

DIPLOME SUPERIEUR DE BIBLIOTHECAIRE

MEMOIRE DE FIN D'ETUDES

LE CORAN ET SES TRADUCTION EN  
FRANCE DU XVI<sup>e</sup> AU XX<sup>e</sup> SIECLE

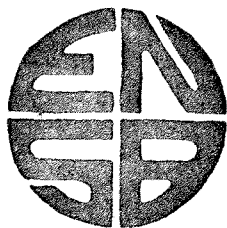
MEMOIRE DE FIN D'ETUDE

Présenté par :

Salah TRABELSI

ANNEE : **1985**

**21**<sup>ème</sup> PROMOTION



ECOLE NATIONALE SUPERIEURE DES BIBLIOTHEQUES

17-21, Boulevard du 11 Novembre 1918 - 69100 VILLEURBANNE

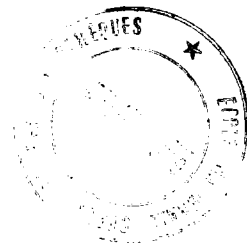
ECOLE NATIONALE SUPERIEURE DES BIBLIOTHECAIRES

LE CORAN ET SES TRADUCTIONS EN  
FRANCE DU XVI<sup>è</sup> AU XX<sup>è</sup> SIECLE

MEMOIRE DE FIN D'ETUDES

Présenté par :

Salah TRABELSI



Sous la direction de :

Madame Marie Anne MERLAND ,  
Professeur à l'E.N.S.B.

Avec les Conseils de :  
Monsieur Nikita ELISEEFF ,  
Professeur à l'Université Lyon II  
et

Monsieur Aneur GHEDIRA ,  
Professeur à l'Université Lyon III

1985

37

TRABELSI (Salah).

- Le Coran et ses traductions en France du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle : Mémoire de D.S.B. / Présenté par Salah Trabelsi ; sous la direction de M.A. Merland ; avec les Conseils de N. Elisseeff et A. Ghédira. - Villeurbanne : E.N.S.B., 1985. - p. ; 30 cm

Coran, traduction, France, 16<sup>e</sup>/XX<sup>e</sup> siècles  
Islam , Europe, XVI / XX è siècles

Résumé :

Etude de l'image que l'Europe a eu de l'Islam depuis la première tentative de traduction impulsée par l'Abbé Pierre le Vénérable. Une typologie du discours religieux et politiques à travers les adaptations, européennes, du Coran.

TABLE DES MATIERES

=====

	<u>PAGES</u>
INTRODUCTION	1 - 6
<u>1ère PARTIE :</u>	
<u>=====</u>	
I - Le Coran dans sa version originale	7
1 Le concept : Coran	7
1.1 Le Coran : parole incréée	8
1.2 Inimitabilité et traduction	11
II - La connaissance de l'Islam en Europe Médiévale	12
2. Le Coran et son image à l'époque des croisades.	12
2.2 Pierre le Vénérable et l'approche nouvelle de l'Islam	16
2.3 L'apologétique chrétienne et le problème des langues	20
<u>2ème PARTIE :</u>	
<u>=====</u>	
I - L'humanisme, la Réforme et le Coran	23
1.1 Les débuts de l'imprimé à destination de l'Orient	25
1.2 L'attitude de l'humaniste G. Postel	26
1.3 L'Edition du Coran de Bibliander et l'Elaboration de l'approche protestante de l'Islam	29
1.4 L'initiative de J. Oporin : prétexte à une polémique en milieu Réformé	30
<u>3ème PARTIE :</u>	
<u>=====</u>	
I - Les versions du Coran au XVIIè siècle	39
1. De Du Ryer à Marracci	39
1.1 Le Coran et le nouveau contexte du XVIIè siècle	40
II - L'esprit des deux traductions	43
2. Dualité du discours Occidental	43
2.1 La Papauté et le Royaume de France face à l'Islam	46

## 4ème PARTIE :

=====

I. L'Evolution d'une vision assimilatrice de L'Islam vers une perception historique objective	52
1. 1. Le Coran intégré ou discours Colonial	52
1.1 L'Elaboration d'une approche nouvelle	54
1.2 L'Oeuvre de R. Blachère et D. Masson	55
II - L'attitude des musulmans à l'égard de la traduction du Coran	57
2. L'Evolution intellectuelle doctrinale	57
EN GUISE DE CONCLUSION	62
CATALOGUE DES TRADUCTIONS ANCIENNES XVIè - XIXè SIECLES	64
BIBLIOGRAPHIE : TRADUCTIONS MODERNES	77
BIBLIOGRAPHIE GENERALE	78

Le choix de notre sujet a été déterminé à l'occasion d'un projet d'exposition sur l'Islam et le Coran, devant se tenir à la Bibliothèque municipale Lyon du 14 au 22 Juin. Le retard pris quant à la fixation du sujet explique le fait que l'on se soit limité à un dépouillement des sources (exclusivement françaises) : et ce en vue d'arrêter une grille typologique des différentes traductions du Coran ; celles-ci étant perçues au travers des contextes socio-culturels ayant présidé à leur élaboration.

Si nous devons exprimer notre regret de ne pas avoir pu, faute de temps, exploiter l'abondante bibliographie que nous avons réussi à rassembler autour de ce thème, nous ne pourrions nous empêcher d'avouer notre passion pour ce sujet, pourtant ardu et éminemment délicat.

C'est surtout à Madame Marie Anne Merland, qui après l'avoir proposé, a bien voulu diriger ce travail, que nous exprimons notre reconnaissance pour l'aide et les encouragements prodigués .

C'est avec plaisir que nous exprimons notre gratitude à Monsieur Nikita Elisséeff, professeur à l'Université de Lyon II, non seulement pour les conseils qu'il nous a donnés, mais surtout, pour nous avoir fait bénéficier, depuis des années, de sa large expérience.

Nous nous devons d'exprimer aussi notre gratitude à Monsieur Ameur Ghédira, professeur à l'Université de Lyon III, pour sa gentillesse et son efficace contribution.

## I N T R O D U C T I O N

---

La Bibliothèque Municipale de Lyon détient dans son fonds ancien, une série de documents relatifs aux premières traductions du Coran, imprimées en langues latine, arabe et française.

Ces documents, auxquels nous avons adjoint des ouvrages contemporains possédés par les bibliothèques inter-universitaires de Lyon, et centrale de la faculté catholique, peuvent se répartir en trois groupes distincts de par leur contenu, et le contexte intellectuel et religieux qui a présidé à leur élaboration.

Il convient de souligner avant de passer à la présentation de ces ouvrages que les premiers travaux de traduction du Coran en France, sont dûs à l'oeuvre de Pierre le Vénérable (1092-1156) ; cet ecclésiastique de l'ordre de l'Abbaye de Cluny s'avisa, à la faveur d'un voyage à Tolède vers 1141, d'entreprendre la première version latine du Coran (voir plus loin l'évolution du contexte du XIII<sup>e</sup> siècle) qui précéda seulement de deux années, la deuxième croisade ; laquelle naquit des exhortations d'éminents Docteurs de cette même Abbaye tel le révérend Saint Bernard.

Cette version coranique et la constitution d'un corpus composé d'innombrables textes, ainsi traduits de l'arabe, furent confiés à une commission dirigée par un anglais Robert de Rétine (Robertus Retensis) à qui Pierre le Vénérable adjoignit un assistant Dalmate du nom de Hermann ; mais il semble que le véritable traducteur était un certain Pierre de Tolède, probablement un juif converti ; c'est donc cette version là qui servira en Occident, à l'approche de l'Islam et ce jusqu'au crépuscule des Temps Modernes :

1) Le premier groupe sera ainsi constitué par :

a) Alcorani Seu Legis Mahomet et Evangelistarum  
Cocordise uber de Guillaume Postel, paru à Paris  
en 1543.

b) Machumetis Saracenorum principis que successorum  
vitae, ac doctrina, ipséque alcoran ... de Théodor  
Bibliander, imprimé à Bâle également en 1543.

L'ouvrage de Guillaume Postel n'est pas véritablement une traduction du Coran ; l'auteur s'est borné, tout simplement, à présenter quelques sourates du Coran, dans le but de rapprocher les principes de la prédication islamique, de la profession de foi de l'Eglise Réformée. Il ne nous intéresse, donc, pas en tant que version du texte coranique ; mais il reste précieux du fait qu'il émane de milieux catholiques, dans un contexte de controverse religieuse. L'intérêt de l'Alcorani Seu Legis, relève aussi du fait qu'il représente en quelque sorte l'état d'un virement intellectuel de son auteur, qui semble avoir été proche des Docteurs de la Réforme, tel que le laisse supposer son ouvrage antérieur "Orbis Concordia Libri quatuor" .

Quant au travail de Bibliander, il s'agit (comme son titre l'indique) d'une révision de la traduction, faite par l'Abbé Pierre de Cluny, exécutée par le théologien orientaliste réformé Theodor Buchmann (connu sous le nom de Bibliander). La publication de ce travail ne manqua pas de susciter des conflits. Mais Bibliander réussit à engager à ses côtés les théologiens de Strasbourg et de Zurich dans les difficultés qui l'opposèrent au Conseil de Bâle ; Martin Luther lui même n'hésita pas à intervenir.

Le rapprochement entre ces deux ouvrages nous permettra, peut-être d'apprécier, clairement les positions respectives des Eglises Catholique et Réformée dans le débat d'apologétique contre l'Islam , et d'évaluer leur rôle dans le mouvement des traductions du texte coranique.



2) Le deuxième groupe est composé de :

- a) l'Alcoran de Mahomet, traduit de l'arabe par André de Ryer, sieur de la garde de Malazaïr paru à Paris en 1647. Il s'agit là de la première traduction française ; intéressante donc de par sa primauté et les motivations particulières qui l'avaient engendrée. Sa contemporanéité avec la traduction latine de Marracci lui confère, d'ailleurs, un intérêt particulier. Son originalité tient surtout à son émanation de la part d'un Chancelier qui l'exécuta à "la gloire du Roi de France". En effet, Du Ryer, cet orientaliste né vers 1580 à Marcigny (Saône et Loire), fût Consul Général de France en Turquie, puis en Egypte. Sa traduction eut alors une diffusion assez large puisqu'elle fût éditée cinq fois entre Paris et Amsterdam, et son écho en dehors de la France fût tel qu'on lui consacra des traductions en anglais (1688), en Néerlandais (1698), ... sans compter bien sûr les contrefaçons.
- b) Alcorani textus universus en correctionibus Arabum exemplaribus summa fide... exécuté à Padoue par Ludovic Marracci en 1698, cette oeuvre a été précédée par la mise à jour d'une édition en 1691, à Rome du : Proximus ad refutationem Alcorani ... composé en quatre parties, et un volume de 400 p.

Cette partie, qui accompagnera le texte arabe du Coran et sa version latine, servira, d'ailleurs, de justification à la parution de la traduction du Coran.

En effet, l'édition de Marracci allait être regardée comme la révélation d'une profonde pénétration de la langue arabe et des minuties de la doctrine du Coran. Il faut souligner, aussi, que la version que Marracci conduisit en 1698, devait certainement s'enrichir de la traduction latine du

Coran , présentée par Hinckelmann à Hambourg en 1694. La question qui se pose à propos de l'oeuvre de Marracci est de savoir comment dans des circonstances de proscription totale émise par le Pape à l'encontre du texte coranique, une entreprise aussi audacieuse a-t-elle pu se voir accorder l'imprimatur? Enfin, quel rapprochement peut-elle déceler avec la traduction de Du Ryer ?

Le troisième groupe comprend :

- a) Le Coran précédé de la vie de Mahomet traduit par Claude Savary, paru à Paris en 1783, en 2 vol. ; cette traduction exprime, nettement l'évolution des mentalités à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ; l'auteur semble d'ailleurs avoir puisé, de manière assez discrète, mais évidente dans l'exemplaire traduction anglaise de G. Sale.

A Lyon, nous n'avons trouvé aucune trace de l'édition originale. Même CH. Brunet<sup>1</sup> n'y fait aucune allusion, et se limite à décrire les éditions ultérieures, n'avançant qu'une date d'ailleurs très tardive (1829) . Joseph Quérard<sup>3</sup> nous restitue, toutefois, l'identification complète de cette édition qui serait, selon lui, parue pour la première fois, en 1783 en 2 vol. in -8° , à Paris chez Knapin, les autres rééditions devaient suivre entre Paris et Amsterdam en 1786, 1798, 1821, 1826, 1827 et enfin en 1829. Nous avons trouvé cependant à la Bibliothèque inter-universitaire de Lyon une édition du Coran de Savary, assez singulière. Pour cette édition (voir notice n° 11 ) l'auteur ou l'éditeur semble avoir jugé plus pertinent (peut-être plus crédible) de dater l'ouvrage par le calendrier de l'Hégire, et de signaler comme lieu la ville sainte de l'Islam ; aussi lit-on en bas de la page de titre : A la Mecque ; puis en dessous: l'an de l'Hégire 1165. Ceci est invraisemblable puisque l'année 1165 de l'Hégire correspond à 1745 ; ce qui fait que cette édition soit, curieusement

antérieure de quarante ans environ à l'originale. Mais il nous semble bien que cette singularité s'explique par une erreur de datation que l'éditeur aurait commise, en s'employant de manière hâtive, sans se soucier de la concordance entre les deux calendriers.

b) le Koran : traduction nouvelle ... par Kasimirski, parue à Paris en 1840. En effet, cette traduction mise à jour par un polonais, interprète engagé au service de la France en Orient devrait trouver normalement sa place dans le chapitre que nous consacrons au groupe des traductions relatives à notre siècle ; puisque celle-ci continue encore de nos jours à être éditée. Cependant nous avons jugé plus cohérent de l'insérer dans l'ordre des traductions antérieures au XX<sup>e</sup> siècle, pour des raisons inhérentes à l'esprit même de la traduction.

Enfin pour le XX<sup>e</sup> siècle, nous avons pris le parti de traiter ces nouvelles traductions, en deux lots distincts :

- un premier chapitre sera réservé aux travaux des traducteurs français, lesquels seront étudiés à travers la tendance structuraliste et scientifique représentée dans l'oeuvre de Régis Blachère, et le courant doctrinal illustré dans les travaux de Denise Masson.
- le second chapitre s'intéressera aux traductions françaises, apportées par les intellectuels musulmans, Ameur Ghédira, Muhammad Hamidullah, et le Cheikh si Hamza Boubaker.

Avant de passer à l'étude de ces différents types de traduction, il nous paraît nécessaire de présenter un abrégé historique du Coran et des conditions qui ont contribué à la fixation de la Vulgate dans sa forme définitive, ainsi que les problèmes soulevés quant à sa transmission en des idiomes autres que l'arabe.

### Références Bibliographiques

=====

- 1°) - Ch BRUNET, Manuel du Libraire et de l'Amateur des livres, t III, 1307
- 2°) - V. CHAUVIN, Bibliographie des ouvrages relatifs aux arabes... t. X  
donne la liste complète de ces traductions.
- 3°) - J. QUERARD, la France littéraire. vol V P. 433

1 ERE PARTIE

=====

Chapitre premier : Le Coran dans sa version originale

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ  
 خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ  
 اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي  
 عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ  
 الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

1. Le concept : Coran :

" Récite au nom de ton seigneur qui a créé, l'homme d'un sang qui adhère. Récite ton seigneur est le plus généreux, Lui qui fit grâce au calame, fit savoir à l'homme ce qu'il ne savait pas" (Coran 96, 1-5)

Ces cinq versets sont tenus à l'unanimité des Docteurs de la théologie musulmane, comme le prélude à la mission de Muhammad. Le contenu de ces versets, constitue une proclamation du fait que l'homme doit tout à la générosité de Dieu, aussi bien le don de la vie que celui du savoir ; dès lors ce savoir se trouve articulé autour des concepts de :

- Lecture,
- Calame (plume)

Il y a donc alternance de deux acceptations. la première relative à la récitation de ce savoir, donc à l'oralité; d'où la référence à la tradition arabe. La seconde a, plutôt, trait à l'écriture, affirmée par le terme Calame (matériau offrant le moyen de fixer, graphiquement, le savoir divin).

Ainsi la perception, même, de la révélation coranique se trouve t-elle marquée par cette dualité.

De ce concept de <sup>أَقْرَأُ</sup> : Récite, prie dans la forme nominale, dérivera le terme <sup>قُرْآنٌ</sup> = Kor' ān = Coran, Récitation.

Il faut souligner, d'ailleurs, que le Coran, au départ ne s'est pas présenté comme un Livre; cette tâche reviendra au troisième Calife "Uthman". Et c'est peut être pour celà que l'appellation : Ecriture, Livre Saint, reste moins usitée, que le terme Coran.

### 1.1 Le Coran : Parole Incr  e :

Le Coran s'inscrit dans le sillage des révélations monothéistes antérieures. La reconnaissance des Ecritures sacrées, la Torah, l'Evangile, est attestée dans le Corpus Coranique qui se veut l'oeuvre de Dieu dont Muhammad n'est que le transmetteur de sa volonté: son prophète. L'envoi de Muhammad comme l'ultime successeur des prophètes apparait dans l'Islam comme la réplique à l'altération des livres saints. Le Coran se présente, dès lors, comme "une encyclopédie qui contient l'essentiel des révélations faites aux prophètes" ; livre qui s'annonce lui-même préservé de toute velleit   de corruption, de par les soins et la volonté propres à Dieu.

Le texte du Coran, établi dans sa version définitive, se compose d'un ensemble de 114 sourates (chapitres), qui se présentent dans un ordre décroissant ; (alors que la deuxième sourate : la Génèse contient 286 versets <sup>آيَات</sup> les deux dernières <sup>الْمَعُونَتَانِ</sup> en comportent que 5 et 6) le premier chapitre qui sert de Prélude au Coran la Fatiha et les deux derniers sont considérés, aux yeux des musulmans, comme les piliers qui encadrent le texte. Cet ordre de classement représenté, aujourd'hui dans l'édition du Caire (1923), est regard   comme étant voulu par Dieu même et participe de la même sacralité.

Chaque chapitre est indiqué, cependant par un titre ; ces titres ont été fixés ultérieurement à la prédication ; le plus souvent ils sont tirés du contenu des sourates et induisent, en quelque sorte, le thème du chapitre.

Il convient de souligner que souvent le thème d'une sourate ne peut être unique. En principe, chaque sourate est un regroupement de versets qui ne sont pas déterminés par un même jet (unité d'inspiration). La diversité des thèmes relève des caractères même de la révélation. Celle-ci s'étant étendue sur vingt trois ans ; certains versets ont été insérés dans des sourates déjà établies; dans certains cas ils se sont substitués à d'autres considérés, purement et simplement, prescriptibles (le cas des versets dits <sup>الناسخات</sup>).

A la différence de la Bible, et de la Torah, le Coran se présente, aux yeux des Musulmans, comme la substance même de la parole de Dieu transmise en langue intelligible à l'homme, en l'occurrence, l'arabe. La deuxième spécificité du Coran c'est qu'il est, à la fois, un recueil liturgique et eschatologique

(ce qui transparait particulièrement à travers les sourates mekkoïses) et un corpus contenant des dogmes d'ordre législatif et normatif.

L'agencement spécifique que recouvre la composition du corpus, lui confère un aspect assez proche, par la modulation rythmique et l'assonance musicale, du discours prosaïque arabe ; le récit coranique reste, toutefois, un genre littéraire se définissant par sa singularité stylistique et philologique. Mais il n'en demeure pas moins, que le Coran, de par son répertoire lexicographique, soit proche de tous les parlers arabes. Aussi, fait-on évoquer pour la distinction du discours coranique la notion d'inimitabilité : le I'jaz ; ce concept a été à l'origine de toute une littérature sémantique, philologique et philosophique, avec des contenus et des formes diverses, et ce depuis le X<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours.

Les controverses et polémiques nourries par cette littérature ont toujours été motivées par le souci de donner une cohérence formelle et une signification concrète à l'ensemble du corpus coranique formé de sourates disparates, souvent, chargées de sens allusif et allégorique.

En dépit de la multiplicité des noms de théologiens qui marquent l'exégèse musulmane, celle-ci demeure confinée dans un esprit d'orthodoxie ; l'activité exégétique, aussi bien dans son esquisse médiévale que moderne, s'inscrit dans une approche historico-philosophique dominée par le postulat fondamental du caractère incréé du Coran ; celui-ci étant conçu comme oeuvre transcendante, inaltérable (nous faisons volontairement abstraction de la position développée par la tendance Mu'tazilite).

En vertu de cette considération, inhérente au texte, seront élaborés les thèmes de sacralité et d'inimitabilité. L'argumentation nécessaire à leur justification va se trouver liée à deux courants relevant chacun d'une école spécifique :

- le premier courant s'inspire de la tendance scolastique animée par le grand commentateur et historien Abū Jarir al-Tabari, qui a été le premier à entreprendre la mise au point d'une méthode historique visant l'intégration et

l'harmonisation des variantes du texte du Coran et de ses différentes lectures.

- le second plus tardif, est représenté par l'éminent philosophe et exégète Al-Razi ; ce courant puise son essence dans le souci de concilier l'interprétation transcendante, du courant traditionaliste instruite par Tabari, avec les concepts scientifiques et philosophiques élaborés au XIII<sup>e</sup> siècle. Ces deux courants constituent les fondements des sciences religieuses, musulmanes : "usul al Fikh".

L'originalité de cette science théologique réside, d'abord dans le caractère rigoureusement divin du texte ; or les procédés adoptés par l'exégèse se réfèrent aux méthodes d'analyse relative à la littérature arabe classique. Il en résulte, en quelque sorte, une association entre l'essence même des prescriptions coraniques et leur formulation orale et graphique dans un système propre au domaine arabe.

Rien que l'énoncé de cette assertion pose, déjà, un écueil majeur quant à l'appréhension du discours coranique dans un contexte socio-linguistique non arabe.

La vocation universelle que s'arroge la doctrine et le corpus coranique, se trouve, dès lors, théoriquement déterminée par le degré d'accessibilité à la langue arabe, et sujette aux velleités de sa propagation.

Le problème semble, toutefois, déborder de la sphère relative à la compréhension, de l'idiome, de la langue pour englober une dimension tout à fait particulière. Nous avons constaté dès le départ, que l'abord du texte, achoppe à un a-priori théologique exprimé dans le concept du "I'jaz" : l'inimitabilité.

La question que nous nous posons alors : le Coran peut-il être traduisible dans des langues autres que l'arabe, sans s'altérer et conserver la valeur particulière inhérente à lui : son inimitabilité ?



## 1.2 Inimitabilité et traduction :

Jusqu'à alors aucune réponse n'est venue dissiper complètement, l'ombre opaque de cet à priori dogmatique. On a voulu d'ailleurs expliquer ceci par le fait que le Coran a été transmis et consigné dans une langue sémitique qui a conservé son intégrité durant quatorze siècles. Cette langue révèle, donc une façon de penser et un univers mental qui symbolise une perception de l'existence de manière particulière, d'autant plus que la transmission de la révélation, se complique du fait de la propension de la langue arabe aux procédés elliptiques, d'association des verbes et de l'image, développant ainsi un univers idiomatique accessible que par le paysage d'une certaine ambiance conceptuelle.

Peut-on déduire de ce fait, que le Coran, oeuvre originale et unique ne se conçoit qu'intraduisible ?

La question sera quand même partiellement résolue, par l'établissement d'un compromis au terme duquel les Musulmans non arabisants se verront autorisés, non pas à traduire le Coran, mais à l'aborder dans leurs propres langues de manière à saisir en gros l'expression du message ; en le paraphasant en quelque sorte. Cette Fatwa sera aussi invoquée à l'occasion des problèmes posés en Indonésie, et en Afrique de l'Ouest (l'ancienne A.O.F.).

La question se souleva de façon épineuse en 1920, lorsque le Gouvernement turc décide de réorganiser la vie religieuse et d'établir des traductions du Coran non accompagnées du texte arabe.

Mais avant d'en arriver là, qu'en était-il du Coran en Europe ?

Quelle perception se faisait-elle de l'Islam au moment où l'on entreprenait les premières traductions latines ?

## Chapitre deuxième : La connaissance de l'Islam en Europe Médiévale

### 2. Le Coran et son image à l'époque des croisades :

Jusqu'au XIème siècle la connaissance qu'avait l'Occident chrétien de l'Islam semblait se réduire à des fragments presque insignifiants et totalement déformants. Il est d'ailleurs significatif de voir transparaître à travers les chansons de geste une allusion à l'Islam qu'on découvre sous l'aspect d'une sombre trinité composée : d'"Apollon" "Mahon" et "Tavergant" , La traduction de la chronique byzantine de Théophane, dont un chapitre consacré à Mahomet, entreprise en Italie par Anastase le Bibliothécaire n'apporta que quelques bribes d'informations sur le Coran.

Enfin l'ignorance de l'Islam, était tel qu'en France, en France du Nord notamment, "personne n'avait de notions sur Mahomet ni sur l'Islam et, plus généralement le monde musulman n'avait de réalité que par rapport à l'Espagne : Dans quelques uns des récits de la première croisade le mot qui désignait les pays musulmans dans leur ensemble est : Hispanie " 1 .

Au fait les croisades n'allaient pas changer profondément en Occident l'état de conscience rudimentaire de la culture musulmane et coranique ; d'abord les croisés n'avaient mis la main sur aucune métropole scientifique en Orient ; au début ils brulaient même les bibliothèques (telle la bibliothèque de Tripoli) et réduisaient les hommes de sciences à l'exil ; ceci n'a rien d'étonnant , car sauf exception, les guerres n'ont jamais été porteuses d'échanges, de réciprocité culturelle. Il est d'ailleurs, assez éloquent de constater que les seuls horizons où s'élaborent les rudiments pour une instruction plus consistante de l'Islam, seront ceux propres à l'espace de l'Espagne centrale et de la Sicile : provinces qui demeurent les seules à ne prendre part à la croisade ; il s'agit certes de provinces, fraîchement, reconquises sur l'Islam, mais qui restent encore, les seules à avoir vécu une expérience interconfessionnelle. Sans doute, faudra-t-il bien relativiser et la portée et la teneur

des échanges et des informations provenant de ces terres occidentales ayant connu "véritablement" l'expérience d'intégration de sujets musulmans en leur sein. Cette expérience n'a-t-elle pas, lamentablement échoué?

En outre le XI<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècles ont été dominés, au niveau du discours religieux, par la propagation de formes de piété centrée autour de l'idée de croisade et de la nécessaire et salutaire mobilisation de la chrétienté romaine. Or le XII<sup>e</sup> siècle allait se caractériser également, par une sorte d'attiédissement, pour ne pas dire démobilisation à l'égard de ce même discours apologétique et combattant : les déboires et l'amertume ressentis au lendemain de la première croisade étaient d'autant plus amers que certains allaient jusqu'à envisager des attitudes nouvelles en rapport avec l'Islam ; et "le désenchantement en Europe même alla au point que d'aucuns, tel Geroh et Reichenberg, accusèrent la croisade d'avoir été suscitée par de faux prophètes et par les francs de Jérusalem qui n'avaient besoin de rien mais désiraient se gonfler d'hommes et d'argent. Les seuls dangers aux frontières étaient provoqués par les Francs eux-mêmes..." 2 .

En ce moment où l'on tirait les derniers bilans de la première croisade, et où des voix aussi illustres que Saint Bernard s'élevaient pour exhorter la chrétienté à venir à bout de toutes les hérésies, dans l'Abbaye de Cluny qui était regardée comme champion de l'orthodoxie, une conception originale, propre à frayer des voies nouvelles au devoir apologétique contre l'Islam, commençait à se profiler.

Soucieux de réapprendre et de puiser aux legs des civilisations anciennes grecques et orientales, certains intellectuels occidentaux, conscients de leur incapacité de parvenir, directement, au ressourcement dans l'antiquité, se résolurent à l'atteindre par le truchement des arabes ; les sciences et la philosophie musulmanes symbolisées par les oeuvres d'Ibn Roshd (Averroès), al-Kawarismi, Ibn-Sina (Avicène), al-Razi (Rhazès), Ghazali, devenaient, ainsi, le point de mire de la curiosité intellectuelle occidentale. Nous ne pouvons, certes, exagérer la portée de cette nouvelle tendance ; celle-ci n'étant ressentie que dans des milieux restreints : quelques cénacles

d'intellectuels ou de doctrinaires chrétiens pour qui encore, l'ouverture sur la philosophie musulmane ne peut nullement conduire à un assouplissement de l'image d'arabo-musulmans barbares et diaboliques. L'éminent savant anglais Daniel Morlèz n'avait-il pas justifié le penchant aux études arabes, par l'expression "Dépouillons les infidèles de façon à nous enrichir de leurs dépouilles" . Le doctrinaire Saint Bernard, quant à lui, s'empressa vite de condamner cette attitude même, comme une abomination : "Fuyez Paris disait-il, cette Babylone moderne. Allez dans les monastères où vous n'apprendrez pas les abominations de païens , mais la vertu de Dieu." 3 .

Il est frappant de constater, par ailleurs, la divergence de vue entre Pierre le Vénérable et Saint Bernard quant l'interprétation du devoir apologétique incombant aux docteurs de la chrétienté médiévale; et de voir naître de la controverse la première version latine du coran en Occident et la constitution, par Pierre le Vénérable d'un corpus relatif à des documents arabes, destinés à nourrir la propagande contre l'Islam ne précédant que de quatre ans la deuxième croisade.

L'échange de correspondance entre <sup>les</sup> deux éminents représentants de la Chrétienté Occidentale, permet non seulement de déceler les attitudes respectivement adoptées à ce propos, mais nous éclaire aussi, sur l'état d'ignorance totale du Coran, qui régnait encore en Occident à cette époque, pourtant avancée de l'histoire de l'Islam ; sa doctrine était tellement obscure, au point qu'un homme aussi éclairé et aussi instruit que Guibert de Nogent "n'avait rien, déclarait-il, pu apprendre sur Mahomet par voie écrite" 4 . Rien d'étonnant d'ailleurs à ce que l'Occident, encore sous l'emprise de sa léthargie, ne retienne que les idées les plus vagues sur l'Islam, qu'il assimile au paganisme "le plus vulgaire" ; donc à combattre de la manière la plus véhémement; or pour combattre : "point n'est besoin de connaître ce qu'on combat" 5 . Aux yeux de l'abbé de Cluny , ce postulat ne peut être valable, dans la mesure où tel qu'il est formulé, il ne peut répondre aux besoins de parer, irrémédiablement, à la menace que constitue l'Islam pour la chrétienté . L'Abbé Pierre met l'accent avant tout sur le danger spirituel et moral, beaucoup plus, menaçant pour l'Europe chrétienne que le péril militaire. Le développement de la philosophie et des connaissances scientifiques, chez

les arabes , risque d'entraîner l'Occident latin dans la tentation du savoir naturel ; lequel savoir périlleux est nuisible à la foi.

Pierre le Vénérable opère néanmoins, comme une sorte de retournement de son propre raisonnement , définissant ainsi une démarche d'apparence dialectique, à l'égard de l'Islam et des musulmans. Si l'essor des sciences de la nature conduit, à la dégradation de la foi et de l'Eglise, il n'en restera pas moins que, ces connaissances scientifiques peuvent annoncer un espoir pour la Chrétienté ; car le développement de l'Esprit rationnel pourrait aider les musulmans à prendre conscience des "positions irrationnelles auxquelles leurs croyances les acculent"<sup>6</sup> .

Au fait l'initiative de traduire le Coran, entreprise par Pierre le Vénérable, procède de sa conviction qu'exprime parfaitement, Richard Lemay : "que l'homme, ainsi muni par l'usage de la raison dans les sciences naturelles se doit de rechercher par quels moyens cette même raison peut le conduire au salut suprême . Il espère ainsi pouvoir faire fond de la rationalité développée par la science et la philosophie chez les musulmans pour les amener par la persuasion naturelle, à accepter la vérité chrétienne" <sup>7</sup> . L'intérêt essentiel qui ressort de l'attitude de l'Abbé Pierre, consiste en l'ébauche de cette conception assez particulière , des rapports entre l'Islam et la chrétienté; signifiée dans la volonté de substituer à la croisade militaire, une forme d'apologétique puisant ses armes dans la raison et la persuasion en vue de ramener la portion égarée (en l'occurrence les musulmans), au bercail de l'Eglise romaine.

La réplique à cette thèse de l'Abbé Pierre trouve son expression la plus parfaite dans une attitude rigoriste soutenue par les partisans de Saint Bernard, pour qui l'Islam n'est finalement qu'un ordre matérialiste "avilissant la morale humaine" et la rabaisant au rang de la brute "matta bestitude"<sup>8</sup> . Il en découle donc que pour "tous ceux qui avaient fait usage de leur intelligence pour détruire l'ordre moral en eux et autour d'eux" hormis la lutte armée, il n'y a point d'alternative et nul compromis.

Pierre le Vénérable ne semble pas non plus, développer quant à lui une image édifiante de l'Islam ; pour lui également, l'Islam est synonyme de "souillure de l'âme" et symbole de "sa chute dans les enfers les plus sordides" . De ce fait la ligne de partage entre les deux points de vue achoppe, particulièrement, sur la manière d'apprécier les moyens d'annihiler les semences de l'Islam, de juguler donc sa menace et recouvrer ces terres d'Orient ayant connu, ultérieurement, le règne du Christ.

Quelles conséquences découlera-t-il de cette discordance de vue quant à la manière dont la Chrétienté abordera l'Islam. ?

## 2.2. Pierre le Vénérable et l'approche nouvelle de l'Islam :

Il va sans dire que la conséquence la plus immédiate et la plus notable, de cette effervescence politique et spirituelle s'emparant de l'Europe Occidentale en cette deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle, en fût l'avènement de la deuxième croisade; évènement abondamment décrit et débattu par les historiens et les théologiens. Or cette "réplique" nous paraît, en dépit de son caractère fracassant, loin d'égaliser, en signification et en portée, le mouvement intellectuel impulsé par l'Abbé de Cluny ; la caractéristique fondamentale de son oeuvre résidera, dans la conscience nouvelle qu'elle donnera à l'Occident du fait islamique et sa doctrine coranesque. La foi musulmane, cesse désormais d'être présentée comme étant fables d'un "imposteur païen" pour se voir admise comme un état schismatique fomenté au sein même de l'Eglise chrétienne.

Réhabiliter ainsi, l'Islam en le réintégrant dans la sphère de la foi professée par le Christ, en le faisant dériver de son propre sein, cette attitude va déterminer la teneur de toute approche de l'Islam ; désormais, celui-ci ne sera abordé, combattu, discuté qu'à travers le contenu et la teneur des prescriptions propres aux Ecritures bibliques et à l'Evangile . Les lois et préceptes propres au Coran lui-même, ne pourront être considérés qu'à la perspective d'une grille comparative dont les thèmes procéderont (jusqu'à nos jours) des questions relatives à :

- la Trinité
- la naissance virginale du Christ,
- la divinité du christ,
- la résurrection

Cette tendance va profondément imprégner l'esprit de la mission en matière de démonstration de la doctrine chrétienne . L'un des éléments de base de l'effort d'évangélisation en terre orientale prendra, en effet, appui sur le fait que "le Coran n'apportant pas de véritable corps de doctrine", Celui-ci peut se concevoir comme, en bien de points, voisin du christianisme.

Guillaume de Tripoli qui s'est consacré à l'apostolat auprès des musulmans, part d'une analyse du Coran où il établit tout ce qui lui paraît susceptible d'acheminer les musulmans vers la foi du christ ; ces convergences lui paraissent si importantes au point d'en conclure que "les sages sarrasins" sont très proches, de l'Eglise.

Tout le long du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècles ces mêmes arguments allaient être déployés et redéployés à l'intention des Mongols et des peuples qui leur étaient soumis; l'espoir de voir ces peuples soumis à la loi du christ et du pape était si grand q'un Docteur aussi expérimenté que Ricoldo de Montecroce allait soutenir dans son "Libellus ad Nationes Orientales..." "que les musulmans qui ont une loi ' (qui est pourtant diabolica et mortifera) où l'on retrouve beaucoup d'éléments que les chrétiens peuvent cependant retenir, sont plus accessibles à la foi chrétienne que les juifs, et les chrétiens orientaux sont encore plus difficiles à convaincre, bien qu'ils ne soient séparés de Rome que par des points mineurs de dogme et de discipline" 9.

D'après Jean Richard les archives de la Chancellerie pontificale, abondent en documents relatifs à des lettres envoyées par les papes aux souverains Mongols, et où l'on décèle tous les tenants et les aboutissants de la prédication et la propagande romaine entre le XIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècles.

Or pour faire aboutir, ce dessin, Guillaume de Tripoli ainsi que R. de Lulle se considèrent, de la même manière que Pierre le Vénérable, enclins à s'appuyer sur la religion même que pratiquent ces peuples ; ainsi à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle Raymond de Lulle, proclame l'apprentissage des langues orientales comme la base de toute formation missionnaire.

Au fait comment l'Occident Latin en est il pratiquement parvenu à la connaissance des langues orientales ? Quelles étaient les méthodes qui permettaient d'en acquérir l'apprentissage ?

Vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, la question relative à la connaissance des langues orientales en Europe commençait à se poser de manière pressante. Dans son ouvrage "De utilit grammaticae" le Franciscain anglais Roger Bacon considérait déjà en 1270 que le latin qui "servait de langage commun, au point d'être le seul qui faisait l'objet d'un enseignement à connaître les langues étrangères au monde "latin" procède des oeuvres relatives à d'autres civilisations, notamment grecques" . Or, l'accès à cette philosophie et aux sciences qu'elle développe, passait nécessairement par le truchement des versions et des adaptations formulées par les savants arabes. En outre, l'abord immédiat des branches théologiques ne pouvait se concevoir en dehors de l'appréhension des Ecritures dans leur formulation originale, en l'occurrence l'hébreu.

Enfin l'invocation d'une raison, découlant de la logique même de la croisade et de la volonté du Pape de commander aux croyants des églises orientales, et aux virtuels fidèles, à qui il convenait de faire connaître leurs obligations religieuses. Or, faute de les entendre dans leur propre langue, ils ne pourraient manquer de "vaciller dans la foi".

A toutes ces motivations intellectuelles et spirituelles, il va falloir adjoindre, les raisons inhérentes aux intérêts du commerce et de la diplomatie ; la justification de la nécessité d'apprendre les langues orientales trouve, enfin une belle argumentation dans le fameux exemple, à la fois déconcertant et humiliant pour la chrétienté, où il serait question d'une certaine lettre envoyée par le Sultan d'Egypte à Saint Louis ; lequel n'aurait pu en



connaître le contenu parce que personne ne savait l'arabe, dans son royaume ; ou encore l'exemple de telle autre missive destinée au Pape Clément IV, de la part du Khan de Perse ; lettre qui serait restée mystérieuse pour la Curie 10 romaine jusqu'en 1268.

L'enseignement des langues apparaît-il alors au XIII<sup>e</sup> siècle comme une exigence impérative. Il faut souligner, à ce propos, le rôle joué par les communautés juive et musulmane d'Occident.

L'essor de la traduction allait conduire la papauté à encourager le transfert de contingents d'étudiants interprètes, de l'Orient en Europe, afin de les former à la langue et à la culture occidentale ; ainsi Innocent IV "créa en 1248 à Paris dix bourses pour jeunes gens. tam in arabico quam in aliis linguis orientales peritos, pour leur permettre de se former en théologie et d'aller ensuite instruire dans leurs pays, ceux qui parlaient ces langues" Ceci s'est traduit également en la création de centres d'apprentissage des langues orientales dans les universités européennes et l'envoi d'étudiants occidentaux, qui voulaient apprendre l'arabe, dans des centres musulmans tel : Tolède, Tunis ou Murcie.

Dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, sous l'impulsion du missionnaire Raymon de Sulle, on assiste alors à un foisonnement d'instituts d'études orientales à Rome, à Gênes, à Venise, à Paris et jusqu'à paraître-il en Prusse et en Hongrie.

Toutefois les processus qu'allait emprunter l'évolution de l'histoire de ces peuples, l'invasion des Mongols, la conversion des turcs à l'Islam puis la chute de Byzance qui tombe en 1450 sous le déferlement des troupes turcomanes, finiront par faire évanouir toutes les attentes et les espoirs de délivrance placés en ces peuples ; pourtant les arguments développés, en Occident, à l'encontre de l'Islam allaient perpétuer une image invariable qui restera figée dans l'esprit européen, "même à l'époque de la Renaissance et de la Réforme, cette image continua à dominer sans modification majeure, quoique les débuts de mutations profondes de la pensée apparurent chez certains auteurs par exemple chez Theodor Bibliander, annonçant une ouverture timide de l'esprit européen envers les religions et les civilisations non chrétiennes". 11

### 2.3 . L'apologétique chrétienne et le problème des langues :

Nous avons vu comment le Moyen Age était parvenu à se fixer une approche polémique, définitive à partir de l'orientation qu'infléchi Pierre le Vénérable, puis au XIII<sup>e</sup> siècle à travers l'oeuvre de grands missionnaires tels Raymond de Lulle ou Ricoldo de Montecroce qui avaient séjourné à Jérusalem et Bagdad même.

L'oeuvre de ces théologiens a été marquée par une sorte d'espoir eschatologique dominant l'activité missionnaire. Cette attente messianique a été basée sur la conviction de voir les Mongols, les Tartares et certains peuples musulmans, même adopter la foi du Christ et déferler sur les contrées musulmanes pour faire régner l'étendard du Pape ; cet espoir était d'autant plus vif que l'empire Abbasside portait plus que jamais les signes indélébiles de son écroulement.

Aussi voyons-nous se développer, en Occident, toute une littérature polémique, assez proche en certains points, du genre déjà exercé par Pierre le Vénérable : tel le procédé du dialogue imaginaire avec un "sarrasin" qu'on crée de toute pièce et où la pertinence de l'argument et la force de la persuasion finissent toujours par faire avouer à "l'infidèle" l'erreur à laquelle sa foi l'accule<sup>12</sup>.

Certains comme Guillaume de Tripoli, n'hésitaient aucunement à réhabiliter quelques aspects du Coran et de la doctrine islamique en vue de les intégrer et de les fondre définitivement dans le cadre des Evangiles. Dans son élan, édificateur de la foi chrétienne, il va jusqu'à annoncer qu'on<sup>13</sup> peut donc démontrer que ce que les Sarrasins croient dans leur coeur est vrai. Ils déclarent comme reçues de la bouche de Dieu, les paroles contenues dans leur Coran, en ce qui concerne la gloire et les éloges de Jesus Christ, sa doctrine et le Saint Evangile, la bien heureuse Vierge Marie, sa mère, et tous ceux qui imitent Jésus et croient en lui. Bien que leur foi contienne beaucoup de mensonges dissimulés et de nombreuses fictions il apparaît de façon évidente qu'ils sont proches de la foi chrétienne et cotoient le chemin du salut " 13 .

Quelles seront donc ces sensibilités nouvelles ressenties à travers les siècles de la Renaissance ? Celles-ci traduisent-elles un type d'approche de l'Islam, tranchant avec les attitudes et les idées héritées au Moyen Age ?

Enfin dans quelle mesure les nouvelles perspectives offertes à l'histoire par l'Esprit renaissant, permettront-elles à l'homme, de découvrir la pluralité de ses "humanités" ?

En quoi l'oeuvre de Postel et de Bibliander apportera-t-elle des changements dans l'attitude envers l'Islam ?

### Références bibliographiques

=====

- 1°) - C. CAHEN , Orient et Occident au temps des Croisades P. 47
  - 2°) - IBID, P. 105
  - 3°) - ROUX, Islam en Occident op. cité p.
  - 4°) - GOITEIN, in Islamic Culture, vol 37, 1963.
  - 5°) - CL. CAHEN, Occident Orient... P. 188, P. 43
  - 6°) - R. LEMAY, Apologétique contre l'Islam P. 759
  - 7°) - IBID, 759
  - 8°) - IBID, P. 761
  - 9°) - J. RICHARD, le discours missionnaire ... P. 20 - 25
  - 10°) - E. TISSERANT, une lettre de l'Il Khan de Perse in: mélanges Le Fort,  
1946, P. 547-556.
  - 11°) - J. RICHARD, l'enseignement des langues orientales P. 153
  - 12°) - SUGRANYES DE FRANCH, Raymond de Lulle Docteur des missions... P. 135
  - 13°) - GUILLAUME DE TRIPOLI, Tractus, Ds Prulz, op. cité P. 595-596
- V. SEGESVARY, l'Islam et la Réforme P. 41

## 2ème PARTIE

=====

Chapitre premier : l'Humanisme, la Réforme et le Coran .1. Les Temps Modernes et le Legs de l'Islam :

Aux yeux des historiens, l'évaluation de l'époque de la Renaissance ne peut se réduire à une grille unique. De par la diversité et la complexité de ses traits le passage de l'Occident du Moyen Age aux temps Modernes se présente en effet, "comme une longue suite de vagues qui déferlent sur le même nuage; chacune se brise à une distance et à un moment différent ... partout varient les lignes de démarcation entre ce qui est ancien et ce qui est nouveau ; chaque forme de la civilisation , chaque pensée se transforme à son heure et le changement ne se produit jamais dans tout l'ensemble des phénomènes ... " 1 .

Cette définition proposée par P. Huizinga, traduit, de la manière la plus expressive l'enchevêtrement de ce phénomène complexe, signifié communément, (quoique abusivement), par le vocable Renaissance. Or, sans chercher à évacuer trop rapidement l'intérêt multiple qui ressort des diverses acceptions relatives à chacun des aspects de cette époque, nous devrions toutefois, centrer notre éclairage sur un point bien limité. Aussi nous proposons-nous de ne considérer la période qu'au travers des changements d'orientation intellectuelle dans la vision du monde oriental et particulièrement l'Islam.

Il est évident que le fait le plus marquant dans l'évolution de l'esprit des Temps Modernes, se traduit par la rupture d'avec les méthodes d'interprétations scolastiques qui avaient dominé l'approche médiévale des textes relatifs aux sciences de la nature (considérés jadis comme un ensemble figé des lois) et aux sciences de l'homme , soucieuses avant tout d'édification théologique.

Le XV<sup>e</sup> siècle allait se dessiner sous les signes de l'humanisme, évènement que les lettrés s'évertuent, à définir par un aphorisme assez évocateur : "l'humanisme allait affranchir l'esprit humain du joug de la théologie qui l'avait tenu captif au Moyen Age" . Il demeure néanmoins difficile, d'expliquer cet affranchissement par les seuls bouleversements survenus dans les limites exclusives de l'Europe Occidentale ; manifestement il nous serait presque impossible d'appréhender l'éveil intellectuel et spirituel de l'Europe sans évoquer les apports substantiels fournis par les autres civilisations et particulièrement les mondes, arabo-musulman et chinois.

Il a été attesté que le développement des voyages et la fréquence des contacts, à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, avec l'Orient et l'Extrême Orient, avaient contribué à l'introduction en Europe de l'essentiel de l'arsenal technologique et intellectuel ayant présidé à l'essor des empires chinois et musulman.

X Ainsi les arabes font-ils transmettre à l'Europe non seulement le principe de l'aiguille aimantée, inventée deux mille ans avant l'ère chrétienne dans la Chine des Chang mais surtout la technique de l'imprimerie ainsi que les procédés de fabrication du papier de coton, le كناظ, "ces merveilleux instruments", sans lesquels ni l'humanisme, ni la Réforme ni la Renaissance n'auraient pu être possibles, et porter leurs fruits" .

Ce fût à partir du moment où le graveur Pierre Schaeffer, réussit à graver des caractères mobiles sur des matrices de plomb et d'antimoine, que la diffusion des idées allait donner à la Renaissance toute son envergure intellectuelle . La parution de la version latine de la Bible et du psautier de Mayence, par les soins de Jean Gutenberg, au milieu du XV<sup>e</sup> siècle, marque, en effet, le pas d'une ère nouvelle ; laquelle se présente, désormais, sous les auspices de l'imprimerie et des "grandes dynasties d'imprimeurs" tels les Aldes à Venise, les Elzévir en Hollande, les Etiennes en France, les Froben à Bâles. C'est d'ailleurs dans cette même ville qu'en 1542 l'imprimeur

Jean Oporin effectue pour la première fois au monde l'édition complète du Coran, dans sa version latine, entreprise déjà au XIII<sup>e</sup> siècle par l'abbé de Cluny et révisée au XVI<sup>e</sup> siècle par l'orientaliste suisse Theodor Buchmann, connu sous le nom de Bibliander (nom fantaisiste qu'il s'était donné pour marquer sa passion du livre).

### 1.1 . Les débuts de l'imprimé à destination de l'Orient :

Il faut souligner aussi le fait qu'à l'essor de l'imprimerie était lié un regain d'intérêt pour le monde oriental<sup>3</sup> animé par la résurgence de la volonté pontificale de voir les peuples d'Orient réunis sous son égide. Le fait que le Pape Léon X fasse imprimer le premier livre reproduit en caractères arabes n'est-il pas évocateur ?

Le "Septem trorae canonical a laicis homnibus recitandae juxta ritum Alexandriinorum seu Jacobiturum Alexandrino Patriarchae subditarum Arabicae" , imprimé à Fano en 1514, était destiné, tel que son titre l'indique, au patriarche et aux chrétiens d'Egypte. De fait l'avènement de l'imprimerie, avec ses moyens de diffusion et de propagation massives, allait susciter au niveau du discours apologétique de l'Occident chrétien des formes et des orientations nouvelles conformes aux représentations de l'Esprit Moderne. Sans doute, cette apologétique, sera-t-elle à l'image des tendances qui président à l'élaboration du discours religieux, discours dont l'émanation n'est plus ce qu'elle était, la seule et unique instance charismatique du pouvoir pontifical : or, non seulement la Réforme adoptera un type particulier de discours, mais encore on assistera, du point de vue de l'argumentation catholique à une multiplicité de tendances et de vues ; manifestement l'essor de la philosophie, et l'attrait du platonisme vont aider à nuancer de manière "moins" rigoureuse et "plus" ouverte le regard sur les religions non chrétiennes . Ceci allant jusqu'à infléchir parfois des attitudes aussi perspicaces que celles prêtées à un certain Jean de Segovie, esprit éclairé qui met l'accent au XVI<sup>e</sup> siècle sur l'inadéquation de la version latine du Coran, de Pierre le Vénérable avec le texte original et n'hésite pas à regretter le fait que l'abbé Pierre y ait "introduit dans le texte du Coran des concepts latins, des expressions et des notes qui avaient cours en Europe médiévale mais ne concordaient en aucune manière avec la pensée musulmane et la pensée arabe" .

Certes l'affirmation de pareilles inquiétudes méthodologiques quant à l'approche de l'Islam, dénote d'une certaine rupture d'avec les procédés et l'argumentation propres au domaine de l'histoire et de la théologie médiévale, mais ces progrès restent encore loin d'insuffler, à l'Eglise catholique, un contenu positif et une vision "moderne" de l'Islam.

Même dans les cas où l'on ressent une vive volonté d'en finir avec l'esprit médiéval, et un entrain à élaborer une nouvelle approche, son ébauche se révèle très timide et son discernement ambigu sinon ardu. Ceci apparaît, nettement dans les travaux du grand humaniste orientaliste Guillaume Postel, l'un des partisans les plus véhéments de l'orthodoxie catholique.

### 1.2 . L'attitude de l'humaniste G. Postel

Guillaume Postel était considéré, au XVI<sup>e</sup> siècle comme l'homme le plus imprégné et le plus savant de la langue arabe ; il consacra, d'ailleurs, pour l'étude de la littérature arabe et du Coran un dictionnaire de grammaire arabe et surtout un : *Alcorani seu Legis ...* , (voir notice n° 1 ), où l'on ressent la sensibilité de l'auteur par rapport à la démarche critique de l'histoire : " pour entreprendre l'explication de l'argumentation perverse du Coran, dit-il, je ne me suis pas fondé sur des textes latins et sur des récits vulgaires, mais sur les textes arabes eux-mêmes... et sur les auteurs dont leurs adversaires n'ont pu rabaisser le crédit. Je n'ai pas jugé pour autant qu'il fallait retenir dans ces lois ce qui est satisfaisant, mais plutôt les moyens fortuits par lesquels Mahomet en est venu à l'astuce de faire accepter rapidement sa doctrine.<sup>4</sup> " .

L'intérêt de ce passage s'exprime, à notre avis, par la confusion dans laquelle se trouve l'auteur, du fait de l'ambiguïté qui résulte de ses propres convictions : celles-ci le conduisant à des conclusions contradictoires. Cette incohérence l'amène tantôt à prêcher l'insertion de l'Islam dans une perspective de concordance universelle, tantôt à récuser le Coran et Mahomet dénoncé comme l'Anté Christ au même titre que Martin Luther.



Malgré ses apparences contradictoires l'attitude de Guillaume Postel est significative d'une nouvelle tendance ; laquelle tout en restant incapable de mener à une synthèse de la démarche critique et des implications philosophiques et religieuses qu'elle induit , augure de l'esquisse d'un début de raisonnement détaché de la pesanteur de la scolastique.

En effet, il semble bien que Guillaume Postel, depuis qu'il avait parcouru le monde oriental : "sa vision, brusquement élargie, lui révélait un monde partagé entre un christianisme minoritaire et des religions dont-il fallait bien s'apercevoir, si dépourvu fût on de données statistiques, qu'elles couvraient, de beaucoup, plus d'adeptes, un champ plus vaste que le champ du Christ" . L'expérimentation par le voyage, va l'amener à s'élever au-dessus des divergences et des contingences, en appelant à faire l'unité morale à l'univers : "Amener à se sentir frères, dans le large sein d'une Eglise pleinement oecuménique, tous les hommes de toutes les sectes de toutes les parties et de tous les continents... Obtenir que protestants et catholiques juifs et musulmans, païens et idolâtres, des terres neuves d'Amérique, des terres neuves d'Afrique, des mystérieux empires de l'Orient tous ces hommes pourvus des mêmes organes communient sans réserves ni hostilités dans un catholicisme si élargi qu'ils puissent se confondre avec la religion naturelle et innée. 5. " .

Manifestement il nous paraît, assez difficile de considérer Guillaume Postel, de par la hardiesse de son esprit , et l'audace de ses affirmations comme représentatif de la pensée dominante au niveau de l'Eglise Catholique ; nous savons quel inique sort celle - ci lui réserva. Encore, au niveau de Postel lui-même, profession emphatique d'un oecumenisme sans bornes, par delà la diversité contradictoire des dogmes, ne nous semble pas non plus significative d'un esprit de réunion et de tolérance franchement et pleinement assumé.

Pour l'humaniste arabisant, l'esprit partisan reste toujours la règle ; et la vérité ne prévaut que par et dans l'Eglise chrétienne qu'il faut régénérer. C'est d'abord cet objectif là qu'il cherche à atteindre, il s'agit donc de "recréer l'âge d'or, dit-il , en unissant aux catholiques régénérés, les protestants délivrés de leurs erreurs, les incrédules ramenés à la croyance ces turcs si charitables et si tolérants, ces juifs surtout, en possession d'une large part de la loi naturelle : bref reconcilier toutes les divergences sous le règne d'une raison identique à la loi du christ ... ". Il n'est pas étonnant de voir la référence, ramenée en toute conséquence, et centrée autour de la foi du Christ et de l'Eglise catholique; mais il faut souligner le fait que par ailleurs, G. Postel, se livre dans son "Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum cocordia Liber ... " à exprimer ses plus injustifiables dénis à l'égard de l'Islam et des protestants ; ces évangélistes "fils de Luther" et dont les principes ne sont, à ses yeux, que l'émanation "batarde" de la doctrine de Mahomet.

Tout le long de son ouvrage, il s'adonne, à dresser une liste comparative des textes coraniques s'apparentant à la profession de foi des Evangélistes ; et c'est ainsi que les "95" thèses de Luther, furent semblé-ti-il, condamnées par la Sorbonne qui les qualifia d' "aussi perverses que le Coran" .

### 1.3. L'Édition du Coran de Bibliander et l'Élaboration de l'approche protestante de l'islam

En ces mêmes circonstances mais de l'autre côté des barrières, s'élabore une réplique de caractère protestant ; déployant également les mêmes arguments polémiques retournés, cette fois-ci, à la face du monde catholique, considéré à son tour comme responsable si non complice de la propagation de l'Islam "cette fausse loi qui a ombragé par ses subterfuges, la vraie foi du Christ" .

Avant la publication en 1543 de l'Édition du Coran d'Opironos et de Bibliander, la connaissance de l'Islam dans les milieux de la Réforme, ne semble pas être moins superficielle ou plus élaborée que celle qui instruisait les controversistes et les théologiens catholiques. Déjà en 1542 Luther semblait ignorer jusqu'à l'existence de la version latine de l'Abbé de Cluny ; et déplorait le fait que la chrétienté n'ait songé à traduire le Coran, alors que l'Islam règne depuis neuf cent ans, "j'aurais bien aimé, disait-il, lire le Coran moi-même, et je me demande comment il est possible qu'on n'ait pas traduit le Coran en Latin ~~plus tôt~~ étant donné que Mahomet domine déjà depuis plus de neuf cent ans et a causé tant de dommages ; personne ne s'est contenté de la seule certitude que Mahomet a été l'ennemi de la foi chrétienne. Mais où et comment, point par point, cela n'a pas encore été révélé et il est nécessaire de le faire".<sup>6</sup>

Luther ignorait-il vraiment l'existence de la version du Coran de Pierre le Vénérable, ou ne la considérait-il comme non avenue ?

Dans l'immédiat il ne nous est pas aisé d'appuyer positivement le sens de l'une ou de l'autre hypothèse ; pour y parvenir nous allons essayer de mieux cerner l'attitude adoptée par Luther lui-même à l'égard de l'initiative de l'imprimeur balois Jean Oporin de faire imprimer la traduction de Pierre le Vénérable.

1.4. : L'initiative de J. Oporin : prétexte à une polémique en milieu Réformé

En fait le désir vivement exprimé ci-dessus par Luther ne peut à notre avis être considéré comme l'avis autorisé et unanime des Docteurs de l'Eglise Réformée.

Les remous et l'agitation qu'allait provoquer le début d'impression de l'oeuvre de Théodor Bibliander, dénotent de la division et du désaccord de ce même milieu quant à son approche du fait islamique.

Peu de temps, auparavant, c'est-à-dire en 1536, il semblait bien qu'un certain Henrich Petri aurait songé à publier une version latine du Coran<sup>?</sup>; celle-ci devait avorter en raison d'une interdiction formelle qui lui fut notifiée par le conseil de la Ville de Bâle. Dans un contexte qui ne brillait pas par sa tolérance, il n'est pas étonnant de voir l'entreprise de Bibliander et de son éditeur Oporin susciter une vive agitation ; laquelle, s'emparant des chaires universitaires, finit par secouer la ville entière.

Peut-être parce que averti, des déboires de Petri, Jean Oporin s'engage-t-il à imprimer le manuscrit de Bibliander sans demander préalablement la permission de la censure baloise. Il achève ainsi d'imprimer le volume comprenant la version du Coran. Ce n'est qu'au moment où il entame l'exécution de la réfutation que l'affaire se compromet et prend une telle dimension, que la question du Coran est débattue jusqu'à la place publique.

Le Conseil de Bâle se saisit alors du problème; nomme une commission de sept pasteurs bâlois dont les noms nous sont communiqués par v. Segesvary . Finalement l'incrimination de l'éditeur est retenue par quatre voix contre trois. Le 30 août 1542 le conseil décide de la saisie du texte imprimé et de l'incarcération de Jean Oporin. Mais celui-ci sera vite relâché et s'empressera de porter son procès devant les instances impériales, espérant auprès d'elles, l'octroi d' "un privilège impérial", qui lui sera accordé à l'aube de l'année 1543.

En fait, la décision des censeurs bâlois est venue attiser les passions déjà, déchainées, entre les partisans et les opposants de la Réforme ; tel que nous le verrons par la suite, la polémique à l'égard de l'Islam, occupe tout à fait l'arrière plan, puisque le débat prend l'allure d'un véritable règlement de compte entre les Erasmiens, c'est-à-dire les suspects de collusion avec l'Eglise catholique, et les opposants au grand humaniste déjà disparu. Apparemment la controverse dont l'édition du Coran semble être le centre, est en définitive relative à un problème sans relation directe avec l'Islam. Il faut remarquer à ce propos que l'Editeur Jean Oporin, avait déjà, provoqué l'inimitié à son égard des notabilités proches d'Erasme ; et ce pour cause de publication en 1541 d'une brochure (parue sans date, ni lieu) qui fût identifiée comme provenant des ateliers d'Oporin ; il s'agit en fait d'une expresse dénonciation du Pape, dans cette brochure, et de l'attitude hésitante et conciliante d'Erasme ; lequel se trouvait représenté comme suspendu entre deux Cieux, celui du Christ et celui du Pape.

Les implications de cette controverse, apparaissent d'ailleurs nettement dans la manière dont les grands théologiens et Docteurs de la Réforme ont apporté leur soutien à Bibliander et à Oporin. Martin Luther, Philippe Melancthon abondent non seulement, dans leurs sollicitations d'accorder l'imprimatur à l'oeuvre de Bibliander, en missives à l'intention des autorités baloises, zurichoises, rhénanes... mais encore contribuent-ils personnellement à grossir les pages du volumineux recueil, adjoignant, ainsi, leur nom à celui de Bibliander, et répondant par leur autorité de la valeur de l'oeuvre ; au fait l'élaboration d'une réfutation de l'Islam ne vise-t-elle pas à fournir les armes pour la défense de la Réforme ?

Les arguments en faveur de la publication de l'oeuvre incriminée, l'emportent finalement, et l'on aboutit à la rétractation des autorités bâloises grâce à un compromis. Les textes confisqués sont rétrocédés, en janvier 1543, et la publication pouvait intervenir à condition que :

- ni le nom de la ville, ni celui de l'imprimeur ne soient mentionnés sur l'édition,
- l'ouvrage ne soit diffusé à Bâle.

L'Alcorani Machumetis... de Bibliander réussit, ainsi à voir le jour. Une première édition devait paraître à Bâle en 1543, suivie d'une seconde en 1550 avec la mention de Zurich comme adresse. Celle-ci serait-elle exacte, ou ne s'agit-il que d'une simple formalité découlant de l'observance des termes de l'autorisation ?

Il faut souligner d'abord que dans les textes que nous avons consulté à la bibliothèque municipale, nous avons relevé des variations, quant à la signature de la "praemonitio". Selon Victor Segervary "la controverse et les difficultés rencontrées par Bibliander et Oporin... expliquent le fait qu'en raison des variations dans le texte il existe plusieurs versions du premier tome... la version la plus répandue est celle dont la page de titre annonce une "praemonitio" rédigée par Philippe Melancthon et qu'on lit aux pages indiquées a<sup>2</sup> et a<sup>3</sup>." 8

La deuxième version reproduit la même "praemonitio" mais sous le nom de Luther ; le titre est par conséquent modifié : "his adiunctae sunt confutationes... theologi Martini Luther Praemonitio". La troisième se distingue de la deuxième en ce qu'elle comporte en plus une préface de Luther sous le titre : "Martini Lutheri Doctoris theologiae, et ecclesialis... in Alcorani praefacione", cette préface doit figurer, intercalée entre "l'Apologia" de Bibliander et l'épître de Pierre le Vénérable, et ce dans les deux folios signés y<sup>1</sup> et y<sup>2</sup>.

Au fait quel a été l'apport de cette édition à la connaissance de l'Islam en Europe ?

Il a déjà été dit qu'à la veille de la publication de l'Alcoran de Bibliander en 1543, la connaissance de l'Islam était encore réduite aux récits des sources médiévales, ceux des voyages ou des captifs des troupes ottomanes et que Martin Luther semblait ignorer la collection d'ouvrages traduits sous l'égide de Pierre le Vénérable. En effet le contenu de la "préamontio" dans sa version signée par Philippe Melanchthon (qui ne diffère guère de celle signée par Martin Luther) ne nous restitue qu'une image stéréotypée du Coran ; l'Islam réapparaît comme la "puissance du diable ravageant l'empire du Christ et le coeur de ses fidèles". Les thèmes évoqués, demeurent les mêmes déjà rabachés, tout le long du Moyen Age, et il n'en ressort d'ailleurs aucune idée précise, ni de perspective nouvelle.

Pour Luther l'Islam est donc le règne de l'impiété, de l'idolâtrie, l'Anté-Christ; la seule image nouvelle est l'association de Mahomet et du Pape dans une même communion d'impiété; tout le long de leur brève contribution Luther et Melanchthon ne donnent, aucunement, l'impression de s'être appuyés sur le texte même du Coran. L'évocation qu'ils en font est avant tout celle d'une secte hérétique, condamnable de par l'impiété de ses moeurs "Libidinales" et la négation des lois du mariage ; aussi les deux éminents Docteurs de la Réforme ne font-ils preuve à aucun moment d'originalité dans leur appréciation de l'Islam. Tout comme les anciens polémistes, si non pire, l'Islam n'est, en définitive, à leurs yeux que la résurgence des anciennes religions égyptiennes relatives à l'adoration des animaux ; le Coran s'apparentant ainsi aux anciens poèmes d'Egypte : " Le livre de Mahomet est tellement rempli de récits merveilleux que les gens sains d'esprit y prennent sur le fait son auteur le diable, qui par toutes ses moqueries raille Dieu et les hommes. Cependant j'ai averti le lecteur que dans le cas où il y trouverait des passages moins bouffons, nous savons que toute l'oeuvre ne nous concerne pas plus que les fictions des Egyptiens qui invoquaient les chats et les serpents" 9. Enfin la cause de la propagation de l'Islam, et du règne de l'apostasie se trouve justifiée dans "l'idolâtrie du pontife romain" responsable de la décadence de l'Eglise.

Ainsi se précise chez Luther à travers cette controverse la perspective d'une mission à entreprendre de l'intérieur même de la chrétienté afin que "Dieu envoie de nouveau les lumières de l'Évangile ( et assure) que quelques uns soient délivrés de la colère divine " . Si telle fût l'intention de Luther, quelle aurait été l'intention de Bibliander, lui-même, dans son initiative d'éditer le Coran ?

Apparemment l'originalité de l'oeuvre de Bibliander réside, moins dans l'édition qu'il donne du Coran, que dans la volumineuse refutation qu'il lui fait adjoindre.

Selon Pierre Manuel, cet ouvrage "si prisé en son temps, longtemps inégalé, mais que Marracci jugeait, déjà sévèrement en 1698, ne présente pour l'islamologue contemporain qu'un faible intérêt. S'il ne nous transmet pas de documents de prix, du moins permet-t-il de comprendre d'après quels documents le XVI<sup>e</sup> siècle savant pouvait se présenter l'Islam, sur quels textes pouvait se reposer son étude<sup>10</sup>." . La version donnée au Coran, à l'édition de 1543, ne diffère de l'avis de Bibliander lui-même, nullement du texte coranique établi dans le Corpus de Cluny : la seule variation qui se présenterait concerne selon Victor Segesvary, la première sourate, la Fatiha ; à laquelle Bibliander semble avoir ajouté une version donnée, par un traducteur mo<sup>3</sup>arabe inconnu, pense-t-on. Toutefois, dans la page 230 du Tome I "Annotations" Bibliander indique : "nous avons fait preuve de beaucoup de scrupule et de fidélité en copiant cette loi insensé<sup>l</sup>ennemie de notre religion chrétienne, en collationnant avec soin le premier exemplaire et un texte arabe du Coran " ce manuscrit est supposé avoir appartenu à un certain Jean de Raguse qui l'aurait rapporté à Bâle, à son retour de Constantinople.

En effet, ce manuscrit, apparemment copié en 1437 à Constantinople se trouve mentionné dans l'explicit figurant à la fin du texte l'Alcoran de l'Édition 1550 "Per manus clementis Poloni de Vistica AD. MCCCCXXXVII, mensis Januarii ultima in Constantinople et ad instantiam Magni Joannis de Ragusio ordonis Praedicatorum, turc in Constantinople degentis " 11.



Or, la connaissance de l'arabe, était nous semble-t-il encore loin d'être approfondie chez les arabisants suisses ; et l'état de cette science était selon le témoignage de Marie Thérèse d'Alverny, assez rudimentaire chez Bibliander " car les vocables qu'il cite en les transcrivant en caractères hebraïques sont assez incorrects ... " 12 .

Déjà en 1536 Bibliander semble éprouver d'énormes difficultés à mettre la main sur des <sup>Textes</sup> arabes ou latins concernant le Coran ; d'après ses correspondances reproduites par Hagenbach, avec son éditeur Oporin, Bibliander adressait de vives sollicitations à l'imprimeur pour lui rechercher, en Italie ou ailleurs, le texte du Coran, ainsi que des refutations de la foi islamique. Les difficultés à recueillir les sources nécessaires à l'étude, de l'Islam, expliquent en quelque sorte l'ignorance que déplorait Luther dans son "Praemonitio" : un fait étonnant vient cependant atténuer la pénurie de documents, et les limites des arabisants suisses et allemands ; celui-ci consiste en la présence, apparemment, attestée de certains arabomusulmans mêlés aux théologiens zurichoïses et vallois : tel un certain Abadlah dit sarracenus qui aurait aidé l'orientaliste Huldrych Zwingli à la composition d'une oeuvre magistrale "De Providentia Dei" 13 .

1.4 A quel dessein l'Alcorani " était-il destiné ?

Il semble bien que l'Alcorani Machumut, en dépit du souci méthodologique affirmé par Bibliander, répond<sup>o</sup> moins à une inquiétude scientifique du savoir qu'à la volonté théologique de fournir les arguments intellectuels nécessaires à la propagande en faveur de la Réforme; l'intérêt immédiat apparaît comme lié à la lutte contre le Pape, à une sorte d'appel aux Eglises "schismatiques" d'Orient. Il s'en dégage par conséquent la perspective de voir la chrétienté orientale s'engager dans le conflit avec l'empire pontifical ; et ce en dotant les missionnaires des moyens nécessaires.

En effet, le parallèle à faire avec l'Oeuvre de Guillaume Postel, nous permettrait certainement d'apprécier, de manière plus évidente, la lutte acharnée qui présida à la controverse entre les milieux réformés et l'Eglise romaine dans leur rapport avec l'Orient ; ce qui fait dire à Wahid Gdoura "le grand effort de la papauté pour inciter les Eglises Orientales ... à s'allier à Rome, a été souvent perturbé par la présence des protestants en Orient, qui ont essayé, de leur côté de diffuser leurs livres "4 .

Nous n'avons trouvé aucune allusion à une éventuelle diffusion de l'ouvrage de Bibliander en Orient ; car "la plupart des ouvrages diffusés étaient bilingues, arabe-latin" ; mais ceci ne peut, constituer, une preuve négative . La présence de foyers missionnaires réformés en Orient, a été de tout temps attestée .

### Références Bibliographiques

=====

- 1°) - J. HUIZINGER, Erasme, trad. française P. 2
- 2°) - Selon NIKITA Elisseeff il existait, au XIII<sup>e</sup> siècle un papier spécial très fin appelé waraq-at-tayr qui servait à l'institution de la poste aux pigeons : le Barid (le message écrit... était fixé à une des rémiges de l'aile, ce qui ne gênait pas l'oiseau dans son vol." La fabrication du papier représentait en ce VI<sup>e</sup> / XII<sup>e</sup> siècle "l'industrie la plus intéressante pour la Syrie ; apparemment l'existence des fabriques de papier, à Damas, remonte à une époque antérieure au III / IX<sup>e</sup> siècle, "en effet, si l'origine du papier remonte au II<sup>e</sup> siècle de notre ère en Chine, il n'apparaît que vers 750 à Samargand d'où il arrive à Bagdad vers 795 puis à Damas et vers 900 au Caire, il ne parviendra en Europe qu'au VI / XII<sup>e</sup> siècle par l'intermédiaire des Arabes". Les nouveaux procédés arabes de fabrication de papier constituent une véritable avancée technique par rapport aux techniques héritées de chinois ; ce qui explique son succès auprès des Européens on ne sait pas à partir de quand les fabriques de Waraq avaient commencé à utiliser la paille de blé, la pâte de chanvre, à la place de la paille de riz. Si Damas a été la principale ville de Syrie pour l'industrie du papier, d'autres villes comme Hama et Tripoli ont dû être dotées de fabriques dès le II / XI<sup>e</sup> siècles, mais il semble qu'en "revanche il n'y en avait pas à Alep faute d'un cours d'eau assez puissant pour faire tourner les meules ".  
N. Elisseeff , Nur'ad-dīn un grand prince musulman de Syrie aux temps des croisades . Vol. II, P. 785, 869 ; voir RCEA, IX, 3293, P. 66, 1-3, Arabica, III, 79, n° 69, voir B. Gille, les développements technologiques en Europe de 1100 à 1400, in : CHM, III I, 1956.
- 3°) - En effet, l'année 1542 fut date décisive proteuse d'une véritable percée intellectuelle. "En 1543, seulement, en cette grande année qui voit paraître à la foi le De Revolutionibus Orbium Coelestrum de Copernic et le De Humani corporis fabrica de Vesale, la même vit une édition de la Bible, texte latin de Santes Pagnini, parue chez Hugues de la Porte, avec des annotations qui la firent supprimer..." . L. FEBVRE, Le problème de l'incroyance au 16<sup>e</sup> siècle... P. 106

- 4°) - G. POSTEL, Alcorani seu legis... P. 2
- 5°) - L. FEBVRE, le problème de l'incroyance... P. 110 111
- 6°) - Martin LUTHER, verlegung, P. 190 op. cité par V. SEGESVARY l'Islam et la Réforme P. 177.
- 7°) - D'après SEGESVARY qui cite HEGENBACH ce "fait a été mentionné dans la lettre du Conseil de Bâle envoyée à Luther le 8 décembre 1542 ".
- 8°) - Ibid. P. 195
- 9°) ) Ibid. P. 127
- 10°) - P. MANUEL, le Recueil de Bibliander in : "en Terre d'Islam" 21è année 1946, p. 31 - 37.
- 11°) - BIBLIANDER Machumelis, 1550 TI P. 188
- 12°) - M.T. D'ALVERNY, deux traductions latines du Coran ... P. 69 - 131
- 13°) - HAGENBACH, Luther und der Koran vol. 9 322 - 326
- 14°) - W. GDOURA, l'imprimerie arabe ... P. 137

## 3ème PARTIE

=====

Chapitre premier : Les versions du Coran au XVIIè siècle1. De Du Ryer à Marracci :

Presque cent cinquante ans plus tard que Bibliander et Oporin, Maracci entreprend une nouvelle version latine du texte coranique qu'il fait accompagner par le texte, complet, arabe .

A la manière de Bibliander Ludovic Marracci fait précéder cette édition du Coran d'une volumineuse réfutation de l'Islam, justifiant, ainsi, son initiative de livrer, aux fidèles chrétiens d'Europe, le contenu d'une prédication "infâme" , susceptible de les conduire à la perdition. En fait la crainte de voir divulguer les mystères du texte coranique, et la peur d'une virtuelle contagion, s'emparant de l'Occident, ont toujours poussé le pontife romain, et même l'Eglise Réformée, à se parer de tous les arguments dissuasifs. Le Pape Clément VII (1655 - 1667- n'a-t-il pas jeté à son tour, l'anathème sur toute velleité de faire publier le Coran ? et pourtant en ce moment même lourd des proscriptions pontificales, n'a-t-on pas vu des initiatives venir transgresser ces interdits ? d'abord la version française donnée par le Sieur Du Ryer en 1647, puis celle latine entreprise, un peu plus tard par le théologien Ludovic Marracci, confesseur du Pape lui-même ? Marracci, n'aurait-il peut être entrevu, les lueurs d'un début de tolérance à l'égard de l'Islam ?

Plus qu'à un autre moment de son histoire l'Occident chrétien allait dès la deuxième moitié du XVIIè siècle, voir se multiplier le nombre des apologètes et des défenseurs de la foi du Christ ; or tout cela "n'empêche point Marracci de déplorer, à la fin du siècle le petit nombre des ouvrages de controverse anti - musulmane " 1 .

### 1.1. Le Coran et le nouveau contexte au XVIII<sup>e</sup> siècle

C'est aussi, cette même période qui se caractérise par un renouveau de l'idée de croisade, comme en témoignent, d'ailleurs, les multiples projets du Pape.

Nous avons, déjà, évoqué les premières tentatives d'impression de textes arabes à destination de l'Orient, du fameux Coran de Venise exécuté en 1518 par Paganini, ainsi que les multiples traductions et éditions de la Bible en caractères arabes. Mais il semble qu'à la suite de toutes ces initiatives l'édition arabe se met à devenir florissante à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle "plusieurs villes d'Europe Occidentale créent ainsi des imprimeries pour les langues orientales et publient des ouvrages de langue arabe, notamment en Italie, en France, aux Pays Bas, en Allemagne et en Angleterre"<sup>2</sup>.

Nul besoin de dire que les raisons de ce regain d'intérêt sont multiples ; nous nous attarderons, cependant, sur quelques unes seulement. Sans prétendre que le XVIII<sup>e</sup> siècle se soit présenté sous les signes de l'incroyance il nous paraît judicieux de donner la priorité, dans l'appréciation des conditions de l'époque, au caractère déterminant des facteurs économiques ; les motivations religieuses nous les relèguerons au second plan.

En effet, le XVI<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècles ont été caractérisés, principalement, par les grandes découvertes, et la conquête de nouveaux espaces et de nouveaux marchés ; ce qui a provoqué une nouvelle redistribution des intérêts et des influences politiques. La lutte entre les différents états d'Europe Occidentale, pour s'assurer des positions hégémoniques devenait de plus en plus âpre : pour chacun de ces états la connaissance des langues, des moeurs, des peuples d'Orient, devenait une préoccupation immédiate. L'enseignement des langues prend alors une dimension tout à fait particulière ; prenant le caractère d'un investissement aussi capital que tout autre facteur concourant à la bonne marche du négoce.

En France, tout autant qu'à Venise, Gênes, Padoue, les autorités politiques et religieuses s'ingéniaient, à mettre à la disposition des "Orientalistes" tous les moyens pour produire des manuels de vocabulaire et de grammaire en langue arabe, susceptibles d'instruire les voyageurs et les marchands. Le Livre devient alors, un outil stratégique pour le commerce. D'après les témoignages d'A. Galland, les motivations mercantiles étaient bien claires dans

les esprits ; les considérations religieuses loin de faire ombrage, semblaient harmonieusement y adhérer : " on fit, dit-il, cette grande dépense dans la vue de faire commerce en Levant de ces livres <sup>3</sup> ... " .

Sur le plan politique la situation apparaît au XVII<sup>e</sup> siècle, comme nettement plus compliquée. Il convient de souligner, qu'en ces circonstances, le "Royaume de l'Islam" se présentait d'abord, sous les signes de l'hégémonie de l'empire Ottoman ; l'image de la doctrine coranique et celle du prophète Mahomet, s'apparentaient, en tout point de vue, aux yeux de l'Europe Occidentale, aux attributs et à la personne du Calife Ottoman. En dehors de cet élément, signifiant, une certaine unité de point de vue occidental, l'approche militaire et diplomatique qu'entretenaient les Etats avec l'empire dit des "turcs", reste quant à elle très diverse sinon antinomique. En effet, la répartition des rapports de force, à l'échelle de l'Europe Occidentale, présentait alors deux camps militairement et politiquement opposés. D'un côté se dressait le Pape, en quête de faire soulever les contingents chrétiens d'Orient, contre l'ennemi ottoman, pronant la sainte alliance avec les Empires d'Espagne et de l'Allemagne de l'autre côté se trouvait la France, animée par le désir de pactiser avec les ottomans, en guise de se les rallier dans sa guerre endémique contre l'Espagne ; laquelle était également en prise avec l'Empire ottoman en Afrique, en Europe, et sur les rives du Balkan.

Les états de Venise, Gênes, quant à eux, semblaient trop préoccupés de préserver leurs privilèges dans le commerce du Levant pour se compromettre aux côtés du Pape ; leurs seules inquiétudes venaient des capitulations accordées à la France et des faveurs commerciales qui en découlaient.

Enfin tous ces éléments là expliquent l'intérêt porté à l'Orient ; et font infléchir une nouvelle tournure à l'orientation qu'allait prendre l'enseignement de la langue arabe en Europe. Il s'en dégagera par conséquent, une appréhension assez particulière de l'Islam et de sa doctrine : le témoignage que nous rend, à ce propos, Jean Baptiste Holderman, en est assez éloquent : " quoique l'intérêt du commerce que l'on a avec l'Empire ottoman et les fréquentes relations que font naître les traités d'alliance, que tant

de princes chrétiens et surtout le Roy de France ont fait avec la Porte dussent être des motifs puissants pour engager quelques savants versés dans les langues orientales à composer une grammaire pour nous faciliter la connaissance de la Turquie" 4 .

Il a déjà été dit que les options politiques et religieuses définies à l'égard de l'Orient, se sont traduites sur le plan pratique, au XVI et XVII<sup>e</sup> siècles par une floraison de la typographie arabe, et des imprimeries qui naissent dans toutes les principales villes d'Europe. A Rome, la première imprimerie arabe semble avoir été créée en 1564 sous l'impulsion du Pape Pie IV "qui voulait faire connaître les conclusions du Concile de Trente (1545 - 1563) jusqu'en Orient. Il chargea le Jésuite Jean Baptiste Eliano (1530-1589) de se procurer des caractères arabes et syriaques" , ce missionnaire avait déjà été plusieurs fois en Orient en vue, "de consolider les rapports entre Rome et les Eglises indépendantes" .

De nouveau en 1613 Rome connût la création d'une nouvelle imprimerie mise au point par Savary de Brèves, Ambassadeur du Royaume de France auprès de Constantinople (1591-1606), puis à Rome (1608-1614); celui-ci sera, en outre, le premier à installer une imprimerie à caractères arabes à Paris, au Collège des Lombards, et ce en l'an 1616.<sup>5</sup>

Les Pays Bas, l'Allemagne, l'Angleterre, la Suisse connaîtront à leur tour, l'installation d'ateliers typographiques à caractères arabes ; Leipzig, Amsterdam, Leyde, Zurich, Hambourg deviendront les points de mire de l'édition arabe. C'est d'ailleurs à Hambourg que le Coran a été édité, intégralement, pour la première fois, par Abraham Hinckelman, en 1694. L'édition de ce Coran va être d'un précieux apport pour Ludovic Marracci.



## Chapitre deuxième : L'esprit des deux traductions

### 2. Dualité du discours Occidental :

Si l'on jette, à priori, un regard comparatif sur les deux éditions du Coran, un fait apparent nous sautera aux yeux. Les deux éditions ne procèdent pas d'un même état d'esprit ; alors que l'initiative de Du Ryer donne l'impression de se préoccuper avant tout, des problèmes politiques s'inscrivant ainsi dans une perspective de défense des intérêts économiques et diplomatiques du Roi de France, celle de Marracci semble s'accrocher aux principes de la scolastique, et au mobile essentiel de l'apologétique chrétienne contre l'Islam; il en résulte ainsi du côté de Marracci une oeuvre volumineuse axée sur la nécessité d'apporter une réfutation de l'Islam et des thèmes séculaires de la christologie, la mariologie et la réincarnation.

L'originalité de cette oeuvre réside avant tout, dans ce fait : que c'est la première fois qu'on reproduit une version du Coran accompagnée du texte arabe intégral.

A priori, l'appréciation que l'on peut faire du discours tenu, dans les préfaces respectives des deux éditions (quoique nous n'ayons pas pu aller au fond du texte latin de Marracci) nous pousse à croire à l'inadéquation, apparente, de la somme d'idées émises par Marracci avec l'Esprit de son époque : autant l'oeuvre de Du Ryer, nous parait-elle s'inscrire dans la lignée des préoccupations temporelles et immédiates de son temps, autant celle de Marracci semble décrocher avec l'immédiateté.

L'Alcorari textus... est-il véritablement aussi anachronique que ce que l'on prétend ? La forme de son discours est-elle véritablement

dépassée à tel point qu'elle semble régénérer un état d'esprit déjà caduc en cette veille du XVIII<sup>e</sup> siècle ? En quoi l'Alcoran de Du Ryer apparaît-il moins rétrograde et plus contemporain ? Ne seraient-ils pas, en définitive, tous les deux le reflet de la dualité du même état d'esprit occidental ?

Il nous paraît évident que toute différenciation à faire quant à l'appréciation de ces deux textes, doit tenir compte, de la qualité de chacun des deux traducteurs d'une part, et des destinations respectives à chacune des versions du Coran.

Ainsi le sieur Du Ryer se distingue, nous semble-t-il par sa qualité de chance lier à la Chambre du Roi et d'Ambassadeur du Royaume de France en Egypte, puis à Constantinople. Il n'est pas étonnant, donc de voir transparaître les soucis de sa propre mission dans l'accomplissement de la translation du Coran en français. Dans chacune des éditions de l'Alcoran de Mahomet, Du Ryer a pris le parti d'adjoindre, soit en avant propos, soit en appendice, une série de lettres patentes provenant des chancelleries françaises, signées en l'occurrence par les Consuls de Marseille, et ottomane (portant la mention Amurat Sultan et signées au bas : Hussein). Ainsi trouvera-t-on, feuillet X 4, de la première édition : chez de Sommaville en 1647, le contenu d'une attestation certifiant et louant les bons offices accomplis par le Consul Du Ryer, durant le temps qu'il a séjourné à Constantinople au service de sa Majesté : "Ainsi tous les capitaines et officiers des vaisseaux marchands, et autres qui négocient lesdites parties, recoivent de lui toute sorte de faveur, tant aux sujets qui leur surviennent qu'aux affaires regardant le servant de sa majesté et avantage de commerce de ses sujets : en témoin de quoi nous avons fait faire et signer ces présentes..." ; cette lettre portant la date de 1633, est suivie au verso du même feuillet par un autre certificat, émanant des mêmes autorités (quoique les signatures soient différentes) et rédigée dans le même esprit : "ayant appris par le rapport de plusieurs marchands de cette ville (Constantinople), les bons offices que vous rendez tous les jours à ceux de notre nation, et particulièrement à nos concitoyens, qui tous unanimement se louent fort de votre affection et du soin particulier.

que vous prenez à les protéger et défendre..." ; cette seconde lettre n'est, au fait, que le premier certificat adressé alors à l'intention du Sieur Du Ryer, puisqu'il est daté de 1632 ; sa reproduction en deuxième position ne peut être due que par mégarde, à l'imprimeur. Toutefois, l'ordre ne sera rétabli, qu'à celle d'Amsterdam : chez Pierre Mortier en 1746 où ces lettres apparaissent tout à fait au début du Texte du Tome premier au feuillet 5.

Cette initiative de Dr Ryer a eu, écho, apparemment considérable dans les milieux lettrés et orientalistes de l'époque ; sa diffusion a été telle qu'elle fût éditée cinq fois entre Paris et Amsterdam. A l'étranger<sup>6</sup> son accueil a été si grand qu'on lui consacrait selon Querard des traductions en anglais (1688), en néerlandais (1698), puis en allemand, sans compter bien sûr les contre-façons aussi bien en France qu'à l'étranger.

Toutefois la mise à jour et la parution d'une nouvelle traduction anglaise du Coran, exécutée par Georges Sale, en 1734, sonne le glas de la gloire comblant jusque là et la personne et l'oeuvre du Sieur Dr Ryer. "The Coran commonly<sup>7</sup> called the Alcoran of Muhammad, vient donc eclipser, définitivement l'Alcoran de Mahomet; dès lors l'accent est mis sur les insuffisances et les erreurs de sens du texte de Dr Ryer, qui finit par être qualifié de "souvent infidèle" , et Turpin va jusqu'à lui reprocher le fait de ne pas avoir su offrir "ces images sublimes..., ces développements brillants qui ont subjugué l'admiration des arabes".<sup>8</sup>

Aussi l'Alcoran de Mahomet ne paraîtra-t-il, désormais en 1770 et 1775 (dernière édition parue à Amsterdam en 2 volumes in 12) qu'accompagné , nous dit Brunet de "la traduction du discours préliminaire que G. Sale a mis en tête de sa traduction anglaise du Coran." (Ce même discours préliminaire avait d'abord été imprimé séparément sous le titre d'observations historiques et critiques sur le matrométisme, Genève, 1751 in-8)"<sup>9</sup> .

En ce qui concerne la version de Marracci, Alcoran Textus... , il nous est assez difficile de le faire admettre, du fait de son édition ultérieure (1698), comme le succès donné de l'Alcoran de Du Ryer ; cependant, il nous est également, malaisé de faire passer l'oeuvre de Marracci comme procédant d'un état d'esprit marginal soulignant le reflet d'une conscience en quelque sorte "rétrograde" et décalée par rapport aux préoccupations de sontemps.

## 2.1 La Papauté et le Royaume de France face à l'Islam :

La description schématique<sup>que</sup> nous avons dressée, ci-dessus, du Tableau politique en Europe, montrait bien que cet échiquier a été caractérisé au XVII<sup>e</sup> siècle par l'opposition radicale séparant la papauté et le Royaume de France. Partant de cette rivalité politique l'oeuvre de Marracci pourrait être interprétée comme une riposte différée venant de la part du pouvoir pontifical à l'entreprise de Du Ryer empreinte du Seau Royal.

Marracci, ce lucquois, membre de la congrégation des clercs de la Marie de Dieu, et professeur d'arabe à Rome, n'était-il pas le confesseur du Pape Innocent XI ?

En outre, les renseignements que nous livre Marracci sur lui-même atténuent énormément le caractère différé de cette réaction papale ; si l'on retient l'assertion selon laquelle Marracci se serait adonné durant quarante ans, à la rédaction de l'Alcoran , et de sa réfutation, notre hypothèse se trouvera motivée ; et l'on pourrait conclure que la riposte de Rome, à l'initiative française, éditée presque un demi siècle plus tard, semble avoir été décidée à temps réel, puisque Marracci dit avoir travaillé, pendant une quarantaine d'années. Mais pourquoi tout ce retard? et puis comment se fait-il que Marracci n'ait point fait d'allusion, dans son oeuvre, à celle de Du Ryer ?

Nous ne pouvons donner de réponses à ces réserves dans la mesure où notre approche s'est située, le plus souvent, en dehors du texte en s'attachant à son aspect et matériel extérieur ; une piste, cependant, serait à entrevoir, dans l'étude des attitudes des différents Papes se succédant le long de ce XVII<sup>e</sup> siècle.

De toute manière il serait impensable de soutenir l'idée que Marracci ait pu ignorer la version française de Du Ryer. Enfin, il nous paraît plus judicieux de renoncer à cette hypothèse ; car les motivations ayant suscité l'oeuvre de Marracci apparaissent, nous semble-t-il, moins évidentes comme prétexte à une opposition entre le Pape et le Roi de France, que le reflet d'un contexte de mobilisation générale de l'Europe chrétienne contre les incursions incessantes des forces ottomanes au coeur même du continent; en outre le Pape Innocent XI, qui fût soldat avant d'être prêtre

se distinguâ plutôt par son acharnement à combattre l'Islam, que par sa querelle avec Louis XIV (à propos de la question de la Régale).

Au fait l'oeuvre de Marracci qui donne l'impression d'une véritable "machine de guerre au poids lourd" , a été livrée en deux émissions ce fût d'abord le "Prodroni ad refutationene Alcorani;.." parue en 1696, (année célèbre par la mort de Jan Sobieski, roi de Pologne, vainqueur des turcs au Kahlenberg, lors du siège de Vienne), l'exécution de ce volume, semble avoir nécessité de la part de l'auteur, le déploiement de toute l'argumentation théologique, philosophique et littéraire de l'époque ; enfin en 1698 l'ouvrage parût dans sa version définitive comprenant ainsi la réfutation, le texte du Coran arabe et sa traduction latine.

L'aspect de l'ouvrage est d'ailleurs assez évocateur : "le texte arabe et sa traduction latine sont toujours enserrés entre d'interminables colonnes où s'allongent les objections victorieuses : on dirait un criminel flux et honteux, encadré entre deux énormes géoliers qui ne lui permettent point de respirer."10.

En effet, la volonté de fournir l'arme intellectuelle nécessaire au combat apologétique ne semble pas n'avoir effleuré, en ces temps, que les milieux romains et italiens. Encore en France, et au même moment un franciscain du nom de Germain de Silésie avait déjà entrepris (1650-1665), l'élaboration d'une traduction du Coran accompagnée d'une importante refutation de l'Islam, celle-ci est restée, néanmoins, inédite jusqu'à nos jours comme en témoignent les deux manuscrits entreposés à la Bibliothèque de Médecine de Montpellier.

Enfin pour conclure sur ces deux versions de Du Ryer, et de Marracci, dirons-nous qu'il suffirait de se pencher d'avantage sur le discours tenu par Du Ryer dans la présentation de son ouvrage, pour que ceci nous révèle, en dépit des divergences soulignées, la convergence de vue des deux auteurs. Il serait ainsi difficile de prétendre que l'oeuvre de Marracci, de par les thèmes abordés, soit un genre révolu par rapport aux préoccupations de son siècle. Comme nous venons de le voir, tout autorise

à penser que la question de l'Islam était posée de manière cruciale ; et il n'est pas étonnant de voir le travail de Du Ryer, marqué par les préoccupations de son environnement.

En effet, de prime abord Du Ryer ne se gêne, nullement à développer que "ce livre est une longue conférence de Dieu des anges et de Mahomet, que ce faux promhète a inventé assez grossièrement ..." , puis plus loin s'adressant directement au lecteur : " ... tu seras étonné que ces absurdités aient infecté la meilleure partie du Monde, et avoueras que la connaissance de ce qui est contenu dans ce livre rendra cette loi méprisable ... " .

Aussi ces idées ne différent-elles guère, de celles héritées au Moyen Age ; toutefois Du Ryer donne l'impression de se ressaisir dans la suite du texte et offre une vision assez objective et sans le moindre jugement de valeur apparent, à travers le sommaire qu'il consacre à la "Religion des turcs" .

Ainsi le XVII<sup>e</sup> siècle, quoique fidèle aux mêmes stéréotypes arrêtés déjà au haut Moyen Age, par rapport à l'image de l'Islam et de sa doctrine, annonce une évolution, assez timide, mais décidée, elle apparaîtra d'ailleurs moins dans les travaux des orientalistes français, que dans ceux entrepris par les allemands ou les anglais; tel G. Sale dont la traduction du Coran et son Préliminary discours constituent au dire de Régis Blachère "un exposé substantiel et relativement objectif de l'état du monde arabe avant l'Islam, des influences externes subies par la nouvelle religion et des préceptes qui la caractérisent, et de son évolution" . Cette nouvelle version anglaise apportera à Voltaire et à ses contemporains l'essentiel de leurs connaissances sur l'Islam.

La traduction française que donnera Claude Savary en 1783, accusera nettement l'influence de l'oeuvre de G. Sale ; et Savary transposera au niveau de la langue, la correction, déjà, apportée par G. Sale quant à la

transcription du terme Coran (à la place de l'Alcoran). Nettement supérieure à celle de Du Ryer, la traduction de Savary dénote de l'évolution de l'esprit du XIX<sup>e</sup> siècle, lequel allait réserver, désormais, à l'Islam et à l'histoire de l'Orient, une assez large place dans les travaux littéraires, philosophiques et artistiques. Le discours d'ailleurs tenu par Savary, dans la préface de sa version, traduit parfaitement la transformation des idées : "le philosophe y trouvera, dit-il, les moyens qu'un homme, appuyé sur son seul génie, a employé pour triompher de l'attachement des arabes à l'idolatrie et pour leur donner un culte et des lois ; il y verra parmi beaucoup de fables et de répétitions des traits sublimes propres à subjugu<sup>e</sup>r des peuples d'un naturel ardent ... "

Cette traduction, Claude Savary, l'a fait précéder, d'un abrégé de la vie de Mahomet, tiré des écrivains orientaux les plus estimés, dit-il or l'auteur ne semble briller par sa connaissance de la langue arabe ; et son savoir reste limité, tel que le précise R. Blachère, aux domaines du dialectal égyptien suivant Kasiminski, Savary avait puisé sa traduction, "évidemment sur la traduction latine de Marracci" elle ne manque, par conséquent, de pêcher par d'innombrables insuffisances, sa réédition en 1829 malgré la collaboration de Garcin de Tassy, n'apporta pas de modifications substantielles.

Le XIX<sup>e</sup> siècle s'annonce sous les signes de l'orientalisme ; cette vogue sera marquée par des noms tels : Caussin de Perceval, Garcin de Tassy, Reinaud, Weil, Flligel, Ullmann, Wahl , Rodwell, Palmer ... , et surtout pour notre sujet M. Kasimirski que reproduit une nouvelle traduction du "Koran... faite sur le texte arabe " en 1840.

Cette traduction fut éditée, d'abord, comme partie d'un\_ ouvrage entier réservé aux "Livres sacrés de l'Orient" tel que son titre l'indique ; puis amendée et éditée à part chez Charpentier .

Dans l'introduction que G. Pauthier présenta à l'édition de 1875 des "Livres sacrés de l'Orient" , celui-ci exprime, ainsi, le dessein de cette traduction : "il n'a jamais été aussi opportun pour nous d'étudier le Koran qu'aujourd'hui, et de nous dépouiller entièrement des préjugés que l'on

avait si longtemps cherché à accréditer sur la prétendue absurdité de Mohammed et de ses doctrines...<sup>11</sup> " ; cette traduction, porte, en effet, en elle, la marque d'une élévation de l'esprit occidental à l'égard de l'Islam ; en s'exprimant dans un langage élégant qui permet une appréhension assez aisée ; et constitue donc, suivant R. Blachère "une honorable vulgarisation du texte coranique destiné à un lecteur peu exigeant" ; il convient d'ajouter d'ailleurs que Kasimirski s'était paré, des travaux des érudits les plus en vue ; il avait même fait précéder sa version par une traduction française des "observations historiques et critiques sur le mahométisme " de l'anglais G. Sale ; quant à la notice biographique sur Mahomet qu'il lui a adjoint, celle-ci s'apparente, dans sa majeure partie à l'essai sur l'histoire des arabes "de Caussin de Perceval" .

L'oeuvre de Kasimirski va, enfin, s'imposer en eclipsant toutes les traductions antérieures, et occulter, les islamisants français sur tous les progrès réalisés ailleurs en Europe ; et de nos jours, loin de souffrir la moribonde, la traduction de Kasimirski ; jouit, curieusement auprès des éditeurs, d'un intérêt particulier ...

Pourtant cette oeuvre trahissait nettement, les préjugés et les idées reçues, qu'elle véhiculait l'esprit colonial du XIX<sup>e</sup> siècle . Ceci transparaît, particulièrement, à travers la notice biographique où Kasimirski explique : "il est cependant digne de remarquer que les premiers temps de l'Islam offrent des exemples d'une grande pureté de moeurs, d'une chasteté, d'un ascétisme, d'un spiritualisme qu'on ne s'attendrait pas à trouver chez un peuple bercé de promesses du paradis mahométan, soit que la piété ait voulu mériter ces récompenses par une vie de privations, soit que les bons instincts de la nature humaine se soient chargés eux-mêmes d'épurer une religion qui s'adressait d'abord aux sympathies du vulgaire (... ) Quand on réfléchit que le peuple arabe, du temps de Mahomet se trouvait en contact continu avec le christianisme et le judaïsme, et que ces deux religions, si puissantes dans le reste du monde, n'ont fait aucun progrès au sein de l'Arabie, on est forcé à en conclure que le culte formulé par Mahomet était le seul qui s'adaptait le mieux au caractère de ce peuple inaccessible à toute autre action civilisatrice...<sup>12</sup> " .

C'est d'ailleurs cette logique, d'apparence implacable qui servira à asseoir les fondements et la justification des aspects multiples du discours colonial.



Références bibliographiques

=====

- 1°) - M. DEVIC, deux traductions inédites, in : J. Asiatique 1883, t1, P. 389.
- 2°) - W. GDOURA ; les débuts de l'imprimerie arabe... P. 20
- 3°) ) A. GALLAND, préface in : la Bibliothèque d'Herbelot...
- 4°) - J.B. HOLDERMAN , Grammaire turque, Constantinople, 1730 P. 1
- 5°) - W. GDOURA, les débuts de l'imprimerie... P. 28
- 6°) - V. CHAUVIN donne la liste complète des trad. de l'Alcoran de Du Ryer,
- 7°) - Il convient de souligner le fait que c'est la première fois que l'on rencontre, en Europe Occidentale une transcription du titre du livre Saint, de façon aussi correcte : le Coran à la place de l'Alcoran où l'article al est intégré à la racine.
- 8°) - R. TURPIN , op. cité par R. BLACHERE, introd. au Coran .
- 9°) - Ch. BRUNET Manuel du Libraire... T. III, 1309.
- 10°) - P. MARTINO, Mahomet en France au XVII et au XVIIIè siècles, Extr. du tome III des Actes du XIVè Congrès international des Orientalistes, 1906, P. 12
- 11°) - G. PAUTHIER, les livres sacrés de l'Orient, Paris, 1875, P. XXV
- 12°) - KASIMIRSKI, le Koran..., 1842, P. XXXII, P. XXXII

4ème PARTIE  
=====

Chapitre premier : l'Evolution d'une vision assimilatrice de l'Islam vers  
une perception historique objective

1. Le Coran intégré ou discours Colonial :

Tout le long du XIX<sup>è</sup> siècle, et au cours du premier quart de notre siècle, l'approche du texte coranique et de la doctrine islamique se trouvait cernée dans les limites prescrites par l'histoire traditionnelle, cette démarche semble caractéristique d'un contexte de pensée dominé par les effets du colonialisme.

L'édifice de l'histoire traditionnelle était alors infléchi par des occidentaux, trop obnubilés par leur vision chrétienne, et les effets de la civilisation européenne ; incapables de s'exiler d'eux-mêmes pour établir des rapports nouveaux avec la réalité. En effet, en ces circonstances, la question de l'Islam en France était le centre même de la politique coloniale ; aborder le Coran c'est évoquer d'abord et avant tout, la question cruciale relative à l'assimilation de l'"indigène" algérien puis celui du Maroc, de la Tunisie et même de l'Afrique Noire.

Pour éviter de trop nous attarder sur les différentes positions et les controverses développées à cet effet, le témoignage du Comte Henry de Castries pourtant fervent défenseur du fait colonial, qui en dit court, mais permet de saisir amplement la dimension du problème : "il serait trop long de reproduire toutes les utopies qui ont eu cours sur la question de l'assimilation. N'est-on pas allé jusqu'à rêver d'une Algérie où les indigènes en chapeaux et en blouses, ayant oublié la langue sacrée de la révélation réciteraient le Coran dans la version française de Kasimirski... Le rapprochement entre les races se fera lui-même ; il résultera de la nécessité où se trouve

le colon de recourir à la main-d'oeuvre arabe pour exploiter son domaine agricole.<sup>1</sup>"

Dix années plus tard, la question du Coran est de nouveau posée, en 1906 au Congrès international des orientalistes, une communication lui a été particulièrement réservée.

Pierre Martin qui intervient à l'occasion tout en s'inscrivant dans l'optique coloniale, parvient, néanmoins, à déplacer les données du problème ; rompant avec le legs traditionnel; il infléchit, ainsi au contexte une démarche intellectuelle nouvelle " il nous paraît naturel dit-il, de parler de Mahomet avec impartialité, au besoin avec sympathie; nous reconnaissons sans effort qu'il a été et qu'il reste une des forces morales les plus considérables dont l'univers ait jamais subi l'action : on sait aussi qu'il faut compter avec lui dans nos colonies musulmanes et l'on ne serait peut être pas, fâché de le naturaliser français, de lui donner même la consécration parisienne, en élevant dans Paris une belle mosquée où des muezzins pourraient crier parmi tous les autres bruits de la ville la gloire d'Allah et celle de son prophète... "

Toutefois, la démarche "historique" quant à l'approche de l'Islam ne put, véritablement, s'affranchir de la raison coloniale ; d'autant plus que le traitement et l'interprétation des sources relatives à l'évolution de l'Islam et la vie de son prophète demeuraient encore fondés sur l'apriori religieux réducteur, et la méthode spéculative.

En effet, durant le premier quart de siècle, l'orientation des études islamiques et biographiques de Muhammed, fût celle d'une tendance dont la haine envers "l'Islam, ses pompes, ses oeuvres, ... son prophète libidineux, (les) arabes du désert couards et fanfarons, pillards et destructeurs"<sup>2</sup> ne pouvaient évidemment aider à l'élaboration d'une idée objective ; cette tendance, excessivement intolérante fut paradoxalement à l'origine d'une réaction inattendue, caractérisée par un scepticisme marquant le premier pas vers l'élaboration d'une démarche scientifique quant au fait islamique. L'affermissement des concepts propres au matérialisme historique, au progrès de la psychanalyse, de la sociologie , en outre les matériaux apportés grâce au développement de l'archéologie et des disciplines auxiliaires à l'histoire, allaient augurer d'une nouvelle vision de l'Islam et du Coran en France, dès lors l'histoire de Muhammad et de

sa prédication, cesse d'être une entité figée, pour retrouver, son unité dynamique avec le processus de l'évolution historique de la société entière.

### 1.1 : l'Elaboration d'une approche nouvelle :

Il convient de souligner à ce propos, que les études du texte coranique, procédant de cet esprit, n'avaient encore abouti en ces circonstances à aucune traduction française du Coran mais elles ont donné le coup de semonces à une multitude de travaux dont le plus original a été la version donnée par R. Blachère ; celui-ci s'inspirant de l'oeuvre de l'écossais Richard Bell, de la table de concordance établie par Flügel, ainsi que des travaux de Noldike, tente un essai de reclassement des sourates du Coran, selon une approximation chronologique. Aussi aboutit-il à une traduction "batarde" qui n'a point de filiation avec le vulgate dans sa version originale ; toutefois l'oeuvre de R. Blachère reste fort intéressante dans la perspective d'une investigation critique de l'histoire de Muhammad . Suivant R. Blachère "force est alors de recourir à une autre méthode. Quand il s'agit d'une personnalité aussi puissante et aussi originale que celle du prophète, l'essentiel réside moins dans l'étude détaillée des faits matériels et placement humains, que dans l'examen des événements psychologiques qui ont marqué cette vie. Or, la vulgate contient par bonheur les données propres à la reconstitution de l'expérience religieuse de Mahomet"

Or l'esprit même de cette démarche se trouve difficilement justifiable aux yeux des croyants ; puisqu'on ne peut prétendre aborder le livre saint de la même manière que toute autre source historique : Régis Blachère lui-même semble s'en défendre : "précisons bien d'ailleurs qu'il ne s'agit pas de "refaire" le Coran, tâche à la fois impossible et absurde" <sup>3</sup> ; mais une pareille tentative , consistant à déplacer les versets en les insérant dans un autre texte, risquait bien d'aboutir à une dispersion du texte ; et il semble que cette initiative a suscité la réprobation des milieux islamiques qui l'ont regardée comme le signe d'une pointe osée voire "profanatrice" du Livre sacré dont la composition en 114 sourates débutant par la Fatiha et close par les Mu'awi tanâ est considérée voulue par Dieu, et participe de la même sacralité que le texte.

Apparemment l'oeuvre de R. Blachère ne semble pas non plus avoir suscité l'enthousiasme des orientalistes qui l'accueillirent de manière mitigée.

## 1.2 L'Oeuvre de R. Blachère et D. Masson :

R. Blachère reviendra lui-même sur cette traduction se trouva déviée de son objectif et restreinte au plan du marché éditorial, au petit cénacle de chercheurs et étudiants arabisants et islamisants. Il entreprend, d'ailleurs dès 1949 une nouvelle traduction où les sourates seront classées dans l'ordre du texte original de la volgate du Caire. Celle-ci paraîtra en deux volumes entre (1951/1957) accompagnée d'un premier volume d'introduction au Coran qui est, à part quelques modifications légères, la même introduction déjà présentée dans le vol. 1, de la version de 1947 - 51

L'impact de cette traduction sera décisif, puisque de par l'érudition "qu'elle incorpore rend vieille les traductions françaises antérieures" , de 1949 à 1972, elle sera rééditée trois fois , par Maisonneuve (1949) puis Maisonneuve Larose (1972) ; l'auteur espérant donner une traduction se suffisant à elle-même s'est avisé de réduire au maximum le commentaire afin d'assurer à cette édition un aspect moins pesant et plus dégagée

La traduction du Coran, que présentera Denise Masson à partir de 1967, relève aussi quant à elle du même esprit de rigueur que celui de R. Blachère mais elle en diffère du fait de sa lignée. En effet, le travail de Denise Masson, s'inspire surtout de l'oeuvre de l'orientaliste Louis Massignon ; Denise Masson qui avait déjà commencé par présenter un travail sur le "Coran et la révélation judéo-chrétienne" en 1958 semble inscrire son projet de traduction du Coran, (lequel paraîtra en 1967 chez Gallimard (collection La Pleiade)) dans une vision doctrinale de rapprochement entre les trois prédications monothéistes : cette traduction paraîtra d'ailleurs trois fois en 1967, 1972 puis en 1980 dans la collection Folio en 2 vol. toujours chez Gallimard.

A ces traductions de R. Blachère et de D. Masson il faudra ajouter les travaux d'Edouard Montet Paris chez Payot d'abord en 1929, puis en 2 vol. en 1958 la traduction de Jean Grosjean , éditée chez P. Lebaud en 1979 ; il faut signaler aussi les différentes éditions modernes de la traduction de Kasimirski, pourtant dépassé dans son esprit ; en effet, en dehors de l'intérêt historique qu'elle recouvre, il serait assez difficile de comprendre et de justifier, autrement que par des raisons "propres" aux éditeurs, la place de choix que lui réserve l'édition. Ce qui explique peut-être sa parution deux fois

la même année 1981, chez Garnier et S.A.C.E.,L.P. .

Enfin il semble qu'une traduction du Coran soit à l'oeuvre par Jacques Berques, qui paraîtrait croyons-nous, sous peu, dans la collection de la Pleiade.

Chapitre deuxième : L'attitude des musulmans à l'égard de la traduction du Coran :

2. L'Evolution intellectuelle<sup>et</sup> doctrinale :

Jusqu'alors notre propos ne s'est intéressé qu'aux traductions françaises réalisées uniquement par des français ; et ce pour le simple fait que l'intérêt des musulmans eux-mêmes, à communiquer le texte de la Vulgate en langue française, n'a été éveillé qu'à partir de l'après guerre.

En effet, durant toute la période antérieure, les intellectuels arabo-musulmans confinés dans un état de léthargie spirituelle à l'égard du Livre saint et de la tradition coranique, étaient incapables de l'aborder autrement que par l'approche traditionaliste ; toutefois le début du XX<sup>e</sup> siècle allait présider à l'émergence sur la scène intellectuelle du monde arabe, d'un esprit audacieux et innovateur, impulsé par des chercheurs arabes dont l'éminent Taha Hussein (1889 - 1973) qui sera le premier à donner une tournure nouvelle à la critique de la tradition et au commentaire du Coran ; bouleversant ainsi les tendances traditionalistes qui avaient jusqu'alors figé, l'histoire et la philosophie musulmanes, dans une perspective d'édification apologétique ankylosante. Cette attitude nouvelle ne s'est pas traduite dans l'immédiat par une prise en main, de la part des penseurs musulmans, de la traduction du Coran en langues européennes : mais elle a marqué une évolution dans l'attitude philosophique vis-à-vis de la foi, prise désormais non en tant que conscience subjective ; mais en tant que manifestation de conscience universelle, à réalités et espaces linguistiques et historiques différents ; le Coran devait alors être perçu comme une modalité d'expression de cette conscience universelle et renvoyer donc à un universalisme favorisant l'échange et la réciprocité.

Ainsi une nouvelle lecture du Coran, s'annonce comme le symbole d'une réflexion historique arabe moderne ; celle-ci tout en élargissant la perspective des études théologiques et coraniques, insiste néanmoins sur la nécessité de voir dans le Coran, d'abord et avant tout, la révélation de la parole de Dieu, qui ne peut être perçue comme l'expression d'une donnée historique précise, aussi suivant cette attitude, le coran se présente-t-il comme irréductible à la contingence de l'histoire ; la même histoire qu'il réactive en contribuant à l'élaboration d'un humanisme universel.

En ce qui concerne la traduction du Coran, la question allait être posée de manière pressante dans les années 1920. L'initiative prise par le gouvernement turc à l'époque de "nationaliser" les oeuvres religieuses et de procéder à une traduction du Coran, non accompagnée du texte arabe original ; de la controverse que suscita cette affaire, allait surgir une opinion plus conciliante sur la question et un maître hanafite d'Al Azhar, Muhammad Mustapha al-Manghi, dans une étude exhaustive publiée en 1932, adopta la thèse que " pour un musulman qui ne connaît pas l'arabe, la récitation dans une traduction convenable des textes kur'āniques prescrits pour la prière, est absolument obligatoire (Wadjib) : l'important dans la prière est le sens du texte non le caractère d'ijaz, et le sens réel est, en tout cas, transmis par une traduction ; de plus il n'est pas raisonnable de demander à la grande masse des musulmans, habitant les territoires où l'arabe n'est point parlé d'apprendre cette langue uniquement à cause du Kur'ān, et il est plus désirable et indispensable (... ) qu'ils adoptent des traductions même tout à fait en dehors de leur utilisation dans la prière. La thèse selon laquelle, dans une traduction, le Kur'an cesse d'être la parole de Dieu (Kalam Allah), n'est selon Maraghi, valable qu'avec des réserves, car la traduction n'est pas simplement la parole de l'homme (Kalam alnās), mais, bien que ne contenant pas directement la parole de Dieu, elle n'en renferme pas moins le sens de cette parole" <sup>4</sup>. Affranchis, ainsi de l'esprit rigoriste, les savants musulmans, allaient se lancer dans l'entreprise de traduire le Coran, mis par la volonté de revendiquer la tâche de transmettre un patrimoine et une foi qui sont les leurs cet esprit transparait nettement (si l'on excepte bien sûr la traduction réalisée par B. Laïmèche et B. Daoud dans les années 1930, ainsi que celle de Tidjani et Pesles (1936) dans l'initiative qu'entreprendra l'universitaire) tunisien Ameur Guédira, enseignant à l'université Lyon III. Celui-ci se propose alors de présenter une traduction du Coran, mûe par le souci d'une parfaite mise en français, afin de purifier le langage et de redonner



vie au texte coranique, dans sa version française, que l'auteur considère "sclérosée et desséchée du fait d'une approche rigoureuse et hyper critique"

Toutefois cette traduction, parue, est restée, du fait de son édition élégante et bibliophilique, hors d'accès pour le public. Il est d'ailleurs curieux de ne la voir figurer, en dehors de la Bibliothèque Municipale, dans aucun des fichiers des Bibliothèques lyonnaises. Enfin, Amei Ghédira, paraît afficher la volonté de revenir sur cette traduction en vue de la réactualiser et lui apporter les enrichissements linguistiques nécessaires.

La deuxième traduction que nous évoquons est celle entreprise en 1959 par Muhammad Hamidullah, musulman pakistano-indien, originaire de Heyderabad (antérieurement capitale du Nizam, annexé par l'Inde en 1947). Exilé en Turquie puis en Europe M. Hamidullah s'est fait secondé par Michel Leturmy, pour tenter une nouvelle version du Coran en langue française : "on apprécie-dit-il-Savary, Kasimirski et Blachère ; les deux derniers savants ont fait leur travail consciencieusement ; mais c'est là un travail de pionnier, qui laisse donc place à quelques améliorations " . Dans cette oeuvre Hamidullah donne l'impression de restituer une version du Coran, tel qu'il le ressent lui personnellement ; se souciant peu de la forme du français et de l'esprit de la langue, il reproduit, ainsi une version assez viciée ; ce qui apparaît d'ailleurs nettement dans ces exemples : dans la sourate n° 2 intitulée "La Vache" il traduit le 5<sup>e</sup> verset : "Eux sont sur la guidée de leur seigneur ; et c'est eux les gagnants." ; ou encore dans la sourate n° 12 "Joseph" aux versets 60 et 61 : "Et si vous<sup>ne</sup> l'amenez pas, alors plus charge pour vous, chez moi, et vous ne m'approcherez plus " . " Ils dirent : nous ferons la cour à son père à son sujet ; oui, nous le ferons !" .

Néanmoins cette traduction doit, en dépit de ses faiblesses, attirer particulièrement notre attention, du fait de l'origine de l'auteur et de l'originalité de l'Islam Hindouiste qu'il confesse.

La troisième traduction que nous évoquons en définitive est celle du Cheikh Boubaker si Hamza, recteur de l'institut musulman de la Mosquée de Paris, intéressante donc de par la personnalité de son auteur et des circonstances qui l'ont engendrée, en effet, suivant Cheikh Boubakar . " Ce travail a été entre-

pris d'une manière fortuite. En mai 1965, il m'a été donné de faire à Paris une conférence devant un congrès international de Soufis sur la signification mystique de la profession de foi musulmane : "pas de divinité, en dehors de Dieu!" Mon exposé a dû produire sur l'auditoire une certaine impression, car le lendemain, une dizaine de personnes ( . . . ) vinrent me trouver à la mosquée de Paris, pour me demander de prendre acte, comme témoin de leur conversion à l'Islam<sup>5</sup>... " Parue en deux importants volumes chez Fayard Denoël. 1979

Elle reste toutefois difficilement abordable du fait de son volume , et de l'abondante et encombrante annotation qui enserme le texte coranique ; elle mériterait donc d'être allégée du pesant commentaire qui l'a Lourdit, afin de lui assurer une allure plus dégagée.

Références bibliographiques

---

- 1°) - Henry CASTRIES, Islam Impression et Etudes.
- 2°) - M. RODINSON, Bilan des Etudes Mohammadiennes, P. 173
- 3°) - R. BLACHERE, le Coran ..., 1947, P. XXVI
- 4°) - J.D. PEARSON : art. Kur'an, E.I. , ~~suppl.~~ <sup>suppl.</sup> V P..432
- 5°) - Le Coran, trad, Cheikh Boubaker, Liminaire P. XIII

## EN GUISE DE CONCLUSION

---

Dans cette esquisse assez rapide, nous avons suivi le cheminement de la perception du Coran et de l'Islam en Europe et particulièrement en France.

Du Pseudo-prophète, à la sombre trinité de la chanson de Roland, le Moyen Age a pu évoluer et se fixer une approche apologétique découlant des travaux de l'Abbé de Cluny.

Ce même canevas sommaire et déformant allait servir à alimenter la littérature de la Renaissance ; laquelle réussit en dépit des remous et de la division religieuse et politique, à impulser une image plus dégagée du Legs médiéval.

Le romantisme puis le positivisme vont affranchir cette vision, et donner au discours politique et religieux un contenu assez objectif et plus consistant, notamment en Angleterre, et<sup>en</sup> France. Enfin, le XIX<sup>e</sup> siècle présidera à l'ébauche de l'intégration de discours à l'égard de l'Islam dans une optique d'assimilation coloniale ; approche qui sera difficile à extirper, tout le long de notre siècle, malgré les travaux de R. Blachère, et l'attelage de certains musulmans à contribuer, eux-mêmes, à la transmission de leur propre sensibilité.

En définitive, il nous est assez difficile de préconiser dans l'immédiat, une véritable conclusion, pour un travail dont l'objectif, a été de dresser une grille typologique des discours idéologiques tenus en l'Occident en relation avec l'appréhension du Coran et de sa doctrine. Typologie que nous nous proposons de reprendre afin de dégager les développements et les conclusions qui s'imposent ; et ce en direction de deux alternatives :

- 1°) - La première serait celle où l'on procéderait à une étude comparative des deux formes de perceptions religieuses : Ven Occident et son corollaire l'Occident chrétien Latin dans la conscience orientale.

2°) - La seconde, qui nous paraît s'inscrire dans la logique d'un prolongement immédiat de ce travail, se rapporterait à l'implication de l'instance éditoriale dans la diffusion des écrits relatifs à la traduction du Coran, la biographie du Prophète et aux études spécialisées ou générales consacrées à l'Islam en France. En effet, selon M. Rodinson qui esquissait il y a quelques années (1977) un bilan des études mohammadiennes : "un club de libraires éditant une collection de biographies faisait il y a quelques mois un referendum parmi ses adhérents pour demander quelles vies de grands hommes il souhaiteraient voir paraître et dans quel ordre de préférence. Mohammad arriva en tête et de loin "

Ce choix exprime donc, l'intérêt, toujours grandissant, porté à l'Islam. Apparemment ceci semble bien traduire, par ailleurs, une réalité statistique non négligeable. Au fait les derniers chiffres dont nous disposons, font état d'une population qui seraient de six millions de personnes à vivre en France, selon les lois du Coran.

Or, une importante proportion de celle-ci, représentée dans la majorité des jeunes-dits-de la deuxième génération, sont tributaires dans leur approche de l'Islam et du Coran, des adaptations, des traductions et des études biographiques, consacrées en langue française à ce thème.

Si au niveau de l'édition française ce marché est, potentiellement, prometteur, cependant, celle-ci ne donne pas l'impression de lui prêter une attention particulière. Il suffirait, d'ailleurs, de jeter un rapide regard sur le Catalogue des livres disponibles en 1985 pour constater qu'en ce qui concerne le Coran, hormis les traductions de R. Blachère ou de D. Masson qui restent (il est toujours heureux) les seules abordables pour un public modeste, la majorité des oeuvres n'intéressent qu'un public islamisant universitaire et "savant" (qui reste, malgré tout loin de saisir l'Islam, dans sa diversité et la multiplicité des études et des horizons qui président à leur élaboration).

L'éviction du secteur grand public, quant au genre littéraire et historique relatif au Coran et à l'Islam, relève-t-il des hasards de la création intellectuelle ? ou découle-t-il d'une politique éditoriale déterminée ?

CATALOGUE DES TRADUCTIONS ANCIENNES

---

---

XVI<sup>e</sup> - XIX<sup>e</sup> SIECLES

---

---

POSTEL (Guillaume), Visionnaire et philologue français né à Dolerie (Manche) en 1540, mort à Paris en 1581. Il apprit l'arabe, le grec et l'hébreu; après son voyage en Orient il fut nommé professeur au Collège de France.

1543

Il ramena des manuscrits arabes relatifs aux oeuvres d'Abu al Féda, de Damascène. Il réalisa une traduction arabe du Nouveau testament, et se consacra au Travail de conversion des "infidèles". Il fut avec Castellion un des premiers théologiens qui recommandèrent la tolérance". Mais il finit par connaître les prisons de l'inquisition à Rome. Puis de retour à Paris il fut interné au Monastère de Saint Martin des Champs.

N° 1

- Alcorani Seu Legis Mahomet et Evangelistarum cocordiæ Liber, in quo de Celimitatibus orbi Christiano imminetibus tractuse...

- Parisiis : P. Gromorsus, 1543.

- 123 p. 8° (s.g : A - H Rel. veau.

- ad a.o- o=tâ prec (3) 1543.

Livre relié avec trois autres parties dans un même

:

- Quator Librerum de Orbis terre concordia Primus...

Parisris : Petrus Gromorsus, 1543

Res. 307 931 / U

BIBLIANDER (Buchmann, Theodor ) Théologien suisse né à Bischofszell  
(Thurgovie) en 1507 mort à Zurich en 1564  
Il succéda à Zwingle et devint Professeur  
d'hébreu à Zurich.

1543

N° 2

Machumetis Saracenorum principis, eius'que successorum,  
Ac doctrina, ipséque alcoran ... D. Petrus Abbas clunia-  
censis per uniros eruditos... ex Arabica Lingua in  
latinam transferri curavit. His adiunctae sunt confi-  
tationes mulcorum ... un a cum. Theologi Martini Lutheri  
praemonitione... Opera et studio Theodori Bibliandri...

(Bâle : Oporin), 1543

[24], 230, [10], [8], 177, [1 f. bl], 163, [161], [12],  
124, [4], [8], 109 p. ; 2° (Sig : a<sup>6</sup> - B6, a-F<sup>6</sup>,  
A-P<sup>6</sup>, aa-nn<sup>6</sup>, oo<sup>4</sup>, A<sup>6</sup>, a-K<sup>6</sup>, L<sup>4</sup>, \*<sup>4</sup>, a-L<sup>6</sup>, 1)

Rel peau de truie 16è estampée à froid, ais de bois,  
fermoirs.

Empreinte : uso, t,ra cmm, obne (3) M.DXLIII.

Lyon BM 106874 100 919 100920

Rel. originale allemande

- Texte latin et grec.

- OPORIN (Jean) : Imprimeur et philologue suisse, né à Bâle le  
25 Janvier 1507, mort à Bâle en 1568, éditeur  
de Bibliander.  
Il a édité plusieurs écrits d'Erasmus et semble  
avoir proposé à G. Postel l'édition de son  
oeuvre: "ORBIS Concordia libri quatuor...."



BIBLIANDER (Théodor)

1543

N° 3

- Machumetis Saracenorum principis eius que successorum  
Vitae, Doctrinae AC ipse Alcoran ... D. Petrus Abbas  
cluniacensis per Uniro eruditos, ad fidem christianam ac  
Sanctae Matris Ecclesie propugnationem, ex Arabica  
Lingua in Latina Transferi curart... uiri  
PHILIPPI MELANCHTHONIS praemonitio ... Opera et Studio  
THEODORI BIBLIANDRI .

- (Zurich : Oporin), 1550 .

[26] ; 227, [16], [179], 235, [1bl.] P. ; 2° (2, B<sup>6</sup>, a-T<sup>6</sup>

\* 4, A-P<sup>6</sup>, aa - UU<sup>6</sup>) Rel. Parch. Ex Libris :

écriture manuscrite : Collège Lugdu,

- usot, ra eccm um Pi (3) M.D.L.

DU RYER (André) , Orientaliste né vers 1560 à Marcigny (Saône et Loire), mort vers 1660. Il occupa le poste de Consul Général de France en Egypte.

1647

N° 4

-L'alcoran de Mahomet, translaté en français par le sieur Du Ryer, sieur de la Garde Malezair - A Paris : chez Antoine de Sommaville, 1647 . - [10] , 648, [5] P.; 4° (sig : [ ], é, A, Z<sup>4</sup> , Aa-Zz<sup>4</sup> , Aaa - ZZz<sup>4</sup> , Aaaa - Ffff<sup>4</sup> , GGgg<sup>4</sup>) mention de privilège, Rel. veau 18è

-Empreinte : i-i- lsau deeu vapo (3) . M.DC.XLII.

Lyon Fac. catholique 152 D - VI

Lyon B.M. 805 684 803 073 803 074

Lyon BU 50 801 34 197

DU RYER (André)

1649

N° 5

L'Alcoran de Mahomet translaté d'Arabe en Français, par le Sieur du Ryer, Sieur de la Garde Milezaïr . Suivant la copie, imprimée à Paris : chez Antoine de Sommaville, 1649 - (6), 686, (6) P. ; 12° - (Sig, \*<sup>8</sup>, A-Z<sup>12</sup>, Aa-Ee<sup>12</sup>, Ff - Gg<sup>6</sup>)

Mention de privilège .

Elzevier marqué à la sphère. (contrefaçon d'après Rahir)

Reliure moderne, ex Libris MESTRE.

- Empreinte : esns y, à asnt (3).

M.DC.XLIX.

Lyon BM 389 804 803 073/4 805 684

BIU 50 801 34 197

Fact. catho. 152 . D - VI

DU RYER (André)

1649 ?

N° 6

L'Alcoran de Mahomet translaté de l'arabe au français  
par le Sieur Du Ryer, sieur de la Garde Malezair. (n.l.)  
(S.d.) - 416, (4) p.; 12 (sig : A-R<sup>il</sup>, S<sup>6</sup>). Rel. parch.  
Ex Libris : armes arrachées,

-Emp. r,le u, es s,x. t'qu (3). S.d

Lyon B.M. 803 073/4 389 804 805684

BÜ 50 801 34 197

Fac. catholique 152 D.VI

DU RYER (André)

1685

N° 7

- L'Alcoran de Mahomet traduit d'Arabe en Français par le Sieur Du Ryer, Sieur de la Garde Malezair.
- A la Haye : chez Adrien Mo etjens, 1685 - (6), 490 p.; 12° (Sig : \*6, A - vi<sup>2</sup>, X<sup>6</sup>) : frontispice g.s.c, Ex Libris Bib. des Arts; legs Lambert. Rel. Veau.
- Emp : ~~re-~~ion uses stse (3) M. DL. LXXXV.

Gravure par Padtbrugges.

Les pages 7, 243, 343, 449 comportent des lettres en caractères arabes.

Lyon BM. 805 684 ; 803 073 ; 803 074

BU 50801

- Fal Catho 152 D. VI

MARRACCI (Ludovic), né à Lucques en 1612 mort à Rome le 5 Février 1700  
frère de Ippolito (bibliographe italien) membre  
comme lui de la congrégation des clercs de la Mère  
De Dieu ; il fût professeur d'Arabe à Rome, et  
devint confesseur du Pape Innocent XI.

1698

N° 8

- Alcorani textus universus Ex Correctionibus Arabicum  
exemplaribus summa fide ... ex arabico idiomate in  
latinum translatus : oppositus unicuique capituli notis,  
aliqué refutatione ..., Auctore Ludovico Marraccio E  
congregatione clericorum Regularum Dei, Innocent XI ...

- Patavii : (S.L.), 1698 . - [4], 45, [5], 46, [2], 81,  
[3], 94, [8], 126, [26], 838, [14] P. ; 2° (Sig : 2,  
A - D<sup>6</sup>, 1, A - D<sup>6</sup>, A - G<sup>6</sup>, A - H<sup>6</sup>, I<sup>2</sup>K<sup>2</sup>, A - M<sup>6</sup>, 1,  
P<sup>4</sup>, §<sup>6</sup>, §§4, A - Z<sup>6</sup>, Aa - Zz<sup>6</sup>, Aaa - Zzz<sup>6</sup>, Aaaa<sup>6</sup>)  
Textes arabe et latin. Rel. Veau, Ex libro  
Cachet du Collège Lugdunum.

- Emp : t, ra i - n - u - u - seco (3) . M.DC.XCVIII  
Lyon BM 21421  
27074

MARRACCI (Ludovic<sup>o</sup>)

1698

N° 9.

- Alcorani textus universus Ex Correctconibus Arabum characteribus enemplaribus summa fide ... - Patavii : (S. 1), 1698 . - [4], 45, [5], 46, [2], 81, [3], 94, [10], 126, [28], 838, [14], : (Sig : A - D<sup>o</sup> , 1, A - D<sup>6</sup> , A - H<sup>6</sup> , I<sup>2</sup> , K<sup>2</sup> , A - M<sup>6</sup> , 1, P<sup>4</sup> , Q<sup>4</sup> , R<sup>4</sup> , A - Z<sup>6</sup> , Aa - Zz<sup>6</sup> , Aaa - Zzz<sup>6</sup> , Aaaa<sup>6</sup> ) texte arabe et latin, Rel. Parchemin.

- Emp : t,ra i-n- Jusu (3) M.DC. XCVIII

Lyon BM : 27074

2142

Légère erreur de pagination : page 16

DU RYER (André)  
1746

N° 10

- L'Alcoran de Mahomet, traduit de l'arabe par André  
Du Ryer, sieur de la Garde Malezair.-Nouvelle Edition  
revue et corrigée, - A Amsterdam : chez Pierre Mortier,  
1746.-[16], 379 p. 2 vol. (sig : 8 , A - Q<sup>12</sup> )  
Rel. veau : Ex libris: Fonds J.P. Lambert.

- UER - t.on nsu. trti (3) M.DCC. XLVI

Lyon BU 34197



SAVARY Claude, à qui d'après Quérard, on a donné à tort le prénom de Nicolas,  
 1783 ? voyageur et Orientaliste - né à Vitré en 1715, mort à Paris,  
 en Février 1788.

## N° 11

- 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 estimés, par M. Savary .
- A La Mecque, l'an de l'Hégire 1165 (1745 ?) - 2 vol. XVI  
 270 p. - 464 p. / 21 cm  
 (sig: a-a viii, A - O , piij , A-R<sup>8</sup> , [13]). Exlibris  
 Fonds du Séminaire de Lyon.
- Emp : aips a-e, a-e, >>>> (3). l'an de l'Hégire 1165

KASIMIRSKI

1842

N° 12

(le Coran) - Mahomet : Le Koran, traduction nouvelle faite sur le texte arabe / par M. Kasimirski, interprète de la légation française en Perse. - Nouvelle édition entièrement revue et corrigée, augmentée de notes commentaires et d'un index. - Paris : Bibliothèque Charpentier ; ed : Eugène Fasquelle, (sd).

- XXXIV, 536 p.; 18 cms.

BU 32203

Bibliographie : Traductions modernes

- Le Coran. Texte arabe, trad. française et comment. par le Cheikh Si Hamza Boubakeur. Paris : Fayard, 1979.
- Le Coran. Trad. selon un reclassement des Sourates R. Blachère. Paris : G.P. Maisonneuve, 1947 - 1951.
- Le Coran. Trad. R. Blachère. Paris, Maisonneuve et Larose, 1972.
- Le Coran. Trad. Ameer Ghedira. Lyon, Ed. du Fleuve, 1957.
- Le Coran. Trad. Kasimirski. Pref. M. Arkoun. Paris : Garnier-Flammarion, 1970.
- Le Coran. Trad. nouv. par M. Hamidullah. Paris : Club français du Livre, 1959.
- Le Coran. Trad. Kasimirski. Notes par M. Rodinson. Paris, Garnier, 1981.
- Le Coran. Trad. Kasimirski. Introd. de R.B. Serjeant. Paris, SACELP, 1981.
- Le Coran. Introd. , trad. et notes par D. Masson. Paris, :Gallimard, 1967.
- Le Coran. Introd., trad. et notes par D. Masson. Paris : Gallimard, 1972 (Pléiade)
- Le Coran. Introd., trad. et notes par D. Masson. Paris : Gallimard, 1980.
- Le Coran. Trad. O. Pesle et A. Tidjani. Paris : Larose, Rabat, Moncho, 1936.
- Le Coran. Texte arabe et trad. en regard par O. Pesle et A. Tidjani. Paris : Ed. d'Art, les Heures Claires, 1977.

Bibliographie  
=====

- ABD-EL-JALIL (J.M.) . Marie et l'Islam. Paris : Beauchesne, 1950
  
- ABEL (Armand) . Le Livre de la refutation des trois sectes chrétiennes d'après  
 C Isa Muhammad Ibn Harim al-Warraq . Bruxelles, 1949.
  - Le problème des relations entre l'Orient musulman et l'Occident chrétien au Moyen Age. In. Annuaire de l'Institut de philosophie et d'Histoire orientales et slaves, vol. XIV, 1957 P. 229 - 261.
  
- ABSTRACTA ISLAMICA : bibliographie sélective des études islamiques. Paris : Geutner, 1927.
  
- AHRENS (K.) . "Christliches im Qoran", In : Z.D.M.G., 84, 1930, P. 15-68, 148-190.
  
- ALVERNY (Marie Thérèse d') : La connaissance de l'Islam en Occident du IX au milieu du XII<sup>e</sup> siècle. In : l'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo, T, 2 / Settimane di studio dei centro italiano di studi sul'alto medioevo, XIX / Spolète, 1955, P. 577 - 602.
  - Deux traductions latines du Coran au Moyen Age  
 In : Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 22/23 années, 1947 - 1948, p. 69 - 131.
  
  - Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet.  
 In : A. Cluny. Congrès scientifique..., 9-11 juillet, 1949, Dijon, 1950, P. 161 - 170.
  
- ARKOUN (M.) . Lecture de la sourate 18. In : Annales : E.S.C. 35<sup>e</sup> année, N° 3-4, mai- août, 1980 P. 418 - 436.
  
- ASAD (Muhammad) . Le Coran peut-il être traduit ? Genève : Centre Islamique 1384 - 1964.

- BELL (Richard). The Qor'an, translated with a critical rearrangement of the Sourahs. Edinburgh : T. et T. Clark, 1937 - 1939, 2 vol.
- BLACHERE (Régis). Le problème de Mahomet. Paris : P.U.F., 1952.
- BOUSQUET (G.H.). Observation sur la nature et les causes de la conquête arabe. In : Studia Islamica, 6, 1956, P. 37-52.
- BROCKELMANN (Carl). Geschichte de Arabischen Litteratur. Leiden : Brill, 1943 - 1945, 5 vol.
- BRUNSCHVIG (R.). Simples remarques négatives sur le vocabulaire du Coran In : Studia Islamica, 5, 1956, P. 19-32.
- BRUNET (J. Charles). Manuel du Libraire et de l'amateur de livres. Paris : Maisonneuve la Rose, 1966, 8 vol.
- BUSBELQ (Ogier Ghislain de). Ambassades et voyages en Turquie et Amasie, trad. Gaudon. Paris : David, 1646.
- CAHEN (Il.). Orient et Occident au temps des croisades. Paris Aubier, 1983, 302 p.
- CASANOVA (Paul). L'enseignement de l'arabe au Collège de France, Paris , 1910.
- CASTRIES (Henry de). L'Islam : impressions et études. Paris : A. Colin, 1896 539 p.
- Catalogue Général des livres imprimés à la Bibliothèque Nationale. Paris : B.N. , 1897.
- CHELHOD (J.). Note sur l'emploi du mot rabb dans le Coran. In : Arabica, 5, 1958, p. 159-167.

- CERULLI (E.). Dante e l'Islam . In : Al Andalus, 21, 1956, p. 229 - 253.
  
- Il "Libro dela Scala" e la questione dellefonti arabo - Spanole della Divina Commedia. Citta del Vaticano : Biblioteca apostolica Vaticana, 1949 (=Studie Testi, 150).
  
- CHAUVIN (V.) . Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1880 à 1885. Liège : 1892 - 1909. (t. X : Le Coran et la tradition , 1907 ; t.XI : Mahomet 1909).
  
- DANIEL (Norman) . Islam and the west, the Making of an irriage. Edinburgh : University Press, 1960.
  
- DEHERAIN (H.) La France dans le Levant : L'oeuvre scientifique en Asie Mineure, en Syrie, Perse du XVII au XX siècles , in : Hanoteaux . Histoire des Colonies françaises . t 3.
  
- DERMENGHEM (E.) , la vie de Mahomet. Paris : Plon, 1929 (= le roman des grandes existences , 23).
- Mahomet et la Tradition Islamique. Paris : Seuil, 1955.
  
- DUGAT (G.) Histoire des Orientalistes de l'Europe du XIIè au XIXè siècle, vol. I-II, Paris 1868- 1870.
  
- DEVIC (Marcel) Traduction inédite du Coran, in : Journal Asiatique : 8è série I, 1883, pp. 334 - 4.
  
- DEVILLAR (Unqo Monnoret). L'Studi del Islam in Europa del XII e XIIIè s. Vatican : studi et testi n° 110, 1944. 86 p.
  
- Il libro dell Peregrinazione nelle parte d'Oriente di fratre Ricoldo da Montecroce. Rome, 1948.
  
- DOUTTE (E.) . Mahomet Cardinal. In : Memoire de la Société d'agriculture ... Sciences et arts de la Marne, 2ème série, T.1, 2ème partie, 1899, P. 233-243.

- DUVERDIER (G.). Les caractères de Savary de Brèves et la présence française au Levant au 17<sup>è</sup> siècle. In: l'art du Livre à l'Imprimerie Nationale. Paris imp. Nat. , 1973. P. 69 - 86.
- GABRIELLI (G.) Manuel di Bibliografia musulmana. Roma : Manuali Coloniali, 1916.
- FEBVRE (Lucien). Le problème de l'incroyance au 16<sup>è</sup> siècle : la religion de Rabelais. Paris : Albin Michel, 1968.
- GARDET (Louis). Humanisme chrétien et humanisme musulman en face de la pensée moderne . In : Recherches et débats, Octobre, 1953.
- Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée Paris, 1970.
- GAUDEFROY - DEMOMBYNES. : Les origines de l'Islam, d'après M. Tor Andrae IM : Revue d'histoire des religions, 96, 1927, P. 340 - 346.
- GDOURA (Wahid) Le début de l'Imprimerie Arabe à Istanbul et en Syrie : Evolution de l'environnement culturel (1706 - 1787). Tunis : I.S.D., 1985. 312 p. 24 cm.
- GIBB (H.A. Ross Ken) et BOWEN (H) : Islamic Society and the West : a study of the impact of western civilisation on Moslem Culture in the Near East. Londres;New-york ; Toronto : Oxford Unit. Press, 1950 - 1957, 2 vol.
- GOLDZIEHER (I) : Etude sur la tradition musulmane, trad. par L. Bercher Paris Adrieu - Maisonneuve, 1952 (=Initiation à l'Islam VII).
- GUILLAUME (A): The Biography of the Prophet in recent research. In : Islamic Quarterly, I, 1954, P. 5-11.
- ELISSEEFF (Nikita) Mur'ad - din, un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades (511- 569 / 1118 - 1174). Paris : Adrien - Maisonneuve, 1967, 3 vol. LXXI - 1076 p, carte.

- HAMIDULLAH (M) . Le prophète de l'Islam ; I : sa vie ; II : son oeuvre. Paris J . Vrin , 1378 / 1959, 2 vol. (=Etudes Musulmanes, 7) .
- HAYEK (Michel). Le Christ de l'Islam. Paris Seuil, 1959.
- HUIZINGA (J.). Erasme. trad. du Néerlandais par V. Bruncel. Paris : Gallimard, 1955, 531 p.
- JOMIER (Jacques) . Bible et Coran. Paris : Ed. du Cerf, 1959 (=foi vivante)
  - Le nom divin "al-Rahman" dans le Coran, in : Melanges Louis Massignon, t. II, Damas : Institut Français, 1957, P. 361 - 381.
- KRITZECK (James) . Petries Venerabilis - 1156 - 1956 : Studies and texts Commemorating the Eight Centenary of his Deat . In : Studio Anselmiana, Fasc. XL , Rome, 1956.
- LAURENS (Henry) . Les Origines intellectuelles de l'Expédition d'Egypte : l'Orientalisme islamisant en France au XVIIIè siècle (1698-1789). Paris : Sorbonne , 1981. Thèse de 3è cycle.
- LAOUST (Henri) . Renouveau de l'apologétique missionnaire traditionnelle au XXè siècle dans l'oeuvre de Rashid Rida. In : 3ème Colloque sur la prédication au Moyen Age : Islam, Byzance, Occident P. 271 - 279.
- LEFEBVRE (Michel) . L'Etat présent de la Turquie. Paris : Courhot 1675.
- LEVI DELLA VIDA (G) : Ludovico Marracci ... In : Anedotti e Sevaghi arabi e non arabi. Milano, Napoli : R. Ricciardi, 1959, p. 193 - 210.
- MALVEZZI (A) : L'islamismo e la Cultura Europa. Florence, 1956.
- MANCINI (A) Per lo studio dela Leggenda di Miometto in Occidente. In : Rendiconti dela R. Accademia dei Lincei. Ser. VI, T. 10, 1935, P. 325 - 349.
- MONFREIN (Y) : Les sources arabes de la "Divine Comedie" et la traduction française du Livre de L'Ascension de Mahomet. In : Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, 109, 1951, P. 279 - 290.



- MANTRAN (Robert). Istamboul dans la Seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle : Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale. Paris / Maisonneuve , 1962.
- MARTINO (Pierre). Mahomet en France au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. In : Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès international des Orientalistes, Alger, 1905 ; Paris 1906 - 1908, 3<sup>e</sup>me partie, T. 1, p. 206 - 241.
- MASSIGNON (Louis). Le Christ dans les Evangiles Islamiques, selon Ghaẓāṭī. In : Revue d'Etudes Islamiques, T. VI, 1932, P. 523 - 536.
- Opéra Minora. textes recueillis, classés et présentés par Y. Moubarac, vol. I - III, Paris 1969.
- MASSON (Denise) Le Coran et la Révélation Judéo-chrétienne, étude comparée. Paris : Adrieu Maisonneuve, 1958, 2 vol.
- MICHAUD (H.) - Jésus selon le Coran. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1960 (=Cahiers théologiques, 46).
- MIGNOT (Abbé Vincent) . Histoire de l'Empire Ottoman depuis son origine jusqu'à la paix de Belgrade en 1740. Paris : le clerc, 1771, 4 vol.
- MONTGOMERY WATT (W) . The dating of the Qur'ân a review of Richard Bell's theories, In : J.R.A.S. , 1957, P. 46 - 56.
- NALLINO (C.A.) Vita di Maometto. Roma : Istituto per l'Oriente, 1948.
- PANNIER (Jacques). Calvin et les Turcs. In : Revue historique, T. 124, 1937, P. 268 - 286.
- PELLAT (Y. et Ch.) : l'idée de Dieu chez les Sarrasins des chansons de geste. In : Studio Islamica, vol. XXII, 1965, P. 5 - 42.
- PFISTER (Rudolf). Reformation Turken and Islam. In : Zwingliana, vol X , N° 6, 1956, P. 345 - 375.
- Das Turkenbüchlein Biblianders. In : Theologische Zeitschrift, 9<sup>e</sup> année, 1953. P. 438 - 454.

- POLLET (J.V.). Hyldrych Zwingli et la Réforme en Suisse d'après les recherches récentes, Paris, 1963.
- RICHARD (Jean). l'enseignement des langues Orientales en Occident au Moyen Age. In : Revue des Etudes Islamiques, XLIV, 1976.
- RICHARD (J). Une Ambassade mongole à Paris en 1262. In : Journal des Savants, 1979, p. 295 - 303.
- RICHARD (Jean) . La Papauté et les missions en Orient au Moyen Age, XIII<sup>e</sup> à XV<sup>e</sup> siècles. Rome, 1977 (collection de l'Ecole française de Rome , 33).
- RODINSON (Maxime). La vie de Mahomet et le problème sociologique de l'Islam. In : Diogène, n° 20, 1957, P. 37 - 64.
- Mahomet. Paris : Seuil, 1961.
- Bilan des études mohammadiennes In : *Revue historique*, T. 229, fasc. 465, janvier-mars 1963, p. 169-220.
- Dante et l'Islam d'après des travaux récents. In : Rev. de l'Histoire des religions, 140, 1951, P. 203 - 236.
- RUDI PARET • Mohammed und der Koran, Geschichte und verkündigung des arabischen propheten. Stuttgart : Kohlhammer, 1957 (=Urban-Bücher, 32).
- Recent European Research on the life and work of prophet Muhammad, in *A Journal of the Pakistan Historical Society*, 6, 1958, P. 81 - 96.
- ROTONDO (Antonio). Guillaume Postel a Basilea. In : Critica Storica, vol X, n° 1, Mars , 1973.
- SAINT PRIEST (Le Comte De). Memoires sur l'Ambassade de France en Turquie et sur le Commerce des français dans le Levant. Suivis des textes des traductions originales des Capitulations. Paris : Ecole des Langues Orientales, 1877.

- SAUNDERS (J.J.) . Mohammad in Europe : A note on Western interpretations of the life of the Prophet. In : History . vol. XXX IX, 1954 P. 14 - 25.
  
- SCHACHT (Joseph) . The Legacy of Islam. Oxford : clarendon Press, 1974, 530 p. ill.
  
- A Revaluation of Islamic Traditions in : J.R.A.S. , 1949  
P. 143 - 154 .
  
- SCHMIDPETER (J.) . Zur Soziologie der Imperialesmen " In : Archiv für Sozialwissenschaft und sozial politik : Tübingen, 46, 1918 - 1919, P. 1 - 39. 275 - 310, trad. Partielle : les conquêtes de l'impérialisme arabe par G.H. Bousquet. In : Revue africaine, 94, 1950, P. 283 - 297.
  
- SECRET (François) . Bibliographie des manuscrits de Guillaume Postel. Genève
  - Guillaume Postel et les études arabes à la Renaissance . In : Arabica, vol. IX, 1962, P. 21 - 32.
  - Notes sur Guillaume Postel. In : Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, T. XXIII, 1961, P. 121 - 137, 351 - 374, 524 - 550 ; T. XXV, 1963, P. 212 - 221.
  
- Guillaume Postel et les études arabes à la Renaissance,  
In : Arabica, T IX, Janvier 1962. fasc. I, p. 21 - 36.
  
- SEGESVARY (Victor), L'Islam et la Réforme, étude sur l'attitude des Réformateurs Zurichois envers l'Islam (1510 - 1550). Genève : Ed. L'Age d'Homme 1977 , 297 p.
  
- Simon, Gottfried. Der Islam und die Christliche Verkündigung. Eine missionarische untersuchung. Gutersloch, 1920.
  
- SMITH (W.P.), Rabelais et Erasme. In : Revue des études rabelaisiennes, T. VI, 1908, P; 215 - 264, 375 - 378.
  
- STEINMANN (Martin). Johannes Oporinus. Ein Basler Buchdrucker um die Milte des 16. Jahrhunderts. Bâle - Stuttgart, 1966.
  
- SWEETMAN (J.W.), Islam and Christian Theology, vol. I - II, 1945 - 1947.

- THROOP (Palmer). A criticism of the Crusade : A Study of crusades opinion and crusade propaganda. Amsterdam, 1940.
- THESEIDER (Dupré). Bonifacio VIII e l'azone missionaria, dans Glaube, Geist, Festschrift Ernst Benz. Leiden, 1967, P. 506 - 512.
- Tor Andrae (M) Muhammed, hans *Liv* och hans tro. Stockholm : Natur och Kultur 1950.
- VAHIDUDDIN (S.) R. Bell's study of the Qur'an . In : Islamic Culture, 30, 1956, P. 263 - 272.
- VAUMAS (G. de) : L'éveil missionnaire de la France. Lyon . Imp. Express, 1942.
- VENARD (Marc) . L'Europe en expansion : routes et idées nouvelles . La croissance de l'Europe : nouveaux centres de gravité, les conflits politiques et religieux. Le monde et son histoire, vol. Berlin, 1936.
- VIETLAU (Helmut W.) Luther und die Turken , Berlin, 1936.
- YOUNG (T.C.) Near Eastern Culture and Society : A symposium on the Meeting of East and West. Princeton, 1951.
- WOLF (G. Umhau). Luther and Mohammedanism. In : the Moslem World, vol XXXI 1941, P. 161 - 177.
- ZACHNER (R.C.) : Islam and Christ. In : The Dublin Review, 1957, p. 271-288.

