

République algérienne démocratique et populaire
Université Mentouri – Constantine
Faculté des Lettres et des Langues
Département de traduction

Thèse de Doctorat d'État,
Présentée par Ferhat Mameri
Sous la direction du Professeur : Mokhtar MEHAMSADJI

Le Concept de Littéralité dans la traduction du Coran
Le cas de trois traductions.

Année universitaire : 2005-2006

Le Concept de Littéralité dans la traduction du Coran

Le cas de trois traductions :

- 1- *Le Coran*, traduction de Jacques Berque, Éditions Sindbad, Paris 1990;
- 2- *Le Coran*, L'Appel, traduit par André Chouraqui, Éditions Robert LAFFONT, S.A., Paris, 1990;
- 3- *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*; Révisé et édité par : La Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, de l'ifta, de la prédication et de l'orientation religieuse, Al-Madinah Al-Munawwarah, 1410 de l'Hégire =1989 ou 1990.

Remerciements :

J'adresse mes remerciements d'abord à mon encadreur, Pr. Mokhtar MEHAMSADJI, qui, tel un grand frère, a accepté l'encadrement de mon projet de recherche malgré ses nombreuses préoccupations et auprès duquel j'ai trouvé conseils et instructions judicieuses pendant mes moments d'hésitations et d'incertitudes.

Mes vifs remerciements vont également à mon frère et ami Dr. Amar OUIS, chef de département de traduction à l'université Mentouri – Constantine, qui a su me convaincre de soutenir la présente thèse d'État ici en Algérie alors que j'avais l'intention de le faire sous d'autres cieux, et qui a pris en main tout le côté administratif pour l'aboutissement de ce projet.

Merci aussi à tous les membres du jury ainsi qu'à tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué pour que ce projet voit le jour.

Dédicace :

À mon épouse

Sommaire :

Introduction	02
<u>Chapitre 1 : Histoire de la traduction du</u>	
Coran	19
1.1. Introduction	20
1.2. traduire le Coran vers le Latin	20
1.3. Traduire le Coran vers le français et l'anglais.....	22
1.4. Conclusion	29
<u>Chapitre 2 : l'interprétation du</u>	
Coran	32
2.1. Introduction	33
2.2. L'approche traditionaliste	34
2.2.1. Les idées religieuses, historiques et politiques de	
Fazlu Rahman	35
2.2.2. La méthode de Rahman pour interpréter le Coran....	42
2.3. L'approche rationaliste	51
2.3.1. La méthode de Mohammed Arkoun pour approcher le	
Coran	54
2.4. Conclusion	60
<u>Chapitre 3 : Approches théoriques et traduction coranique</u>	62
3.1. Introduction	63
3.2. l'approche interprétative (théorie du sens)	64
3.2.1.Captation du sens et non captation de la langue .	68

3.2.2. Importance des connaissances extralinguistiques.....	69
3.2.3. Capter le vouloir dire de l'auteur	71
3.2.4. Transmettre le sens et non traduire la langue	75
3.3. Équivalence dynamique et traduction coranique	85
3.3.1. La fonction informative	88
3.3.2. La fonction expressive	89
3.3.3. La fonction impérative	90
3.4. Courant littéraliste et traduction	92
3.4.1. Traduction ethnocentrique et traduction hypertextuelle.....	92
3.4.2. Traduire littéralement n'est pas faire du mot à mot	96
3.5. Conclusion	101
<u>Chapitre 4</u> : Cadre méthodologique	103
4.1. Introduction	104
4.2. Présentation du corpus	105
4.3. Méthodologie d'analyse	108
4.4. Conclusion	110
<u>Chapitre 5</u> : Analyse des traductions	111
5.1. Introduction	112
5.2. Traduire le <i>dhikr</i>	112
5.2.1. Confrontation et analyse des traductions	119
5.3. des mots et des concepts	122
5.4. Traduire l'altérité des noms propres	127
5.4.1. Le cas du terme '<i>'Issa</i>	127
5.4.1.1. Confrontation et analyse des traductions	135

5.4.2. Traduire les noms des prophètes	143
5.4.2.1. Confrontation et analyse des traductions	151
5.5. Traduire le terme <i>Fitna</i>	154
5.5.1. Confrontation et analyse des traductions	164
Conclusion	167
* Conclusion générale	168
* Références bibliographiques	188
* Appendices	195

Introduction

Introduction :

La présente recherche s'inscrit dans le cadre de l'analytique de la traduction. Elle consiste essentiellement à affronter plusieurs traductions face au texte source et aura pour objectif de tenter de mieux comprendre l'acte de traduire, de faire le lien entre la pratique et la théorie de la traduction, de mettre le doigt sur des problèmes ciblés et à relever certaines difficultés de la traduction. Nous tenterons également de conceptualiser les problèmes pratiques en vue d'aider le traducteur à prendre ses décisions lors de l'opération traduisante.

Le premier chapitre sera consacré à l'histoire de la traduction du Coran. La partie 1.2. du chapitre abordera la traduction du Coran vers le Latin (car c'est vers cette langue qu'il a été traduit en premier), la partie 1.3 traitera de la traduction coranique vers le français, l'anglais et les autres langues européennes.

Parler de la traduction du Coran sans aborder le domaine de son interprétation serait, à nos yeux, négliger la tradition islamique et les tentatives d'interprétations modernes. C'est pour cette raison que nous avons consacré le deuxième chapitre au domaine de l'interprétation coranique. Lors de nos lectures, nous avons constaté que, généralement, il existe deux approches différentes, pour ne pas dire opposées, traitant de l'interprétation coranique. La partie

2.2 abordera l'approche traditionaliste, représentée par Fazlu Rahmane, qui soutient que pour procéder à tout acte d'interprétation (compréhension, traduction) il faut revenir à la tradition et à l'exégèse islamiques, et notamment aux circonstances de la révélation. Quant à la section 2.3, elle traitera de l'approche rationaliste, représentée par Mohammed Arkoun, lequel soutient que l'exégèse et la tradition islamiques ont toujours été compromises par les contraintes sociopolitiques et qu'il est temps de procéder à l'interprétation du Coran d'une manière objective en ayant recours aux méthodes offertes par les sciences modernes comme la linguistique, la sémiotique, la philologie, etc.

Le troisième chapitre sera réservé à la partie théorique de notre travail. Dans ce chapitre, nous allons étudier trois théories traductologiques dominantes. En premier lieu, dans la section 3.2, nous allons aborder la théorie interprétative dont le point de départ est l'école supérieure des interprètes et traducteurs (l'É.S.I.T.) et qui soutient qu'avant de poser tout acte traductionnel, il faut d'abord déverbaliser, chercher le vouloir dire de l'auteur et capter le sens (le message) en laissant tomber la lettre. Aux yeux des tenants de cette théorie, la langue serait un simple transporteur du message. La deuxième théorie (section 3.3) que nous allons aborder a une relation directe avec l'objet de notre travail car elle a été initialement

fondée en se basant sur la traduction biblique. Il s'agit du fameux concept de l'équivalence dynamique de Nida et Taber. Les deux auteurs proposent dans leur *Theory and practice of translation* que le traduire biblique doit principalement focaliser son intention sur le récepteur du texte traduit. Ils soutiennent que pour qu'une traduction soit considérée comme étant un acte réussi, elle doit principalement chercher des équivalences dans la culture cible afin de créer le même effet sur son lecteur que celui laissé par le texte source sur son lecteur. Quant à la section 3.3, elle sera consacrée au courant littéraliste, essentiellement représenté par Walter Benjamin, Henri Meschonnic et Antoine Berman. C'est un courant qui accorde énormément d'importance à la lettre et qui soutient que la langue est loin d'être un simple véhicule pour transporter le message. Les tenants de ce courant soutiennent que forme et contenu sont intimement liés, voir même indissociables, et que c'est la forme, la langue, qui oriente et façonne la manière de percevoir le vécu de n'importe quelle société.

Dans le quatrième chapitre, nous allons présenter le cadre méthodologique de notre travail. Nous sommes tout à fait conscients du fait que le choix d'un corpus est très déterminant pour un travail de recherche. Car, pour que le projet soit mené à terme, au moins d'une façon satisfaisante, cela dépend amplement de ce choix. C'est

pourquoi, nous-nous sommes limités à choisir trois traductions françaises, à savoir :

- 1- *le Coran*, traduction de Jaques Berque, éditions Sindbad, Paris, 1990 ;
- 2- *Le Coran, l'Appel*, traduit et présenté par André CHOURAQUI, éditions : Robert LAFFONT, Paris 1990 ;
- 3- *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses verset*, Révisé et édité par : La Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, de l'IFTA, de la prédication et de l'orientation religieuse, Al-Madinah Al-Minawwarah, 1410 de l'Hégire=1989 ou 1990.

Pourquoi spécialement ces trois traductions parmi tant d'autres ?

Les critères de notre choix sont les suivants :

- Ce sont des traductions que les critiques ont reçues et considérées comme étant des traductions valables.
- Ce sont des traductions récentes, éditées dans une même année.
- Ce sont des traductions faites par des traducteurs venant d'horizons divers (de cultures différentes et surtout représentant les trois religions monothéistes.)

La critique a déjà taxé la traduction de Chouraqui d'être « judaïsée » ;
« *Je vous rappelle que d'autres traductions, celle d'André Chouraqui, pour ne citer que l'une des dernière en date, est une pale copie de la*

Thora, une Thora édulcorée ! »¹ C'est dans ce même sens qu'on a reproché à la traduction de Berque d'être trop biblique et à celles faites par des institutions religieuses musulmanes d'être conformistes. Nous tenterons de vérifier la part de la vérité de tout cela. Nous estimons que cette tâche est très vérifiable en se basant sur l'analyse des textes traduits. Car, à travers le choix des termes, des expressions et des équivalences, on peut dégager d'une manière concrète la part culturelle, qui est un facteur important qui contribue considérablement à gérer l'acte de traduire. Et c'est principalement pour cette raison que nous avons veillé à ce que notre corpus ne soit pas uniforme mais varié. En ce qui concerne la méthode adoptée, nous avons opté pour la méthode descriptive, car elle convient le mieux à la nature et à la visée de notre projet.

Le dernier chapitre (chapitre 5) sera consacré à l'analyse des traductions. Nous irons d'abord, de manière systématique, chercher le terme, l'expression, ou le verset dans le texte source en arabe. La version du Coran sur C.D ROM avec sa traduction saoudienne nous aide beaucoup à gagner du temps dans l'étape de la recherche, car elle offre des outils de recherche par mots clés, par expressions, par versets ou même par sourates. Nous exposons ensuite le verset original avec les trois traductions sous forme de tableaux, pour faciliter la comparaison. Et c'est en basant sur la confrontation et l'observation

¹ Malek Chebel, entretien accordé au quotidien algérien El-Watan, du 20 mars 1999.

des traductions, ainsi que sur les critiques faites à leur égard, que nous allons procéder à l'analyse des traductions en veillant surtout à en faire un rapprochement avec les courants traductologiques déjà mentionnés.

Il a toujours été communément admis que le traduire est un acte qui se trouve très difficile à atteindre. Et quand nous passons à la traduction coranique, la tâche devient de plus en plus complexe, car il ne s'agit plus de traduire une idée d'autrui, mais l'on traduit une religion qui reflète la vie et la civilisation de tout un peuple, du moins ceux qui pratiquent cette religion. Si un musulman ou un arabe lit la traduction du Coran, et qu'il se confronte à des zones d'ombres, il se réfèrera automatiquement à la source pour mieux comprendre, et ce n'est pas vraiment là le problème. Si par contre c'est un étranger qui se trouve face à cette même traduction, il n'aura d'autre ressources pour désambiguïser sa compréhension.

De nombreux travaux antérieurs ont été menés sur la traduction des textes sacrés. Dans sa traduction du Coran, faite entre 1947 et 1950 en trois volumes, Blachère a consacré tout le premier volume, intitulé Introduction au Coran, à donner une réflexion que la traduction de ce livre sacré. Bien que l'Introduction soit une excellente synthèse de l'histoire de la traduction du Coran vers les

différentes langues et un travail critique d'une grande valeur sur les traductions du Coran faites depuis le Moyen-âge, il reste, cependant, que c'est un travail axé sur le produit lui-même, le texte traduit, plutôt que sur l'acte de traduire. D'autre part, le travail de Blachère, à l'image de celui de bien d'autres orientalistes, a toujours été taxé comme étant un travail idéologique qui manque de scientificité. Il faut admettre, d'emblée, que ce reproche n'était pas totalement non fondé. Car dans plusieurs parties de l'Introduction, et notamment dans le chapitre intitulé «Critique soulevée par le texte reçu dans la vulgate», Blachère sème le doute sur l'intégrité et l'authenticité du Coran. Cette façon de faire a beaucoup heurté la sensibilité du monde musulman, lui qui se méfiait déjà beaucoup de tout travail orientaliste. Toutefois, malgré cette polémique, il faut reconnaître que l'Introduction est un effort remarquable et une matière très féconde pour les études de la traduction. Il soulève énormément de problèmes faisant face aux traducteurs du Coran tout en essayant de proposer des solutions pour le contourner.

Dans *The Theory and Practice of Translation*, (The Theory), Nida et Taber tentent d'établir une méthode pour traduire la Bible. Sans oublier le fait que «*translating is far more than a science*», les deux auteurs essaient une manière didactique d'établir les étapes et les

procédures à suivre pour approcher un texte sacré. « *the first two chapters are essentially introductory ,for they deal with certain of the broader issues and attempt to orient the reader with respect to the total task.The following chapters take up in a systematic order the fundamental procedures of translating : analysis, transfer, reconstructing and testing*»²

En se basant essentiellement sur l'analyse des traductions antérieures de la Bible, les auteurs tentent, d'une façon pédagogique, de jalonner le parcours des traducteurs lors de l'opération traduisant un texte sacré. Ils réussissent fort bien à illustrer les difficultés et les problèmes liés à la traduction, en général, et à celle des œuvres sacrées en particulier. D'autre part, se basant sur leurs propres expériences ainsi que sur l'examen et l'observation de plusieurs autres traductions, les auteurs nous révèlent beaucoup de perspectives sur l'acte de traduire un texte sacré. Toutefois, jugée trop pragmatique et trop cibiste, leur méthode n'a pas fait l'unanimité. Il faut admettre que pour les deux auteurs, le texte source importe peu. Ils misent énormément sur l'adaptation du texte en fonction du récepteur : « *Even the old question : is this a correct translation is intended will be likely to understand it correctly*»³.

² Préface, E. Nida et C. Taber : *the Theory and practice of translation*,

³ The theory, page 1.

Ainsi, pour Nida et Taber, il faut toujours veiller à ce que la traduction soit ramenée au niveau du lecteur. Une approche pragmatique qui servirait beaucoup un missionnaire mais qui ne peut être applicable à tous les cas de traduction des textes sacrés.

Sans prétendre pouvoir mettre en rapport la problématique de la traduction du Coran avec tous les courants et toutes les thèses traductologiques, nous tenons toutefois à souligner ce rapport avec les thèses les plus connues comme celles de la traduction des textes sacrés chez Henri Meschonnic, la traduction de la poésie chez Antoine Berman, et la traduction littéraire chez Walter Benjamin. Nous comptons aussi élargir le glossaire des notions utiles qui servirait comme un outil pour tout traducteur du Coran, procédure applicable à toute traduction d'un texte sacré. Par ailleurs, partant du principe que la tradition islamique a son propre mot à dire concernant ce sujet, nous allons inclure un état de la question quant à la problématique à l'intérieur de la tradition islamique.

Notre objectif donc est de repérer d'abord les zones textuelles et de tenter de comprendre et de définir les facteurs contribuant à motiver les choix des traducteurs travaillant sur la traduction du Coran. Ce faisant, nous espérons pouvoir définir, au moins, une partie des éléments qui participent à gérer l'acte traductionnel.

Pour tout musulman, le Coran est la parole de Dieu qui a été révélée à son messenger, le prophète Mohamed. Cette révélation a duré environ

vingt ans. Elle a commencé à la Mecque vers l'an 610 et s'est achevée avec la mort du Prophète, en 632. Selon le texte coranique même, cette parole est destinée à toute l'humanité sans distinction de race, de couleur, de religion ou de statut social. Plusieurs des versets coraniques attestent de ce fait, j'en citerai un. Dans le verset numéro 41 de la sourate Ezzumour, le Coran dit :

«إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه و من ضل فإيما

يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل». الزمر، رقم 41.

« Nous vous avons révélé le livre à l'humanité d'une manière certaine. Celui qui se dirige vers le droit chemin le fait pour lui-même ; celui qui s'égaré, le fait à son propre dam, tu n'es pas leur répondant. » Ezzumour, 41.

Toutefois, malgré son aspect universel, le Coran a été révélé dans une langue précise, qui est l'arabe du 7ème siècle, dans un contexte géographique particulier, le milieu désertique de l'Arabie, et dans un contexte culturel très précis, qui est celui de la tribu de Quraiche à la Mecque, d'abord, et ensuite celui de Médine.

Cette réalité culturelle est clairement affichée dans plusieurs des versets coraniques, je me contenterai ici d'en citer :

«ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلمهم يتذكرون، قرأنا عربيا

غير ذي عوج لعلمهم يتقون». الزمر، رقم 27 و 28.

« Certes, Nous citons toutes sortes d'exemples dans le Coran à l'intention des humains pour qu'ils réfléchissent ; un Coran arabe sans détour à fin qu'ils se prémunissent.»

Ezzumour,27/28

Pour mieux illustrer le caractère contextuel du Coran, je citerai ici un exemple donné par Amina Wadud, dans son livre Qur'an and Woman.

Il s'agit du terme Huri ou Hur-al-Ayn utilisé dans le coran pour désigner les compagnes du paradis. Ce terme avait un sens particulier pour les arabes du 7eme siècle. Cela représentait une femme vierge et docile, ayant de grand yeux noirs et une peau blanche. En fait, c'est la femme idéale dont tout homme du milieu culturel de cette époque rêvait. Cette description démontre clairement que le Coran tenait compte des rêves et des désirs de ces Arabes. Toutefois, il serait impensable que le Coran prenne ce modèle de femme pour représenter ou donner une description universelle de la femme idéale. Ainsi, la valeur de ces exemples coraniques est très relative et elle ne peut, en aucun cas, être applicable à toutes les cultures en tout temps.

En effet, le Coran lui-même démontre l'aspect relatif de ces exemples.

Car après que la communauté musulmane se soit établie à Médine,

elle s'est beaucoup élargie et diversifiée. Beaucoup de femmes ont embrassé cette nouvelle religion, ainsi que d'autres tribus qui n'avaient pas nécessairement les mêmes désirs et les mêmes goûts que la tribu de Quaiche à la Mecque. C'est pourquoi le langage coranique a changé pour s'adapter à cette nouvelle réalité culturelle. On constate que dans toutes les sourates médinoises, le Coran n'utilise plus le terme Hur-al-Ayn mais plutôt d'autres termes plus génériques, comme «compagnes», «épouses» ou autres. Dans la Sourate El-Imrane, V.15, le Coran dit :

«قُلْ أُوْنِبِكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذٰلِكُمْ، لِلَّذِيْنَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنٰتٌ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ خَالِدِيْنَ فِيْهَا وَ أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَ رِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ بَصِيْرٌ بِالْعِبَادِ»

آل عمران، رقم 15.

«Dis : Est-ce que je ne vous annonce pas mieux que tout cela : pour ceux qui craignent leur seigneur des jardin dessous lesquels des rivières coulent, ils seront éternels, des épouses de pureté. Allah est clairvoyant sur ses adorateurs.»

Il importe de souligner ici que l'utilisation d'autres termes comme «*djenna*», paradis, qui vient de la même racine que le mot jardin, ainsi que les termes rivières ou autres font aussi partie des

désirs et des rêves de ces Arabes qui vivaient dans un milieu désertique.

C'est ainsi que le message coranique est intimement lié au contexte culturel de l'Arabie au temps de la révélation, mais notamment à la langue arabe. Pour tout musulman, ou presque, le Coran sans l'arabe ne serait pas le Coran. Il serait même inconcevable d'imaginer un Coran non arabe. En traduction littéraire, on évoque très souvent les concepts de forme et contenu. Dans le cas du Coran, le problème est largement plus complexe. Il y a d'abord le fait que pour les musulmans, le Coran est la parole de Dieu. Ainsi, tout changement dans le texte coranique impliquerait un changement du caractère divin de ce texte.

En examinant les titres de différentes traductions, on s'aperçoit que, le plus souvent, l'accent est mis sur le contenu plutôt que sur la forme. Et il se trouve que justement, dans le cas de tout texte sacré en général, et du Coran en particulier, forme et contenu sont intimement liés. Est-ce que c'est parce que le texte coranique est difficile à traduire qu'on doit renoncer à sa traduction ?

Il est connu que le premier mot qui a été révélé au prophète Mohamed est : « lis ! » :

«اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ و ربك الأكرم الذي

علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم». العلق، رقم : 1، 2، 3، 4، 5.

«Lis au nom de ton Seigneur qui a crée ; il a crée l'homme d'une adhérence ;lis ! Ton Seigneur le très noble ;qui a enseigné par la plume, a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas.» El-Alak : 1,2,3,4,5.

Le Coran a été révélé pour être lu et pour être compris. Et comme on l'a déjà mentionné plus haut, il a été révélé à toute l'humanité. Et quand on sait que, de nos jours, les arabes ne forment qu'une minorité du monde musulman, il serait impensable de parler encore de l'intransmissibilité du Coran. Car la raison d'être du Coran, comme plusieurs de ses versets l'indiquent, c'est d'être compris. Comment le comprendre ? Telle est la question qu'il faut se poser. Mais cette question se pose d'abord au niveau intralinguistique avant qu'elle ne soit posée au niveau inter linguistique .Parce qu'avant que le problème de la compréhension soit posé pendant la traduction, il l'a été, et il l'est encore jusqu'à nos jours, à l'intérieur de la langue de source même. Car le Coran a toujours été sujet à plusieurs interprétation, et c'est là un autre aspect des difficultés auxquelles font face les traducteurs. Ces difficultés résident dans le fait que «*le texte coranique fourmille de termes empruntés, déviés de leur sens originel*»⁴ que ces termes font toujours l'objet d plusieurs interprétations différentes. Quel sens doit-on choisir ?

⁴ Blachère : Introduction au Coran.

Et de quel droit opter pour un sens particulier et laisser tomber les autres ? « *Dans une foule de cas, nous nous heurtons à des termes dont la signification reste vague ou douteuse. Où met-on le non-arabisant en garde contre le correspondant français qu'on propose ?* »⁵.

D'aucun peuvent dire que , par respect pour le lecteur , le traducteur est tenu de garder tous les sens possibles. Pour plus de fidélité, il doit lui rendre compte même des difficultés de traduction qu'il rencontre, et ce en utilisant des notes en bas de page . C'est ce que font la plupart des traducteurs. Cependant, il faut admettre que cette solution n'a pas que des avantages. Car, en plus d'alourdir énormément le texte traduit, elle ne fait que compliquer la tâche de la compréhension d'un texte difficilement compréhensible.

Il est communément admis que par sa traduction de la Bible, Martin Luther (1483-1548), a bouleversé les fondements de l'ancienne société allemande tout en déblayant le terrain à l'émergence d'une nouvelle société. Ainsi, si l'acte translationnel contribue, en général, à l'émergence de nouvelles idées, à s'ouvrir sur l'autre ou même à la possibilité de devenir l'autre, traduire un texte sacré peut conduire à la (re) construction des fondements de toute une société. Nous cherchons à vérifier l'hypothèse selon laquelle les traducteurs du Coran ne font que reproduire ce que leurs propres cultures et leurs propres religions leur dictent. En se basant sur l'analyse de trois

⁵ Blachère : Ibid.

traductions du Coran vers le français, nous tenterons également de dégager les différents facteurs contribuant à gérer et à baliser l'opération traduisante d'une façon générale .

Des thèses soutiennent que procéder à plusieurs traductions d'un même texte sacré serait une tâche nécessaire pour saisir le sens et faire passer le message. «*This means that several different levels of translation, in terms of vocabulary and grammatical structures are required, if all people are to have essentially equal opportunities to understand the message.*»⁶ Ainsi, selon Nida et Taber, le fait d'avoir plusieurs traductions utilisant un vocabulaire différent, et des structures différentes, pourrait aider à mieux saisir le sens et à étendre les champs du lectorat. En d'autres termes : la traduction d'un texte sacré doit s'adapter aux exigences et aux besoins du lecteur (la fameuse équivalence dynamique).

En ce qui nous concerne, nous-nous contentons d'abord d'examiner de près les traductions étudiées. Ensuite nous procéderons à une confrontation des zones textuelles suivie d'une analyse comparative des solutions proposées par les traducteurs. Et enfin, en troisième lieu, nous tenterons de dégager les facteurs qui ont motivé les choix de chaque traducteur. Ce faisant , nous pensons pouvoir déterminer

The theory and practice of translation, E. Nida and Charles Taber, E j-BRILL , LEIDEN , 1969 .

l'existence d'une ou de manière (s) particulière (s) d'approcher le traduire coranique.

N'ayant pas la prétention de cerner pleinement un sujet si complexe, nous estimons toutefois que notre recherche, si modeste qu'elle soit, est à même de faire avancer le débat sur l'analytique de la traduction en général, de mettre en lumière beaucoup d'aspects, encore obscurs, de la traduction des textes sacrés en général, et celle du Coran en particulier ; et surtout d'expliquer et de déterminer, au moins d'une façon partielle, les facteurs contribuant à gérer l'acte traductionnel, en général, et celui du Coran en particulier.

Chapitre I :

Histoire de la traduction du Coran

Chapitre I :

Histoire de la traduction du Coran :

1.1. Introduction :

Il importe de noter qu'il y a toujours eu une grande résistance à la traduction coranique et que d'imminents théologiens comme Chafi'i, Ahmed Ibn Hanbel et l'Imam Malek se sont même allés à déclarer qu'il serait un péché que de le traduire. Ils soutiennent que la traduction du Coran pousserait les musulmans non arabes à apprendre l'Islam via un intermédiaire (la traduction) qui contient souvent des erreurs qui peuvent être fatal à l'islam et au message coranique. Contrairement à ce point de vue, d'autres théologiens comme Abou Hanifa, El-Boukhari et Zamakhchari ont jugé nécessaire de procéder à la traduction du Coran car, pour les non arabes, il est de leur droit d'accéder au message coranique et qu'il n'est aucunement de leur faute s'il a été révélé dans une langue autre que la leur. Et si on considère la réalité du monde islamique actuellement, on constate que les arabes ne forment qu'une minorité (à peine 20%) et parler à ce stade de la non traduisibilité du Coran serait un peu absurde.

1.2. Traduire le Coran vers le Latin :

La première traduction du Coran a été faite sous l'impulsion de l'abbé de Cluny, Pierre le Vénérable (1092-1156). Durant son

voyage en Espagne (entre 1141 et 1143), cet ecclésiastique, probablement avec l'aide de l'archevêque Raymond de Tolède, constitua une équipe dirigée par un anglais, Robert de Rétines (Robertus Retenensis) archidiacre à Pampelune, assisté d'un Dalmante nommé Hermann. La tâche de ces deux clercs, savants en langues latine et arabe, consistait à donner leurs avis sur les passages d'interprétation délicate, et le véritable traducteur est un certain Pierre de Tolède, probablement un converti qui ne maîtrisait pas la langue latine autant que la langue arabe, et c'est la raison pour laquelle Pierre le Vénérable a désigné un co-traducteur, appelé aussi Pierre, de l'ordre de Cluny, chargé de réviser le style de la traduction. Ce travail d'ailleurs adressé à Saint Bernard, ne précède que de quatre années la deuxième croisade. Comme le déclare Pierre le Vénérable, cette traduction est destinée à la propagande contre l'Islam. C'est pourquoi elle a été reproduite à un grand nombre d'exemplaires pour les besoins des missionnaires et des théologiens.

Concernant cette première traduction du Coran, Blachère disait :

S'agit-il d'une traduction ? On n'hésite pas à le nier quand on voit combien le texte latin ressemble peu au texte arabe , qui le plus souvent , est seulement résumé .

*Tel quel cependant , la Chrétienté , cinq siècles durant ,
l'utilisera soit directement soit indirectement dans ses
controverses furieuses et vaines contre l'Islam.⁷*

Et malgré son caractère controversé, c'est pourtant cette même traduction latine de Robert de Rétines qui fut le travail de base de la version faite par l'humaniste et théologien suisse Buchmann (alias Bliander) publiée à Bâle en 1543. Et il est également fort probable que c'est cette même version qui constitue l'ossature de la version italienne L'Alcorano di Macometto faite par l'humaniste Andrea Arrivabene (publiée en 1547). Cette dernière traduction italienne passa en allemand par le biais de Schweigger sous le titre de Der Turken Alcoran (Nuremberg, 1616, 2ème édition 1623) et cette version, à son tour, fut traduite en néerlandais, à Hambourg, en 1641.

1.2. Traduire le Coran vers le français et l'anglais :

Il a fallu attendre le début du XVIIème pour que la première traduction française du Coran voit le jour par le Biais de André Du Ryer (1580 ? – 1660). Ce Bourguignon avait l'occasion de bien se préparer à cette tâche du fait qu'il travaillait comme consul en Egypte, d'où il est allé à Constantinople, vers 1630 pour apprendre

⁷ Blachère : *introduction au Coran*.

le turc. Cette première traduction française parut en 1647 à Paris sous le titre de L'Alcoran de Mahomet, a eu beaucoup de succès étant donnée que l'intelligentsia de l'époque s'intéressait beaucoup au monde islamique. Les éditions se succèdent : en cinq ans, on en compte pas moins de cinq, soit à Paris, soit à Amsterdam. Par ailleurs, cette version de André Du Ryer connaît l'honneur d'une traduction en Anglais (1688), en néerlandais (1698), et en allemand (sans date). Pendant près d'un siècle, les rééditions, avec ou sans modifications, se multiplient tant en France qu'en Angleterre et aux Pays-Bas. La dernière en Français a vu le jour à Amesterdam en 1770. A ce moment déjà, nombreux étaient les spécialistes qui, en Europe, avaient constaté les insuffisances du travail de Du Ryer. Durant son long séjour en Orient (entre 1650 et 1665), le franciscain Germain de Silésie a tenté de donner une meilleure traduction latine du Coran . Concernant cette traduction, Blachère note :

D'autre part, les remarques acerbes qui accompagnent le texte latin montrent que, pour ce moine, comme pour Pierre le Vénérable, il s'agit surtout de fournir un

instrument aux missionnaires chrétiens, dans leurs controverses avec les musulmans.⁸

Ce sont les mêmes intentions mentionnées plus haut par Blachère qui sont nettement affichées cette fois-ci dans la traduction publiée à Pardoue, en 1698, par Marracci sous le titre, combien long et explicatif : *Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide, descriptu, eademque fide ... ex arabico idioma in latinum translatus : oppositis unicuique capituli notis, atque refutatione ...* Ainsi, ce travail comprend d'abord une réfutation de l'Islam, parue précédemment en 1691 à Rome, intitulée *Prodomus ad refutationem Alcorani* et le texte arabe avec traduction latine accompagnée d'une annotation très abondante.

Moins de dix ans plus tard, les attaques et les injures contre l'islam semblent quelque peu démodées. Ainsi dès 1705, Reland, dans son *De religione Mahammedica*, s'efforce de comprendre le fait islamique au lieu de le condamner. Cette nouvelle tendance est même poussée un peu plus loin pour mieux battre en brèche le catholicisme officiel.

C'est dans ces circonstances qu'en 1734 à Londres, une nouvelle traduction anglaise intitulée : *The Koran commonly called the*

⁸ L'introduction.

Alcoran of Mohamed a été publiée par G. Sale. Dans son «Preliminary discourse», Sale tente de donner un exposé relativement objectif sur l'état du monde arabe avant l'islam, sur les influences externes qu'il a subies par la nouvelle religion, des préceptes qui la caractérisant et de son évolution. *Preliminary Discourse* et traduction connaissent immédiatement la faveur du public comme le prouvent les rééditions successives et les traductions en allemand (1746) ou en français (1770). Entre 1833 et 1880, *Preliminary Discourse* et traduction de Sale ont été réimprimés pas moins de cinq fois en Amérique anglo-saxonne.

En France, c'est certainement à la version et au *Preliminary Discourse* de Sale que la bonne société, et Voltaire en particulier, doivent ce qu'ils connaissent de Coran et de l'islam. La version de Du Ryer semble de plus en plus datée. On ne la réédite plus qu'aux Pays-Bas avec le sentiment qu'il faut réactualiser. Ainsi, en 1770, un imprimeur d'Amsterdam l'avait reproduite précédée d'une traduction française de *Preliminary Discourse*. Ce sera le dernier effort pour prolonger la vie de cette version.

En 1782 -3 paraît à Paris une nouvelle traduction française faite par Claude Savary (1758-1788) . Elle est précédée d'un aperçu sur la vie du prophète tirée d'auteurs musulmans. A propos de cette traduction, Blachère notait :

Esprit ouvert et curieux, mais superficiel et très enclin à la déclamation, Savary avait connu l'islam au cours d'un séjour en Egypte. Il semble bien posséder l'arabe dialectale, il n'a par contre qu'une connaissance insuffisante de la langue écrite. Sa version du Coran s'appuie donc sur celle de Marraci et de Sale, avec confrontation du texte arabe. Malgré tout, elle ne laisse d'être fort supérieur à celle de Du Ryer.⁹

L'année 1840 représente une étape de grande importance dans la traduction du Coran vers les langues européennes. En effet, c'est à cette même année que paraissent deux traductions qui auront par la suite un grand succès.

Malgré que la première, celle d'Ulmann, a eu moins de succès que la deuxième, ci-après citée, elle a eu cependant le mérite d'utiliser un récent travail de Geiger sur les rapprochements du Coran et de la Bible. C'est pourquoi elle a été considérée comme un classique pendant un peu plus de soixante ans.

La seconde, celle de Kasimirski, connaîtra un plus grand succès. D'abord publiée sous la direction de Pauthier, dans les livres sacrés

⁹ Introduction au Coran.

de l'orient, elle est amendée par l'auteur dès l'année suivante. Munie d'une annotation visant à éclairer les obscurités du texte, c'est cette seconde version qui, en France, s'impose au lecteur non arabisant. Concernant cette version, on peut lire dans l'introduction de Blachère :

«Cette version a des mérites ; la langue en est élégante, la lecture relativement aisée ; elle constitue donc une honorable vulgarisation du texte coranique destinée à un public peu exigeant.»¹⁰

On notera que c'est en dehors de l'hexagone, par contre, que des progrès considérables étaient réalisés ; en Angleterre : les traductions de Rodwell (Londres, 1861) de Palmer (Oxford, 1880) ; en Allemagne ; celles de Grigull (Halle, 1900), de Henning (Leipzig, 1901) ; en Italie ; celles de Fracassi (Milan, 1913) et de Bonelli (Milan, 1929) ; en Inde ; celle de Mirza Abu-IFazi et de Muhammad Ali (Lahore, 1920) ; en Norvège enfin : celle de Zettersteen (Stockholm, 1913).

¹⁰ *Ibid*

Cependant, à compter de 1929, les islamistes français ont essayé de rattraper le temps perdu. Car en moins de neuf années, paraissent successivement trois nouvelles versions du Coran.

La première, celle de E. Montet (Paris, Payot, 1929) n'a pas eu le succès espéré tant à cause de la forme que pour les inexactitudes qu'elle contenait. Elle avait l'avantage, cependant, de fournir aux néophytes une introduction explicative très utile et des notes au début de chaque chapitre.

La seconde, celle de Laimache et Bendaoud (Oran, sans date) épousait le même esprit progressiste que celui qui guide les traducteurs indiens Mirza Abu-I-Fazi et Maulvi Muhammed Ali. Ils estiment, contrairement à la tradition, que le Coran, comme la Bible, doit être traduit dans toutes les langues puisqu'il est un ouvrage universel révélé à l'humanité entière sans aucune exception. On reproche à cette version, cependant, l'absence de toute annotation.

La dernière traduction, celle de Pesle et Tidjani (Rabat, 1936) est d'une forme plus élégante que la première mais avait cependant le même défaut que la seconde.

En faisant une comparaison entre les traductions françaises et celles faites vers les autres langues européennes, Blachère notait :

Sans doute, quand on compare l'«exquise infidèle» de Du Ruyter ou de Savary aux toutes dernières traductions françaises, on perçoit avec évidence les progrès auxquels ont conduit trois siècles d'orientalisme. Toutefois, si l'on rapproche ces dernières traductions de celles en anglais et en Allemand, on se sent quelque peu humilié. Au fond, depuis Savary, chaque traducteur, chez nous, donne l'impression de se borner à retoucher, améliorer, compléter dans le détail le travail de son prédécesseur français, d'où un piétinement dont les causes sont multiples. Trop souvent, nos traductions ne font pas état des contributions fournies par la philologie étrangère.¹¹

1.4. Conclusion :

Actuellement, il importe de noter que les traductions du Coran en français sont nombreuses et peuvent se répartir en deux catégories : celles à l'usage des croyants, et les éditions à destination du grand public ou des lecteurs cultivés qui veulent avoir accès à l'un des textes majeurs de la littérature religieuse. Les premières se désignent souvent par des périphrases telles que

¹¹ *Ibid.*

"essai d'interprétation" ou *"essai de traduction du Coran inimitable"*. Outre la modestie des auteurs, il faut rappeler que, pour le musulman, le Coran est écrit en *"arabe pur"* et que son style est considéré comme *"inimitable"*. On peut ranger dans cette première catégorie la version de Muhammad Hamidullah (Club français du livre), qui a été approuvée par les autorités religieuses saoudiennes et est largement diffusée dans les milieux musulmans. Il existe aussi une bonne traduction de Cheikh Hamza Boubakeur, ancien recteur de la Mosquée de Paris.

La traduction de Kasimirski (Garnier-Flammarion) remonte à 1840. Son auteur était drogman à la cour de Constantinople. Elle reste intéressante, cependant, par ses qualités littéraires et le rôle qu'elle a joué dans la connaissance du Coran en France, pendant près d'un siècle.

La traduction de Denise Masson est la plus répandue. Publiée en 1967, elle est disponible en Pléiade et en Folio (Gallimard). Elle se fonde notamment sur les travaux de Régis Blachère. Précédée d'une introduction fournie et d'un lexique, elle s'adresse au fidèle croyant comme au lecteur curieux.

Deux autres versions du Coran occupent une place à part. Celle de Jean Grosjean (Seuil) s'efforce de rendre l'ampleur et le style poétique du texte arabe. André Chouraqui (Laffont) a poursuivi sur le Coran le travail qu'il avait déjà accompli sur la Bible : rendre le sens et la saveur de la racine sémitique des mots. Elle déconcertera sans doute plus d'un lecteur musulman. On peut signaler aussi les traductions d'E. Montet (Payot) et celle de René Khawam (Maisonneuve & Larose).

Il importe de noter enfin qu'en plus des traductions du Coran vers l'hébreu, l'Ourdou, l'afghan, le chinois etc., il existe actuellement plus de 51 traductions vers l'anglais, 47 vers l'allemand, 36 vers le latin, 31 vers le français, 15 vers l'italien et 11 vers le russe.

Chapitre II :

L'interprétation du Coran :

Chapitre II :

L'interprétation du Coran

2.1 Introduction :

Influencé par la philosophie grecque, et surtout les livres d'Aristote, un juriste andalou, Avérroès, (Cordoue 1126 – Marrakech 1198), était le premier philosophe dans l'Espagne musulmane à évoquer non seulement le droit mais l'obligation de l'exercice de la raison pour chaque musulman averti qui veut approcher le Coran. Depuis ce temps, et jusqu'à nos jours, deux tendances concurrentes ont toujours dominé la scène quant à la compréhension et à l'interprétation du Coran. La première est une approche traditionaliste qui se base essentiellement sur l'exégèse pour fournir toute explication au texte coranique. Quant à la deuxième approche, en plus de mettre l'accent sur l'utilisation de la raison, elle reste très critique et très méfiante vis-à-vis de la Tradition. Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur ces deux approches, vu leur grande importance.

Il est évident que pour traduire un texte, il faut d'abord le comprendre. Et le Coran comme tout autre texte, n'échappe pas à cette règle. C'est ainsi que les questions de nature herméneutique s'avèrent incontournables. Car avant même que la question de sa

traductibilité soit posée, la question de sa compréhension et de son interprétation s'imposent d'elles-mêmes.

Comme on l'a déjà mentionné plus haut, il existe deux approches contemporaines dominant la scène de l'interprétation coranique. La première approche est de tendance traditionaliste. Elle est surtout adoptée par les institutions religieuses, les institutions d'Etats des pays musulmans ainsi que par certains universitaires contemporains oeuvrant au sein de ces institutions. Cette approche se base principalement sur ce qu'ont dit les anciens : théologiens, exégètes, et jurisprudences islamiques. La deuxième approche est de tendance rationaliste. Prétendant pouvoir fournir une interprétation objective et neutre du Coran, cette approche est celle qu'on retrouve chez tous les orientalistes du temps moderne comme Blachère ou chez des universitaires comme Jacques Berque et Mohammed Arkoun.

Pour mieux illustrer ces deux grandes tendances, nous avons décidé d'étudier de plus près ce que disent deux de ses plus grands représentants contemporains.

2.2. L'approche Traditionaliste :

Fazlur Rahman, est un islamologue pakistanais. Malgré sa formation universitaire, diplômé de l'université d'Oxford, et malgré

les postes universitaires qu'il a occupés dans les universités occidentales (professeur universitaire en Angleterre puis au Canada avant d'occuper le poste de Professeur des études islamiques à l'université de Chicago depuis 1988), Rahman reste toujours considéré comme étant le chef de file du courant traditionaliste «moderne». Car la période qui le marquera à jamais est celle où il a occupé le poste de directeur de l'institut de la Recherche Islamique en Pakistan, une institution d'Etat.

Ci-après, nous allons tenter d'examiner de plus près l'approche de Rahman à l'égard de la valeur des préceptes du Coran. Nous essayerons également d'explorer les relations existant entre sa philosophie et sa méthode d'interprétation du Coran. Car, pour lui, cette méthode demeure le moyen incontournable pour répondre aux besoins changeants de la société musulmane. D'autre part, nous allons essayer d'explorer la définition que Rahman donne à la philosophie islamique qui est fortement imprégnée par trois termes religieux, à savoir : L'imam, L'islam et la taqwa.

2.2.1. Les idées religieuses , historiques et politiques de Rahman :

Les idées religieuses, historiques et politiques de Rahman peuvent facilement se comprendre à travers une explication de sa

méthodologie d'analyse, de compréhension et d'interprétation du Coran.

Ainsi, la méthode d'analyse du Coran que propose Rahman consiste en un double mouvement. Il soutient qu'on doit d'abord analyser le texte dans le temps présent et ensuite le projeter en arrière vers le temps de sa révélation. En deuxième lieu, on doit faire le mouvement inverse, du passé vers le présent .

The first of the two movements mentioned above , then consists of two steps : first, one must understand the import or meaning of a given statement by studying the historical situation or problem to which it was the answer ...The second step of the first movement, then, consists of understanding the meaning of the Qur'an as a whole as well as in terms of the specific situations. The second step is to generalize those specific answers and enunciate them as statements of general moral-social objectives that can be distilled from specific texts in light of the sociohistorical background and the often – stated **rationes legis**.¹²

¹² Rahman , Islam and Modernity , 6 .

Il importe de noter que les deux derniers termes, *rationes legis*, que j'ai mis en gras et qui sont en italique dans le texte original, n'ont pas été définis par Rahman dans ce passage. Toutefois, dans d'autres circonstances, il les définit comme étant «illat alhukm» **علة الحكم**, littéralement: : *les raisons de la loi*. L'idée, c'est que chaque loi islamique annoncée par le Coran cache, d'une manière systématique, ses propres raisons d'être.

Ainsi, Rahman soutient que toute analyse du Coran doit obligatoirement adopter une approche historique. Car le Coran n'est autre que la parole de Dieu qui répond à des situations historiques bien déterminées et bien précises. C'est pourquoi il critique les spécialistes occidentaux pour avoir négligé cet aspect. Par ailleurs, il n'hésite absolument pas à avancer les mêmes critiques envers les philosophes musulmans.

Sans nier le fait qu'ils ont contribué considérablement à faire avancer non seulement la civilisation arabo-musulmane mais aussi celle de toute l'humanité, Rahman soutient par ailleurs que le fait que ces philosophes se sont basés principalement sur l'activité rationnelle contredit grandement les piliers et les fondements de la religion musulmane. Car il est convaincu qu'elle est plutôt basée sur

la foi. (Voir Islamic Methodology, P.119). Ce développement de Rahman peut être considéré comme une réplique à la pensée philosophique médiévale représentée par Ibn Sina (dont le nom latinisé est Avicenne), Ibn Rushd (dont le nom latinisé est Averroès), Al-Farabi et autres. Pour concilier deux vérités contradictoires, l'une religieuse et l'autre philosophique, ces philosophes ont eu la conviction de l'existence de deux vérités parallèles. Cette notion de « double-vérité » déplait énormément à Rahman. Dans *Prophecy in Islam*¹³, il soutient que ces philosophes ont commis une grave erreur en assimilant la vérité religieuse à la vérité intellectuelle ou philosophique. Et c'est toujours dans ce même ordre d'idées, en critiquant la notion de la « double-vérité », qu'il prononce ses « *regrets face à ce manque de conviction islamique de la part des philosophes musulmans* »*ibid.* Ainsi, Rahman place les idées des philosophes musulmans dans leur contexte historique, ensuite il conclut que ces idées contredit sa manière d'interpréter le Coran. Ce qui choque le plus Rahman chez ces philosophes musulmans c'est que leur pensée a complètement négligé l'aspect moral. Car pour lui, il est utile, voire même nécessaire, de débattre ces questions à l'intérieur même du discours philosophique.

¹³ Fazlur Rahman : *Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy* , (London ; George Allen & Unwin , 1958)

Rahman n'est pas convaincu que la philosophie grecque ou perse est nécessairement opposée au Coran. Néanmoins, il souligne le besoin d'établir et de définir l'éthique, ou la morale, du Coran pour deux raisons :

La première c'est parce que pour les musulmans, le Coran est la parole de dieu ; et deuxièmement, ils croient que le Coran contient, que ce soit d'une façon réelle ou potentielle, toutes les réponses à toutes les questions qui peuvent surgir dans la vie quotidienne. Et c'est dans ce même sens qu'il regrette, encore une fois, que l'histoire religieuse de l'islam n'a pas établi une philosophie morale. Il estime que les philosophes musulmans ont échoué à produire un système d'éthique islamique cohérent en concentrant tous leurs efforts sur des questions purement métaphysiques et en abandonnant tous les aspects pratiques à la jurisprudence, Charia islamique.

En analysant trois termes essentiels utilisés dans le Coran, Rahman tente d'établir les fondations d'une éthique coranique. Les trois termes en question sont *l'Iman*, *l'Islam* et la *Taqwa*. Le premier terme, iman, dont la racine « a-m-n » signifie vivre en paix avec soi-même, a non seulement un sens de paix et de sécurité mais aussi la signification de croire et d'avoir la foi en Dieu.

Ainsi, l'Iman est un acte qui doit venir du cœur. « An act of heart, a decisive giving of oneself up to God and His Message and Gaining peace and security and fortification against tribulation.» *Ibid.*

Ce faisant, Rahman arrive à la conclusion que la foi n'est pas exclusivement le résultat d'un savoir intellectuel purement rationnel. Le savoir rationnel ne constitue qu'une partie, parmi tant d'autres, de la foi. Rahman cite de nombreux passages du Coran pour appuyer son point de vue.

Le deuxième terme, l'islam, tire ses origines de la racine « s-l-m » qui signifie « être sain et sauf ». Le substantif **الإسلام** «al-islam» signifie «le fait de soumettre» ; d'où le terme muslim, musulman, qui signifie celui qui se soumet à Dieu. Rahman soutient que l'islam est intimement lié à l'*iman* **الإيمان** (la foi). « *The surrender to God's law, in its essential nature, is not possible without faith.* »¹⁴. Il ajoute même que dans certains versets coranique, le terme islam est identifié comme étant « *God's light and God's guidance* »¹⁵, des expressions équivalentes au terme iman. En d'autres termes plus clairs, l'iman et l'islam sont deux termes qui s'impliquent mutuellement, car « *an individual may have some sort of iman but it cannot be true and full*

¹⁴ Rahman, *some Key Ethical* . P 172.

¹⁵ Rahman : *ibid.*

iman unless it is islamically expressed and worked out through proper community.» ibid .

Taqwa, التَّقْوَى, le dernier des trios termes, constitue pour Rahman le concept d'éthique central dans le Coran. Il soutient que quand on examine de plus près ce terme, on est un peu étonné que finalement il signifie la même chose que les deux précédents. L'iman et l'islam. La racine du terme, « w-q-y », a le sens de protéger et de sauver de la destruction. Dans l'exégèse islamique, ce terme est systématiquement expliqué par « la crainte de dieu » . Cependant, Rahman soutient que son sens le plus standard serait « *to guard or protect against something* », ou « *to protect oneself against the harmful or evil consequences of one's conduct* » *ibid.*

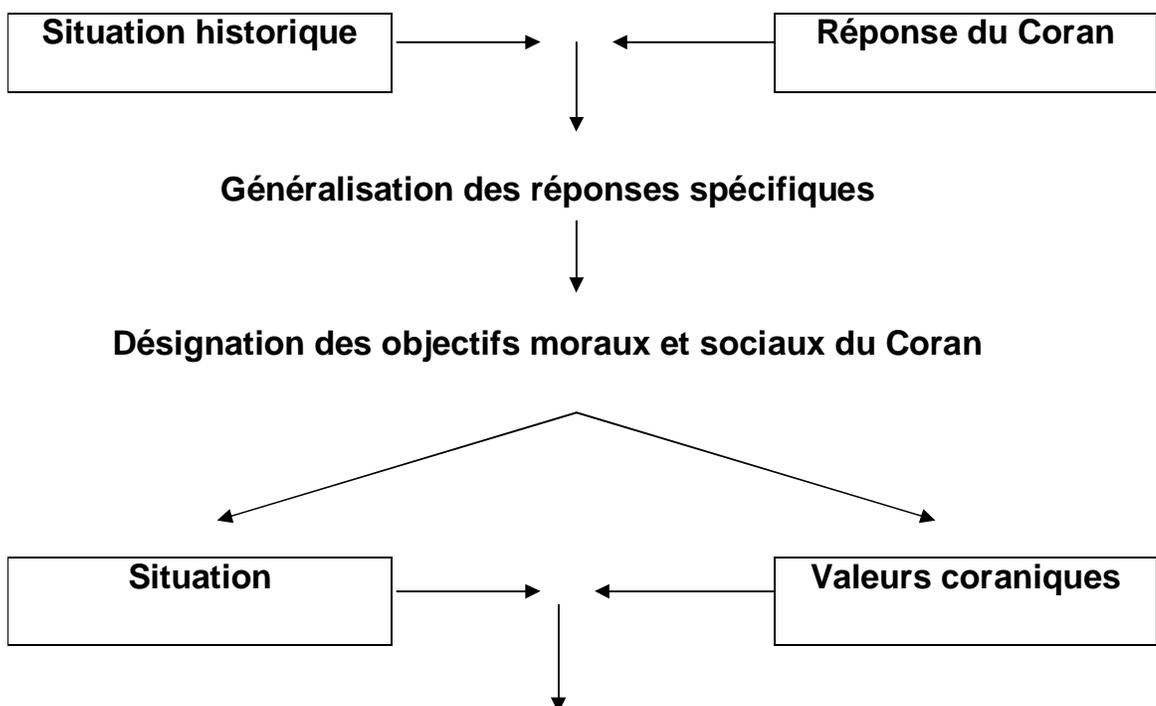
Ainsi, on peut constater clairement comment ces trois termes Ethico-religieux jalonnent le parcours philosophique de Rahman. Le terme *iman* démontre que toute philosophie islamique, y compris bien sûr tout effort d'interprétation du Coran, ne peut pas et ne doit pas être un effort purement intellectuel. Par conséquent, ce point de vue de Rahman condamne clairement le fait de se baser exclusivement sur une doctrine rationnelle pour approcher le Coran. Et c'est d'ailleurs pourquoi il accuse les philosophes rationnels musulmans d'avoir fait l'erreur de d'écarter des questions pratiques

qui intéressent les musulmans et de ne s'intéresser qu'à des questions purement métaphysiques.

Il est à noter, enfin, que cette prise de position de Rahmane tire ses origines du Courant Mu3talizite, né au douzième siècle et dont le chef de file est Abu Hamed El-Ghazali (1058-1111), (voir son œuvre principale : إحياء علوم الدين *Ihyâ 'ulum Eddin*, Revivification des sciences religieuses).

2.2.2. La méthode de Rahman pour interpréter le Coran :

Rahman soutient que pour comprendre le message coranique, il faut procéder à une interprétation qui consiste à un double mouvement. Il faut d'abord aller de la situation présente à la période de la révélation coranique ; puis revenir une nouvelle fois à la situation présente. Sa méthode peut être schématisée comme suite :



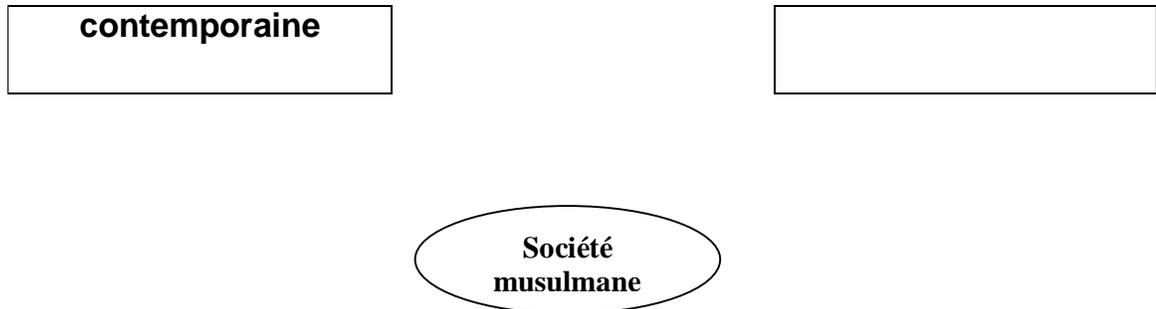


Tableau tiré de Qur'an Liberation and Pluralism ; Farid Esack, 1998

Ainsi, le premier mouvement consiste à comprendre le Coran comme un tout en terme de recommandations spécifiques répondant à une situation donnée. Cela peut se faire en deux étapes. La première consiste à étudier d'abord la situation dans sa conjoncture historique et sociale ainsi que les exigences éthico-morales de cette situation. Il est primordiale que cette étape précède l'étude du texte coranique traitant de cette situation. La deuxième étape serait de procéder à une généralisation de ces réponses conjoncturelles pour qu'elles puissent servir comme cadre général susceptible de s'adapter à des objectifs généraux sociaux et moraux. Quant au deuxième mouvement, il consiste à appliquer ces objectifs généraux sur la situation socio-historique actuelle. Cette application demande elle aussi qu'elle soit étudiée pour en dégager les priorités sur lesquelles les valeurs coraniques doivent être appliquées.

En débattant des derniers travaux sur le Coran, faits par des occidentaux ou par des musulmans, Rahman les divise en trois catégories :

1. Des travaux qui tentent de trouver et de mettre en relief l'influence du judaïsme ou de la chrétienté sur le Coran.
2. Des travaux qui essayent de reconstruire l'ordre chronologique du Coran.
3. Des travaux qui essayent de décrire le contenu du Coran, en tout ou en partie.

Durant la dernière décennie, les études sur le Coran dans l'occident sont devenues une activité à la mode. Pour Rahman, cet intérêt soudain envers l'islam est dû principalement à ce que les occidentaux se sont rendus compte de l'importance de l'islam comme phénomène universel (qui ne concerne pas exclusivement le monde arabe, lequel représente à peine 20% du monde musulman). Rahman divise ces études en quatre catégories :

- Des études faites par des chrétiens, exprimant dans la plupart des cas leurs propres points de vue et leurs propres buts.
- Des études qui se penchent sur la formation et le rassemblement du texte coranique, y compris les analyses littéraires et structurales du Coran.

- Des travaux qui s'intéressent essentiellement au sens du Coran.
- Des études qui ne traitent pas directement du coran mais qui contiennent une certaine forme de son interprétation.

Pour Rahman, il serait impossible à une personne extérieur à une religion de la comprendre d'une manière adéquate, encore moins d'une manière exhaustive. Il soutient aussi qu'une idée donnée par un spécialiste étranger concernant une religion donnée ne peut être admise que si elle est validée par les disciples de cette religion : «*statement about a religion say' 'yes to it*» Rahman, 1985 : 190 , 197.

Pour étudier l'islam en général, et pour approcher le Coran en particulier, Rahman soutient que le spécialiste doit répondre à certaines conditions. La première, «*to be open-minded and unprejudiced.*» *ibid.* À savoir : avoir l'esprit ouvert, ne pas avoir de préjugés. La deuxième condition tient dans l'honnêteté, ou la fidélité, dans la construction de la réalité, éviter ce qu'il appelle le réductionnisme historique. Il présume aussi que le chercheur reconnaît que le Coran et la sunna, la tradition du prophète, sont les seules références et les seuls critères normatifs pour toute tentative de comprendre l'islam : «*to recognize the Qur'an and the Sunna as normative criterion-referents fo all expressions and understanding of Islam*» *ibid.* p.198 .

En même temps, Rahman soutient que les musulmans eux-mêmes ont peur, de nos jours, de présenter clairement des opinions qui vont à l'encontre des idées reçues ou dominantes. Il souligne, par ailleurs, que pour comprendre le Coran, les spécialistes musulmans procèdent le plus souvent de la manière suivante : ils étudient le Coran verset par verset pour les expliquer séparément. Or cette façon de faire, selon lui, ne peut pas donner une vue globale de la vie ou de l'univers. Ainsi, tous les travaux effectués, que ce soit par les musulmans ou par les non musulmans, ne sont pas susceptibles de nous donner une réponse exhaustive à des questions traitant des concepts coraniques globaux sur Dieu, l'être humain ou la société. Et pour pouvoir comprendre le coran comme un tout et non pas comme une suite de versets répondant à des situations spécifiques, cela demanderait non seulement une étude des différents points de vue des premières générations musulmanes mais aussi une étude de la langue arabe de l'époque, de la grammaire et du style.

L'autre effort que le chercheur sera porté à fournir est celui de l'ijtihad ; c'est-à-dire faire l'effort pour comprendre un texte ancien et l'adapter afin qu'il puisse faire face à de nouvelles situations. En évoquant l'ijtihad, Rahman le définit comme suite :

The effort to understand the meaning of a relevant text or precedent in the past containing a rule, and to alter that rule by extending or restricting or otherwise modifying it in such a manner that a new situation can be subsumed under it by a new solution “ Islam and Modernity, *Ibid.* 7.8.

Dans ses premiers travaux, Rahman soulignait l'importance d'étudier le Coran dans l'ordre de sa révélation , et non pas tel qu'il est présenté dans la vulgate. Ce faisant , il présumait qu'on peut avoir une perception exacte du mouvement islamique qui ne soit pas compromise par les institutions officielles , régimes politiques , qui ont été établies plus tard. Selon lui , cela nous évitera aussi ce qu'il appelle les interprétations artificielles et extravagantes des modernistes : «*save us much of the extravagance and artificially modernist interpretations of the Qur'an.*» *ibid.*

Cependant, dans ses derniers travaux, *Islam and Modernity*, 1982 ; Rahman qualifie cette méthode comme étant juste une explication d'une idée encore en gestation. Il nous revient cette fois avec une approche logique, par opposition à l'approche chronologique .

A première vue , on a l'impression que les critiques que réserve Rahman à l'approche chronologique contredit le fait qu'il mette par

ailleurs l'accent sur l'aspect historique pour comprendre le Coran. Cependant, une lecture plus proche de ses propos nous révèle facilement qu'il ne rejette aucunement l'aspect historique, mais ce qu'il reproche plutôt à l'approche chronologique, c'est qu'elle nous donne qu'une interprétation fragmentaire du Coran. Il présume que la méthode la plus appropriée pour interpréter le Coran réside principalement dans le fait de différencier entre les buts moraux et les buts légaux de chaque verset. Les buts moraux, ou éthiques, sont universels et servent de guide à tous les musulmans en tout temps. Quant aux buts légaux, ceux qui concernent la jurisprudence, ils doivent toujours être l'objet d'une interprétation et d'une adaptation pour pouvoir traiter des situations nouvelles. Car les conditions de la société arabe en Arabie au septième siècle sont loin d'être universelles. En résumé : les principes éthiques du Coran sont constants alors que les principes légaux sont changeants.

Rahman est convaincu que le but ultime du Coran est purement moral ; et que la valeur éternelle du Coran réside principalement dans ses principes moraux et non dans le texte lui-même. Par conséquent, il croit fermement que cette approche est la seule et l'unique méthode acceptable pour rendre justice au Coran et le rendre conciliable avec les situations modernes. C'est le seul échappatoire pour que « *the message of the Qur'an become*

*relevant to the contemporary situation .»*¹⁶ *The Impact of Modernity*, P .121.

La méthode que propose Rahman pour interpréter le Coran aide beaucoup à mieux clarifier la philosophie islamique dans le monde moderne. L'un des éléments les plus importants dans sa philosophie, le terme Iman, implique la combinaison de la doctrine avec l'action ; et c'est exactement ce qu'il a fait dans *Major Themes of the Qur'an* où il a essayé de traiter de plusieurs questions contemporaines à la lumière du Coran. En fait, au moment où il prétend que toutes ces questions ont une réponse dans ce qu'il appelle l'islam pure du Coran, « *The pure islam of the Qur'an* », on peut facilement comprendre que ces réponses ne sont pas tout à fait évidentes pour le commun des mortels, car il faut un grand effort d'interprétation pour y arriver.

Tamara Sonn qualifie l'approche de Rahman comme étant une herméneutique existentielle, «existential hermeunetic». Elle soutient que pour Rahman, l'interprétation des textes religieux ne doit pas se baser exclusivement sur une approche cognitive. Car, pour lui, une approche purement intellectuelle est importante et fait partie du

¹⁶ Rahman : *The Impact of Modernity* , P .121.

comportement humain, certes, mais à elle seule, elle est loin d'être parfaite. Et quand on analyse de près la façon dont Rahman aborde des questions traitant de certains concepts comme dieu, l'être humain, la nature, la prophétie, à la lumière de son interprétation du coran, on s'aperçoit facilement que l'analyse de Sonn est parfaitement pertinente. Car pratiquement dans tous ses travaux, Rahman introduit la notion de Taqwa, qui est intimement liée aux valeurs morales.

Rahman croit que la situation actuelle de l'islam, qui montre un certain malaise face à certaines situations contemporaines, est due principalement à une connaissance inadéquate de la tradition islamique, d'une part, et au manque de compréhension des développements modernes, d'autre part. C'est pourquoi il est convaincu que la solution réside dans la réforme de l'éducation dans le monde musulman. Cette conviction, il l'annonce ouvertement dans l'un de ses travaux :

«The remedy for this highly undesirable and dangerous situation lies of course in the educational reform in the Muslim world...a creative synthesis is still lacking that would enable

Muslims to carry out a re-interpretation of traditional Islam and its values for the present and the future.»¹⁷

Il croit également que seule une étude plus poussée des buts du Coran et de l'islam pourra permettre aux musulmans de composer avec les nouvelles situations modernes d'une manière effective et efficace. Ce faisant, ils pourront aussi enraciner ces buts et ces principes dans le monde contemporain sans pour autant faillir aux fondements et aux constantes de l'islam.

2.3. L'approche rationaliste :

Diplômé de la Sorbonne, ou il enseigne actuellement l'histoire de la pensée islamique, Arkoun montre dans ses travaux une très grande affinité avec les courants académiques français contemporains, notamment le courant structuraliste et post-structuraliste de Paul Ricoeur et Michel Foucault, ainsi que le déconstructionisme de Jaques Derrida.

Tout en rejetant toute référence à l'orthodoxie pour donner une interprétions au Coran, Arkoun met l'emphase sur le recours à une approche sémiotique et socio-historique. Il présume qu'en adoptant

¹⁷ Rahman : Perception of Desirable Societies,3-4.

une approche purement rationnelle, on ne peut qu'enrichir ces deux derniers. Il soutient qu'il existe actuellement quatre approches possibles illustrées par quatre discours concurrents :

« -Le discours islamique actuel qui tend à commander tous les autres par sa puissance politique et sa grande portée sociale et psychologique ; il s'enracine dans la dimension mythique de la Tradition tout en sécularisant à son insu, les contenus religieux de cette tradition ;

- le discours islamique classique qui explicite la Tradition dans sa phase de formation et de fixation dans des corpus authentiques ;

- le discours orientaliste qui applique à la phase de formation et de fixation une critique philologique et historique à dominante historiciste et positiviste propre au XIX^{ème} siècle ;

- le discours des sciences de l'homme et de la société qui vise à retravailler les trois précédents pour faire valoir, dans chaque cas, les questions refoulées dans l'impensable ou l'impensé et rendre ainsi possible une reprise critique actuelle du problème de la tradition et des Traditions en Islam.»¹⁸

¹⁸ Mohammed Arkoun, *Aspects de la foi de l'Islam*. Pp. 149-150. Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 36, Bruxelles, 1985.

Il est évident que la dernière approche est celle pour laquelle Arkoun a optée.

Il soutient que le texte coranique est la révélation de Dieu, certes, mais cette révélation est communiquée dans une langue naturelle qui utilise un système de signes. C'est pourquoi, si on veut procéder à toutes formes d'opérations sur ce texte, que ce soit une opération de compréhension, d'expression, d'interprétation, de traduction, de communication...il faut qu'il fasse l'objet d'une analyse et d'une étude rationnelle comme n'importe quel autre texte. Le caractère sacré de la langue coranique n'est plus de mise. Il faut d'abord écarter les anciens systèmes de légitimation représentés par la théologie islamique classique et la jurisprudence islamique. Car le vocabulaire et la méthode utilisés anciennement sont présentement datés. Ils ne sont plus conciliables avec les situations contemporaines, pour la simple raison que ces systèmes de légitimation sont compromis par les contraintes idéologiques imposées par ceux qui détenaient le pouvoir à l'époque. Ensuite, il faut procéder à une analyse objective et rationnelle de ce texte sans aucune sacralisation. Car c'est justement le fait de considérer ces textes comme étant sacrés qui empêche et bloque immédiatement la communication. Pour ce faire, il propose de suivre, d'une façon méthodique, les trois approches suivantes : une approche

sémiotique, une approche historique et sociologique et enfin une attitude théologique.

Pour mieux cerner les idées d'Arkoun, il serait utile de comprendre sa manière d'analyser le processus de la révélation et comment un texte écrit devient un code, c'est-à-dire un texte sacré faisant autorité.

2.3.1. La méthode de Arkoun pour approcher le Coran :

Pour Arkoun, il y a d'abord la parole de Dieu qui existait avant même qu'elle soit communiquée aux hommes. Cette parole là est inconnue et ignorée par les être humains car il n'existe aucun moyen de la percevoir comme telle. Ensuite, il y a des situations historiques où cette parole se manifeste à travers des langues naturelles (en hébreu pour les prophètes hébreux, en araméen pour Jésus de Nazareth, en arabe pour Mohammed, etc. Cette parole a été mémorisée et transmise oralement pendant une longue période avant qu'elle soit écrite. Une fois écrite et préservée d'une façon officielle, le livre devient la seule source et le seul moyen pour accéder à la parole de Dieu pour les générations suivantes. Et du moment où on n'a pas le droit de modifier d'ajouter ou de soustraire la parole de Dieu, en tout ou en partie, le seul et unique moyen pour que cette parole ne soit pas datée et pour qu'elle soit conciliable avec les nouvelles situations, c'est de l'interpréter.

«Si chronologiquement, la révélation est effectivement close avec la mort du Prophète, il reste que son exégèse, son explication, sa traduction en normes rituelles et éthico-juridiques se poursuivent encore jusqu'à nos jours : c'est par ce travail de soi sur soi et sous la pression de l'histoire que la communauté produit l'islam comme Tradition vivante.» Arkoun, *ibid.* P.153

Arkoun met beaucoup l'accent sur l'historicité du texte coranique. Etant donné qu'il est lié à une situation historique donnée, ce texte risque d'être daté et dépassé par les nouvelles situations historiques. Et c'est ainsi que son seul et unique moyen de son salut devient l'interprétation. Cette interprétation ne peut se faire d'une façon rationnelle et objectif qu'en utilisant d'abord une approche sémiotique. Il maintient que la sémiotique ambitionne une reprise critique distanciant, à la fois , *«l'objet à lire et tous les objets seconds produits par la Tradition. Comment les signes utilisés dans les corpus signifient-ils ? Quels mécanismes linguistiques sont utilisés pour produire ce sens et non cet autre ? Pour qui et à quelles conditions ce sens surgit-il ? »* ; *ibid.* P. 166.

Il soutient, de plus, que seuls la sémiotique peut nous permettre d'accomplir des « *procédés de sélection, de décontextualisation–recontextualisation, de projection rétrospective et prospective, d'interprétation littérale ou ésotérique, d'amplification sémantique ou mythique* », *ibid.* Que c'est par la sémiotique qu'on peut créer une Tradition vivante. Par Tradition vivante, Arkoun entend le fait de « *s'éloigner de l'objet initial en tant que donné linguistique, historique, socioculturel lié à un espace-temps singulier.* » *ibid.*

Le Coran dit : « *Aujourd'hui j'ai porté à la perfection pour vous votre religion et parachevé mon bienfait ; j'agrée pour vous l'islam pour religion.* »

En interprétant ce verset, Arkoun avance ce qui suit :

*« la lecture de ce verset – comme de tout Coran – dépend de la place qu'on accorde à l'historicité pour déchiffrer toute la période de la révélation et de l'action prophétique. » Arkoun, *ibid.**

En accordant énormément d'importance à l'historicité du Coran, Arkoun met en valeur le caractère temporel du texte coranique et par conséquent la nécessité de renouveler sa compréhension et son interprétation en fonction des nouvelles données socio-historiques.

D'ailleurs, plus loin, il le dit très ouvertement : «*Dans cette perspective, l'islam n'est jamais achevé, il doit être redéfini dans chaque contexte socioculturel et à chaque phase historique.*» *ibid.*

Arkoun soutient que c'est à cause du facteur de l'historicité que nous devons prendre notre distance de la Tradition. Il souligne que cette Tradition est trop compromise par les contraintes religieuses et sociopolitiques de l'époque.

En soulignant bien cet aspect, Arkoun nous rappelle bien le concept de légitimation ainsi que la fameuse relation qui existe entre «*savoir*» et «*pourvoir*», chez Foucault. En analysant les idées d'Arkoun, Tamara Sonn explique ces concepts avant de faire le lien avec l'influence exercée sur son approche rationaliste :

«Foucault uses the term 'Knowledge' to mean the body of accepted truths about things in any given context ; he does not think of it as truth as such. In that sense, knowledge, he believes, is the vehicle of the process whereby institutions maintain their dominance. The meanings that we learn as we receive our language are meanings that are considered somehow conducive to the survival of the dominant power structure in which we learn our language. Thus the same set of terms can be construed in multiple ways, and generally are,

but the interpretations that are accepted are those that are useful within the dominant power structure .For example, children in the 950s in North America learned negative connotations for the terms ‘socialism and ‘communism’, while at the same time children in the Soviet Union learned negative connotations of the term ‘capitalism’. Individuals are involved in the construction of those connotations, of course, but in the service of the dominant power structure. Those Intellectuals who achieve success- who are accepted as qualified experts and given broad exposure – are those whose interpretations support the connotations useful to the dominant power structure.»¹⁹

Ainsi, on peut facilement avancer que, à des exceptions près, aucun travail intellectuel n’échappe à cette règle, même actuellement. Car, si l’autorité des institutions religieuses a partiellement disparu, elle n’a fait que changer de peau. Cette autorité est toujours là sous d’autres noms et impose encore ses contraintes sur l’acte intellectuel, y compris bien évidemment sur l’acte de traduire.

¹⁹ Tamara Sonn : Interpreting Islam, P.8.

Prétendre que l'intellectuel est totalement indépendant et qu'il peut utiliser librement sa raison sans aucunes contraintes reste une thèse contestable.

Et c'est justement dans cette même lignée que Farid Esack écrit ce qui suit :

«scholars, their critiques of the theories of knowledge and the way it is produced, as well as the intellectualist solutions which they offer, also operate within history.», *ibid*, un peu plus loin, Farid ajoute : «knowledge, like any other social tool, while it can be critical, is never neutral.»²⁰

En effet, chaque travail herméneutique, que ce soit d'une façon consciente ou inconsciente, contient un certain parti pris. Un travail herméneutique neutre à cent pour cent n'a jamais existé et n'existera probablement jamais.

Toutefois, ce constat n'est pas, et ne doit pas être considéré comme un prétexte pour dire que tout travail herméneutique est impossible.

Le chercheur doit admettre cette réalité et être conscient de ces faits et il doit composer avec pour accomplir son travail.

²⁰ Farid Esack : *Qur'an Liberation & Pluralism, An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against oppression* : Oxford : One world, 1998.

2.4. Conclusion :

On notera ici que pour Rahman, l'interprétation des textes religieux ne doit pas se baser uniquement sur une approche cognitive. Car, pour lui, l'approche intellectuelle à elle seule elle est loin d'être exhaustive. Et quand on analyse de près la façon dont Rahman aborde des questions traitant de certains concepts comme dieu, l'être humain, la nature, la prophétie, à la lumière de son interprétation du coran, on s'aperçoit facilement que l'analyse de Sonn est parfaitement pertinente. Car pratiquement dans tous ses travaux, Rahman introduit la notion de Taqwa, qui est intimement liée aux valeurs morales.

Rahman croit que la situation actuelle de l'islam, qui montre un certain malaise face à certaines situations contemporaines, est due principalement à une connaissance inadéquate de la tradition islamique, d'une part, et au manque de compréhension des développements modernes, d'autre part. C'est pourquoi il est convaincu que la solution réside dans la réforme de l'éducation dans le monde musulman.

Quant à Mohamed Arkoun, il met beaucoup l'accent sur l'historicité du texte coranique. Etant donné qu'il est lié à une situation historique donnée, ce texte risque d'être daté et dépassé par les

nouvelles situations historiques. Et c'est ainsi que son seul et unique moyen de son salut devient l'interprétation. Cette interprétation ne peut se faire d'une façon rationnelle et objectif qu'en utilisant d'abord une approche sémiotique. Il maintient que la sémiotique ambitionne une reprise critique distanciant, à la fois , *« l'objet à lire et tous les objets seconds produits par la Tradition. Comment les signes utilisés dans les corpus signifient-ils ? Quels mécanismes linguistiques sont utilisés pour produire ce sens et non cet autre ? Pour qui et à quelles conditions ce sens surgit-il ? »* ; Ibid. P. 166.

Il soutient, de plus, que seuls la sémiotique peut nous permettre d'accomplir des *« procédés de sélection, de décontextualisation–recontextualisation, de projection rétrospective et prospective, d'interprétation littérale ou ésotérique, d'amplification sémantique ou mythique »*, ibid. Que c'est par la sémiotique qu'on peut créer une Tradition vivante. Par Tradition vivante, Arkoun entend le fait de *« s'éloigner de l'objet initial en tant que donné linguistique, historique, socioculturel lié à un espace-temps singulier. »* ibid.

Chapitre III :

Approches théoriques et traduction coranique

Chapitre III

Approches théoriques et traduction coranique

3.1. Introduction :

La plupart des écrits traitant de la traduction ont pour effet de partager les traducteurs en deux catégories : «*sourciers*» ou «*ciblistes*». Et malgré que cette catégorisation est taxée de *langue de bois du traducteur* par Henri Meschonnic, nous avons jugé utile d'aborder trois courants traductologiques avant de faire un rapprochement théorique avec l'objet de notre étude, qui est l'analytique de la traduction du Coran.

Nous allons d'abord parler de la théorie interprétative (dite théorie du sens) qui trouve ses fondements dans la tradition traductologique gréco-romaine. Cette théorie met l'accent sur l'action de déverbalisation, séparer la forme du contenu, trouver le vouloir dire de l'auteur et capter le sens (le message) et laisser tomber la lettre. Ensuite nous aborderons une deuxième théorie ayant un lien direct avec l'objet de notre travail car elle traite de la traduction biblique. Il s'agit du fameux concept de l'équivalence dynamique de Nida et Taber. Dans leur *Theory and practice of translation*, les deux auteurs soulignent que l'acte traductionnel doit essentiellement chercher des équivalences dans la langue cible afin de créer le même effet sur son lecteur que celui laissé par le texte source sur

son lecteur. Le troisième courant que nous aurons à traiter sera l'approche littéraliste. Ce courant accorde énormément d'importance à la lettre et souligne que la langue contribue considérablement à la détermination du message. Ainsi, forme et contenu sont indissociables et c'est le moule (la langue) qui oriente et façonne le champ sémantique.

3.2. l'approche interprétative :

Il serait utile de rappeler que l'origine de la théorie du sens est l'école supérieure des interprètes et traducteurs à Paris (l'É.S.I.T.). Dans leur ouvrage *Interpréter pour traduire*²¹, Danica Seleskovitch et Marianne Lederer s'appuient sur la pratique de l'interprétation, notamment l'interprétation de conférences, pour développer leur théorie sur la traduction. Examinons de plus près ladite théorie pour qu'on puisse juger après de la possibilité de son application sur la traduction du texte coranique.

Pour les tenants de cette théorie, l'objet de la traduction, l'élément central de toute relation entre les êtres humains, est le sens, qu'il soit banal ou complexe. Contrairement à l'idée que celle-ci était un exercice portant sur deux langues et consistant à trouver dans l'une les mots et les structures grammaticales correspondant à ceux de

²¹ *Interpréter pour traduire*, Danica Seleskovitch et Marianne Lederer, Didier Érudition, 2001.

l'autre, les tenants de cette théorie avancent comme preuve les recherches sur la machine à traduire qui menèrent à l'étude des correspondances par paires de langues et qui ont donné lieu à la grammaire contrastive. Ils avancent que l'échec relatif de ces travaux est sans doute dû au fait que la traduction automatique ne s'est pas inspirée du mode opératoire de l'homme qui, lui, ne transpose pas un code en un autre mais appréhende et réexprime un sens. Si l'on axe les recherches sur l'homme et la manière dont il procède, la question de savoir à quelle paire de langues on s'attaque perd considérablement de son importance pour une théorie de la traduction alors que les sens en surgit sur le premier plan.

Vu de cet angle, la langue, la forme, serait même un grand obstacle à l'acte de traduire :

La fidélité au mot, voilà le grand obstacle à la traduction. la sagesse populaire a forgé le terme de «faux amis» pour décrire les cas les plus grossiers, ceux ou, consciemment ou non, la fidélité au mot de l'original est poussée si loin que l'on utilise dans l'autre langue la forme la plus semblable ou, si le calque formel est impossible, à tout le moins le sens premier du terme initial. ces interférences sont la plupart du temps le fait de l'ignorance de la langue étrangère mais parfois elles

sont dues à une confusion momentanée entre la langue maternelle : on a compris le sens des mots anglais et on ne se rend plus compte qu'en français « cela ne se dit pas comme ça ». Les écrits actuels en apportent de nombreuses manifestations, de l'occurrence (en anglais occurrence=apparition) à la réponse comportementale (la behavioral response = réaction) ; pour les comprendre il faut se souvenir que ces mots sont des mots anglais et non français. Lorsque les mots ont une ressemblance formelle dans les deux langues, le réflexe pousse à conserver le même signifiant ; lorsque leurs formes différentes on traduit le sens premier. La réponse comportementale fournit un admirable exemple de la combinaison des deux : réponse donne réponse (conservation formelle du signifiant) et behavioral donne comportemental, traduction du sens premier (behavior = comportement) et conservation de la forme grammaticale (ial =al).²²

Par ailleurs, la théorie du sens suppose que le besoin de traduire découle directement du besoin de communiquer et que celui-ci existe tout autant à l'intérieur d'une même langue où la communication se passe d'intermédiaire, qu'entre deux langues où

²² *Ibid*

la médiation du traducteur devient nécessaire. N'est-il pas alors légitime de penser que le processus de la communication tel qu'il s'effectue à l'intérieur d'une seule et même langue et le même que celui qui relie le traducteur à son texte original, puis sa traduction au lecteur qui en prendra connaissance, de sorte que le processus de la traduction relève beaucoup plus d'opération de compréhension et d'expression que de comparaison entre les langues. Chez l'adulte, expression et compréhension sont du domaine de la parole et non de l'agencement de bribes de langue en phrases non sensées. On ne parle jamais sans but, sans intention de communiquer ; de même on ne peut pas entendre ou lire sans comprendre quelque chose, c'est-à-dire sans interpréter. Ainsi, le traducteur est appelé à jouer tantôt le rôle de lecteur pour comprendre, tantôt celui de l'écrivain pour faire comprendre le vouloir dire initial. Il en résulte que la tâche principale de celui-ci ne se résume pas à traduire d'une langue en une autre mais plutôt de tenter de comprendre une parole pour la transmettre, à son tour, en l'exprimant de manière qu'elle soit comprise dans n'importe quelle forme linguistique. C'est la finalité, c'est l'intérêt même de la traduction d'être toujours à ce point de jonction où le vouloir dire de l'écrivain rejoint le vouloir comprendre du lecteur.

3.2.1. Captation du sens et non captation de la langue :

L'objectif de tout acte traductionnel est de transporter le sens d'une langue vers une autre. Il s'agit de trouver dans la langue cible les structures et les correspondances grammaticales capables de transmettre le message voulu.

La traduction est le résultat d'un besoin de communication, et le besoin de communication existe bel et bien à l'intérieur même de toute langue. Ainsi, le processus de la communication tel qu'il est effectué à l'intérieur d'une seule langue (intralinguistique) est le même que celui opérant entre deux langues (interlinguistique). La seule différence c'est que l'acte de communication intralinguistique se passe de tout intermédiaire (le traducteur) alors que dans le cas de la communication interlinguistique l'intervention de ce dernier (le traducteur) devient nécessaire. Et comme on ne peut jamais communiquer quoi que ce soit avant d'avoir compris quelque chose, tout acte de traduction est obligatoirement précédé par un acte d'interprétation (ou compréhension) qui tente de capter le vouloir dire (le sens) de l'auteur du texte de départ. Ainsi, le traducteur intervient d'abord comme lecteur essayant de comprendre, puis comme rédacteur tentant de faire comprendre. De ce fait, la tâche du traducteur ne serait pas de transmettre une langue vers une autre mais plutôt ce qui réside au-delà des mots (le métatexte).

On notera ici que rôle de *porteur* de sens, ou de l'information, est sévèrement critiqué par Henri Meschonnic :

«La représentation régnante est l'informationnisme : elle réduit la traduction à un pur moyen d'information. Du coup la littérature toute entière est réduite à de l'information : une information sur le contenu des livres. Le traducteur est représenté comme un porteur. On ne voit pas, il me semble, qu'on retire par là sa spécificité à la chose littéraire. C'est une délittérisation [...]

Porteur est une métaphore complaisante. Ce qui importe n'est pas de faire passer. Mais dans quel état arrive ce qu'on a transporté de l'autre côté. Dans l'autre langue. Charon aussi est un porteur. Mais il passe des morts. Qui ont perdu la mémoire. C'est ce qui arrive à bien des traducteurs.»²³

3.2.2. Importance des connaissances extralinguistiques :

L'acte de traduire ne se réduit pas à une opération de transcodage (substitution d'un système linguistique par un autre), mais c'est plutôt une opération de transmission et de réexpression de sens et de concepts exprimés par un système de signes x vers un système

²³ Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, P.17-18.

de signes y. Il en résulte que le traducteur ne doit pas seulement maîtriser les deux systèmes de signes en question (qui ne sont qu'un pure moyen de communication) mais aussi (et notamment) le sujet à traduire. Il revient à dire que si le traducteur est amené à approcher un texte philosophique d'Averroès, à titre d'exemple, non seulement il doit maîtriser l'arabe et le français, mais aussi il doit être préalablement au courant d'au moins quelques notions philosophiques de bases propres à Averroès, Aristote, le courant Mutazilite, le contexte sociopolitique de l'Andalousie au XIIème siècle, ainsi qu'une connaissance de base de l'Arabe de l'époque. Faute de quoi, toute tentative de pénétrer tout texte d'Averroès serait vaine, ou au meilleur des cas superficielle. Il revient à dire que l'ignorance du sujet à traduire débouche inévitablement sur un charabia et un non-sens.

La langue ainsi considérée n'est qu'un moyen d'exprimer les choses et les notions.

«Lorsque l'enfant apprend à parler, la signification première qu'il attache aux mots est le premier savoir abstrait qu'il acquiert des choses. Tant que sa connaissance des choses et des notions se recoupe entièrement avec la signification des mots, son savoir reste très limité. Mais plus il lit, plus il vit, et

plus la signification qu'il attache aux choses s'enrichit par rapport à celle qu'il associe au début à leur appellation ; il est alors capable de les exprimer, selon la nécessité, par un seul mot ou par un livre entier.»²⁴

De ce fait, la connaissance linguistique à elle seule ne suffit pas pour que le traducteur mène à bien sa tâche.

3.2.3. Capter le vouloir dire de l'auteur :

Pour capter le vouloir dire de l'auteur, l'interprétation est un moyen inévitable pour tout traducteur approchant un texte. S'il fait du sens l'objet de son opération, le problème qui se posera à lui sera de trouver au travers du texte qu'il a sous les yeux le vouloir dire qui animait l'auteur, autrement dit de dégager, au travers de significations linguistiques, le sens qui est le message à transmettre.

D'aucun peuvent prétendre qu'un même énoncé ne peut jamais avoir exclusivement un seul et unique sens. Alors : comment le traducteur peut-il vraiment trouver le sens exact voulu par l'auteur ? À cette question, les tenants du courant interprétatif répondent que même l'auteur lui-même ne peut pas être sûr que le lecteur perçoit

²⁴ D. Seleskovicth, Marianne Lederer, Interpréter pour traduire, P. 20

exactement le sens voulu et réagit exactement de la manière souhaitée. Pour que le sens de tout texte soit exactement celui que veut son auteur, il faut que celui-ci ait une connaissance quasi-parfaite du savoir et des connaissances des lecteurs auxquels il s'adresse. Il faut également qu'il soit certain que le bagage cognitif du lecteur lui permet de lire entre les lignes, de comprendre les connotations et capter ce qui n'est pas explicitement dit, car le plus souvent, l'explicitation linguistique ne couvre qu'une partie du message à transmettre. Et puisque il en est ainsi, le traducteur n'est pas à blâmer.

«On a pu dire qu'il n'y avait jamais un seul sens, en ceci que chacun, l'auteur et ses lecteurs, ne le concevra jamais de manière formellement identique. Valéry en fait état lorsqu'il examine le rapport de l'auteur et de son œuvre : «il n'y a pas de vrai sens d'un texte. Pas d'autorité de l'auteur. Quoi qu'il et voulu écrire, il y ait écrit ce qu'il y a écrit. Une fois publié, un texte et comme un appareil dont chacun peut se servir a sa guise et selon ses moyens : il n'est pas sur que le constructeur on use mieux qu'un autre.»

Cette inadéquation de toute parole de sens n'a rien de désespérant ; l'homme n'est pas une machine est sa pensée

ne correspond pas point par point à des structures linguistiques ; si l'autour «c'est bien ce qu'il voulait faire », il ne pourra effectivement juger «de ce qu'il a fait» que par la réaction de ce qui établit en le lisant un rapport entre son dire et leur savoir.²⁵

Quand un lecteur croise une information dans un journal, ou lit *Fas/El-Maqal* (discours décisif) d'Averroès, la connaissance qu'il associe à la perception dépend toujours de la qualité et du degré de son savoir cognitif. Ainsi, le sens capté peut être bon, moyen, approximatif ou même faux (si le savoir sur lequel se fonde sa perception est insuffisant).

Parmi ces sens dont on ne saurait contester la prétention à exister, parmi tous ces possibles, ce qui importe à la traduction c'est la fidélité au vouloir dire de l'auteur, c'est le refus de laisser s'y substituer ce que l'insuffisance des connaissances ou l'inflexion voulue par tel ou tel intérêt pourraient attribuer au texte de départ. La méthode du traducteur veut qu'il écarte à la fois les interprétations trop faciles et celles qui seraient manifestement tendancieuses.

²⁵ D. Seleskovicth, Marianne Lederer, *Interpréter pour traduire*, P. 22

Le traducteur recherche le vouloir dire de l'auteur, sa méthode est l'explication de textes et non l'analyse linguistique. Le sens qu'il s'agit de faire passer dans une autre langue est donc bien celui qui est communiqué à l'intérieur d'une même langue à ceux qui ont le savoir nécessaire pour comprendre. Les problèmes sont les mêmes : à l'intérieur d'une même langue, les citations de phrases arrachées à leur contexte deviennent facilement tendancieuses car le nouveau contexte dans lequel on les plonge - en les citant - risque de leur donner un éclairage différent de celui qu'avait voulu leur donner leur auteur ; la traduction de phrases isolées présente les mêmes risques d'ambiguïté. Si on traduit un texte phrase par phrase en se contentant de se coller aux signes linguistiques plutôt qu'à la pensée de l'écrivain, en juxtaposant les éléments linguistiques isolés, le résultat serait tout sauf un texte cohérent ayant un sens. C'est que tout mot isolé, toute phrase hors contexte, tout énoncé incomplet, présente nombre de significations virtuelles mais aucun sens réel. Si le proverbe chinois dit *qu'une image vaut mille mots*, on peut dire qu'en traduction, *un mot isolé vaut mille sens*. Cependant, dès que la phrase est replacée dans son contexte, les traits du sens se dessinent mieux et la gamme des interprétations possibles diminue considérablement. Car en général le vouloir dire

n'est pas équivoque et cherche à se manifester pour se faire comprendre.

3.2.4. Transmettre le sens et non traduire la langue :

Le courant interprétatif prétend que tout acte traductionnel doit se pencher essentiellement sur la transmission du sens et non la traduction de la langue. Accorder une quelconque attention à celle-ci lors de l'opération traduisante serait une simple opération de transcodage. Le sens n'est jamais contenu dans la langue même. Car cette dernière n'est qu'un simple véhicule de message qui est situé au-delà des mots.

«Traduire la langue ou transmettre le sens, c'est l'objet même de la traduction qui est en cause dans cette alternative. Prétendre que le sens est contenu dans la langue, c'est faire porter tous les efforts théoriques sur le transcodage ; opter pour le deuxième terme de l'alternative en s'alliant à tous ceux, traducteurs et théoriciens pour qu'il n'est pas de traduction en dehors du sens, c'est adopter la méthode interprétative, encore faudra-t-il veiller à ce que celle-ci ne soit vidée de son contenu, car la méthode comparative est depuis

si longtemps si fortement ancrée dans les esprits qu'elle entraîne dans son sillage même ceux qui croient s'en être débarrassés.»²⁶

Ainsi la langue serait une simple coquille dont le rôle se résume à transporter un sens d'une langue vers une autre. Valoriser le mot en traduisant serait même quelque chose de péjoratif. L'absence en français de termes qui font distinction entre عم و خال / عمّة و خالة lesquels sont rendus par les termes *oncle* et *tante* ne poserait aucun problème aux yeux des tenants du courant interprétatif. D'une part, parce que l'important est de faire passer le message, et cela est faisable en ajoutant les qualificatifs tels que : *paternel* et *maternel*, et d'autre parts, ils estiment qu'il n'est pas toujours important de savoir s'il s'agit de l'oncle *paternel* ou *maternel*, de la tante *paternelle* ou *maternelle*.

«Ainsi, de la constatation que le français ne possède pas de terme spécifique pour l'*avunculus* et le *patruus* latins (frère de la mère et frère du père), on est tenté de conclure que le français ne fait pas la distinction entre ces deux catégories d'oncles. Or, qu'est-ce que le français ? Une nomenclature qui possède un

²⁶ D. Seleskovicth, Marianne Lederer, *Interpréter pour traduire*, P. 27.

mot pour chaque objet et pour chaque notion qui existent ? Un «sac à mots» d'où l'on tire chaque fois que de besoin le mot qui désignera la chose à dire ? Il y a longtemps qu'on ne le pense plus ! Est-ce alors un système qui, comme toutes les langues, permet d'exprimer ce que l'on est capable de concevoir, quel que soit le nombre de mots ou les modalités syntaxiques qu'il faille utiliser ? Le traducteur qui ne traduit pas du mot au mot ne peut que répondre par l'affirmative. Le français ne distingue pas entre le frère de la mère et le frère du père par le même nombre de mots que latin c'est la seule conclusion possible sur le plan linguistique ! Sur le plan sociologique on peut bien sur ajouter que le nombre de mots supérieur en français signifie que la distinction n'a pas besoin d'être faite aussi fréquemment dans la société française contemporaine que dans la Rome ancienne !»²⁷

Pour les tenants du courant interprétatif, l'équivalence quantitatif en traduction n'a aucune importance. Même si l'on traduit un seul mot par une dizaine, l'essentiel c'est de rendre le sens et faire passer le message. Ils estiment que toute langue a ses propres possibilités de concevoir et d'exprimer ce qui est dit dans l'autre langue. La preuve en est que l'on est capable de concevoir les deux notions distinctes (frère

²⁷ *Ibid*, P. 28.

du père, frère de la mère) et qu'on peut les exprimer. L'absence d'un terme pour rendre le terme d'une autre langue n'implique pas l'impossibilité de traduire mais uniquement l'impossibilité de transcoder (*faire du mot à mot*).

Par ailleurs, les tenants de ce courant ne cachent nullement leur mécontentement vis-à-vis des emprunts, ou en général, de toute introduction de l'étrangeté dans le texte cible, que ce soit sur le plan lexical, structural ou grammatical. Car, à leurs yeux, accorder de l'importance à ces aspects formels c'est vouloir traduire la langue au détriment du sens. En voici un exemple :

«Les mots n'ont pas seulement un sens premier, ils ont aussi une valeur. Chercher à exprimer dans l'autre langue la valeur complète d'un terme c'est faire un mot-à-mot bien pire que de respecter l'équivalence arithmétique ou de transposer le sens premier. J'ai trouvé, dans la traduction des *Essais de linguistique générale* de Roman Jakobson (1963) l'exposé très précis d'une tentative de ce genre ; le traducteur rend : « *this is the code-switching of the communication engineer* » par « c'est ce que les ingénieurs des communications appellent le "code-switching" ». Il commente sa traduction de la façon suivante [...] Que comprendront les lecteurs de langue français ne sachant pas l'anglais en lisant *Code-switching* dans le texte français ?

la note du traducteur leur donnera une idée des significations que possède le mot anglais *switching* mais le maintien en français de l'expression anglaise *code-switching* ne leur communiquera pas le sens de la phrase. Les valeureux efforts du traducteur pour rendre la notion d'aiguillage sont bien superflus ; le *changement de code* qui lui était venu à l'esprit aurait fait l'affaire. Le seul fait de trouver *code* apposé à *switching* restreint immédiatement le champ possible des significations du mot « *switching* » ; vouloir rendre ici les significations que *switch* peut prendre dans d'autres contextes, c'est vouloir traduire la langue. Ce qui mène à l'impasse cette fois-ci, c'est la volonté d'être linguistiquement complet. N'aurait – on pu trouver une sortie en laissant résolument de côté toute recherche de correspondance pour voir comment la chose s'appelle en français ? Les informaticiens français, (« les ingénieurs des communications » de la traduction) parlent de « changer de code » ; quelle que soit l'expression anglaise, c'est cela qui compte.»²⁸

Accorder de l'importance aux mots serait une vulgaire opération de transcodage. Comprendre pour faire comprendre. Voici la tâche principale du traducteur aux yeux des tenants de la théorie du sens. Il

²⁸ *Ibid*, P.P. 30-31

s'agit d'abord d'appréhender le sens dans la langue de départ, puis de le réexprimer *fidèlement* dans une langue claire et compréhensible pour le lecteur de la langue cible. La notion de fidélité pour les tenants de cette théorie c'est de se détacher de tous les caractéristiques formelles de la langue source et les rendre dans le moule de la langue cible.

«Traduire honnêtement, traduire fidèlement par contre c'est chercher à se faire comprendre, et se faire comprendre suppose trouver l'expression juste. Comment énoncer clairement ce que l'on a bien compris à la lecture ? Est-ce en respectant le plus possible la forme linguistique et la structure grammaticale de la langue originale ? N'est-ce pas plutôt en s'en détachant et en s'efforçant d'adresser le message au lecteur sous une forme qu'il comprendra, c'est-à-dire en utilisant la manière de s'exprimer qu'implique sa langue à lui ? Bien sûr, car sinon on en reste à quelque chose d'informe, à des bribes apposées les unes aux autres qui ne représentent plus rien, ni la langue de départ et le message qu'elle exprimait ni la langue d'arrivé, ni aucun message que ce soit ...»²⁹

²⁹ *Ibid*, P. 31.

Et puisque la traduction n'est qu'une simple forme de communication, la tâche du traducteur est bien plus que de se faire comprendre. Il s'agit de se faire comprendre selon les us et coutumes de la culture réceptrice. Un facteur d'une grande importance que le traducteur est tenu de prendre en considération est celui de la lisibilité de son texte. Ce dernier ne doit surtout pas sentir la mauvaise odeur de la traduction. Et pour ce faire, le traducteur doit adapter son texte selon le moule de la culture réceptrice.

«Pour que la traduction soit compréhensible à celui qui dépend d'elle, il faut constamment se répéter en la faisant qu'elle n'est qu'un cas particulier de la communication. Que se passe-t-il quand on a quelque chose à dire ? On le fait comprendre en s'exprimant dans les formes admises par tous. Le sens est individuel mais les formes sont sociales ; on peut dire ce que l'on veut mais le moule qui recevra le vouloir dire doit être conforme aux usages. Les mêmes idées peuvent être exprimées dans toutes les langues mais doivent l'être dans le respect des conventions de chacune. Faire comprendre le sens d'un énoncé dans une autre langue c'est le réexprimer dans des formes qui

seront d'autant plus claires qu'elles auront été trouvées dans le revus conscient de la transposition verbale.»³⁰

Vue de cet angle, la langue n'a aucune influence sur le champs sémantique, le contenu. Elle n'est qu'un simple véhicule de message et le traducteur ne doit lui accorder aucune importance, car elle est quelque chose d'*extérieure* à l'opération traduisante. Forme et contenu seraient deux choses totalement dissociables et l'objet de la traduction est le fond, le contenu, et non la forme, la langue.

«L'extérieur seul change, le contenu est le même ; on le transvase d'une langue dans une autre, on ne calque pas une langue sur l'autre. En fin de compte et sans chercher à être paradoxal, on serait tenté de dire que les langues sont extérieures au processus de la traduction, elles sont le réceptacle du sens qui est exprimable dans n'importe laquelle d'entre elles ; elles ne se confondent pas avec lui.»³¹

Pour les tenants de la théorie du sens, le seul et unique rôle que toute langue a à jouer c'est d'être un simple transporteur de message d'un point X vers un point Y, que ce soit à l'intérieur même d'une seule

³⁰ *Ibid*, P. 34.

³¹ *Ibid*, P. 36.

langue, intralinguistique, ou entre deux ou plusieurs langues, interlinguistique.

La notion de fidélité au sens repose sur les trois axes suivants : fidélité au vouloir dire de l'auteur, à la langue d'arrivée et au destinataire de la traduction. Le traducteur doit accorder toute son intention à la notion de fidélité au vouloir dire de l'auteur parce qu'une traduction qui se veut fidèle doit faire passer la pensée et l'intention de l'auteur dans toute son intégralité, sans rien changer, ni rien cacher ni rien omettre. Fidélité à la langue d'arrivée parce que toute langue a ses propres moyens pour faire passer le message sans la fausser ni la trahir, autrement dire, cela serait la considérer inférieure à la langue de départ et admettre qu'elle est incapable de rendre tous les détails et toutes les nuances que l'auteur du texte de départ a énoncé dans la sienne. Enfin, fidélité au destinataire de la traduction, parce que étant donné que ce dernier est le produit d'un milieu socioculturel différent, avec un savoir et une langue différents, le texte traduit doit être apprivoisé afin qu'il soit saisi, car garder les différences pourrait empêcher la compréhension, l'acceptabilité et la transmission du vouloir dire de l'auteur.

Il importe de noter que la théorie du sens tire ses origines de la vision traductologique occidentale qui a dominé le traduire depuis la Grèce Antique, en passant par le Moyen-Âge et jusqu'au XXème

siècle. En 1540, Étienne DOLET publia déjà un traité intitulé *La manière de bien traduire d'une langue en aultre*. Dans ledit traité, l'auteur signale cinq règles fondamentales que chaque traducteur doit observer lors de toute opération traduisante. La première c'est que le traducteur doit comprendre parfaitement le sens et la matière de l'auteur qu'il traduit. La deuxième c'est que le traducteur doit parfaitement connaître la langue de l'auteur. La troisième c'est qu'il faut éviter de traduire mot à mot. La quatrième c'est que le traducteur doit utiliser des mots très proches de latin. Et enfin «l'observation des nombres oratoires.» On notera ici que ces propos rejoignent le chemin suivi par la théorie du sens de l'ÉSIT; c'est-à-dire fidélité au sens et à la langue d'arrivée.

On notera ici que la théorie du sens tire ses origines de la civilisation gréco-romaine. Car, comme on le verra ci-après dans une citation de Berman, cette vision de traduction annexionniste a trouvé à Rome ses «théoriciens» d'abord en la personne de Cicéron et d'Horace, et par la suite en la personne de Saint Jérôme, c'est-à-dire à la romanité chrétienne, ou au christianisme romanisé, qu'il a appartenu de donner une résonance historique aux principes établis par ses prédécesseurs païens, grâce à sa traduction de la Bible (la Vulgate), traduction qu'il a accompagnée de diverses réflexions théoriques et techniques. Mais ces principes de saint Jérôme, par-

delà Cicéron et Horace, remontent à saint Paul et à la pensée grecque, c'est-à-dire à Platon. Car c'est ce dernier qui a institué la fameuse coupure entre le «sensible» et «l'intelligible», le «corps» et l'«âme». Coupure qui se retrouve chez saint Paul avec l'opposition de l'«esprit» qui vivifie » et de la «lettre» qui «tue».

3.3. Équivalence dynamique et traduction :

Dans *the theory and practice of translation*, Nida et Taber soulignent qu'il faut procéder à plusieurs traductions d'un même texte pour saisir le sens et faire passer le message. «*This means that several different levels of translation, in terms of vocabulary and grammatical structures, are required , if all people are to have essentially equal opportunities to understand the message.*» Eugene Nida et Charles Taber, *The Theory and Practice of Translation*, E J-BRILL, LEIDEN, 1969. Ainsi, selon Nida et Taber, le fait d'avoir plusieurs traductions utilisant un vocabulaire différent et des structures différentes pourrait aider à mieux saisir le sens et à étendre les champs du lectorat. En d'autres termes, la traduction d'un texte sacré, en général, doit s'adapter aux exigences et aux besoins du lecteur.

Dans le même livre, les deux auteurs proposent leur fameux concept de l'équivalence dynamique «*the dynamic equivalence*» stipulant que le traduire biblique doit principalement focaliser son

intention sur le récepteur du texte traduit. Ils soutiennent que pour qu'une traduction soit considérée comme étant un acte réussi, elle doit principalement chercher des équivalences dans la culture cible afin de créer le même effet sur son lecteur que celui laissé par le texte source sur son lecteur. Sans oublier le fait que «*translating is far more than a science*», The theory, les deux auteurs essaient d'une manière didactique d'établir les étapes et les procédures à suivre pour approcher un texte sacré. «*The first two chapters are essentially introductory, for they deal with certain of the broader issues and attempt to orient the reader with respect to the total task. The following chapters take up in a systematic order the fundamental procedures of translating : analysis, transfer, reconstructing and testing.*» Préface, The Theory.

En se basant essentiellement sur l'analyse des traductions antérieures de la Bible, les auteurs essaient d'une façon typiquement pédagogique de jalonner le parcours des traducteurs lors de l'opération traduisante d'un texte sacré. Ils réussissent fort bien à illustrer les difficultés et les problèmes liés à la traduction, en général, et à celle des œuvres sacrées en particulier. D'autre part, se basant sur leurs propres expériences ainsi que sur l'examen et l'observation de plusieurs autres traductions, les auteurs nous révèlent beaucoup de secrets sur l'acte de traduire un texte sacré.

Toutefois, jugée trop pragmatique et trop cibliste, leur méthode n'a pas fait l'unanimité. Il faut admettre que pour les deux auteurs, le texte source importe peu. Ils misent énormément sur l'adaptation du texte en fonction du récepteur : «*Even the old question : is this a correct translation ? must be answered in terms of another question, namely : For whom ? Correctness must be determined by the extent to which the average reader for which a translation is intended will be likely to understand it correctly.*» Chapitre 1, page 1.

Ainsi, pour Nida et Taber, il faut toujours veiller à ce que la traduction soit ramenée au niveau du lecteur. Une approche pragmatique qui servirait beaucoup un missionnaire mais qui ne peut être applicable à tous les cas de traduction des textes sacrés.

Encore une fois, il est clairement constaté que la version de Berque et la version saoudienne optent pour la priorité de la *l'équivalence dynamique* au détriment de l'équivalence formelle «*The priority of Dynamic Equivalence over Formal Correspondance*»³²

Il est évident que cette façon de faire vise principalement à créer le même effet sur le lecteur cible, de tout adapter, de remplacer l'étranger par le familier afin de faire le plus d'impact. Vu de cette optique, une traduction est jugée réussie si le lecteur du texte traduit répond de la même manière au message traduit que le lecteur au

³² Nida et Taber (The Theory).

message du texte source. Et quoi que les tenants de cette théorie sont conscients que ladite réponse ne serait jamais identique dans les deux cas, compte tenu des disparités historiques et culturelles, ils insistent toutefois sur le fait que le traducteur doit chercher le maximum d'effet et le maximum d'impact sur le lecteur de la traduction. Et si la traduction échoue à réaliser cette tâche, elle aura complètement raté son objectif.

De plus, le traducteur ne doit pas se contenter de simplifier le message et de l'adapter pour qu'il soit facile à digérer dans la culture cible. En d'autres termes : il ne faut pas se contenter de communiquer et d'informer. Le texte traduit doit également tenir compte de deux éléments fondamentaux, à savoir : l'élément expressif et l'élément impératif. Ce faisant, tout lecteur du texte traduit va sentir l'aspect expressif de la communication, et par conséquent répondre à l'élément impératif.

Afin de mieux cerner ces concepts, il serait utile de présenter ces trois fonctions de manière plus détaillée :

3.3.1. La fonction informative :

La fonction informative de toute traduction réside dans le fait de rendre le texte traduit compréhensible au lecteur. C'est-à-dire qu'au lieu de dépayser le lecteur par des termes exotiques qui sont parfois

associés à des concepts étrangers ('Issa, Al-Yass'a, Yahia, Dawüd عيسى، اليسع، يحيى، داوود) il faut plutôt opérer les changements nécessaires, mentionnés par Nida plus haut, et les emballer ensuite dans d'autres termes déjà existant dans la culture cible (Jésus, Élisée, Jean-Baptiste, David ...) pour non seulement donner une information compréhensible et lisible au lecteur mais aussi, et surtout, pour que ce dernier réponde à la traduction.

«That is to say, a translation of the Bible must not only provide information which people can understand but must present the message in such a way that people can feel its relevance (the expressive element in communication) and can then respond to it in action (the imperative function).»³³

3.3.2. La fonction expressive :

L'équivalence dynamique en traduction est largement plus qu'une communication ou information. En fait, l'un des éléments les plus importants, et les plus négligés, est l'aspect poétique, ou la rythmique du texte. C'est-à-dire que si le texte source a un aspect poétique, le texte traduit doit l'être également, sinon l'acte traductionnel aura raté son objectif.

³³ Nida and Taber, *Ibid*, P. 24.

3.3.3. La fonction impérative :

En plus des deux aspects informationnel et expressif, le texte traduit doit également être doté d'un caractère impératif. Car les textes sacrés, en plus de donner une description de Dieu et de ses actes, ils fournissent des principes qui doivent servir de guides à l'humanité. Et pour atteindre cet objectif, le lecteur du texte traduit doit non seulement comprendre le message qui a été transmis par Dieu, par le biais de ses prophètes, aux peuples anciens, mais il doit également s'identifier à ces textes. En d'autres termes : il faut que le texte traduit s'adapte à la réalité socioculturelle contemporaine de chaque lecteur.

«In line with this type of principle for a "dynamic equivalent translation", the TEV has rendered "do not let your left hand know what your hand is doing" (Matt, 6 :3, RSV) as : «do it in such a way that even your closest friend will not know about it.»³⁴

En bref, l'acte traductionnel réussi, tel que vu par Nida et Taber, doit surtout miser sur les trois fonctions sus visées pour tenter de les

³⁴ Nida and Taber, *The Theory*, P. 26.

reproduire dans le texte traduit. Les deux auteurs mettent beaucoup l'accent sur l'effet que doit laisser le texte traduit sur son lecteur. C'est-à-dire que ce dernier doit être l'équivalent de celui du texte de départ.

En guise de réponse à ce courant traductologique, nous-nous contenterons ici de la citation ci-après de Berman :

Il y a donc ici *impulsion à la traduction* : à l'impulsion traduction traduisante de la romanité païenne visant à constituer sa propre culture par pillage, emprunt et annexion, se surimpose l'impulsion évangélisante du christianisme: il faut que chaque peuple puisse entendre la Parole de Dieu, il faut traduire. C'est la traduction *pour...*, plus que la traduction *par...*, et cette entreprise n'a pas cessé, elle est celle-là même d'un Nida aux États-Unis; et comme dans l'Antiquité l'impulsion évangélisante s'unissait à l'impulsion annexionniste romaine, l'évangélisme traduisant de Nida s'unit aujourd'hui à l'impérialisme culturel nord-américain.

Mais philosophiquement parlant, tout cela se fonde sur la grande coupure platonicienne.³⁵

³⁵ A. Berman : *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, P. 33.

3.4. Courant littéraliste et traduction :

Les tenants du courant littéraliste misent beaucoup sur la forme et accorde pratiquement toute l'importance à la lettre. Ils soulignent que la langue est loin d'être un simple transporteur de messages, car forme et contenu sont intimement liés, voir même indissociables, et que c'est la forme, la langue, qui oriente et façonne la manière de percevoir le vécu de n'importe quelle société.

3.4.1. Traduction ethnocentrique et traduction hypertextuelle :

Pour Berman, ce sont ces deux formes de traduction, la traduction ethnocentrique et la traduction hypertextuelle, qui caractérisent l'écrasante majorité des traductions depuis déjà plusieurs siècles. Et à force d'être utilisées, ces deux formes sont devenues les normes par excellence, voir même les formes incontournables, de toute traduction. Et c'est justement à cause de ces deux formes que le l'acte de traduire a toujours été taxé d'infidélité et de trahison. Pourquoi ? Pour la simple raison que la traduction ethnocentrique gomme les particularité de l'autre et les remplace par sa propre culture, ses propres normes et valeurs. Elle considère tout ce qui n'épouse pas le moule culturel de la culture réceptrice comme l'autre, le différent, l'étranger qui ne peut servir que pour enrichir celle-ci, bien sûr après l'avoir adapté. L'hypertextuel consiste à

opérer quelques transformations formelles sur un texte déjà existant pour l'offrir au lecteur comme étant un texte source.

«Dans *Palimpsestes*¹, Gérard Genette a exploré l'espace de l'hypertextualité, en y incluant d'ailleurs un bref chapitre, sur la traduction. La traduction ethnocentrique est nécessairement hypertextuelle, et la traduction hypertextuelle nécessairement ethnocentrique. C'est un poète français du XVIII^e siècle, Colardeau, qui a donné la définition la plus ingénue et la plus frappante de la traduction ethnocentrique : «S'il y a quelque mérite à traduire, ce ne peut être que de perfectionner, s'il est possible, son original, de l'embellir, de se l'approprier, de lui donner un air national et de naturaliser, en quelque sorte, cette plante étrangère.»³⁶

C'est cette vision traductologique qui a fait coller à la traduction la notion de trahison et qui a engendré en France aux XVII^e et XVIII^e siècles les «*belles infidèles*» dont parlait Mounin. Il s'agit, comme on l'a déjà vu plus haut en abordant la théorie du sens, de remplacer des mots par d'autres, d'adapter des concepts, de supprimer des passages et de faire des ajouts. En d'autres termes : adapter tout ce

³⁶ Antoine Berman, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Seuil, 1999, P. 30.

qui est étranger, le modifier, le corriger, le censurer et le filtrer pour se l'assimiler.

L'origine de la traduction ethnocentrique est Rome. Les auteurs latins ont d'abord commencé à écrire en grec, puis ils se sont mis à une traduction massive de l'ensemble des textes grecs. À vrai dire, ce fut une opération de latinisation et d'annexion plutôt que de traduction.

« Cette entreprise de traduction annexionniste a trouvé à Rome ses « théoriciens » en la personne de Cicéron et d'Horace. Mais c'est à saint Jérôme, c'est-à-dire à la romanité chrétienne, ou au christianisme romanisé, qu'il a appartenu de donner une résonance historique aux principes établis par ses prédécesseurs païens, grâce à sa traduction de la Bible (la Vulgate), traduction qu'il a accompagnée de diverses réflexions théoriques et techniques.

Saint Jérôme définit ainsi l'essence de la traduction : « Sed quasi captiuos sensus in suam linguam uictoris jure transposuit » et *non uerbum e uerbo, sed sensum exprimere de sensu*³⁷ ».

³⁷ *Ibid*, P. 32.

On constate bien que cette vision rejoint parfaitement bien celle de la théorie du sens : captation et réexpression du sens et non traduction littérale.

Berman soutient que cette vision latine de la traduction remonte même à la pensée grecque, c'est-à-dire à Platon. Il estime que c'est lui qui a institué la coupure entre le «*sensible*» et l'«*intelligible*», c'est-à-dire le «*corps*» et l'«*âme*», ou «*forme*» et «*contenu*». Cette même coupure est retrouvée chez Saint-Paul quand il avance sa fameuse opposition de l'«*esprit*» qui «*vivifie*» et de la «*lettre*» qui «*tue*». Ainsi, l'objet de la traduction n'est pas la lettre, mais c'est de cerner et de capter le sens, l'esprit. Cette façon de faire déplaît énormément à Berman, qui ne va pas quatre chemins pour la condamner, conjointement avec la fameuse équivalence dynamique de Nida, en la traitant d'opération annexionniste, de pillage et d'impérialisme culturel :

«Il y a donc ici *impulsion à la traduction* : à l'impulsion traduisante de la romanité païenne visant à constituer sa propre culture par pillage, emprunt et annexion, se surimpose l'impulsion évangélisante du christianisme : il faut que chaque peuple puisse entendre la Parole de Dieu, il faut traduire. C'est la traduction *pour...*, plus que la traduction *par...*, et cette

entreprise n'a pas cessé, elle est celle-là même d'un Nida aux États-Unis; et comme dans l'Antiquité l'impulsion évangélisante s'unissait à l'impulsion annexionniste romaine, l'évangélisme traduisant de Nida s'unit aujourd'hui à l'impérialisme culturel nord-américain.»³⁸

Visant l'universalité, cette approche traduisante considère le sens comme un être en soi, indépendant de la forme, comme un objet invariable que la traduction doit faire passer de la langue source vers la langue cible. Niant les multitudes des langues et les diversités culturelles, elle prétend également que toutes les langues ne sont qu'une sous différentes formes.

3.4.2. Traduire littéralement n'est pas faire du mot à mot :

Traduire le fond et laisser tomber la forme : une captation platonicienne du sens qualifiée d'ethnocentrisme par Berman. Elle est ethnocentrique dans le sens où elle détache le *corps* de son *âme* et met l'accent sur l'universel et laisse tomber le particulier de chaque culture. Or être fidèle au sens signifie obligatoirement être fidèle à la lettre. Car capter le sens, et seulement le sens, c'est avantager une langue au détriment d'une autre.

³⁸ *Ibid*, P. 33

«Mais cette infidélité à la lettre étrangère est nécessairement une fidélité à la lettre *propre*. Le sens est capté dans la langue traduisante. Pour cela, il faut qu'il soit dépouillé de tout ce qui ne se laisse pas transférer dans celle-ci. *La captation du sens affirme toujours la primauté d'une langue.* Pour qu'il y ait annexion, il faut que le sens de l'œuvre étrangère se soumette à la langue dite d'arrivée. Car la captation ne libère pas le sens dans un langage plus absolu, plus idéal ou plus «rationnel» : elle l'enferme tout simplement dans une autre langue, posée il est vrai comme plus absolue, plus idéale et plus rationnelle. Et telle est l'essence de la traduction ethnocentrique; fondée sur la primauté du sens, elle considère implicitement ou non sa langue comme un être intouchable et supérieur, que l'acte de traduire ne saurait troubler. Il s'agit d'introduire le sens étranger de telle manière qu'il soit acclimaté, que l'œuvre étrangère apparaisse comme un «fruit» de la langue propre. D'où les deux «axiomes» traditionnels (encore régnants) de cette interprétation de la traduction.»³⁹

³⁹ *Ibid*, P. 34.

Pour ce faire, et pour qu'une traduction soit considérée comme étant un acte réussi, il faut qu'elle obéisse à deux principes. Le premier c'est que le texte traduit ne doit pas *sentir* la traduction. Cela signifie tout simplement effacer toutes les traces de la langue de départ pour qu'il soit facilement digérable et consommé avec aisance; il ne faut pas qu'il choque le lecteur par des étrangetés lexicales ou syntaxiques. La langue utilisée dans cette approche traduisante est qualifiée par Berman comme étant une langue *normative*, c'est-à-dire une langue universelle ou un simple outil passe-partout qui n'accorde aucune importance aux particularités de l'autre. Une langue sans reliefs, totalement nivelée et adaptée au goût et au bagage culturel du lecteur de la langue cible. Quant au second principe, c'est celui de l'impression, ou l'impact, que doit donner le texte traduit sur son lecteur. Il faut que cette impression soit identique à celle qu'aurait laissé le texte de départ sur son lecteur.

Berman soutient par ailleurs que toute traduction ethnocentrique deviendra forcément une traduction hypertextuelle. Traduire de manière hypertextuelle signifie se baser sur un texte antérieure puis y introduire librement toutes formes de transformations telles que les paraphrases, les imitations, les commentaires, les adaptations, les reproductions de style, etc. et le faire passer pour un texte nouveau, un texte original, alors qu'il n'en n'est même pas une simple copie.

Bien que Berman critique sévèrement ces deux types de traductions, il admet cependant que dans certains types de traduction, le traducteur n'a pas d'autres choix que de composer avec. Il reconnaît également qu'il n'existe aucune traduction qui échappe totalement à toute forme de transformation :

« Cette pratique et cette théorie de la traduction, il s'agit de les remettre en question. Ou plus modestement : de reprendre un questionnement qui n'a cessé de se développer aux XIX^e et XX^e siècles, sans pourtant, ébranler leur domination.

Mettre en cause ces deux modes de traduction, ce n'est pas affirmer que la traduction ne comporte aucun élément ethnocentrique ou hypertextuel.

D'abord, parce que de vastes secteurs de l'écrit n'exigent qu'un transfert du sens. Toute culture doit savoir s'approprier les productions de sens étrangères. Mais cela ne concerne pas les « œuvres ».

Certes les « œuvres » font sens et veulent la transmission de leur sens. Elles sont même une *formidable concentration de sens*. Mais en elles, le sens est condensé de manière si infinie qu'il excède toute possibilité de captation. Par ailleurs, toute traduction comporte une part de transformation hypertextuelle,

sous peine d'être ce que la langue espagnole appelle une *traducción servil*, dans la mesure où elle s'effectue à partir d'un horizon littéraire. Celui de sa propre culture à tel ou tel moment historique.»⁴⁰

Par la mise en question de la traduction ethnocentrique, Berman tente de situer le côté hypertextuel et ethnocentrique existant dans toute traduction. Ce faisant, il estime pouvoir situer la part occupée par la captation du sens et la transformation littéraire et déduire, enfin, que cette dernière est secondaire, et que l'essentiel du traduire se situe ailleurs. En d'autres termes, penser que la traduction se résume à une opération de transfert des signifiés et des variations esthétiques cache quelque chose de plus fondamental (le fait que la lettre et le sens sont indissociables), et c'est la raison pour laquelle la traduction s'est trouvée sans espace et sans valeur propres.

«Car dès que l'on pose l'acte de traduire comme une captation de sens, quelque chose vient nier l'évidence et la légitimité de cette opération: l'adhérence obstinée du sens à sa lettre. Cela, traducteurs, auteurs et lecteurs l'ont toujours ressenti. Cette opération conquérante et exaltante, cette démonstration de l'unité des langues et de l'esprit, elle est entachée d'un sentiment de violence, d'insuffisance, de trahison. Steiner

⁴⁰ *Ibid*, P.39-40.

parle à bon droit de la tristesse qui accompagne depuis toujours l'acte de traduire. Bien sûr : il y a, dans cette expérience, une *souffrance*. Non seulement celle du traducteur. Celle, aussi, du texte traduit. Celle du sens privé de sa lettre. La traduction s'en prend à leur intimité. Jacques Derrida l'a superbement énoncé.»⁴¹

3.5. Conclusion :

On aura constaté que l'approche interprétative considère l'acte traductionnel comme étant un simple acte de communication, ni plus ni moins. Cela s'explique par le fait que, pour développer son approche, la théorie du sens s'est principalement basée sur l'interprétation de conférences plutôt que sur la traduction. Considérant la langue comme un simple véhicule servant à transporter le sens d'une langue vers une autre, l'acte de traduire consisterait à séparer la forme du contenu (processus de déverbalisation) puis réexprimer le sens et le vouloir dire de l'auteur dans la langue cible. Les tenants de ce courant traductologique considèrent la langue comme un obstacle à la communication et c'est pour cette raison que le traducteur ne doit pas accorder son attention à la forme du message (qui est la langue) mais plutôt à son contenu.

⁴¹ *Ibid*, P. 41.

Quant au concept de l'équivalence dynamique avancé par Nida et Taber, il met notamment l'accent sur la réception du message. Les deux auteurs jugent qu'une traduction est valable et réussie si la réaction du lecteur de la traduction est identique à celle du lecteur du texte source. Pour ce faire, l'acte traductionnel serait un acte d'adaptation du message en fonction du milieu et du contexte socioculturel du récepteur de la traduction.

Quant à Berman, il soutient que le fait de mettre l'accent exclusivement sur le sens en laissant tomber la lettre (la langue) cache et fait perdre au lecteur de la traduction beaucoup de réalités. Car la visée de tout acte de traduction réside dans le respect de l'étrangeté du texte et la tâche du traducteur réside dans sa capacité à transporter le lecteur dans la langue de départ et non pas le contraire, ce qui serait aux yeux de Berman un excès d'ethnocentrisme.

Chapitre IV :
Cadre méthodologique

Chapitre IV :

Cadre méthodologique :

4.1. Introduction :

Notre travail consiste essentiellement à affronter trois traductions face au texte source et aura pour objectif de tenter de mieux comprendre l'acte de traduire, de faire le lien entre la pratique et la théorie de la traduction, de mettre le doigt sur des problèmes ciblés et à relever certaines difficultés de la traduction. Nous tenterons également de conceptualiser les problèmes pratiques en vue d'aider le traducteur à prendre ses décisions lors de l'opération traduisante. Nous cherchons également à vérifier l'hypothèse selon laquelle les traducteurs du Coran ne font que reproduire ce que leurs propres cultures et leurs propres religions leur dictent. En se basant sur l'analyse des trois traductions sus visées, nous tenterons également de dégager les différents facteurs contribuant à gérer et à baliser l'opération traduisante.

Comme nous l'avons vu dans l'introduction, le Coran a toujours été sujet à plusieurs interprétations, et c'est justement là l'une des difficultés majeures qui font face aux traducteurs. Les autres difficultés résident dans le fait que *«le texte coranique fourmille de termes empruntés, déviés de leur sens original»*, Régis Blachère, Introduction au Coran, (Introd.) G.-P. Maisonneuve, Éditeur, Paris,

1947; que ces termes font toujours l'objet de plusieurs interprétations différentes. Quel sens doit-on choisir ? Et de quel droit doit-on opter pour un sens particulier et laisser tomber les autres ? *«Dans une foule de cas, nous nous heurtons à des termes dont la signification reste vague ou douteuse. Où met-on le non-arabisant en garde contre le correspondant français qu'on propose ?»* R. Blachère, *ibid.*

Des thèses soutenaient que procéder à plusieurs traductions d'un même texte serait une tâche nécessaire pour saisir le sens et faire passer le message. *«This means that several different levels of translation, in terms of vocabulary and grammatical structures, are required , if all people are to have essentially equal opportunities to understand the message.»* Eugene Nida et Charles Taber, *The Theory and Practice of Translation*, E J-BRILL, LEIDEN, 1969. Ainsi, selon Nida et Taber, le fait d'avoir plusieurs traductions utilisant un vocabulaire différent et des structures différentes pourrait aider à mieux saisir le sens et à étendre les champs du lectorat. En d'autres termes, la traduction d'un texte sacré, en général, doit s'adapter aux exigences et aux besoins du lecteur.

4.2. Présentation du Corpus :

Notre objectif donc est de comprendre et de définir les facteurs contribuant à motiver les choix des traducteurs travaillant sur un

texte sacré. Ce faisant, nous espérons pouvoir définir, au moins, une partie des éléments qui participent à gérer l'acte traductionnel.

Nous sommes tout à fait conscients du fait que le choix d'un corpus est très déterminant pour un travail de recherche. Car, pour que le projet soit mené à terme, au moins d'une façon satisfaisante, cela dépend amplement de ce choix. C'est pourquoi, nous nous sommes contentés de choisir trois traductions françaises : Le Coran, traduction de Jacques Berque, Éditions Sindbad, Paris 1990; Le Coran, L'Appel, traduit par André Chouraqui, Éditions Robert LAFFONT, S.A-, Paris, 1990; Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets; Révisé et édité par : La Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, de l'Ifta, de la prédication et de l'orientation religieuse, Al-Madinah Al-Munawwarah, 1410 de l'Hégire =1989 ou 1990.

La critique a déjà taxé la traduction de Chouraqui d'être «judaisé»; *«Je vous rappelle que d'autres traductions, celle d'André Chouraqui, pour ne citer que l'une des dernière en date, est une pâle copie de la Thora, une Thora édulcorée !»*. Malek Chebel, (entrevue accordée au quotidien algérien El-watan, du 20 mars 1999). C'est dans ce même sens qu'on a reproché à la traduction de Berque

d'être trop Biblique et à celles faites par des institutions religieuses musulmanes d'être trop orthodoxes. Nous tenterons de vérifier la part de la vérité de tout cela. Nous estimons que cette tâche est très vérifiable en se basant sur l'analyse des textes traduits. Car, à travers le choix des termes, des expressions et des équivalences, on peut dégager d'une manière concrète la part culturel, qui est un facteur important qui contribue considérablement à gérer l'acte de traduire. Et c'est principalement pour cette raison que nous avons veillé à ce que notre corpus ne soit pas uniforme mais plutôt varié.

Comme il a été mentionné plus haut, nous avons opté pour la méthode descriptive, car nous estimons qu'elle convient le mieux à la nature et à la visée de notre projet. Nous procéderons d'abord, de manière systématique, à aller chercher le terme, l'expression, ou le verset dans le texte source en arabe. La version du Coran sur C.D ROM avec sa traduction saoudienne nous aidera beaucoup à gagner du temps dans l'étape de la recherche, car elle offre des outils de recherche par mots clés, par expressions, par versets ou même par sourates. Nous procéderons ensuite à exposer le verset original avec les trois traductions sous forme de tableaux, pour faciliter la comparaison. Et c'est en basant sur l'observation des traductions ainsi que sur les critiques qui ont déjà été faites que

nous allons expliquer les motivations qui orientent le choix et le travail des traducteurs.

4.3. Méthodologie d'analyse :

Cette recherche s'inscrit dans un cadre plus général qui est celui de tenter de mieux cerner les facteurs contribuant à gérer et à diriger l'acte traductionnel. En se basant sur des cas précis dans les traductions étudiées, nous essayerons de faire une analyse critique de ce que disent deux représentants contemporains des deux approches citées plus haut. Nous veillerons surtout à faire un rapprochement entre l'acte de traduire coranique et les deux approches traductologiques contemporaines les plus dominantes, à savoir : la théorie interprétatif (dite théorie du sens), principalement représentée par Danika Seleskovicth et Mariane Lederer (É.S.I.T) et l'approche littéraliste, dont les principaux chefs de file sont : W. Benjamin, H. Meschonnic et Antoine Berman. Par un travail de confrontation des trois traductions, nous tenterons de vérifier d'une manière pratique laquelle des deux approches convient le mieux à la visée du traduire coranique.

En ce qui nous concerne, nous nous contenterons d'abord d'examiner de près les traductions étudiées. Ensuite nous

procéderons à une analyse comparative des solutions proposées par les traducteurs. Et enfin, en troisième lieu, nous tenterons de dégager les facteurs qui ont motivé les choix de chaque traducteur. Ce faisant, nous pensons pouvoir déterminer l'existence éventuelle d'une, ou des, manière(s) particulière(s) d'approcher un texte sacré.

De nombreux travaux antérieurs ont été menés sur la traduction des textes sacrés. Dans sa traduction du Coran, faite entre 1947 et 1950 et qui contient trois volumes, Blachère a consacré tout le premier volume, intitulé Introduction au Coran, pour donner une réflexion sur la traduction de ce livre sacré. Bien que l'Introduction soit une excellente synthèse de l'histoire de la traduction du Coran vers les différentes langues et un travail critique d'une grande valeur sur les traductions du Coran faites depuis le moyen âge, il reste, cependant, un travail axé sur le produit lui-même, le texte traduit, plutôt que sur l'acte de traduire. D'autre part, le travail de Blachère, ainsi que ceux de bien d'autres orientalistes, a toujours été taxé comme étant un travail idéologique; loin d'être scientifique comme lui-même le prétendait. Cette critique n'était pas totalement non fondée. Car dans plusieurs parties de l'Introduction, et notamment sous le chapitre intitulé «*Critique soulevée par le texte reçu dans la vulgate*», Blachère sème le doute sur l'intégrité et l'authenticité du Coran. Cette façon de faire a beaucoup heurté la sensibilité du monde

musulman, lui qui se méfiait déjà beaucoup de tout travail orientaliste. Toutefois, malgré cette polémique, il faut reconnaître que l'Introduction est un effort remarquable et une matière très féconde pour les études de la traduction. Il soulève énormément de problèmes faisant face aux traducteurs du Coran tout en essayant de proposer des solutions pour les contourner.

4.4. Conclusion :

N'ayant pas la prétention de cerner pleinement un sujet si complexe, nous estimons toutefois que notre travail est à même de faire avancer le débat sur les études de l'analytique de la traduction en général, de mettre en lumière beaucoup d'aspects, encore obscurs, de la traduction des textes sacrés, en général et du Coran en particulier, et surtout d'expliquer et de déterminer, au moins d'une façon partielle, les facteurs contribuant à gérer l'acte traductionnel coranique. Par ailleurs, nous sommes tout à fait convaincus que notre travail conceptualisation les problèmes pratiques aidera le traducteur à prendre ses décisions lors de l'opération traduisante.

Chapitre V :

Analyse des traductions

Chapitre V :

Analyse des traductions

5.1. Introduction :

Dans le chapitre ci-après, il s'agira principalement d'affronter les trois traductions étudiées face au texte source et de procéder ensuite à un travail de comparaison et d'analyse en tentant, à chaque fois que cela nous est possible, d'en faire un rapprochement avec les courants traductologiques sus visées.

5.2. Traduire le « dhikr » ذكر :

Examinons, dans le tableau ci-après, combien est lourde la teneur sémantique du terme *dhikr*, ou *dhikri*, cité dix-huit fois dans le Coran.

Examinons, également, la façon dont les traducteurs font à ce genre de situation :

و قالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر من بيننا إنك لمجنون. الحجر، رقم : 6.		
J. Berque	A. Chouraqui	Institution Saoudienne
1- Pourtant ils ont dit «Toi sur qui s'opère la descente du Rappel . tu n'es qu'un possédé » .Al-Hijr, 6.	1- Ils disent : « Ohé, toi sur qui la Mémoire est descendue : te voilà , tu es un possédé» Al-Hijr, 6.	1- Et ils ' les mecquois) disent : « O toi sur qui on a fait descendre le Coran , tu es certainement fou ! Al-Hijr, 6.

إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون. الحجر، رقم : 9.		
2- C'est nous, en revanche qui faisons descendre le Rappel aussi bien que Nous en assurons la garde . Al-Hijr, 9.	1- Nous voici, nous faisons descendre la Mémoire , nous, ses gardiens. Al-Hijr, 9.	En vérité c'est nous qui avons fait descendre le Coran , et c'est Nous qui en sommes gardien. Al-Hijr, 9.
و ما أرسلنا من قبلك إلا رجالا يوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون. النحل، رقم : 43.		
3- Avant toi Nous n'avons mandé que des hommes à qui nous révélions ... - interrogez donc là-dessus les gens du Rappel , si vous ne savez pas . les Abeilles, 43.	3- nous n'avions avant toi que des hommes à qui nous l'avions révélé : interrogez mes Tentes de la Mémoire . Si vous saviez ! L'Abeille, 43.	3- Nous n'avons envoyé avant toi, que des hommes auxquels Nous avons fait des révélations. Demandez donc aux gens du Rappel si vous ne savez pas. An-nahl (Les Abeilles), 43.
بالبينات والزبر وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون. النحل، رقم : 44.		
4- ... munis des preuves et des textes. Et nous avons fait vers toi descendre le Rappel pour que tu explicites aux humains ce qui) plusieurs reprises était	4- Avec les signes et les volumes, nous avons fait descendre sur toi la Mémoire , pour faire discerner aux humains ce qui est descendu sur	4- (nous les avons envoyés) avec des preuves évidentes et des livres saints. Et vers toi, Nous avons fait descendre le Coran , pour que tu exposes clairement

<p>vers eux descendu : Nous les engagions ainsi à réfléchir. Les Abeilles, 44.</p>	<p>eux. Peut être méditeront-ils ! l'Abeille, 44 .</p>	<p>aux gens ce qu'on a fait descendre pour eux et afin qu'ils réfléchissent. An-nahl (Les Abeilles), 44.</p>
<p>وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا يوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون. الأنبياء، رقم : 7.</p>		
<p>5- nous n'avons envoyé avant toi que des hommes qui recevaient une révélation. Interroger plutôt les gens du Rappel, si vous ne le savez pas . Les Prophètes, 7 .</p>	<p>5- Nous avons envoyé avant toi des hommes à qui nous nous étions révélé : interrogez les Tentés de la Mémoire, si vous ne le savez pas. Les Nabis, 7.</p>	<p>5- Nous n'avons envoyé avant toi que des hommes à qui Nous faisons des révélations. Demandez- donc aux érudits du Livre, si vous ne savez pas. Al Anbiya (Les Prophètes), 7.</p>
<p>ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون. الأنبياء، رقم : 105.</p>		
<p>6- Oui, Nous avons écrit dans le psaume, après le Rappel, que « le terre serait l'héritage des justes parmi Mes adorateurs. » Les prophètes , 105 .</p>	<p>6- Selon la Mémoire , nous avons écrit dans Les volumes : « Nos serviteurs intègres hériteront la terre.» Les Nabis, 105.</p>	<p>6- Et Nous avons certes écrit dans le Zabour , après l'avoir mentionnée (dans le Livre céleste), que la terre sera héritée par Mes bons serviteurs ». Al Anbiya (Les Prophètes), 7.</p>
<p>قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء ولكن متعتهم وآباءهم حتى نسوا الذكر</p>		

وكانوا قوما بورا. الفرقان، رقم : 18.		
7- A la transcendance ne plaise ! disent-ils, nous n'étions pas fondés à adopter en Ton lieu des patrons, mais Tu leur as comme à leur pères accordé jouissance au point qu'ils oublièrent [Omission] et ne furent plus qu'un peuple à l'abandon » Le Critère, 18.	7- Ils diront « Louange à toi ! nous voulions prendre aucun autre protecteur que Toi. Eux et leurs pères se sont réjouis de toi Jusqu'à en oublier la Mémoire . Eux, ce peuple stérile Le Critère, 18.	7- Ils diront : « Gloire à to ! Il ne nous convenait nullement de prendre en dehors de Toi des patrons protecteurs mais Tu les as comblés de jouissance ainsi que leurs ancêtres au point qu'ils en ont oublié le livre du Rappel le Coran). Et ils ont été des gens perdus.» Al Furqane (Le Discernement), 18.
لقد أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني وكان الشيطان للإنسان خذولا. الفرقان، رقم : 29.		
8- Après que le Rappel m'eut touché, il m'en a fourvoyé» Comme Satan fait défection à l'homme ! Le Critère, 29.	8- Le Sahaitan m'a fourvoyé loin de la Mémoire à moi venue, traître à l'homme ! Le Critère, 29.	8- Il m'a, en effet, égaré loin du rappel (le Coran) , après q'il me soit parvenu» . Et le Diable déserte l'homme (après l'avoir tenté). Al Furqane (Le Discernement), 29.
إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب فبشره بمغفرة وأجر كريم. يس، رقم : 11.		
9- Tu ne donnes l'alarme	9- Cependant alerte qui	9- Tu avertis seulement

<p>qu'au sectateur du Rappel, au craignant du Miséricordieux dans le mystère : à celui-là porte la bonne nouvelle d'un pardon, d'une généreuse rétribution. Yasin, 11.</p>	<p>garde la Mémoire, et redoute le Matriciant dans le mystère. Annonce-lui la clémence. la généreuse récompense y.S .YA-Sin , 11.</p>	<p>celui qui suit le Rappel (le Coran), et craint le tout Miséricordieux, malgré qu'il ne le voit pas. annonce-lui un pardon et une récompense généreuse. YA-SIN, 11.</p>
<p>ص والقرآن ذي الذكر. ص، رقم : 1.</p>		
<p>10- Par le Coran , porteur du Rappel ! ... çâd , 1.</p>	<p>10- Par l'Appel , al-Qur'ân , doté de Mémoire Sâd, 1.</p>	<p>10- Sa^d . Par le Coran , au renom glorieux (dhikr) ! Sad, 1.</p>
<p>أنزل عليه الذكر من بيننا بل هم في شك من ذكري بل لما يذوقوا عذاب. ص، رقم : 8.</p>		
<p>11- Comment le Rappel serait-il descendu sur lui parmi nous ?» Le pire c'est qu'ils mettent en doute Mon Rappel même ou plutôt ils n'ont pas encore goûté mon châtement. çâd, 8.</p>	<p>11- La Mémoire est-elle descendue pour lui, parmi nous? Cependant ils sont dans le doute concernant ma Mémoire, n'ayant pas encore goûté mon supplice ! Sâd, 8.</p>	<p>11- Quoi! C'est sur lui, parmi nous , qu'on aurait fait descendre le rappel (le Coran) ? » Plutôt ils sont dans le doute au sujet de Mon message. Ou plutôt ils n'ont pas encore goûté à Mon châtement ! Sad, 8.</p>

أفترض خنكم الذكر صفحا إن كنتم قوما مسرفين. الزخرف، رقم : 5.		
12- alors, Nous vous tiendrons quitte du Rappel , quand vous êtes un peuple coupable d'outrance. Les Enjolivures, 5.	12- Vous condamnerions, nous au silence de la Mémoire parce que vous êtes un peuple outrancier. Les Ornaments, 5 .	12- Quoi ! Allons-nous vous dispenser du Rappel (le Coran) pour la raison que vous êtes des gens outranciers ? AZ-ZUHÛRUF (L'Ornement), 5.
ألقي الذكر عليه من بيننا بل هو كذاب أشر. القمر، رقم : 25.		
13- Le rappel aurait-il été lancé sur lui entre nous tous ? Eh non ! C'est un menteur impudent La lune, 25 .	13- La Mémoire a-t-elle été lancée pour lui seul, parmi nous ? Non! C'est un menteur, un orgueilleux. La Lune , 25 .	13- Est-ce que le message a été envoyé à lui à l'exception de nous tous ? C'est plutôt un grand menteur, plein de prétention et d'orgueil». Al-Qamar (La Lune), 25.
وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون إنه لمجنون. القلم، رقم : 51.		
14- ... même si les dénégateurs manquent le faire glisser, par leur mauvais œil, quand ils	14- Ceux qui effacent, entendant cette Mémoire , ont manqué de percer de leur	14- Peu s'en faut que ceux qui mécroient ne te transpercent par leurs regards, quand ils entendent

<p>entendent le Rappel et qu'ils te traitent de fol ! Nûn ou le Calame, 51.</p>	<p>regards, disant : « le voici ! C'est un possédé ! » Le Calame , 51</p>	<p>le Coran, ils disent : « Il est certes fou ! » Al-Qalam (La Plume), 51.</p>
<p>الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكرى وكانوا لا يستطيعون سمعا. الكهف، رقم : 101.</p>		
<p>15- eux dont une taie fermait les yeux à Mon Rappel, et qui ne pouvaient pas entendre La Caverne, 101.</p>	<p>15- dont les yeux étaient fermés devant ma Mémoire, et qui ne pouvaient entendre. La Caverne, 101.</p>	<p>15- dont les yeux étaient couverts d'un voile qui les empêchait de penser à Moi, et ils ne pouvaient rien entendre non plus. Al-Kahf (La Caverne), 101.</p>
<p>أذهب أنت وأخوك بآياتي ولا تنيا في ذكرى. طه، رقم : 42.</p>		
<p>16- Allez-vous-en, toi et ton frère, porter à Mon Rappel. Taha, 42 .</p>	<p>16- Précipite-toi, avec ton frère, avec mes signes, Ne négligez pas ma Mémoire. Ta, Ha, 42</p>	<p>16- Pars, toi et ton frère, avec Mes prodiges ; et ne négligez pas de M'invoquer. TA-HA, 42.</p>
<p>ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا و نحشره يوم القيامة أعمى. طه، رقم : 124.</p>		
<p>17- qui s'écarte de Mon Rappel aura vie d'étroitesse, Nous le</p>	<p>17- Qui s'écarte de ma Mémoire a une existence étriqué ; nous</p>	<p>17- Et quiconque se détourne de Mon Rappel, mènera certes, une vie</p>

rassemblerons sur Jour de la résurrection , aveuglé Taha, 124 .	les ressusciterons en aveugle le Jour du relèvement. Ta, Ha, 124.	pleine de gêne, et le jour de la Résurrection Nous l'amènerons aveugle au rassemblement». TA-HA, 124.
فاتخذتموهم سخريا حتى أنسوكم ذكري وكنتم منهم تضحكون. المؤمنون، رقم : 110.		
18- vous en fîtes des objets de dérision, au point d'en oublier le Rappel , si for d'eux vous riiez. Les Croyants, 110.	18- Mais vous les avez saisis en les raillant, jusqu'à en oublier ma Mémoire : vous étiez à rire d'eux ! Les adhérents, 110.	18- mais vous les avez pris en raillerie jusqu'à oublier de M'invoquer , et vous vous riiez d'eux. Al-Mu'minune (Les Croyants), 110.

5.2.1 Confrontation et analyse des traductions :

Ainsi, le terme *dhikr* est en ceinte de nuances et d'implications. Il contient la notion de rappel, de mémoire, de mention, d'évocation, de souvenir, de pensée, de citation, etc. Et pour des raisons évidentes, il peut aussi signifier simplement le Coran ou la récitation des noms de Dieu pendant la prière. Dans le verset :

«و اسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون.» الأنبياء، رقم : 7.

« *Interrogez plutôt les gens du dhikr, si vous ne le savez pas.* »
Les prophètes, 7.

Les gens du *dhikr*, selon l'exégèse (voir Qortobi), signifierait les savants parmi les juifs et les chrétiens.

Ce qu'on constate dans les deux premières traductions, c'est que les traducteurs, comme on l'a déjà mentionné, optent pour un seul terme équivalent. Faisant partie de la même école orientaliste que Blachère, Berque opte pour le terme Rappel. Chaque fois que le mot *dhikr* est invoqué, il le rend d'une manière systématique par le terme Rappel. Dans toute sa traduction, il n'a jamais utilisé un terme autre que celui de Rappel. La façon de traduire de Chouraqui n'échappe pas, elle aussi, à cette règle. On constate qu'il opère exactement de la même manière que Berque : il a opté pour le terme mémoire puis il a continué de le forcer tout au long de la traduction à l'exception d'une seule fois où il l'a rendu par *les volumes*. Nous estimons que cette façon de faire, bien qu'elle simplifie la tâche du traducteur, est loin de cerner toutes les nuances sémantiques du terme arabe *dhikr*. En plus de laisser beaucoup de pertes sémantiques, elle laisserait le lecteur, dans la langue cible, perplexe devant le sens qu'on peut accorder à un seul terme utilisé et réutilisé une vingtaine de fois. Ce-ci dit, nous estimons que le traducteur ne doit pas se contenter de saisir les

nuances qu'un même terme peut avoir pour ensuite les emballer sous un même terme polysémique, mais il doit également les maîtriser en relief dans sa traduction, pour plus de fidélité et pour une meilleure compréhension.

Aussi paradoxale que cela puisse paraître, c'est dans la version saoudienne, une version qui est censée être conformiste et orthodoxe, que nous constatons qu'il y'a plus de richesse terminologique et sémantique : *dhikr* = Coran, rappel, livre, livre céleste, livre du rappel, renom glorieux, message, penser a moi, m'invoquer.) La version saoudienne tente toujours de se rattacher le plus au texte coranique et c'est ce qui fait sa richesse. C'est justement dans cette optique que nous considérons la littéralité serait très bénéfique et très utile pour rendre un texte aussi riche et aussi nuancé que celui du Coran.

Pour (sauve)garder la richesse du texte coranique, K.C. propose ce qui suit : « *It is wise for a translator to let a range of English vocabulary serve such an inclusive theme.*»⁴²

Puisqu'on dit que la synonymie n'existe pas, la solution proposée ici par K.C serait très pratique. En effet, dresser une liste terminologique à l'avance, pendant la lecture du Coran, qui saisisrait

⁴² Kenneth Cragg : Readings in The Qur'an

les nuances entre les différents sens que le terme arabe contient, servirait le traducteur énormément.

5.3. Des mots et des concepts :

Dans le verset qui suit :

«أَيْحَسِبِ الْإِنْسَانُ أَنْ يَتْرَكَ سُدًى» القيامة، رقم : 36.

«l'homme croirait-il qu'on le laisse errer en vain»,

Kenneth Cragg (K.C), critique la version d'Arberry en écrivant ce qui suit :

« Arberry has *Does man reckon that he will be left to roam at will?*' The picture in the final word is of the camels untethered or animals left unshepherded to wander where they will. Some take the verse as asking whether human life is all in vain or whether man is unaccountable to some last judgement. Others suggest that man must not think himself other than mortal. 'Does man imagine that he is left on the loose, 'best captures the idea. By the 'tether' metaphor, a contemporary reader discerns an apt analogy for current secularity- a cast of mind for which it is supposed that Quranic Arabic has no precise term. For nothing is 'secular' in the sense of being outside the domain of God. But secular man does imagine that he wields an autonomy free from transcendent liability, the only

constraints being those of economic forces and cultural conditioning. He thinks himself, otherwise, 'neither prohibited nor commanded'. He is left to his own devices in a universe devoid of God. 'Sudan' in 75.36 exactly fits this stance, and is illuminated by it, though the image is from the scenes Muhammad Knew. Formed as a question, the verse knows that secular notions are harboured. Hence, of course, the necessity of prophets and the central Islamic word of a divine imperative commanding the human world. The Qu'ran here has a strongly contemporary ring. English can well render it in the randomness that thinks itself 'left on the loose.'⁴³

En fait les deux images, celle d'«errer en vain» et celle d'«être mortel» sont là. Il n'y a absolument aucune raison qui nous laisserait juger de la validité de la première version et de la non validité de la deuxième. Le contraire est bien sûr aussi valable. En réalité, pour emprunter la fameuse expression des tenants de l'école interprétative, tout n'est qu'une question de « vouloir dire ».

Ainsi, peut-on vraiment considérer que le '*left on the loose*' de Kragg est meilleur que la métaphore des chameaux, le '*roam at will*' ,

⁴³ Kenneth Cragg : Readings in The Qur'an, P.53.

d'Arberry ? Si on répond par oui, cela présuppose l'existence d'une manière modèle de bien traduire, ce qui est loin d'être vrai.

Cependant, dans le cas contraire, on arriverait à la conclusion que toute traduction du Coran serait valable. Cette conclusion serait également un peu trop audacieuse.

Le fait que K.C parle de '*contemporary reader*' , lecteur contemporain, cela suppose que pour bien cerner le sens, une traduction doit tenir compte de deux éléments fondamentaux : le facteur temps, d'une part, et le lecteur, d'autre part. D'abord le temps : un même énoncé ne garde pas le même sens éternellement. Ensuite le lecteur : le sens de ce même énoncé peut varier d'un lecteur à l'autre. Et c'est là où nous observons une contradiction chez K.C. Car il admet, d'une part, qu'il faut plusieurs traductions du Coran, adaptées selon les deux éléments précédents, pour bien transmettre le sens. Et d'autre part, il présume la non validité des traductions de certains versets chez Arberry .

Un peu plus loin, K.C soutient ce qui suit :

«In Surah 16.9 comes the observation, Wa 'ala-Allahi qasdu-l-sabi!, وعلى الله قصد السبيل, 'the direction of the way os (lit). upon God'. Ethical direction, that is, derives from divine command. But the word qasd has to do with more than 'direction', while

sabil is more than just a path or road. The verse, then, may be read as comprehending the whole 'course' of history and not merely the ordering of some particular situation. It may cover not only moral discernment of duty but also the providences of time. (Page 53).

Comme dans toutes les langues du monde, la polysémie existe bel et bien dans la langue arabe. Il est vrai que le mot **قصد** *qasd*, en arabe, peut signifier autre chose que direction, et que le mot **سبيل** *sabil* peut avoir d'autres sens que chemin, ou rue, mais cela est aussi valable pour l'arabe que pour toute autre langue.

Face à cette polysémie, et «*pour des raisons de cohérence*»⁴⁴, les traducteurs ont tendance à choisir un seul équivalent à chaque terme polysémique en arabe et tente, à chaque fois, de le réutiliser tout au long de leurs traductions. (Voir tableau ci-après). Ils estiment qu'il est même préférable que le traducteur garde ces termes polysémiques, car son rôle n'est pas celui de l'exégèse, mais de transmettre le message tel qu'il est avec ses nuances, ses ambiguïtés et même ses polysémies.

La question qui se pose est : le message est-il vraiment transmis en gardant toutes les ambiguïtés du texte de départ ? C'est ce qu'on

⁴⁴ Blachère : l'introduction.

tentera d'élucider à travers la confrontation et l'analyse des traductions ci-après.

L'exemple des termes *Taqwa* تقوى et *dhikr* ذكر donné par K.C illustre parfaitement bien le caractère polysémique de la terminologie coranique :

Taqwa and *dhikr* are important examples. Both are highly significant terms and occur in differing senses. The former, noted by Fazlur Rahman in his Major themes of the Qu'ran, as 'the central of the Qu'ran vision of man under God', means 'awe' before God 'God fearingness' and 'utmost reverence'[...] Derivatives from it, like *Muttaqun* take on the implied sense of 'warding off evil', because a true fear shuns what defiles and blasphemes. Such souls' in turn, preserve and protect society. To insist on a single English word betrays rather than fulfils loyalty to the original.⁴⁵

En effet, très souvent dans la langue coranique, un simple mot peut avoir plusieurs variantes au niveau sémantique. Et c'est d'ailleurs dans ce même texte qu'on peut lire :

«إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا»المزمل، رقم 5

⁴⁵ Tamara Sonn : ibid, page 54.

«Nous allons te révéler des paroles lourdes.» L'emmitouflé, V.5.

La tradition rapporte que ce verset a été le troisième à avoir été révélé au prophète Mohammed pour lui annoncer que le message du texte coranique sera d'une teneur sémantique extrêmement pesante.

5.4. Traduire l'altérité des noms propres :

5.4.1. Le cas du terme «'Issa» عيسى :

En citant Massignon, Meschonnic disait :

«Le mouvement de la compréhension linguistique et culturelle est défini ainsi comme un *décentrement* : «Hallaj le disait : comprendre quelque chose d'autre, ce n'est pas *s'annexer* la chose, c'est se transférer par un décentrement au centre même de l'autre. [...] L'essence du langage doit être une espèce de décentrement, nous ne pouvons nous faire comprendre qu'en entrant dans le système de l'autre»⁴⁶.

Dans une vision complètement opposée, et en justifiant le fameux concept de l'équivalence dynamique, Nida et Taber écrivent et donnent l'exemple suivant :

⁴⁶ Henri Meschonnic : Pour la poétique II. Pp. 411.412.

«The context setting of a term often involves a number of extralinguistic factors. For exemple, the terms orthodoxy and modernist have entirely different componential content for different groups.»⁴⁷

Un peu plus loin, sur la même page, les deux auteurs donnent l'exemple de Jusus qui n'a pas forcément les mêmes teneurs extralinguistiques que le terme coranique '*Issa* عيسى :

Jesus	Isa
1- the son of God	1- a prophet
2- strong emphasis upon the content of his teaching	2- relatively little knowledge of Jesus teaching
3- worked miracles but repudiated showmanship	3- was a typical wonder-worker
4- died fo man's sins	4- was not killed on the cross
5- resurrected from the dead	5- not resurrected from the dead

Nida et Taber , The Theory , P ,84 .

Examinons maintenant comment ce nom propre est rendu dans les trois versions :

⁴⁷ E. Nida & C. Taber : The theory and practice of translation. P. 84.

و لقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس
 أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم و فريقا تقتلون. البقرة، رقم : 87.

J. Berque	A. Chouraqui	Institution saoudienne
<p>1- «Oui, Nous avons confié l'Écrit à Moïse et fait venir sur ses traces après lui les envoyés. Nous avons muni de preuves Jésus fils de Marie et l'avons conforté de l'Esprit de Sainteté. Mais, n'est ce pas, chaque fois qu'un envoyé est venu contrarier vos passions, votre orgueil démentit les uns et mit à mort les autres.»</p> <p>La Vache , 87 .</p>	<p>1- « Ainsi nous avons donné l'écrit à Mûssa et nous l'avons fait suivre par d'autres Envoyés .Nous avons donné à Issa, fils de Mariyam, les preuves, le soutenant par le souffle sacré . or chaque fois qu'un Envoyé vous a apporté ce que vos êtres ne désiraient pas, vous vous êtes enflés, traitant certains d'entre eux de menteurs, et, certains, en les tuants.» La Génisse ,87</p>	<p>1- « Certes, nous avons donné le Livre à Moïse, nous avons envoyé après lui des prophètes successifs. Et Nous avons donné des preuves à Jésus fils de Marie, et Nous l'avons renforcé du Saint-Esprit. Est-ce qu'à chaque fois, qu'un Messenger vous apportait des vérités contraires à vos souhaits vous vous enfliez d'orgueil ? vous traitiez les uns d'imposteurs et vous tuiez les autres.»</p> <p>Al-Baqarah (La Vache), 87</p>

تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض، منهم من كلم الله، ورفع بعضهم درجات، وآتينا عيسى ابن مريم
البيانات وأيدناه بروح القدس، ولو شاء الله ماقتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن
اختلفوا، فمنهم من آمن و منهم من كفر، ولو شاء الله ماقتلوا ولكن الله يفعل ما يريد. البقرة، رقم : 253.

<p>2- « Ces envoyés, Nous donnons la précellence à certains d'entre eux sur d'autres. Il en est à qui Dieu parla. Il a élevé certains sur d'autres en degrés...Nous conférâmes à Jésus fils de marie les preuves le confortâmes de l'Esprit de Sainteté ...» La Vache, 253 .</p>	<p>2- « Nous avons fait surabonder certains Envoyés plus que d'autres . Allah a parlé aux uns, Il a élevé le degré des autres .Nous avons donné des preuves à Issa fils de Mariyam .Nous l'avons conforté de souffle sacré ... » La Génisse , 253 .</p>	<p>2- « Parmi ces messagers, Nous avons favorisé certains par rapport à d'autres. Il en est à qui Allah a parlé ; et il en a élevé d'autres en grade. A Jésus fils de Marie Nous avons apporté les preuves, et l'avons fortifié par le Saint Esprit... Al-Baqarah (La Vache), 253</p>
---	--	--

إذ قالت الملكة يامريم إن الله يبشرك بكلمة منه، اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا
والآخرة و من المقربين. آل عمران، لاقم : 45.

<p>3- « Lors les anges dirent : « Marie, Dieu te fait l'annonce d'une parole de lui venue. Son nom est</p>	<p>3- «quand les Messagers disaient : « O Mariyam, Allah t'annonce sa parole. Son nom le Messie Jésus</p>	<p>3- « (Rappelle-toi) quand les Anges dirent : « O Marie, voilà qu'Allah t'annonce une parole de</p>
--	--	---

<p>le Messie Jésus fils de Marie, prodigieux dans cette vie et dans l'autre, et du petit nombre des rapprochés.» La Famille de Imrane, 45.</p>	<p>fils de Marie, illustre en ce monde et dans d'autre, parmi les proches d'Allah.» La Gent de Imrane, 45</p>	<p>Sa part : Son nom sera «Al-Massih », «'Issa » fils de Marie, illustre ici-bas comme dans l'au-delà, et l'un des rapprochés d'Allah» Al-'imran (La Famille d'Imran, 45 .</p>
<p>فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصاري إلى الله، قال الحواريون نحن أنصار الله، ءامنا بالله واشهد بأننا مسلمون. آل عمران. رقم : 52.</p>		
<p>4- «Mais quand Jésus eut essuyé d'eux la dénégation, il dit : «Qui prend mon parti pour aller à Dieu » Les apôtres dirent : « Nous prenons la parti de Dieu Nous croyons en dieu, Témoignent que nous sommes de ceux qui se soumettent.» La Famille de Imrane , 52 .</p>	<p>4- «quand 'Issa perçoit leur effaçage d'Allah, il dit : « Qui m'assistera auprès d'Allah ? Les adeptes disent : « nous sommes les assistants d'Allah, Nous adhérons à Allah. Atteste-le : oui, nous sommes des pacifiés.» La Gent de 'Imrane , 52 .</p>	<p>4- « Puis quand Jésus ressentit de l'incrédulité, de leur part, il dit : « Qui sont mes alliés dans la voie d'Allah ?» Les apôtres dirent : « Nous sommes les alliés d'Allah. Nous croyons en Allah. Et soit témoin que nous sommes soumis » Al-'imran (La Famille d'Imran, 52.</p>
<p>إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا، وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين</p>		

كفروا إلى يوم القيامة، ثم إلي مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون. آل عمران، رقم : 55.

<p>5- Lors Dieu dit : « Jésus, voici que je te recouvre, t'élève vers Moi, te purifie de ceux qui ont dénié, et cela jusqu'au jour de la résurrection : après quoi il sera fait vers Moi retour, et je trancherai entre vous l'objet de votre différend»</p> <p>La Famille de Imrane, 55 .</p>	<p>5-« quand Allah dit : « ô 'Issa, je t'assume, je t'élève vers moi, je te purifie de ceux qui effacent, plaçant ceux qui te suivent au-dessus de ceux qui effacent jusqu'au jour du Relèvement. Ensuite votre retour sera vers Moi. Je vous jugerez sur ce en quoi vous vous opposiez.</p> <p>La Gent de 'Imrane, 55.</p>	<p>5-« Rappelle-toi quand Allah dit : « Ö Jésus, je vais mettre fin à ta vie terrestre, t'élever vers Moi, te débarrasser de ceux qui n'ont pas cru et mettre jusqu'au Jour de la Résurrection, ceux qui te suivent au-dessus de ceux qui ne croient pas. Puis, c'est vers Moi que sera votre retour, et Je Jugerai, entre vous, sur ce quoi vous vous opposiez »</p> <p>Al-'imran (La Famille d'Imran, 55.</p>
---	--	--

إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون. آل عمران، رقم : 59.

<p>6-« La semblance de Jésus au regard de Dieu est celle d'Adam, que Dieu créa de terre, puis Il</p>	<p>6- « voici : 'Issa chez Allah est à l'exemple d'Adam. Il l'a crée de terre, puis Il lui dit : « Sois» et il est »</p>	<p>6- « Pour Allah, Jésus est comme Adam qu'Il créa de poussière, puis Il lui dit : «Sois » et il est»</p>
---	---	---

<p>lui dit : « Sois » et il fut» La Famille de 'Imrane, 59 .</p>	<p>La gent de 'Imrane, 59.</p>	<p>Al-'imran (La Famille d'Imran, 59.</p>
<p>وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه، ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا. بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزا حكيمًا. النساء، رقم : 157، 158.</p>		
<p>7-« pour avoir assuré « nous avons tué Jésus le Messie fils de Marie» l'envoyé de dieu !...Ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié, mais l'illusion les en a possédés. Ceux qui là-dessus controversent ne font qu'en douter, sans avoir en l'espèce d'autre science que de suivre la conjecture ... Ils ne l'ont pas tué en certitude. Mais Dieu l'éleva vers Lui. Dieu est tout</p>	<p>7- « ils ont dit : «Voici, nous avons tué le Messie, 'Issa, le fils de Mariyam, L'Envoyé d'Allah » Mais ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié, c'était seulement quelqu'un d'autre, qui, pour eux lui ressemblait. Ceux qui s'opposent à cela, et demeurant dans le doute n'ont pas de savoir, et ne suivent qu'une hypothèse, Ils ne l'ont certes pas tué : Allah l'a élevé à lui ; Allah, Puissant, sage »</p>	<p>7- « et à cause de leur parole : nous avons vraiment tué le Christ, Jésus, fils de Marie, le Messenger d'Allah «Or, ils ne l'ont ni tué ni crucifié, mais ce n'était qu'un faux semblant ! Et ceux qui ont discuté sur son sujet sont vraiment dans l'incertitude : ils n'en ont aucune connaissance certaine, ils n'en que suivre des conjectures et ils ne l'ont certainement pas tué, mais Allah l'a</p>

<p>puissant et Sage.» Les Femmes, 157 -158</p>	<p>Les Femmes , 157-158.</p>	<p>élevé vers Lui. Et Allah est Puissant et Sage.» AN-NISA (Les Femmes, 157-158)</p>
<p>يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق، إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله و كلمته ألقاها إلى مريم و روح منه، فنامنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة، انتهوا خيرا لكم، إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد، له ما في السماوات وما في الأرض، وكفى بالله وكيلًا. النساء، رقم : 171.</p>		
<p>8- « Gens du livre, ne vous portez pas à l'extrême en votre religion. Ne dites sur Dieu que le vrai : Seulement que le Messie Jésus, fils de Marie, était l'envoyé de Dieu, et sa parole, projetée en Marie, et un Esprit venu de Lui. Croyez en Dieu et aux envoyés, ne dites pas : « Trois » cessez de le dire : mieux cela vaudra pour vous ! dieu est un dieu unique. A sa</p>	<p>8- « ô Tentes de l'Écrit, n'extravaguez pas en votre créance, ne dites d'Allah que la vérité : Voici le Messie 'Issa, fils de Mariyam, est l'Envoyé d'Allah, et sa parole lancée à Mariyam, est un souffle de Lui. Adhérez donc à Allah et à ses envoyés. Ne dites pas : « Trois » Cessez, ce sera mieux pour vous. Voici Allah, l'unique Allah ! Nous le célébrons ! Mais qu'il ait à</p>	<p>8- « ô gens du livre (Chrétiens), n'exagérez pas dans votre religion, et ne dites d'Allah que la vérité. Le Messie Jésus, fils de Marier, n'est qu'un Messenger d'Allah. Sa parole qu'il envoya à Marie, et un souffle (de vie) venant de Lui. Croyez donc en Allah et en Ses messagers. ET ne dites pas « Trois » Cessez ! Ce sera meilleur pour vous. Allah n'est qu'un Dieu</p>

<p>transcendance ne plaise qu'il eut un fils ! A lui tout ce qui est aux cieus et sur la terre. Là-dessus qu'il suffise de Dieu comme répondant ... » Le Femmes, 171.</p>	<p>lui un enfant de lui ! Le tout des ciels et de la terre est à Lui. Allah se suffit comme défenseur . » Les Femmes, 171.</p>	<p>unique. Il est trop glorieux pour avoir un enfant. C'est à Lui qu'appartient tout ce qui est dans les cieus et sur la terre et Allah suffit comme protecteur.» An-Nisa (Les femmes, 171.</p>
---	--	---

5.4.2. Confrontation et analyse des traductions :

Le terme biblique Jésus invoque effectivement, comme il est souligné par Nida et Taber, les notions métatextuelles suivantes :

- Jésus est le fils de Dieu.
- Jésus est Dieu.
- Jésus a été crucifié et tué.
- Jésus a été ressuscité.
- Le concept de la Trinité, et bien d'autres notions extralinguistiques.

Comme on peut le constater dans les versets coraniques ci-dessus, ces mêmes notions sont complètement réfutées d'une manière catégorique par le Coran. En effet dans le texte coranique, le terme

'Issa, cité 16 fois, est plutôt associé aux notions métalinguistiques suivantes :

- 'Issa n'est pas le fils de Dieu.
- 'Issa est un prophète.
- Négation du fait qu'il a été crucifié et tué.
- Affirmation qu'il a été élevé vers Dieu.
- Négation du caractère divin du christ.
- Négation du concept de la trinité ; etc.

Il importe de souligner que la tradition chrétienne accorde davantage d'importance au message biblique plutôt qu' à sa *lettre*, car on estime que cette dernière est compromise par les points de vue et les styles des individus qu'ils l'ont écrit.

«Some Christians, both national and foreign, tend to adopt a view of the Scriptures which is more in keeping with the tenets of Islam with the Biblical view of revelation, for they regard the Bible as being essentially a dictated document, rather than one in which the distinct stylistic features and viewpoints of the individual writers are preserved. This in no way minimizes the doctrine of inspiration, but it does mean that one must look at the words of the Bible as instruments by which the message is

communicated and as ends in themselves. It is essentially for this reason that we can emphasize the basic principle that contextual consistency is more important than verbal consistency, and that in order to preserve the content it is necessary to make certain changes in form.»⁴⁸

Dominance de la consistance contextuelle sur la consistance verbale, introduction des changements sur la forme pour préserver le contenu (message), car la forme n'émane pas de Dieu mais elle n'est qu'un simple véhicule émanant des individus pour faire passer le message de Dieu qui réside au delà des mots.

Dans la version de Berque, le terme Issa est rendu d'une manière systématique, par Jésus, le Messie, fils de Marie. Cette façon de faire, adoptée par la plupart des traducteurs, vise essentiellement à établir un rapprochement entre deux cultures éloignées, d'une part, et à rendre le texte source lisible et plus facile à digérer pour lecteur de la culture cible, d'autre part. Toutefois, force est de constater que cette approche balaye d'un revers de la main toutes les notions et les concepts associés à ce terme dans la langue source en les substituant, purement et simplement par d'autres, qui peuvent évoquer parfois des notions et des conceptions complètement

⁴⁸ E. Nida et C. Taber : *the Theory and practice of translation*, P. 101.

opposantes, comme c'est le cas ici. Et il importe de noter ici que l'arabe de la Bible n'utilise pas le terme coranique 'issa, mais plutôt, **Jassua** = يسوع, un autre terme plutôt proche du terme Jésus pour conserver ces connotations métalinguistiques. Les risques de cette façon de traduire sont pertinemment bien soulignés par Venuti :

«In this rewriting, a fluent strategy performs a labor of acculturation which domesticates the foreign text, making it intelligible and even familiar to the target-language reader, providing him or her with the narcissistic experience of recognizing his or her own culture in a cultural other ideological discourses over a different culture.»⁴⁹

Domestication de l'autre, expérience narcissique, impérialisme, domination...Voilà les termes qu'utilise Venuti pour décrire cette peur de l'autre et cet acte d'agression sur la lettre.

Nous sommes ici très tentés de qualifier ce type de traduction *d'ethnocentrique*⁵⁰ et *d'hypertextuelle* à la fois, car non seulement il gomme les particularités culturelles (et notamment religieuses) des

⁴⁹ L. Venuti : Rethinking Translation, P. 5.

⁵⁰ Ethnocentrique signifiera ici : qui ramène tout à sa propre culture, à ses normes et valeurs, et considère ce qui est situé en dehors de celle-ci – l'Étranger – comme négatif ou tout juste bon à être annexé, adapté, pour accroître la richesse de cette culture. Antoine Berman : *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, P. 29.

concepts associés à ce terme dans la culture cible, mais il les remplace, purement et simplement, par d'autres connotations sémantiques qui sont complètement différentes. Une opération de dépaysement qui risque de gommer les particularités du texte et même de faire oublier ses origines. Et c'est ce qui est arrivé au texte biblique.

«La Bible a été et demeure l'ambassadrice auprès des nations occidentales de la sagesse orientale. Les ambassadeurs, qui restent trop longtemps loin de leur patrie risquent, on le sait, d'en oublier le vrai visage. Ainsi en a-t-il été de la Bible.»⁵¹

En considérant de plus près l'approche traduisante sus visée, force est de constater qu'elle relègue la lettre au vil rôle de simple véhicule de messages. Or, ce moule (qu'on appelle langue, terme, mot, lettre, etc...) est beaucoup plus qu'un simple transporteur de message ; à vrai dire c'est lui qui façonne le champ sémantique et qui influence et oriente notre façon de percevoir le vécu.

«En 1697, dans son pamphlet sur l'amélioration et l'épuration de l'allemand, Leibniz avançait une idée d'importance : la

⁵¹ André Chouraqui, cité par Jean Delisle, *Meta* : Volume 50, no 3, août 2005, P. 831.

langue n'est pas le véhicule de la pensée mais le milieu qui la conditionne. La pensée est la langue intériorisée et l'on pense et réagit comme sa propre langue l'impose et le permet.»⁵²

Le choix d'un terme n'est jamais arbitraire. C'est plutôt un acte délibéré qui renvoie toujours à certaines connotations conceptuelles propres à toute culture. Vu de cette perspective, le sens, ou le message – pour reprendre les termes du courant interprétatif – ne réside pas dans le métalangage (*l'hypertexte*) mais il est toujours capté et cerné par la lettre même.

Doit-t-on alors traduire littéralement ? A cette question, Berman s'empresserait de répondre par : «oui !». Mais, traduire littéralement ne signifie aucunement traduire «*mot à mot*». Il s'agit plutôt d'inciter le lecteur à appréhender la lettre avec «respect», à écouter attentivement l'autre, à ne pas se prendre pour le centre du monde au risque de poser un acte d'agression sur la lettre, et par conséquent sur la culture de l'autre. Il s'agit également de laisser l'occasion au lecteur de se rendre compte qu'il existe une réalité autre que la sienne. Parallèlement, il faut que ce dernier fasse un effort pour approcher, percevoir et enfin apprécier l'étrangeté de

⁵² Georges Steiner : *Après Babel*, P. 80.

cette réalité. En d'autres termes : traduire littéralement c'est partir du principe que le centre du monde est partout.

Ainsi, traduire le terme 'Issa = عيسى par *Jesus* ; El-Maçih المسيح par *Le Messie* ; Allah par *Dieu* ; Meriem مريم par *Marie* (et j'en passe) signifiera ici gommer toutes les concepts et les connotations hypertextuelles associées à ce terme dans la culture (religion) musulmane et les remplacer purement et simplement par celles existantes dans la culture (religion) chrétienne. Ce genre d'acte traductionnel signifiera également réduire la traduction à un pure moyen d'information (et de communication). Or, traduire le texte coranique dépasse largement la fonction informationniste ou communicationnelle. C'est un moyen d'accéder à une nouvelle culture, à s'ouvrir sur l'autre, à apprendre ce qui est l'autre, et je dirais même à apprendre à devenir l'autre. Et « *Pour comprendre l'autre* », écrit Massignon dans sa célèbre étude de la « *structure primitive* » des langues sémitiques, « *il ne faut pas se l'annexer mais devenir son hôte.* » »⁵³

On notera ici que la version Saoudienne, épouse, cette fois, la même approche que celle de Berque car elle se contente de souligner ces différences très timidement en plaçant - une seule fois -

⁵³ Georges Steiner : *Après Babel*, P.364.

le terme 'Issa entre parenthèses et en conservant le terme coranique *AL-Massih* dans le verset 45 de la sourate AL-Imrane.

Quand à la traduction de Chouraqui, contrairement au terme *dhikr*, analysé précédemment, on constate que c'est elle qui, cette fois-ci, tente de rendre l'expérience coranique en donnant une transcription littérale non seulement du terme 'Issa mais également d'autres termes tels que : Mussa, Mariyam, Allah, etc. Nous estimons que ce travail sur la lettre sauve(garde) les particularités du terme coranique ainsi que les concepts et les notions qui y sont associés. Ce faisant, Chouraqui souligne bien les différences, et le fait de souligner ces différences, ne signifie nullement diviser.

D'aucun peuvent dire que cette façon de percevoir l'acte traductionnel, dans la traduction du Coran, ne fera qu'aggraver le fossé culturel déjà existant entre la culture judéo-chrétienne d'une part et la culture musulmane de l'autre ; et il compliquera davantage la compréhension d'un texte déjà difficile à comprendre même dans la langue source (remarque qui m'a été faite par un collègue au 09^{ème} Congrès de l'ACFAS⁵⁴ à l'Université de Montréal – Canada en mai 2000). À ces propos, notre réponse est celle-ci : le fait de choisir des termes génériques, de ne pas aller dans les détails, de niveler les reliefs, d'arrondir les angles, d'avoir peur que la traduction risque

⁵⁴ Association canadienne française pour l'avancement des sciences.

d'être hybride, métissée, de faire semblant que toutes les cultures sont identiques, tue la richesse culturelle de notre petit monde. Parler de *Dieu* quant on parle d'*Allah*, du *Christ*, de *Buddha* ou de serait quelque part hypocrite de notre part. Car se cacher derrière le masque de rapprochement entre les cultures risque fort bien de déboucher sur une mondialisation religieuse (et culturelle) qui peut probablement servir toutes sortes de choses, sauf les Cultures et les Religions.

«Montrer la distance, c'est commencer de pouvoir la réduire, cacher la distance, c'est la maintenir, donc l'accroître par le comme si.»⁵⁵

5.4.3. Traduire les noms des prophètes :

Les observations concernant le terme **Jésus** sont tout à fait valables pour tous les noms des prophètes et envoyés d'Allah cités dans la Coran, lesquels sont également cités dans la Bible.

ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا، ونوحا هدينا من قبل، ومن ذريته داوود وسليمان وأيوب
ويوسف وموسى وهارون، وكذلك نجزي المحسنين. الأنعام، رقم : 84

⁵⁵ H. Meschconic : Pour la poétique II, P.143.

J . Berque	A . Chouraqui	Institution Saoudienne
<p>Nous lui accordâmes Isaac et Jacob, les guidâmes tous trois ; et Noé, Nous l'avions guidé avant lui; parmi sa descendance David, Salomon, Job, Joseph, Moïse, Aaron ... Ainsi récompensons-Nous les bel-agissants.</p> <p>Les Troupeaux, 84.</p>	<p>Nous lui avons offerts Is'haq et Ya'qub que nous avons guidés. Jadis, de sa descendance, nous avons aussi guidé Dâwûd, Sulâïman, Aïyûb, Yûsuf, Müssa, Hârûn. Ainsi dotons-nous les excellents.</p> <p>Les Troupeaux, 84.</p>	<p>Et Nous lui avons donné Isaac, et Jacob et Nous les avons guidés tous les deux. Et Noé, Nous l'avons guidé auparavant, et parmi la descendance (d'Abraham) (ou de Noé), David, Salomon, Job, Joseph, Moïse et Aaron. Et c'est ainsi que Nous récompensons les bienfaisants.</p> <p>Al-An'am (les bestiaux), 84.</p>
<p>وزكريا ويحي وعيسى وإلياس كل من الصالحين . الأنعام، رقم : 85</p>		
<p>et Zacharie, Jean-Baptiste et Jésus, Élie, tous d'entre les justifiés.</p> <p>Les Troupeaux, 85.</p>	<p>Et Zakaṛīyâ, Yahyâ, 'Issa, Ilyâs, tous parmi les Intègres.</p> <p>Les Troupeaux, 85.</p>	<p>De même Zacharie, Jean-Baptiste, Jésus et Elie, tous étant du nombre des gens de bien.</p> <p>Al-An'am (les bestiaux), 85.</p>

<p>وإسماعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين. الأنعام، رقم : 86</p>		
<p>Ismaël, Elisée, Jonas, Loth : Tous Nous les privilégiâmes sur les univers.</p> <p>Les Troupeaux, 86.</p>	<p>Et Ismâ'il, Alyasa', Yûnus et Lût : nous les avons tous fait surabonder davantage que les univers.</p> <p>Les Troupeaux, 86.</p>	<p>De même, Ismaël, Elisée, Jonas et Lot. Chacun d'eux Nous l'avons favorisé pardessus le reste du monde.</p> <p>Al-An'am (les bestiaux), 86.</p>
<p>وإلى نمود أخاهم صالحا، قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره، قد جاءتكم بينة من ربكم، هذه ناقة الله لكم آية، فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم. الأعراف، رقم :</p> <p style="text-align: right;">73</p>		
<p>Et puis à ceux de Thamûd (Nous avons envoyé) leur frère Çâlih, qui leur dit : « Ô mon peuple, adorez Dieu sans avoir d'autre dieu que Lui. Il vous est advenu de votre Seigneur une preuve : la chamelle de Dieu, comme signe pour vous; ne l'effleurez d'aucun mal,</p>	<p>Aux Thamûd, le frère Sâlih dit : «Ô mon peuple, servez Allah ! Pour vous, pas d'Allah sauf Lui. L'évidence de votre Rabb vous est parvenue. La Chamelle d'Allah est un signe pour vous. Laissez-la paître sur la terre d'Allah, ne lui</p>	<p>Et aux Tamûd, leur frère Salih : «Ö mon peuple, dit-il, adorez Allah. Pour vous, pas d'autres divinité que Lui. Certes, une preuve vous est venue de votre Seigneur : voici la chamelle d'Allah, un signe pour vous. Laissez-la donc manger sur la terre d'Allah</p>

<p>sans quoi vous saisisrait un douloureux châtiment.</p> <p>Les Redans, 73.</p>	<p>faites pas de mal. Un supplice grandiose vous saisisrait.</p> <p>Les Hauteurs, <i>Al-A'râf</i>, 73</p>	<p>et ne lui faites aucun mal; sinon un châtiment douloureux vous saisira.</p> <p>Al-A'râf, 73.</p>
<p>قال ياموسى إني اصطفيتك على الناس برسالتى وبكلامى فخذ ماءاتيتك وكن من الشاكرين. الأعراف، رقم : 144</p>		
<p>Dieu dit : «Moïse, Je t'ai élu d'entre les humains pour recevoir Mon message et Ma parole. Prends ce que je te donne et sois-M'en reconnaissants.»</p> <p>Les Redans, 144.</p>	<p>Il dit : Ô Mûssa, je t'ai choisi de préférence à tous les humains pour mon message et pour ma parole. Prends ce que je te donne. Sois parmi les reconnaissants.</p> <p>Les Hauteurs, <i>Al-A'râf</i>, 144</p>	<p>Et (Allah) dit : «Ô Moïse, Je t'ai préféré à tous les hommes, par Mes message et par Ma parole. Prends donc ce que Je te donne, et sois du nombre des reconnaissants.</p> <p>Al-A'râf, 144.</p>
<p>لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائلين. إذ قالوا ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عصبة إن أبانا لفي ضلال مبين. يوسف، رقم : 7، 8</p>		
<p>Assurément en Joseph et ses frères des signes résidaient pour quiconque</p>	<p>Ainsi, il est, en Yûsuf et ses frères, des Signes pour les questionneurs,</p>	<p>Il y avait certainement, en Joseph et ses frères, des exhortations pour ceux qui</p>

<p>interroge. Lors ils se dirent : «Eh oui ! Joseph et son frère sont plus aimés de notre père que nous qui formons une bande. Notre père s'égare scandaleusement. Joseph, 7, 8.</p>	<p>quand ils disent : «Yûsuf et son frère sont mieux aimés par notre père que notre groupe ! Voici notre père dans un fourvoiement manifeste. Joseph, Yûsuf, 7, 8.</p>	<p>interrogent, quant ceux-ci dirent : «Joseph et son frère sont plus aimés de notre père que nous, alors que nous sommes un groupe bien fort. Notre père est vraiment dans un tort évident. Yûsuf (Jospheh), 7, 8.</p>
<p>ووهبنا له من رحمتنا أخاه هارون نبيا. واذكر في الكتاب إسماعيل، إنه كان صادق الوعد وكان رولا نبيا. وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه مرضيا. واذكر في الكتاب إدريس إنه كان صديقا نبيا. ورفعناه مكانا عليا. أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم وممن حملنا مع نوح، ومن ذرية إبراهيم وإسرائيل وممن هدينا واجتبننا، إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا وبكيا. مريم، رقم : 53 ، 54 ، 55 ، 56 ، 57 ، 58 ،</p>		
<p>Nous lui accordâmes de par Notre miséricorde Aaron son frère avec qualité de prophète. Rappelle dans l'Écrit Ismaël : ce fut un avérateur</p>	<p>Nous lui donnons, en nos grâces, son frère Hârun, le Nabi. Invoque Ismâ'il dans l'Écrit. Le voici, véridique en sa promesse, c'est un</p>	<p>Et par Notre miséricorde, Nous lui donnâmes Aaron son frère comme prophète. Et il commandait à sa famille la prière et la Zakât; et il était agréé auprès de</p>

<p>de la promesse, ce fut un prophète, un envoyé. Il enjoignait aux siens la prière, la pureté, il agréait à son Seigneur ... Rappelle dans l'Écrit Idrîs : il fut un être de vérité, un prophète. Nous le ravîmes en haut lieu... Tels furent les gratifiés de Dieu parmi les prophètes de la postérité d'Adam, et parmi ceux que Nous transportâmes avec Noé, et de la postérité d'Abraham et d'Israël, et parmi ceux que Nous avons élus et guidés. Dès qu'on leur récitait des signes du Tout miséricorde, ils tombaient prosternés, en pleurs.</p> <p>Marie : 53, 54, 55, 56, 57,</p>	<p>envoyé, un Nabi. Il ordonne à ses tentes la prière et la dîme, il est agréé par son Rabb. Invoque Idrîs dans l'Écrit. C'est un juste, un Nabi. Nous l'avons élevé en un lieu sublime. Tels sont ceux qu'Allah ravit parmi les Nabis de la postérité d'Adam, ceux que nous avons transportés avec Nûh, la postérité d'Ibrahim, d'Isrâ'îl, et ceux que nous avons guidés et choisis. Quand les Signes du Matriciel leur sont donnés, ils tombent, se prosternent et pleurent.</p> <p>Marie, <i>Maryam</i> : 53, 54,</p>	<p>son Seigneur. Et mentionne Idris, dans le Livre. C'était un véridique et un prophète. Et Nous l'élevâmes à un haut rand. Voilà ceux qu'Allah a comblés de faveurs, parmi les prophètes, parmi les descendants d'Adam, et aussi parmi ceux que Nous avons transportés en compagnie de Noé, et parmi la descendance d'Abraham et d'Israël, et parmi ceux que Nous avons guidés et choisis. Quand les versets du Tout Miséricordieux leur étaient récités, ils tombaient prosternés en pleurant.</p> <p>Maryam (Marie) : 53, 54, 55, 56, 57, 58.</p>
--	--	--

58.	55, 56, 57, 58.	
<p>وإسماعيل وإدريس وذّا الكفل، كل من الصّابرين. وأدخلناهم في رحمتنا، إنهم من الصّالحين. وذّا النون إذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين. الأنبياء، رقم : 85 ، 86 ، 87</p>		
<p>Et Ismaël, et Idrîs et Dhûl-Kifl : Tous étaient parmi les patients. Nous les reçûmes en Notre miséricorde, ils sont parmi les justes. Et Dhû'l-Nûn, quand il partit en fureur, présumant que nous n'avions rien décrété pour lui. C'est pourquoi il dut appeler dans les ténèbres : «Il n'est de Dieu que Toi. Gloire à Ta transcendance. J'étais parmi les iniques.</p> <p>Les Prophètes : 85, 86, 87.</p>	<p>Et Ismâ'îl, et Idrîs, et Dû-l-Kifl, <i>le Maître-du-Double</i> ! Ils sont tous des persévérants ! Nous leur faisons pénétrer nos grâces : les voilà parmi les parfaits. Et Dû'n-Nûn, <i>le Maître du Poisson</i>, quand il s'enfuit courroucé : il imaginait que nous ne ferions rien pour lui, mais il nous a imploré dans les ténèbres : Pas d'Illah, sauf Toi ! Louange à Toi : j'étais parmi les fraudeurs.</p> <p>Les Nabis, <i>Al 'ANBIA'</i> :</p>	<p>Et Ismaël, Idris, et Dûl-Kifl ! qui étaient tous endurants; que Nous fîmes entrer en Notre miséricorde car ils étaient vraiment du nombre des gens de bien. Et Dû'n-Nûn (Jonas) quand il parit, irrité. Il pensa que Nous N'allions pas l'éprouver. Puis il fit, dans les ténèbres, l'appel que voici : «Pas de divinité à part Toi ! Pureté è Toi ! J'ai été vraiment au nombre des injustes.»</p> <p>Al-Anbiyâ' (Les prophètes) : 85, 86, 87.</p>

	85, 86, 87.	
<p>قال ربي إني أخاف أن يكذبون. ويضيق صدري ولا ينطق لساني فأرسل إلى هارون. الشعراء، رقم : 12 ، 13</p>		
<p>- Moïse dit : «Seigneur, je crains qu'ils ne me démentent, ma poitrine s'obstrue, ma langue ne délie. Envoie chercher Aaron. Les Poètes : 12, 13.</p>	<p>Il dit : Mon Rabb, je crains qu'ils ne me renient. Ma poitrine s'angoisse, ma langue n'est pas agile ! Envoie dons Harûn ! Les Poètes <i>Ash-shu'ara'</i> : 12, 13</p>	<p>Il dit : «Seigneur, je crains qu'ils ne me traitent de menteur; que ma poitrine ne se serre, et que ma langue ne soit embarrassée : Mande donc Aaron. Aû-û'arâ (Les Poètes) : 12, 13.</p>
<p>واذكر إسماعيل واليسع وذا الكفل وكل من الأخيار. ص، رقم : 48</p>		
<p>Et rappelle Ismaël, Élisée, Dhû'l-Kifl : tous parmi les meilleures. Çad : 48.</p>	<p>Commémore Ismâ'îl, Al-Yasa', et le Maître-du-Double, Dû-l-Kifl, tous des meilleurs. SÂD : 48.</p>	<p>Et rappelle-toi Ismaël et Elisée, et Dal Kifl, chacun d'eux parmi le meilleurs. Sâd : 48.</p>
<p>شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه، كبر على المشركين ما تدعوهم إليه، الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب. الشورى، رقم : 13</p>		

<p>Pour vous Il a édicté en fait de religion ce qu'à Noé Il recommanda, et Notre révélation à toi, et ce que nous avons recommandé à Abraham, à Moïse, à Jésus : «Accomplir la religion; n'en point faire matière à division» ... Pour énorme que paraisse aux associants ce à quoi tu les convies, Dieu élit à Lui qui Il veut, guide vers Lui le résipiscent.</p> <p>La concertation : 13.</p>	<p>Il vous enjoint la Créance qu'il avait impartie à Nûh, celle que nous t'avons révélée et que nous avons impartie à Ibrâhim, Mûssa et 'Issa. «Élevez la créance, et ne vous divisiez pas pour elle.» Il paraît énorme aux associateurs que tu en appelles à Lui ! Allah choisit qui Il veut. Qui vient Lui y est conduit.</p> <p>La concertation <i>Ash-shûrâ</i> : 13.</p>	<p>Il vous a légiféré en matière de religion, ce qu'il avait enjoint à Noé, ce que nous t'avons révélé, ainsi que ce que nous avons enjoint à Abraham, à Moïse et à Jésus : « Établissez la religion; et n'en faites pas un sujet de divisions ». Ce à quoi tu appelles les associateurs leur paraît énorme. Allah élit et rapproche de Lui qui Il veut et guide vers Lui celui qui se repent.</p> <p>Aû-shûrâ (La Consultation) : 13.</p>
--	---	--

5.4.2. Confrontation et analyse des traductions :

Terminologie utilisée par J. Berque : Isaac, Jacob, Noé, David, Salomon, Job, Joseph, Moïse, Aaron, Abraham, Élisée, Jean-Baptiste, Loth, Jonas ...

Terminologie utilisée par A. Chourqui : Is'haq, Ya'qub, Nûh, Dâwûd, Sulâïman, Aïyüb, Yûsuf, Müssa, Härün', Ibrahim, Al-Yasa, Yahia, Yûnus, Lût, Yûnûs ...

Terminologie utilisée par la traduction saoudienne : Isaac, Jacob, Noé, David, Salomon, Job, Joseph, Moïse, Aaron, Abraham, Élisée, Jean-Baptiste, Loth, Jonas ...

Encore une fois, il est clairement constaté que la version de Berque et la version saoudienne optent pour la priorité de la *l'équivalence dynamique* au détriment de l'équivalence formelle « *The priority of Dynamic Equivalence over Formal Correspondance* »⁵⁶

Il est évident que cette façon de faire vise principalement à créer le même effet sur le lecteur cible, de tout adapter, de remplacer l'étranger par le familier afin de faire le plus d'impact. Vu de cette optique, une traduction est jugée réussie si le lecteur du texte traduit répond de la même manière au message traduit que le lecteur au message du texte source. Et quoi que les tenants de cette théorie sont conscients que ladite réponse ne serait jamais identique dans les deux cas, compte tenu des disparités historiques et culturelles, ils insistent toutefois sur le fait que le traducteur doit chercher le maximum d'effet et le maximum d'impact sur le lecteur de la

⁵⁶ Nida et Taber (The Theory).

traduction. Et si la traduction échoue à réaliser cette tâche, elle aura complètement raté son objectif.

De plus, le traducteur ne doit pas se contenter de simplifier le message et de l'adapter pour qu'il soit facile à digérer dans la culture cible. En d'autres termes : il ne faut pas se contenter de communiquer et d'informer. Le texte traduit doit également tenir compte de deux éléments fondamentaux, à savoir : l'élément expressif et l'élément impératif. Ce faisant, tout lecteur du texte traduit va sentir l'aspect expressif de la communication, et par conséquent répondre à l'élément impératif.

Dans les noms des prophètes sus visés, en séparant la langue coranique du sens – si sens il y a sans la langue – il ne reste qu'un semblant de texte reflétant des traductions bibliques pour une soit-disant meilleure communication, meilleure expression et meilleure information. Or sans la coquille – qui est la langue – il n'y a plus aucune information à transmettre, car dans ce cas précis, c'est la coquille qui forge et moule les concepts qui y sont associés.

«Seule une conception qui ne sépare pas l'écriture et la traduction dans leur histoire et dans leur théorie peut poser pourquoi un texte ne vieillit pas quand sa traduction vieillit, pourquoi certaines traductions qui ne sont plus «traductions»

mais œuvres ne vieillissent pas. Le succès de la Vulgate et la *King James Version* non seulement n'est pas expliqué par Nida, il contredit même la théorie de Nida. Il ruine l'opposition de la forme et du sens-réponse, de l'équivalence formelle et de l'équivalence dynamique. Il faut que la théorie de la traduction soit une pratique du traduire homologue à l'écrire.»⁵⁷

Traduire c'est écrire. Et on ne peut écrire que par les formes. La nature du texte coranique, ses nuances, son esthétique, sa rhétorique, sa rythmique inexpliquée qui ne répond à aucune règle de la poésie ni à celle de la prose, font de ce texte un tout indissociable. Traduire le message coranique sans tenir compte des éléments sus visés serait simplement lui manquer de respect, voir même le trahir.

5.5. Traduire le terme *Fitnah* = فتنة

Ce Constat est aussi valable pour le terme *fitnah*, évoqué par K.C.

et que l'on va analyser ci-après :

واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس

⁵⁷ Henri Meschonnic, *Ibid.* P. 350.

السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون بين المرء و زوجته وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم و لقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون. البقرة، رقم : 102.

J . Berque	A . Chouraqui	Institution Saoudienne
<p>1- ils s'attachent à ce que des satans récitent sur le règne de Salomon. Or Salomon n'était pas un dénégateur ; mais bien le furent les satans qui enseignaient aux hommes la magie ! Rien n'est descendu sur les deux anges de Babel, Hârût et Mârût. Ces deux là n'enseignaient) personne au point qu'ils disaient : « nous ne sommes que tentation. Garde-toi de la dénégation ». Les Juifs</p>	<p>1-Ils suivent ce qu'avaient proclamé les Shaitânes sous le règne de Sulaiman. Sulaiman n'avait rien effacé. Seuls les Shaitans l'avaient fait ! Ils enseignent, ce qui est descendu à Babel, sur les deux messagers, Hârût et Marût. Ils n'instruisent personne avant de dire : « Voici, nous sommes séduction. N'efface pas ! » Et ils apprennent d'eux comment séparer</p>	<p>1- Et ils suivirent ce que les diables racontent contre le règne de Salomon. Alors que Salomon n'a jamais été mécréant mais bien les diables : Ils enseignent aux gens la magie ainsi que ce qui est descendu aux deux anges Hârût et Mârût, à Babylone ; mais ceux-ci n'enseignaient rien à personne, qu'ils n'aient dit d'abord : « Nous ne sommes rien qu'une tentation : ne sois pas</p>

<p>apprenaient de ces deux-là comment séparer l'époux et l'épouse La Vache, 102.</p>	<p>le mari de sa femme ... La Génisse , 102 .</p>	<p>mécréant » ;ils apprennent auprès d'eux ce qui sème la désunion entre l'homme et son épouse. Al-Baqarah (La Vache), 102.</p>
<p>وقَاتلُوهم حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ، فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ. البقرة، رقم : 193.</p>		
<p>2- ainsi combattez les jusqu'à ce qu'il n' y ait plus de trouble, et que la religion soit rendue à Dieu. - Cependant s'ils en finissaient ... - Alors plus d'offensive sinon contre les iniques La Vache, 193.</p>	<p>2- Combattez –les jusqu'à la fin de toute sédition et que créance soit à Allah. S'ils s'arrêtent, l'hostilité ne se poursuivra que contre les fraudeurs. La Génisse, 193.</p>	<p>2- Et combattez-les jusqu'à ce qu'il n' y ait plus d'association et que la religion soit entièrement à Allah seul. S'ils cessent donc plus d'hostilité, sauf contre les injustes. Al-Baqarah (La Vache), 193.</p>
<p>وحسبوا ألا تكون فتنة فعموا و صموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا و صموا كثير منهم والله بصير بما يعملون. المائدة، رقم : 71.</p>		
<p>3- ne pensant qu'il résultât pour eux tribulation : Ils furent aveugles et sourds.</p>	<p>3-Il comptaient échapper à l'épreuve de l'abjuration, mais ils</p>	<p>3- Comptant qu'il n' y aurait pas de sanction contre eux, ils étaient</p>

<p>Malgré cela Dieu se repentit en leur faveur . Derechef, beaucoup d'entre eux se montrèrent aveugles et sourds, alors que Dieu est clairvoyant sur leurs actions. La table pourvue, 71.</p>	<p>étaient aveugles et sourds : Allah est revenu à eux, aveugles et sourds pour la plupart. Allah le voyant de ce qu'ils font. La table, 71.</p>	<p>devenus aveugles et sourds. Puis Allah accueille leur repentir. Ensuite, beaucoup d'entre eux redeviennent aveugles et sourds. Et Allah voit parfaitement ce qu'ils font AL-MAIDAH (la table servie), 71.</p>
<p>واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب. الأنفال، رقم : 25.</p>		
<p>4- Prémunissez –vous contre un désordre qui n'affecterait pas exclusivement les iniques d'entre vous. - Sachez que Dieu est terrible en sa punition. Le Butin, 25.</p>	<p>4-Frémissiez d'une épreuve qui n'atteindra pas seulement ceux qui fraudent parmi vous. Sachez qu'Allah est inexorable au châtiment . Les Butins, 25.</p>	<p>4- Et craignez une calamité qui n'affligera pas exclusivement les injustes d'entre vous. Et Sachez qu'Allah est dur en punition . AL-ANFAL (le butin), 25 .</p>
<p>واعلموا أنما أموالكم وأولادكم فتنة وأن الله عنده أجر عظيم. الأنفال، رقم : 28.</p>		
<p>5- ne reconnaissez en vos biens, en vos enfants, que tentation, mais qu'en Dieu</p>	<p>5- Sachez que biens et enfants sont une épreuve oui, Allah a</p>	<p>5- Et sachez que vos biens et vos enfants ne sont qu'une épreuve et</p>

<p>réside un salaire grandiose.</p> <p>Le Butin, 28.</p>	<p>prés de Lui une rétribution grandiose.</p> <p>Les butins, 28.</p>	<p>qu'auprès d'Allah il y a une énorme récompense.</p> <p>AL-ANFAL (le butin), 28.</p>
<p>وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير.</p> <p>الأنفال، رقم : 39.</p>		
<p>6- Ainsi donc, faites-leur la guerre, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de trouble, et que toute la religion n'aille qu'à Dieu. S'ils en finissent - Dieu voit clair sur leurs actions.</p> <p>Le Butin, 39 .</p>	<p>6-Combattez-les jusqu'à la fin de l'épreuve : toute la créance est pour Allah s'ils cessent, voici, Allah voit ce qu'ils font.</p> <p>Les Butins , 39 .</p>	<p>6- Et combattez-les jusqu'à ce qu'il ne subsiste plus d'association, et que la religion soit entièrement à Allah. Puis, s'ils cessent (ils seront pardonnés car) Allah observe bien ce qu'ils ouvrent.</p> <p>AL-ANFAL (le butin), 39.</p>
<p>والذين كفروا بعضهم أولياء بعض، إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير. الأنفال، رقم : 73.</p>		
<p>7-Les dénégateurs assurent leur protection mutuelle. Si vous n'en faites pas autant, il y aura du trouble sur la terre, un horrible dégât .</p>	<p>7- Les effaceurs sont alliés les uns aux autres. Si vous n'agissez pas, l'épreuve sera sur terre un grand ravage .</p>	<p>7- Et ceux qui n'ont pas cru sont alliés les un des autres. Si vous n'agissez pas ainsi (en rompant les liens avec les infidèles), il y aura discorde sur terre et</p>

Le Butin, 73.	Les Butins , 73	grand désordre. AL-ANFAL (le butin),73.
فقالوا على الله توكلنا ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين. يونس، رقم : 85.		
8- « Nous nous en remettons à Dieu, dirent-ils Seigneur, ne fait pas de nous l'occasion d'une épreuve pour le peuple des iniques. Jonas, 85.	8- Ils disent : « Nous nous abandonnons à Allah. Notre Rabb ne nous livre pas à l'épreuve du peuple des fraudeurs !» Jonas, 85.	8- Ils dirent : «En Allah nous plaçons notre confiance. ö notre Seigneur, ne fait pas de nous une cible pour les persécutions des injustes. YUNUS, (Jonas), 85.
وإذ قلنا لك إن ربك أحاط بالناس وما جعلنا الويا التي أريناك إلا فتنة للناس، والشجرة الملعونة في القرآن ونخوفهم فما يزيدهم إلا طغيانا كبيرا. الإسراء، رقم : 60.		
9- même quand nous te dîmes que ton Seigneur assiège les hommes ... Et la vision que Nous te manifestâmes : c'était seulement pour les mettre à l'épreuve ; de même l'arbre de malédiction dans le Coran. Mais nous avons	9- Quand nous te disions : «Voici, ton Rabb embrasse les humains », Nous suscitions, en épreuve pour les humains, la vision que nous te faisons voir, et l'arbre maudit mentionné dans	9- Et lorsque Nous le disions que ton Seigneur cerne les gens (par la puissance et Son savoir). Quand à la vision que Nous t'avons montrée, Nous ne l'avons faite que pour éprouver les gens, tout comme l'arbre maudit

beau que les renforcer dans leur terrible impudence.... Le Trajet Nocturne ou Les Fils d'Israël, 60.	l'Appel, al-Qu'ran Nous les menacions, mais cela ne fit qu'accroître leur grande rébellion. Le Voyage Nocturne ou les fils d'Israël, 60	mentionné dans le Coran. Nous les menaçons, mais cela ne fait qu'augmenter leur grande transgression. AL-ISR'A, (le voyage nocturne), 60.
كل نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون. الأنبياء، رقم : 35.		
10-toute âme goûte la mort. Nous vous tentons par le malheur comme par le bonheur : c'est <u>une mise à l'épreuve</u> . A Nous de vous tous il sera fait retour... Les prophètes, 35.	10-Tout être est mortel Nous vous éprouvons par le malheur et le bonheur : Dans <u>l'épreuve</u> , vous revenez. Les Nabis, 35.	10-Toute âme doit goûter la mort. Nous vous éprouverons par le mal et par le bien (à titre) de <u>tentation</u> . Et c'est à Nous que vous serez ramenés. AL-'ANBI'A (les prophètes), 35.
وإن أدري لعله فتنة لكم ومتاع إلى حين. الأنبياء، رقم : 111.		
11-même si je ne sais q'il y aura pour vous une <u>mise à l'épreuve</u> et jouissance pour un temps. Les Prophètes, 111.	11-Mais j'ignore si c'est pour vous une <u>épreuve</u> , ou la jouissance d'un moment. Les Nabis, 111.	11-Et je ne sais pas ; ceci est peut-être une <u>tentation</u> pour vous et une jouissance pour un certain temps» ! AL-'ANBI'A (les prophètes), 111.
ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر		

الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين. الحج، رقم : 11.		
<p>12- Et cependant il en est parmi les hommes pour n'adorer Dieu que de guingois : si du bien l'affecte, il se tient tranquille ; si c'est du trouble, il fait volte-face : il aura perdu l'ici-bas et la vie dernière.</p> <p>Le Pèlerinage, 11.</p>	<p>12- Parmi les humains, certains servent Allah, par à-coups : quand le meilleur leur échoit, ils en jouissent, mais quand l'épreuve survient, ils détournent leurs faces. Ils perdent ce monde et l'autre : Voila leur perte évidente.</p> <p>Le pèlerinage, 11.</p>	<p>12-Il en est parmi les gens qui adorent Allah marginalement. S'il leur arrive un bien, ils s'en tranquilissent, et s'il leur arrive une épreuve, ils détournent leur visage, perdant ainsi (le bien) de l'ici-bas et de l'au-delà.</p> <p>Telle est la perte évidente.</p> <p>Al-Hadj, (le pèlerinage) 11.</p>
<p>ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقساسة قلوبهم وإن الظالمين لفي شقاق بعيد.</p> <p style="text-align: right;">الحج، رقم : 53.</p>		
<p>13-...afin de réduire ce qu'aura introduit Satan à une tentation pour ceux au cœur malade, ceux au cœur de pierre, et c'est pourquoi les iniques vont si loin dans la scission.</p>	<p>13- Il fait des attaques du Shaitan une épreuve pour ceux dont le cœur est malade. O dureté de leur cœur Voici les fraudeurs sont un schisme extrême.</p>	<p>13-Afin de faire, de ce que lette le Diable, une tentation pour ceux qui ont une maladie au cœur et ceux qui ont le cœur dur...Les injustes sont certes dans un schisme</p>

Le pèlerinage,53.	Le Pèlerinage, 53.	profond. Al-Hadj, (le pèlerinage), 53.
<p>لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لو اذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم. النور، رقم : 63.</p>		
<p>14- Ne traitez pas l'appel de l'envoyé parmi vous comme n'importe quel appel que vous vous lancez l'un à l'autre : Dieu connaît bien ceux de vous qui s'esquivent grâce a des connivences. Qu'ils prennent garde, ceux qui contreviennent à son ordre, de ne pas succomber au trouble ou que ne les frappe un châtement douloureux ! La lumière, 63.</p>	<p>14-Entre vous, ne considérez pas l'appel de l'envoyé comme un appel des uns aux autres. Parmi vous Allah connaît déjà ceux qui se dérobent, en secret. Ceux qui tronquent son ordre trembleront qu'une épreuve ne les atteigne ou que ne les atteigne un terrible supplice. La lumière, 63.</p>	<p>14- Ne considérez pas l'appel du messenger comme un appel que vous vous adresseriez les uns aux autres. Allah connaît certes ceux des vôtres qui s'en vont secrètement en s'entrecachant. Que ceux, donc, qui s'opposent à son commandement prennent garde qu'une épreuve ne les atteigne, ou que ne les atteigne un châtement douloureux. AN-NUR (la lumière), 63.</p>
<p>إنا جعلناها فتنة للظالمين. النافات، رقم : 63.</p>		
15- Nous en avons fait une	15-Nous l'avons mis en	15- Nous l'avons assigné

<p>épreuve pour les iniques. En Rangs, 63.</p>	<p>épreuve pour les fraudeurs. Les Harmonies, 63.</p>	<p>en épreuve aux injustes. AS-SAFFAT (les rangés) ,63.</p>
<p>إنا مرسلوا الناقة فتنة لهم فارتقبهم واصطبر. القمر، رقم : 27.</p>		
<p>16- «Nous allons leur dépêcher la chamelle pour les éprouver. Attends-les, arme-toi de patience. La Lune, 27.</p>	<p>16-Nous voici, nous leur avons envoyé la chamelle en épreuve : observe et persévère. La lune, 27.</p>	<p>16-Nous leur enverrons la chamelle, comme épreuve. Surveille-les donc et sois patient. AL-QAMAR (la lune),27.</p>
<p>ربنا لاتجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا ربنا إنك أنت العزيز الحكيم. الممنحنة، رقم : 5.</p>		
<p>17-Seigneur ne fais pas nous tentation pour le dénégateur. Pardonne-nous, Seigneur. C'est Toi le Tout-Puissant, le Sage. L'Examinante 5.</p>	<p>17-Notre Rabb, ne nous mets à l'épreuve avec ceux qui effacent. Pardonne-nous, notre Rabb, te voilà, Toi, l'Intransigeant, le sage. La testée, 5.</p>	<p>17-Seigneur, ne fais pas de nous (un sujet) de tentation pour ceux qui ont mécru ; et pardonne-nous, Seigneur, car c'est Toi le Puissant, le sage. » Al-Mumtahanah (L'éprouvée), 5.</p>
<p>إنما أموالكم وأولادكم فتنة والله عنده أجر عظيم. التغابن، رقم : 15.</p>		
<p>18-Vos biens, vos enfants ne sont que tentation.</p>	<p>18-Vos bien et vos enfants représentent une</p>	<p>18- Vos bien et vos enfants ne sont qu'une</p>

-C'est en Dieu que réside le salaire insigne. Alternance dans la lésion, 15.	<u>épreuve</u> pour vous. Allah a, chez lui, une récompense grandiose. L'Imposture, 15.	<u>tentation</u> , alors qu'auprès d'Allah est une énorme récompense. AT-TAGABUN (la grande perte), 15.
--	---	--

5.5.1. Confrontation et analyse des traductions :

Le terme *fitnah*, cité vingt deux fois dans le Coran, fait également l'objet de plusieurs interprétations différentes. Bien que le sens accordé à ce terme, par les traductions étudiées ainsi que par l'exégèse, tourne le plus souvent autour de la notion de «test» ou de « mise à l'épreuve», l'incertitude sémantique demeure. Rien qu'en examinant ces traductions, on se rend compte de l'ampleur polysémique du verbe *fatana* **فَتَنَ**.

Il importe de noter que le sens de ce terme a évolué avec l'évolution de l'Islam. Car avant que le sens de «*mise à l'épreuve*», communément admis, lui soit accordé, il a traversé plusieurs champs sémantiques différents. Et ce sont justement ces sens qu'on retrouve ici et là dans le Coran : sanctionner et punir, semer le désordre et le trouble, tenter et séduire, tester et éprouver, etc.

Pendant les deux premières années de l'apparition de l'Islam à la Mecque, *fitna* désignait l'oppression et la persécution que les musulmans, encore minoritaires, ont connu de la part des

Quraychites. Par la suite, ce terme désignait plutôt toute forme de trouble, de discorde ou de désordre au sein de la communauté musulmane elle-même.

Et en enfin, le sens du terme a évolué pour décrire toute forme de comportement péjoratif de la part d'un musulman. Ainsi, Dieu peut tester la foi des croyants en observant leurs réactions face à l'appel au Djihad.

Car ceux qui ne possèdent pas une foi très solide ont tendance à fuir cette obligation en avançant des prétextes d'ordre familial, c'est là une forme de *fitna*. C'est aussi dans ce sens là que les enfants et les biens d'un musulman peuvent être considérés comme une fitna.

K.C résume parfaitement bien l'évolution du sens de ce terme.

«There is thus a fitnah within the muslim ranks as conspiracy, a fitnah against Muslims as 'oppression ' and a fitnah fo Muslims in their own cowardice, sloth or family ties. It is clear that no single English word handles this manifold adequately.»⁵⁸

Le problème peut se résumer, donc, de la manière suivante :

⁵⁸ Kenneth Crag : Reading in the Qur'an, P. 55.

Comment peut-on rendre toute cette polysémie du terme arabe sans trop forcer sur un même terme dans la langue cible tout en sauvegardant toutes les nuances ?

On peut facilement constater que, cette fois-ci, pour rendre ce terme, l'acte traductionnel est moins automatique chez Berque et Chouraqui que chez la version saoudienne.

La polysémie du terme et les contextes nuancés dans lesquels il est utilisé semble avoir contribué à montrer qu'il serait très maladroit de les rendre par un seul terme. C'est pourquoi la terminologie des deux versions est un peu plus variée qu'elle l'était avec le terme *dhikr* :

- Berque : Fitnah = tentation, trouble, tribulations, désordre, mettre à l'épreuve, mise à l'épreuve.
- Chouraqui : Fitnah = séduction, sédition, l'épreuve, épreuve.

On notera ici que la version de Berque tente de coller un peu plus au texte coranique en essayant de saisir les nuances sémantiques et d'en trouver les équivalents français.

C'est pourquoi, elle s'est rapproché un peu de la version saoudienne qui a opté pour les termes suivants : tentation, association, sanction, calamité, épreuve, désordre, cible, éprouver (les gens).

Cependant, l'hypertextualité, (*engendrer un texte en se basant sur un autre*)⁵⁹, reste toujours l'une des caractéristiques, pour ne pas dire l'un des défauts, de la traduction de Berque. On notera ici que dans la traduction du premier verset, il écrit ce qui suit : «les Juifs apprenaient de ces deux-là comment séparer l'époux et l'épouse.» Il faut admettre que le texte coranique utilise la troisième personne du pluriel (ils), ce qu'on retrouve dans la deuxième et la troisième traduction, et ne nomme aucunement les juifs.

En somme, nous estimons que contrairement aux traductions de Berque et de Chouraqui, la façon dont la version saoudienne a approché le terme *fitna* apporte beaucoup de richesses sémantiques et réussit fort bien à (sauve)garder les nuances et à rendre l'expérience unique du texte coranique avec succès.

5.6. Conclusion :

On notera ici que la traduction qui reflète davantage l'âme coranique est la version saoudienne car elle appréhende la lettre coranique avec beaucoup de respect. Elle ne cherche pas à faire dire au texte des concepts ou des nuances situés au-delà des mots. Et à mon sens, cette façon de faire reste la meilleure manière qui soit pour bien rendre l'expérience coranique.

⁵⁹ Antoine Berman : *La traduction et la lettre , ou l'auberge du lointain* , Paris : Edition du Seuil , 1999 .

Conclusion Générale :

Conclusion générale :

On aura constaté que dans le domaine de l'interprétation coranique, il existe généralement deux tendances. La première est une approche traditionaliste qui juge que l'interprétation du Coran, ou de tout autre texte religieux, ne doit pas se baser exclusivement sur une approche cognitive, parce que l'approche purement intellectuelle n'a jamais été parfaite ni exhaustive. Ce courant soutient que l'on ne peut jamais cerner toutes les nuances du message coranique si on tente de le comprendre en dehors du contexte de sa révélation. C'est pourquoi il propose de revenir aux causes de la révélation, au contexte sociopolitique de l'époque ainsi qu'au point de vue de la tradition islamique avant de poser tout acte d'interprétation.

Quant au deuxième courant, il accorde énormément d'importance au facteur de l'historicité du texte coranique. Il soutient que du moment où il est lié à une situation historique donnée, ce texte risque d'être daté et dépassé par les nouvelles situations historiques. Et c'est ainsi que son seul et unique moyen de son salut devient l'interprétation. Cette interprétation ne peut se faire d'une façon rationnelle et objectif qu'en utilisant les moyens offerts par les nouvelles disciplines comme la linguistique et la sémiotique. Par le moyen de sélection, de décontextualisation et de recontextualisation,

seule la sémiotique peut aider à l'accomplissement de toute tâche d'interprétation et de compréhension.

Quant aux théories traductologiques étudiées, lesquelles ont rapport direct avec tout acte traductionnel, on aura constaté que l'approche interprétative considère l'acte traductionnel comme étant un simple acte de communication, ni plus ni moins. Cela s'explique par le fait que la théorie du sens est principalement basée sur l'interprétation de conférences plutôt que sur la traduction. Considérant la langue comme un simple véhicule servant à transporter le sens d'une langue vers une autre, l'acte de traduire consisterait à séparer la forme du contenu (processus de déverbalisation) puis réexprimer le sens et le vouloir dire de l'auteur dans la langue cible. Les tenants de ce courant traductologique considèrent la langue comme un obstacle à la communication et c'est pour cette raison que le traducteur ne doit pas accorder son attention à la forme du message (qui est la langue) mais plutôt à son contenu.

Quant au concept de l'équivalence dynamique avancé par Nida et Taber, il met notamment l'accent sur la réception du message. Les deux auteurs jugent qu'une traduction est valable et réussie si la réaction du lecteur de la traduction est identique à celle du lecteur du texte source. Pour ce faire, l'acte traductionnel serait un acte

d'adaptation du message en fonction du milieu et du contexte socioculturel du récepteur de la traduction.

Concernant le courant littéraliste, il juge que le fait de mettre l'accent exclusivement sur le sens en laissant tomber la lettre (la langue) cache et fait perdre au lecteur de la traduction beaucoup de réalités. Car la visée de tout acte de traduction réside dans le respect de l'étrangeté du texte et la tâche du traducteur réside dans sa capacité à transporter le lecteur dans la langue de départ et non pas le contraire, ce qui serait aux yeux de Berman un excès d'ethnocentrisme.

Partant de la ferme conviction que l'avancement de toute connaissance s'effectue par à coups et qu'il est essentiellement basée sur les efforts fournis par les prédécesseurs, notre présent travail n'avait aucune intention de juger, encore moins de condamner, une théorie précise ou faire l'éloge d'une autre. Il visait plutôt à faire un rapprochement entre l'aspect pratique de la traduction et son aspect théorique en soutenant que si une théorie X est valable dans certaines situations particulières et peut être applicable avec succès sur certains types de textes, elle ne l'est pas forcément dans toutes les situations et ne peut être applicable sur tous les types de textes.

Notre perception de la traduction c'est qu'elle est, avant tout, une pratique. Nous n'avons pas la prétention d'avoir réussi à fournir la recette magique qui permet d'approcher tout texte à traduire. Nous souhaitons toutefois que ce travail d'observation et d'analyse, appuyé par des concepts théoriques, aurait au moins contribué à :

- Conceptualiser les problèmes pratiques en vue d'aider le traducteur à prendre ses décisions lors de l'opération traduisante.
- Mettre le doigt sur des problèmes ciblés et à relever certaines difficultés de la traduction.
- Faire le lien entre les difficultés pratiques du traduire avec les courants traductologiques actuels (théories de la traduction) ; et souligner clairement que la théorie a un impact direct sur la pratique du traduire.
- Tenir le traducteur informé que, de façon consciente ou inconsciente, tout acte traduisant est le produit d'une théorie.
- Montrer qu'il n'y a pas qu'une théorie en traduction, mais des théories.
- Prouver qu'une théorie valable pour la traduction de certains types de textes ne l'est pas forcément pour d'autres.

On aura constaté que depuis la Grèce antique, en passant par l'époque romaine, arabo-musulmane, la renaissance, et jusqu'au

XXème siècle, l'approche dominante du traduire voulait que le traducteur procède à la déverbalisation de son texte, de le dépouiller de sa forme pour ne garder et ne transmettre que le contenu. C'est une approche qui incite le traducteur à séparer le fruit «*le sens*» de sa peau «*la forme*». Celle-ci est considérée comme un vulgaire moyen de transmission de l'information. S'il est vrai que cette approche peut servir avec succès dans certains types de textes (tels que les textes pragmatiques et informatifs), nous espérons avoir réussi, par notre présente étude analytique, à prouver que le succès de ladite approche devient très limité une fois affrontée à un texte où la langue joue un rôle important (le cas du texte coranique.) Cela est principalement dû au fait que la langue coranique est la référence par excellence en matière d'esthétique et du rythme linguistiques. Et c'est pourquoi si l'on sépare la langue (la forme) du sens (contenu), le résultat serait un semblant de texte reflétant des traductions bibliques pour une meilleure acceptabilité, meilleure communication, meilleure expression et meilleure information. Or sans la coquille – qui est la langue – il n'y a plus aucune information à transmettre, car dans le cas de la langue coranique, la forme est loin d'être un simple transporteur de message, car en fait c'est cette dernière qui forge et moule les concepts qui y sont associés.

L'histoire nous montre que c'est le fait de maintenir les différences linguistiques, en masquant les particularités de l'autre, et la valorisation de certaines langues au détriment des autres, qui a toujours été à l'origine des incompréhensions, de sentiment de mépris et même de l'extinction de certaines langues, certaines cultures.

«À maintes reprises, les différences linguistiques et l'exaspérante incapacité des humains à se comprendre ont engendré la haine et le mépris réciproque. Le jargon obscur des peuples d'alentour est ressenti par l'oreille étonnée comme un charabia ou une insulte. De vastes régions d'Afrique, d'Amérique du Sud et des Indes, balkanisées au point de vue linguistique, n'ont jamais su unir leur forces contre les pillards étrangers ou l'immobilisme économique. [...] Dépouillées de leur propre langue par la conquête et la civilisation occidentale, bien des cultures rudimentaire n'ont jamais retrouvé leur identité vitale. En résumé, les langues ont été, au cours de l'histoire, des zones de silence pour l'autre et des armes de division.»⁶⁰

⁶⁰ Georges Steiner : *Après Babel*, P. 64.

Croire à tous les prophètes et les messagers d'Allah fait partie des piliers de la foi en Islam. Cependant, si tout musulman accepte et considère que c'est un honneur que d'appeler son fils *'Issa, Is'haq, Ya'qub, Nuh, Dawoud, Sulaiman, Yaâkub, Yûsuf, Müssa, Hârûn', Ibrahim, Al-Yasa, Yahia*, il n'accepterait jamais de l'appeler : *Jésus, Isaac, Jacob, Noé, David, Salomon, Job, Joseph, Moïse, Aaron, Abraham, Élisée ou Jean-Baptiste*. C'est la preuve que le choix d'un terme, ou d'une transcription, n'est jamais arbitraire et n'est jamais gratuit. C'est la preuve que forme et contenu sont indissociables et que changer la forme signifie changer le sens et les concepts qui y sont associés.

On aura constaté que depuis la Grèce Antique, l'approche dominante du traduire veut que le traducteur procède à la déverbalisation de son texte, de le dépouiller de sa forme pour ne garder et ne transmettre que le contenu. Une approche qui incite le traducteur à séparer le fruit «*le sens*» de sa peau «*la forme*». Et pour bien transmettre ce message qui réside au-delà des mots, le traducteur est appelé à aller chercher des équivalences dans la culture cible pour que le texte soit «*lisible*» et «*acceptable*», pour qu'il «*ne choque pas*» le lecteur et surtout pour qu'il «*ne sente pas la traduction*».

C'est dans cette perspective qu'un Eugène Nida proposait, depuis déjà une cinquantaine d'année, son fameux concept de «*l'équivalence dynamique*». Un acte traductionnel est considéré comme étant réussi si la traduction arrive à produire le même effet que celui laissé par le texte source sur son lecteur. Peu importe les transformations formelles, la fin justifie les moyens.

Et à des fins communicatives, l'É.S.I.T. nous propose sa théorie interprétative : déverbaliser, chercher le vouloir dire, éviter le transcodage, transmettre le sens et non la langue.

Vue de cet angle, la langue (ou la lettre) est considérée comme un vulgaire moyen de transmission de l'information. Cependant, s'il est vrai que cette approche peut bien servir dans certains types de textes (tels que les textes pragmatiques et informatifs), son succès devient très limité une fois affrontée aux textes de qualité, textes où la langue joue un rôle important (le cas des textes littéraires, poétiques, religieux, etc.)

Tantôt qualifiées d'«*hypertextuelles*», tantôt d'«*ethnocentriques*», ces approches sont considérées par Berman comme un simple processus de filtration qui se permet de gommer les particularités de «*l'autre*».

Force est de constater qu'en optant pour de telles approches, le traducteur emprunte un chemin qui n'est pas sans risques :

domestication de l'autre (تهجين الأخر), expérience narcissique (تجربة نرجسية), impérialisme, domination...Voilà les termes qu'utilise Vénuti pour décrire cette peur de l'autre et cet acte d'agression sur la lettre. Nous sommes ici très tentés de qualifier ce type de traduction *d'ethnocentrique*⁶¹ et *d'hypertextuelle* à la fois, car non seulement il gomme les particularités culturelles (et notamment religieuses) des concepts associés à ce terme dans la culture source, mais il les remplace, purement et simplement, par d'autres connotations sémantiques qui sont complètement différentes.

En considérant de plus près les approches classiques de l'acte traductionnel, on constate qu'elles relèguent la lettre au vil rôle de simple véhicule de messages. Or, ce moule de la langue (qu'on appelle terme, mot, lettre, etc...) est beaucoup plus qu'un simple transporteur de message ; à vrai dire c'est lui qui façonne le champ sémantique et qui influence et oriente notre façon de percevoir le vécu. Car le choix d'un terme n'est jamais arbitraire. C'est plutôt un acte délibéré qui renvoie toujours à certaines connotations conceptuelles propres à toute culture. Vu de cette perspective, le sens, ou le message – pour reprendre les termes du courant

⁶¹ Ethnocentrique signifiera ici : qui ramène tout à sa propre culture, à ses normes et valeurs, et considère ce qui est situé en dehors de celle-ci – l'Étranger – comme négatif ou tout juste bon à être annexé, adapté, pour accroître la richesse de cette culture. Antoine Berman : *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, P.29.

interprétatif – ne réside pas dans le métalangage (*l'hypertexte*) mais il est toujours capté et cerné par la lettre même.

Un corps verbal ne se laisse pas traduire ou transporter dans une autre langue. Il est cela même que la traduction laisse tomber. Laisser tomber le corps, telle est même l'énergie essentielle de la traduction. ...⁶²

Doit-t-on alors traduire littéralement ? A cette question, notre perception de l'acte traductionnel nous incite à répondre par : «oui !». Mais, traduire littéralement ne signifie aucunement traduire «*mot à mot*». Il s'agit plutôt d'inciter le lecteur à appréhender la lettre avec «respect», à écouter attentivement l'autre, à ne pas se prendre pour le centre du monde au risque de poser un acte d'agression sur la lettre, et par conséquent sur la culture de l'autre. Il s'agit également de laisser l'occasion au lecteur de se rendre compte qu'il existe une réalité autre que la sienne, une réalité différente. Parallèlement, il faut que ce dernier fasse un effort pour approcher, percevoir et enfin apprécier l'étrangeté de cette réalité. En d'autres termes : traduire littéralement c'est partir du principe que le centre du monde est partout.

⁶² Jacques Derrida, cité par A. Berman, Ibid, P. 41.

Aussi paradoxale que cela puisse paraître, la présence officielle de la langue française au Maghreb pendant environ un siècle et demi n'a pas fait qu'influencer l'arabe. Elle-même, malgré sa qualité de langue dominante, a subi beaucoup d'influences et de transformations, car elle s'est affrontée à de nouvelles réalités qui sont parfois inexistantes dans les cultures occidentales. En voici un exemple concret :

Houla ! (Par Allah ! Peu de français connaissent l'étymologie de cette expression très française), la journée du «chroniqueur de Paris» commençait mal. Trop de boulot, trop de retards, et la chronique à écrire ... La soirée précédente n'avait pas été exemplaire. Au café (de l'arabe *qahwa*), on n'avait pas bu que de la limonade (*limûn*, citron), des sorbets (*charâb*, boisson) ou des sirops (*charâb*) sucrés (*sukkar*). Les carafes (*gharrâfa*, pot à boire) circulaient à grand train, élixirs (*al-'iksir*, le sec) puisés à pleines jarres (*jarra*, vase de terre). L'alcool (*al-kohol*, antimoine) avait opéré son alchimie (*al-kimyaâ*) et le teint cramoisi (*qurmuzî*, rouge violet) et même écarlate (*siqillat*, rouge vif) de certains convives, avachis sur leur tabouret (*tunbûr*, du persan *tabir*, instrument de musique), en était la meilleure preuve. Par hasard (*az-zahr*, jeu de dés), la soirée se termine mal : quelques lascars (*al-'askar*, le soldat), quelques argousins (*al-gwazil*, gendarme) voulurent soulager de leurs pécules les convives restants à grands coups de matraques (*matraq*, gourdin). Quelle bagarre (de l'arabo-sicilien *siarr*) ! Quelle galère (*qalija*) !

Bien plus tard, le soleil allant atteindre son zénith (*samt al-raâs*, chemin au-dessus de la tête), il fallait bien se lever et quitter son matelas (*matrah*, qui est jeté à terre). On aurait préféré un sofa (*sûfa*, coussin) avec de la mousseline (*mawssilî*, de la ville irakienne Mossoul) ou un baldaquin (*baghdâdi*, de Bagdad) muni de draps en satin (*zaytûnî*, de la ville de «Zaitûn», en réalité la ville chinoise Tseu toung).

Bon ! Quel temps fait-il ? Qu'en disent les magazines (*makhâzin*, entrepôts) ou les almanachs (*al-manakh*, calendrier) ? Pas de siroco (*churûq*, lever du soleil), pas de typhon (*tûfân*, déluge), pas de mousson (*mawssim*, saison). On va donc se chausser léger. Des savates (*sabbât*, chaussures), tiens ! C'est confortable. Et comment m'habiller ? Un caban (*qabâ*, manteau d'homme), un caftan (*qaftân*, robe avec fourrure), un gilet (*jalaco*, vêtements sans manches), un burnous (*burnus*), une gandoura (*ghandoura*), une gabardine (*qabâ*, vêtement d'homme) ? Une jupe (*jubba*, vêtement) ? Non, ça c'est pour mon aimée. Elle en a de très jolies, moirées (*mukhayyar*, étoffe de laine). J'ai d'ailleurs rendez-vous avec elle. Et elle sentira bon. Mais comme elle change souvent de parfum, je devinerais le choix du jour : entre le lilas (*lîlak*), le jasmin (*yâsmin*), l'ambre (*'anbar*, le musc (*misk*) ou le santal (*sandal*). En revanche, elle aura faim : d'aubergines (*al-bâdhinjân*) avec de l'estragon (*tarkhûn*) ? D'artichauts (*al-kharchuf*) ? De pastèques (*battikh*) ? D'abricots (*al-barquq*) ? D'oranges (*nâranj*) ? Nul ne le sait : l'almée (*'alma*, servant, *'alima*, savoir) est souvent changeante.

Le chroniqueur avait connu cette femme d'exception par le truchement (*turjumân*, interprète) d'un toubib (*tabîb*, médecin),

un fou (dans le jeu d'échec, *le fil*, l'éléphant), passionné d'orientalisme et de musique, tambours (*al-tambûr*) et cythares (*qîthara*), luths (*al-'ûd*) et guitares (*qîthara*). [...]⁶³

D'un merveilleux petit livre sont tirés ces quelques exemples parmi de nombreux autres emprunts à la langue arabe. «*Arabesque*» a été rédigé par Henriette Walter, linguiste bretonne, et Bassam Baraké, linguiste libanais. Un petit livre qui nous rappelle ô combien la langue française a été ouverte et réceptive envers la langue arabe. L'était-elle par amour ? Par besoin ? Peu importe ! L'essentiel c'est que la lettre s'est imposée, le français ne s'est pas dénaturé, au contraire il s'est enrichi tout en restant français.

On aura constaté dans le passage précédent qu'en s'ouvrant vers la langue arabe, le français s'est parfumé de musc (المسك), du jasmin (الياسمين) et de l'ambre (العنبر). Il s'est habillé en jupe (الجبة) de mousseline (الموصلية نسبة إلى الموصل), en caftan (قفطان) de satin (الزيتوني) et en savates (صباط) de cuir. Il a apprécié le goût des aubergines (الباذنجان), des artichauts (الخرشوف), des pastèques (البطيخ), des abricots (البرقوق) et des oranges (النارنج). Il s'est laissé emporté par l'alchimie (الكيمياء) de l'alcool (الكحول) d'Algérie et de sa vigne au couleur cramoisie (قرمزي) balayée par le sirocco (صمت الرأس) sous un soleil qui a atteint son Zénith (الشروق).

⁶³ Henriette Walter et Bassam Baraké : *Arabesques*.

On aura constaté également que par ce forçage à l'autre, par des emprunts et des calques, le seul et unique risque à courir pour une langue c'est de s'enrichir, et il en résulte que parfois l'odeur de la traduction est fort agréable.

On n'atteint pas si facilement à la «limpidité» quand on ne s'éloigne guère de chez soi. L'innocence des grandes distances, la proximité de l'abord simple, de l'exotisme font alors défaut.⁶⁴

L'autre, le différent, il fait peur. On l'évite, on le gomme. Et s'il a de la chance, si l'on est tolérant à son égard, on le filtre, on le tamise, on le moule à notre manière, on le calque, on le pastiche, on le clone, on le domestique, on l'agresse. Il n'est plus l'autre, il est nous-mêmes. Pauvre-lui ! Pauvres nous-mêmes. Quelle perte ! Quel gâchis !

L'autre c'est aussi le traduire. Il est hybride, métissé. Il est différent, impure. Il est à cheval entre deux cultures. Il n'est qu'un pont entre deux rives. Et en cas de conflits, les ponts font partie des premières cibles de la bêtise humaine.

⁶⁴ Georges Steiner : *Après Babel*, P. 489.

Altérité, différence, résistance. Des mots à la mode, importés de l'occident. Un occident qui a réglé tous les problèmes et s'offre maintenant le luxe de jongler avec les termes. Non, absolument pas ! Ce sont bien des termes enracinés dans la culture arabo-musulmane et qui ont juste fait un petit voyage en occident. Car il y'a neuf siècles déjà, un certain Ibn 'Arabi écrivait :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة

فمرعى لغزلان و دير لرهبان

وبيت لأوثان و كعبة طائف

و ألواح تورات و مصحف قرآن⁶⁵

Mon cœur est à même d'accepter toutes formes d'images

Pour les gazelles, il est le pâturage

Et pour les moines, il est le couvent

Il est des tableaux pour la Thora

et un parchemin pour le Coran.⁶⁶

Traduire en optant pour le système d'équivalence dynamique c'est filtrer l'autre pour ne laisser passer que le conventionnel, l'acceptable. Ce genre d'acte traductionnel signifiera également réduire la traduction à un pure moyen d'information (et de communication). Or, traduire dépasse largement la fonction informationniste ou communicationnelle. C'est un moyen d'accéder

⁶⁵ ابن عربي : ترجمان الأشواق.

⁶⁶ Notre traduction.

à une nouvelle culture, à s'ouvrir sur l'autre, à apprendre ce qui est l'autre, et je dirais même à apprendre à devenir l'*autre*.

On ne traduit pour personne. Le texte commence par un refus de la réception, l'œuvre d'art ne s'adresse pas à l'homme, à un publique, mais à l'essence de l'homme. Plus un texte vise à communiquer, plus il échoue.⁶⁷

Et « *«Pour comprendre l'autre», écrit Massignon dans sa célèbre étude de la «structure primitive» des langues sémitiques, «il ne faut pas se l'annexer mais devenir son hôte.»* »⁶⁸

D'aucun peuvent dire que cette façon de percevoir l'acte du traduire juridique ne fera qu'aggraver le fossé culturel déjà existant entre la culture judéo-chrétienne d'une part et la culture arabo-musulmane de l'autre ; et il compliquera davantage la communication. À ces propos, notre réponse est celle-ci : le fait de choisir des termes génériques, de ne pas aller dans les détails, de niveler les reliefs, d'arrondir les angles, d'avoir peur que la traduction risque d'être hybride, métissée, de faire semblant que toutes les cultures sont identiques, tue la richesse culturelle de notre petit monde. Car se cacher derrière le masque de rapprochement entre les cultures risque fort bien de déboucher sur une

⁶⁷ Walter Benjamin : la tâche du traducteur, P. 106.

⁶⁸ Georges Steiner : Après Babel, P.364.

mondialisation religieuse (et culturelle) qui peut probablement servir toutes sortes de choses, sauf la Culture et la Religion.

«Montrer la distance, c'est commencer de pouvoir la réduire, cacher la distance, c'est la maintenir, donc l'accroître par le comme si.»⁶⁹

Nous avons déjà mentionné que l'approche classique du traduire veut que le traducteur procède à la déverbalisation de son texte, de le dépouiller de sa forme pour ne garder et ne transmettre que le contenu. C'est une approche qui incite le traducteur à séparer le fruit «*le sens*» de sa peau «*la forme*». Celle-ci est considérée comme un vulgaire moyen de transmission de l'information. S'il est vrai que cette approche peut servir dans certains types de textes (tels que les textes pragmatiques et informatifs), son succès devient très limité une fois affrontée aux textes où la langue est indissociable d'un champs culturel déterminé.

Pour conclure, nous n'avons pas trouvé mieux que la citation suivante de *El-Hallaj*, cité par Henri Meschonnic, (dé)montrant, encore une fois, que le respect de l'autre dans l'acte de compréhension, d'interprétation et de traduction ne date pas d'hier au sein de la civilisation arabo-musulmane :

⁶⁹ H. Meschonnic : Pour la poétique II, P.143.

«le mouvement de la compréhension linguistique et culturelle est défini ainsi comme un décentrement : «Hallaj le disait : comprendre quelque chose d'autre, ce n'est pas s'annexer la chose, c'est se transférer par un décentrement au centre même de l'autre. [...] L'essence du langage doit être une espèce de décentrement, nous ne pouvons nous faire comprendre qu'en entrant dans le système de l'autre»⁷⁰.

N'ayant pas la prétention d'avoir pleinement cerné un sujet si complexe, qui est celui de la traduction coranique, nous souhaitons toutefois que notre recherche a porté une contribution, ne serait-ce que d'une manière modeste, pour faire avancer cette nouvelle discipline, en l'occurrence l'analytique de la traduction, et pour mettre en relief les particularité du traduire coranique.

Tout l'effort que nous aurons investi pour pénétrer la signification du discours coranique et ses traductions et tous les commentaires que nous aurons établis de ses versets et énoncés, ne sont pas suffisants. Peu importe le niveau de connaissance et la compétence jurisprudentielle des exégètes, des traducteurs et des commentateurs qui tentent de cerner la signification de la parole divine, cette tâche reste très difficile, pour ne pas dire impossible. C'est pourquoi d'ailleurs, le code de bienséance et la modestie veulent que tous les exégètes et la première génération des

⁷⁰ Henri Meschonnic : Pour la poétique II. Pp. 411.412.

compagnons dévots, venant au bout de leur commentaire, tout excellent et tout savant qu'il soit, finissent par la formule : **والله** *"La vérité appartient à Allah et à son prophète."* **ورسوله أعلم.**

Références bibliographiques

Références bibliographiques :

- 1- Ali Salah S. (1992) «*Misrepresentation of some Ellipted Structures in Translation of the Qur'an*», *Meta*, 37 : 3, 487-490.
- 2- Arberry, A. J. (1953), *The Holy Koran : an introduction with selections*.
- 3- Arkoun Mohammed, *Aspects de la foi de l'Islam*. Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 36, Bruxelles, 1985.
- 4- Benjamin Walter : *La tâche du traducteur*. Œuvres choisies. Paris : Julliard.
- 5- Benjamin Walter : *Oeuvres II, Poésie et révolution* (tr. M. de Gandillac). Paris, Denoël, 1971)
- 6- Benjamin Walter : *Le concept de critique d'art dans le romantisme allemand* (tr. Ph. Lacoue-Labarthe et A.-M. Lang). Paris, Flammarion, 1986)
- 7- Berman Antoine, *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984.
- 8- Berman Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Seuil, 1999,
- 9- Berman Antoine, *Pour une critique des traductions : John Donne*, Gallimard.
- 10- Brisset Annie, *Sociocritique de la traduction*, Éd. du préambule.
- 11- Catford, J.C., *A linguistics Theory of Translation*, Oxford University Press, Londres, 1965 – 1967.
- 12- Chebel Malek, *El-Watan*, du 20 mars 1999.

- 13- Cheikh Boubakeur Hamza, *Le Coran, Traduction nouvelle*, ENAG, Alger, 1989.
- 14- Cragg Kenneth: *Readings in The Qur'an*
- 15- Delisle Jean, *Meta* : Volume 50, no 3, août 2005
- 16- DEPRE OSEKI, Inès, *Théories et pratiques de la traduction littéraires*, Armand Colin, Paris, février 1999.
- 17- Derrida, Jacques : *L'Écriture et la Différence*, Le Seuil, Paris, 1967.
- 18- ECO, Umberto : *à la recherche de la langue parfaite*, Seuil, Paris, coll. Faire l'Europe, 1994.
- 19- Esack Farid: *Qur'an Liberation & Pluralism, An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against oppression* : Oxford : One world, 1998.
- 20- Horguelin P. –A., *Anthologie de la manière de traduire*. Linguatex, Montréal, 1981.
- 21- Ladmiral, Jean-René, *Traduire : théorème pour la traduction*, Gallimard, 2002.
- 22- LADMIRAL, J. –R. (1986) : «sourciers et ciblistes», *Revue d'esthétique* 12.
- 23- Larose, R. *Théories contemporaines de la traduction*, 2^{ème} édition, Presses de l'Université du Québec, (1989)
- 24- *Le Coran*, traduction de Jaques Berque, éditions Sindbad, Paris, 1990 ;
- 25- *Le Coran, l'Appel*, traduit et présenté par André CHOURAQUI, éditions : Robert LAFFONT, Paris 1990.
- 26- *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Révisé et édité par : La Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, de

- l'IFTA, de la prédication et de l'orientation religieuse, Al-Madinah Al-Minawwarah, 1410 de l'Hégire=1989 ou 1990.
- 27- Margot J.C. *Traduire sans trahir* (1979).
 - 28- Meschonnic Henri : *Pour une poétique du traduire*, Verdier, Paris, 1999.
 - 29- Meschonnic Henri : *Pour la poétique II*, Gallimard, Paris, 1973.
 - 30- Meschonnic Henri, *Critique du rythme*
 - 31- Mounin Georges, *Les problèmes théoriques de la traduction*. Gallimard, Paris, coll. Bibliothèque des idées, 1963.
 - 32- Newmark, P. *Approaches to translation*, Pergamon Press, Oxford, 1982.
 - 33- Nida E. et Charles Taber : *The theory and practice of translation*, E j-BRILL, LEIDEN , 1969.
 - 34- Nuselovici Alexis, *Métissages. De Arcimboldo à Zombie*. Éd. Pauvert, 2001.
 - 35- Pickhall, M. M., *The meaning of the Glorious Qur'an*, Dar Al-Kitab Allubnani, Beirut, 1981.
 - 36- Rahman Fazlur: *Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy*, (London ; George Allen & Unwin , 1958.
 - 37- Rahman Fazlur : *Perception of Desirable Societies*
 - 38- SCHLEIERMACHER, Friedrich : *des différentes méthodes du traduire*, traduit par Antoine Berman et C. Berner, Seuil, Paris, 1999.
 - 39- Seleskovitch Danica et Marianne Lederer, *Interpréter pour traduire*, Didier Érudition, 2001.
 - 40- Sonn Tamara : *Interpreting Islam*
 - 41- Steiner Georges, *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*. Albin Michel.

- 42- TOURY G. *Descriptive Translation Studies and Beyond*. John Benjamins Publishing Company. Amsterdam/Philadelphia.
- 43- TOURY G. *In search of a theory of translation*. The Porter Institute for Poetics and Semiotics.
- 44- Trabelsi, C. *La problématique de la traduction du Coran*, Meta, 45 : 3, 401-403.
- 45- Venuti, Lawrence : *The translator's Invisibility*. Londres-New-York, Routledge, 1995.
- 46- Venuti, Lawrence : *Rethinking Translation; Discourse, Subjectivity, Ideology*. Londres-New-York, Routledge, 1992.
- 47- Vinay, Jean-Paul & Jean Darbelnet : *Stylistique comparée du français et de l'anglais. Méthode de traduction*, Didier, Paris, 1972.
- 48- Yusuf Ali, A. *The meaning of the Glorious Qur'an*, Dar Al-Kitab Allubnani, Beirut, 1979.

المراجع العربية :

- 1- الجاحظ، عمرو بن بحر (1960)، البيان و التبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- 2- الجرجاني، علي بن محمد (1995)، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 3- الجزائري، أبو بكر جابر (2000)، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، ط. 5، مكتبة العلوم و الحكم، المدينة المنورة.
- 4- الحايك، عز الدين (1998)، ترجمة تقريبية سهلو وواضحة لمعاني القرآن الكريم باللغة الإنكليزية، ط. 2، دار الفكر، دمشق.
- 5- الديدواوي محمد : الترجمة و التواصل، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، 2000.
- 6- الزرقاني، محمد عبد العظيم (2001)، منهاج العرفان في علوم القرآن، ط. 2، دار المعرفة، بيروت.
- 7- الزمخشري، جار الله (د.ت)، الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت.
- 8- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت.
- 9- الصديق، محمد الصالح (1994)، البيان في علوم القرآن، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- 10- الطبري، ابن جرير، (1987)، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت.
- 11- العك، خالد عبد الرحمان (1987)، تاريخ توثيق نص القرآن الكريم، الشركة المتحدة للتوزيع، لبنان.
- 12- معرفة، محمد الهادي (1997)، التفسير و المفسرون، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، طهران.

- 13- النيسابوري، الحسن بن محمد (1987)، غرائب القرآن و غرائب الفرقان، دار المعرفة، بيروت.
- 14- الهلالي، محمد تقي الدين و خان، محمد محسن (2001)، تفسير معاني القرآن الكريم باللغة الإنجليزية. مقتبس من تفسير الطبري و القرطبي وابن تيمية و صحيح البخاري، دار السلام، الرياض.
- 15- الرضي، الشريف (1984)، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق و تقديم علي مقلد، مكتبة دار الحياة، بيروت.

ABSTRACT :

The Concept of Literality in Qur'an Translation

ABSTRACT :

The Concept of Literality in Qur'an Translation

In the present research, we will confront and analyze three translations of the Qur'an in order to link the theoretical aspect of translation with practical difficulties. We also try to analyze some specific difficulties of the process of translation in order to help the translator taking the right decisions during the translating operation.

Many studies dealt with the translation of sacred texts. Régis Blachère, for instance, devoted the first volume of his translation of the Qur'an (in three volumes) to give his theoretical point of view about the characteristics and the difficulties he faced during his translation of the Qur'an that lasted three years (from 1947 to 1950). However this considerable effort was taxed by the Islamic world as an ideological work that lacks of objectivity, as was the case for most of the works done by other orientalist.

Later on, during the sixties, Nida and Taber published *A theory and Practice of Translation* according to their own experience of translating Bible to different languages. Through their concept of *Dynamic equivalence*, the authors put the emphasis on the receptor and consider that a translation is successful if the reader of the target language respond in the same manner as the one of the

original text. A theory that also had its own tenants but raised different reactions.

Our research is divided into five chapters. The first one give a summary of the history of the translation of the Qur'an into Latin, French, English and other European languages. The second chapter is devoted to Qur'an interpretation with its two dominant currents : the traditional current, represented by Fazlu Rahmane, who sustains that for reading, understanding and therefore translating Qur'an, the one is obliged to go back the circumstances of revelation, because this text was revealed according to specific social and cultural situations. As for the rationalist current, represented by Mohammed Arkoun, it says that all previous interpretations of the Qur'an are influenced by the dominant political and ideological systems of that time. That is why, a neutral reading, interpretation and thus translation of the Qur'an should rather use a rational method based on the modern disciplines such as linguistics and semiotics.

The third chapter deals with the different theories of translation, especially those having direct relationship with the translation of sacred texts. The first theory treated is *the theory of meaning* of Danika Seleskovitc and Marianne Lederer, which considers language as a simple vehicle of transporting message from one language into another. The second theory is the concept of *dynamic*

equivalence of Nida and Taber, above mentioned, which put the emphasis on the impact of the translated text and how the reader respond to it. The third theory deals with the concept of literality, mainly represented by Antoine Berman, Walter Benjamin and Henri Meschonnic, who consider that meaning and form, language, are closely linked, and that language is far more important than a mere transporter of the message, for it highly influences the shaping of meaning especially in some types of texts (literature, poetry and sacred texts). The fourth chapter deals briefly with the methodological aspect of the research and the introduces the chosen corpus. As the for the last chapter, it is devoted to the practical part. We first expose the verse in Arabic with the three translations followed by analysis based on what was by the Islamic tradition and the different theories dealing with translation of sacred texts.

Through the present research, we do not pretend to give complete and exhaustive analysis of all the aspects of Qur'an translation. However, we are quite sure that our effort will contribute in pushing forward the debate on the process of translation, rising some specific difficulties of Qur'an translation and especially linking the different theoretical concepts of translatology with practical difficulties.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

جامعة منتوري – قسنطينة

كلية الآداب و اللغات

قسم الترجمة

أطروحة دكتوراه دولة

من تقديم الطالب : فرحات معمرى

المشرف : الأستاذ الدكتور : مختار محمصاجي

مفهوم الحرفية فى ترجمة القرآن

دراسة حالة ثلاث ترجمات :

- 1- *Le Coran*, traduction de Jacques Berque, Éditions Sindbad, Paris 1990;
- 2- *Le Coran*, L'Appel, traduit par André Chouraqui, Éditions Robert LAFFONT, S.A., Paris, 1990;
- 3- *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*; Révisé et édité par : La Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, de l'ifta, de la prédication et de l'orientation religieuse, Al-Madinah Al-Munawwarah, 1410 de l'Hégire =1989 ou 1990.

ملخص:

يندرج هذا البحث في إطار تحليلية الترجمة " أو نقد الترجمة". و هو يقوم على مقابلة عدة ترجمات مع نصها الأصلي بهدف الوصول إلى فهم أحسن للعمل الترجمي، و إلى ربط الجانب النظري بالجانب التطبيقي للترجمة. كما يهدف كذلك إلى الاهتمام إلى مشاكل الترجمة و استخلاص بعض صعوباتها. و سنحاول من خلال هذا العمل الوصول إلى تصور علمي لل صعوبات التطبيقية بغرض مساعدة المترجم في إتخاذ قراراته أثناء العمل الترجمي.

و إذا كان من المسلم به أن الترجمة عمل صعب جدا فإن ترجمة القرآن أصعب من ذلك بكثير نظرا لأن الأمر لا يتعلق بترجمة أفكار أبداعها الناس إنما هو ترجمة ترتبط بدين يعكس حياة و حضارة أمة برمتها، أو على الأقل أولئك الذين يحرصون على تجسيد مبادئ هذا الدين.

لو قام أحد المسلمين أو العرب بقراءة ترجمة القرآن و صادف موزعا أشكل عليه فهمه رجع مباشرة إلى الأصل لأجل كشف هذا الغموض. فالمشكل إذا لا يطرح في

هذا المستوى، بل هو عندما يتعامل شخص أعجمي مع هذه الترجمة و هو لا يملك مرجعا يعود إليه لاستيضاح ما استشكل عليه فهمه.

لقد تطرقت العديد من الدراسات و البحوث السابقة إلى موضوع ترجمة النصوص المقدسة، حتى أنه في ترجمة القرآن التي قام بها بلاشير Blachère بين عامي 1947 و 1950 في ثلاثة مجلدات، أفرد هذا الأخير المجلد الأول كاملا بعنوان "مدخل إلى القرآن" لإعطاء نظرة عن ترجمة هذا الكتاب المقدس.

و إن كان هذا المدخل ملخصا هاما لتاريخ ترجمة القرآن منذ القرون الوسطى غير أنه يبقى عملا متمحورا حول النص المترجم ذاته و ليس حول العمل الترجمي، و من جهة أخرى، فإن عمل بلاشير كغيره من أعمال كثير من المستشرقين، قد وصف بأنه عمل إيديولوجي يفتقر إلى الروح العلمية. و يجب الإقرار بأن هذه المؤاخذات على جانب كبير من الصحة لأن بلاشير في عدة أجزاء من مقدمته، خاصة في الفصل الأول المعنون بـ : "النقد الذي أثاره النص المقتبس من الفولقيت La Vulgate"، نجده يشكك في كمال و صدق القرآن. و قد أثار هذا الموقف استياء

كبيراً لدى المسلمين الذين يتحفظون أصلاً و بشكل واسع على كل ما هو من عمل المستشرقين.

إلا أنه و رغم هذا كله فمن الواجب الاعتراف بأن هذه المقدمة تمثل جهداً معتبراً و مادة خصبة للدراسات القائمة حول الترجمة؛ فهو يكشف عن الكثير من المصاعب التي يجدها مترجمو القرآن و يحاول كذلك اقتراح حلول لمواجهة هذه الصعوبات.

و يحاول نايدا Nida و تابير Taber في كتاب "الترجمة بين النظرية و التطبيق" وضع منهجية لترجمة الإنجيل. كما حاول أيضاً بطريقة تعليمية رسم خطوات و إجراءات تتبع في التعامل مع النص المقدس مع الأخذ بعين الاعتبار أن العمل الترجمي أكثر من علم حيث يقول نايدا و تابير : " يعتبر الفصلان الأولان مقدمتين لأنهما يعالجان قضايا متقاربة و يحاولان توجيه القارئ - بالترتيب إلى واجباته، فيما تتطرق الفصول الأخرى بشكل تسلسلي إلى الإجراءات الأساسية في الترجمة و هي : التحليل و النقل و إعادة الصياغة ثم الاختبار".

كما حاول المؤلفان وضع معالم لمسار المترجمين خلال عملية ترجمة النصوص المقدسة و ذلك أساسا على تحليل الترجمات السابقة للإنجيل. و قد تمكنا من إلقاء الضوء على الصعوبات و المشاكل المرتبطة بالترجمة عموما و تلك المتعلقة بالكتب المقدسة بشكل خاص. و كشف لنا المؤلفان من جهة أخرى عن كثير من الآراء حول ترجمة النصوص المقدسة و ذلك بناء على تجاربهما الشخصية و معاينتهما و ملاحظتهما لكثير من الترجمات الأخرى. غير أن طريقتهما لم تلق إجماعا رغم أنها وصفت بالمفيدة و الهادفة.

و يجب الاعتراف بأن المؤلفان لم يوليا اهتماما كبيرا بالنص الأصلي بل راهنا كثيرا على ملائمة الترجمة للمتلقى باقتراحهم مبدأ : المكافئ الديناميكي *Dynamic* *equivalence*، الذي يولي كل الأهمية في العمل الترجمي للأثر الذي يتركه النص في نفسية القارئ. إذ أن المعيار الذي يسمح لنا بالقول أن تلك الترجمة ناجحة أم لا هو اعتبارنا لمدى تأثيرها في القارئ. بل يجب على الترجمة أن تؤثر في قارئها على نفس القدر من تأثير النص الأصلي في قارئه.

و هكذا، فبالنسبة لنايدا و تابير، يجب دوما الحرص على أن تكون الترجمة في متناول المتلقي. هذه الفكرة و إن كانت مفيدة و تخدم المبشرين بشكل كبير إلا أنها لا تناسب كل ترجمات النصوص المقدسة، ولا حتى النصوص الأدبية، والشعر وما إلى ذلك من النصوص التي تلعب فيها اللغة دورا مهما.

و دون أن ندعي إمكانية إيجاد علاقة بين إشكالية ترجمة القرآن و بين جميع تيارات و مسائل علم الترجمة، إلا أننا نشير إلى وجود مثل هذه العلاقة بينها و بين أشهر

النظريات مثل نظرية ترجمة النصوص المقدسة لهنري ميشونيك H.Meschonnic

و ترجمة الشعر لأنطوان برمان Antoine Berman و الترجمة الأدبية لوالتر

بنجامين Walter Benjamin. كما سنحاول أيضا إثراء معجم المعارف التي يستفيد

منها مترجم القرآن و تعد من الإجراءات القابلة للتطبيق عند ترجمة أي نص مقدس.

و من جهة أخرى، سنطرح هذه الإشكالية بالنسبة للثقافة الإسلامية باعتبار أن لها

كلمتها المعتمدة في هذه المسألة. و يكون بذلك هدفنا هو وضع معالم للنطاقات

النصية "عند برمان" و محاولة فهم و إبراز العوامل المساهمة في تحديد اختيارات

المترجمين الذين يعملون على ترجمة القرآن. و نأمل بذلك أن نصل على الأقل إلى التعرف على جزء من العناصر الداخلة في توجيه العمل الترجمي.

و وعيا منا بمدى أهمية اختيار و تحديد الموضوع في البحث - لأن تمام المشروع أو كونه مقبولا على الأقل يعتمد على مدى سعة هذا الاختيار - فقد فضلنا الوقوف عند ثلاث ترجمات فرنسية للقرآن هي :

1 - القرآن، ترجمة جاك بارك Jacques Berque، دار سندباد، باريس، 1990.

2 - القرآن، النداء، ترجمة و تقديم أندري شوراقي، طبعة روبير لافونت Robert Laffont، باريس، 1990.

3 - ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية، راجعته و طبعته الرئاسة العامة لإدارة البحوث الإسلامية و الإفتاء و الدعوة و الإرشاد، المدينة المنورة، 1410 هـ / 90 - 1989 م.

و قد اعتمدنا في اختيار هذه الترجمات على المعايير التالية:

1 - كونها ترجمات مرت بمرحلة النقد و اعتبرت ترجمات معتمدة.

2 - كونها ترجمات معاصرة تم نشرها في السنة ذاتها.

3 - كونها ترجمات قام بها مترجمون من ثقافات مختلفة، كما أن كل واحد منهم

ينتمي إلى ديانة من الديانات التوحيدية الثلاث.

فقد تعرضت ترجمة أندري شوراقي André Chouraqui إلى النقد و وصفت

بأنها تحمل ملامح يهودية إذ يقول مالك شبال: " و أذكركم بأن ترجمات أخرى

كترجمة أندري شوراقي حديثة العهد عبارة عن غطاء للتوراة، توراة مزينة⁷¹، و

انتقدت كذلك ترجمة بارك Berque بكونها ذات ملامح إنجيلية واضحة و ترجمات

المعاهد الإسلامية بكونها تقليدية¹. و سنحاول نحن هنا التحقق من مدى صدق هذه

الأقوال.

كما نعتقد أن هذا البحث قابل للتحقق منه نظرا لأنه يرتكز على تحليل النصوص

المتجمة و انطلاقا من اختيار الألفاظ و العبارات و المقابلات يمكننا و بصورة

ملموسة استخلاص الجانب الثقافي الذي يعتبر عاملا هاما يساهم بشكل كبير في

⁷¹مالك شبال: حوار مع يومية "الوطن" الجزائرية بتاريخ 20 مارس 1990.

توجيه العمل الترجمي، و لهذا السبب أساسا حرصنا على ألا تكون مادة بحثنا واحدة بل متنوعة.

و قد تبيننا في بحثنا هذا المنهج الوصفي لأنه الأنسب لطبيعة و أهداف هذا المشروع، إذ سنقوم باختيار اللفظ أو العبارة أو الآية من النص الأصلي العربي. و قد ساعدتنا كثيرا النسخة الموجودة في قرص مضغوط مع ترجمتها السعودية في ربح الوقت أثناء عملية البحث لأنها توفر طريقة بحث تعتمد على الكلمات المفتاحية أو العبارات أو الآيات و حتى السور. بعدها نقوم باستعراض الآية الأصلية مرفقة بالترجمات الثلاث على شكل جدول لتسهيل المقارنة. و من ثم نشرع في عملية التحليل اعتمادا على عنصر الملاحظة و على الانتقادات الواردة حول تلك الترجمات.

يعلم كل مسلم أن القرآن هو كلام الله الذي أوحاه إلى رسوله محمد في مدة 20 سنة تقريبا، فقد بدأ نزول الوحي عام 610 م و استمر إلى وفاة الرسول سنة 632 م.

و قد جاء في القرآن أنه كتاب موجه للبشرية جمعاء دون تمييز عرق أو دين أو لون أو طبقة إجتماعية عن أخرى، و هذا ما دلت عليه آيات كثيرة مثل الآية 41 من سورة الزمر و فيها: " إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق، فمن اهتدى فلنفسه و من ضلّ فإنما يضلّ عليها و ما أنت عليهم بوكيل".

غير أن القرآن و إن كان ذا بعد عالمي فإنه نزل بلغة محددة و هي اللغة العربية السائدة في القرن السابع الميلادي، و كذلك في نطاق جغرافي خاص و هو البيئة الصحراوية في جزيرة العرب. كما نزل أيضا في إطار ثقافي محدود جدا و هو المرتبط بقبيلة قريش بمكة ثم ارتبط بعدها بالمدينة المنورة.

و هذا الواقع الثقافي واضح بجلاء في كثير من الآيات القرآنية لكننا نكتفي هنا بذكر الآية التالية: " و لقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كلّ مثل لعلمهم يتذكرون، قرآنا عربيا غير ذي عوج لعلمهم يتقون ". الزمر 27 / 28.

و لأجل توضيح الجانب السياقي للقرآن بشكل أفضل نذكر هنا المثال الذي قدمته أمينة ودود في كتابها " القرآن و المرأة" و هو لفظ " الحوري" أو " حور العين" الذي

ورد في القرآن للدلالة على أزواج الجنة، و قد كان لهذا اللفظ معنى خاص عند العرب في القرن السابع الميلادي؛ إذ كان يطلق على المرأة البكر المطيعة ذات العيون السود و البشرة البيضاء، و هي التي كان يحلم بها كل رجل عربي في ذلك العصر، و هذا الوصف يدل على عناية القرآن بأحلام و رغبات العرب. لكنه لا يصح قطعاً الاعتقاد بأن القرآن أعطى هذا النموذج ليدل أو يعبر عن تصور عالمي مشترك للمرأة المثالية، فقيمة هذه الأمثلة نسبية جداً و لا يمكن اعتبارها بحال من الأحوال مناسبة لكل الثقافات و كل الأزمنة. حتى أن القرآن بنفسه يبيّن الطابع النسبي لهذه الأمثلة لأنه بعد أن تأسس المجتمع الإسلامي في المدينة أخذ في التوسع و التنوع فدخلت في هذا الدين نساء كثيرات و قبائل شتى تختلف عن قريش المكية في رغباتها و أدواقها. و لذلك تغير الخطاب القرآني من أجل مسايرة هذا الواقع الثقافي الجديد، فنلاحظ مثلاً في جميع السور المدنية أن القرآن لا يستعمل لفظ "حور العين" إنما يستعمل ألفاظاً أعم كـ "الصاحبة" و "الأزواج" فجاء مثلاً في سورة آل عمران - الآية 15 - قوله تعالى: " قل أو أنبئكم بخير من ذلكم، للذين اتقوا عند

رَبُّهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ
وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِالْعِبَادِ .

و تحسن الإشارة إلى أن إستعمال لفظ " الجنة" و " الأنهار" و ألفاظ أخرى تعبّر عن
رغبات و أحلام العرب الذين كانوا يحيون في بيئة صحراوية. و هكذا يظهر أن
القرآن مرتبط ارتباطا وثيقا بالجانب الثقافي لجزيرة العرب في زمن الوحي و لكن
أيضا باللغة العربية.

و يرى جميع المسلمين أو أغلبهم أن القرآن من دون حُلته العربية لا يعتبر قرآن كما
لا يمكنهم تصور قرآن غير عربي، و إن كنا أثناء الترجمة نعتني بالشكل و
المضمون، فإن الأمر مع ترجمة القرآن كلام الله و أن إدخال أي تغيير في نصوصه
يؤدي إلى المساس بقدسيّته.

و إذا لاحظنا عناوين الترجمات المختلفة نستنتج أن التركيز فيها عموما كان على
المضمون أكثر من الشكل. و يظهر فعلا في كل النصوص المقدسة بأن الشكل و

المضمون مترابطان، لكن هذا الترابط في النص القرآني أقوى بكثير، فهل صعوبة

ترجمة القرآن تستدعي التخلي عن ترجمته؟

و من المعلوم أن أول ما أنزل على النبي محمد هي كلمة "اقرأ" في قوله تعالى: "

اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ و ربك الأكرم، الذي علم

بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم" العلق 1 - 5 .

فإن القرآن إذن أنزل ليقرأ و يفهم، و كما بيئنا سابقا فقد أنزل للبشرية كافة. فإذا

علمنا بأن العرب لا يمثلون اليوم إلا قلة قليلة في العالم الإسلامي فإنه يصير من

العبث تصوّر عدم قابلية القرآن للترجمة، أو عدم إعطاء الأهمية اللازمة لترجمته،

لأن الآيات تدل على أن كل ما كان من القرآن قد جاء ليفهم، لذلك فالسؤال الذي

يجب أن نسأله هو: "كيف نفهم القرآن؟". و هذا السؤال يطرح نفسه أولاً داخل اللغة

الواحدة قبل أن يشمل لغتين أو أكثر، لأنه قبل أن يطرح مشكلة الفهم أثناء عملية

الترجمة فقد طرح من قبل و لا زال يطرح داخل لغة الأصل نفسها.

فالقُرآن طالما كان موضوعا تطرق له مفسرون كثير، و هو ما يشكل مرة أخرى عقبات أمام المترجمين. و تكمن هذه الصعوبات في كون النص القرآني يعج بالألفاظ المستعارة و المستعملة في غير معانيها الأصلية، كما يقول بلاشير في "المدخل إلى القرآن": " فسُرت هذه الألفاظ بمعان مختلفة، فأى هذه الألفاظ علينا أن نأخذ به؟"

لكن بأي حق نختار معنى معينا و نترك المعاني الأخرى؟، يقول بلاشير: " في كثير من الحالات نصادف كلمات ذات معان واسعة و غامضة، فأين نضع القارىء الأجنبي من اللفظ الذي نقترحه؟".

و من منطلق احترامنا للقارىء لا يمكن القول بأنه على المترجم أن يبقي في ترجمته على كل المعاني المحتملة للفظ. بل يجب من باب الوفاء للنص أن يبين ذلك في الهامش على جانب ذكر الصعوبات التي لاقاها أثناء الترجمة، و هذا ما يفعله أغلب المترجمين. و يتعين القول بأن هذا الحل لا يخلو من النقائص فإضافة إلى أنه يثقل

كثيرا النص المترجم فإنه لا يزيد الأمر إلا تعقيدا من حيث أن هذا النص يصعب أصلا فهمه.

من المعترف به أن مارتن لوثر Martin Luther (1483 – 1548) قد غير بترجمته للإنجيل أسس المجتمع الألماني القديم بأن مهد السبيل لنشوء مجتمع جديد. و هكذا، فإن كان العمل الترجمي يساهم عموما في إبراز أفكار جديدة و في الانفتاح على الآخر جزئيا أو كليا فترجمة نص مقدس يمكن أن يقود إلى إنشاء أو إعادة بعث أسس مجتمع بأكمله. و سنحاول هنا التحقق من الفرضية التي تقول أن المترجمين لا يقومون إلا بإعادة صياغة ما يمليه عليهم دينهم و ثقافتهم.

و بالاعتماد على ثلاث ترجمات فرنسية للقرآن، سنحاول و سنسعى إلى الكشف عن العوامل المختلفة المساهمة في توجيه العملية الترجمية و وضع أسسها بشكل عام.

وتركز العديد من البحوث على أن العمل على إعادة ترجمات لنص واحد، يمثل خطوة ضرورية لفهم المعنى و أداء الرسالة، يقول نايدا: "هذا يعني أن وجود عدة

مستويات للترجمة في مجال المفردات و التراكيب النحوية أمر مطلوب إذ أنه من

حق الناس على اختلاف مستوياتهم أن يحظوا بفرص متساوية لفهم الرسالة⁷².

إذن حسب نايدا و تاير فان وجود عدة ترجمات تستعمل فيها مستويات مختلفة من

المفردات و التراكيب يساهم في تحصيل المعنى و توسيع مجال مقروئية النص.

و بمعنى آخر، يجب أن تستجيب ترجمة النص المقدس لمتطلبات و حاجات القارئ

[نظرية المقابلة الديناميكية].

وفي المقابل، يشير بعض منظري الترجمة (ولتر بنيامين، هنري ميشونيك، أنطوان

بيرمان، الخ) أن العمل الترجمي الناجح هو ذلك الذي يوضح الفروقات الثقافية

ويحترم خصوصيات النص الأصلي. إذ أن دور المترجم الحقيقي هو الارتقاء

بالقارئ إلى النص واحترام الحرف (اللغة) وليس تبسيط النص للقارئ. فتبسيط

وأقلمة النص حسب القالب الثقافي والاجتماعي و الديني للقارئ المتلقي هو نوع من

الرقابة لأنه يعني بالضرورة إخفاء بعض الحقائق وتنقية بعض الخصوصيات وهو

⁷²الترجمة بين النظرية و التطبيق، أوجين نايدا و شارلز تاير. طبعة J.Brill . ليدن. 1969.

في الواقع تشويه للآخر و تبرير للاتهامات التي طالما وجهت للعمل الترجمي على أنه خيانة.

و فيما يخصنا نحن، فسنكتفي بتحليل الترجمات المدروسة عن كثب، ثم نعد إلى مقابلة النصوص مرفقة بتحليل مقارن للحلول التي اقترحها المترجمون. و ثالثا و أخيرا، سنحاول الربط بين بعض نظريات الترجمة والترجمات المدروسة للتوصل إلى مدى قابلية تطبيق الجانب النظري في الترجمة واستنتاج العوامل التي دفعت كل مترجم إلى الاختيارات التي قام بها. و بذلك نأمل أن نصل إلى بيان وجود إمكانية لترجمة القرآن أو على الأقل الإقتراب منها.

و إن كنا لا ندعي الإحاطة التامة بالموضوع، إلا أننا نأمل أن يكون لبحثنا هذا دور في إثراء النقاش حول تحليلية الترجمة عموما. كما نرجو أن يساهم في توضيح عدة جوانب يكتنفها الغموض في ترجمة النصوص المقدسة على وجه العموم و القرآن على وجه الخصوص. و نطمح أخيرا أن نتمكن من تحديد و شرح العوامل الداخلة في توجيه العمل الترجمي عامّة و ترجمة القرآن خاصة و لو بشكل جزئي.