

La Graphie Coranique Othmanienne : Défis Esthétiques et Traductions Françaises

KAZI-TANI Lynda^{1*} 

¹Université Mustapha Stambouli-Mascara, Algérie

Lynda.kazitani@univ-mascara.dz

ORCID iD Link (<https://orcid.org/0009-0006-6161-7292>)

Reçu: 2026-07-16,

Accepté: 2026-07-29,

Publié: 2026-07-29

The Uthmanic Qur'anic Orthography: Aesthetic Challenges and French Translations

ABSTRACT: *The Uthmanic Qur'anic orthography, codified during the first century of the Hijra, constitutes a complex semiotic system whose orthographic features contribute to the meaning of the sacred text. While its theological and exegetical dimensions have been widely studied, its translation into French raises aesthetic and hermeneutic issues that remain largely underexplored. This paper examines how several French translators of the Holy Qur'an, notably Jacques Berque, Denise Masson, and André Chouraqui, have rendered the specificities of Uthmanic orthography. Through a comparative analysis, it demonstrates that their choices reflect distinct translation strategies, ranging from the neutralization of orthographic features to marked literalism and attempts to preserve the otherness of the source text. The study argues that a translation attentive to the aesthetic and semantic dimensions of Uthmanic orthography requires an integrative approach combining textual linguistics, the history of Qur'anic readings, and hermeneutic reflection. Uthmanic orthography thus emerges as a key component of meaning and a major challenge for Qur'anic translation.*

KEYWORDS: Uthmanic Orthography, Translation of the Holy Qur'an, Qur'anic Aesthetics, *Nazm*, Textual Hermeneutics.

RÉSUMÉ : *La graphie coranique othmanienne, codifiée au Ier siècle de l'hégire, constitue un système sémiotique complexe dont les particularités orthographiques participent à la construction du sens du texte sacré. Si ses dimensions théologiques et exégétiques ont fait l'objet de nombreuses études, sa traduction en français soulève des enjeux esthétiques et herméneutiques encore peu explorés. Cette étude examine la manière dont plusieurs traducteurs français du Saint Coran, notamment Jacques Berque, Denise Masson et André Chouraqui, ont rendu les spécificités de la graphie othmanienne. À travers une analyse comparative, nous montrons que leur traitement révèle des orientations traductologiques distinctes : neutralisation des particularités graphiques, littéralisme marqué ou tentative de restitution de l'altérité du texte source. L'étude conclut qu'une traduction sensible aux dimensions esthétiques et sémantiques de la graphie othmanienne nécessite une approche intégrant linguistique textuelle, histoire des lectures coraniques et réflexion herméneutique. La graphie othmanienne apparaît ainsi comme un élément essentiel de la signification du texte et un défi majeur pour sa traduction.*

MOTS-CLES : Graphie othmanienne, Traduction du Saint Coran, Esthétique coranique, Nazm, Herméneutique textuelle

* Auteur correspondant : KAZI-TANI Lynda

Introduction

Le Saint Coran est la parole d'Allah dans toute sa perfection, préservée de toute altération; il est également un monument linguistique et esthétique dont la forme est intrinsèquement liée au sens. Cette interdépendance entre la forme et le fond est particulièrement manifeste dans la graphie coranique othmanienne, également connue sous le nom de Rasm al-Mushaf. Codifiée au premier siècle de l'Hégire, cette orthographe particulière n'est pas une simple convention calligraphique, mais un système sémiotique complexe qui participe activement à la signification profonde du texte révélé. Ses spécificités, telles que l'omission ou l'ajout de certaines lettres, l'absence initiale de voyelles brèves, et la possibilité de lectures canoniques multiples, ont été l'objet d'une vaste tradition exégétique en terre d'Islam, explorant ses dimensions théologiques, juridiques et linguistiques. Cependant, lorsque ce texte est transposé dans une langue étrangère, et plus particulièrement en français, ces particularités orthographiques soulèvent des défis herméneutiques et esthétiques qui sont rarement pleinement appréhendés et interrogés par les traducteurs et les chercheurs.

La traduction interprétative du Saint Coran est une entreprise délicate, souvent considérée comme impossible par la tradition islamique elle-même, car le texte est perçu comme la parole incréée d'Allah, dont la beauté et l'inimitabilité sont intrinsèquement liées à sa forme arabe. Pourtant, la nécessité de rendre le message coranique accessible à un public non arabophone a conduit à la prolifération de traductions dans toutes les langues, y compris le français. Ces traductions, par leur nature même, sont des interprétations qui ne peuvent prétendre à l'exhaustivité du texte original. Elles sont confrontées à la tâche ardue de transposer non seulement le sens littéral, mais aussi les nuances esthétiques, les résonances culturelles et les implications théologiques véhiculées par la graphie othmanienne.

La présente étude se propose d'explorer la manière dont certains traducteurs français du Saint Coran ont abordé, ou parfois ignoré, les spécificités de cette graphie othmanienne. La question centrale est de savoir si cette graphie représente un obstacle purement technique, nécessitant des notes infrapaginales explicatives, ou si elle constitue une véritable clé d'entrée dans la profondeur du texte, comme le suggère la théorie du nazm (l'agencement rhétorique et stylistique du discours coranique). À travers une analyse comparative de traductions françaises majeures, notamment celles de Jacques Berque, Denise Masson et André Chouraqui, nous mettrons en lumière les choix traductologiques fondamentaux qui sous-tendent leur approche. Ces choix peuvent varier d'une neutralisation euphémisante des particularités graphiques à un littéralisme archaïsant, en passant par une tentative de recréer un effet d'étrangeté propre au texte original.

Nous soutiendrons qu'une traduction véritablement sensible à la dimension esthétique et sémantique de la graphie othmanienne ne peut se limiter à une simple transposition phonétique. Elle exige une approche intégrative qui combine la linguistique textuelle, l'histoire des lectures coraniques et la poétique de la réception. Dans cette perspective, la graphie othmanienne n'est pas une survivance archaïque à gommer, mais un espace de tension fécond entre la lettre révélée et sa reformulation en langue cible, invitant le traducteur à adopter une posture d'humilité créative face à la richesse inépuisable du texte coranique. Notre analyse montrera que le traitement de cette graphie est un indicateur essentiel de la philosophie de traduction adoptée par chaque auteur, et qu'il a des implications profondes sur la manière dont le Saint Coran est perçu et compris par le public francophone.

1. La Graphie Coranique Othmanienne : Un Système Sémiotique Complexe

1.1. Historique et Codification

La graphie coranique othmanienne trouve ses origines dans les premières décennies de l'Islam, une période marquée par la consolidation de la jeune communauté musulmane et la nécessité impérieuse de préserver la Révélation divine. Après la mort du Prophète Muhammad en 632 de notre ère, la transmission orale du Saint Coran, bien que prédominante et considérée comme la forme la plus authentique de transmission,

commença à montrer ses limites face à la dispersion des mémoriseurs et à la diversité des dialectes arabes. Les compagnons du Prophète, conscients de l'importance de préserver le texte sacré dans son intégralité et son authenticité, entreprirent des efforts de compilation. C'est sous le califat d'Abu Bakr (632-634) qu'une première compilation fut entreprise, à l'initiative d'Umar ibn al-Khattab, afin de rassembler les fragments coraniques écrits sur divers supports (omoplates de chameaux, feuilles de palmiers, pierres plates, etc.). Cette initiative, bien que cruciale, ne visait pas encore à une standardisation orthographique complète, mais plutôt à la sauvegarde du texte éparpillé (Nöldeke 1860, Drira, 2019).

Cependant, c'est sous le règne du troisième calife, Uthman ibn Affan (644-656 de notre ère, soit 23-35 de l'Hégire), que la codification définitive du Saint Coran fut réalisée. Face aux divergences de lecture qui commençaient à apparaître dans les différentes régions du califat, et qui menaçaient l'unité de la communauté musulmane, Uthman, sur les conseils de Hudhayfa ibn al-Yaman, décida d'établir une version unique et faisant autorité. Une commission, dirigée par Zayd ibn Thabit, le secrétaire personnel du Prophète et l'un des principaux scribes de la révélation, fut chargée de produire une version unifiée du texte. Cette entreprise monumentale visait à éliminer les divergences mineures et à établir un Mushaf (codex coranique) standardisé qui servirait de référence pour l'ensemble de la communauté musulmane. Pour ce faire, la commission s'est basée sur les feuillets compilés sous Abu Bakr, ainsi que sur les témoignages des compagnons du Prophète qui avaient mémorisé le Saint Coran (Drira, 2019).

Le travail de la commission othmanienne ne consistait pas en une simple transcription phonétique. Il s'agissait d'un processus complexe de sélection et de standardisation, où les variations dialectales et les différentes traditions de lecture étaient prises en compte. Le Mushaf othmanien fut conçu pour être un squelette consonantique capable d'accueillir les lectures authentifiées transmises oralement. Plusieurs exemplaires de ce Mushaf furent alors copiés et envoyés dans les principales villes du califat (La Mecque, Médine, Damas, Koufa, Bassora), accompagnés de récitateurs qualifiés pour enseigner la lecture correcte selon la tradition orale. Tous les autres manuscrits coraniques qui différaient de cette version officielle furent détruits, dans un souci d'unité et de préservation de l'intégrité du texte. Cette orthographe standardisée est depuis lors connue sous le nom de rasm al-Mushaf ou graphie othmanienne. Elle représente un consensus des compagnons du Prophète et des savants de l'époque sur la manière d'écrire le Saint Coran, et elle est restée inchangée jusqu'à nos jours.

Il est crucial de comprendre que cette codification n'était pas une simple transcription phonétique de l'arabe de l'époque. Elle visait à capturer la richesse des différentes lectures orales qui avaient été transmises, tout en offrant une base écrite unique. Cette approche a donné naissance à une orthographe qui, bien que parfois déroutante pour le lecteur moderne non initié, est chargée de sens et de fonctions spécifiques. Le rasm n'est pas un simple reflet de la prononciation, mais un système graphique qui, par sa flexibilité et ses particularités, permet d'accommoder la pluralité des lectures canoniques et d'inviter à une méditation profonde sur le texte. Il s'agit d'une écriture qui transcende les règles orthographiques conventionnelles de l'arabe pour servir un objectif théologique et herméneutique supérieur, témoignant de la nature miraculeuse du Saint Coran.

1.2. Particularités Orthographiques et Leur Signification

Les particularités de la graphie othmanienne sont nombreuses et constituent un champ d'étude à part entière pour les linguistes, les exégètes et les traducteurs. Elles ne sont pas des erreurs ou des archaïsmes à corriger, mais des éléments intentionnels qui enrichissent la signification du texte coranique et qui ont été l'objet d'une vaste littérature exégétique, connue sous le nom de 'ilm al-rasm (la science de la graphie). Cette science étudie les raisons et les implications de chaque particularité graphique, montrant comment elles contribuent à la profondeur sémantique et à la richesse herméneutique du Coran (Aldeeb, 2017). Parmi les plus notables, on peut citer :

- L'omission de lettres (الحذف) : Cette particularité est l'une des plus fréquentes et des plus étudiées. Il s'agit de l'absence de certaines lettres qui seraient normalement présentes selon les règles orthographiques de l'arabe classique. L'exemple le plus frappant est l'omission de l'alif (ا) dans de nombreux mots. Par

exemple, le mot rahman (رحمن - miséricorde Allah) est souvent écrit sans alif après le mim (رحمن) dans le Mushaf othmanien. De même, le mot samawat (سماوات - cieux) est écrit (سموت) sans l'alif après le mim. Cette omission n'affecte pas la prononciation pour un lecteur connaissant la tradition orale, mais elle peut indiquer des nuances sémantiques, des variations de lecture, ou même une invitation à la contemplation de la brièveté ou de la concision divine. Certains exégètes y voient une indication de la brièveté de la vie terrestre ou de la rapidité de la miséricorde divine, tandis que d'autres l'interprètent comme une forme d'embellissement stylistique ou une manière de distinguer le texte coranique des autres écrits. L'omission peut également suggérer une forme de généralité ou d'universalité du sens.

- L'ajout de lettres (الزيادة) : Inversement, certaines lettres sont ajoutées alors qu'elles ne sont pas prononcées selon les règles de l'arabe classique. L'ajout de l'alif après le waw (و) dans des mots comme qalu (قالوا - ils dirent) est un exemple courant. Un autre exemple est l'ajout du waw dans le mot ula'ika (أولئك - ceux-là) qui est écrit (أولئك) avec un waw non prononcé. Ces ajouts peuvent servir à distinguer des mots homographes, à souligner une emphase particulière, à indiquer une prolongation dans la prononciation pour certaines lectures, ou à attirer l'attention sur un sens spécifique. Par exemple, l'ajout du waw dans qalu peut renforcer l'idée de la pluralité des locuteurs ou l'importance de leur déclaration, tandis que l'ajout d'un alif peut parfois indiquer une forme de respect, de sacralité ou d'une extension du sens. Ces lettres supplémentaires, bien que non prononcées, sont considérées comme ayant une fonction sémantique ou rhétorique.

- La substitution de lettres (البدل) : Il arrive que certaines lettres soient écrites différemment de leur forme habituelle. Par exemple, le ta' marbuta (ة), qui est une forme de ta' à la fin d'un mot et qui est prononcé comme un 'h' ou un 't' selon le contexte, est parfois écrit comme un ta' maftuha (ت), un ta' ouvert, dans certains mots, comme rahmat (رحمة - miséricorde) qui peut être écrit (رحمت) dans certains contextes coraniques. Cette substitution peut avoir des implications grammaticales ou sémantiques, et est souvent liée à des lectures spécifiques ou à des interprétations exégétiques. Elle peut, par exemple, indiquer une nuance de sens, une ouverture à différentes interprétations, ou une connexion avec d'autres mots ou concepts dans le Saint Coran. La substitution peut également être un moyen de préserver une forme archaïque ou dialectale du mot.

- La jonction et la séparation (الوصل والفصل) : Certains mots qui sont normalement écrits séparément peuvent être joints dans le Mushaf othmanien, et inversement. Par exemple, la particule an (أن - que) et le pronom la (لا - non) sont parfois joints (ألا - à moins que) alors qu'ils sont généralement séparés. De même, la particule ma (ما - ce que) et le pronom li (لي - pour moi) peuvent être joints (لما - pourquoi) ou séparés. Ces jonctions ou séparations peuvent modifier le sens ou la portée grammaticale d'une phrase, et sont des indices importants pour l'interprète du Saint Coran. Elles peuvent également influencer la récitation et la mélodie du texte, et sont souvent liées à des considérations de rythme et de fluidité de la lecture.

- L'absence de voyelles brèves et de signes diacritiques initiaux : À l'origine, le Mushaf othmanien ne comportait pas de voyelles brèves (harakat - fatha, damma, kasra) ni de points diacritiques (nuqat) qui distinguent des lettres de forme similaire (comme ت, ث, د). Ces éléments ont été ajoutés ultérieurement, à partir du II^e siècle de l'Hégire, pour faciliter la lecture et éviter les erreurs, notamment pour les non-arabophones. Cependant, leur absence initiale n'était pas une lacune, mais une caractéristique délibérée qui permettait de rendre compte de la multiplicité des lectures canoniques. Chaque lecture pouvait interpréter différemment un même squelette consonantique, offrant ainsi une richesse sémantique et phonétique que les voyelles et les points diacritiques ont, dans une certaine mesure, figée. Cette flexibilité initiale était essentielle pour préserver la diversité des traditions orales et pour permettre aux différents qira'at de s'exprimer à travers le même texte écrit.

- Les lectures canoniques multiples (qira'at) : La graphie othmanienne est conçue pour être compatible avec les sept (ou dix) lectures canoniques reconnues du Saint Coran. Chaque qira'a représente une chaîne de transmission orale authentifiée, remontant au Prophète lui-même, avec des variations dans la prononciation des voyelles, l'allongement de certaines syllabes, ou même de légères différences consonantiques. Par exemple, le verset "Maliki yawmad-din" (ملك يوم الدين - Maître du Jour du Jugement)

peut être lu "Maliki" (ملك - Maître) ou "Maaliki" (مالك - Possesseur), selon la qira'a. La flexibilité du rasm permettait d'accommoder ces variations, faisant de l'écriture un support pour la tradition orale plutôt qu'une transcription rigide. Cette capacité à englober plusieurs lectures à partir d'une même forme écrite est une preuve de la profondeur et de la richesse du rasmothmanien, et un défi majeur pour le traducteur qui doit choisir quelle lecture privilégier et comment rendre compte de cette pluralité.

Ces particularités ne sont pas des erreurs ou des archaïsmes à corriger, mais des éléments intentionnels qui enrichissent la signification du texte coranique. Elles invitent à une lecture attentive, consciente des multiples couches de sens et des traditions exégétiques qui se sont développées autour de cette écriture unique. Pour le traducteur, ignorer ces dimensions, c'est risquer de perdre une part essentielle de la richesse du message coranique, le réduisant à une simple information dénuée de sa profondeur esthétique et spirituelle.

2. Défis Esthétiques et Herméneutiques de la Graphie Othmanienne pour la Traduction

La graphie coranique othmanienne, par ses spécificités intrinsèques, pose des défis considérables aux traducteurs, en particulier ceux qui s'aventurent à transposer le texte sacré en français. Ces défis ne sont pas uniquement d'ordre linguistique ou sémantique ; ils touchent également à l'esthétique et à l'herméneutique du texte coranique, qui sont intrinsèquement liées à sa forme graphique et à sa réception traditionnelle. La traduction du Saint Coran n'est pas une simple opération de transcodage, mais un acte complexe qui doit rendre compte de la sacralité, de la beauté et de la profondeur du texte original, tout en le rendant intelligible et pertinent pour un public non arabophone.

2.1. La Dimension Esthétique du Rasm al-Mushaf

L'esthétique du Saint Coran ne réside pas seulement dans sa rhétorique, sa sonorité ou la puissance de son message, mais aussi dans sa forme écrite. Le rasm al-Mushaf est considéré par la tradition islamique comme une écriture inspirée, voire miraculeuse (i'jaz), dont chaque trait et chaque particularité graphique est porteur de sens. Les particularités orthographiques, loin d'être des anomalies ou des imperfections, sont perçues comme des signes divins, des indices pour une lecture profonde et méditative. Par exemple, l'omission d'une lettre peut inviter à une réflexion sur l'essence du mot, à une contemplation de sa brièveté ou de sa concision, tandis que son ajout peut souligner une emphase particulière, une prolongation du sens ou une nuance spécifique. Ces variations graphiques sont des éléments du style coranique qui contribuent à son inimitabilité et à sa beauté intrinsèque (Al Karjousli, 2010).

Le Saint Coran est un texte qui se donne à voir autant qu'à entendre. La calligraphie coranique, qui a évolué à partir du rasmothmanien, est un art majeur de la civilisation islamique, témoignant de la sacralité de l'écrit et de la vénération pour la Parole divine. Les manuscrits coraniques sont souvent des œuvres d'art, où la beauté de l'écriture, l'ornementation et la mise en page participent à l'expérience spirituelle du lecteur. Le traducteur est confronté à la difficulté de rendre cette dimension visuelle et esthétique dans une langue cible qui ne partage pas les mêmes conventions scripturales et où la forme écrite n'a pas la même charge sacrée. Comment traduire la beauté d'une omission graphique qui, en arabe, ouvre la voie à plusieurs interprétations possibles, sans appauvrir le sens ou trahir l'intention divine ? C'est un défi majeur, car la perte de cette dimension esthétique peut altérer la perception du texte par le lecteur francophone, le privant d'une partie de son impact émotionnel et spirituel.

2.2. Le Nazm : Agencement Rhétorique et Signification

La théorie du nazm, développée par des exégètes et des rhétoriciens arabes comme Abd al-Qahir al-Jurjani (XIe siècle), met en lumière l'agencement rhétorique et stylistique du discours coranique. Le nazm ne se limite pas à la simple cohérence grammaticale ou sémantique des phrases ; il englobe l'organisation des mots, des phrases et des versets de manière à produire un effet maximal sur le lecteur ou l'auditeur. Cet agencement est considéré comme une preuve de l'inimitabilité du Saint Coran, car il est perçu comme étant d'une perfection inégalée et impossible à reproduire par l'homme. Le nazm est la clé de la compréhension de la structure profonde du Saint Coran, de ses correspondances internes et de sa cohérence globale.

La graphie othmanienne joue un rôle non négligeable dans le nazm. Les variations orthographiques peuvent, par exemple, créer des liens subtils entre différents passages du Saint Coran, renvoyer à des lectures spécifiques, ou inviter à une méditation sur la polysémie d'un terme. Elles peuvent également servir à souligner des parallélismes, des contrastes ou des emphases rhétoriques, contribuant ainsi à la cohésion et à la beauté du texte. Pour le traducteur, le défi est de comprendre comment le rasm contribue à cet agencement rhétorique et de trouver des moyens de le restituer, même partiellement, en français. Une traduction qui ignorerait le nazm et les indices graphiques qui le soutiennent risquerait de produire un texte plat, dénué de la profondeur, de la beauté et de la puissance du Saint Coran original. La traduction doit donc s'efforcer de recréer, dans la langue cible, un effet comparable à celui produit par le nazm en arabe, ce qui est une tâche extrêmement ardue, nécessitant une grande sensibilité linguistique et une connaissance approfondie de la rhétorique coranique.

2.3. La Question des Lectures Canoniques (Qira'at)

L'une des particularités les plus complexes et les plus déroutantes de la graphie othmanienne est sa capacité à accommoder les différentes lectures canoniques (qira'at). Chaque qira'a est une manière authentifiée de réciter le Saint Coran, transmise de génération en génération par une chaîne ininterrompue de transmetteurs, et qui peut présenter des variations phonétiques, morphologiques ou même syntaxiques. Le rasm est suffisamment flexible pour permettre ces lectures multiples à partir d'un même squelette consonantique, ce qui témoigne de sa richesse et de sa profondeur. Ces lectures ne sont pas de simples variantes, mais des traditions orales qui enrichissent le sens du texte.

Pour le traducteur, cela pose un dilemme majeur : quelle lecture choisir ? Faut-il privilégier la lecture la plus courante (comme Hafs 'an 'Asim, qui est la plus répandue dans le monde musulman aujourd'hui), ou tenter d'intégrer la richesse des autres lectures ? Si le traducteur opte pour une seule lecture, il risque d'occulter la pluralité des sens que le texte original est capable de véhiculer, et de figer un texte qui est par nature dynamique et pluriel. Si, au contraire, il tente de rendre compte de toutes les lectures, la traduction peut devenir lourde, fragmentée, voire incompréhensible pour le lecteur non arabophone, qui n'a pas les clés pour naviguer dans cette complexité. La solution réside souvent dans l'utilisation de notes explicatives, de commentaires ou de renvois, mais celles-ci ne peuvent remplacer l'expérience directe de la lecture plurielle du texte arabe et la compréhension intuitive des nuances qu'elle offre. Le défi est de trouver un équilibre entre la fidélité à cette pluralité et la nécessité de produire un texte intelligible et cohérent en français, sans pour autant appauvrir le message coranique.

2.4. Le Défi de la Transposition Culturelle et Linguistique

Au-delà des aspects purement graphiques et herméneutiques, la traduction de la graphie othmanienne se heurte à un défi de transposition culturelle et linguistique. L'arabe coranique est une langue sacrée, dont chaque mot est chargé d'une histoire exégétique, d'une résonance spirituelle et d'une profondeur culturelle qui sont le fruit de quatorze siècles de tradition islamique. Le français, en tant que langue cible, ne possède pas les mêmes traditions, les mêmes structures linguistiques ou les mêmes résonances culturelles pour rendre ces nuances. La traduction ne consiste donc pas seulement à transposer des mots, mais à transposer des concepts, des valeurs et une vision du monde ; c'est précisément ce qui oppose, selon la terminologie de Laroussi, les traducteurs « sourciers », fidèles à la lettre du texte de départ, aux traducteurs « ciblistes », soucieux avant tout de la réception dans la langue d'arrivée (Laroussi, s. d.).

Les traducteurs doivent naviguer entre la fidélité au texte source et l'intelligibilité pour le lecteur cible. Une traduction trop littérale, cherchant à reproduire les particularités du rasm ou les structures syntaxiques de l'arabe, pourrait apparaître archaïque, artificielle ou incompréhensible pour le lecteur francophone. À l'inverse, une traduction trop libre, qui neutraliserait ces spécificités et chercherait à rendre le texte trop familier, risquerait de priver le lecteur français d'une part essentielle de l'expérience coranique, en gommant son altérité et sa sacralité. Le choix des mots, le style, le rythme, les connotations, tout doit être repensé pour tenter de recréer, dans la mesure du possible, l'effet produit par le texte original. C'est dans cette tension constante entre la lettre et l'esprit, entre la forme et le sens, entre l'étrangeté et la familiarité, que se situe le véritable défi de la traduction de la graphie othmanienne. La transposition

culturelle implique également de trouver des équivalences pour des concepts théologiques ou juridiques qui n'ont pas de correspondance exacte en français, ce qui nécessite une connaissance approfondie des deux cultures et des deux langues, ainsi qu'une grande capacité d'adaptation et de créativité de la part du traducteur.

3. Analyse Comparative : Berque, Masson et Chouraqui face au RasmOthmanien

Pour illustrer concrètement les défis herméneutiques et esthétiques posés par la graphie othmanienne, il est instructif d'examiner comment trois traducteurs français majeurs – Jacques Berque, Denise Masson et André Chouraqui – ont abordé cette question. Leurs approches, bien que distinctes et parfois antagonistes, révèlent des choix traductologiques profonds et des conceptions différentes de la fidélité au texte sacré, chacun cherchant à rendre le Saint Coran accessible au public francophone tout en respectant, à sa manière, la grandeur du texte original. Ces trois figures représentent des courants de pensée et des méthodologies de traduction différentes, offrant un panorama riche des possibilités et des difficultés inhérentes à cette tâche.

3.1. Jacques Berque : La Quête du Nazm et de l'Esthétique Poétique

Jacques Berque (1910-1995), orientaliste et sociologue de renom, a publié son Essai de traduction du Saint Coran en 1990. Sa traduction se distingue par une volonté farouche de restituer l'esthétique, le rythme et la musicalité du texte original, ainsi que sa dimension poétique et prophétique. Profondément influencé par la théorie du nazm, il considère que la forme est intrinsèquement liée au sens et que la beauté du Saint Coran réside dans son agencement rhétorique inimitable. Berque, arabisant émérite, a passé une grande partie de sa vie à étudier la langue et la culture arabes, ce qui lui a conféré une sensibilité particulière aux nuances du texte coranique et à sa dimension orale.

Face aux particularités de la graphie othmanienne, Berque adopte une approche que l'on pourrait qualifier de "littéralisme poétique" ou de "fidélité créative". Il ne cherche pas à gommer les aspérités du texte, mais plutôt à les exploiter pour recréer un effet d'étrangeté et de solennité en français. Il est attentif aux omissions ou aux ajouts de lettres qui, dans le rasm, signalent des nuances sémantiques ou des variations de lecture. Il tente de les refléter par des choix lexicaux précis, des tournures syntaxiques inhabituelles, des archaïsmes délibérés ou des jeux de sonorités qui rappellent la richesse de l'arabe coranique. Son objectif est de faire ressentir au lecteur francophone la puissance évocatrice et la singularité du texte original, quitte à sacrifier parfois la fluidité et l'immédiateté de la compréhension. Berque ne craint pas de dérouter le lecteur, car il estime que cette déroute fait partie de l'expérience du texte sacré.

Par exemple, Berque est particulièrement sensible aux phénomènes de polysémie et aux résonances intertextuelles que le rasm peut suggérer. Il utilise souvent des termes qui, en français, peuvent paraître désuets ou inattendus, mais qui, selon lui, sont les plus aptes à évoquer la profondeur sémantique de l'arabe. Son style, souvent qualifié d'archaïsant, de précieux ou de hermétique, exige un effort de lecture et une certaine familiarité avec la culture arabo-islamique. Cependant, cette approche a le mérite de souligner que la traduction du Saint Coran ne peut se réduire à une simple transmission d'informations, mais doit également être une expérience esthétique, spirituelle et intellectuelle. Berque invite le lecteur à une immersion dans le texte, à une confrontation avec son altérité, plutôt qu'à une simple consommation. Il considère la traduction comme un acte de recreation, une tentative de faire revivre en français la magie et la puissance du verbe coranique, en respectant ses mystères et ses ambiguïtés.

3.2. Denise Masson : La Clarté, l'Accessibilité et la Neutralisation Euphémisante

Denise Masson (1901-1994), orientaliste et spécialiste de l'Islam, a publié sa traduction du Saint Coran en 1967 dans la prestigieuse collection de la Bibliothèque de la Pléiade. Son objectif principal était de rendre le texte accessible et compréhensible pour le lecteur francophone, tout en respectant la tradition exégétique islamique et en s'appuyant sur les commentaires classiques. Elle privilégie la clarté, la fluidité du style et la fidélité au sens communément admis, ce qui la conduit souvent à neutraliser les particularités de la graphie othmanienne. Masson, qui a vécu de nombreuses années au Maroc, était imprégnée de la culture islamique et avait une connaissance approfondie de l'arabe classique.

Face aux omissions, aux ajouts ou aux variations de lecture inhérentes au rasm, Masson opte généralement pour la leçon la plus courante et la plus acceptée (celle de Hafs 'an 'Asim, qui est la plus

répandue dans le monde musulman aujourd'hui). Elle lisse les aspérités du texte pour produire une traduction fluide, cohérente et facile à lire. Elle utilise abondamment les notes infrapaginales pour expliquer les termes difficiles, les contextes historiques, les variantes de lecture ou les points théologiques complexes, mais elle intègre rarement les nuances sémantiques directement liées au rasm dans le corps du texte. Son approche est celle d'une médiatrice qui cherche à faciliter l'accès au texte sacré sans dérouter le lecteur par des choix trop audacieux ou des fidélités formelles. Son souci est de ne pas créer d'obstacles à la compréhension, de rendre le message coranique intelligible sans exiger du lecteur une connaissance préalable de l'arabe ou de l'exégèse islamique. Elle vise à offrir une traduction qui soit à la fois fidèle au sens et agréable à lire.

Cette approche, que l'on pourrait qualifier de "neutralisation euphémisante", a le mérite indéniable de rendre le Saint Coran accessible à un large public francophone, y compris ceux qui n'ont aucune connaissance de l'arabe ou de la culture islamique. La traduction de Masson est souvent considérée comme une référence pour sa clarté, sa rigueur et son respect de l'orthodoxie. Cependant, elle risque d'appauvrir le texte en gommant sa dimension esthétique, sa polysémie et les tensions herméneutiques que le rasm peut générer. En privilégiant la clarté et l'univoque, elle peut parfois masquer la richesse et la complexité du texte original, le réduisant à une lecture unique et standardisée. Son célèbre sous-titre, "Porte ouverte sur un jardin fermé", résume bien son ambition : ouvrir le Saint Coran au lecteur occidental, mais en reconnaissant que certaines de ses profondeurs restent inaccessibles et que la traduction ne peut tout rendre. Elle offre une porte d'entrée, mais laisse au lecteur le soin d'explorer les profondeurs du jardin.

3.3. André Chouraqui : Le Littéralisme Archaïsant et la Recréation de l'Étrangeté

André Chouraqui (1917-2007), écrivain, historien et traducteur, a publié sa traduction du Coran en 1990, après avoir déjà traduit la Bible hébraïque et le Nouveau Testament. Son approche est radicalement différente de celle de Masson et même de Berque, marquée par un littéralisme extrême, une recherche des racines sémitiques des mots et une volonté délibérée de recréer l'étrangeté du texte original. Chouraqui, d'origine juive algérienne, était un fervent défenseur du dialogue interreligieux et a consacré sa vie à la traduction des textes sacrés des trois religions monothéistes, cherchant à en révéler les liens profonds et les racines communes. Sa connaissance de l'hébreu biblique a profondément influencé sa manière d'aborder l'arabe coranique.

Fort de son expérience de traducteur des textes sacrés des trois religions monothéistes, Chouraqui applique au Saint Coran une méthode qui vise à retrouver la "parole originelle" en déconstruisant les conventions linguistiques et en explorant les étymologies profondes. Face à la graphie othmanienne et à ses particularités, il ne recule devant aucune audace. Il traduit les termes polysémiques en forgeant des néologismes, en utilisant des mots français dans des sens inhabituels, ou en reproduisant des structures syntaxiques qui peuvent paraître étranges en français, mais qui sont censées refléter la structure de l'arabe ou de l'hébreu. Son objectif est de provoquer le lecteur, de le sortir de sa zone de confort linguistique pour le confronter à l'altérité radicale du texte sacré, et de lui faire ressentir la puissance et la singularité de la langue originelle.

L'exemple le plus célèbre de son approche est sa traduction de la Fatiha, où il rend les termes ar-Rahman et ar-Rahim (généralement traduits par "le Miséricordieux, le Très Miséricordieux" ou "le Clément, le Miséricordieux") par "le Matriciant, le Matriciel". Ce choix audacieux vise à souligner la racine sémitique R-H-M (matrice, utérus) commune à l'arabe et à l'hébreu, et à évoquer la dimension maternelle et enveloppante de la miséricorde divine. De même, il traduit al-hamd (la louange) par "la désirance", cherchant à exprimer une aspiration profonde et un désir de connexion avec le divin, plutôt qu'une simple expression de gratitude. Ces néologismes et ces choix lexicaux inattendus sont la marque de fabrique de sa traduction, qui se veut une exploration des profondeurs sémantiques du texte.

Cette approche, bien que fascinante d'un point de vue linguistique et philologique, a suscité de vives critiques. Certains lui reprochent de dénaturer le texte coranique en lui imposant une grille de lecture judéo-chrétienne, de rendre le texte obscur et difficilement compréhensible pour le lecteur moyen, et de privilégier une fidélité formelle au détriment de l'intelligibilité. D'autres, au contraire, saluent sa tentative de bousculer

les habitudes de lecture et de rappeler que le Saint Coran est un texte profondément ancré dans la tradition sémitique, dont la graphie othmanienne est l'un des témoins. La traduction de Chouraqui est une œuvre qui interroge la nature même de la traduction des textes sacrés et qui invite à une réflexion sur les limites de la transposition linguistique et culturelle. Elle est une invitation à une lecture active et interrogative, plutôt qu'à une lecture passive, et force le lecteur à s'interroger sur le sens profond des mots.

3.4. Synthèse Comparative : La Fatiha comme Cas d'Étude

Pour illustrer de manière plus concrète les différences d'approche entre ces trois traducteurs, examinons leur rendu de la Fatiha (la première sourate du Saint Coran), et plus particulièrement du verset inaugural, la Basmala : Au nom d'Allah, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux.

Traducteur	Traduction de Bismillahir-Rahmanir-Rahim	Approche Caractéristique
Jacques Berque	"Au nom de Allah, le MiséricorAllahx, le Compatissant"	Littéralisme poétique, recherche du rythme et de l'esthétique, évocation de la profondeur sémantique. Berque s'efforce de conserver la musicalité et la puissance évocatrice de l'arabe, en choisissant des termes qui résonnent avec la tradition poétique et religieuse. Il cherche à rendre la richesse des connotations et des allusions propres au texte coranique.
Denise Masson	"Au nom de Allah, le Clément, le MiséricorAllahx"	Clarté, accessibilité, fidélité au sens communément admis, neutralisation des particularités formelles. Masson privilégie une traduction qui soit immédiatement compréhensible et qui ne déroute pas le lecteur, s'appuyant sur les interprétations exégétiques classiques et les traductions établies. Son objectif est de faciliter l'accès au message coranique sans ambiguïté.
André Chouraqui	"Au nom d'Allah, le Matriciant, le Matriciel"	Littéralisme archaïsant, recherche des racines sémitiques, création de néologismes, recréation de l'étrangeté. Chouraqui cherche à retrouver la force originelle du texte en explorant les étymologies profondes et les liens intertextuels avec l'hébreu, quitte à créer des néologismes qui interpellent le lecteur et le forcent à une réflexion.

Table 1. Synthèse comparative

Ce tableau met en évidence la diversité des choix traductologiques. Le verset de la Basmala, dont la graphie othmanienne (notamment l'omission de l'alif dans ar-Rahman et ar-Rahim) a suscité de nombreux commentaires exégétiques sur la nature de la miséricorde divine, est rendu de manières très différentes. Berque et Masson optent pour des traductions plus classiques, bien que Berque cherche à conserver une certaine solennité et une richesse de sens par le choix de "Compatissant". Masson privilégie la clarté et l'intelligibilité, utilisant des termes plus courants. Chouraqui, quant à lui, prend le parti de la rupture, en forgeant des néologismes qui, s'ils sont fidèles à son interprétation des racines sémitiques, déroutent le lecteur habitué aux traductions plus conventionnelles.

Un autre exemple pertinent est la traduction du mot al-hamd (la louange) dans le deuxième verset de la Fatiha. Masson le traduit simplement par "Louange à Allah", Berque par "Louange à Allah", tandis que Chouraqui propose "La désirance d'Allah". Ce choix de Chouraqui illustre sa volonté de ne pas se contenter d'une traduction superficielle, mais de plonger dans les profondeurs étymologiques et sémantiques du mot, même si cela implique de créer un écart significatif avec les traductions établies. Ces exemples démontrent que le traitement de la graphie othmanienne et des particularités linguistiques du Saint Coran est loin d'être anodin ; il révèle des conceptions fondamentales de la traduction et de la relation au texte sacré, et souligne la complexité de la tâche du traducteur. Ce constat rejoint les conclusions d'études comparatives portant sur d'autres sourates : Aktouf (2018), en confrontant Berque à Blachère sur la Fatiha, et Seddiki et Gacem

(2016), en comparant Chouraqui à Berque sur la sourate de Joseph, aboutissent au même diagnostic d'une divergence traductologique structurelle plutôt qu'accidentelle.

Conclusions

La graphie coranique othmanienne n'est ni une survivance archaïque ni une simple difficulté technique ; elle constitue l'un des lieux où se déploient la richesse sémantique, la profondeur herméneutique et la beauté esthétique de la Parole d'Allah. Par ses particularités orthographiques et son lien étroit avec les qira'at, elle participe pleinement à la signification du texte révélé et témoigne de son inimitabilité (i'jaz).

L'analyse des traductions de Jacques Berque, Denise Masson et André Chouraqui a montré que chaque choix traductologique implique un compromis entre intelligibilité, fidélité et préservation de l'altérité du texte coranique. Toutefois, aucune stratégie ne peut restituer intégralement ce que le rasm othmanien donne à voir, à entendre et à méditer. La traduction ne saurait donc être envisagée comme un équivalent du texte révélé, mais comme une interprétation nécessairement partielle de ses significations.

Cette étude conduit ainsi à considérer que la fidélité au Saint Coran ne réside pas seulement dans la transmission de son contenu sémantique, mais aussi dans la reconnaissance de ce qui résiste à la traduction. Le traducteur du Saint Coran est appelé à une humilité intellectuelle et spirituelle : il n'est pas le reproducteur de la Parole divine, mais son médiateur dans une autre langue. Plus qu'un obstacle, la graphie othmanienne rappelle les limites de toute entreprise traductive face à un texte dont la forme et le sens procèdent d'une même révélation.

Les perspectives ouvertes par cette recherche invitent à étendre l'analyse aux traductions françaises contemporaines du Saint Coran ainsi qu'à d'autres traditions scripturaires. Elles suggèrent également de faire de la sensibilité à la matérialité du texte source un critère essentiel d'évaluation des traductions. L'avenir de la traduction coranique réside peut-être moins dans la prétention à résoudre les tensions du texte que dans la capacité à les rendre perceptibles au lecteur, afin qu'il mesure, derrière chaque traduction, la profondeur d'un original qui demeure irréductible.

Références

Aktouf, A. (2018). Les interprétations du sens dans la traduction du texte coranique chez Jacques Berque et Régis Blachère : Cas de la sourate El Fatiha. *Revue Al-Hikma pour les études littéraires et linguistiques*, 242–256. <https://asjp.cerist.dz/en/article/69997>

Al-Jurjani, A. A.-Q. (n.d.). *Dala'il al-I'jaz* [Les preuves de l'inimitabilité].

Al Karjousli, S. (2010). Le Coran, « Parole divine » et « Livre » : Entre esthétique, religieux et politique. In A. Milon & M. Perelman (Eds.), *L'esthétique du livre*. Presses universitaires de Paris Nanterre. <https://doi.org/10.4000/books.pupo.1901>

Aldeeb, S. (2017). *Défis et enjeux d'une nouvelle traduction française du Coran*. Centro Peirone. https://www.diocesi.torino.it/centrostudi/wp-content/uploads/sites/24/2017/07/4Sami_nouvelle-traduction.pdf

Berque, J. (1995). *Le Coran : Essai de traduction* (éd. rév. et corr.). Albin Michel. (Original work published 1990)

Chouraqui, A. (1990). *Le Coran : L'Appel*. Robert Laffont.

Drira, A. (2019). Kazimirski dans l'histoire du Coran : Histoire de la traduction du Coran du XIIe siècle au début du XXe siècle. *The Arabist: Budapest Studies in Arabic*, 40, 11–46. https://real.mtak.hu/157421/1/2_Arabist_40_2019_Drira.pdf

Du Ryer, A. (1647). *L'Alcoran de Mahomet traduit d'arabe en françois*. Antoine de Sommaville.

Kazimirski, A. de B. (1840). *Le Coran : Traduction nouvelle*. Charpentier.

Laroussi, F. (n.d.). Le clivage « sourciers »/« ciblistes » dans la traduction du texte coranique en français. In *Image, rythme, traduction* (pp. 47–60). Torrossa.

Larzul, S. (2009). Les premières traductions françaises du Coran (XVIIe–XIXe siècles). *Archives de sciences sociales des religions*, (147), 147–165. <https://journals.openedition.org/assr/21429>

Masson, D. (1967). *Le Coran*. Gallimard.

Masson, D. (1989). *Porte ouverte sur un jardin fermé*. Desclée de Brouwer.

Nida, E. A., & Taber, C. R. (2003). *La traduction : Théorie et méthode*. Alliance Biblique Universelle.

Nöldeke, T. (1860). *Geschichte des Qorâns* [Histoire du Coran]. Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.

Savary, C.-É. (1783). *Le Coran, traduit de l'arabe, accompagné de notes extraites des meilleurs commentateurs*. Knapen.

Seddiki, H., & Gacem, F. (2016). *Traduction des termes polysémiques dans le Saint Coran de l'Arabe vers le Français : Étude analytique et comparative de la traduction de Nathan André Chouraqui et de Jacques Berque de la Sourate Joseph* (Mémoire de Master II, Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou). <https://dspace.ummto.dz/handle/ummto/13532>

Seleskovitch, D., & Lederer, M. (2001). *Interpréter pour traduire*. Didier Érudition.

Biographie de l'auteur

KAZI-TANI Lynda, maître de conférences A, habilitée à diriger des recherches en traduction. Enseignante à l'Université Mustapha Stambouli de Mascara depuis vingt ans, elle mène des recherches articulées autour de trois axes principaux : la traduction, la didactique des langues étrangères et les études interculturelles. Elle s'intéresse particulièrement aux questions de médiation linguistique et culturelle ainsi qu'aux enjeux contemporains de la formation des traducteurs.