussante. [...] Robert de Ketton avait énoncé quelques principes ... que finalement il ne suit pas. [...] Il augmente le nombre et la division des sourates et il leur donne un titre différent de l'original, et leur apporte, en plus, une grande charge péjorative. Dans d'autres cas il a été vaincu par ses préjugés et il a déformé le contenu et les intentions de Mahomet au moment de la rédaction du Coran » (Martinez Gazquez 2002 :228).

Sa traduction souffre par conséquence d'un certain nombre d'imperfections, mais que pouvait-on objectivement attendre de son travail précurseur, surtout dans le contexte dans lequel il fut réalisé ? Compte-tenu des circonstances, son travail peut être qualifié de remarquable. À mon humble avis, la forme est moins importante que le fond. Dans sa préface le clerc explique les raisons citées précédemment de son innovation littéraire, et explicite surtout à quel public il s'adresse. Il est primordial de bien réaliser que ce n'est pas une œuvre pour un public non-initié. Comme l'explique Olivier Hanne (2013 :298) : « Robert traduit pour être lu par Pierre le Vénérable, pour être compris et apprécié selon les critères de la latinité. Cette première distorsion est flagrante dès la préface ». Ainsi le titre de sa traduction est : *Lex Mahumet pseudo-prophete que arabice Alchoran* [*Les Lois du faux prophète arabe Mahomet, Alchoran*]. Tout le côté poétique du Coran, dont une très grande partie est rimée en arabe dans un style proche de la poésie, est

⁵ *al-Muḥarrar al-waḡīz fī tafṣīr al-Kitāb al-ʿazīz* Beyrouth : DKI, 2007, 6 vols.

⁶ Burman (2007 :36–37) donne l'exemple des mots « *jibt* » et « *taghout* » (4:51).

⁷ Appelé ainsi à tort d'après Olivier Hanne, mais cela reste néanmoins l'unique appellation du corpus.

⁸ Localisé à : BNF, Arsenal, Ms. 1162. D'après : Alverny 1947–1948 :77–78.

ainsi gommé. Le mot *Alchoran*, abrégé par *Alcoran*, est conservé comme tel alors qu'il aurait pu être traduit par « la récitation » ou « la lecture », ce qui aurait mis en exergue qu'il s'agit de bien plus que ce qu'on considérerait un simple code juridique. Comme le résume très bien encore une fois Olivier Hanne (2013 :337) :

« Robert de Ketton reste globalement fidèle au sens du texte et à ses interprétations principales, introduit des nuances, cherche la formule équivalente, mais perd les scansion du livre, son rythme, son style narratif et nombre d'images. [...] L'Alcoran néglige les exigences proprement spirituelles du Coran pour les limiter à un légalisme derrière lequel apparaît la figure du peuple juif. Le bon musulman se réduit parfois à un simple garant juridique. Les ennemis de l'islam sont tous des « mauvais », c'est dire que Robert modifie la perception de celui qui est dans l'erreur, alors que le Coran le définit à l'intérieur d'un groupe qui s'oppose au prophète, le latin en fait d'abord un pécheur incohérent ou hypocrite ».

Ce n'est que six siècles plus tard, en 1783, que l'approche d'une traduction plus lyrique est essayée par Savary. La traduction de Robert de Ketton n'est pas au départ diffusée à grande échelle. La preuve est que Marc de Tolède, chanoine de la cathédrale de Tolède, réalise une nouvelle traduction du Coran vers 1209, croyant ainsi être le premier traducteur du Coran. Il achève son travail vers 1211 et fut pour celui-ci aidé par Maurice, l'archidiacre de la cathédrale. Leurs objectifs furent similaires à ceux de Robert de Ketton. Marc de Tolède accompagne sa traduction d'un virulent pamphlet contre le Prophète Muhammad. Olivier Hanne considère que sa traduction est « plus fidèle, plus exacte que celle de Robert de Ketton, à laquelle pourtant la postérité n'a pas prêté l'attention qu'elle méritait » (Bibliander 2007 :17). Cependant, l'œuvre de Marc de Tolède n'a pas été encore publiée et bien étudiée pour pouvoir s'en assurer, mais on sait déjà qu'elle reste dans la lignée du travail de Robert de Ketton.

Le premier changement arrive à la fin du Moyen Âge avec la traduction de Jean Alfonse Gonzalez de Ségovie (1393–1458), professeur de théologie à l'université de Salamanque (Martinez Gazquez 2002 :232–235)⁹. Il participa en 1431 au concile de Bâle et fit partie des conciliaristes. Il fut nommé cardinal du titre de Saint-Calixte en 1440, mais renonça à ce titre en 1449. Il fut alors nommé évêque de Saint-Paul-Trois-Châteaux (1449–1450), puis évêque de Saint-Jean-de-Maurienne (1451–1453) et enfin archevêque titulaire de Césarée (1453–1458). C'est donc un homme d'Église important. Il s'intéressait à l'islam et devint proche de Nicolas de Cues (1401–1464) qu'il rencontra au concile de Bâle. Ce dernier, cardinal en 1448, fait partie d'une minorité de clercs chrétiens qui pensent qu'il y a du bon dans le Coran et, de ce fait, il peut être lu sous un angle positif, *pia interpretatio*. Bien qu'étant lui-même convaincu de la supériorité de la foi chrétienne, il prônait un

⁹ Voir aussi : Ricard 1946 :107–109.

dialogue de paix avec l'islam (Pasqua 2013). Cette vision irénique se retrouve dans son livre *De pace fidei* [*La Paix de la foi*] publié en 1453 juste après la prise de Constantinople par les Ottomans. Certes, la chute de l'Empire romain d'Orient (Byzance) et les conquêtes rapides de l'Empire ottoman affectèrent Nicolas de Cues qui durcit son opinion à l'égard du Coran et publia à cet effet *Cribatio Alkorani* en 1460 [*Le Coran passé au crible*] (De Cues 2011). Néanmoins, il continua de prôner une meilleure connaissance de l'islam et octroya à Jean de Ségovie un manuscrit de la version de Robert de Ketton. En effet, Jean de Ségovie se plaignait que cette traduction était introuvable. Cependant, il est déçu de l'ouvrage de Robert de Ketton qu'il accuse d'avoir dévié du projet initial de l'abbé Pierre de Cluny. Il décide alors de rédiger une nouvelle traduction de manière innovante. Ne maîtrisant pas l'arabe, il demande à un théologien musulman de Ségovie, 'Īsā ibn Ġābir aš-Šāḍilī de traduire le Coran de l'arabe en castillan¹⁰. Ce qu'il fit apparemment en seulement quatre mois, de décembre 1455 à mars 1456. Jean de Ségovie aurait alors écrit une traduction en latin à partir de la version castillane et publia la première traduction trilingue du Coran. On doit la découverte de cette traduction aux travaux du Franciscain espagnol arabisant Dario Cabanelas (1916–1992) dans son livre *Juan de Segovia y el problema islámico* [*Jean de Ségovie et le problème islamique*] (Madrid : 1952)¹¹. Cette collaboration de théologiens musulmans et chrétiens est fascinante. En 2014 Anne Marie Wolf publia *Juan de Segovia and the Fight for Peace Christians and Muslims in the Fifteenth Century* [*Jean de Ségovie et la lutte pour la paix, Chrétiens et Musulmans au XV^e s.*]. Il ne nous est parvenu de cette traduction que la préface¹². Gazquez comme Cabanelas estiment que Jean avait achevé sa traduction car il cite des extraits dans son introduction que mentionnèrent plus tard Bibliander au XVI^e s. et Marracci au XVII^e s. Il ne s'agit pas là d'un argument irréfutable mais l'essentiel est qu'à travers les travaux de clercs chrétiens à partir du XII^e s., l'Europe latine découvrit le Coran. La traduction de Robert de Ketton demeurant la plus ancienne et la plus connue de ces traductions. Mais c'est en persan qu'ont été écrites les premières traductions coraniques, et là aussi le XII^e s. est à l'honneur.

1.2 Le droit musulman et la traduction du Coran

Les recherches sur les premières traductions coraniques musulmanes n'en sont encore qu'à leur balbutiement. Apparemment il n'existe aucune traduction antérieure au XII^e s. De plus il s'agit de traductions incorporées dans un *tafsīr*. Les théologiens musulmans avaient une influence considérable dans les premiers

¹⁰ Connu dans les sources anglaises et espagnoles par : Yça Gidelli. Il fut grand Moufti des Maures de Castille en 1455. Il existe aujourd'hui en son hommage à Ségovie une rue Yza Gidelli. Pour plus de détail se référer à Wieggers 1994.

¹¹ Réédité par l'université de Grenade en 2007.

¹² La meilleure édition de cette préface est celle de Martinez Gazquez 2003.

siècles de l'islam. Ils ont joué un rôle crucial dans le non-développement de traductions séparées présentées comme étant le Coran. C'est une des distinctions les plus claires entre la Bible et le Coran. Ainsi, il est important de savoir ce que dit le *fiqh* (droit musulman) sur le sujet.

Il semble tout d'abord qu'il y ait eu l'unanimité quant à l'interdiction d'une traduction séparée sans l'original en arabe ou un *tafsīr*. Le célèbre juriste chaféite syrien an-Nawawī (1233–1277) cite dans le plus long et précis des livres de *fiqh*, *al-Mağmū'* [*L'Ensemble*¹³] : « Tous les savants sont unanimes sur le fait que le Coran traduit n'est pas le Coran... personne ne peut contredire que celui qui récite le Coran en hindi ne récite pas le Coran »¹⁴. C'est la raison pour laquelle il n'existe aucun manuscrit musulman de traduction du Coran séparé avant l'époque contemporaine. Jusqu'à nos jours dans le monde musulman, la préférence se fait pour des éditions bilingues. Cependant, cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu débat sur d'autres formes de traduction coranique. En effet, avec les grandes conquêtes arabes, la nécessité d'expliquer l'islam aux peuples conquis s'est rapidement manifestée. La question de la traduction du Coran émerge dès le VIII^e s., mais le débat n'est couché par écrit qu'à partir du XI^e s. Le célèbre imam irakien Abū Ḥanīfa (699–767) fut d'avis d'autoriser la traduction et même la récitation dans la prière en persan sous condition. Son avis est consigné par écrit au XI^e s. par le juriste persan hanafite, originaire de la ville de Sarakhs en Transoxiane¹⁵, Muḥammad Šams ad-Dīn as-Saraḥsī (mort vers 1106). Il cite dans son long ouvrage *al-Mabsūṭ*¹⁶ :

« Abū Ḥanīfa permet à celui qui ne maîtrise pas bien l'arabe de réciter le Coran en perse dans la prière, [...] aš-Šāfi'ī interdit, lui, catégoriquement la récitation en persan, préférant que l'illettré prie tout simplement sans récitation du Coran plutôt que de le lire en persan. [...] aš-Šāfi'ī dit qu'en persan ce n'est plus le Coran. Dieu dit : « Nous en avons fait un Coran arabe afin que vous raisonniez. »¹⁷ et : « Si nous avions fait de ce Coran un livre écrit en langue étrangère, ils auraient dit : Si au moins les versets de ce livre étaient clairement exposés. »¹⁸ Il est donc obligatoire de réciter le Coran en arabe, car en persan le Coran devient la parole des gens. La prière en persan est donc caduque [...] Abū Ḥanīfa lui utilise comme argument ce qui aurait été rapporté que les Perses auraient écrit à Salman le Perse de leur écrire *al-*

¹³ Ma traduction du titre.

¹⁴ an-Nawawī, *Mağmū'* 342 ; traduit par mes soins.

¹⁵ Ville actuellement partagée entre l'Iran et le Turkménistan.

¹⁶ Titre difficile à traduire. Le sens est : l'explication longue et clarifiante.

¹⁷ Coran, sourate 43, *az-Zuḥruf* (*L'Ornement*) verset 2 (ma traduction).

¹⁸ Coran, sourate 41, *Fuṣṣilat* (*Les Développés*) verset 44.

Fātiḥa en persan. Ils récitèrent avec cette traduction jusqu'à que la récitation en arabe leur fut possible »¹⁹.

Nous avons à travers cet extrait le résumé du débat intra-musulman qui resta figé sur la question jusqu'au XX^e s. Étrangement, c'est uniquement sous l'angle de l'autorisation de la récitation du Coran dans la prière (*ṣalāt*) en persan que les juristes abordèrent la question de la traduction séparée. Il semblerait que personne n'ait interdit la traduction orale ou le *tafsīr*. Néanmoins, la possible publication dans une autre langue d'un manuscrit du Coran, ce qui en fin de compte n'eut jamais lieu, suscita le débat de la récitation. Ce n'est pas un débat sur la liturgie islamique en général, car très rapidement dans les faits les langues étrangères ont été permises pour les prêches, les invocations et même les sermons du vendredi. La seule chose qui au final ne se développa jamais dans le monde musulman malgré l'autorisation de la très influente école hanafite fut la récitation du Coran dans une autre langue. Un débat a bien eu lieu, mais c'est finalement l'interdiction qui l'emporta.

Au XIII^e s. an-Nawawī (1233–1277) détaille dans *al-Mağmū'* les avis des deux camps. Il mentionne que la majorité des savants ont interdit la récitation, dont les imams Mālik, Aḥmad et Dāwūd²⁰. Puis il cite l'autorisation totale formulée par Abū Ḥanīfa, et sous condition d'incapacité de lecture en arabe par le *qāḍī* Abū Yūsuf²¹, et Muḥammad aš-Šaybānī²². Ils prirent pour preuve de cette autorisation le fait qu'il fut rapporté que le « compagnon du prophète » Salmān le Perse aurait traduit la première sourate du Coran, *al-Fātiḥa* (*L'Ouverture*) en langue persane. Ils citent également le *ḥadīth* : « Le Coran a été révélé en sept lettres. » Ce *ḥadīth* est rapporté dans les deux recueils considérés authentiques par les sunnites : al-Buḥārī (810–870) et Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ (c. 819–875). D'une certaine manière ces recueils sont canoniques pour le monde musulman sunnite. « *En sept lettres* » signifie apparemment sept langues ou sept versions, et semble donc être un argument solide pour autoriser la traduction du Coran. Mais an-Nawawī, comme la quasi-totalité des théologiens musulmans, explique qu'il s'agirait de sept versions

¹⁹ as-Saraḥsī, *Mabsūṭ* I, 37 (ma traduction).

²⁰ Dāwūd ibn 'Alī ibn Ḥalāf né à Koufa vers 815 et mort à Bagdad vers 884. C'est le « cinquième imam » sunnite, fondateur d'une école juridique très littéraire, le Zahirisme, qui fut une des écoles du califat de Cordoue en Andalousie (929–1031). Ce courant fut surtout rendu célèbre par l'influent théologien et poète de Cordoue, Ibn Ḥazm (994–1064). Après la chute du califat de Cordoue, le Zahirisme a rapidement périclité.

²¹ Né à Koufa vers 735 et mort à Bagdad en 795. C'est le plus connu des élèves d'Abū Ḥanīfa. Il fut le grand Juge, *Qāḍī l-quḍāt*, sous le Calife Hārūn ar-Rašīd (786–809).

²² Second grand élève d'Abū Ḥanīfa, né vers 749 à Koufa et mort à Ray en Iran en 805. C'est lui qui mit par écrit les avis d'Abū Ḥanīfa dans *al-Ġāmi' al-kabīr* [*le Grand recueil*].

arabes du Coran²³. Il ajoute : « En ce qui concerne le récit rapporté à propos de Salman, il ne leur a écrit qu'un *tafsīr*, et non pas véritablement la *Fātiḥa* »²⁴. D'autres théologiens ont tout simplement rejeté le récit de Salman, invoquant le fait qu'il s'agisse d'un récit qui n'a pas de chaîne de transmission et qui est, par conséquent, apocryphe. Ce *ḥadīṭ* n'est cité en effet qu'au XI^e s. par as-Saraḥsī sous une forme exprimant déjà le doute sur la véracité du récit : « de ce qui aurait été rapporté ».

Au final, ce qui compte pour l'historien n'est pas vraiment l'authenticité de ce fameux récit, mais le fait que la littérature arabe a attribué la toute première traduction partielle du Coran du vivant même du prophète Muhammad à un Perse, Salmān al-Fārisī (mort c. 653)²⁵. Car effectivement, étant la langue d'une grande civilisation à l'histoire millénaire, le persan a su après une période de repli au détriment de l'arabe, resplendir à nouveau.

1.3 Le Coran et la « Renaissance persane » du X^e-XII^e s.

C'est en persan qu'apparaissent les premières traductions musulmanes manuscrites. La crise de l'autorité califale abbasside permet l'émergence d'une multitude de dynasties régnantes en Iran au X^e et XI^e s. Cette crise politique n'affecte cependant pas la production scientifique qui demeure en majorité financée par les émirs et les vizirs. Le modèle de cour en Iran au X^e-XI^e s. reste celui des Abbasides du IX^e s. avec la *Bayt al-Ḥikma* (la Maison de sagesse) à Bagdad. La seule différence notable est l'exaltation du passé préislamique et la renaissance de la langue persane (Richard et Szuppe 2009).

C'est au X^e s. sous la dynastie des Sāmānides (874–1005) qui établissent leur capitale à Boukhara dans l'actuel Ouzbékistan, que le persan est encouragé par la cour comme langue du savoir (Bosworth *et al.*, 1999 :136–305). Ainsi, le *Tārīḥ aṭ-Ṭabarī* [*Chronique de Tabarī*²⁶] est traduit vers 963 de l'arabe en persan en lui

²³ Il ne s'agit pas des quatorze lectures du Coran (*Ḳirā'āt*) considérées authentiques par les théologiens musulmans, tels : la lecture de Ḥafṣ, selon laquelle est imprimée la majorité des Corans, ou la lecture de Warṣ dominante en Algérie, au Maroc et en Afrique de l'Ouest. Les différences entre ces lectures sont minimales : les pauses, le son de certaines lettres, le pluriel au lieu du singulier, et l'ajout de la conjonction de coordination : « et ». C'est pourquoi, les « sept versions » du Coran font surement référence aux différentes récitations et compilations du tout début de l'Islam avant que le Coran choisi par le Calife 'Uṭmān (644–656) ne s'impose sous les Omeyyades, durant le règne de 'Abd al-Malik (685–705), comme la seule version du Coran.

²⁴ an-Nawawī, *Maḡmū'* 341–342 ; traduit par mes soins.

²⁵ C'est l'un des tous premiers musulmans non arabes. Il est aussi l'un des rares compagnons unanimement respecté chez les sunnites et les chiites. Sa date de naissance est inconnue. Il mourut, d'après l'avis le plus répandu en l'an 33 de l'hégire (653 ou 654 du calendrier grégorien) à al-Madā'in (Ctésiphon). Voir : Ibn Ṣa'd, *Ṭabaqāt* IV, 70.

²⁶ Son titre dans la littérature française depuis la traduction de Louis Dubeux en 1836.

octroyant une forte connotation pro-iranienne par Muḥammad Bal'amī, le vizir de l'émir sāmānide Maṣṣūr I^{er} (961–976) (Khaleghi-Motlagh 1985). La poésie persane naquit véritablement avec Rūdākī (c. 859–940), poète de Naṣr II (913–943), et Daqīqī (mort c. 976–981), poète de Maṣṣūr I^{er}. C'est aussi à cette période que naquit une histoire iranienne préislamique en persan, qui est mise en prose dans le *Shāh Nāmeḥ* (Metghalchi et Richard 2009). Or ce recueil est achevé par le poète Firdawsī (c. 940–c.1020) après la chute des Sāmānides pour Maḥmūd de Ġaznī (971–1030), puissant émir de la dynastie turque des Ghaznévides (962–1187). La renaissance de la culture iranienne n'est donc pas le propre des dynasties persanes. La littérature persane continua de se propager dans le monde musulman et connut son apogée sous la puissante dynastie chiite des Būyides (932–1055) au X^e et au XI^e s. Cette dynastie devint la plus puissante de l'empire abbasside et prit même le contrôle de Bagdad de 945 à 1055. La culture persane fleurit alors à Bagdad, Chiraz, Ray, Hamadan et Ispahan. Joel L. Kraemer (1992) qualifie cette période de « Lumières musulmanes »²⁷.

Ce n'est qu'au XII^e s. que les traductions persanes sous forme de *tafsīr* se multiplient. La plus ancienne est celle du soufi Ḥawāḡa 'Abdallāh Anṣārī (1006–1088) de Hérat, dans l'actuel Afghanistan, compilée après sa mort par ses élèves. Ainsi que le long *tafsīr* du soufi Rašīd ad-Dīn Maybudī de Yazd au centre de l'Iran, écrit vers 1126 et publié plusieurs fois en dix volumes (Chittick 2016 :IX). Une autre traduction sunnite est le *tafsīr* de 'Umar an-Nasafī (1067–1142) de Nasaf dans l'actuel Ouzbékistan. Le premier *tafsīr* chiite date aussi du XII^e s. par Abū l-Futūḥ ar-Rāzī (1087–1157) de la ville de Ray en Iran (Negahban 2008).

Ainsi le XII^e s. a la particularité de voir apparaître les premières traductions du Coran en Occident, avec Robert de Ketton en 1143, et en Orient avec les traducteurs persans. Cette « rencontre » de l'Occident et de l'Orient est encore plus symbolique si on remarque que les deux centres de traduction de livres antiques en Europe au XII^e s. sont deux régions en contact étroit avec le monde musulman, à savoir l'Espagne et l'Italie, notamment la Sicile. Il n'y a donc pas d'exagération dans le titre de l'ouvrage de Charles Homer Haskins, de 1927, *The Renaissance of the Twelfth Century* [*La Renaissance du XII^e s.*]. Or, il est intrigant de constater que la *Renaissance* européenne est traditionnellement attachée au XVI^e s. et qu'encore une fois, l'intérêt pour le Coran réapparaît durant cette période. C'est en effet au XVI^e s. que l'Europe redécouvre Robert de Ketton.

²⁷ Cependant, il fait un lien direct entre ces Lumières musulmanes et la foi chiite des Būyides en expliquant le rôle positif du chiisme dans la liberté de pensée. Cette explication semble peu convaincante. Sans chercher à critiquer le chiisme, ni à dénigrer le grand apport scientifique des Būyides, il est un fait que les Sāmānides, les Ghaznévides, ainsi que presque tout le reste des dynasties iraniennes de l'époque, ont également participé aux 'Lumières musulmanes' tout en étant sunnites.

2 Un progrès non linéaire à l'époque moderne

Bien entendu, beaucoup de chemin a été parcouru depuis l'époque médiévale jusqu'à l'époque contemporaine. Cependant, est-ce vraiment les orientalistes qui ont changé la conception de la traduction du texte coranique ? Il est en effet possible d'argumenter que ce mouvement eut moins d'impact qu'on ne l'eût supposé *a posteriori*. Les débuts de la prise de conscience quant à l'importance de l'objectivité dans la traduction datent en réalité de l'époque moderne, et même de la fin de l'époque médiévale avec Jean de Ségovie et Nicolas de Cues.

2.1 Le regain d'intérêt pour le Coran en Europe au XVI^e s.

Il est plus pertinent pour cette étude de considérer le commencement de l'époque moderne comme étant la chute de Constantinople en 1453. Dans ce cas, la toute première traduction moderne est celle d'un juif sicilien converti, Raimondo Moncada, dit Mithridate. Il compose sa traduction entre 1480 et 1489. Son ouvrage reste quasiment inconnu. Ce n'est que récemment en 1996 qu'Angelo Michele Piemontese fit la découverte d'un manuscrit complet (Piemontese 1996). Un autre traducteur du début du XVI^e s. est Johannes Gabriel Terrolensis, qui fut peut-être un musulman converti de Saragosse. Il achève pour le cardinal italien Gilles de Viterbe une traduction latine du Coran qui apporte la nouveauté d'être rédigée en « quatre colonnes : texte arabe, puis translittération de l'arabe en caractères latins, puis traduction latine avec des corrections, puis notes exégétiques ..., jusqu'à la cinquième sourate. La version de Terrolensis ne nous est restée que par deux copies » (Vigliano 2014 :143). Les deux premières traductions modernes n'ont donc pas prospéré.

Mais tout change sous le règne du plus puissant sultan ottoman, Soliman Le Magnifique (1520–1566). En 1543 le théologien suisse protestant Theodor Buchmann, connu sous le nom de Theodore Bibliander (c. 1506–1564), publie à Bâle chez Johannes Herbst, dit Oporinus, la traduction de Robert de Ketton, quatre siècles exactement après la première édition (Bibliander 2007). Cette publication ne fut pas sans difficulté. En 1542, le concile de Bâle confisqua le manuscrit de Bibliander et emprisonna même son éditeur Oporinus. Ce n'est qu'après l'intervention du célèbre théologien Martin Luther (1483–1546) qui expliqua que rien ne chagrinerait plus les Turcs que la traduction de leur Coran, que le concile accepta la publication (Kritzeck 2016 :VII-VIII). Ainsi Bibliander suivant la méthode de Robert de Ketton ajouta également un corpus de textes hostiles à l'islam. Il ajouta d'abord deux préfaces de lui-même et du luthérien Philippe Mélanchthon. Martin Luther lui-même participa au corpus, car en plus du Coran l'ouvrage contenait : « *les réfutations par les nombreux auteurs les plus dignes arabes, grecs et latins, accompagnées d'un avant-propos du plus grand théologien, Martin Luther.* » Les textes les plus importants sont : *Réfutation de la loi décrétée par la malédiction des*

Sarrasins et de Mahomet de Ricold de Montecroix (1243–c. 1320) et une traduction du grec *Histoire des origines, du comportement, de la malice, de la religion et de la civilisation des Sarrasins ou des Turcs*, dont Luther écrivit la préface, ainsi que l'ancien livre de l'empereur byzantin Jean VI Cantacuzène (1292–1383) *Contre le mahométisme et une affirmation de la foi chrétienne orthodoxe*. Bibliander enrichit à cette occasion le corpus de mise en garde médiéval contre l'islam. Dans sa préface, il interpelle Muhammad : « Oh, fétide et prophète obscène ». Ainsi, le progrès le plus notable dans l'entreprise de Bibliander fut la publication à grande échelle du Coran latin en Europe. Il lança véritablement le mouvement de traduction coranique, surtout chez les protestants (Segesvary 2002). Du point de vue du contenu, il faut se garder cependant d'exagérer le côté tolérant et humaniste de sa publication. Cette simplification est assez répandue et on peut lire sur le quatrième de couverture rédigé par Henri Lamarque pour *Le Coran à la Renaissance, Plaidoyer pour une traduction* (Bibliander 2007) :

« Née en plein XVI^e siècle, le siècle de l'humanisme, de la Réforme, des conflits religieux sanglants, elle témoigne d'un esprit d'ouverture qui n'est pas seulement une prise de position intellectuelle, mais un acte public, officiel, militant. Bousculant préjugés et résistances, elle contribue après d'autres à battre en brèche les idées reçues sur les haines inexpiables qui à cette époque opposent musulmans et chrétiens. Au-delà de la réussite individuelle de l'éditeur, le courageux Théodore Bibliander, au-delà de l'événement que constitue la publication du Coran par un chrétien, c'est tout le problème du dialogue entre les religions qui est posé, de leur dignité respective, en un mot, de la tolérance ».

Ces belles phrases ne sont pas à prendre au pied de la lettre. Il n'y a pas eu de coupure subite au XVI^e s. avec l'époque moderne, tout comme il n'y a pas eu de changement décisif avec le mouvement des orientalistes au XIX^e s. Le progrès vers une traduction coranique plus scientifique et impartiale ne fut jamais linéaire.

Après l'Espagne au Moyen Âge, c'est Venise qui devint un centre de publication des traductions en Europe. En 1547 Andrea Arrivabene traduisit le Coran en italien, ce qui en fit la toute première traduction en langue moderne. Arrivabene prétendit avoir traduit directement de l'arabe, mais c'était une supercherie comme l'a établi Fabricius, puis Silvestre de Sacy en 1813. Néanmoins, suivant la démonstration de Maria Pompanin dans une étude de 2016, la version d'Arrivabene a la particularité d'avoir inclus de très petites iconographies, dont des représentations du Prophète (Pompanin 2016). En 1548, l'éditeur vénitien Piero Galese reçoit du pape l'autorisation de publier le Coran en italien, probablement la traduction d'Arrivabene²⁸, à condition de l'accompagner

²⁸ Car Piero Galese n'est pas un traducteur et il n'est pas mentionné que c'est une nouvelle traduction.

de réfutations²⁹. En réalité l'intérêt des imprimeurs vénitiens pour le Coran commence même avant Bibliander. Une spécialiste italienne des familles d'éditeurs à Venise, Angela Nuovo, a en effet découvert en 1987 dans la bibliothèque franciscaine de San Michele in Isola à Venise, un manuscrit authentique du fameux « Coran de Venise ». Pendant longtemps on a considéré ce tout premier Coran arabe imprimé au monde comme perdu ou légendaire. Comme l'explique Maurice Borrmans, c'est une découverte importante « qui offre aux chercheurs de nouvelles perspectives » (Borrmans 1990). Ce Coran fut imprimé à Venise en 1537 ou peu avant par Paganino et Alessandro Paganini. Il comporte de nombreuses erreurs et le pape Clément VII ordonna la destruction de tous les exemplaires. Néanmoins, cette publication en arabe marque un grand changement en matière d'humanisme et de tolérance dans la conception du Coran en Europe.

2.2 Les grands travaux fondamentaux du XVII^e s.

En 1616 le voyageur et pasteur luthérien Salomon Schweigger publie à Nuremberg la toute première traduction allemande du Coran accompagnée d'une longue réfutation. Certes, le Coran de Schweigger n'est pas complet. La première traduction complète est celle de Johann Lange Hamburg en 1688. C'est le point de départ de très nombreuses traductions allemandes.

La Pologne a la particularité d'accueillir une minorité musulmane européenne, les Tatars, installés dans le Grand-Duché de Lituanie au début du XIV^e s. Deux manuscrits anonymes de 1682 et 1686 de traduction du Coran en polonais sous forme de *tafsîr* ainsi que plusieurs autres manuscrits du XVIII^e s. ont été retrouvés récemment. L'université Nicolaus Copernicus à Toruń en Pologne a lancé en 2016 un grand projet d'étude détaillée et de publications de ces *tafsîrs*, dont la première édition daterait peut-être du XVI^e s.³⁰. Ce Coran polonais a la double particularité d'être non seulement la première traduction en langue slave mais aussi la première traduction européenne faite par des musulmans. Au XVII^e s. également, le Polonais Piotr Starkowiecki (mort après 1644) entreprit ou même acheva une traduction du Coran à la suite de son voyage diplomatique à Constantinople en 1640 (Niesiecki 1841). Cependant, son travail ne fut jamais publié.

Le français a lui l'honneur de la première traduction dans une langue moderne non seulement fondée directement sur l'arabe, mais aussi sans réfutation systématique. En effet, en 1647 l'ancien consul de France à Alexandrie, André du Ryer (1580–1660) publie à Paris *L'Alcoran de Mahomet, traduit de l'arabe en français*³¹. Certes, Du Ryer rappelle dans son introduction que sa traduction a pour but d'aider les missions chrétiennes en Orient. Néanmoins, il traduit directement de

²⁹ Brown 1891 :106. Segesvary (2002 :191) se réfère à cette citation, mais cite le latin au lieu de l'italien.

³⁰ <http://www.tefsir.umk.pl/%20o,1,o-projekcie.html>

³¹ Voir : Hamilton et Richard 2004.

l'arabe et rejette la traduction-réfutation. De plus il ne supprime ni ne résume des passages du texte que très rarement. Son travail est par conséquent un progrès considérable en la matière. Toutefois, il choisit de ne pas séparer les versets du Coran ce qui change beaucoup le style et même le sens. De la même manière il ne se soucie guère de l'éloquence du langage et n'utilise que très peu de notes, ce qui eut pour effet de donner une traduction forcément paraphrastique (Larzul 2009). Il en résulte une version fastidieuse et pénible à lire. Un siècle plus tard Savary est extrêmement critique à l'égard de cette traduction. Néanmoins du vivant d'André du Ryer, son travail est un succès. Sa traduction devint rapidement une référence et fut traduite en plusieurs langues.

En 1649 le Chapelain du roi Charles I^{er}, Alexandre Ross, publia la première traduction anglaise *The Alcoran of Mahomet*, sans parler un mot d'arabe, se basant uniquement sur la traduction française d'André du Ryer. De même Jan Hendrik Glazemaker traduisit l'œuvre française en néerlandais. Cette traduction, d'abord publiée à Amsterdam en 1657, a la particularité d'être rééditée en 1696 avec pour la première fois six gravures. C'est par conséquent la toute première édition illustrée du Coran. On peut observer ci-dessous le frontispice par Jan Lamsvelt et les autres gravures par Casper Luyken (Glazemaker 1696).





L'intérêt pour le Coran en Europe à l'époque moderne ne s'arrêta pas là. En 1694 le théologien protestant Abraham Hinckelmann republia le Coran en arabe. Ce Coran, imprimé avec des commentaires et une mise en garde en latin, passa bien évidemment totalement inaperçu dans le monde musulman. Le premier Coran imprimé en arabe pour des musulmans est celui de Saint-Pétersbourg en 1787 à l'instigation de Catherine II de Russie. Ce fut une réussite, et après cinq rééditions en 1789, 1790, 1793, 1796 et 1798 et plusieurs exemplaires envoyés dans le monde entier, le Coran commença à être imprimé dans d'autres endroits du globe, avec l'édition de Kazan en 1803, puis de Calcutta en 1829³². Le Coran imprimé en langue arabe est donc un apport de l'Europe au monde musulman.

En ce qui concerne l'édition d'Hinckelmann, même si elle n'a pas traversé les continents, elle fut utilisée par le clerc catholique Lodovico Marracci (1612–1700), auteur de la meilleure traduction latine du Coran. Elle fut la base des traductions des orientalistes pendant deux siècles. Marracci est un clerc proche du pape Innocent XI (1676–1689) dont il fut le confesseur. Il participa de 1644 à 1670 au long travail de groupe sous la supervision du pape de la traduction de la Bible en arabe, publiée à Rome en 1671 (Niceron 1740 :255–269). Il fut également professeur d'arabe à l'université de la Sapienza à Rome à partir de 1656. Il

³² « Novembre 2014 : Le Coran de Saint-Pétersbourg », *BNU Strasbourg*, <http://www.bnu.fr/collections/le-tresor-du-mois/les-tresors-de-annee-2014/novembre-2014-le-coran-de-saint-petersbourg>, consulté mars 2017.

consacra quarante années de sa vie à la publication d'une traduction bilingue arabe-latin du Coran *l'Alcorani textus universus* qui parut à la fin de sa vie en 1698 (Borrmans 2002). Il reste conforme à la norme des traductions latines de mise en garde et de réfutation de l'islam. Cependant le grand changement fut la publication du texte en arabe, même s'il omet quelques versets. Son autre apport majeur consista à appuyer sa traduction et ses explications sur des *tafsīrs* arabes (Reinhold et Tottoli 2016). Il se référa tout particulièrement à trois *tafsīrs* : *al-Kaššāf*, du linguiste Mutazilite Maḥmūd az-Zamaḥṣārī (1074–1143)³³ ; le petit *tafsīr* résumé de l'Égyptien Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (1445–1505) et le commentaire très concis d'al-Bayḏāwī, juge à Chiraz, mort à Tabriz vers 1286. Ce sont principalement à ces trois *tafsīrs* que vont se référer les orientalistes pendant deux siècles. Dans la plupart des cas ils se contentèrent de lire les notes de Marracci. Kazimirski (1808–1887) par exemple a tiré tout son savoir des exégèses du Coran uniquement des notes de Marracci et de George Sale. C'est dire l'influence du prêtre italien.

2.3 Les progrès du XVIII^e s.

Le XVIII^e s. voit paraître plusieurs traductions en langues modernes. Les traducteurs allemands sont les plus actifs avec cinq traductions complètes et quatre traductions partielles. Les travaux les plus importants sont ceux du théologien luthérien David Nerreter qui publia en 1703 à Nuremberg une traduction de l'œuvre de Marracci en allemand. L'évolution la plus notable est la publication à la fin du siècle de deux traductions allemandes faites directement depuis l'original en arabe, celle de David Megerlin à Francfort en 1772, et surtout celle de Friedrich Boysen à Halle en 1773. Dans son introduction Boysen critique de manière subtile l'impartialité des traductions précédentes et pointe du doigt qu'on ne peut s'y fier. De même, et c'est une chose très rare, il rappelle aux Européens que le Coran est un texte beaucoup plus éloquent et poétique en arabe.

L'Angleterre arrive sur le devant de la scène avec la traduction de George Sale en 1734. Elle est unanimement saluée par les orientalistes. Même un siècle plus tard Kazimirski s'en sert comme source principale de sa traduction et cite en 1865 : « La traduction de Sale est sans contredit, la meilleure, la plus judicieuse et la plus utile à cause des notes puisées dans les commentateurs arabes » (Kazimirski 1865 : XXXII). C'est par conséquent la plus répandue des traductions du XVIII^e s. Elle est consultée par Voltaire et traduite en plusieurs langues nouvelles dont le hongrois par István Szokolay (1822–1904) en 1854. L'introduction de Sale, *Discours préliminaire*, est également traduite et publiée séparément dans plusieurs capitales dont Paris en 1850. Même si George Sale reste convaincu de la supériorité du christianisme et que l'islam n'est pas une religion divine, il estime que Muhammad mérite un plus grand respect en Europe. Sa présentation de l'islam dans son

³³ En référence à l'ancienne ville de Zamaḥṣār dans l'actuel Turkménistan.

discours préliminaire est une des présentations les plus objectives de son époque. Le Coran de George Sale est tellement célèbre qu'il est réédité plus de soixante fois, même au XIX^e s.

La Russie, pays conquérant des terres ottomanes, s'intéresse elle aussi à la publication et à la traduction du Coran. C'est sur l'ordre de Pierre le Grand en personne qu'est publiée en 1716 la traduction du médecin Pierre Postnikov qui avait traduit dès 1697 la version française d'André Du Ryer. Plus tard en 1790, Veryovkine publie une autre traduction du Coran, elle aussi réalisée d'après la version française.

En France l'orientaliste Antoine Galland³⁴ (1646–1715) fit d'abord découvrir *Les Mille et une nuits* au royaume dans une série de traductions publiées de 1704 à 1717. *Les Mille et une nuits* devint rapidement « l'œuvre emblématique de la littérature arabe » (Larzul 2009 :46). Fort de son succès retentissant, Galland répondit favorablement à la demande du bibliothécaire du roi, l'abbé Jean-Paul Bignon (1662–1743) et entama une traduction du Coran de 1709 à 1712. Son travail, s'il a vraiment existé, n'a jamais été publié, et a même disparu. Toutefois, Sylvette Larzul s'est appuyée sur la correspondance d'Antoine Galland avec l'abbé Bignon pour affirmer que Galland a bien achevé une traduction complète accompagnée d'une biographie de Muhammad. Il légua son manuscrit à l'abbé qui décida finalement de ne pas le publier. Il fallut donc attendre en France la fin du XVIII^e s. pour qu'en 1783 Claude-Etienne Savary publie une nouvelle traduction lyrique ambitieuse.

2.4 *Les débuts de la traduction 'lyrique' du XVIII^e s.*

Même s'il a été sans lendemain, le projet de Savary de « rendre justice au chef d'œuvre » du Coran mérite d'être regardé avec attention. La traduction est le fait d'exprimer le sens des mots d'une langue par des mots d'une autre langue. Par définition aucune traduction ne peut donc être complètement exacte car elle dépend beaucoup du choix du traducteur de privilégier le sens ou bien la signification littérale des mots ; de favoriser la forme ou bien le contenu. C'est un choix important surtout pour un livre dont la base est poétique comme le Coran et qui fut dès les débuts de sa traduction traduit de manière inappropriée, uniquement comme un livre juridique. Cette perception du Coran comme étant avant tout un livre de loi n'est remise en cause par personne, pas même par Savary. Il débute d'ailleurs sa préface par : « Le Coran est le code des préceptes et des loix (sic) que Mahomet donna aux Arabes » (Larzul 2009 :I). Cependant sa traduction marqua un tournant dans le sens-même de la traduction du Coran du fait qu'il accorda en théorie une plus grande importance à l'esthétique qu'à la traduction littérale. Guillaume Pauthier (1801–1873) décrit l'ouvrage de Savary ainsi : « Cette traduction, que l'on

³⁴ Sur sa vie et son œuvre voir Abdel-Halim 1964.

regarde comme élégante, est faite dans le goût des traductions de l'époque où elle parut, c'est-à-dire avec la prétention d'être une belle infidèle. Le traducteur, ayant eu en vue les ornements du style » (Kazimirski 1840 :XII-XIV). Savary justifie son choix dans sa préface :

« Si le Coran exalté dans tout l'orient pour la perfection du style et la magnificence des images, n'offre sous la plume de Du Ryer qu'une rapsodie plate et ennuyeuse, il faut en accuser sa manière de traduire. Ce livre est divisé en versets comme les Psaumes de David. Ce genre d'écrire (sic) adopté par les Prophètes, permet à la prose les tours hardis, les expressions figurées de la poésie. Du Ryer, sans respect pour le texte, a lié les versets les uns aux autres... Pour opérer cet assemblage difforme, il a recours à de froides conjonctions, à des bouts de phrase qui détruisant la noblesse des idées, le charme de la diction y rendent l'original méconnaissable. En lisant sa traduction on ne s'imaginerait jamais que le Coran est le chef-d'œuvre de la langue » (Savary 1783 :VIII).

L'orientaliste français décrit ensuite avec un certain enthousiasme la « *magie* » du texte en arabe. Il affirme :

« Cette admiration que la lecture du Coran inspire aux Arabes, vient de la magie de son style, du soin avec lequel Mahomet embellit sa prose des ornements de la poésie, en lui donnant une marche cadencée, en faisant rimer les versets. Quelquefois aussi quittant le langage ordinaire, il peint en vers majestueux l'Éternel assis sur le trône des mondes, donnant des loix (sic) à l'univers. Ses vers deviennent harmonieux et légers lorsqu'il décrit les plaisirs éternels du séjour de délices. Ils sont pittoresques, énergiques, quand il offre la peinture des flammes dévorantes. S'il est impossible de rendre l'harmonie des sons et des rimes arabes, on peut en égalant son style à celui de l'Auteur, en circonscrivant les tableaux dans le cadre qu'il leur a tracé. Exprimer la vérité de ses traits et en offrir une image vivante ; mais pour y réussir il ne faut pas unir les pensées qu'il a détachées, en ajouter d'intermédiaires et faire d'un ouvrage écrit avec chaleur, une prose froide et dégoûtante. Marracci, ce savant Religieux qui a passé quarante ans à traduire et à réfuter le Coran, a suivi la vraie marche. ... Il l'a rendu mot pour mot. Ce ne sont pas les pensées du Coran qu'il a exprimées. Ce sont les mots qu'il a travestis dans un latin barbare » (Savary 1783 : IX-XI).

À ma connaissance, seul le traducteur allemand Boyssen avait, un peu avant Savary en 1773, fait remarquer que le texte en arabe est beaucoup plus éloquent et poétique que les traductions européennes le laissent paraître. C'est donc une caractéristique du XVIII^e s. Kazimirski dans son introduction de 1841 estime tout simplement que de « rendre justice » à la beauté du texte en arabe est impossible :

« le seul mérite que les non musulmans puissent lui accorder, est celui de la langue, et, sous ce rapport, nous ne sommes pas sans doute en état de lui rendre toute justice ; car, indépendamment de la profonde connaissance de la langue arabe et des mœurs de ce temps-là, connaissance qui nous ferait saisir toute la portée d'un mot, toute la valeur d'une parabole, toutes les finesses du langage, il faudrait se placer au point de vue d'un peuple si différent par son caractère des peuples d'Occident » (Kazimirski 1841 :X-XI).

Un exemple simple de comparaison entre la traduction classique de Kazimirski et celle, lyrique, de Savary se trouve dès la première page, dans le verset 6 de la première Sourate, *al-Fātiḥa*. Savary traduit par : « Dirige-nous dans le sentier du salut ». Alors que Kazimirski écrit : « Dirige-nous dans le sentier droit », ce qui se rapproche plus du sens original mais résonne moins bien que le choix de Savary. Certes, le résultat final de l'ouvrage de Savary est bien moins formidable que l'ambition de départ. En effet, le niveau d'arabe de Savary ne lui donna pas les moyens de traduire directement de l'arabe. Il reconnaît lui-même avoir appris l'arabe et traduit le Coran durant son séjour en Égypte de 1776 à 1779. Ainsi, Savary s'est surtout appuyé sur la traduction latine de Marracci comme le mentionne Kazimirski dans la première page de la préface de sa traduction de 1841. C'est néanmoins à Savary qu'on doit le choix du terme « Le Coran » en Français, plutôt que « l'Alcoran », qui était la norme jusque-là. Il déclare :

« Al Coran vient du verbe 'Kara' (lire). Ce mot composé de l'article al et de Coran, signifie : la lecture. On doit écrire en Français Le Coran, en Arabe al Coran, de même que l'on écrit en Italien, *il libro* ; mais on ne peut pas plus dire l'Alcoran que l'Il libro, parce que c'est répéter le même article dans deux langues différentes. Persuadé qu'il est toujours temps de s'affranchir du joug d'un usage mal établi, j'ai écrit le Coran » (Savary 1783 :I).

Kazimirski le suit dans l'omission de l'article arabe « al » mais choisit la forme « Koran ». Aujourd'hui c'est la forme de Savary qui est devenue la norme. En revanche, à ma connaissance, personne n'a essayé de ressusciter le projet de Savary qui n'est pourtant pas dénué de logique. Le Coran en arabe est un livre qui ressemble beaucoup à de la poésie, au point que plusieurs de ses versets réfutent que ce ne serait qu'un simple livre de poésie : « Nous ne lui avons point enseigné la poésie car cela ne lui convenait pas. Ceci n'est qu'un rappel et un Coran clair »³⁵ (36:69). Ou encore : « Il n'est pas (Le Coran) la parole d'un poète, mais vous ne croyez que rarement »³⁶ (69:41). De manière analogue, des sourates entières sont fondées sur des rimes comme par exemple la sourate quatre-vingt-cinq, *al-Burūğ* (*Les Constellations*). Une partie conséquente des versets du Coran rime avec la

³⁵ Ma traduction.

³⁶ *Idem*.

lettre ou le son 'nūn'. Le Coran se récite d'une manière particulière, il se psalmodie, ce qu'on peut qualifier de chant. Une science islamique à part, le *taġwīd*, est dédiée à la bonne récitation du Coran en changeant volontairement la prononciation de certains sons pour améliorer les rimes et l'esthétique. Au final, l'approche d'une traduction plus lyrique s'avéra non concluante. Après des siècles de présentation du Coran comme un livre juridique, l'idée de Savary n'avait en effet que peu de chance d'aboutir.

3 Traduire le Coran au XIX^e s.

3.1 *Le Coran au grand siècle de l'orientalisme*

Le XIX^e s. et le début du XX^e s. sont comme l'explique Lucette Valensi : « la période d'apogée de l'orientalisme académique, de floraison de l'orientalisme littéraire et esthétique » (Pouillon 2008 :XIII). La curiosité des orientalistes pour l'Orient se transforma parfois en une véritable fascination de la civilisation islamique. Comme le dit Barthélemy : « de l'orientalisme à l'orientophilie, le courant circule, et dans les deux sens » (Pouillon 2008 :XIV). Cette admiration pour l'Orient se manifeste par une plus grande objectivité et même pour la première fois, par des louanges de l'Islam et de Muhammad de la part de grands intellectuels européens. Les exemples sont nombreux, mais les plus célèbres sont *La Vie de Mohamed* d'Henri de Boulainvilliers (1658–1722) parue en 1730, *La Légende des siècles* (1859) de Victor Hugo (1802–1885), ou *La naissance et le progrès de l'Islamisme ou de la religion de Mahomet* d'Alphonse de Lamartine (1790–1869) parue en 1854 dans son *Histoire de la Turquie* en six volumes. Le très célèbre écrivain britannique Thomas Carlyle va même jusqu'à choisir Muhammad comme héros en tant que prophète dans *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* [*Les Héros, le Culte des héros et l'Héroïque dans l'histoire*] (1841).

Il serait néanmoins trop simpliste de considérer qu'en raison d'un contexte favorable, né de la curiosité pour l'Orient, les traductions du Coran seraient devenues toutes plus tolérantes ou plus objectives. En effet, comme nous avons pu le voir, la raison d'être de la traduction du Coran en Europe a été pendant longtemps sa réfutation. Ce n'est plus totalement le cas au XIX^e s. Néanmoins, même George Sale qui juge Muhammad respectable, distingue son message de celui de Jésus et de Moïse, car « leurs lois viennent du paradis »³⁷. Ou encore quand l'orientaliste Allemand Friedrich Wahl dépeint dans sa célèbre traduction de 1828 Muhammad comme un « pseudo prophète », un « traître », et « un

³⁷ « As Mohammed gave his Arabs the best religion he could, preferable, at least, to those of the ancient pagan lawgivers, I confess I cannot see why he deserves not equal respect, though not with Moses or Jesus Christ, whose laws came really from heaven », Sale 1850 :XII.

tricheur »³⁸, est-il si différent de Robert de Ketton au Moyen Âge ? Il est donc évident qu'encore une fois il n'y a pas de coupure historique ou de progrès constant durant l'apogée de l'orientalisme scientifique. Les siècles de traduction-réfutation laissèrent des séquelles encore visibles, même jusqu'au XIX^e s.

Les traducteurs allemands sont de nouveau les plus nombreux avec trois publications de 1828 à 1840. La première est celle Samuel Friedrich Günther Wahl qui publie à Halle en 1828 *Der Koran, oder, Das Gesetz der Moslemen durch Muhammed den Sohn Abdallahs* [*Le Koran, Lois données aux Musulmans par Mahomet fils d'Abdellah*]. Cette traduction est précédée d'une longue introduction mettant en garde contre le « pseudo prophète » qui a « propagé sa fausse religion l'islam par le feu et l'épée »³⁹. En 1840 Ludwig Ullmann publie à Krefeld une version du Coran sans réfutation contre le Prophète *Der Koran, Das heilige Buch des Islam* [*Le Koran, Le livre saint de l'islam*]. Sa traduction a mauvaise presse chez les orientalistes. C'est néanmoins la traduction allemande la plus publiée au XIX^e s. avec neuf éditions. La publication allemande la plus importante est celle de Gustave Leberecht Flügel (1802–1870) qui imprima en 1834 à Leipzig un Coran arabe. Son édition, qui diffère légèrement du Coran arabe actuel, facilite l'accès direct au livre saint musulman. En effet les manuscrits du Coran étaient onéreux. L'édition Flügel fut la principale source des orientalistes, Kazimirski en possédait lui-même deux exemplaires (Archives diplomatiques). Les orientalistes allemands étaient si entreprenants qu'en 1846–1848, M. Fleischer publia en arabe à Leipzig également, en deux volumes, le tout premier *tafsīr* en Europe. Il s'agit du commentaire concis et très pratique d'al-Bayḏāwī. C'est une exégèse très populaire chez les musulmans qu'avait fait connaître Marracci en Europe.

C'est encore en Allemagne que naquit un mouvement orientaliste contemporain qui désapprouve le Coran, mais pas sur la base de la supériorité chrétienne. C'est une approche historique et linguistique critique du contenu du Coran et de sa compilation. L'ouvrage fondateur de ce mouvement est celui de Theodor Nöldeke (1836–1930) *Geschichte des Qorans* [*Histoire du Coran*] paru en 1860. Il y examine le style du Coran et l'ordre de la classification des sourates qu'il cherche à reclasser. Friedrich Schwally participe en 1909 à une nouvelle édition de l'*Histoire du Coran* de Nöldeke. Ensemble, ils présentent une nouvelle classification, divisant les sourates en quatre groupes selon leur lieu de révélation principale. Leur chronologie est basée sur le style, les circonstances et le contenu des sourates.

Après avoir été le fer de lance de la traduction du Coran durant la Reconquista, la péninsule Ibérique s'intéresse tardivement à l'usage de l'imprimerie pour le Coran. Le Portugal a l'étrange particularité de voir la publication d'une traduction française de Fatma Zaïda en 1861, puis d'une traduction portugaise anonyme du

³⁸ Wahl 1828 :XIV, XXIII-XXIV, et LXXVI (trad von Denffer).

³⁹ *Idem*.

Coran, publiée, elle, à Paris en 1882. Le cas de l'Espagne est intéressant pour évaluer la popularité de la traduction de Kazimirski. L'Espagne ne possédait que deux traductions du Coran datant du XVII^e s. : une, anonyme, publiée à Tolède en 1606 et celle de Conde de Oropesa publiée en 1672. Au XIX^e s. la traduction de Kazimirski devint si populaire qu'elle fut traduite en espagnol à cinq reprises et ce, de son vivant : Andrés Borrego et José Gerber de Robles publièrent deux traductions en 1844 à Madrid, puis Vicente Ortiz de la Puebla à Barcelone en 1872 ; une autre, anonyme, puis celle de Beningo de Murguiondo sont publiées à Madrid en 1875.

La traduction de Kazimirski est aussi la source principale de la traduction néerlandaise du Coran de J. G. van Brederode en 1860. Son ouvrage est également traduit en russe par un auteur anonyme et publié à Moscou en 1880. Cependant, la meilleure traduction russe demeure, et de loin, celle du missionnaire au Tataristan Gordi Sabloukov. Après trente ans de travail sur le texte coranique original, il publia à Kazan en 1877 une traduction considérée comme excellente par les orientalistes.

En Angleterre même si la traduction de George Sale continue d'être rééditée sans cesse, d'autres traducteurs apportèrent leur contribution, tel que John Medows Rodwell en 1861, qui fut le premier orientaliste à publier un Coran avec sa propre classification des sourates par ordre chronologique. Rodwell (1808–1900) est un clerc anglais qui fit ses études à Cambridge aux côtés de Darwin, avec qui il garda une correspondance. Le choix de Rodwell de délaissier le consensus musulman de l'ordre des 114 sourates selon la vulgate du Calife Othman est une tentative audacieuse de s'éloigner de la littérature islamique pour comprendre le Coran. Régis Blachère s'inspire de Rodwell et des travaux de Nöldeke et de Schwally pour publier en 1949–1950 en deux volumes : *Le Coran, Traduction selon un essai de reclassement des sourates par Régis Blachère*. Bien que salué par les orientalistes français, l'aventure est sans lendemain car l'ordre des sourates choisi par Othman est maintenant lié à plus d'un millénaire de littérature musulmane et chrétienne (Rodinson 1959). Régis Blachère lui-même s'en rend compte et publie en 1966 une traduction selon la chronologie traditionnelle. Rodwell symbolise donc un nouveau mouvement de traduction imprégné des idées du positivisme à la fois critique du Coran mais aussi détaché de l'ancien fardeau chrétien de réfutation idéologique⁴⁰. Mis à part la traduction polémique de Rodwell, l'autre contribution anglaise est celle d'Edward Henry Palmer en 1880.

La fin du siècle voit le Coran être traduit dans de nouvelles contrées, telles la Suède en 1843 et 1874 ou la Grèce en 1880. La Serbie a pour caractéristique

⁴⁰ Pour un résumé de l'histoire de la chronologie, voir : Azaiez 2009.

d'offrir en 1875 une traduction, anonyme, pour « l'usage des musulmans serbes »⁴¹, en l'occurrence les Bosniaques.

3.2 *Le désintérêt des orientalistes français pour le Coran*

Le peu d'intérêt pour le Coran en France contraste avec l'activité des orientalistes allemands et anglais. Kazimirski (1808–1887) est à cet égard l'exception qui confirme la règle. Ce n'est pas surprenant quand on connaît le fascinant parcours de cet orientaliste atypique (Drira 2018 ; Drira 2019)⁴². Il est le seul traducteur en langue française mis à part Fatma Zaïda dont la traduction fut publiée à Lisbonne en 1861. Mais c'est une traduction qui passe inaperçue en France. Victor Chauvin cite également dans *Bibliographie des ouvrages arabes*, deux autres traductions totalement inconnues (Chauvin 1922 :84). Il explique, s'appuyant sur un catalogue de livres paru en 1856, que Jean-Jacques Marcel, membre de l'Institut d'Égypte⁴³, aurait écrit une traduction du Coran. Il mentionne aussi que le gouvernement aurait chargé Joseph-Charles Mardrus de traduire le Coran. Le fait que ces deux traductions demeurent totalement inconnues suggère qu'elles n'aient jamais existées. La question qui se pose alors est la suivante : pourquoi en France durant le grand siècle de l'orientalisme, seul un émigré polonais entreprit la traduction du fondement de la civilisation islamique, le Coran ? C'est en l'occurrence l'un des paradoxes de l'orientalisme français au XIX^e s.

En effet, il semble logique que la connaissance de l'Orient musulman passe par la connaissance de l'islam. Car même si l'islam n'est pas la seule religion des pays musulmans, c'est tout de même la religion majoritaire et la plus influente dans ces pays, d'où le terme de « civilisation islamique » ou Islam avec une majuscule pour décrire une immense zone géographique allant du Pakistan et l'Indonésie au Maroc. Cependant, les orientalistes français ne s'intéressaient pas beaucoup à la théologie. Ce n'est pas la connaissance de l'islam qui les fascinaient mais plutôt la littérature, les mœurs, l'histoire et les voyages dans ces régions. Le meilleur exemple est Sylvestre de Sacy qui ne publia que des travaux sur l'histoire et la littérature orientale. Ses travaux sont la base de l'orientalisme français au XIX^e s. Le cas précis des orientalistes français va dans le sens de la thèse radicale d'Edward Saïd dans son livre *Orientalism* (1978) traduit en 1980 par Catherine Malamoud : *L'Orientalisme, L'Orient créé par l'Occident*. Pour lui l'Orient est une géographie imaginaire homogène créée depuis l'Antiquité par l'Europe en quête

⁴¹ Chauvin 1922 :81, citant comme source *La Revue Britannique* de 1875 (6, 243–244).

⁴² En attendant la publication d'une biographie détaillée, j'invite vivement les lecteurs à consulter mes articles sur le résumé de sa vie, cités dans la bibliographie. En effet, les notices actuelles à son sujet sont incomplètes et truffées d'erreurs.

⁴³ Il écrivit une histoire d'Égypte publiée dans le vol. 45 de *l'Univers pittoresque*, Paris, Firmin-Didot, 1848.

d'un « grand contraire complémentaire ». Pour le cas français qui nous intéresse ici, Sophie Fenouillet résume l'analyse d'Edward Saïd en ces termes :

« Dans son Tableau historique de l'érudition française, Sylvestre de Sacy canonise l'Orient, en « fabriquant » un corpus de textes qui va passer d'une génération d'étudiants à l'autre. Cette « restructuration » de l'Orient acquiert une puissance systématique et institutionnelle avec Renan, qui associe l'orientalisme aux disciplines comparatives récentes dont la philologie. « Ce qu'accomplissent les orientalistes et ce que les non-orientalistes exploitent, c'est un modèle réduit de l'Orient, adapté à la culture régnante, dominante, et à ses exigences théoriques » (p. 178). Dès lors, l'orientalisme exerce une forte influence sur la manière dont les écrivains du 19^e siècle décrivent et caractérisent l'Orient. La restructuration, l'analyse détaillée orientalistes « submergent » ainsi le récit de voyage des pèlerins anglais, comme Edward William Lane ou sir Richard Burton, en Orient par « obsession scientifique ». Avec Chateaubriand, Lamartine, Nerval et Flaubert, à la recherche d'une réalité exotique et séduisante, l'Orient devient « une représentation de matériel canonique » au service de l'esthétique de leurs œuvres » (Fenouillet 1992).

Guy Barthélemy dans son introduction du *Dictionnaire des orientalistes*, qualifie l'ouvrage d'Edward Saïd de « brûlot » qui dresse un « portrait-robot caricatural » des orientalistes comme auteurs seulement en quête d'exotisme et d'imaginaire fantasmé de l'Orient. Il accuse par la même occasion Edward Saïd d'avoir porté le coup de grâce à l'orientalisme en tant que discipline scientifique.

À la lumière de l'histoire de la traduction du Coran, il apparaît clairement que l'orientalisme ne suit pas le même chemin selon les régions en Occident. Les « sujets en vogue » ou les priorités de recherche varient sensiblement selon qu'on étudie le cas des orientalistes allemands, anglais, français ou espagnols. Toutefois, de manière globale, on peut affirmer que les orientalistes ne sont pas uniquement mus par l'exotisme. Les orientalistes ont fait de grands efforts pour mieux connaître l'Orient. Lorsque des éditeurs allemands publient le Coran en arabe ou même un *tafsîr* très apprécié des musulmans, comment peut-on parler de simple curiosité pour l'exotisme ? De manière analogue, la perception d'un Orient imaginaire homogène n'est pas celle de tous. Les orientalistes distinguent clairement l'Empire ottoman qu'ils considèrent, à tort, décadent, de la Perse qu'ils admirent. À cela s'ajoute le déficit flagrant d'études françaises académiques sur le *fiqh* et le *ḥadīṭ* jusqu'à une période relativement récente, il y a environ une dizaine d'années. Ainsi, pour le cas spécifique de la France au XIX^e s. il est possible de donner en partie raison à Edward Saïd sur le fait que la connaissance de la culture musulmane n'est pas leur priorité. C'est aussi le constat du sinologue français Guillaume Pauthier (1801–1873) qui estime pour sa part que la compréhension du

Coran est importante pour la compréhension de l'islam. Il cite dans son introduction de *Livres sacrés de l'Orient* :

« Mohammed et la religion qu'il a fondée ont été pendant bien des siècles de la part d'auteurs chrétiens l'objet des plus grossières et des plus absurdes accusations. Jamais, peut-être, fanatisme plus ignorant et plus aveugle n'avait exprimé plus de haine. Cependant, un examen impartial des doctrines exprimées dans le Koran, aurait fait reconnaître à ces critiques passionnés que Mohammed s'était le plus souvent inspiré des monuments et des croyances qui ont constitué les religions juive et chrétienne. Ce fait aurait dû rendre le prophète arabe moins coupable à leurs yeux, si l'on ne savait pas que la haine est souvent plus forte et plus envenimée entre les dissidents d'une même croyance qu'entre des croyances totalement opposées.

Ce qui a pu rendre Mohammed si odieux à certains écrivains, c'est la persévérance qu'il met dans son livre à nier la Trinité de Dieu, à combattre la croyance qu'il ait eu un Fils, à soutenir son unité absolue. Il préférerait cependant les chrétiens aux sectateurs d'autres religions. Il reconnaissait la mission de Moïse, de Jésus, et il prétendait continuer leur apostolat selon les vues de Dieu, son livre ne faisant que corroborer les Écritures antérieures ; chaque époque, selon lui, ayant eu son livre sacré. Il n'est peut-être pas de livre qui donne une idée plus haute de la Divinité que le Koran : « Les ombres même de tous les êtres, dit-il, s'inclinent devant lui matin et soir ! » C'est par la lecture de ce livre que nous pourrions apprendre à connaître le caractère arabe et l'énergie fanatique de l'ennemi que nous avons à combattre dans l'Algérie, où la croyance dans le Koran est encore très-vive. C'est aussi par l'étude assidue du Koran que nous pourrions comprendre la politique des Arabes » (Pauthier 1840 :XXIV).

Pauthier remédie au problème en demandant en 1839 à un orientaliste polonais de faire ce que les Français ont délaissé. C'est ainsi que naquit la traduction coranique la plus mémorable du XIX^e s.

3.3 Kazimirski, le meilleur traducteur du Coran au XIX^e s.

L'œuvre de l'orientaliste franco-polonais devint un « classique » du genre. C'est un succès littéraire qui dépasse largement la notoriété de son auteur. En effet, sa traduction fut publiée au moins vingt et une fois de son vivant (deux fois en 1840, 1841, 1844, 1847, 1850, 1852, 1855, 1857, 1859, 1862, 1863, 1865, 1869, 1873, 1876, 1877, 1878, 1880, 1884, 1887). Elle est traduite également cinq fois en espagnol, ainsi qu'en russe (1880) et en néerlandais (1860). C'est pourquoi à sa mort la notice nécrologique de plusieurs journaux, comme *Le Temps* ou *Le Bulletin scientifique polonais*, le présentent comme « l'auteur d'une traduction du Coran,

devenue classique »⁴⁴. Ce n'est pas une exagération *post mortem*. De son vivant c'est sa traduction qui est citée pour chaque référence du Coran faite dans de nombreuses publications francophones, dans l'hexagone mais aussi en Algérie, en Tunisie ou à Beyrouth. Elle est la traduction de référence des orientalistes francophones. Ce succès ne s'arrêta pas avec son décès. Son œuvre est restée jusqu'à la fin du XX^e s. la plus répandue des traductions françaises du texte fondateur de l'Islam⁴⁵. Elle fut en tout rééditée une cinquantaine de fois, dont la plus récente, par la maison d'éditions Points, date de 2014. Cette réussite dans une langue très influente dans le monde musulman au XIX^e et XX^e s., en raison de la colonisation, permet de référencer sa traduction comme l'une des plus importantes de l'époque contemporaine toutes langues confondues.

Les raisons de ce succès sont en partie contextuelles, liées au manque d'intérêt des orientalistes français pour le Coran. Ainsi, en France tout au long du XIX^e s., personne ne lui fit de l'ombre dans son domaine, ce qui donna l'impression d'un consensus autour de sa traduction. Albert de Biberstein a aussi le mérite de l'avoir totalement révisée et améliorée à trois reprises, en 1841, 1842 et 1852. Le résultat final de sa traduction est de qualité et tout à fait conforme aux attentes de son époque car elle résout les lacunes les plus visibles de ses deux prédécesseurs : André du Ryer et Savary.

Bien entendu il ne s'agit pas de faire un panégyrique de Kazimirski ni d'exagérer la qualité de son travail. Plusieurs auteurs du XX^e s. y ont relevé des erreurs (Bencheikh 1980). Toutefois, les erreurs lourdes de Kazimirski ne sont pas nombreuses et, surtout, elles ne furent pas exposées de son vivant. Je n'ai trouvé aucune source qui critique sa traduction de son vivant, sauf l'auteur lui-même dans ses premières éditions. Ainsi, le lecteur de Kazimirski peut encore aujourd'hui apprécier la précision d'un linguiste reconnu. Sa traduction est en effet ponctuée de notes explicatives. Il veilla à expliquer les ajouts ou écarts dans la traduction par l'usage efficace de l'italique. Il ajouta aussi l'avis des commentateurs musulmans. Cependant, il ne fit l'acquisition d'un *tafsīr* dans sa bibliothèque que tardivement et

⁴⁴ *Le Temps*, Paris, 27 Juin 1887, p. 2, rubrique nécrologie.

⁴⁵ Larzul (2008 :538) cite : « La traduction de Kazimirski a connu une très large diffusion et n'a cessé d'être republiée, même après la parution au XX^e siècle de maintes versions nouvelles du Coran, parmi lesquelles nous pourrions citer celles de Montet, de Blachère, de Masson, de Boubaker, de Berque ».

En effet, si les traductions de Régis Blachère (Maisonneuve et Larose, 1966) et Denise Masson (Gallimard, Pléiade, 1967) sont plus appréciées par les universitaires français, la traduction de Kazimirski est restée la référence pour beaucoup de musulmans francophones. Les orientalistes de l'époque de la décolonisation accusent une certaine impopularité chez beaucoup de musulmans, influencés notamment par la publication du virulent *Orientalism* par Edward Saïd en 1978. Il semble que Kazimirski ait bénéficié de son ancienneté. Ce n'est véritablement qu'à la toute fin du XX^e s., avec les nombreuses traductions musulmanes du Coran, que sa traduction a cédé le pas chez les musulmans.

s'appuya donc sur les notes de Marracci et de George Sale (Archives diplomatiques). De plus, le langage qu'il utilise est facile d'accès, et donc accessible au plus grand nombre. Il est même parfois élégant : le meilleur exemple en est sa traduction de la première sourate, *al-Fātiḥa* (*L'Ouverture*) qu'il accompagne d'une page entière de commentaires :

« Au nom du Dieu clément et miséricordieux

- 1- Louange à Dieu, maître de l'univers,
- 2- Le clément, le miséricordieux,
- 3- Souverain au jour de la rétribution,
- 4- C'est toi que nous adorons, c'est toi dont nous implorons le secours.
- 5- Dirige-nous dans le sentier droit,
- 6- Dans le sentier de ceux que tu as comblés de tes bienfaits,
- 7- Non pas de ceux qui ont encouru ta colère, ni de ceux qui s'égarent ».

Jusqu'à aujourd'hui cette traduction de la plus importante sourate du Coran reste très satisfaisante. D'un point de vue idéologique, Kazimirski a une position plutôt conciliante, ce qui a aussi joué un rôle dans son acceptation par des lecteurs francophones de confessions diverses. En effet, il est d'une part 'conservateur', car dès le départ, en 1841, il affiche sa conviction de la supériorité de la Bible. Il n'a pas d'admiration particulière pour Muhammad. Néanmoins, cela ne l'empêche pas dès l'édition de 1841, de prendre la défense du Coran et des musulmans quant à des accusations qui sont toujours d'actualité. Il proclame à ce sujet :

« Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans l'appréciation du Koran comme code sacré, comme répertoire des lois morales, civiles et politiques des Arabes. Ce livre a été jusqu'ici mal jugé. Une animosité excessive s'armant de tout pour le condamner, provoqua des opinions erronées en sens contraire. En voyant les peuples musulmans en décadence, dans l'abaissement dont il leur sera impossible de se relever, on a attribué cet état à l'influence du Koran. On est peut-être allé trop loin ; on s'est peut-être exagéré, en théorie. L'influence qu'une religion quelconque peut exercer sur la transformation du caractère de certaines races, et l'on a attribué au Koran les résultats qu'il a été seulement incapable de détourner. [...] (De même) il n'est pas juste d'accuser la religion de Mahomet de sensualisme, uniquement par ce que les récompenses réservées aux élus s'y présentent sous les attraits des jouissances matérielles » (Kazimirski 1841 :X-XI).

C'est donc l'ensemble de ces raisons qui fit la notoriété de sa traduction et explique en grande partie son « record de longévité » pour reprendre l'expression d'André Chouraqui (1917–2017) (Chouraqui 1990 :10). Pourtant le Coran se présenta à Kazimirski un peu par hasard.

3.4 Kazimirski, un traducteur coranique persévérant mais sélectif

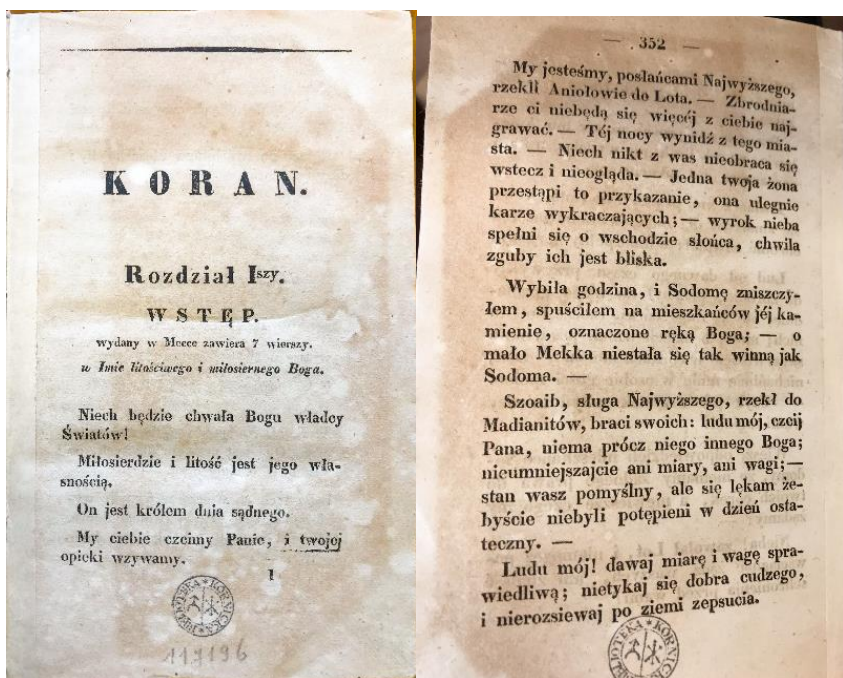
C'est Guillaume Pauthier qui fut le premier à accorder sa confiance à Kazimirski en 1839 pour réviser la traduction de Savary. Il accepta même son offre d'écrire une traduction nouvelle, alors qu'il n'avait encore publié aucun ouvrage complet en français. Kazimirski produit au départ un travail de piètre qualité inspiré de la traduction latine de Marracci (1698) et anglaise de Georges Sale (1734)⁴⁶. Son travail est interrompu par son voyage diplomatique en Perse en tant que drogman en 1839 et aurait pu en rester là. Mais Pauthier est persévérant et publie dans son recueil des *Livres sacrés de l'Orient* le 'brouillon' de Kazimirski tout en faisant de son mieux pour diminuer les nombreuses erreurs de français. L'orientaliste polonais se sent alors obligé de corriger rapidement son travail dès son retour de Perse en hiver 1840. Il réalise donc une première correction en 1841, puis en 1842 en y ajoutant également une *Notice biographique sur Mahomet*. Enfin, encouragé par le succès de sa traduction, il achève en 1852 une révision complète, sa version finale, en s'appuyant davantage sur le texte arabe. Il avait en l'occurrence publié en 1845 le *Dictionnaire Arabe Français*, que les arabisants désignent encore aujourd'hui par « le Kazimirski ». Il est vrai qu'en réalité l'orientaliste ne pratiquait pas l'arabe à l'oral, à l'inverse de la langue persane dont il était un érudit. Il avait néanmoins une connaissance théorique efficace de la langue du Coran⁴⁷.

Le manque de passion réelle de Kazimirski pour l'arabe et même le Coran, qui vint à lui par hasard, explique pourquoi il refusa de le traduire dans sa langue natale le polonais. Pendant longtemps, on a considéré le Polonais Tatar Jan Murza Tarak Buczacki (1857), dont la traduction fut publiée peu après sa mort en 1858, comme l'auteur de la première traduction polonaise. On sait aujourd'hui, notamment grâce aux découvertes faites en 1995 par le professeur de l'université de Varsovie, Zbigniew Wójcik (Berger 2016) que cette traduction remonte en fait aux environs de 1828. Elle fut entamée par deux membres des Philomathes, une société patriotique polonaise influente à Vilnius, le prêtre Dionizy Chlewiński, et surtout le célèbre géologue, fondateur de l'enseignement universitaire moderne au Chili, Ignacy Domeyko (1802–1889). Il semble que le but de la société polo-lithuanienne était de se rapprocher des Tatars du Kresy, à l'Est de la Pologne. Il était supposé que les autorités russes, ennemies des Philomathes, seraient plus tolérantes pour une traduction coranique présentée comme réalisée par des musulmans. D'où le fait que les auteurs réels ne se sont pas mis en avant. Ignacy Domeyko, vécut à Paris de 1832 à 1838. Avant son départ au Chili, il confia son manuscrit à Andrzej Bernard Potocki (1800–1874). Ce dernier imprima à très faible tirage à Poznań, probablement en 1836, une partie de ce Coran, jusqu'au verset 85 de la sourate

⁴⁶ C'est ce qu'il explique dans la première page de la préface de l'édition de 1841.

⁴⁷ C'est le constat auquel j'ai abouti dans ma biographie de Kazimirski.

Hüd, comme on peut l'observer ci-dessous. Il publie ensuite, probablement en 1848, une traduction complète mais les autorités prussiennes ordonnent sa destruction⁴⁸.



49

En 1841 le mentor de Kazimirski, l'homme politique et historien polonais Lelewel (1786–1861) essaye de le convaincre de réviser la traduction de Potocki⁵⁰.

⁴⁸ Seule la version partielle est conservée au musée de Kórnik (BK : 117196). Elle n'est hélas pas datée et semble donc être un simple tirage d'essai. Lelewel dans une lettre adressée à Domeyko le 28 octobre (1836 : II, 85–86) lui demande d'envoyer le reste de son manuscrit du Coran pour que Potocki finisse d'imprimer la traduction. J'en déduis qu'il fait référence à la traduction partielle qui devrait dater de la même année que cette correspondance. Cependant toutes les sources polonaises que j'ai consultées, y compris l'éditeur de la correspondance de Lelewel citée précédemment, mentionnent que ce Coran polonais ne fut imprimé qu'en 1848, puis détruis par la censure allemande. Y a-t-il eu deux éditions, en 1836 et en 1848 ? Si oui, furent-elles complètes ? Je n'ai pas encore de réponse certaine. Néanmoins, je doute fortement de l'existence d'une édition complète en 1848 car le musée de Kórnik n'en conserve aucun exemplaire. Il est improbable que la censure détruisse la totalité des copies. C'est pourquoi l'archiviste du musée Grzegorz Kubacki et moi-même, pensons que la seule publication est la traduction incomplète de 1836. Nous travaillons actuellement à l'écriture d'un article sur ce sujet pour le journal du musée.

⁴⁹ Première et dernière page de la traduction éditée par Potocki (photos personnelles).

⁵⁰ Lelewel 1948–1956 : II, Lettre du 20 octobre 1841, n° 600, p. 382.

Kazimirski refuse cette proposition⁵¹ car il n'avait déjà pas opté de lui-même pour la traduction du Coran en français. De plus il n'était pas satisfait de son travail et avait la responsabilité de réaliser plusieurs révisions complètes. Il n'avait par conséquent aucune envie de se lancer dans la même aventure en polonais. Potocki échoua donc, mais ses efforts font que beaucoup lui ont attribué la traduction polonaise, surtout qu'il a probablement apporté sa contribution. C'est ensuite Buczacki qui poursuit l'effort de publication, qui n'aboutit ironiquement qu'après sa mort en 1858. En fin de compte, l'intuition des Philomathes de ne pouvoir publier une traduction coranique polonaise que sous le nom d'un musulman, s'était avérée exacte.



⁵¹ Citée par Turowska-Barowa (1938 :113) : « Manuscrits Bibliothèque de Rapperswil, cote 1265, correspondance de Lelewel, 12 septembre 1842 ». C'est une citation précieuse car ces archives du premier musée polonais de Rapperswil en Suisse dans le canton de Saint-Gall ont hélas disparu. Elles furent transférées en Pologne libérée en 1927 où Turowska les a consultées à Varsovie en 1938. Malheureusement la totalité des fonds, à l'exception de très rares pièces prêtées, furent brûlées durant la Seconde guerre mondiale. Il est encore possible de consulter le catalogue des fonds d'avant-guerre et on y retrouve effectivement sept cotes mentionnant Kazimirski. Celles-ci contenaient probablement la précieuse correspondance de l'orientaliste avec son mentor Lelewel. C'est une grande perte. D'ailleurs, la difficulté de collecter les archives de l'orientaliste éparpillées dans plusieurs pays a découragé plus d'un écrivain, tel Clermont Ganneau, d'écrire sur Kazimirski. Mais pour moi ce fut une belle opportunité de découvrir la Pologne, de rencontrer des personnes fascinantes et d'apporter ma contribution à la recherche historique



52

Conclusion sur l'histoire de la traduction du Coran

L'histoire de la traduction du Coran démystifie plusieurs idées bien ancrées sur le rapport de l'Europe avec l'Islam durant les différentes périodes historiques. C'est un sujet passionnant mais complexe sur lequel la recherche a encore beaucoup à découvrir. On peut ainsi se réjouir des nombreuses découvertes récentes. Dans le monde musulman le Coran fut « protégé » par une partie influente des théologiens qui ont pris le dessus sur d'autres juristes partisans de la traduction et même de la récitation du Coran en plusieurs langues. La « Renaissance du XII^e s. » est un moment-clé de cette histoire, car le Coran est traduit en latin en Europe et en persan dans le monde musulman. La résurrection de la culture persane permet le développement de la traduction, mais mêlée à un genre littéraire musulman particulier, le *tafsīr*. En Europe, après des tentatives locales en Espagne au Moyen Âge, le Coran se répand à partir du XVI^e s. L'intérêt pour le livre sacré des Turcs ou des Mahométans est palpable, surtout en Allemagne. Ce sont les Vénitiens, les Allemands et les Russes qui imprimèrent les premiers le Coran en arabe, bien avant les musulmans.

⁵² Photos personnelles prises à Kórnik en février 2019. A la page précédente la somptueuse salle mauresque du palais de Kórnik. Ci-dessus une décoration d'un des plafonds du château. On peut y lire un extrait d'un verset fondamental du Coran, la Šahada, signifiant : « il n'y a pas de divinité sauf Allah » (sourate Muhammad, 47:19). L'ensemble des travaux d'embellissement du château dans un style néo-gothique avec plusieurs symboles orientalistes furent achevés en 1855. Elles sont le souhait du comte Tytus Działyński (1796–1861) qui est n'est pas pour rien le mécène de Kazimirski.

Même si l'objectif de la réfutation chrétienne du Coran est encore présent durant toute la période moderne et même au XIX^e s., beaucoup de progrès sont réalisés en direction d'une compréhension plus tolérante et humaniste de l'islam. Toutefois, il n'y a pas d'évolution linéaire homogène en Europe. Chaque siècle a ses traducteurs et ses penseurs, certains comme Nicolas de Cues et Jean de Tolède étaient déjà partisans d'un dialogue respectueux avec les musulmans dès le Moyen Âge. De même, le climat d'orientophilie au XIX^e s. a certes permis la réhabilitation de Muhammad et de sa religion. Cependant les traductions du Coran ne sont pas toutes devenues plus tolérantes. La traduction la plus mémorable du grand siècle de l'orientalisme demeure celle de Kazimirski, seul traducteur du Coran en France, où les orientalistes ne s'intéressent pas beaucoup à l'islam en tant que religion. Kazimirski est en effet un grand orientaliste atypique que j'invite les lecteurs à découvrir ou à redécouvrir.

REFERENCES ET BIBLIOGRAPHIE PRINCIPALE

A. Sources et traductions du Coran

Archives de la Bibliothèque de Kornik, BK 117196.

Archives Diplomatiques. Dossier personnel de Kazimirski, n° 393QO/402, Catalogue de la bibliothèque de Kazimirski.

Berque, Jacques. 2002. *Le Coran, essai de traduction*. Paris : Albin Michel. Collection.

Bibliander, Théodore. 2007. *Le coran à la renaissance, Plaidoyer pour une traduction*. Introduction, traduction et notes d'Henri Lamarque. Toulouse : Mirail.

Blachère, Régis. 1949–1950. *Le Coran, Traduction selon un essai de reclassement des sourates par Régis Blachère*. Paris : G. P. Maisonneuve, 2 vols.

_____. 2001. *Le Coran : al-Qor'ân*. Paris : Maisonneuve et Larose.

Chouraqui, André. 1990. *Le Coran : L'Appel*. Paris : Robert Laffont.

De Cues, Nicolas. 2011. *Le Coran tamisé*. Traduit et annoté par Hervé Pasqua. Paris : PUF.

Du Ryer, André. 1647–1649. *L'Alcoran de Mahomet, traduit de l'arabe en français*. Paris : Antoine de Sommaville.

Glazemaker, Jan Hendrik. 1696. *Mahomets Alkoran door Du Ryer uit Arabische in de Fransche*. Amsterdam : Timotheus ten Hoorn. (Voir la version digitale sur <http://bc.library.uu.nl/illustrated-qur%E2%80%99-translation-1696.html>)

Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* = Muḥammad Ibn Sa'd. *Kitāb aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*, vol. IV . Éd. par Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beyrouth : Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1990.

- Kazimirski de Biberstein, Albert Félix Ignace. *Le Koran*, publié à Paris, entre 500 et 650 p. selon les éditions, dont :
- 1841, 1842, 1852, 1865. *Le Koran, Précédé de la Vie de Mahomet*. Paris : Charpentier.
2014. *Le Koran*. Préface Mohammad-Ali Amir-Moezzi. (= *Collection Sagesses*.) Paris : Points, 544 p.
2014. *Le Koran*. Préface de Maxime Rodinson. (= *Classiques Jaunes*, 557.) Paris : Garnier, 646 p.
- Marracci, Ludovico, *Alcorani textus universus*, 2 vols., Padoue : 1698. 838 p.
- Masson, Denise. 2005. *Le Koran*, Préface par J. Grosjean. (= *Folio classique*, 1233). Paris : Gallimard, 2 vols.
- an-Nawawī, Maǧmūʿ = Abū Zakariyyá Yaḥyá ibn Šaraf an-Nawawī. *al-Maǧmūʿ Šarḥ al-Muḥaḍḍab*. Djeddah : Maktabat al-Iršād, 1925.
- Sale, George, *The Koran, Commonly called the Alcoran of Mohammed*, Translated into English immediately from the Original Arabic ; with Explanatory Notes, Taken from the most approved Commentators. To which is prefixed a Preliminary Discourse. Londres : J. Wilcox. 1834 ; Londres : William Tegg, 1850 ; Londres : Brett Zamir, 2007.
- as-Saraḥsī, *Mabṣūṭ* = Šams ad-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad as-Saraḥsī. 1989. *al-Mabṣūṭ*. Beyrouth : Dār al-Maʿrifa.
- Savary, Claude-Etienne. 1783 . *Le Coran traduit de l'arabe accompagné de notes et précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet tiré des écrivains orientaux les plus affinés*, Amsterdam, Leyde, Utrecht : Les Librairies associées, 2 vols.
- Wahl, Samuel Günther. 1828. *Der Koran*. Halle : Gebauer.

B. Autres

- Abdel-Halim, Mohamed. 1964. *Antoine Galland, sa vie et son œuvre*. Paris : Nizet.
- d'Alverny, Marie-Thérèse. 1994. « Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge ». *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*, 1–131. Aldershot : Variorum Reprint.
- Azaiez, Mehdi. 2009. « La chronologie du Coran ». *Coran et Sciences de l'Homme*, <http://www.mehdi-azaiez.org/La-chronologie-de-la-revelation>
- Bencheikh, Jamel Eddine. 1980. « Sourate d'al-Kahf : neuf traductions du Coran ». *Analyses Théorie* 1–51.
- Berger, Rafal. 2016. « Polskie przekłady Koranu ». *Al-Islam*, 26 April 2016, <http://strefa-islam.pl/?p=401>.
- Borrmans, Maurice. 2002. « Ludovico Marracci et sa traduction latine du Coran », *Islamochristiana* 28.73–86.
- _____. 1990. « Observations à propos de la première édition imprimée du Coran », *Quaderni di studi arabi* 8.3–12.

- Bosworth, C. E., Richard Nelson Frye, W Madelung *et al.* 1999. *The Cambridge History of Iran*, vol. 4. Cambridge : Cambridge University Press.
- Brown, Horatio Forbes. 1891. *The Venetian Printing Press: An Historical Study Based Upon Documents for the Most Part Hitherto Unpublished*. Londres : J. C. Nimmo.
- Burman, Thomas. 2007. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom, 1140–1560*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.
- _____. 2014. « European-Qur'an Translations ». *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 6. *Western Europe (1500–1600)*. Leyde : Brill.
- Cabanelas Rodríguez, Dario. 2007. *Juan de Segovia y el problema islámico*. Grenade : Editorial Universidad de Granada.
- Chauvin, Victor. 1922. *Bibliographie des ouvrages arabes*. Liège : H. Vaillant-Carmanne.
- Chittick, William C. 2016. *Kashf al-asrar : The Unveiling of the Mysteries*. (*Great Commentaries of the Holy Qur'an*, 5.). Louisville : Fons Vitae.
- De Cues, Nicolas. 2008. *La Paix de la foi, suivi de la Lettre à Jean de Ségovie*. Traduit et annoté par Hervé Pasqua. Paris : Téqui.
- Drira, Abdelhamid. 2018. « Kazimirski : un Grand Orientaliste oublié », dans : *Wkład Polaków w kulturę Europy i świata (La Contribution des Polonais dans la Culture de L'Europe et du Monde)* éd. par Anna Kamler et Iwona H. Pugacewicz, II, 81–97. Varsovie : Groupa COGITO.
- _____. 2019. « Kazimirski : Un Orientaliste atypique à découvrir », dans : *Actes du colloque : 180 ans de la Société pour la Protection des Souvenirs et Tombeaux Historiques Polonais en France*. Paris. (À paraître)
- Elmarsafy, Ziad. 2009. *The Enlightenment Qur'an : The Politics of Translation and the Construction of Islam*. Oxford : Oneworld Publications.
- Fenouillet, Sophie. 1992. « Edward Said, L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident ». *Mots, Images arabes en langue française* 30.117–121.
www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1992_num_30_1_1691
- Hamilton, Alastair et Francis Richard. 2004. *André du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth Century France*. Londres : The Arcadian Library ; Oxford : Oxford University Press.
- Hanne, Olivier. 2013. « Transferts sémantiques entre islam et chrétienté au XIIIe siècle à travers la traduction du Coran de Robert de Ketton (sourates al-fatiha et al-baqara) ». *Le Moyen Age* 119.297–338.
<https://www.cairn.info/revue-le-moyen-age-2013-2-page-297.htm>
- Haskins, Charles Homer. 1927. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press. Réédité New York : Meridian books.
- Hodgson, Marshall G. S. 1974. *The Venture of Islam : Conscience and History in a World Civilization*. Chicago, Londres : The University of Chicago Press, 3 vols.

- Khaleghi-Motlagh, Dj. 1985. « Amīrak Bal'amī », dans *Encyclopaedia Iranica* I: 971–972. Consulté le 11 décembre 2018. <http://www.iranicaonline.org/articles/amirak-balami>
- Kraemer, Joel L. 1992. *Humanism in the Renaissance of Islam : The Cultural Revival During the Buyid Age*. Leyde : Brill.
- Kritzeck, James. 2016. *Peter the Venerable*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Larzul, Sylvette. 2008. « Kazimirski Biberstein ». In : Pouillon, éd. 2008 :538.
- _____. 2009. « Les premières traductions françaises du Coran (XVIIe-XIXe siècles) ». *Archives de sciences sociales des religions* 147.147–165.
- Lazard, Gilbert. 1978. « Remarques sur le style des anciennes traductions persanes du Coran et de la Bible ». *Bulletin d'Études Orientales* 30.45–49.
- Lelewel Joachim. 1948–1956. *Listy emigracyjne*, 5 vols. Wrocław-Cracovie : Nakład Polskiej Akademii Umiejętności (en polonais).
- Martinez Gazquez, José. 2002. « Trois traductions médiévales latines du Coran : Pierre le Vénérable, Robert de Ketton, Marc de Tolède et Jean de Segobia ». *Revue des études latines* 80.223–236.
- _____. 2003. « El Prólogo de Juan de Segobia al Corán (Qur'ān) trilingüe (1456) », *Mittellateinisches Jahrbuch* 38.389–410.
- Metghalchi, Mahmoud et Francis Richard. 2009. *Le Livre des rois : la célèbre épopée iranienne d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale de France*. Paris : Souffles.
- Negahban, Farzin. 2008. « Abū al-Futūḥ al-Rāzī », dans : *Encyclopaedia Islamica*, dirigée par Wilferd Madelung et Farhad Daftary. Consulté le 11 décembre 2017. http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831_isla_COM_0067
- Niceron, Jean-Pierre. 1740. *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*. Paris : Briasson.
- Niesiecki, Kasper. 1841. « Piotr Starkowiecki », dans : *Herbarz Polski : powiększony dodatkami późniejszych autorów, rękopismów, zawodów urzędowych i wydany przez Jan. Nep. Bobrowicza*, Leipzig : Breitkopf & Härtel, VIII, 498–499 (en polonais).
- Pauthier, Guillaume. 1840. *Les livres sacrés de l'Orient, comprenant : le Chouking ou le Livre par excellence ... le Koran de Mahomet* (traduit par Kazimirski) Revus et publiés par G. Pauthier. Paris : Herluison et Firmin Didot Frères.
- Piemontese, Angelo Michele. 1996. « Il Corano latino di Ficino e i Corani arabi di Pico e Monchates ». *Rinascimento* 36.227–273.
- Pompanin, Maria Teresa Chicote. 2016. « L'Alcorano of Andrea Arrivabene, An Iconographical Framework ». *Church History and Religious Culture* 96.130–154.

- Pouillon, François (éd.). 2008. *Dictionnaire des orientalistes de langue française*. Avant-propos de Lucette Valensi, pp. IX-XIII ; « Sur l'Orient dans la littérature » de Guy Barthélemy, pp. XIV-XV. Paris : Karthala.
- Reinhold, Gleil et Tottoli, Roberto. 2016. *Ludovico Marracci at Work: The Evolution of His Latin Translation of the Qur'an in the Light of His Newly Discovered Manuscripts*, Wiesbaden : Harrassowitz Verlag.
- Reychman, Jan. 1966–1967. « Kazimirski ». *Polski Słownik Biograficzny*, 295–297. Wrocław : Zakład Narodowy im. Ossolińskich (en polonais).
- Ricard, Robert. 1946. « Un petit livre sur Jean de Ségovie ». *Revue d'histoire de l'Église de France* 32.120.107–109.
- Richard, Francis et Maria Szuppe. 2009. *Écrit et culture en Asie centrale et dans le monde turco-iranien, X^e-XIX^e siècles / Writing and culture in Central Asia and Turko-Iranian world, 10th-19th centuries*. (= *Cahiers de Studia Iranica*, 40). Paris : Association pour l'avancement des études iraniennes.
- Rodinson, Maxime. 1959. « R. Blachère. Le Coran (al-Qor'ân) ». *Revue de l'histoire des religions*. 155.98–100.
- Said, Edward Wadie. 2014. *Culture and Imperialism*. New York : Knopf Doubleday.
- _____. 2003. *Orientalism*, Londres : Penguin.
- Segesvary, Victor. 2002. *L'Islam et la Réforme : Étude sur l'attitude des réformateurs Zurichois envers l'Islam, 1510–1550*. San Francisco, Londres, Bethesda : University Press of America, 2002.
- Turowska-Barowa, Irena. 1938. « Zapomniani orientalista polski (un orientaliste polonais oublié), W pięćdziesiątą rocznicę zgonu Wojciecha Kazimierskiego ». *Przegląd Współczesny* 65.18.109–122 (en polonais).
- Vigliano, Tristan. 2014. « Le Coran des Latins : un impossible décentrement ? Les deux cas exemplaires de Robert de Ketton et Jean de Ségovie », *RHR (Réforme, Humanisme, Renaissance)* 78.137–174.
- Wiegers, Gerard Albert. 1994. *Islamic Literature in Spanish & Aljamiado, Yça Gidelli (fl. 1450), His Antecedents and Successors*. Leyde : E. J. Brill.
- Wolf, Anne Marie. 2014. *Juan de Segovia and the Fight for Peace Christians and Muslims in the Fifteenth Century*. Notre Dame, Indiana : Notre Dame Press.