

ex libris (Claude Gilliot, o.p.)
reçu de chez Smitskamp (Leyde)
31/01/01 Berlin, Wiko

The numbering of the
Koranic verses in the
contribution of Nöldeke
1) according to the
Flügel's edition of the
Koran, i.e. according to
the numbering of the
~~Basra~~ people of Basra

THEODOR NÖLDEKE
(1836 - 1930)

REMARQUES CRITIQUES
SUR LE STYLE ET LA SYNTAXE
DU CORAN

Traduit avec une Postface :
Observations sociologiques sur le dogme de la précellence du Coran

PAR
G.-H. BOUSQUET

A. MAISONNEUVE, édit.
11, Rue Saint-Sulpice
PARIS

PRINCIPALES PUBLICATIONS ISLAMOLOGIQUES DU TRADUCTEUR

A la Maison des Livres, Alger :

L'Islâm Maghrébin (3^e édition).

Précis de Droit Musulman (2 tomes, 2^e édition).

Kitâb el-Tanbîh d'Ech-Chirâzi (4 parties, tr. française).

Les 40 hadiths d'En-Nawâwi (2^e édit., tr. française).

Chez A. Maisonneuve, Paris :

Libre du Mariage de Ghazâli, extrait de *l'Il'ya* (tr. française en collaboration avec L. Bercher).

La Morale de l'Islâm et son Ethique sexuelle.

En préparation : *Il'ya 'Outoum ed-Dîn* de Ghazâli (Analyse et Index).

AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR

L'étude que nous publions aujourd'hui en français a paru dans le volume intitulé : *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (Strasbourg, 1910) chez Trübner, éditeur. Nous remercions la maison W. de Gruyter, héritière des droits de cet éditeur, qui nous a autorisé gracieusement à la traduire.

Theodor Nöldeke, le plus illustre des orientalistes allemands, né à Harburg le 2 mars 1836 et mort à Carlsruhe le 25 décembre 1930, fut de 1872 à 1906 la gloire de l'Université allemande de Strasbourg.

Parmi ses principales publications, citons seulement des grammaires de diverses langues sémitiques ; la *Geschichte des Qorâns* (1860), qui a pour origine un mémoire couronné par l'Institut de France, et dont une édition, revue et augmentée par plusieurs de ses disciples a paru de 1909 à 1936 ; *Orientalische Skizzen* (1892) ; *das Iranische Nationalepos* (1896), *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (1904). Il a traduit *L'Histoire des Perses et des Arabes à l'époque sassanide* de Tabari (1879) et *Cinq Mu'allagât* (1899-1900).

J'ai à remercier : d'abord, M. W. Marçais — qui, le premier me parlant de ce texte, m'en a dit tout l'intérêt ; ensuite, M. L. Bercher ; — en effet, je ne suis absolument pas un philologue, il m'a donc prodigué de très précieux, d'indispensables, conseils, (encore qu'il ne partage pas le point de vue de M. W. Marçais sur la valeur de cette étude) — ; M. C. Rabin, de l'Université d'Oxford, qui a bien voulu, en 1951, rédiger une bibliographie des ouvrages parus sur la question depuis la publication du livre de Nöldeke ; enfin, une personne de

mes amis qui a pris la peine de vérifier minutieusement les citations du Coran⁽¹⁾.

Plusieurs très bons esprits m'ont déconseillé de publier en français la traduction d'un texte, pourtant purement scientifique et déjà paru en allemand, voici un demi-siècle, ou à peu près. Mon opinion est diamétralement opposée à la leur : aujourd'hui, l'Islâm est une religion qui se prétend modernisée, à tort ou à raison. A ce titre, il doit se résigner à subir, de la part de la science, le même traitement qu'a subi le Christianisme : l'examen purement désintéressé de toutes ses affirmations. Au surplus, je suis de caractère indépendant, et c'est donc le conseil de Dante Alighieri que j'ai suivi :

« rimossa ogni menzogna,
Tutta tua vision fa manifesta,
E lascia pur grattar dov'è la rognà :
Chè se la voce tua sarà molesta
Nel primo gusto, vital nutrimento
Lascerà poi quando sarà digesta ».

(Par. XVII, 127 et s.).

Puisse donc cette étude de Nökleke constituer une saine nourriture intellectuelle.

Kinâs el-Wa'ila, 19-IX-53.

(1) Pour des raisons que nous ignorons, le texte allemand contenait un certain nombre d'erreurs à cet égard. Lorsqu'il s'agissait, sans doute, de fautes d'impressions, je ne l'ai pas mentionné, mais, parfois, la correction figure entre crochets.

Remarques sur les Particularités stylistiques et syntaxiques de la langue du Coran

Pour le Musulman, on le sait, le Coran, révélation incréée d'Allah, passe pour l'idéal de l'art oratoire chez les humains⁽¹⁾ et même l'Européen est tout d'abord enclin à considérer ce livre tout au moins comme un modèle de style arabe. Mais un examen plus approfondi ne permet même pas de défendre une telle position. On objectera sans doute ceci : comment pourrions-nous, nous qui devons nous assimiler péniblement la langue de ce peuple ancien, extrêmement éloigné de nous spirituellement, contredire de la sorte des hommes qui ont acquis le sentiment de la langue arabe en même temps qu'ils suçaient le lait maternel, et aussi des savants qui, quelle que fût leur origine, avaient vécu parmi les Arabes et s'étaient entièrement voués à l'étude de la langue arabe et de ses monuments ? Et pourtant, nous avons, sur eux, au moins un avantage : nous sommes inaccessibles au préjugé religieux. En outre, nous avons été élevés à l'école de la critique scientifique. Or celle-ci nous permet de reconnaître que le mode d'expression du Coran présente de grandes insuffisances, insuffisances dont sont exempts les poèmes et les récits de l'ancienne Arabie (*akhbâr al-'Arab*). C'est là, d'ailleurs, chose bien compréhensible : les poètes et conteurs se servaient d'une langue bien

(1) Il est vrai que, dans les premiers siècles de l'Islam, alors que s'affrontaient encore toutes sortes de mouvements spirituels, il y a toujours eu des libres penseurs qui mettaient en doute ou niaient ce dogme (cf. Goldziher, *Moh. Stud.*, 2, 401 et sq.).

établie, entièrement mise au point par de nombreux prédécesseurs. Quant à Muḥammad, il apparut comme représentant d'un genre littéraire absolument nouveau ; il diffusait des pensées et des représentations entièrement étrangères à ses compatriotes et, dans ces conditions, il ne lui était guère possible de trouver, d'un seul coup, une forme littéraire accomplie.

Tout début, en effet, est chose difficile⁽¹⁾. Le novateur s'y permet bien des procédés arbitraires dans l'expression, procédés susceptibles d'en imposer même à des non-convertis, mais nullement conformes au génie de la langue. Si le Prophète bredouille déjà dans l'exposé de ses pensées religieuses et même de ses légendes, à plus forte raison lui fut-il difficile de s'exprimer avec précision en tant que législateur et chef politique. Aux devins (*kâhin*) Muḥammad emprunte, entre autres, l'usage de courtes phrases rimées. Mais déjà dans le peu de soin qu'il apporte à la rime ou à l'assonance, respectivement⁽²⁾, il montre son sens déficient de la forme. Il le prouve encore mieux en conservant encore ce procédé de la rime quand ses révélations deviennent de plus en plus et tout naturellement de la prose pure. A cause de la rime, si imparfaite qu'elle fût, le discours dut subir une forte contrainte, cependant que les divers versets d'un même morceau étaient pourtant très souvent de longueurs très diverses⁽³⁾. Muḥam-

(1) Également le livre *Qoheloth*, essai d'un traité cohérent tel que les Hébreux n'en connaissaient guère ou pas du tout jusque là, manifeste bien des maladresses de débutant. Mais son auteur se trouvait pourtant dans une situation favorable, puisqu'il disposait d'une grande littérature écrite et pouvait s'inspirer de la poésie gnominique.

(2) Bien entendu, la division en versets, dans nos éditions, doit être fort souvent rectifiée : il faut rassembler les versets séparés à tort et *vice versa*. Le texte primitif ne portait aucune indication des fins de versets. Vollers (*Volkssprache u. Schriftsp. in allen Arabien*) commet mainte bévue en prenant pour coranique la division de ces parties dans les corans européens imprimés.

(3) Étant donné cette inégalité des divers versets, les tentatives récentes, faites en vue de retrouver, dans le Coran, des strophes, des faisceaux uniformes, composés de ces parties, ont peu de chance de succès. Déjà le manque de sens de la forme que nous venons de constater chez le Prophète, est un argument contre une telle hypothèse,

mad a certainement beaucoup médité sur le contenu de sa révélation, avant de la publier, mais peu sur la forme de celle-ci.

Au reste, il faut considérer que le Prophète avait à lutter contre une matière fort revêche. L'arabe, si immensément riche que soit son vocabulaire, était, de par son origine, peu apte à exprimer d'assez longues suites d'idées formant un tout. Sans doute, grâce au sérieux effort d'auteurs postérieurs, l'arabe est-il devenu un outil adapté à l'expression de la pensée scientifique elle-même, mais, malgré cela, certaines faiblesses de cette langue sont demeurées une cause de gêne⁽¹⁾.

Dans l'ensemble, les phrases coulent, légères et rapides, dans les anciennes sourates. Quelques déraillements, du point de vue logique, n'y sont point faits pour étonner. Les morceaux narratifs se déroulent aussi, dans les sourates mekkoises, avec assez d'aisance, notamment lorsque peu de détails sont fournis. Mais c'est précisément dans l'exposition de « la plus belle histoire » (sourate XII) qu'il y a beaucoup à reprendre. Les sourates à versets courts sont en général d'un meilleur style, par exemple, les sourates XXVI, XLIII et LVI. Il est vrai que, dans XXVI, il faut accepter par-dessus le marché qu'Abraham parle longuement du Jugement dernier (versets 88 à 102) et aussi que tous les prophètes emploient les mêmes phrases. Plus Muḥammad devient prosaïque et plus son style devient déficient. Le manque d'expérience dans la pensée précise et logique se manifeste de plus en plus, également dans son langage. On y voit clairement que, pour l'enseignement de sa doctrine et la manifestation de sa qualité de chef d'État, Muḥammad ne disposait encore d'aucun style en prose.

Il faut, du reste, toujours tenir compte du fait que le Prophète n'a pas parlé pour des Européens cultivés et que les déficiences d'expression sont passées inaperçues de ses contem-

(1) Cette langue coordonne souvent des propositions sans exprimer avec précision leurs rapports conceptuels (c'est le *hâl*, avec ou sans *waw* ; c'est aussi la proposition qualificative : *šifa*). Le *fa*, cette particule si importante, marque tantôt la coordination et tantôt la subordination. L'expression des notions de temps est imprécise, etc.,

porains, lesquels n'étaient pas des critiques. De plus, les éternelles répétitions d'un petit nombre d'idées (1) apparaissent, réunies dans le Livre, sous un jour beaucoup moins favorable que ce ne fut le cas à l'origine, lorsqu'elles étaient exposées aux auditeurs à intervalles successifs. C'est que, pour les Arabes, presque tout était neuf et, encore que les récits héroïques persans, que Nadr faisait aux froids marchands de La Mekke, leur plussent mieux que les légendes prophétiques de son cousin Muḥammad, les révélations de ce dernier n'en ont pas moins eu un effet énorme. En effet, même si les adversaires de Muḥammad ne se rendaient pas bien compte de la très faible portée de ses propositions et du fait qu'il se meut constamment dans un cercle vicieux, que dire alors de ceux qu'il avait gagnés à sa cause ? Ce sont précisément ses immenses succès moraux et matériels qui nous font connaître que, malgré tout cela, il était lui aussi, dans l'ensemble de son efficacité, un homme ἔξουσιαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς ὁ γραμματεὺς (« qui a de l'autorité, mais non comme les grammairiens »).

Style et grammaire peuvent sans doute être distingués théoriquement, mais non pratiquement, surtout pas dans cette œuvre *sui generis*. Mon but était proprement, tout d'abord, de n'étudier que ce qui est étonnant du point de vue grammatical, mais, je vis bientôt que je devais d'abord attirer l'attention sur certaines déficiences de style. Cette partie conduit ensuite, par transitions insensibles, au domaine de la grammaire pure. Mais en traitant de cette dernière, on est bien forcé, à l'occasion, de revenir à la stylistique. Au reste, en tout cela, je ne prétends aucunement être complet et pas même rigoureusement systématique.

Le fait que le Coran répète souvent ses thèmes principaux et cela volontiers avec les mêmes mots, nous le rend souvent très ennuyeux. Mais, Muḥammad, lui, avait de bonnes raisons

(1) A vrai dire, pour des penseurs très cultivés des générations postérieures, le faible contenu intellectuel du Livre saint et la puérilité crasse de ses idées ont dû constituer une lourde chaîne, soit qu'ils fussent eux-mêmes — ou crussent l'être — fermement attachés à l'Islam, soit qu'ils dussent en garder seulement l'apparence.

d'agir ainsi : ce qui lui importait précisément, dans ces répétitions, c'était d'inculquer profondément sa doctrine. Et les Arabes, habitués à des formules fixes, n'ont certainement pas été étonnés si, en des passages différents, même pour des choses secondaires, il emploie les mêmes formules ou tout au moins des formules essentiellement identiques, par exemple pour introduire un récit, comme dans XX, 8 et LXXIX, 15 : *hal'atāka ḥadīṭu Mūsā id'* et : *hal'atāka ḥadīṭu dayfi 'Ibrāhīmu l-mukramīn id'*, dans LI, 24 : *hal'atāka naba'u l-khaṣmi* dans XXXVIII, 20 : *hal'atāka ḥadīṭu l-junūbi* dans LXXXV, 17 : à quoi vient encore s'ajouter ceci, qui se rapporte au *dies irae* : *hal'atāka ḥadīṭu l-ḡāchiya* dans LXXXVIII, 1. Par contre, il faut blâmer l'emploi fréquent qu'il fait, dans un seul et même morceau, des mêmes mots ou expressions, sans que le sens l'exige. En écrivant rapidement, il peut facilement arriver — même à nous — d'employer le même mot ou la même phrase sans nécessité, à plusieurs reprises presque sans solution de continuité, même lorsqu'ils ne nous sont point particulièrement familiers. Il en va de la sorte dans bon nombre des cas que nous devons citer ici, cependant que, dans d'autres, la répétition est sans doute intentionnelle, mais assez maladroite. Soit, par exemple, le fameux *qul* que le Coran affectionne d'ailleurs tout particulièrement et grâce auquel Dieu, de façon plutôt lourde, met le Prophète à l'aise pour parler en son propre nom (1). Ce *qul* ne se trouve pas moins de quarante-deux fois dans la sourate VI (2) et le mot *ʿanna* s'y trouve vingt et une fois. Dans LII, 15 à 43, le mot *'ann* apparaît à propos de choses tout à fait différentes seize fois, et cinq fois dans LXVIII, 37 à 47. On rencontre *la'llahum* dans les propositions finales des versets 19, 49, 50, 53, 60, 68, 145, 175, 179, 181, 185, 217, 243, 268 de la sourate II et il faut y ajouter, dans la même sourate : *la'llahum* aux versets 182, 183, 221

(1) Cela est particulièrement frappant quand Dieu lui ordonne de Lui parler, à Lui, Dieu. Cf. III, 25 et sq.

(2) Pour la sourate VI, Schwally a noté dans la refonte de ma *Geschichte des Qorans*, p. 161, toute une série d'expressions sans cesse répétées.

(soit en tout dix-sept fois). *Haltâ 'idâ* figure dans la sourate XVIII aux versets 70, 73, 76, 84, 89, 92, 95 (deux fois dans ce dernier). Des formes de *istafazza* se trouvent dans XVII, 66, 78, 105 (mais nulle part ailleurs dans le Coran). *Tuqubbîla* est dans V, 30 et 40 : *yutayabbal*, dans V, 30, ainsi que *yataqabbalû*. (Le passif, dans le Coran, ne se retrouve que dans IX, 53). Des formes de *injalaba* se trouvent dans III, 122, 138 (deux fois), 142, 168. *Kafâ bi-llâhi*, avec un adjectif à l'accusatif comme *tamyiz*, est dans IV, 7, 47 (deux fois), 72, 81, 131, 164, 169 et *kafâ bihi* (dans un autre emploi) est dans IV, 53, 58. *Kid'dâban* se trouve dans LXXVIII, 28 et, dans un autre contexte, au verset 35 de la même sourate (mais nulle part ailleurs dans le Coran) (1). *Lanansifannahu fi l-yammi nasfan* est dans XX, 97 (il s'agit du veau d'or). *Yansifuhâ rabbî nasfan* est dans XX, 105 (il s'agit des montagnes le jour de la Résurrection, comme *nusifal*, dans LXXVII, 10). *Hijran mahjûran* est dans XXV, 24 et employé différemment au verset 55 de la même sourate. *Samiyyan* (homonyme) se trouve seulement dans XIX, 8 (pour Jean) et 66 (pour Dieu). *Sanurâwidu 'anhu 'abâhu* figure dans XII, 61 après *râwadhû 'an nafsîhi* (et de petites variantes) au sens sexuel, toujours dans XII, aux versets 12, 23, 26, 32, 51 (deux fois). A part cela on ne trouve plus que *râwadhû 'an dayfîhi*, dans LIV, 37 (toujours au sens sexuel). *Wa-'antum tanzurûna*, dans II, 52, est impropre ou tout au moins superflu : il vient après 47 où, par contre, il est à sa place. *Wa-mâ llâhu bi-gâfilîn 'ammâ la-mâlîn* est dans II, 69, 79, 134, 144 et dans 135 avec *ya'mâlîn* (on ne le retrouve que dans III, 94 et, avec *rabbuka* pour *Allâhu* dans XI, 123 et dans XXVII, 95) [Il y a une petite différence dans ces textes]. *Wa-lâ khawfan 'alayhim wa-lâ hum yahzanân* est dans II, 36, 59, 106, 264, 275, 277 (ailleurs encore cinq fois). *Li-llâhi mâ fi s-samawâti wa-mâ fi l-'arđi* est dans

(1) L'infinifit du sémitique ancien *f'âl* est d'ailleurs devenu très rare en arabe classique et remplacé par *tafil* (*tafila* et *tafâl*). Mais il est très remarquable que dans le Sud de l'Arabie, aujourd'hui encore, *f'âl* et son correspondant *tif'âl* sont bien vivants. Cf. Landberg, *Dialectes de l'Arabie méridionale*, 2, 536 et sq., 1936.

IV, 125, 130 (deux fois), 131, 168, 169 [*idem*]. *Li-llâhi mulku s-samawâti wa-l-'arđi wa-mâ baynahumâ* est dans V, 20 et 21 et, tout à fait semblable, aux versets 44 et 120 de la même sourate [*idem*].

Déjà quelques-uns des exemples ci-dessus s'expliquent par le fait qu'ils facilitent la rime. Cela se manifeste encore plus nettement ailleurs. *Sabîlan* est un mot formant rime dans XXV, 10, 29, 36, 44, 46, 59 (36, 44 et 46 portent *'adallu sabîlan*). Dans cette sourate, d'autres mots formant rimes sont aussi répétés. De même *sabîlan*, dans la sourate IV forme rime dix fois et onze fois s'il marque la fin du verset 38. Dans cette sourate, d'autres mots sont employés à plusieurs reprises pour faire rime. *Chayân* termine, dans la sourate XIX, les versets 10, 43, 61, 68. A côté de cela, on trouve dans XIX encore d'autres mots-rimes qui reviennent à plusieurs reprises. Dans la courte sourate XLVII (quarante versets), six versets riment avec *'amâlahum* (v. 1 et 9 : *'adalla 'amâlahum* ; v. 5 : *yudalla 'amâlahum* ; v. 10 et 30 : *fa-'ahbata 'amâlahum* ; v. 34 : *sa-yuhbitu 'amâlahum*). Ajoutons à cela, dans IV, 52 et 79 [ici un peu différent] : *wa-lâ yużlamûna falîlan* ; dans IV, 123 : *wa-lâ yużlamûna naqîran* ; et *lâ yuġlûna n-nâsa naqîran* dans IV, 56, etc...

Que Muĥammad ait très souvent modifié la position des mots dans la phrase, à cause de la rime, c'est son droit : c'est aussi ce que font les poètes. De même que, par amour de la rime, il use d'autres formes que celles qu'il emploierait sans cela, c'est dans l'ordre. Mais, ce faisant, il en prend trop à son aise. A l'occasion, il naît, de cette façon, de petites imprécisions. Exemple, dans III, 75 : *wa-'anâ ma 'akum minâ ch-châhidîn*, où il ne peut s'agir que d'un seul témoin. De même : *'innî ma'akum minâ l-munţazirîn* dans VII, 69 et X, 21 et 102. De même dans XXVI, 168 : *'innî li-'amalikum minâ l-qâġîn*, et *la-lakûnannu minâ l-marjûmîn*, dans XXVI, 116 : *sawâ'an 'alaynâ 'a-wa'azla 'am lunn lakum minâ l-wâ'izîn*, dans XXVI, 136 (1). Pour la rime encore, il emploie des imparfaits à côté de

(1) Mais, même sans *min*, la rime serait bonne dans II, 61 : *lakuntum min al-hâsirîn* ; (en réalité, c'est une fin de verset),

parfaits. ex. : VII, 49 : *kamû nasû liqâ'a yawmihim hâd'â wa-mâ kânû bi-âyatînâ yajhadûn*. Dans II, 81 : *fa-fariqan kad'dabtum wa-fariqan taqlulûn*. Dans V, 74 : *fariqan kad'dabû wa-fariqan yaqlulûn*. Dans III, 108 : *bi-mâ 'aşaw wa-kânû ya'tadûn*. Dans II, 54 et VII, 160 : *wa-mâ zalamûnâ wa-lâkin kânû anfusahum yazlimûn*. Ailleurs encore, le Coran aurait sans doute maintes fois employé simplement la forme *fa'abû* si la rime n'avait suscité la forme composée : *kânû yaf'atûn* ⁽¹⁾. C'est la rime qui est la raison d'être de l'accumulation des duels dans la sourate LV. Remarquez encore : *'inna l-multaqina fi jannâtin wa-nahar* dans LIV, 54 où le singulier est tout à fait impropre et ne s'accorde pas avec *jannât*, tout simplement parce que la rime du morceau est *ar, ir, ur*.

Les propositions finales des versets n'ont souvent d'autre office que de servir de chevilles ou tout au moins de donner un certain arrondi à la forme. Sans doute, comme nous l'avons déjà observé, le Prophète s'attache à enfoncer certaines propositions dans l'esprit de ses auditeurs par une répétition constante. Mais combien superflue est la finale : *wa-llâhu 'azîzun hakîm*, dans II, 228 et 241, au beau milieu de dispositions législatives, et encore celle-ci : *wa-llâhu samî'un 'alîm* de III, 30, dans le récit ! De même, un certain nombre de phrases avec *la'allakum* dans II ⁽²⁾, cf. *supra*, p. 9. C'est à la rime seule que servent les propositions : *'in kuntum ta'tamun* dans II, 180, 280 et VI, 81 ; *'in kuntum fâ'ilîn* dans XII, 10 et XXI, 68 ⁽³⁾ ; *wa-kunnâ fâ'ilîn* dans XXI, 79 et 104 [avec *'inna*]. Également : *'in kuntum şâdiqîn* dans II, 88 est superflu, venant après une première proposition conditionnelle. Même remarque pour *'in kuntu mina ş-şâdiqîn* de VII, 103. De même encore, dans les prescriptions légales : *wa-'inna llâha bi-mâ la'matûna başîr* dans II, 233 et 238, et :

(1) Et aussi sans nécessité de rime, dans II, 31 : *wa mâ tubdâna wa mâ kuntum taktumûn*. Ce *kuntum* aurait-il été mis là pour répondre à un certain sentiment du rythme ?

(2) Dans II, 217, *la'atakum tatafakrûn* ne forme pas, il est vrai, une fin de verset, car les versets 216 à 219 n'en forment qu'un seul.

(3) Dans XV, 17, *in kuntum fâ'ilîn* a un sens correct,

wa-llâhu bi-mâ la'matûna khabîr dans II, 234. On pourrait multiplier les exemples. Carrément illogique est la proposition finale de X, 44 : *'a-fa-anta lahû l-umya wa-law kânû la yubşîrûn*, car on dirait que l'impossibilité, pour l'aveugle, d'y voir, n'est qu'hypothétique ; et aussi : *wa-lâ tusmî'u ş-summa d-du'â'a 'id'â wallaw mudbirîn* dans XXVII, 82 et XXX, 51, n'est guère meilleur, car les sourds n'entendront toujours pas, même s'ils restent là !

Que le Coran passe rapidement d'un sujet à un autre ne doit pas avoir paru surprenant aux Arabes, car leurs poètes les y avaient habitués. Il est vrai qu'à cet égard, le Coran parfois exagère : il interrompt brusquement un sujet pour en prendre un autre, qu'il laisse, à son tour, pour revenir au premier, etc... Il est particulièrement singulier que, dans le verset 164 [sans doute 152 et s. ?] de la sourate XXXVII, les anges se mettent soudainement à parler, sans aucune introduction, puis ne tardent pas à se retirer. Dans la sourate LXXII, il est pour le moins peu nettement marqué que, à partir du verset 15, les discours des Djinns sont finis et qu'Allâh reprend directement la parole. *An (anna)* se trouve au verset 16 comme devant les phrases des Djinns, alors qu'en réalité, il se rapporte au *qul* du verset 1. Peut-être Muḥammad lui-même n'a-t-il pas bien eu conscience de la transition.

Le Coran ne se montre guère strict touchant la correspondance précise des termes des comparaisons. Littéralement, la chose comparée serait parfois assimilée à un détail de l'image. Ainsi : *ma'alu llad'ina yunfiqûna amwâtahum fi sabîli llâhi ka-ma'ali habbatin anbatat sab'a sanâbila fi kulli sunbulatin mî'atu habbatin*, II, 263, alors que ce ne sont pas les pieux donateurs, mais bien ce qui a été pieusement donné, qui ressemble au grain se multipliant richement. Il en va exactement de même (II, 267) dans la comparaison touchant ceux qui donnent, mais non en vue de Dieu. Même absence de coïncidence dans III, 113 : *Ma'alu mâ yunfiqûna fi hâd'ili l-hayâti d-dunyâ ka-ma'ali rihîn fihâ şirrun aşâbat hart'a qawmîn zalamû anfusahum fa-'ahlakathu*. Là, le vent, cause de l'anéantissement de la récolte, est comparé à la récolte dévastée (c'est-à-dire aux dépenses stériles). De même, dans

X, 25 : *lunamâ mal'atu l-hayâtî d-dunyâ ka-mâ'in anzalnâhu min as-samâ'i*, etc... Là, la pluie fécondante (mais sans effet durable) est prise (au lieu du champ lui-même) comme image des splendeurs de ce monde. Dans II, 16 et sq., il est dit d'abord correctement : *mal'aluhum ka-mal'ali l-laufi stawgada nâran*, etc... Mais la comparaison se poursuit ainsi au verset 18 : *aw kasayyibin min as-samâ'i*, etc., faisant ainsi, des infortunés obstinés dans l'incroyance, le pendant de l'orage destructeur. Dans la question : *mal'atu l-jannati llâli wawida l-mullaqîn...ka-man huwa khâlidun fi n-nâri* (XLVII, 16 et sq.), la demeure amplement décrite des élus est comparée aux damnés et non à leur lieu de séjour, le feu de l'Enfer. Cf. encore IX, 19 : *a-jâ'allum sigâyala l-hâjji wa-'imârata l-masjidi l-harâmi ka-man 'âmana bi-llâhi wa-l-yawmi l-'âkhiri wa-jâhada fi sabîli llâhi lâ yastawûna 'inda llâhi*. Là, au lieu de ceux qui suivent les usages sacrés, ce sont ces usages eux-mêmes qui sont comparés aux gens vraiment pieux, mais à la fin les deux sortes de gens sont confondues. Des phrases comme : *mâ khalqukum wa-lâ bal'akum illâ ka-nafsîn wâhîdatin* « votre création et votre résurrection sont seulement comme celles d'une seule âme » (XXXI, 27) se trouvent sans doute assez souvent en hébreu et en araméen, mais en arabe, il est probable que ce passage est plutôt isolé (1).

Dans la langue du Coran, on trouve encore bien des petites inconséquences. Ainsi, de deux éléments de même nature, liés entre eux ou se correspondant dans la phrase, l'un est déterminé et l'autre non : *lilka 'ayâtu l-kitâbi wa-Qur'ânin mubînin*, dans XXVII, 1. Et, dans XLII, 48 : *gahabu li-man yachâ'u inâl'an wa-yahabu li-man yachâ'u d-d'ukûra*. Ici, on pourrait, il est vrai, admettre qu'au moyen de l'article, les *enfants mâles* doivent être mis en relief comme étant les seuls désirés. C'est à peine s'il y a lieu de s'étonner du rapprochement d'un génitif objet : *la-huwa 'ahlu l-taqwâ wa-'ahlu l-mâgfira* dans LXXIV, 65 : « on lui doit la piété et il est celui qui pardonne ». Dans IV, 103 : *liya' khudâ hîd'rahum wa-'astîhalahum*, l'abstrait *hîd'r* est sans

(1) J'ai méconnu cela dans *Mand. Gramm.*, 363, note 1.

doute conçu comme plutôt concret en sorte qu'il ne saurait surprendre à côté du concret pur. Peu esthétique est la répétition du même mot dans des acceptions différentes dans III, 167 : *Allad'ina qâla lahumu n-nâsu innu n-nâsu qad jamûû la-kûm* « car les gens (amis) disent : les gens (ennemis) s'ameutent contre vous ». La répétition de *min* dans XXIV, 43 : *fatarâ l-waqda yakhruju min khilâlihi wa-yunazzilu min as-samâ'i min jibâlin min barâfin*, ne semble guère adaptée au bon style arabe, quoiqu'il y ait des exemples de phrases arabes contenant plus d'un *min* les uns à côté des autres avec des sens divers. Dans IV, 135 : *yâ ayyuhâ llad'ina âmanû aminû bi-llâhi wa-rasûlihi wa-l-kitâbi*, etc... semble maladroit : à ceux à qui l'on s'adresse comme étant déjà croyants, on commence par exposer encore tout le contenu de la foi qu'il sont supposés avoir ! La phrase : *wa-mâ kâna qawlahum illâ an qâû*, dans III, 144, n'a pas dû surprendre les Arabes, vu leur prédilection pour cette figure de rhétorique (emploi de plusieurs mots de la même étymologie). Superflu est, soit « *ka-d'âlika* », soit « *mil'la qawlihîm* », dans : *ka-d'âlika qâla llad'ina lâ ya'âmûna mil'la qawlihîm*, dans II, 107 et : *kad'âlika qâla llad'ina qablahum mil'la qawlihîm*, dans II, 112. Ce pléonasme ne s'explique pas, ici, par la recherche d'un sens emphatique comme « tout à fait, de même que... ».

Très dure est la phrase : *innî hadâni Rabbi ilâ şirâtin mustaqîmin dinan qayyîman* [var. *qiyaman*] *mîllata Ibrâhîma hanîfan wa-mâkâna min al-muchrikîn* de VI, 162, où l'on voit le verbe *hadâ* construit d'abord avec *ilâ*, puis avec l'accusatif (1) et ensuite un accusatif d'état (*hâl*) et une proposition circonstancielle d'état : « alors que lui (Abraham) était un vrai croyant et non un polythéiste ».

Pour le moins fort gauche est : *allad'î tassâ' abûna bihi wa-l-arhâmi*, « sur lequel vous nous interrogez en vous réclamant de vos parents par le sang » (2). Dans XII, 47 : *illâ qadîlan*

(1) *Dinan* et *mîllatan* ne sont pas ici, comme on pourrait le croire à l'accusatif d'état (*hâl*).

(2) Cf. *Zur Grammatik* § 74, où il est aussi dit nettement que *wa-l-arhâmi* (au génitif) est la seule lecture possible, si grandement que les anciens lexicographes s'insurgent là-contre.

mimmâ la'kulîna, mis pour : *illâ qalîlan la'kulînahû* (ou : *la'kulîna*) ainsi que les mots correspondant au verset 48 sont inesthétiques, malgré le fréquent passage du sens partitif au sens explicatif de *min*. Dans XXXV, 12 : *wa-lâ yu'annuru min mu'ammarin walâ yunqasu min 'umurihi* est illogique : on croirait que c'est la vie du macrobite qui est raccourcie au lieu de celle du microbite. Pour traduire en respectant le sens : *wa-lawlâ 'an tabbatnâka la-qad kidta tarkamû ilayhin chay' an qalîlan* de XVII, 76, il faudrait dire à peu près : « Nous l'avons affermi et l'avons ainsi préservé de leur céder en quoi que ce soit, ce que tu étais sur le point de faire ». Mais de cette manière, l'imprécision de l'expression de l'original n'est pas rendue (1).

Il en va exactement de même pour IV, 113 : *wa-lawlâ fa'lu llâhi 'alayka wa-rahmatuhu la-hammal lâ' ifatun minhuem'an yu'billâka*. En réalité, le parti a bien conçu le dessein de l'égarer, mais il n'a pu le mettre à exécution. Dans : *inna lad'îna kafarû wa-mâlû wa-hum kuffârun fa-lan yuqbala min ahadîhim mil'u l-arđi d'ahaban wa-law iftalâ bihi*, dans III, 85, la dernière phrase, si elle avait seulement *law* au lieu de *wa-law*, serait superflue, mais non absurde, tandis que ce *wa-law* concessif, donne un sens totalement faux (« même s'il voulait se racheter avec ») (2). Dans *khalâqakum min nafsî wa-wâhidatin l'umma ja'ala minha zawjaha*, de XXXIX, 8, la succession des temps est renversée. Muḥammad aurait évité cela si, au lieu de *l'umma*, qui marque la succession dans le temps, il avait tout simplement employé *wa*. Un hystéronprotéron (renversement de l'ordre logique naturel) s'observe encore dans V, 65 : *man la'anahu llâhu wa-ğadîba 'alayhi wa-ja'ala minhumu l-qiradatu wa-l-khanâzîra wa-'abada l-ğaylâ*. Le sens veut que l'adoration du *ğayl* ait précédé et non suivi la métamorphose en singes et en porcs. De même, dans XX, 129 : *wa-lawlâ kalîmatun sabaqal min rabbika la-kâna li-*

(1) Une traduction supportable du Coran doit précisément faire disparaître mainte faiblesse de ce genre.

(2) Cf. pourtant, infra, p. 31, à propos de *law* mis pour *in*.

zâman wa-'ajalun musammâ, les deux derniers mots, qui se rapportent à *kalîmatun*, sont bien mal placés.

Une étrange brachylogie (concession extrême) figure dans XII, 75 : *fa-luwa jazâ'uhu* « il faut qu'il expie de sa propre personne » (1).

En arabe, il est très fréquent que le nombre grammatical change. Qu'une phrase commençant par *man* ait pour correspondant *ullâika* ou quelque autre pluriel, comme, par exemple, dans III, 76, 88 ; IV, 71 ; V, 49 ; voilà qui n'a rien de contraire à l'usage de la langue. Dans des cas comme : *wa-minhum man yastami'ûna ilayka* dans X, 43, ne sont pas non plus sans exemple hors du Coran. Cf. à ce sujet *Zur Grammatik*, 83. Mais, remarquez l'inconséquence qui fait qu'on trouve, aussitôt après, un singulier : *wa-minhum man yanẓuru ilayka*. Le changement de nombre est choquant dans des cas tels que : *man 'astama wajhahu li-llâhi wa-hawa muhsinun fa-lahu ajruhu 'inda rabbîhi wa-lâ khawfun 'alayhim wa-lâ hum yahzanûn*, dans II, 106 et aussi dans IV, 40, 41 : *inna llâha lâ yuhibbu man kâna mukhlâtan fakhûran allad'îna yabkhlûna*, etc... Dans V, 65 : *man la'anahu llâhu wa-ğadîba 'alayhi wa-ja'ala minhumu l-qiradatu wa-l-khanâzîra*, le pluriel, vu l'expression partitive, n'était guère évitable. Mais le nombre change de façon très singulière dans XL, 37 : *Allad'îna yujâdûna fi 'âyâli llâhi bi-ğayri sultânin 'alâhum kabura maqtan* (Bayḏâwî explique cela en disant qu'il y a là [dans *Allad'îna*] la valeur pronominale de *man* !) et même dans XXVII, 35, 37 : *jâ'a l-mursalîn... irjâ'*. (Que Salomon, au verset 36 emploie la 2^e

(1) *Qul lillâhi*, comme réponse à la question *man rabbu*, etc... XXIII, 89, 91, me semble bien être une mauvaise graphie pour : *qul illâhu* ou, plus exactement, à cause de la pause : *qulillâh*. *Lillâh* n'est vraiment pas à sa place ici. Quant à : *mâ inna mafâlihahu latnu'û bi'l-uşbatî ul'l-quwwati*, de XXVIII, 76, mot à mot : « dont les clés se levaient difficilement avec toute une troupe de gens vigoureux », pour : « qu'une troupe de gens vigoureux pouvaient à peine soulever ». On prendrait cela pour une expression fort maladroitement si le poète al-A'châ n'avait dit (cf. Geyer, *Zwei Gedichte*, 162, en haut) « tanû'u bihâ hûşun » : « ses fesses la soulèvent avec peine », pour : « elle soulève avec peine ses lourdes fesses ».

personne du pluriel, peut cependant se justifier, car il peut aussi avoir en vue les commettants de l'Envoyé⁽¹⁾. Remarquez encore : *waqaḥà rabbuka allà ta'budi illà 'iyyāha wa-bi-l-wilādayni ihsānūn innā yabluḡanna 'indaka l-kibara aḥaduhumā aw kilāhumā fa-lā taḡul*, etc... à la 2^e personne du singulier dans XXIV, 25, tandis que dans 26 la 2^e personne du pluriel reprend. Le *kāf* de *rabbuka* est, à la vérité, ici, tout à fait à sa place, car il se rapporte à Muḥammad et non, comme les autres formes de la 2^e personne, à l'ensemble des hommes ou des Croyants. Le passage du singulier au pluriel est étrange dans VII, 201 et sq. : *allad'ina llaḡaw 'ilā massahum tā ifun min aḥ-ḥaytāni tad'akkaru fa-id'ā hum muḡsirūna wa-ikhwānuhum yamuddānahum fi l-ḡayyi*. « Quand ceux qui craignent Allah sont frappés par une attaque de Satan⁽²⁾, ils réfléchissent et alors ils sont aussitôt éclairés, mais leurs frères (= les frères des Satans, au pluriel) les font s'égarer sans cesse davantage ».

Tout à fait sans exemple me paraît être : *sahāban l'iqālan suḡnāhu li-baladīn mayyitīn fa-anzalnā bihi l-mā'a* dans LXXVII, 55. De vrais collectifs, comme *sahāb* (qui, par adjonction du *tā' marbūta*, deviennent des noms d'unité) peuvent, sans doute, être employés soit comme masculins soit comme féminins. A la rigueur, on peut admettre aussi avec eux l'adjectif mis au pluriel⁽³⁾, mais cet adjectif au pluriel, suivi d'un pronom au masculin singulier (*suḡnāhu*) étonne au plus haut degré. Au fond n'est-ce pas le singulier *l'iqālan* = *l'āqīlan*, que le Prophète a voulu employer? *Sui generis* est en outre : *fa-mā minkum aḡadīn 'anlu ḥājiḡna* dans LXIX, 47. Il est vrai qu'en syriaque, cette construction s'observe assez souvent⁽³⁾.

(1) *Tā'if* au sens de crise de folie se trouve dans Imru'lqays, 4, 41 ; Tab. I, 976, 18.

(2) Cf. *Zur Grammatik* 84. Le passage qui y est cité, Hud'ayl, 154, 5 : *ḡāban taḥayyamahu khariḡun yubbasū*, « un fourré de roseaux secs où un incendie s'est brusquement introduit », construit sans doute le collectif comme s'il était à la fois au singulier et au pluriel. Mais la grande différence avec le Coran c'est qu'ici, c'est le pluriel qui suit.

(3) *Syr. Gramm.* § 319. Comme correspondant en persan : *Bāyūn mīrīn nemāned kes ve ān naḡd kesī az ān bayrūn ne beridēndī*.

A remarquer encore qu'Allah parle de lui-même au singulier et au pluriel sans solution de continuité, dans III, 49 et sq. : *Fa-ammā llad'ina kafarū fa-u' ad' d'ibuhum ad'āban ḥadīdan fi d-ḍunḡā wa-l-ākḥira wa-mā lahum min nāsīrīn* ; *wa-ammā llad'ina 'āmanū wa-'amilū* (1) *ḡ-ḡāliḡātī fa-nuwaḡḡihim ujū-rahūm*.

De même, les personnes grammaticales changent parfois, dans le Coran, de façon inusitée et peu esthétique. Ainsi quand Allah, parlant de soi, emploie d'abord la 3^e personne, puis la 1^{re} personne : XXVII, 61 : *amman klalwja s-amawātī wa-l-arḡa wa anzala lakum min as-samā'i mā'an fa anbatnā bihi ḡadā'iḡa* ; XXXV, 25 : *alam tarā unna llāha anzala min assamā'i mā'an fa akhrajnā bihi l'amarātīn* ; VI, 99 : *wahuwa llad'ī anzala min as-samā'i mā'an fa akhrajnā bihi nabāta kulli ḡay'in*. Dans le passage analogue, XX, 55 : *allad'ī ja'la lakum l-arḡa mahḡan wasalaka lakum fiḡā subulan wa anzala min as-samā'i mā'an fa akhrajnā bihi azwājan min nabātīn ḡallā*. Muḥammad a, de surcroît, oublié que ce n'est pas Allah lui-même, mais Moïse, qui parle. De même, dans XXXI, 43 et sq., Allah parle à la première personne au milieu d'un discours de Loḡmān. Dieu dit aussi, au milieu d'un discours d'Abraham : *ḡul*. A la vérité, il est possible que les versets 18 à 22 de la sourate XXIX ne soient pas à leur place, mais comme, dans XI, 37, Dieu dit également, dans un discours de Noé : *ḡul*, cela n'est guère vraisemblable.

En certains passages, la deuxième et la troisième personne du pluriel changent brusquement : *wa mā aḡaytum min zakātīn turīdūna waḡu'llāhi, fa-ulā'ika humu'l-muḡḡifīn*, dans XXX, 38. Après une longue harangue à la deuxième personne, on trouve, dans XLIX, 7 : *ulā'ika humu'r-rāḡidīn*. Et, dans X, 23 : *kuwa llad'ī yuḡayyirukum fi'l-barri wa'l baḡri ḡallā ulā' kuntum fi'l-falḡi wa jaraynā biḡim birīḡin laḡyḡibalīn waḡarīḡū*, etc... (ceux qui sont d'abord interpellés à la deuxième personne sont les mêmes que ceux dont il est ensuite parlé à la troisième personne).

(1) Selon la majorité des lecteurs. La leçon de nos textes (Hafs) : *ḡaymawḡihim* serait encore moins bonne. Pourtant, voir ci-après.

Des exemples *sui generis* de la façon dont le Coran fait accorder les pluriels et les collectifs sont donnés dans « Zur Grammatik », pp. 81 et sq. (1).

A tout le moins très inusuelle est la tournure qui fait suivre le participe par un verbe à un temps personnel, dans LVII, 13 : *inna'l-muṣaddiqīna wa'l-muṣaddiqāti wa aqrādū-llāha qardan hasanan yudā'afu lahum* : « Aux hommes et aux femmes qui font l'aumône et (à ceux qui) font à Dieu un beau prêt sera une double rémunération ». De même dans C, 1 à 4 : *wa'l-ādīyāti ḍabḥan wa'l-mīrīyāti qadḥan wa l-muḡīrāti ṣubḥan fa alarna naḡ'an* : « Par les coursiers qui courent en s'ébrouant, font jaillir des étincelles, font des incursions au petit matin et soulèvent de la poussière ». De même : XXII, 35 et sq. *wa bachchir al-mukhbilīna'lladīna idā d'ukīra'llāhu wajilat qulūbudum wa ṣ-ṣābirīna 'alā mā aṣābahum wa'l-muḡīmī-ṣ-ṣalāta wa mimma razaḡnāhum yunfiḡūna*. Moins surprenante est cette construction du *hāl* dans LXVII, 19 : *awalam yaraw illā't-layri fawḡahum ṣaffātin wayaqbiḍna*. De même, on est moins choqué par II, 71 : *walākinna'l-birra man āmana billāhi..... wa atā'l-māla 'alā ḥubbihī d'awī'l-qurbā. Al-birru man āmana* : « la piété, c'est celui qui croit », c'est-à-dire « consiste en ce que quelqu'un croie », est une tournure admissible et on peut toujours faire suivre par un participe une proposition avec *man* et un verbe à un temps personnel. Peu esthétique, encore que non absolument incorrect, est le changement de participe à verbe à un mode personnel dans VI, 95 et sq. (où, du reste, dans 96, il semble bien que la vraie leçon soit : *wajū'ila*).

A l'instar du participe dans les phrases ci-dessus, l'infinitif est, de-ci de-là, continué par un verbe à un mode personnel, notamment dans III, 80 : *kayfa yahdī llāhu qarwan kafarū ba'da imānihim wa chahidū anna'r-rasūla ḥaqqun waja' ahumū' l-bayyinātu*. « Comment Allāh pourrait-il bien

(1) Cf. la prière de Muḥammad : *Allāhumma rabba' s-samāwāti wa mā aḏlalna wa rabba' l-ardīna wa mā aḡlalna wa rabba' s-sayḡīni wa mā aḡlalna*, dans Ibn Hiḥām, 756, ult.-757, 1, où, à cause de la rime, les *sayḡān* sont traités comme des pluriels féminins.

guider dans la voie droite des gens devenus incroyants après qu'ils avaient embrassé la foi et attesté que l'Envoyé (d'Allāh) est vérité et que les preuves manifestes leur avaient été fournies ? » (1). Et dans XC, 12 à 17 : *wamā adrāka mā'l-ʿaqaba ; fakku raḡaba ; aw if 'āmun ; fi yawmin dī masḡaba ; yaḡīman d'ā maḡraba ; aw nāskīnan d'ā malraba ; l'unma kāna min alladīna āmanū, etc...*

J'ignore si la continuation du participe par le verbe à un temps personnel apparaît aussi ailleurs en arabe ancien (elle n'est certes pas étrangère à l'hébreu (2)). Les exemples donnés par Ewald, dans sa *Grammaire arabe*, 2, 547, sont faibles. A la place de ce qui figure dans Tabari (ed. Kosegarten I, 14, 9 ; l'édition de Leiden I, 1824, 17, porte correctement : *illā murtaddun aw maraḡal kāda an yarladā* et dans Kosegarten 2, 220, 7, il faut lire naturellement : *abā* (avec *alif maḡsūra*) *l-ḥafda* au lieu de : *abī l-ḥafdi*. L'édition de Leiden porte, encore plus nettement : *abā* (avec *alif* de prolongation) *l-ḥafdi*. Pour la liaison analogue avec l'infinitif, j'ai au moins encore un exemple (3) : (vers du mètre *basil*) : *innī wa qallī Sulaykū l'unma aḡluluḥu : Ka'l-l'awri yudrabu lammā 'āfātī'l-baḡarū*, « Mon meurtre de Sulayk et puis, que je paye sa composition péuniaire me rend comparable au taureau que l'on bat quand les vaches ont refusé de boire ». *Agh.*, 18, 138, 6 (4).

Que le discours à allure poétique ou rhétorique se contente souvent de phrases incomplètes, ou même qu'un unique substantif, voire un adverbe, y remplace toute une proposition, voilà qui est dans l'ordre : les ellipses sont chose courante dans la conversation vivante et l'on ne saurait en aucune façon s'en passer. Ainsi personne ne saurait s'offusquer devant des propositions incomplètes comme : *ṣunmun bukmun* de II,

(1) Explication de Bayḏāwī : *wa chahidū 'afun alā mā fi imānihim min mā'nā l-ftl*. (Le nom *imān* équivaldrait ainsi à un verbe).

(2) Par exemple : Psaumes, 91, 1 ; Isaïe, 5, 8, 11, 23.

(3) Dans 'Umar b. Abī Rabī'a, 137, 17, il faut lire *jarri* au lieu de *jarḡin* et rétablir ainsi : *ba'da jarri ilaykumu rasānī*, « après que j'avais tiré fortement le licou (de ma bête) pour aller vers vous ».

(4) Fréquent en hébreu. Ex. : Isaïe, 5, 24 - 13, 9 - 17, 5 - 30, 12.

17, ni devant : *malâun qalilun* de III, 196, ni devant : *malâun fî t-dunyâ* de X, 74, ni devant *tâlâun* de IV, 83, ni devant *balâja* (assez !) de XLVI, 33, ni devant *had'â* (c'est ainsi) de XXXVIII, 55, 57, ni devant *al-âna* (oui, maintenant !) de X, 52, 91, ni devant *fakayfa id'â* (comment dès lors si...) de IV, 45, 65 et de XLVII, 29⁽¹⁾, etc... A ce genre appartient aussi le nominatif (et l'accusatif) dits « de louange et de blâme » avec lesquels les commentateurs exagèrent sans doute fortement, mais dont, à ma connaissance, on doit pourtant trouver un spécimen dans IX, 113. Dans IV, 30, *fa'id'â uhsinnâ fa'in atayna bifâhisatin wa...* « Si elles ont la qualité d'*ihsân* (c'est fort bien) ; mais si elles commettent une turpitude et... » il y a évidemment une tournure elliptique très prisee, mais ici défectueuse parce qu'il y a *id'â* et non pas *in*. Très fréquemment le Coran omet des mots et même des propositions qui ne pourraient guère l'être dans le langage ordinaire. C'est ainsi qu'à la place de *wa min as-sâdiqîn* [lire : *salihîn*] dans III, 41, on attendrait *wahutu min as-sâdiqîn*. *Sui generis* est aussi : *min allad'ina hâdû yuharrifûna l-kalim 'an mawâqî'ihî* dans IV, 48, où il faut sous-entendre le mot *qawmun* avant *yuharrifûna* : « Parmi les Juifs, il en est qui détournent les paroles de leurs places ». Il y a même des cas comme *warasûlan* dans IV, 61, [162], où le verbe *arsalnâ* (nous avons envoyé) doit être sous-entendu, et ce, d'une manière qui ne tombe pas précisément sous le sens, par analogie ($\acute{\alpha}\pi\omicron\ \chi\omicron\iota\nu\omicron\upsilon$) avec : *'awhaynâ ilâ* qui se trouve au verset 161 de la même sourate⁽²⁾. De même, dans III, 43, où il faut sous-entendre *arsalnâhu* devant *rasûlan*. Il est vrai qu'ici, tout ce passage

(1) Sur de tels cas, cf. Reckendorf, § 116.

(2) On pourrait être porté à croire qu'au moins quelques-uns de ces passages ont été mutilés à une époque extrêmement ancienne, l'allération du texte existant déjà, soit dans les fragments épars ayant servi à l'établissement du texte canonique, soit dans celui-ci même. Mais le grand nombre des cas de ce genre et en outre la répétition de certains d'entre eux dans plusieurs passages rendent certain le phénomène lui-même et ne laissent guère place au doute, même pour ce qui est des cas particuliers.

si cahoteux sur Jésus (III, 40 et sq.) doit être considéré comme ne faisant qu'un, malgré l'interruption causée par le verset 42. Au verset 44, le mot *muşaddiqan* en fait encore partie, bien que maintenant, ce soit Jésus lui-même qui parle. Nous constatons encore plus nettement l'absence de régissant dans : *wa 'Adan wa Tamûda* de XXIX, 37 et dans : *wa Qârûna wa Fir'awna wa Hâmâna*, *ibid.*, 38, alors que des accusatifs analogues se trouvant aux versets 13, 15 et 27, sont régis par : *walaqad arsalnâ ilâ qawmihî* au verset 13. De même : *wa li Sulaymâna'r-riha*, dans XXXIV, 11, où l'on sous-entend : *sakhlharnâ*, par analogie avec : *walaqad âtaynâ Dâ'ûda minnâ faqlan*, du verset 10⁽¹⁾. Mentionnons encore : *wa hizân*, dans XXXVII, 7 et XLI, 11, où l'on est bien obligé d'aller chercher le régissant dans : *zayyannâ's-samâ' a'dduwayâ bizînalî'l-kawâkibi* (ou : *bimaşabiha*). Dans II, 241, *waşiyalan li 'arżâqihim malâ'an* est en réalité sans régissant. De même l'accusatif *'ayman*, dans LXXVI, 6, 18 et LXXXIII, 28. Ce mot ne peut être une apposition à l'un des accusatifs précédents ainsi qu'il ressort précisément de LXXXIII, 28. Et encore : *lâ t'cbudûna illâ'llâha wa bi'l-wâlidayni ihsânan* dans II, 77 et le passage tout à fait analogue de IV, 40. Encore plus dur est, dans VI, 152⁽²⁾ : *Allu mâ harrama rabbukum alaykum allâ tuchwikû bihi chay'an wa bi'l-wâlidayni ihsânan*. Ajoutons à cela : *walâkin rahmatan* (var. : *rahmatun*) dans XXVIII, 46 : « mais cela (eu lieu) par miséricorde »⁽³⁾.

De même, les mots : *li'l-fuqarâ'i* dans II, 274 (par lesquels, en réalité, un nouveau verset commence) ne sont régis par rien : il faut sous-entendre une incitation comme « faites des

(1) La leçon *ar-rihu* offre, à y regarder de plus près, des difficultés encore plus grandes.

(2) Dans XVII, 24, *ihsânan* peut être considéré comme complément d'objet direct de *qadâ*.

(3) Cela ressemble un peu à la liaison très vague très employée dans le Coran et aussi en arabe ancien, dans le sens de « cela ne concerne pas... », « il en va autrement... », etc. Cf. II, 73 ; IV, 29 ; XX, 108 ; XXIX, 114 ; LX, 4 ; XXXIV, 3 (*illâ fi*), IV, 33 (*illâ an*) ; XXXIV, 20 (*illâ lina'lama*) et autres passages coraniques. Pour la littérature extra-coranique, on trouvera des exemples dans Reckendorf, 717 et sq.

dous ». Egalement : *wafī Mūsā* de LI, 38 et aussi, par conséquent : *wafī 'Adīn*, *ibīd.*, verset 41, appellent un mot qui les complète, car le sens ne permet pas de les rattacher à *fihā*, du verset 37, c'est-à-dire : dans le pays : *wadaraknā fihā āyatān lillā'īna yakhāfūna l-'ad'āba'l-'alīm*.

Dans II, 159, les mots : *wabal'fa fihā min kulli dābbatin* ne pourraient être reliés grammaticalement au contexte que si l'on ajoutait *mā* entre *wa* et *batta*. En réalité, ici Muḥammūd a dû perdre le fil, ce qui est peut-être aussi le cas pour quelques-uns des exemples ci-dessus.

Parfois, en arabe, on use du pronom affixe également comme complément de temps, notamment dans les propositions relatives : *hawājiru taklanninahā wa 'asīrahā* : « Des après-midi durant lesquelles tu te mets à couvert, tandis que je les passe à marcher » (1). Or, le Coran se permet, dans les propositions relatives, d'omettre le pronom de rappel avant le sens d'un *zawf* (complément de lieu ou de temps), l'assimilant ainsi au pronom de rappel complément d'objet qui, lui, peut toujours manquer dans la proposition relative (ex. : *arrajulu 'l-ladī darabtu* pour *darabtuhu* ; *rajulun darabtu* pour *darabtuhu*). C'est ainsi qu'on lit, dans II, 45, 117 : *yawman lā tajzī nafsun 'an nafsīn chay'an* : un jour dans lequel aucune âme ne paie rien pour une autre ; dans XXXI, 32 : *yawman lā qajzī wālidun 'an wālidihī walā mawlūdun huwa jāzin 'an wālidihī chay'an* et, dans LXXVI, 1 : *hal'atā 'alā'l-insānī hīnun min ad-dahrī lam yakum chay'an mal'kurān*. L'omission du pronom de rappel dans ce cas paraît bien être ailleurs, en arabe, très rare. Je trouve dans *Amāli*, I, 430, avant-dernière ligne : *wa'in kāna ḥawlan kullu yawmin azīruha*, « bien que chaque jour où je la visite soit un an » (2), et dans le *ḥadīṭ* : *zamānūm*

(1) Cf. *Zur Grammatik* 36 où on trouvera d'autres exemples encore. Dans le Coran, même emploi : *fatpasmūhu*, dans II, 181. Egalement, dans Umar b. Abī Rabi'a, 150, 6 ; 195, 5 ; 292, 1.

(2) C'est-à-dire : « bien que, entre chacune de mes visites, il s'écoule une année ». Cf. le vers précédent. Je lis *kullu* au lieu de *kulla* de l'édition. Ce vers manque, autant que je sache, aux autres endroits où des passages plus ou moins longs de ce poème sont cités.

yakūmū'l-mawtu aḥabba ilā aḥadikum min ad-dābbati « un temps où la mort sera, pour chacun de vous, plus agréable que l'or », Ibn Sa'd, 4, 2, 61, 25, avec variante l. 26. En tout cas, le style eût été plus coulant en ajoutant *fihī*.

Si peu choquante que soit, en arabe, la répétition de *qāla*, il arrive cependant que ce mot (ou *qālat*, etc...) est omis quand le contexte est clair. Mais l'omission de *qātū* ou *qālu* (Sulaymān) devant *'ātinā* dans XXVII, 42, est inopportune : *fatammā jā'al qāla u ḥāka'l'ā 'arḥuka ? qātal ka'annahu huwa wa-'l-lū'l-'ilma min qablihā wa kunnā muslimīn*.

Il existe un genre tout à fait particulier d'ellipses dans le Coran à l'occasion de certains petits mots qui annoncent quelque chose de nouveau et avec lesquels il faut sous-entendre quelque chose comme : « quelque chose est arrivé » ou « arrivera ». Ces *'id'*, *wa 'id'*, *wa yawma*, etc... sont en quelque sorte suspendus dans le vide. La plupart du temps, les commentateurs suppléent : *ad'ḥur*, « parle de... ». Nous pourrions peut-être traduire par « un jour... », « une fois... », mais ainsi, nous effacerions encore ce que l'expression originale présente d'inadéquat. C'est *wa 'id'* qui apparaît le plus souvent, par exemple dans II, 28, 32, XVIII, 15, 48, 59, etc... Presque toujours il introduit des légendes ou du moins des traits légendaires. Mais, dans III, 117, il vise un événement tout récent. Cela est rare s'agissant du simple *'id'* sans *wa* : XII, 4, XXVII, 7. *Wa yawma*, dans VI, 22, 128 ; X, 29, 46 ; XVI, 86, 91 ; XVIII, 45, 50 ; XXI, 48 — et isolément, sans *wa*, dans V, 108 ; XVII, 34, 73 — se rapporte presque toujours à la Résurrection et à ce qui s'y rattache. XVI, 91 se rapporte, il est vrai, au passé, mais les expressions employées sont comme celles du verset 86, qui traite du Jugement dernier. Le Prophète passe ici d'une idée à l'autre sans guère s'en rendre compte. Cette construction est aussi à admettre dans XIX, 88 et les mots : *yawma naḥḥuru'l-mullaqīna ilā'r-rahmānī wafdan* doivent être considérés comme une proposition principale au même titre que les autres *yawma naḥḥuru*, encore que ces paroles

pourraient être rattachées à celles qui précèdent : *innamâ na 'ulhî lahûm 'addan* (1).

De même, on trouve parfois *hattâ id'â* (indiqué, par les commentateurs, comme : *gâyatu mahd'ûfin* : but d'une chose non exprimée) : sans liaison solide avec le contexte. Il faut alors le traduire par quelque chose comme : « ainsi donc, finalement... » ou « quand enfin... ». Cf. XII, 110 ; XXIII, 101 ; LXXII, 25.

Même chose fréquemment pour *walî* avec le subjonctif : « et afin que », « et, ce faisant, nous avons encore en vue de... », dans II, 145, 181, 261 ; III, 134, 148 ; VI, 55 ; VIII, 11 ; XV, 21 ; XCII, 21. [Ces deux dernières références ne sont pas exactes], etc... Au tout premier rang, se signale encore un cas comme XL, 80 : *takum fihâ manâfiru walitablûgû 'alayhâ hajalan fî sudûrikum wa 'alayhâ wa 'alâ'l-fulki tuhmalûn. De même 'umma li...* dans XL, 69 : *huwa'lladî khalâqakum min tarâbin 'umma min mûsâlin 'umma min 'alaqâlin 'umma yukhrijukum listan 'umma litablûgû ahuddakum 'umma litakumu chuyukhan wa minkum man yutdiruffâ min qablu wa li tablûgû ajalan musamman. Tout à fait pareil est XXII, 5. Également : walâkinli « mais cela arrive » ou « arriva afin que... » dans V, 53 ; VIII, 43 et XLVII, 5.*

On trouve encore de telles liaisons à quelque chose d'inexprimé dans VIII, 5 : *kamâ akhrajaka rabbuka min baytika.*

Dans II, 261, *aw kallatî marra 'alâ qaryatin* est la suite de *atan tara ilâ'l-ladî*, etc... S'il y avait seulement : *awi'l-ladî marra* ou *aw ilâ'lladî marra*, il y aurait là, tout uniment, une adjonction. Mais le Prophète avait précisément dans l'idée qu'il y avait ici un deuxième exemple. C'est pourquoi il emploie *ka* (comme) et suspend le tout en l'air !

Parfois, dans le Coran, à un premier membre de phrase, il manque le second ou la proposition principale. Ex. : dans IX, 108 et sq. avec *alladîna* : *wa 'ladîna 'itakhadû masjidan*

(1) Il en est sans doute autrement dans *hawma yakûnun-nâsu ka'l-farâsi*, dans CI, 3. Ce n'est certes pas une réponse précise à *wamâ adrakâ mâ'l-qâri 'atu*, mais cela s'y rattache tout de même.

*dirâran wakufrau walafrîqan bayna 'l-mu 'mînîn wa 'irsâdan liman hâraba' 'lâha wâ rasûlahu min qablu walayahlifunna in aradnâ illâ 'l-husnâ wa 'lâhu yachhadu annahum takâd'ibîn lâlaqum fihî abadan. Ici, la proposition qui dépend de *alladîna* s'arrête, en somme, brusquement après *min qablu*. Ce qui suit, jusqu'à *takâd'ibîn* s'y rattache par un lien très lâche. La principale est représentée par : *lâ laqum fihî abadan*. On peut sous-entendre avant cela quelque chose comme : « touchant ces gens-là, je dis... ». Dans XXII, 25 et sq. (qui, en réalité, ne forment qu'un seul verset) on lit : *inna 'ladîna kafarû wa yaşuddûna 'an sabîli 'lâhi wa 'l-masjidi 'l-harâmî 'ladî jâ'alnahû li 'nnâsi saw'ân li 'l-âkifi fihî wa 'l-bâdî... waman yurid fihî bi 'ilhâdin bizulmin nu'd'ighu min 'adâbin alîmîn. Ici : wa man yurid, etc... reprend le fil de la phrase commençant par *alladîna*. Dans : *innâ'lladîna kafarû bi'd-d'ikri lammâ jâ'ahum wa innahû takilâbun 'âzîzun*, de XLI, 41, ce sont les trois derniers mots qui représentent la proposition principale.**

Avec *man*, dans XIII, 33, les mots : *afaman huwa qâ'imun 'alâ kulli nafsîn binâ kasabat wajaalû* est complètement détaché du reste. Baydâwî sous-entend : *kaman laysa ka'l-âlika*. Même chose dans XI, 20 : *afaman kâna 'alâ bayyinalîn min rabbihî wa yallîhu châhidun minhu wa min qablihî kitâbu Mûsâ imâman warahmatan ûlâ'ika ya' minûna bihî.*

Avec *id'â* dans XXXVI, 43 : *wa id'â qîla lahûm itlayû mâ bayna aydîkum wa mâ khalfakum la 'allakum turhamûna* est complètement détaché du reste.

Avec *lammâ* dans XII, 13, les mots : *salammâ d'ahabû bihî wa 'ujma'â an yaj'dûhu fî jiyâbali'l-jubbi* sont suivis par des propositions avec *wa* qui ne font que continuer le récit. Sans *lammâ*, tout irait bien. Dans XXXVII, 103, *salammâ astamâ walallahu li 'l-jabîni wa nâdaynâhu*, ce *wanâdaynâhu* représente le second membre de phrase répondant au premier. Ou bien il fallait supprimer là *wa* ou bien, au début *lammâ*.

L'omission du deuxième membre de phrase (proposition

réponse) avec *law* est souvent d'un effet certain et puissant (1), ou tout au moins admissible. En effet, à l'occasion, *law* prend un peu le sens de *layla* et introduit une modeste — ou ironiquement modeste — question. Dans ces cas, on ne s'attend pas à une proposition principale. Ailleurs encore, celle-ci n'est pas indispensable avec *law*, par exemple dans IX, 82 : *nâru jahannama achadhu harran law kânû yafqahûna*, « le feu de l'enfer est encore plus brûlant : (voilà ce qu'ils se diraient) s'ils étaient intelligents ! ». De même dans II, 96 et 97 (ce dernier verset contient déjà, il est vrai, une proposition avec *law*), etc... Mais ce n'est sans doute pas partout que l'omission est justifiable. Elle ne l'est pas, par exemple, dans IX, 59 : *walaw innahum raðû mâ alâhu minî llâhu warasûluhu wa qâlû hasbunâ l-lâhu wa sayû linnâ llâhu min faðlihi wa rasûluhu innâ ilâ llâhi râqîbîn... innamâ ş-sadaqâtu*, etc...

Avec *law lâ*, conditionnel négatif, la proposition réponse manque dans XXIV, 10 et 20. Il est vrai que la phrase du verset 10 est reprise dans le verset 14 par « *walawtâ faðtu llâhi* » et celle du verset 20, au verset 21. Mais dans l'intervalle, il y a toutes sortes de choses étrangères. Dans XLVIII, 25, il manque une véritable proposition réponse dans : *walawtâ rijâlu min minâna wa nisâ'un min minâtu lam ta'lamûhum an latalâ'uhum faluðbakum minhûm ma'arratun biğayri 'ilmin liyudkhîla llâhu fi raḥmatihî man yachâ'u law tazayyalû la 'ad' d'abnâ llad'îna kafarû 'ad'âban alîman*. La phrase finale qui va de *liyudkhîla* à *man yachâ'u*, se laisse à la rigueur rattacher à la précédente : la suite est une nouvelle phrase conditionnelle. L'ensemble est un embrouillamini probablement explicable par l'embarras de Muḥammad devant l'insuccès, alors qu'il avait espéré et même promis le succès.

Les expressions négatives s'écartent souvent, dans le Coran, de ce à quoi nous nous attendions, Mais là, il faut distinguer entre, d'une part, les cas que l'on rencontre assez

(1) Combien émouvant est le vers cité dans Agâni 8, 64, 24 : (wâfir) *jalaw fi yawmi ma 'rakatîn uşîbû... wa lâkin fi diyâri Bani Marina* : « Si seulement ils avaient trouvé la mort dans une bataille ! Mais ils l'ont trouvée dans les demeures des Banû Marina ! ».

souvent dans la poésie et la prose de l'arabe ancien et qui, parlant, représentent un véritable usage linguistique, et, d'autre part, les maladresses d'expression dont on peut, il est vrai, trouver des exemples isolés dans certains poètes. Je renvoie ici à « Zur Grammatik », pp. 90 et sq. (1). Aux passages coraniques qui y sont cités, p. 91 : XXXV, 20 et sq. ; XL, 60 ; XLI, 34 ; LVII, 29, on peut ajouter, dans VI, 109 : *wa mâ yuch 'irukum annahâ id'â jâ'at lâ yu'minûna*, où l'élément négatif déjà cité dans la question est exprimé une fois de plus par *lâ*, car le sens est : « et d'où sais-tu qu'ils croiront quand il (le signe) viendra ? ».

Avec un certain nombre de verbes qui, dans une certaine mesure, impliquent un sens négatif, la langue arabe exprime le plus souvent la proposition qui en dépend sous forme positive (2). (En allemand, c'est toujours le cas). C'est ainsi que le verbe *mana'a* est construit avec *an* dans II, 108 ; IX, 54 ; XVII, 61, 96 ; XVIII, 53 ; XXXVIII, 75. Mais, en face de *mâ mana'ahum an luqbala minhûm nafayâtuhum*, dans IX, 54, nous trouvons : *mâ mana'aka allâ tasjudâ*, dans VII, 11

(1) Pour l'usage linguistique général, cf. encore Ibn Sa'd, 5, 89, 11 ; *Ağdâd*, 84, 5, du bas. Le vers cité, p. 91, tiré de *Ağdâd*, 139, 13, n'est pas particulièrement choquant. C'est plutôt celui-ci qui le serait : (*tamil*) : *Falam yabqa bayna l-hayyi Sa'di 'bni Mâlikin... walâ Nahhalin illâ dimâ'u l-asâwidi*. « Et entre la tribu de S. b. M. et les N., il ne reste que le sang des vipères ».

(2) Comme ces mots (craindre, empêcher, interdire, etc...) peuvent toujours avoir un simple complément direct, toujours positif, ce mode d'expression, consistant à exprimer la subordonnée avec une négation, est plus logique que celle qui domine en grec, en latin et en français et qui n'est pas inconnue des dialectes arabes modernes (Landberg, *Dialectes de l'Arabie mér.* 2, 567 et sq.). A : « je crains ma perte », « je crains que je périsse » [forme allemande, n.d.t.] correspond mieux que « je crains que je ne périsse » *μη, ne* latin, que...*ne*, français = *an lâ*, en arabe. Cette construction est pourtant aisée à comprendre du point de vue psychologique, de même que la construction avec négation dans des propositions dépendant d'un comparatif (français : que...*ne*) et celles qui suivent des conjonctions telles que avant que (syr. *'al lâ* ; arabe moderne : *qabla lâ*, Landberg, *loc. cit.*, 467, etc...). Ces deux dernières tournures s'observent aussi, à l'occasion, en allemand, mais il faut sans doute les tenir pour des gallicismes.

et : *mā mana'aka il' ra'aylahum dallū allā lattabi'ani*. Il faut considérer, ici aussi, que la proposition principale est une question ayant un sens de négation⁽¹⁾. Mais aussi, on trouve dans XXI, 95 : *waharāmun 'alā qaryatin ahlaknāhā annahum lā yarjūn* où, pourtant, la variante *iqnāhum* est peut-être préférable. Ce qui précède serait alors une phrase incomplète du genre de celles que nous avons citées p. 21 : « il est interdit à une bourgade que nous avons fait périr : ils ne reviennent pas ».

Mais le Coran affectionne l'usage de *an* là où nous attendrions *allā*, même après des propositions dont le sens négatif n'est pas si évident. C'est sans doute encore, en quelque mesure, le cas dans V, 54 : *wahd'arhum an yafīmāka* « méfie-toi d'eux, qu'ils (ne) te séduisent »⁽²⁾. Aussi dans XLVIII, 25 : *mākūfan allā yabluḡa mahillahu*^(*) « empêché qu'il ne parvienne à son but », etc... Également dans des expressions prophylactiques comme dans II, 63 : *a'ūd'u billāhi* ; XII, 79 : *ma'ād'a llāhi* ; IV, 169 : *subhānahu* (cf. encore XI, 49 et XLIV, 19) il y a seulement *an*. Cela correspond à l'allemand : « bewahre Gott » ou simplement « bewahre » (Dieu garde !)

(1) Ainsi Muhammad dit : « *mā 'alaykum an lā tamna'ūhu* », « En quoi cela peut-il vous plaire de l'en empêcher ? », Ibn Hichām, 580, 3, du bas. Avec une proposition principale négative : *lam na'man an lā najidu annan*, « nous ne sommes pas sûr de trouver une sécurité », dans Tab. I, 1561, 15 (cité par Landberg, *loc. cit.*, 567) ; *faḥarāmun 'alayka an lā tanāta*, « il t'est donc interdit d'obtenir » (cité par Schwarz, 4, 158) et même dans : « *famā alūmu 'l-biḡa an lā taskhara*, « et je ne blâme pas les (femmes) blanches de se moquer », Abū'n-Nagm, dans *Addād*, 131, 1. Mais c'est là une audace d'un poète de Rajaz. Cependant, *ibid.*, ligne 4 : *galhaynani allā uhibbahu*, signifiera : « Elles me font honte de ce que je ne l'aime (plus) » et partant n'aura rien que de très normal. D'ailleurs les *Addād* — ou leurs sources — témoignent d'une conception assez rudimentaire de ces questions, exception faite pour al-Farrā' dont la perspicacité est grande (Cf. *Lisān*, 20, 353 et sq.).

(2) Le *davor* allemand amène, après ces verbes, le sens négatif ; sinon, cela signifierait : « prends garde avec eux qu'ils ne te séduisent pas ».

(*) N. d. T. Dans cet exemple, c'est exactement le contraire de ce que nous dit l'auteur : nous attendrions *an* alors que le Coran emploie *allā*.

employés avec *dass* (que⁽¹⁾). Mais l'usage de cette construction est poussé très loin dans le Coran, par exemple : *wa 'alqā fi l-ardi rawāsiya an tamīda*, dans XVI, 15 et XXXI, 9 (et tout à fait semblable dans XXI, 32) : « et il a mis des montagnes solides sur la terre [pour éviter] qu'elle ne chancelle »⁽²⁾. Dans XLIX, 6 : *fatabayyanū an tuṣībū qawman bijahālatin*, « prenez bien garde que vous [n']atteigniez des gens par ignorance », etc... Mais cet usage linguistique *sui generis* se trouve aussi ailleurs dans l'ancien arabe, par exemple dans 'Umar b. Abī Rabī'a, 26, 17 ; 305, 16. Dans Amāli, 2, 265, 13. On trouvera d'autres exemples dans Schwarz, « Omar b. A. R., 4, 160 » ; et dans Reckendorf, 577 et sq. Seulement, on est peut-être en droit de reprocher à Muhammad de beaucoup trop aimer cette tournure.

Également d'autres particules sont parfois employées par le Coran de façon spéciale. C'est ainsi qu'il se plaît à employer *wadda* avec *law*, emploi qui semble rare en arabe ancien. Il est vrai que dans Ma'n b. Aws, 3, 37, on trouve : *yawaddu law annā mu'dimun* : « il voudrait bien que je fusse pauvre ». Dans Amāli, le vers I, 84, 13 avec *wadda law* n'est certainement pas ancien. Parmi les auteurs un peu postérieurs, *wadda law* est employé par Farazdaq dans Naqā'id 718, 7 = Jarīr 69, 1 ; Jarīr I, 82 = Naqā'id 939, 14 et Omar b. A. R., 315, 4⁽³⁾ et 299, 23 où l'on trouve : *wadda law anna*. La phrase finale de la 39^e séance de Hariri : *a'awuddu law kāna halaka 'l-janīnu wa unimihu* ne peut naturellement servir de preuve (*hujja*) pour la langue classique. Dans celle-ci, la tournure usitée est *wadda an*.

Walaw semble être employé parfois dans le Coran pour *wa 'in* : *walaw kariha'l-muchrikūn* dans IX, 33 et LXI, 9 ; *walaw kariha'l-kāfirīn* dans XL, 14 et LXI, 8 ; *walaw kariha*

(1) Cf. par exemple, dans 'Omar b. A. R., 91, 8 : *fataharraji min qatlinā an ta' l'amī*, « fais-toi scrupule de pécher en nous tuant ».

(2) Les montagnes, d'après la représentation enfantine, donnant à la terre l'immobilité nécessaire, servent en quelque sorte de ballast.

(3) C'est certainement avec raison que l'éditeur a vocalisé ici : *wadda law* : « il serait bon que... 3.

l-muġrimîn dans IX, 32 et X, 82 ; *awalaw kânu lâ yamlikûna chay'an* dans XXXIX, 44. Il est vrai qu'on pourrait admettre que le fait « bien établi en soi » a été présenté *ironiquement* comme incertain. Cela donnerait comme sens : « Si cela devait être désagréable même aux Infidèles », etc... Mais enfin, ce serait par trop maladroit que les frères de Joseph suggérassent d'eux-mêmes, aussitôt, à leur père l'idée qu'ils mentent et ce, en lui adressant ces mots : *wamâ anta bimû'minîn lanâ wa law kunnâ şâġiqîn*, XII, 17 — en sorte qu'il faudrait traduire : « et tu ne nous crois pas même si nous *disions* la vérité » (or nous ne la disons pas !). En réalité, les frères de Joseph veulent dire : « et pourtant, nous disons la vérité ». Dans ces conditions, nous pouvons, également dans les phrases citées ci-dessus, considérer *walaw* comme l'exposant d'une condition réelle [et assimiler *walaw* à *wa in* (N.d.T.)]. Il est vrai qu'il n'est pas totalement exclu que dans XII, 17, Muġammad fasse exprimer sa propre opinion sur ceux qui parlent par ces derniers eux-mêmes. C'est justement dans cette sourate XII qu'on trouve encore d'autres singularités. Si on admet cette hypothèse, *walaw* figurerait ici, partout, avec son sens ordinaire.

Le Coran affectionne l'expression *law lâ* : « ne croyez-vous pas que... » ; ne serait-ce pas que... », correspondant à notre « pourquoi pas ? ». Ailleurs, l'expression usuelle pour rendre ce sens est : *hallâ*. Je connais un exemple de cet emploi de *law lâ*. Il figure dans ce vers de Jarîr : (mètre *ṭawil*) « *ta'ud-dûna 'agra'n-nâbi afdala majdikum. Banâ dawtarâ lawlâl-kamâyâ'l-muġanna'a* » : « Vous considérez le fait d'égorger les vieux chameaux comme votre plus pure gloire, vile racaille ! Pourquoi pas la mise à mort du guerrier au casque de fer ? » (*). Kâmil 458 = Hamâsa 540, 16 = Lisân 20, 360, 4 = Khizânat al-adab 1, 129, 6. Je donne toutes ces références parce que le texte imprimé du *Dîwân* de Jarîr, 1, 158, 4, remplace par l'usuel *hallâ* l'inusuel *law lâ* que Jarîr a peut-être

(*) N. d. T. Le sens de *law lâ* — correspondant à *hallâ* — n'est, nous semble-t-il, pas très exactement rendu par : pourquoi pas. Nous préférons : que... ne ; « Que ne tirez-vous gloire d'abattre le guerrier casqué de fer ? » [d'après une remarque de M. Bercher].

emprunté au Coran. *Law lâ* appartenait sans doute surtout à la langue de La Mekke et peut-être à celle de Médine. Un compagnon de Muġammad l'emploie dans Ibn Sa'd, 4, 2, 37 = 38, 10. A la place de *law lâ*, Ibn Sa'd, 2, 1, 81, 7, a *lawmâ* qui figure une fois aussi dans le Coran dans le sens de *law lâ*, dans XV, 57 [7 ?].

Je serais porté à penser que le *in* négatif, très fréquent dans le Coran, était aussi usuel à La Mekke et à Médine. Il se trouve dans la bouche d'une Mekkoïse dans Tab. 1, 1435, 9 (= Ag. 4, 42, 11, modifié en 3, 62, 4, dans l'édition Krehl d'al-Bukhârî et de gens de Médine et environs immédiats de cette ville dans Ibn Hichâm 458, 8 (= Tab. 1, 1335, 10), 577, 3 (= Tab. 1, 1422, 16), 674, 9 (Tab. 1, 1471, 8 où un manuscrit a cette lecture) (1).

Il n'est pas rare de trouver dans le Coran la particule *li* (afin que) là où l'on aurait attendu une particule marquant la conséquence (en sorte que..., si bien que...). Ainsi également dans XXII, 5 : *waminkum man yaruddu ilâ ardali 'l-umûri likaylâ ya'lama ba'dd 'ilmîn chay'an* : « Parmi vous, il en est qu'il rendra à la vie la plus vile afin que (= en sorte que) ils ne sachent plus rien après avoir su ». On peut sans doute admettre, dans cet exemple et dans d'autres analogues que le Prophète exprime ici la conséquence comme étant le dessein, le but recherché par Allâh. En réalité, il n'a guère dû distinguer entre conséquence et dessein.

La même obscurité règne dans LXXII, 28 : *liya'lama an qad ablatġû risâlâti rabbiġim* où *an* « que » est mis pour *hal* « si ». Chez Allâh, il est vrai, il est malaisé de distinguer entre le *vouloir savoir* et le *savoir* lui-même.

Le Coran, de même qu'il s'interrompt souvent dans un sujet pour en traiter assez longuement un autre et puis revenir au premier, a aussi fréquemment de courtes parenthèses. Celles-ci sont parfois bien à leur place. Par exemple, dans LXXI, 9 : *innahu kâna ġaffâran* qui ne dérange pas le rapport de dépen-

(1) Mais le composé *mâ'in* est fréquent chez les poètes comme simple particule de négation.

dance entre ce qui suit et ce qui précède. De même l'incidente : *bal taḅā'a 'lāhu 'alayhā bikufrīhim salā yu'mināna illā qalīlan* dans IV, 154, dont la seconde proposition, amenée par la rime, semble plutôt superflue. De même, la justification dans XXXVIII, 70. Et même l'énergique « *laysa laka min al-amri chay'un* » : « tu n'as pas voix au chapitre », dans III, 123, inséré au beau milieu de l'exposé sur l'incertitude touchant ce que Dieu fera, est bien à sa place, se rapportant à des paroles prononcées par des Croyants déçus dans leurs espoirs de victoire (verset 48). Mais des parenthèses telles que : *wallāhu 'alanu bimā waḍa'at wa laysa d-d'akaru kal-unt'ā* de III, 31 ou encore : *qul inna'l-hudā hudā'ullāhi* de III, 66 ne sont pas adroites. On peut en dire autant de maintes autres. De nombreuses propositions finales de versets entrent dans cette catégorie. Cf. supra.

Divers passages cités ci-dessus établissent que bien des périodes coraniques s'avèrent lourdes ou obscures. Qu'on considère, par exemple, outre VI, 99 et XLVIII, 25 et encore X, 2, où les mots : *an awḥaynā... 'inda rabbīhim*, se rapportent aussi bien à *akāna l'innāsi 'ajaban* qu'à *qāla'l-kāfirīn* en sorte qu'il faudrait supprimer soit les paroles du début, soit celles de la fin. Ou encore, dans IX, 93, où l'on fait de *qulta* une expression marquant l'état [= alors que tu dis...] afin d'obtenir la fiction d'une période correcte.

*
**

Il est important de noter que le bon sens linguistique des Arabes les a presque entièrement préservés de l'imitation des étrangetés et faiblesses propres à la langue du Coran. Sans doute y virent-ils aussi les plus splendides apanages de l'incomparable parole divine, mais il ne leur est pas venu à l'esprit de les adopter dans le discours humain. C'est ainsi que l'on a toujours formé la rime en prose de façon pure, jamais à la manière imparfaite du Prophète. Le Coran forme à lui seul un genre littéraire qui n'a pas eu de vrai précur-

seur et qui ne pouvait pas avoir de successeur⁽¹⁾. Quelque penchant que marquent les écrivains arabes à orner leur style de passages coraniques ou d'expressions isolées empruntées au Coran et si nombreuses que soient les afféteries dont usent ces auteurs, les étrangetés linguistiques dont il vient d'être question, n'y jouent aucun rôle.

(1) Des imitations tardives du Coran qui, comme, lui, veulent être d'origine divine, telles que la sourate ebūte (cf. *Geschichte des Qurāns*, p. 221 et sq.) et les révélations du Bāb ne peuvent être considérées comme de véritables continuations dans cette voie.

APPENDICE

**Bibliographie des ouvrages sur la langue du Coran
depuis "Die Sprache des Korans" de Nöldeke
jusqu'en 1951**

par C. RABIN (Oxford)

I. GENERALITES

- R. HARTMANN. — *Compte rendu de Vollers' Volkssprache und Schriftsprache, etc., Orientalistische Literaturzeitung*, XII (1909), 22-6.
- M. S. AR-BAFI'L. — *Târikh âdâb al-lugha al-'arabiyya*, I. Cairo 1912.
- G. BERGSTRÄESSER. — *Verneinungs- und Fragepartikeln und Verwandtes im Kur'an*, Leipzig, 1914.
- A. NALLINO. — « Come si è formata la lingua araba », in *Scrilli*, VI, 181-90.
- MEILLET et COHEN. — *Les Langues du monde*, 2^e éd.
- TAHA HUSAIN. — *Al-adab al-jähili*, Cairo, 1933, pp. 58-112.
- M. I. 'ATIYYAH. — *Al-'adab al-'arabi wa- ta'rikhuhu fi l-'asr al-jähili*, Le Caire, 1936, pp. 26-42.
- J. H. KRAMERS. — *De Taal van den Koran*, Leiden, 1940.
- T. SABBAGH. — *La Métaphore dans le Coran*, Paris, 1943.
- A. BLOCH. — *Vers und Sprache im Altarabischen*, Basel, 1946.
- II. FLEISCH. — *Introduction à l'étude des langues sémitiques*, Paris, 1947, pp. 97-104.

- R. BLACHÈRE. — *Introduction au Coran*, Paris, 1947, pp. 156-81.
H. BIRKELAND. — *Språk og religion hos Joder og Arabere*, Oslo, 1949.
J. FUECK. — *Arabiya*, Leipzig, 1950.
R. BLACHÈRE. — *Essai sur l'histoire de la littérature arabe*, Ch. III: « La Koiné poétique et les origines probables de l'arabe littéraire »:

2. LES DIALECTES.

- H. KOFLER. — « Reste Altarabischer Dialekte », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, LXVII (1940)- LXIX (1942).
C. RABIN. — *Ancient West-Arabian*, London, 1951.
P. SCHWARZ. — *Der Sprachgeschichtliche Wert einiger älterer Wortschreibungen im Koran*, *Zeitschr. für Assyriologie*, XXX (1915-6) 46-59.
Ibr. ANIS. — *Al-lahajât al-'arabiyya*, Le Caire, s.d. (vers 1946).
A. HAMMÛDAH. — *Al-qirâ'ât wal-lahajât*, Le Caire, 1948.

POSTFACE

de Bousquet

Observations de sociologie esthétique sur le dogme de la précellence du style coranique

L'étude de Nöldeke se présente comme un ensemble de remarques philologiques, grammaticales, ou littéraires, au sujet desquelles, n'étant pas arabisant, je n'ai aucune opinion. Mais il s'en dégage aussi une conclusion, au moins implicite : il ne serait pas admissible de dire que le Coran, comparé à la littérature préislamique, soit un modèle de style, contrairement au dogme selon lesquels ce texte est d'une beauté parfaite et inimitable.

Dans quelle mesure, en admettant *a priori* que les remarques de l'auteur soient exactes, peut-on en tirer ladite conclusion ? Je désire présenter quelques rapides observations sur ce point.

I

Les affirmations, en particulier les dogmes, des diverses religions me paraissent pouvoir être rangées sous (au moins) deux catégories :

1° Il y a d'abord celles que jamais la science ne pourra, ni confirmer, ni contredire, parce qu'elles ont trait à ce qui est en dehors des limites de l'observation et de l'expérience. Un excellent exemple de ceci nous est fourni par le dogme de la Présence Réelle. Selon celui-ci, la consécration d'une hostie en change totalement la nature métaphysique. Or donc, en

1823, le législateur français avait cru devoir promulguer une loi, en vertu de laquelle la profanation d'une hostie consacrée serait punie de mort. Mais, si un individu s'était livré à cet acte sur une de deux hosties, dont on aurait su seulement qu'une seule avait été consacrée, personne n'aurait pu prouver sa culpabilité⁽¹⁾. Tout le monde est d'accord pour dire, les théologiens de la religion catholique romaine les premiers, qu'on ne saurait déceler un changement, physique ou chimique quelconque, dans l'hostie, à la suite de cette consécration. Le dogme de la Présence Réelle est donc de ceux que la science ne saurait discuter⁽²⁾.

Dans mes voyages à Java, j'ai eu souvent l'occasion de voir des sculptures représentant le Dieu-Éléphant Ganesh, et, à côté, une souris : il me fut expliqué que ce murin sert de monture à cet éléphant. Il y a là, certes, aussi un grand mystère, mais, tant qu'on n'aura pas davantage précisé où et quand, il est possible au savant désintéressé d'observer le beau spectacle d'une souris portant sur son dos un éléphant, ou d'en vérifier l'existence passée, cette affirmation restera également de celles que la science doit se garder, tant de confirmer que de nier : le Dieu Ganesh chevauche-t-il vraiment une souris ? Pour ma part, je me résigne là encore à demeurer humblement ignorant, quoique les Bramins verront bien entendu, dans cette attitude modeste, une preuve d'orgueil.

Mais tel n'est pas toujours le cas. Ainsi, le récit de la Création selon la Genèse, est le type d'une affirmation religieuse qui pouvait être, et a été, entièrement démentie par

(1) C'est, j'imagine, pour cette raison que les hosties étaient réputées consacrées. On remarquera que, pour éviter toute érudition inutile, j'ai parlé de : « Présence réelle », et non de : « Présence réelle et Transsubstantiation ».

(2) Elle peut naturellement, étudier : l'histoire de ce dogme, ses rapports avec d'autres faits religieux (tels que la manducation du Dieu dans d'autres religions), son importance dans les luttes entre Catholiques et Protestants, etc., mais ce qu'elle ne pourra jamais faire, c'est de déclarer que ce dogme est « vrai », ou, « faux ». (Les savants peuvent seulement dire que ce dogme est dépourvu de sens propre, susceptible d'être vérifié par eux).

la science. Dans d'autres cas, on pourrait imaginer fort bien, que la science puisse prouver l'exactitude d'une telle affirmation.

Telle est, par exemple, celle de la venue à Rome de l'apôtre Pierre, si importante aux yeux des Catholiques : d'une part, c'est là une chose, de par sa nature, vérifiable ; de l'autre, qui dit qu'on ne découvrira pas un jour, une inscription, un papyrus, un palimpseste, présentant toutes garanties d'authenticité et dissipant tout doute à ce point de vue, rapportant, entre autres, la consécration, par Pierre, de Lin, son (soi-disant) successeur ? Il est donc permis de dire que, parfois, la science peut venir au secours de certaines thèses avancées par les religions⁽¹⁾.

Selon l'Ancien Testament, et cette affirmation a été retenue avec soin par l'Église catholique, il existe, un rapport direct entre la longévité et le fait d'honorer ses père et mère. Une étude statistique en est parfaitement concevable ; elle est même peut-être très urgente et de grande importance pratique, dans l'intérêt de la santé publique

Lorsque nous disons qu'il est ainsi des affirmations non scientifiques justiciables de la science, il faut entendre ceci sous bénéfice de trois observations :

1^o Si, logiquement, une chose est du domaine expérimental, il ne s'ensuit pas encore qu'elle le soit effectivement, car la science n'est pas toujours en mesure de se prononcer : dire que Pierre s'est trouvé, ou non, à Rome, a certes un sens tout à fait différent, de cette autre affirmation : le Christ se trouve, ou non, dans l'hostie consacrée. Mais, de ce que la première seule, pourrait être examinée par la science, ne découle pas qu'elle puisse l'examiner en fait, car elle ne dispose pas, ou ne disposera peut-être jamais, des moyens d'investigation

(1) Il faut entendre ce mot au sens le plus large : ainsi, il y a une religion marxiste, et la science indépendante a beaucoup à redire, — à la grande colère, là aussi, des croyants —, au sujet de tels de ses dogmes : celui de la valeur-travail, ou bien du matérialisme historique, etc. Que dis-je, l'athéisme lui-même est, à certains égards, une affirmation dogmatique.

nécessaires. Dans ce cas encore, il faudra nous résigner, mais pour des raisons entièrement différentes, à ignorer ce qu'il en est.

2° Les affirmations dogmatiques d'innombrables religions, — affirmations, qui se contredisent toutes les unes les autres, — se prétendent définitives, absolues et irrévocables (la réalité sociologique est un peu différente). Tout autre est (ou mieux : devrait être) l'attitude scientifique : les connaissances expérimentales (je ne parle pas de l'outil mathématique) qu'elles accumulent ne sont jamais susceptibles que d'être mises en formules provisoires : au lieu de l'absolu, on ne trouve ici que du relatif : « Dans l'état actuel de nos connaissances, nous avons lieu de penser que », voilà comment la science doit toujours s'exprimer. Certes, et surtout négativement, elle peut arriver à des conclusions pratiquement sûres : mais il faut toujours en cette matière observer la plus grande prudence. A plus forte raison, en est-il ainsi des affirmations positives des sciences : à mesure que les connaissances augmentent, nos affirmations doivent être revues. Ainsi, du moins à ce que je crois savoir, jadis, les savants non-catholiques, étaient portés à ne pas croire au voyage de Pierre à Rome, leur point de vue ayant aujourd'hui changé. L'évolution de la théorie de la lumière, entre autres est à ce point de vue, encore bien plus instructive.

3° Sir J.-G. Frazer a fait, en passant⁽¹⁾, une observation d'une très grande profondeur pourtant. Ayant montré comment l'homme chercha à connaître, au moyen de la magie d'abord, puis de la religion, avant de s'adresser à la science, il ajoute qu'il n'y a pas de raison pour dire que ce soit là le stade définitif de l'évolution : peut-être existera-t-il un jour d'autres moyens, à cet effet, que l'investigation scientifique. J'ajoute seulement ceci : si quelqu'un prétend disposer d'une autre technique que celle des sciences pour parvenir à la

(1) *The Golden Bough*, p. 712 de l'éd. abrégée pour la « Rationalist Press Association ».

vérité, la charge de la preuve lui en incombe. Toutes les tentatives dans ce sens ont jusqu'ici échoué : mais gardons-nous surtout d'affirmer, qu'il n'y en aura jamais d'efficaces.

II

Venons-en maintenant au dogme de la précellence du Coran. Selon celui-ci, ce texte, — la Parole même, Eternelle et Incréée de Dieu —, est d'un style inimitable et supérieur à tout ce qui a existé et pourra jamais exister.

C'est ce dogme auquel Nöldeke s'attaque, en comparant son style à celui de la poésie préislamique. Il oppose à ce dogme, une autre thèse : celle de la supériorité littéraire de cette dernière.

J'ai déjà dit que la question purement philologique, grammaticale, etc., a un aspect objectif qui doit, me semble-t-il, être tranchée dans le même sens par tous : les faits avancés par lui sont-ils vrais, ou non ? Répétons aussi que je n'ai moi-même aucune opinion à ce sujet, en raison de mon incompétence.

Mais ceci suffit-il pour trancher scientifiquement la question ? Il s'agit de savoir si l'affirmation dogmatique : « telle chose est⁽¹⁾ la plus belle de son espèce au monde », est de celle que la science peut trancher, ou non. Voilà la raison pour laquelle nous avons commencé notre étude par des observations théoriques générales.

Les remarques qui suivent m'ont été suggérées par le texte de Nöldeke, mais elles ont un caractère tout à fait général. Or donc, il n'apparaît que la sensation du beau dépend à la fois de l'objet et du sujet : seulement, si cela est facile à établir en ce qui concerne ce dernier, je ne pense pas qu'on ait réussi jusqu'ici à démontrer en quoi le beau dépend également de l'objet. Il est remarquable de constater combien

(1) Je laisserai de côté, l'affirmation selon laquelle la chose en question « restera » la plus belle.

grande est la nullité scientifique de ce que des gens de talent, voire de génie, ont pu écrire en théorie là-dessus, alors qu'en pratique ils savaient parfaitement créer de belles choses⁽¹⁾. Voyons donc ce qui concerne le sujet :

1° Le beau dépend d'abord de l'âge du sujet : le goût change avec l'âge. Les enfants trouvent admirables ce que nous trouvons très laid. Qui nous départagera ? Il dépend sans doute, dans une certaine mesure, du sexe aussi.

2° Le beau dépend de la culture que l'on a. Il y a bien des choses que l'on doit savoir avant de pouvoir apprécier la beauté de l'objet. Cela va de soi pour ce qui est d'un texte en langue étrangère, mais c'est parfois vrai aussi pour un texte dans notre propre langue. Cela n'est pas toujours nécessaire : par exemple, bien des poésies de Heine sont si simples en leur beauté, qu'elles n'ont besoin d'aucun commentaire, mais on n'en dira pas autant des élucubrations de St. Mallarmé, qui, m'a-t-on dit, sont belles également. En architecture, j'ai l'impression que bien des monuments, peuvent être « compris » sans qu'on en connaisse la destination, le sens voulu par l'architecte de l'époque : par exemple, le Palais de Versailles ou le Taj-Mahall : mais, peut-on apprécier pleinement une cathédrale gothique en ignorant tout de ce qu'est le catholicisme, de ce que fut le Moyen âge ? La même chose s'observe également en musique : une fugue de J. S. Bach n'a pas besoin de commentaires, on l'aime, ou non : au contraire, pour ce qui est de la *Passion selon St. Mathieu*, il me paraît impossible qu'on saisisse toute la beauté de cette œuvre géniale, si on ne la considère pas du dedans, comme une émanation du Christianisme, et si l'on se refuse, durant son audition, à se placer au point de vue chrétien, c'est-à-dire à la sentir comme la représentation d'un drame, d'une importance absolument

(1) Voir par exemple, je cite tout à fait au hasard : les *Gedanken über die Schönheit*, du peintre R. Mengs, les nombreuses études d'esthétique de Schiller, enfin les écrits de Richard Wagner. On ne saurait rien imaginer de plus ennuyeux, de plus dépourvu de contenu réel. Notons, en passant, que jadis les tableaux de Mengs étaient trouvés plus « beaux » que de nos jours.

décisive pour le sort du monde entier⁽¹⁾. On doit donc songer à cela aussi si l'on veut juger de la beauté du Coran : mais ceci ne nous empêchera pas d'estimer que la *Passion* de Bach est plus belle que celle, disons, de Schütz ce qui paraît bien indiquer qu'il y a du « beau » objectif dans l'une et l'autre, en quantité variable.

3° Le beau dépend encore de l'époque où l'on vit, du milieu social : bien des œuvres, on le sait, jugées par nous splendides ont eu leur période d'éclipse : c'est le cas des cathédrales nommées « gothiques », précisément par ce qu'on ne les trouvait plus belles : celui des pièces de Shakspeare, celui de la *Passion selon St. Mathieu* ressuscitée par Mendelssohn Bartholdy après être tombée durant près de trois quarts de siècle dans un oubli total : les exemples de ceci sont innombrables : jusque vers la fin du XVIII^e siècle, l'Européen cultivé avait horreur de la haute montagne tant admirée de nos jours⁽²⁾.

Carlyle⁽³⁾ écrit : « It is to remember that,.... in judging a foreign work, it is not enough to ask whether it is suitable to our modes, but whether it is suitable to foreign wants : above all, whether it is suitable to *it self* ». Il illustre sa pensée en se demandant quelle peut être la valeur des critiques adressées par un tailleur londonien au costume antique grec.

4° Le beau est aussi une affaire de prestige et cela également très important pour juger de la valeur esthétique qu'intrinsèquement peut avoir le Coran. Le plus bel exemple de ce que la « beauté » est quelque chose de très subjectif est le cas des poèmes d'Ossian : ceux-ci furent admirés

(1) Il en va tout à fait de même pour le prodigieux *Christ en croix* de Velasquez. Si l'on ignore tout du Christianisme, de l'histoire d'Italie au Moyen Age, et même de l'Antiquité classique, peut-on vraiment apprécier la *Commedia* ?

(2) Cela est bien connu pour les Alpes. Mais il en allait de même pour les montagnes d'Ecosse (Voir sur ce point, Moray Mac Laren, *The Scots*, p. 112). L'auteur nationaliste écossais déplore également que son grand compatriote Burns n'a jamais chanté les paysages (magnifiques à son propre goût), qu'il pouvait contempler. (P. 108).

(3) Étude sur Goethe, *in fine*.

par Herder, Goethe, Napoléon et par d'innombrables de leurs contemporains. Aujourd'hui plus personne ne s'intéresse à des textes composés par Macpherson, parce que composés par lui. La tiare de Saitaphernès, si admirée, elle aussi, ne provoque plus qu'un sourire chez ceux qui connaissent encore l'histoire de cette fraude. Il y a quelque vingt ans, le comité de lecture de la Comédie Française, refusa une tragédie de Pierre Corneille, dont un mauvais plaisant avait seulement modifié le titre et le nom des personnages ; il est bien connu qu'une statue « antique », mais due au jeune Michel-Ange fut déclarée merveilleuse par un connaisseur, parce qu'il la tenait pour juste déterrée. C'est de la sorte que joue le facteur prestige pour troubler notre jugement sur la valeur esthétique intrinsèque d'un objet, dans la mesure où cette valeur objective existe réellement.

5° Le beau dépend aussi de l'« équation personnelle » : ainsi deux personnes, ayant cependant les mêmes goûts, la même culture générale, pourront néanmoins n'être point d'accord sur ce qui est la plus belle des tragédies de Racine, ou le plus beau des sonnets d'Heredia. D'une façon générale, le beau objectif s'il existe, me paraît entouré d'un halo d'impressions non purement esthétiques en elles-mêmes, mais qui contribue très fortement à créer le sentiment du beau. Ces impressions sont extrêmement diverses :

Un eunuque ou un homme aux goûts anormaux réagira-t-il comme un homme normal devant la Vénus de Milo, ou en lisant les *Liaisons dangereuses* ? Si j'ai une foi vive, ce qui la satisfait me paraîtra, toutes choses égales, plus beau que ce qui la contrarie. Ainsi, je considère la *Marseillaise* comme une création musicale sublime, mais est-il possible à un Français cultivé et patriote d'entendre (!) cet hymne en faisant abstraction de ses sentiments et souvenirs historiques ? En d'autres termes, lui paraîtrait-il aussi beau s'il figurait dans

(1) De temps à autre, car la répétition finirait par la rendre insupportable. Je demande : dans ce cas, la chose devient-elle « réellement » moins belle ?

un opéra de Verdi ? Vice versa, les œuvres qui choquent son sentiment, par exemple la *Herrmannschlacht*, ou *Leyer und Schwerth* ne pourront être goûtées par lui comme elles le seront par un Allemand (!).

Ce halo est plus ou moins épais, mais il existe toujours : ce fait explique pourquoi, à mon sens, une œuvre littéraire ne peut en somme être traduite : il semble que, pour tout goûter des intentions de l'auteur, il faut être comme lui. Ainsi, pour ne citer que ce seul exemple, dans un texte, le mot « pain » ne peut avoir le même sens émotionnel pour un Européen catholique du Moyen âge et un Asiatique qui ne consomme que du riz et ne communie pas. On peut traduire les *Éléments* d'Euclide, non *OEdipe roi*.

III

En définitive, et dans l'état actuel de nos connaissances touchant la sociologie esthétique, nous ne sommes pas en mesure de définir ce qui est beau, et ce qui ne l'est pas, avec précision scientifique : c'est là une chose que l'on sent, mais que nous ne savons pas mesurer, même de façon très approximative.

Dans ces conditions, quelle est la valeur objective de cette affirmation : le style du Coran est un modèle parfait de beauté inimitable et inimité ? Il y a d'abord ceci, c'est que, pour ceux qui ne peuvent, ou ne veulent lire le Coran dans le texte, cette affirmation est sans intérêt, comme celle de la Présence Réelle, pour qui n'a aucun contact avec le catholicisme : ensuite, cette affirmation est tenue pour exacte, par tous des fidèles de la religion islamique, dès qu'ils sont capables de la comprendre : enfin, la lecture, ou la récitation, de ce texte fait naître en eux, à ce qu'ils disent (et il n'y a pas lieu de croire le contraire), — ainsi que chez quelques arabisants favorables

(1) Sauf circonstances exceptionnelles : durant l'occupation allemande, j'ai relu Körner avec ravissement ; j'ai même pu trouver quelque intérêt à la *Rede an die Deutsche Nation*.

à ladite religion, p. ex. le P^r Gibb —, des sentiments très forts de nature esthétique, tels qu'aucun autre texte n'est capable de le faire, toujours à ce qu'ils disent.

Seulement, ceci s'explique-t-il parce que le Coran contient d'un bout à l'autre, des beautés sublimes en donnant au mot « beauté » un sens objectif mesurable⁽¹⁾, ou bien, éprouvent-ils ces sentiments parce que toute leur éducation, leur milieu, les forcent à l'éprouver, et, en ce sens, ce ne serait pas dans le Coran, mais en eux-mêmes que résiderait le fondement de cette beauté ?

Mon impression est que tel est bien le cas. Mais, après tout, peut-être un jour la science pourrait-elle définir un « beau » objectif et le détecter, non seulement dans les courtes sourates, ce qui ne me paraît guère susceptible de soulever d'objections, mais dans l'ensemble de ce texte. J'en doute fort.

Pourtant, d'ici-là, la science ne sera pas en état de contredire le dogme de la précellence du style coranique, ni bien entendu, de le confirmer. Nous ne savons même pas si ce dogme est du premier type, de ceux qui échappent, par leur nature, à un examen scientifique, ou du second : de ceux qui, en principe, en sont justifiables, mais qu'elle n'est *pas encore* en mesure d'étudier.

De ce point de vue le dogme en question reste donc, au moins provisoirement, inattaquable, et il faut conclure que Nöldeke n'a pas prouvé sa thèse.

Les difficultés devant lesquelles nous nous trouvons seront-elles résolues un jour ? Ce n'est pas absolument impossible. Il est intéressant de noter en effet, qu'en Economie Politique, dans des questions qui sont un peu du même ordre, on est arrivé à des résultats scientifiques.

On fut longtemps porté à considérer que la valeur d'une marchandise résidait *dans* l'objet. (le dogme marxiste de la valeur-travail est plus ou moins infecté par cette erreur) ; or,

(1) Un daltonien peut parfaitement, au moyen de la détermination d'une longueur d'onde, dire que telle couleur est « réellement », ou non, telle couleur. Existe-t-il quelque chose d'analogue pour la « beauté » ? Là est toute la question.

il n'en est rien. Cette valeur dépend, certes, des qualités intrinsèques de l'objet (par exemple : habit neuf, ou râpé, mais elle n'est *pas du tout* une de ses qualités objectives, comme sa couleur, son poids, etc... De même la beauté dépendrait bien de la nature de l'objet, mais ne réside nullement *dans* celui-ci.

De plus, durant longtemps aussi, on n'arrivait pas à saisir comment la valeur d'une chose pouvait dépendre de son utilité pour les hommes, pour cette raison très simple que des choses extrêmement utiles sont souvent dépourvues, ou à peu près, de valeur, et que d'autres, qui le sont fort peu, en ont une très considérable (eau et diamant). Grâce à la théorie de l'utilité marginale, ces difficultés n'arrêtent plus un étudiant de première année.

Il est donc possible que les nôtres, en matière esthétique, pourront aussi être dissipées un jour.

Telles sont les quelques réflexions que je voulais présenter en publiant ce travail en français, surtout parce que, de nos jours, et je le déplore, les jeunes arabisants connaissent de moins en moins la langue allemande. Réflexions liminaires, en quelque sorte, à une discussion d'ensemble que je souhaiterais voir s'instaurer. Mais, d'une part, je tiens l'immense majorité des musulmans, même cultivés, pour incapables de comprendre la nature du problème que des non-musulmans, de très bonne foi, ont à se poser ici ; et de l'autre, je n'ai depuis longtemps plus aucune illusion sur ce que mes travaux m'apparaissent comme beaucoup plus intéressants qu'ils ne le sont en réalité aux yeux d'autrui.

TABLE DES MATIÈRES

Avertissement du Traducteur	3
Observations sur la langue du Goran.....	5
Appendice : Bibliographie par G. RABIN.....	37
Postface du Traducteur : Observations sur le dogme de la précellence du style coranique.....	39
Table des matières	51