

## **Pour une approche linguistico-pragmatique de la traduction**

**Dr. Loubana Mouchaweh**

**Département de Français**

**Faculté des Lettres et des Science Humaines**

**Université De Damas**

### **Introduction:**

Deux grands courants théoriques s'affrontent de nos jours pour décider de la nature de l'opération traduisante: la théorie linguistique qui soutient une vision de la traduction comme transfert linguistique et stipule que c'est sur la langue que le traducteur doit focaliser son attention; et la théorie interprétative / adaptative qui considère que la tâche du traducteur doit consister à adapter le texte original à la langue d'arrivée, en tenant compte, entre autres, du décalage culturel entre le destinataire du texte original et celui du texte qu'il produit. Dans cette optique, le traducteur doit commencer par interpréter non pas le « dire », mais le « vouloir dire » du texte original. Pour ce faire, il ne doit pas s'en tenir aux mots, mais doit plutôt prendre en considération les données thématiques et pragmatiques du texte de départ.

Le fait de distinguer sur le plan théorique deux visions différentes de la traduction pourrait sembler significatif, mais se réduit en fait à une simple question de terminologie et de notation, surtout si l'on comprend le terme « langue » dans le sens Chomskien du terme, plutôt que dans la droite ligne du structuralisme.

Cette étude se veut conciliatrice. Elle n'a point pour objectif de réhabiliter ou d'accréditer la théorie linguistique de l'opération traduisante au détriment de la théorie concurrente, mais de prouver, en s'appuyant sur plusieurs exemples tirés de diverses traductions françaises du Coran, que

les deux approches, loin de se contredire, se complètent. Pour ce faire, nous diviserons notre étude en trois principaux axes:

- 1- Nous commencerons par argumenter que le terme « langue » doit être pris dans le sens Chomskien du terme, et donc qu'il s'agisse de n'importe quel phénomène de langue, le contenu et la forme en sont les deux côtés indissociables. Nous militerons ensuite en faveur de l'importance des facteurs pragmatiques pour une meilleure compréhension de la portée sémantique des items lexicaux. Pour ce faire, nous passerons en revue quelques graves erreurs que le traducteur peut commettre en traduisant des items lexicaux par leurs correspondants formels (lexicaux) sans tenir compte de leur champs sémantique, de leur contexte, leur fréquence, leur alternance, leur interaction ou leur charge culturelle, i.e. sans établir leurs équivalents textuels sur le plan du discours ni tenir compte de leur usage extralinguistique. Nous évoquerons l'embarras qui saisit le traducteur pour rendre en français des mots arabes d'une dimension culturelle particulière, ou d'un usage courant mais dont la signification a pu varier au cours des âges. Nous examinerons, dans le même cadre, certains problèmes de traduction résultant de la présence d'une catégorie grammaticale dans une langue et son absence dans une autre. Nous étudierons ensuite des cas où, soit-disant par « un souci de fidélité et d'exactitude », certaines traductions du texte coranique se limitent à reproduire mot à mot le texte original, en substituant, terme après terme, une langue à une autre. Les défauts d'une telle approche seront mis en relief. Si une telle approche trouve son excuse dans le caractère sacré du *Livre* empreint par définition d'un fixisme statuaire, elle finit certes par imposer, nous le verrons bien, des absurdités, voire des monstruosité dans la langue cible, et porte incontestablement grand préjudice à ce même texte sacré!
- 2- Nous argumenterons ensuite qu'une approche interprétative de la traduction ne doit pas négliger pour autant l'aspect purement linguistique du texte, notamment dans une langue dotée d'un système morphologique extrêmement riche, comme l'arabe où la morphologie a une influence directe sur l'interprétation.
- 3- Nous concluons enfin que la qualité d'une traduction ne saurait être uniquement mesurée par celle de l'opération traduisante, mais devrait

s'étendre au résultat de cette opération et aux effets qu'elle produit sur le destinataire. Nous serons de ce fait amenée à nous pencher sur la notion de « fidélité », et nous argumenterons en faveur de la fidélité au sens certes, mais aussi à l'effet produit sur le destinataire, (plutôt qu'à celle du style qui pourrait varier entre les langues).

## **1. Pour une complémentarité méthodologique.**

### **1.1. De la linguistique à la pragmatique.**

Pris dans la droite ligne du structuralisme, le texte à traduire est vu comme une entité fermée, constituée d'une seule dimension et composée de mots, et de rien d'autre. Ces mots se succèdent pour former des syntagmes, eux-mêmes agencés dans des phrases qui se succèdent à leur tour (cf. Durieux, 1998. et Newmark, 1988). Dans cette optique, la tâche du traducteur serait réduite à traduire des mots et/ou des groupes de mots, seule matière objective disponible (cf. Newmark, P. 1988). C'est donc sur la langue, au sens saussurien du terme, que le traducteur doit porter son attention. Tel est le postulat que pose la théorie linguistique. Durieux (1998) en conclut que selon cette théorie, l'objet de la traduction est le *dire*, et dénonce, à raison d'ailleurs, le fait que le traducteur y soit amené à se limiter à analyser les formes linguistiques du texte original, qui ne sont autres que les mots combinés en phrases, et à en rechercher les correspondances dans la langue d'arrivée. Elle argumente plutôt en faveur de la théorie interprétative / adaptative, estimant que l'objet de la traduction est le *vouloir dire*.

Ce faux débat peut, à notre sens, induire en erreur, car il laisse entendre qu'il existe dans la théorie linguistique une sorte de décalage entre le *dire* et le *vouloir dire*. C'est comme si le style y était vu comme étant dissocié des idées et qu'il n'y avait point de rapport entre le fonds et la forme!

### **1.2. Langue interne, langue externe.**

En effet, Chomsky (1986) distingue entre une « langue interne » et une « langue externe » (voir aussi Pollock, 1997). La langue « interne » réunit les propriétés communes d'une langue naturelle que partagent les locuteurs natifs de cette langue et représente leur « compétence » linguistique. Quant à la langue dite « externe », elle est la production parlée ou écrite de la langue interne, et est donc soumise aux règles de la

langue mais aussi aux contraintes de la situation de l'énonciation; elle est ainsi le résultat de la « performance » d'un locuteur.

Dans le sens générativiste du terme, une langue est donc un système complexe et complet de règles grammaticales et de relations thématiques régissant la performance du locuteur, laquelle est également soumise aux contraintes de la situation d'énonciation. Dans ce cadre théorique, s'intéresser à la syntaxe signifie enfin de compte se pencher sur un modèle du langage incluant trois autres modules: le lexique, la forme phonétique et la forme logique (i.e. le sens). Les niveaux de représentation dits F-L (forme logique) et F-Ph (forme phonétique) opèrent les interfaces avec des systèmes cognitifs externes de la faculté du langage, tels les systèmes de perception, d'articulation, d'intention, etc.....

Si le linguiste doit, d'un point de vue générativiste, s'intéresser à la langue dite « interne », i.e. à l'ensemble des règles régissant la production de la langue externe, un traducteur doit, pour mieux comprendre le texte premier, tenir compte des propriétés de la langue interne, mais aussi de celles de la langue externe et de tous les facteurs qui la déterminent. Tout en étant emmené à être particulièrement vigilant aux informations morphosyntaxiques, sémantiques et même phonétiques des lexèmes, il ne devrait pas négliger pour autant les propriétés discursives et pragmatiques, qui pourraient être décisives pour la compréhension du texte dans la langue de départ, et pour une meilleure adaptation dans la langue d'arrivée.

### **1.3. Définition de 'sens', de la sémantique à la pragmatique.**

En effet, la question à laquelle il convient de répondre serait en premier lieu celle de savoir si l'opération traduisante n'a pour objectif, entre autres, de transposer fidèlement le 'sens' du texte original dans la langue cible. Si c'est bien le cas, une définition adéquate du mot 'sens' (angl. *meaning*) s'avère indispensable. Nous adoptons ici celle que fournissent les pragmaticiens, à savoir que le sens est, du point de vue du locuteur, le

produit de l'interaction entre les facteurs intralinguistiques et les critères extralinguistiques. De ce fait, nous admettons que le sens d'un item lexical ne saurait être saisi correctement hors contexte (cf. Shamma 2002; et al-Jurjâni, un brillant linguiste arabe du Moyen-âge), mais aussi sans que son occurrence syntaxique, ses propriétés morphologiques et sa sélection très stricte ne soient prises en compte.

## **2. La traduction du Coran:**

### **2.1. Texte coranique: propriétés générales**

La complexité de la double tâche du traducteur est correctement proportionnelle à celle du texte de départ. Or, le Coran demeure incontestablement le texte arabe le plus difficile à traduire. Oeuvre d'une extrême finesse et complexité, elle recèle des propriétés lexicales, morphosyntaxiques et même phonologiques qui ne sont nullement l'effet du hasard, et sans l'élucidation desquelles la compréhension demeurerait incomplète. Il se caractérise à la fois d'une simplicité des mots et d'une complexité du flux verbal. C'est ainsi que, par sa simplicité et sa clarté extrême, le vocabulaire coranique ménage chez tout lecteur du Coran un effet majeur qui, comme le constate très correctement J.Berque (p. 734), appartient, indépendamment même des sonorités, « à des suggestions obliques, connotations et nuances. De là un cumul spécifique entre l'impression de clarté, presque de familiarité, (...) et celle d'altitudes à multiples niveaux ». « Mais cette fausse impression de facilité qu'on éprouve d'entrée de jeu se dissipe une fois le sens obvie du texte coranique est dépassé, dans la simple voie de rendu philologique. C'est ainsi que le lecteur passe de la clarté à l'énigme ». Le recours à la syntaxe pourrait certes élucider ce paradoxe comme nous le verrons ultérieurement, mais pour traduire un procédé syntaxique quelconque, il faudrait le situer dans son contexte général en tenant compte du développement des idées.

## **3. Dimensions pragmatiques**

### **3.1. De certaines catégories grammaticales:**

Certaines catégories grammaticales peuvent poser des problèmes aux traducteurs surtout si elles sont absentes dans la langue cible ou si elle peuvent revêtire dans la langue source plusieurs valeurs sémantiques ou

stylistiques. C'est le cas, par exemple, de la particule de négation *lâ* et des conjonctions *wa* et *fa*.

*lâ* est, en effet, une particule qui laisse perplexes les commentateurs, puisqu'ils l'analysent tantôt un explétif, tantôt un exclamatif introduisant un serment, tantôt une particule désignant le but ou la conséquence. La traduction doit évidemment tenir compte de ces multiples valeurs en s'appuyant notamment sur le contexte. Malheureusement, cette règle d'or n'ayant pas toujours été respectée, les traducteurs sont souvent tombés dans la contradiction la plus déroutante. L'on peut imaginer la perplexité du lecteur francophone devant les deux traductions suivantes du verset 16 de la Sourate 84:

**fa lâ 'uqsimu bi l-chafaq**

(litt.)            donc non je jure par le crépuscule du soir

Montet traduit par « je ne jurerai pas par le crépuscule », tout en ajoutant dans une note explicative en bas de la page: « Il est inutile de jurer tant la chose est certaine ». Il semble ainsi avoir été induit en erreur par les grammairiens arabes qui analysent *lâ* ici comme *zâ'ida*, c'est-à-dire ne pouvant déclencher aucun changement du cas morphologique de la catégorie minimale nominale ou verbale qui le suit. Or, si *lâ* n'a aucune fonction syntaxique, il est loin d'être une particule sémantiquement superfétatoire. Il sert ici à confirmer et à fortifier le sens. Dieu donc affirme belle et bien jurer par le crépuscule et non l'inverse.

La traduction de la PGDRSI (1) s'en tient au mot à mot, puisque *lâ* est traduit par « non »:

« Non!... Je jure par le crépuscule ».

Il va sans dire que les deux traductions fournissent des informations tout à fait contradictoires! Le cas échéant, ne serait-il pas plus prudent d'ignorer complètement l'existence de cette particule problématique, plutôt que de la traduire de façon erronée! Tel fut le choix de Nouredine Ben Mahmoud qui se contente de traduire le verset comme suit:

« Je jure par le crépuscule ».

Quant à Berque, il a traduit la particule par une interjection marquant l'exclamation:

« Oh! j'en jure par la rougeur du couchant ».

Nous proposons la traduction suivante:

(Certes, j'en jure par le crépuscule)

Prenons également la coordination par *wa* ou par *fa*. Traduire *wa* systématiquement par la conjonction de coordination « et » risque souvent d'alourdir inutilement le texte français et engendre des absurdités. Il serait parfois plus judicieux de traduire la coordination arabe par une parataxe. *wa* peut aussi marquer une réflexion incidente et serait alors mieux traduite par la conjonction française « or ». On en trouve un exemple à la Sourate 84, versets 22-23:

**Bali lladhîna Kafarû yukaddhibûn, wa llâhu 'a'lamu**

(litt.) plutôt ceux qui ont dénié démentent et Dieu sait mieux

**bi mâ yû'ûn**

par ce qu'ils dissimulent

(Les dénégateurs le traitent plutôt de mensonge. Or, Dieu sait bien ce qu'ils dissimulent) (2).

Par ailleurs, bien que la combinaison préférentielle du Coran consiste, plutôt qu'à recourir à la subordination, à juxtaposer les sentences pour les accentuer l'une par l'autre, une particule comme *wa* peut aussi exprimer toutes les nuances circonstancielles (cf. Berque, 1990). Ce procédé s'avère fréquent notamment dans les sourates mecquoises dites « courtes » rassemblées à la fin du Coran (voir, par exemple, les sept premiers versets de la Sourate 91, et les trois premiers de la Sourate 92) où *wa* exprime un serment. Le traduire à la fois par une subordination et comme une conjonction de coordination nous semble quelque peu paradoxal et injustifié (cf. Montet et la PDGRSI où *wa* est traduit par « et je jure »). Il serait plus judicieux dans ce cas précis de s'en tenir à la valeur subordinatrice de *wa*, et d'exprimer la coordination par la juxtaposition (cf. Berque et Ben Mahmoud).

D'autre part, *fa* est une catégorie grammaticale qui n'a pas de correspondant exact en français. Comme *wa*, il peut marquer la coordination, mais aussi la conséquence, l'intention ou la dérivation. Or,

certaines traductions ne retiennent que sa valeur coordinatrice. D'autres, cependant, ont plutôt tendance à ignorer complètement l'existence de cette particule de valeur circonstancielle. Les exemples en sont quasi innombrables (voir, entre autres, la traduction de la PGDRSI du verset 20, Sourate 84).

**fa mâ la hum lâ yu'minûn**  
alors que à eux ne ils croient  
(Qu'ont-ils donc à ne pas croire!)

PDGRSI: (Qu'ont-ils à ne pas croire?)

Même traduction de Ben Mahmoud qui ne parvient pas à exprimer la même dimension exclamative indiquant l'indignation, chose que Berque a parfaitement réussi par l'emploi de l'interjection 'çà': «çà, qu'ont-ils à ne pas croire ».

### 3.2. Dénotation vs. connotation:

Un examen attentif des diverses traductions françaises du Coran révèle à quel point de graves erreurs peuvent être commises par le traducteur s'il s'en tient uniquement aux dénnotations des unités lexicales et néglige leurs connotations. Or, la valeur connotative des mots est étroitement liée, sans correspondre parfaitement, à leur champs sémantique variable selon le contexte. Elle dépend de leur fréquence, de leur alternance, de leur interaction, voire de leur distribution structurale dans le texte original, mais aussi de leur emploi idiomatique et de leur charge culturelle.

C'est ainsi que le verbe *daraba* a été complètement pris hors contexte dans le verset suivant où il fait partie de l'expression idiomatique arabe « *daraba mathalan* » (3):

**wadrèbe lahum mathala lhaya:ti d-dunya**: (sourate 18, verset 45)

lorsqu'il a été traduit par « frapper un exemple » (Hamidullah) plutôt que par « donner/citer/évoquer... un exemple ». Il va de soi que « frapper un exemple » est plutôt risible en français!

Par ailleurs, Montet a complètement négligé le contexte en traduisant le mot *mathal* par 'ressemblance' plutôt que par 'exemple', le confondant ainsi avec le même mot qui a dans d'autres contextes le sens de 'comme' ou de 'pareil à'. A noter que ce mot est apparu dans le Livre

88 fois, avec des variations morphologiques de cas et de nombre, dont 43 au sens d' 'exemple' et 45 au sens de 'pareil à' . Plus satisfaisante à cet égard est la traduction de Berque qui associe la fidélité au sens à la beauté du style: «Use encore, à leur intention, d'une semblance de la vie d'ici-bas .

Un autre exemple qui confirme que la connotation d'une unité lexicale (i.e. son sens dans un contexte donné) l'emporte sur sa dénotation (son sens hors du discours) est fourni par le verbe *qâma* qui signifie littéralement 'se dresser', mais qui indique l'arrivée de l'heure de la résurrection lorsqu'il fait partie de l'expression figée *qâmati ssâ'atu*, laquelle apparaît très fréquemment dans le Coran. En voici un exemple:

**wa mâ 'adhunnu s-sâ'ata qâ'imatan** (sourate 18, verset 36).

(litt.) et ne pas je crois l'heure se dressant

(Je ne pense pas à l'imminence de l'heure) (trad. de Berque).

Ici, *qâ'imatan* , participe présent féminin accusatif du verbe *qâma*, est traduit par « l'heure se dresse » par Hamidullah (dont la traduction du Coran a été louée par la PGDRSI et mentionnée par Blachère dans le vol.13 de l'Encyclopaedia Universalis, 1972) plutôt que par 'arrive' ou 'vient' (cf. Montet, Bencheikh, Berque et PGDRSI).

Un autre exemple est celui du substantif *habl* qui signifie littéralement 'câble' ou 'corde'. Il peut cependant revêtir une valeur métaphorique et désigner le lien étroit entre Dieu et ses créatures et que Dieu sauvegarde (cf. verset 103 de La Famille D'Imran), ou entre les hommes à qui Dieu prescrit de se sauvegarder mutuellement (cf. verset 112 de la même Sourate). Le mot 'corde' entre dans beaucoup d'expressions françaises; nul part il n'a cette valeur métaphorique:

a) **wa 'tasimû bi Habli llâhi jamî'an wa lâ tafarraqu...**(verset 103, Sourate 3).

et refugiez-vous à la corde Dieu tous et ne pas vous dispersez

(Fortifiez-vous tous ensemble du lien de Dieu, ne vous divisez pas...).

C'est le sens littéral de *habl* que Hamidullâh a retenu en traduisant l'expression *habl llâh* par « le câble d'Allah »: « Cramponnez-vous au câble D'Allah ». Combien doit être ridicule aux yeux des francophones

cette image des musulmans « cramponnés à une câble » comme une bande de singes à une corde que Dieu leur jette pour les sauver. Et le « Dieu des musulmans » serait-il une sorte de Tarzan maniant une corde et la jetant aux hommes pour les sauver de la jungle de l'ici-bas!

Incapable à son tour de trouver en français le correspondant métaphorique exact de cette image, la traduction de la PGDRSI, largement inspirée de celle de Hamidullâh, est tombée dans le laxisme en préférant tout simplement inscrire en lettres latines l'expression arabe telle quelle, suivie entre parenthèses du sens littéral du mot *habl*: « et crampez-vous tous ensemble au Hable (câble) d'Allah ».

Citons aussi l'exemple du substantif *'adud* qui apparaît à deux reprises dans le Coran, précisément dans la sourate 18, verset 51:

**wa mâ kuntu muttakhidha l-muDillîna 'uDudâ**

(litt.) et nég. j'étais prenant les corrupteurs un bras  
et la sourate 28, verset 35 :

**qâla sanachuddu 'uDudaka bi 'akhîka.**

(litt.) il a dit nous resserrerons ton bras par ton frère

Ce mot signifie donc littéralement 'bras', et c'est justement cette dénotation du mot que retient Hamidullah systématiquement. Quant à Montet, il est indécis puisqu'il le traduit dans le premier cas par « aides » (on ignore d'ailleurs ici la raison pour laquelle il a employé le pluriel), et dans le deuxième cas par *bras* : « Nous fortifierons ton bras par ton frère ». Or 'fortifier son bras par quelqu'un' n'est pas usuel, voire même ne correspond à rien dans la compétence linguistique des destinataires francophones.

Berques, Tout en traduisant *'adud* par 'bras', a du moins eu le mérite d'éviter le mot à mot dans la traduction du premier verset, et de chercher l'adéquation de la connotation dans une expression figée sémantiquement et grammaticalement acceptable par les locuteurs natifs du français: « s'appuyer au bras des corrupteurs » (cf.18/51). Toutefois, la traduction de Berque a de nouveau sombré dans le non sens lorsqu'il a traduit le deuxième verset par « Je soutiendrai ton bras par ton frère ». Une Ben Mahmoud traduit ce mot par ses correspondants exacts dans les deux versets en question, respectivement « ...fait appel au concours des égarées » et « Nous t'accordons l'appui de ton frère ». ! Notons,

cependant, le choix malheureux de 'les égarés' pour traduire le mot arabe *al-mudilline* dont les propriétés morphologiques et dérivationnelles sont déçues pour en déterminer le sens exact. Nous reviendrons là-dessus dans 4.1.4.

Examinons la traduction que donne Hamidullah du verset suivant où il est question des supplices de l'Enfer:

**...Bi'sa charâbu wa sâ'at murtafaqâ** (sourate de la caverne, verset 29):

« ...quelle mauvaise boisson, et quelle commodité pourrie »

La traduction de Montet n'en est pas moins ridicule:

«... mauvaise boisson et mauvais lieu du repos ». (deux traductions cités par Bencheikh 1980).

La traduction de la PGDRSI nous paraît plus fidèle par le choix du mot 'demeure', sans être pour autant digne du style majestueux du texte coranique et, plus important encore, sans pouvoir rendre compte de toutes les connotations du mot *murtafaqâ*:

«... Quelle mauvaise boisson et quelle détestable demeure »

Quant à Ben Cheikh, il traduit par:

« ...Horrible breuvage! Affreuse assistance! »

Or, 'assistance' n'est pas le correspondant exact de *murtafaqa* qui signifie plutôt 'demeure' ou 'accoudoir'. Certes, Ben Cheikh a grosso modo traduit ici 'le vouloir dire', mais il a raté la force de l'image exprimée dans le texte de départ, celle des damnés qui supplie pour avoir le repos dans leur demeure éternelle mais qui n'obtiennent pour réponse que davantage de supplice.

Berque, au contraire, en donne une traduction éloquente et susceptible de créer de profondes émotions chez le récepteur.

« ...ô funeste breuvage et lugubre accoudoir! »

Le mot 'accoudoir' a en français une double signification: le bras d'un fauteuil, ou l'accoudoir d'un prie-Dieu sur lequel on appuie ses coudes lorsqu'on est agenouillé. Par le choix de ce mot, Berque a voulu faire d'une pierre deux coups: exprimer la double notion de repos, sens dénoté par le mot arabe *murtafaqa*, et de supplication, sens que suggère le

contexte. En effet, le verset signifie que lorsque les damnés appellerons au secours pour assouvir leur soif, On leur servira une eau brûlante qui leur rongera le visage tellement elle sera chaude. Quelle terrible demeure que l'enfer pour se reposer.

Examinons également le cas du verbe *nashrah* qui fait partie d'une expression idiomatique dans le verset '*alam nashraH laka Sadrak ?* (cf. Sourate 94, verset 1.). Ce verbe est souvent traduit au sens propre du terme par « ouvrir ». Une traduction littérale du verset donne chez Hamidullah et dans la traduction publiée par le ministère saoudien des waqfes: « N'avons-nous pas ouvert pour toi ta poitrine? ». Nous avons là-dessus trois remarques à faire:

-D'abord cette traduction littérale révèle une image absurde, voire ridicule, comme Bencheikh l'a si bien remarqué en commentant la traduction de Hamidullah: Dieu aurait effectivement « ouvert » la poitrine du prophète Mouhammad par un ange qui en retira le coeur pour le purifier!

-Par ailleurs, comprendre le verbe « nashrah » au sens propre du terme va à l'encontre de tout le reste de la sourate qui suggère un sens plutôt symbolique (cf. Berque, p.685, qui fut de ceux qui avaient fait le choix heureux de traduire *nashrah* au sens figuré par « épanouir ».

-Enfin, cette même traduction transpose, mot à mot, les composants syntaxiques de l'énoncé arabe pour en faire une phrase française syntaxiquement fautive: il est en fait agrammaticale de dire en français « ouvrir pour toi ta poitrine ».

Montet, non plus, ne s'est pas contenté de retenir le sens propre de *nashrah*. A l'instar de Hamidullah, il est allé jusqu'à pousser à l'extrême le ridicule de l'image en traduisant littéralement *sadrak* par « ta poitrine ». Le résultat final n'est pas moins mauvais que celui de Hamidullah: « N'avons-Nous pas ouvert ta poitrine? ». Conscient cependant du sens figuré que revêtent les deux mots *nashrah* et *sadrak*, Montet donne la note explicative 3 suivante en bas de la page : « N'avons-Nous pas ouvert ton cœur, O Mahomet, à la révélation! ». C'est d'ailleurs ce sens abstrait qu'il a choisi en traduisant le verset qui vient tout de suite après, en donnant le sens littéral en note 4. Cette indécision relate une grande confusion chez le traducteur qui hésite entre le fait de transférer linguistiquement le texte traduit ou l'adapter aux

besoins de la langue cible, ce qui rend perplexe le lecteur et risque, à la longue, de devenir rébarbatif.

De telles traductions littérales se multiplient, nous en citons à titre d'exemple et non de record celle du mot *silm* qui signifie littéralement *paix*, mais qui est parfois utilisé dans le sens de *Islam*, à en croire les exégètes, un sens qui a souvent échappé aux traducteurs. J. Berque a traduit **Ya 'ayyuha l-ladhîna âmanou dkhuluû fi ssilmi Kâffatan...** (cf. Sourate de la Vache, verset 207) par: « Vous qui croyaient, entrez en masse dans la paix ». Nourreddine Ben Mahmoud en donne la traduction suivante: «O croyants, mettez-vous tous en paix avec Dieu ». Quant à Edouard Montet qui ne manque pas de noter en notice que ce mot est pris de toute évidence dans le sens d'Islam, il se limite à le traduire littéralement : 'O vous qui croyez, entrez tous dans la paix'. Ce n'est que dans la traduction du sens des versets coraniques révisée et éditée par la PGDRSI que l'on passe du littéral au littéraire: «O les croyants, entrez en plein dans l'Islam... ».

Le mot arabe *ajrun*, très fréquemment cité dans le texte coranique, est de la plus grande importance puisqu'il constitue une des idées majeures qui inspirent tout le Livre, à savoir la souveraineté cosmique, la miséricorde affirmée avec grande insistance, la rétribution, le châtement et la guidance (cf. Berque, 1990). Il est souvent traduit littéralement par « salaire », un mot dérivé du latin *salarium* et qui, étymologiquement parlant, signifie une somme d'argent versée régulièrement par un employeur à un ouvrier. Une traduction plus adéquate de *ajrun* serait plutôt «rétribution» ou «récompense». Les exemples suivants extraits de la traduction de Hamidullah, qui a malheureusement inspiré beaucoup d'autres traducteurs, recèlent une maladresse qui va jusqu'à l'absurdité, et confirment l'idée que le traducteur, pour mieux rendre compte du *vouloir dire*, ne doit pas s'en tenir au mot à mot et transposer à la lettre des lexèmes et des structures syntaxiques, mais les dépasser pour en déduire le sens profond de l'énoncé: 'ajr signifie donc littéralement 'salaire' ; c'est la traduction pour laquelle opte Hamidullah, Montet et Grosjean. L'exemple suivant est tiré de la traduction de Hamidullah:

**...wa yubashira l-mu'minina l-ladhina ya'maluna s-sâlihâti 'anna la-hum 'ajran**

**hasanan mâkithîna fi-hi 'abadan.** (Sourate XVIII, La Caverne, verset 2)

...et qu'il annonce aux croyants qui font oeuvres bonnes qu'il y a pour eux vraiment un beau salaire, où ils demeureront toujours... (cf. Hamidullah, 1959).

Outre l'idée toute erronée que dans l'Islam Dieu entretient avec ses fidèles un rapport purement matériel, cette traduction de Hamidullah renferme de graves erreurs linguistiques. En effet, il traduit la particule '*anna*' par 'vraiment', la confondant ainsi avec sa variante morphologique '*inna*'. Or, '*anna*' est ici une simple conjonction introduisant la complétive. D'autre part, il se limite à reproduire mot à mot les composants syntaxiques, engendrant des structures qui ne correspondent à rien dans la compétence linguistique des francophones, telle la relative «où ils demeureront toujours» dont l'antécédent est «salaire». Un francophone doit avoir du mal à comprendre comment en Islam on demeure dans un salaire (cf. Bencheikh, 1980).

### **3.3. De la contravention au bon usage du français:**

Nous avons déjà noté que Berque avait fait le choix lexical heureux de traduire *nashrah* dans '*nashrah la-ka sadrak*' par 'épanouir'. Il a cependant, tout comme Hamidullah, maintenu en français le syntagme prépositionnel «pour toi» qui transpose *la-ka*, probablement par respect du fixisme statuaire du texte sacré. Nous estimons que cela a considérablement affaibli le style, ce qui pourrait avoir un effet négatif sur le lecteur du texte second.

C'est d'ailleurs ce même respect du fixisme statuaire du Coran qui a porté certains traducteurs à maintenir le possessif dans:

*rabba-nâ*

Seigneur- notre

et à traduire le vocatif par «notre Seigneur», plutôt que par «Seigneur» tout court (voir à la page suivante les diverses traductions du verset 9 de la Sourate 18).

En effet, dans le souci déclaré de satisfaire aux deux exigences de l'exactitude et de la précision, les fameuses traductions de Blachère et de Masson, comme d'ailleurs celle de Hamidullah, privilégient souvent la

structure fonctionnelle plutôt rigide, et négligent la structure sémantique assez souple. La méthode adoptée y consiste à maintenir autant que faire se peut l'ordre des mots dans la phrase arabe en la reproduisant mot à mot, et à tenir largement compte de l'affectation fonctionnelle du mot dans la phrase, tout en négligeant son registre culturel et conceptuel et son dynamisme sémantique. Résultats: des traductions bourrées d'absurdités, absence de liens logiques entre certains versets, de très nombreuses inexactitudes et maladroites, bref une imitation grossière, et pour reprendre les termes de Bencheikh « une simple parodie de l'arabe ainsi transcrit en français ». En contrevenant à tout usage admis du français et en calquant le texte avec trop d'affectation, l'on a ainsi réussi à rendre le Coran, accessible à tous à l'époque où il fut révélé, incompréhensible, voire absurde et, pire encore, erronée.

De telles déficiences apparaissent très nettement dans la traduction de Hamidullah, étrangement qualifiée de « meilleure traduction disponible » par la première commission instituée par la PGDRSI et formée de « jurisconsultes et de théologiens très compétents, très qualifiés et maîtrisant parfaitement la langue française » (4). Les exemples suivants infirment ce jugement de valeur:

**Yanshur lakum rabbukum min raHmatihî wa yuhayyi' lakum min 'amrikum mirfaḡan** (sourate de la caverne, verset 15):

« ...votre Seigneur étendra de Sa miséricorde ,pour vous, et arrangera pour vous, de votre affaire, quelque utilité ».

L'on se demande bien ce que veut dire en français: « arranger une utilité pour quelqu'un de son affaire »! Pour un francophone, c'est plutôt du Chinois; pour un arabophone bilingue, c'est purement et simplement une parodie de l'arabe.

Des absurdités non moins graves ne manquent point dans cette traduction de Hamidullah dont voici un extrait emprunté à l'étude intéressante de J.E. Bencheikh (1980):

**Rabbanâ... Hayye' lanâ min 'amrinâ rachâdan** (sourate de la caverne, verset 9):

« ...O notre Seigneur... arrange-nous une bonne conduite de notre affaire ».

Comme le lecteur peut bien le constater, il s'agit là d'une séquence totalement incompréhensible.

Moins absurde est la traduction de Montet qui reprend aussi mot à mot les constituants syntaxiques de l'énoncé arabe en se laissant encombrée de possessifs (notre Seigneur, notre affaire) et d'un syntagme prépositionnel (pour nous) facilement supprimable : « O notre Seigneur! ... dirige pour nous notre affaire dans la bonne direction ».

Par contre, la traduction de la PDGRSI nous semble fidèle au sens, tout en évitant le mot à mot: « O notre Seigneur, assure-nous la droiture dans tout ce qui nous concerne ».

La fidélité au sens est un objectif qui semble avoir échappé à Ben Mahmoud qui a traduit le même verset par: « Seigneur, ... fait que nous puissions nous tirer d'affaire en tout moment ». Or, les Dormants de la Caverne n'ont pas imploré Dieu pour qu'ils puissent se débrouiller ou s'en sortir, mais pour qu'Il les dirige toujours dans la bonne voie, celle de la droiture et de la rectitude.

La traduction que donne Berque me semble respecter davantage la valeur collocative et connotative de la métaphore coranique:

« Notre Seigneur, ...ménage-nous de notre chef rectitude ».

Examinons également l'exemple suivant:

**Wa lan tajida min dunihi multahadan** (sourate de la caverne, verset 26):

« ... et tu ne trouveras, en dehors de Lui, nul endroit vers quoi dévier ».

Etrangement, Dieu devient un endroit, et l'Islam une religion qui nous prescrit de «dévier» vers Dieu (cf. Ben Cheikh, 1980), plutôt que de «trouver refuge» auprès de Lui!

### **3.4. Dimension culturelle de la langue:**

Il va sans dire que toute langue naturelle qui a été ou est effectivement parlée par un ensemble de locuteurs formant une communauté linguistique, est le produit d'une culture. Admettons aussi que toute

langue contribue à façonner la culture qu'elle miroite. La traduction doit de ce fait fonctionner dans les deux sens: rendre toutes les dimensions culturelles d'un texte, faciliter la diffusion culturelle et marquer de ses empreints la culture de la langue cible. Les métaphores exprimées dans des expressions comme *habl llâh*, *nashrah la ka sadrak*, etc... que nous avons déjà examinées, doivent être traduites dans ce contexte et de manière à ne pas contribuer à donner au destinataire francophone une idée déformée de la culture islamique.

Examinons aussi à cet égard le mot arabe *Allâh* qui se distingue sémantiquement de *'ilâh* et de *'âliha*. Le premier dénote une valeur monothéiste et signifie littéralement 'Dieu l'Unique'; le second n'a pas nécessairement la même connotation et est normalement traduit par 'dieu' ou 'divinité'; le troisième signifie 'divinités'. C'est peut être dans le souci d'exprimer exclusivement la valeur monothéiste de la foi musulmane que le mot arabe *Allâh* a été conservé dans la plupart des traductions françaises (voir notamment les traductions d'Edward Montet, de Hamidullah et tout récemment la traduction des sens des versets coraniques révisée et éditée par le ministère des Waqfes en Arabie Saoudite). Soulignons que ce choix est d'abord linguistiquement inutile, car la lettre initiale majuscule de *Dieu* peut suffire à exprimer l'unicité du signifié. D'autre part, le grand inconvénient de maintenir le terme arabe *Allâh* réside dans le fait qu'il induit en erreur le lecteur en lui donnant la fausse impression que le Coran distingue implicitement entre « le Dieu des musulmans » d'une part, et celui des juifs et des chrétiens d'autre part. L'on risque donc de penser que le Dieu des musulmans est tout autre que celui des autres religions monothéistes! Nos craintes se confirment par le fait, Montet (qui attribue le Coran à Muhammad dont le nom figure sur la couverture en place d'auteur!) affirme avoir conservé le mot *Allah* « partout où il est question de l'Islam », mais lorsqu'il est question des juifs et des chrétiens, « nous traduisons le mot par Dieu », précise-t-il! Il va sans dire que le traducteur est tombé dans l'embarras du choix chaque fois qu'il était question des trois croyances en même temps (cf. Bencheikh 1980). Heureusement des traducteurs comme Jacques Berque (1990) et Noureddine Ben Mahmoud ont échappé à cette difficulté en traduisant *Allâh* par « Dieu » tout court.

L'exemple suivant confirme, s'il en est encore besoin, la nécessité de tenir compte de la dimension interprétative de l'opération traduisante qui ne doit pas se contenter de « transcoder » les différentes parties constituantes d'un texte, mais doit respecter la charge culturelle de ses unités lexicales. Il est bien connu que Le Coran contient 99 « noms » par les quelles les croyants sont appelés à invoquer Dieu. Il s'agit, en arabe, de *al 'asmâ' al Husnâ*, littéralement « les noms les plus beaux ». Notons, cependant, un trait de culture propre à la langue arabe, à savoir que les noms propres arabes, contrairement à ce qui est le cas en français ou en anglais, portent toujours une valeur sémantique bien précise. Ils peuvent désigner une valeur abstraite (ex: *Amal* =espoir; *Ilhâm*= inspiration, *Noûr*=lumière, *Sanâ*=lumière, *Farah* = joie, *Marâme* = cible, *Loubâna* = besoin, *Samar* = veillée; *Hiba* = don, *Salâm* = paix, *Razâne* =dignité, etc...), un nom d'animal ( *Maha* = vache, *Zaryâb* = geai, *Nimr* = tigre, etc...), un objet ( *Mouhannad* = sabre, *Rabâb* = rebec, *Zahra* = fleur, *Loujayne* = argent, *Joumâne* = perles, etc...), un lieu (*Marwa*, *Safa*, *Dârîne*, etc...) ou des épithètes (*Sâmi* = noble, *Karîm* = généreux, *Fâres* = cavalier, *Batoûl* =vierge, *Jamîla*= belle, *Nabîl* = noble, etc...). Pour revenir au Coran, *al asmâ' al husnâ* signifient plutôt ' les épithètes les plus beaux (de Dieu)'. Le mot « nom » seul ne suffit pas à exprimer cette connotation, puisqu'il ne porte pour le lecteur francophone aucune dimension culturelle, et est de ce fait loin d'être le correspond exact du mot arabe *'ism*. Pire encore, « les noms les plus beaux de Dieu » risque d'évoquer chez le lecteur francophone l'image d'un Dieu narcissique et accapareur qui se plaît à s'attribuer les noms les plus beaux! L'obstacle auquel le traducteur est confronté est ici d'ordre notionnel plutôt que terminologique.

## 4. Dimensions linguistiques:

### 4.1. Aspects morphologiques:

L'arabe, langue de révélation du Coran, présente pour la théorie de la traduction un point d'intérêt particulier. C'est en effet une langue sémitique, où la morphologie joue un rôle crucial dans l'interprétation. De ce fait, nous argumenterons en ce qui suit en faveur d'une approche dite « linguistique » de la traduction, selon laquelle connaître à fond les propriétés morpho-syntaxiques des items lexicaux dans la langue source (sans négliger pour autant le contexte dans lequel ils se situent), s'avère crucial pour saisir leur valeur sémantique exacte.

4.1.1. Considérons à ce sujet un exemple de paires de verbes causatifs dérivés en arabe d'une même racine trisyllabique par deux procédés morphologiques distincts. Il s'agit notamment de *nazzala* (faire descendre successivement) et *'anzala* (faire descendre ou révéler), deux verbes causatifs morphologiquement distincts, dérivés de *nazala*, l'un par un procédé de redoublement de la consonne médiane, l'autre par le rajout du préfixe *'a* à la racine verbale. Cette variation morphologique n'est nullement gratuite: la forme verbale causative dérivée par redoublement de la consonne médiane évoque une répétition dans le temps; celle qui est dérivée par le rajout du préfixe *'a* indique que l'action s'est produite en une seule fois. Cette nuance sémantique passe totalement inaperçue pour les traducteurs du Livre sacré, lesquels sont enclins à traduire les deux formes verbales exactement de la même manière, ratant ainsi le but même du choix de *nazzala* dont l'occurrence est particulièrement fréquente dans le Livre sacré (61 fois). Seule une bonne connaissance de ces propriétés morphologiques et de leurs implications sémantiques corroborées par le contexte dans lequel se situent les faits, permettent au traducteur d'être fidèle au sens du texte original. Ainsi, *nazzala* signifie 'révéler à plusieurs reprises', (litt. 'faire descendre' + une valeur répétitive), alors que *'anzala* signifie 'révéler' tout court (litt. 'faire descendre en une seule fois'). Cette distinction est particulièrement significative et toute traduction qui se veut 'fidèle' doit en rendre compte. Le contexte le confirme: dans le verset 3 de la sourate de LA FAMILLE DE 'IMRAN, *'anzala* est employé pour parler de la révélation de la Torah et de l'Évangile qui s'est produite respectivement en un seul temps ; alors que

*nazzala* correspond mieux à la révélation du Coran faite à plusieurs reprises et sur une période de temps bien étendue :

**Nazzala ‘alayka l-kitâba bi l-Haqqi muSaddiqan limâ bayna yadayhi**

Il a fait descendre sur toi le livre dans le droit confirmant ce qui entre ses mains

+ répétitif

**wa ‘anzala t-tawrâta wa l-injîla min qablu hudan li l-nâssi**

et a fait descendre la Thora et l’Evangile auparavant guidance aux hommes

**wa ‘anzala l-furqâna**

et a fait descendre le Discernement (5).

A ma connaissance, aucune traduction française du Coran ne rend compte de la nuance entre ces deux verbes, ni donc du sens exact du verset. Seule celle de la PGDRSI tente, sans grand succès, de rendre compte de la nuance sémantique entre les deux verbes, et ce en jouant sur les valeurs des formes temporelles: *nazzala* et *‘anzala* reçoivent la même traduction ‘faire descendre’, à une différence près, l’un est conjugué au passé composé, l’autre au passé simple:

« Il a fait descendre sur toi le Livre avec la vérité, confirmant les livres descendus avant lui. Et Il fit descendre la Thora et l’Evangile auparavant, en tant que guide pour les gens. Et Il a fait descendre le Discernement »(1). L’emploi du passé simple (appelé aussi ‘le passé défini’) est heureux, car cette forme temporelle convient à évoquer un procès ponctuel, celui de la révélation de la Thora et de l’Evangile. Le passé composé (ou indéfini) n’a pas la même valeur ponctuelle et achevée certes, mais il ne suffit pas à évoquer la valeur répétitive de l’acte de révélation du Coran. Bien au contraire, cette forme temporelle sert normalement à évoquer un procès sous son aspect achevé, ce qui n’est nullement le cas ici.

Par ailleurs, l’emploi tantôt de *nazzala*, tantôt de *‘anzala* dénote un autre sens que le recours aux valeurs temporelles par les traducteurs n’a pas non plus permis de révéler. Notons, en effet, l’existence dans le texte original de deux références successives à la révélation du Coran; *nazzala*

est utilisé dans la première, *'anzala* dans la seconde. Loin d'être contradictoire ni même ambigu, ce choix signifie, selon les exégètes, que la révélation s'est répétée dans le temps (*nazzala*), et qu'elle était enfin sur le point d'être achevée (*'anzala*) (cf. al-Khatibe, 1964, p.98). Cette nuance n'est pas dénotée dans la traduction de la PDGRSI où les deux verbes sont traduits par le même verbe à la même forme temporelle « a fait descendre ».

Examinons également le verset suivant (Sourate 97, verset 4) où apparaît le même verbe *tanazzalu* doté, comme *nazzala* de la morphologie causative, et conjugué à l'inaccompli de l'indicatif:

**Tanazzalu l-malâ'ikatu wa rrûHu fihâ bi 'idhni rabbihem**  
font descente les anges et l'esprit en elle avec la permission de leur Seigneur

**min kulli 'amr**

de toute chose

(Cette nuit-là, avec la permission de Dieu, les anges descendent sur terre avec l'esprit qui vivifie toute chose) (trad. de Ben Mahmoud).

Tout comme *nazzala*, l'aoriste *tanazzalu* (faire descente) vise ici une valeur répétitive. Le fait qu'il soit employé plutôt que *tanzilu* (descendre) est une sélection lexicale non arbitraire qui nous porte à comprendre le verset comme suit: durant la Nuit du destin ou du décret divin, dite la nuit d'Al-Qadr, les anges ainsi que l'Esprit (i.e. l'ange Gabriel), descendent lentement par permission de leur Seigneur. Les valeurs de cette nuit se répercutent d'année en année (cf. al-Khatîbe). Par ailleurs, selon al-munjed, (1927), le verbe *tanazzalu* dénote une certaine lenteur dans l'accomplissement de l'acte de la descente. En effet, la forme morphologique *tafa''ala* évoque l'idée de mouvement progressif, retenu et plané, comme le note Bercque, tout en avouant que le français n'a pas de verbe pour rendre cette nuance qu'il juge énigmatique (cf. Bercque, 1992).

4.1.2. Nous avons évoqué dans (2.4) les 99 épithètes par lesquelles les croyants doivent invoquer Dieu. Bon nombre en sont à la forme intensive, tels *Tawwâb*, *Ghaffâr*, *Jabbâr*, *'Allâm*, *Rahmân*, etc... . La

forme morphologique de ces adjectifs a une double valeur sémantique: l'une intensifiante, l'autre quantifiante. Ainsi, une épithète comme *Tawwâb* dérivée de la racine verbale trisyllabique *tawaba* (devenu par la suite *tâba* (être pénitent/ faire acte de contrition) signifie, selon al-Burhân al-Rachîdî et al-Souyoûti, que le pardon de Dieu est à la fois sans limite et se répète à l'infinie (cf. al-khatîb, p.205). Cette double interprétation intensifiante et quantifiante de *Tawwâb* n'est pas nécessairement disponible dans ses contreparties françaises: «l'Enclin au repentir» (cf. Berque), «celui qui revient» (cf. Montet) , «le Repentant» (cf. PGDRSI), «le pardon est de l'essence de Dieu» (cf. Ben Mahmoud), Il s'agit donc là d'un problème de traduction d'ordre purement linguistique, résultant de la présence en arabe d'une catégorie grammaticale fonctionnelle de modalité morphologiquement vérifiée sur la catégorie adjectivale, et de son absence dans une langue comme le français qui a plutôt recours aux adverbiaux pour marquer la nuance modale sur l'adjectif.

4.1.3. Un autre exemple de problèmes de traduction découlant de la présence d'une catégorie grammaticale dans une langue et son absence dans une autre, nous le trouvons dans l'existence en arabe d'une morphologie de l'impératif négatif qui se distingue de la forme dite 'plate' par le rajout à la forme verbale apocopée de la particule d'insistance *-anna* . Examinons les exemples suivants:

(1) a.                    **lâ      ta'kol**  
                              Neg.    mange +apocopé  
                              (ne mange pas)

b.                    **lâ      ta'kul-anna**

Neg. mange-particule  
d'insistance

(Garde- toi de manger)

Cette forme de l'impératif qui marque un ordre catégorique, péremptoire et menaçant apparaît à maintes reprises dans le texte coranique. Considérons (2), à titre d'exemple, (2a) vs. (2b):

- (2) a.                    **lâ      takun**  
                              Neg.    sois +apocopé  
                              Ne sois pas...)
- b.            **lâ      takûn-anna**  
                              Neg.    sois-particule  
                              d'insistance

(Garde- toi d'être...)

*lâ takûn-anna* de (2b.) est employé neuf fois à travers le texte coranique. Il importe de vérifier comment cette forme impérative a été traduite.

**wa                    lâ takûn-anna                    mina l-muchrikîne**

(Sourate 6/14)

et            Neg. sois-particule d'insistance            de les mécréants

(Gare à toi de faire partie des mécréants)

En voici quelques exemples de traductions repérés:

« Ne sois pas (du nombre) des idolâtres » (cf. Montet, 1958).

« J'ai reçu l'ordre (...) de ne pas être de ceux qui reconnaissent des associés à Dieu » (cf. Ben Mahmoud, p.164).

« Et ne sois jamais du nombre des associateurs » (cf. PDGRSI, 1410 H., p. 129).

Même la traduction de Berque ne rend pas correctement compte du ton menaçant de cette mise en garde divine contre le danger d'être des associants, car elle exprime un appel à la méfiance plutôt qu'une ferme prohibition:

« Et garde-toi d'être des associants » (cf. Berque, 1990, p. 142).

4.1.4. Revenons au verset 51 de la Sourate 18 examinée en partie dans (2.4) . Nous avons évoqué à la hâte le choix malheureux de 'les égarés'

pour traduire le mot arabe *al-mudillîne*. En effet, les propriétés morphologiques d' *al-mudillîne* ont induit en erreur les traducteurs, tous des arabisants pourtant, ou pire encore des locuteurs natifs de l'arabe! puisqu'ils l'ont presque tous étrangement pris pour un nom d'agent dérivé du verbe arabe *dalla* dont le correspondant français est « s'égarer », le traduisant ainsi par 'les égarés' (cf. Masson, Hamidullâh, Ben Mahmoud), ou par 'ceux qui s'égarent' (cf. Montet). Il s'agit plutôt d'un nom d'agent dérivé du verbe *'adalla* formé de la racine *dalla* et du préfixe causatif *'a*, et qui signifie « égarer ». *Al-mudillîne* doit donc être traduit par 'les corrupteurs' (cf. Berque), ou 'ceux qui égarent' (cf. la traduction de la PGDRSI), et non par 'les égarés' qui correspond plutôt à *al-dâllîne*.

## 4.2. Ordre de mots et choix lexical:

4.2.1. Il est communément admis que tout changement syntagmatique ou paradigmatique introduit sur le texte coranique pourrait entraîner un changement de sens. Or, faute de pouvoir produire le même effet magique et envoûtant sur l'auteur, une bonne traduction du Coran doit du moins s'avérer à la fois exacte et précise, et permettre de le rendre accessible aux lecteurs, comme il fut accessible à tous, à l'époque où il fut révélé. Elle doit aussi être en mesure de rendre toutes les dimensions sémantiques du mot en le situant correctement dans son contexte discursif et historique. Examinons dans ce contexte le mot *sahibatu* qui signifie en arabe dialectal «petite amie». Ce n'est nullement le sens qu'il revêt en arabe standard ou même classique, où il signifie « compagne » dans le sens à la fois d'épouse et d'amie. Comprendre ce mot dans le sens d'épouse bien-aimée s'avère indispensable dans les versets 34-36 de la Sourate 80, afin de pouvoir saisir la portée du style coranique qui s'échelonne ici dans les termes de la coordination du moins au plus important pour un homme (cf. al-Khatîbe 1964)

**yawma yafirru l-mar' min 'akhî-h wa 'ummi-hi**

le jour où s'enfuit l'homme de son frère et sa mère

**wa 'abî-h wa SâHibati-hi wa banî-h**

et son père et sa compagne et ses fils

L'idée est que, le jour du jugement dernier, l'homme, pour éviter l'enfer, fuira un à un les êtres qui lui étaient les plus chers dans la vie d'ici-bas, en commençant par son frère et en terminant par ses propres fils auxquels ils est normalement le plus attaché. Mais avant de sacrifier de son plein gré la compagnie de ses fils pour fuir l'enfer, il s'éloignera de son épouse bien-aimée, l'être qui lui est le plus cher après ses enfants. Traduire *sâhibatuhu* par «femme», comme l'a fait Montet, est loin de rendre l'image exacte, celle de l'horreur devant le supplice éternel qui fait que l'on renonce, un à un, à ses êtres les plus chers. Le traduire par «compagne», comme chez Berque et dans la traduction de la PDGRSI, serait plus adéquat, car «compagne» porte une connotation plus affectueuse que «femme» ou même «épouse». D'ailleurs c'est bien *sâhibatihi* et non *mra'atihi* (femme) ni *zawjatihi* (épouse) que nous avons dans le texte original, ce qui est d'autant plus significatif pris dans le contexte général du verset.

L'exemple précédent révèle l'importance de l'ordre et du choix des mots dans le texte coranique, lesquels doivent servir d'indices, aux exégètes certes, mais aussi aux traducteurs, pour mieux saisir la portée de l'énoncé dans son ensemble, et de chacune de ses parties constituantes. Il en est de même de l'ordre des séquences dont le moindre changement a des implications sémantiques. Considérons, à titre d'exemple, cet extrait du verset 12 de la Sourate 6:

**Fa khasiroû 'anfusa-hum fa hum lâ yu'minûn**

(litt. 'ils se sont perdus, ils ne croient pas')

D'habitude la mécréance entraîne la perte de l'âme et non l'inverse. Or, dans ce verset, la perte de l'âme entraîne la mécréance. En effet, à en croire les exégètes, Dieu évoque ici les juifs, disant qu'ils se sont égarés et qu'ils ont perdu leur doctrine; aussi ne croient-ils pas au message de l'Islam. Ils ont donc perdu l'âme avant l'avènement de l'Islam, raison pour laquelle ils ne croient pas à cette nouvelle religion annoncée déjà dans leurs Ecritures. La traduction de Berque a manqué le but en maintenant l'ordre des mots des énoncés, tout en inversant à tort le rapport de cause à effet entre la perte de l'âme et la mécréance: «Ceux qui se seront perdus eux-mêmes, c'est qu'ils ne croient pas» (cf. Berque 1990). De même, dans la traduction de la PDGRSI, la mécréance apparaît comme la cause de la perte de soi: «ceux qui font leur propre perte sont

ceux qui ne croient pas», Nous trouvons la même interprétation erronée chez Ben Mahmoud : «Aurons perdu leur âme ceux qui n'auront pas cru». C'est là tout le contraire du sens profond du verset (cf. Al-Khatîb).

Nous proposons donc la traduction suivante qui nous semble plus appropriée:

(Ils ne croient pas, car ils ont perdu l'âme).

Notons, par ailleurs, que le pronom relatif *mâ* porte le trait sémantique -raisonnable et se distingue de ce fait de sa contrepartie *man* qui est +raisonnable. L'emploi de l'un plutôt que de l'autre n'est sûrement pas arbitraire. Bencheikh note judicieusement que, dans: **wa 'idha 'tazaltumûhum wa mâ ya'budûn** (sourate 18, verset 16),

ce choix tend à « fixer la hiérarchie des adorations ». Cette nuance semble avoir complètement échappé à Denise Masson qui traduit **mâ ya'budûn** par « ceux qu'ils adorent » plutôt que par « ce qu'ils adorent ».

Par ailleurs, le temps des verbes dans deux ou plusieurs propositions qui se suivent peut être révélateur du rapport qui les lie; ne pas en tenir compte entraîne un contresens (voir Bencheikh 1980). Pour ne pas trop allonger cette étude, nous préférons traiter ailleurs cet important problème qu'est la traduction du temps, surtout dans une langue comme l'arabe où la variation temporelle est limitée par rapport à ce qui est le cas en français.

Ceci dit, il convient de réaffirmer que les propriétés morpho-syntaxiques de la langue coranique revêtent une importance majeure, mais sont bien loin de déterminer seules sa valeur exacte, celle qu'ont reçue les premiers musulmans.

## **5. Sur la notion de fidélité:**

Nous avons admis jusque là que l'opération traduisante porte essentiellement sur le sens (et non sur les mots). Il existe cependant une définition du mot 'sens' postulée par les pragmaticiens et qui met en corrélation le dire et son impact sur le récepteur. Dans cette perspective, le traducteur doit être fidèle non seulement au sens du texte original, mais aussi à son impact sur le lecteur (6). Poussée à l'extrême, la notion de fidélité devrait ainsi inclure la fidélité à l'effet produit. Une fois cette exigence admise, la traduction du texte coranique ne doit nullement y

échapper. Aussi le texte produit doit-il d'abord rendre le sens exact du texte original, sans pour autant « sentir la traduction », et veiller ensuite à produire sur le lecteur, si non le « même » effet impressionnant et envoûtant que produit le texte original sur son destinataire, chose que nous admettons être impossible, du moins un effet similaire. C'est ce que nous illustrons dans la relation suivante, inspirée de la structure de Bloomfield (1914) sur les actes de parole (7), et où l'indice *i* marque l'identité entre la réaction du destinataire du texte original et celle du nouveau destinataire du texte traduit:

T.O?  $R_i$  dest1?opération traduisante?  $R_i$  dest2

T.O. = texte original qui déclenche des effets quelconques sur le locuteur

R dest1= réaction du locuteur à ce stimulant

R dest 2= réaction du nouveau destinataire.

*i* =identique.

Ainsi conçue comme « un maillon de la chaîne de communication »(8) la traduction est censée établir un rapport entre le texte original et le lecteur de la version traduite de ce texte. Pour ce faire, la traduction du Coran doit être en mesure de déceler la même grande variété stylistique qui marque le texte original, les mêmes images hardies et grandioses et le même langage poétique et rythmé que l'on trouve notamment dans les Sourates mecquoises (9). Elle doit prendre en considération toutes les propriétés exceptionnelles de ce texte que les linguistiques, les rhétoriciens, les hommes de lettres et les traducteurs les plus chevronnés sont unanimes à qualifier d'« inimitable », et qui revêt une puissance et une majesté incomparables. D'une étonnante originalité, il ne contient, contrairement à la poésie, « ni archaïsme, ni préciosité, ni affectation, qui aillent à l'encontre d'être suprêmement éloquent et compris par les fidèles » (cf. al-Baquillani, (I'jâz al-Qur'ân, 69). Chaque image, chaque terme, chaque voyelle dans la langue du texte coranique a sa raison d'être, son poids et donc son effet marquant sur le récepteur. Toute omission ou substitution peut être lourde de conséquence. Nous avons évoqué dans (3.2), à titre d'illustration, la traduction de quelques unes des innombrables métaphores qui perdent de leur valeur aux yeux du nouveau récepteur, si l'on se contente d'une traduction littérale ou même interprétative mais non adaptative.

La question reste cependant de savoir s'il suffit pour le traducteur de choisir les termes et métaphores appropriés relatant le sens des versets coraniques et correspondant aux expressions existant dans la langue cible pour tracer une vision apte à émouvoir le récepteur en le faisant frémir. La réponse n'est pas évidente surtout que l'effet majeur que le vocabulaire coranique ménage chez le lecteur est dû en partie aux sonorités. En examinant de près notamment les Sourates mecquoises composées de versets très brefs rythmés et rimés, on constate que les sonorités jouent un rôle primordial dans la création de cette forte impression d'envoûtement. Voyons l'exemple du verset 48 de la Sourate 11 nommée « Houd ». Le retour d'un son considéré comme particulièrement fort comme le *m* à très haute fréquence (48 fois) et à intervalles réguliers et progressivement très réduits crée un rythme grandiose et retentissant qui correspond à la Toute-puissance de Dieu. Il en est de même pour l'effet produit par la gutturale forte *qâf* qui revient onze fois dans le verset 27 de la Sourate 3 de La Famille d'Imran, en alternance avec un nombre égal d'occurrences de la labiale *L* qui donne une impression de douceur, tout comme *b* qui y revient quinze fois. Ce jeu rythmique d'alternance de sons forts/doux corrobore dans l'esprit du destinataire l'image équilibrée de Dieu le dispensateur du salut et le tout-miséricordieux, mais aussi le vigilant et le tout-puissant. Il convient cependant de noter que l'on ne trouve ce même effet nul part dans les traductions consultées. Ni même cette impression d'ascendance engendrée par la musique intérieure et en particulier les rimes en *â* très fréquentes dans les sourates dites « courtes » où le style en est à l'émotion.

Faute de pouvoir produire un texte identique quant aux divers effets créés par les procédés rythmiques, le traducteur doit s'accrocher davantage aux autres facteurs qui lui permettront d'éviter de sacrifier l'effet du texte original sur le destinataire. Pour ce faire, il doit recourir à un langage clair sans banalité, éloquent sans préciosité et nuancé sans énigme, respecter les divers niveaux de langue utilisés dans le texte de départ et rendre correctement toutes ses variétés stylistiques.

Toute chose égale, Le Livre demeure de caractère inimitable. De tout temps il a fait l'objet de défi divin lancé aux Arabes, rois de la rhétorique et de l'éloquence, en vue de produire un texte similaire, défi qu'ils n'ont

jamais pu relevé. Les traducteurs du texte sacré sont indirectement mis au même défi.

## Conclusion

Nous avons argumenté, en s'appuyant sur divers exemples de traductions françaises du Coran, que la double tâche du traducteur se situe aux deux niveaux intralinguistique et extralinguistique; c'est-à-dire qu'il faut saisir toutes les propriétés syntactico-morphologico-sémantiques et pragmatiques du texte en langue source et produire un texte aussi grammaticale que littéraire (c'est-à-dire qu'il faut produire un texte au moins aussi littéraire que le texte en langue source). La distinction entre les deux paradigmes théoriques susmentionnés, à savoir la théorie dite linguistique et la théorie dite interprétative/adaptative s'avère donc aléatoire, car l'un ne nie pas l'autre. Une analyse minutieuse des éléments linguistiques fournis par le texte à traduire ne signifie pas nécessairement que l'on en reste à l'expression brute. Il s'agit plutôt d'explorer attentivement le champ sémantique des mots, leurs propriétés morpho-syntaxiques et thématiques, leur interaction au sein de la phrase, leur alternance ou leur fréquence dans le texte, etc... . Bien s'occuper du *dire* dans le texte coranique doit mieux permettre de saisir son *vouloir dire*, et non le contraire. En effet, le *dire* dans le Coran reflète parfaitement le *vouloir dire*, et toute mauvaise interprétation, et donc traduction du Coran, relève soit d'un soucis excessif de fidélité entraînant une recherche erronée des équivalences syntaxiques et/ou lexicales dans la langue d'arrivée, soit d'un manque de maîtrise des règles morpho-syntaxiques, sémantiques et des facteurs pragmatiques de l'arabe standard, mais aussi de la langue cible.

Nous avons également argumenté en faveur de l'idée que la qualité d'une traduction ne saurait être uniquement mesurée par celle de l'opération traduisante, mais devrait s'étendre au résultat de cette opération et aux effets qu'elle produit sur le destinataire. Traduire serait déployer un double effort de compréhension et d'expression, être à la fois destinataire et destinataire, comprendre pour faire comprendre, saisir les tenants et les aboutissants du texte original pour les faire saisir au récepteur dans la langue d'arrivée. Une fois interprété et assimilé, le texte original doit être

reformulé dans la langue d'arrivée, et s'y adapter de façon à avoir, si non le même impact, du moins un effet similaire sur le nouveau récepteur.

**Notes:**

- (1) Il s'agit de la Présidence Générale de la Direction des Recherches Scientifiques Islamiques de l'Ifta, de la Prédication et de l'Orientation Religieuse en Arabie Saoudite, qui a révisé et édité une traduction du sens des versets coraniques à laquelle nous nous référons dans cette étude.
- (2) C'est la traduction que nous proposons de ces deux versets. Il en sera de même de toute traduction mise entre parenthèses sans être attribuée à quelqu'un de particulier.
- (3) Nous relevons dans le Livre sacré une très grande densité métaphorique. Il va sans dire que des expressions métaphoriques figées qui sont ancrées dans la culture arabe ne doivent pas être simplement décodées en français, mais « traduites par des expressions métaphoriques collocativement et connotativement adéquates » (cf. Durieux 1998).
- (4) Cette première commission a estimé que « la traduction du Saint Coran réalisée par le Professeur Muhammad Hamidullah devait être retenue en raison de sa clarté et de sa fidélité très proche du texte sacré ». Heureusement, la tâche de cette commission était d'examiner les remarques formulées au sujet de cette traduction et d'apporter les rectifications nécessaires, en tenant compte d'autres traductions du Coran. C'est ainsi que la traduction de la PGDRSI a pu éviter un grand nombre d'imperfections linguistiques dans le texte français de Hamidullah.
- (5) Le Coran est appelé al-furqâne, traduit par 'le Discernement', parce qu'il distingue le bien du mal. Ce mot désigne aussi les autres livres divins (cf. la traduction du sens des versets coraniques révisée et éditée par la PGDRSI, 1415 de l'Hégire, al-Madînah al-Munawwarah, Royaume d'Arabie Saoudite). Dans sa traduction du Coran, Berque préfère le mot 'Critère'.
- (6) Il est évident qu'un texte littéraire ne suscite pratiquement jamais la même réaction chez tous les récepteurs. Il s'en suit que le sens que revêt ce texte peut varier d'un récepteur à l'autre, et par conséquent

d'un traducteur à l'autre. Autrement dit, le traducteur serait libre de reproduire un texte littéraire dans la langue d'arrivée selon sa propre lecture de ce texte. Il existe cependant un contrat auteur-traducteur à remplir, celui de la fidélité. Si l'obligation de fidélité implique que la traduction ait sur le nouveau récepteur le même effet que le texte original sur le lecteur, Mais quel lecteur? Le traducteur, sans doute, qui monopolise le savoir du texte original et exerce un pouvoir totalitaire en imposant aux lecteurs de la traduction sa propre compréhension et ses propres émotions. Encore faudrait-il qu'il soit suffisamment habile et compétent pour le faire! Toutefois, il incombe à quiconque envisage la traduction du Coran et tient à la notion de fidélité, de comprendre, ou du moins de respecter, certains points pris par les fidèles musulmans comme étant des réalités: notamment qu'il s'agit de la parole de Dieu révélée à son serviteur et son Messager Muhammad, qu'elle n'a subit et ne subira aucune altération et qu'il faut absolument se garder de s'aventurer à en donner une interprétation personnelle.

(7) Bloomfield (1984) a postulé la structure suivante sur l'acte de parole:

speaker's situation S ? r....s speech? R hearer's response

s= stimulus apporté par la situation et qui déclenche l'acte de parole chez le locuteur

r=la réaction du locuteur à ce stimulant

R=la réaction du récepteur

(8) cf. Durieux, 1998.

(9) cf. Montet,Edgard (1929, rééd. Payot, 1954, Introduction).

## Bibliographie

- Allan, Keith (1986), *Linguistic Meaning*, Routledge & Kegan Paul plc, London and New York.
- Berque, Jacques (1990), *Le Coran, Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique*, Editions Sindbad, Paris.
- Bencheikh, J.E. (1980), 'Sourate d'Al-Kahf... Neuf traductions du Coran...', *Analyses, théorie*, 1980- 3, Université de Paris VIII, France.
- Ben Mahmoud, Nouredine, *Le Coran, traduction et notes*, Dâr al-Fikre, Beyrouth.
- Bloomfield, Leonard. (1914) *An Introduction to the Study of Language*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Durieux, Christine (1998), 'La traduction: de l'interlinguistique à l'interculturel', centre de documentation pédagogique, Service culturel de l'ambassade de France en Syrie, Damas, Syrie.
- Hamidullah (1959), *Club français du Livre*, Paris.
- Montet, Edouard (1958), *Le Coran, traduction intégrale*, by Payot, Paris.
- Mounin, Georges (1963), *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard.
- PGDRSI, (1410 de l'Hégire), *Le saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets révisée et éditée par la Présidence Générale des Directions de Recherches Scientifiques, de l'Ifta, de la Présidence et de l'Orientation Religieuse, Complexe du Roi Fahd, Al-Madina Al-Munawwarah, Royaume d'Arabie Saoudite*.
- Sandor, Albert (1993), 'Correspondance lexicale et équivalence textuelle', *cahiers d'études hongroises*, 5/1993, Sorbonne nouvelle, Paris III, France.
- Vagasi, Margit (1993), 'Approche linguistique de la traduction', *cahiers d'études hongroises*, 5/1993, Sorbonne nouvelle, Paris III, France.
- Zaremba, Charles (1993), 'Les problèmes linguistiques de la traduction littéraire', *cahiers d'études hongroises*, 5/1993, Sorbonne nouvelle, Paris III, France.

### **Bibliographie arabe:**

Al-jourjâni, Abdelqâher ( 471 de l'hégire), Al-risâla al-châfia fi l-i'jâz, publié dans Kitâb Bayân I'jâz al-Qur'ân de Abi Souleimân Hamad ben Mouhammad Ibrahîm al-Khatâbi, Dâr al-Maareif, Egypte.

Al-Khatib, AbdelKarim (1964), I'jâz al-Qur'ân, deuxième livre, Dâr al-fikre al-arabi, première édition.

Al-Khatâbi, Souleiman Hamad ben Mahmoud, Kitâb Bayân I'jâz al-Qur'ân, Dar al-Maareif, Egypte.

## Transcriptions

### consonnes et voyelles furtives

'	أ	q	ق
b	ب	k	ك
t	ت	l	ل
th	ث	m	م
j	ج	n	ن
H	ح	h	هـ
		w	و
kh	خ	y	ي
d	د	<u>voyelles : a, i, u</u>	
dh	ذ	<u>voyelles longues: â, î, û</u>	
r	ر		
z	ز		
s	س		
ch	ش		
S	ص		
D	ض		
T	ط		
dh	ظ		
'	ع		
gh	غ		
f	ف		