Université de Paris III
Sorbonne Nouvelle

Université de Helwan
Faculté des Lettres

Orient et Monde arabe

Département de Français

Thèse de doctorat 3 ème cycle

Thèse de doctorat en Langue et Littérature arabes (Université de Paris 3-Sorbonne Nouvelle)

Thèse de doctorat en Langue et Littérature françaises (Université de Helwan)

Présentée par : Noha ABDEL MÉGUID

Maître-assistante au Département de Français, Faculté des Lettres – Université de Helwan

Sous le titre de :

Rhétorique du texte traduit et Interprétation(s) du sens

Application sur une sourate du Coran dans les traductions de Régis Blachère et de Jacques Berque

Sous la direction

de Mme. Heidi TOELLE, Professeur de Langue et de Littérature arabes, Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle

et

de Mme. Ebtehag EL-HOUSSAMY, Professeur de Langue et de Littérature françaises

Département de Français, Faculté des Lettres, Université de Helwan

Membres du Jury :

Mme. Heidi TOELLE, Professeur de Langue et de Littérature arabes, Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle

Mme. Ebtehag EL-HOUSSAMY, Professeur de Langue et de Littérature françaises Département de Français, Faculté des Lettres, Université de Helwan

M. Pierre LORY, Directeur de Recherches à l'École Pratique des Hautes Études à Paris.

Mme. Nadia AREF, Professeur de Langue et de Littérature françaises à l'Université de Tanta et Chef du département de Langue et de Traduction, Université de Pharos, Alexandrie.

Date, heure et lieu de la soutenance : La soutenance de la thèse de Mlle. Noha ABDEL MEGUID s'est déroulée le lundi 27 juin 2011 à 17 heures au sein de l'Université d'Hélouan dans la salle des conférences internationales au nom du Professeur Docteur Hassan HOSNY ex-président de l'Université d'Hélouan.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

À la mémoire des martyres du 25 janvier, aux jeunes de la Révolution.

C'est à eux que je dédie ce modeste travail.

Remerciements

Remerciements

J'adresse tous mes remerciements chaleureux à mes professeurs pour m'avoir soutenue afin de mener à bien ce travail.

Je voudrais, tout d'abord, adresser mes remerciements les plus vifs et les plus sincères à Mme. Heidi TOELLE, Professeur de Langue et de Littérature arabes à l'Université de Paris 3 - Sorbonne Nouvelle. En effet, Mme. TOELLE avait toujours le temps de me prodiguer les conseils les plus précieux dès les premiers tâtonnements jusqu'à l'accomplissement de la thèse. C'est grâce à ses vastes et profondes connaissances littéraires et linguistiques et à son patronage très important pour moi que ma thèse a pu voir le jour. Qu'il me soit donc permis de saluer et d'apprécier l'inlassable bienveillance dont elle m'a fait profiter, sans cesse et très généreusement, pendant sa direction de ma thèse. Et qu'elle veuille accepter ici ma très profonde reconnaissance. Merci.

Je tiens également à remercier Mme. Ebtehag EL-HOUSSAMI, Professeur de Langue et de Littérature françaises à l'Université d'Hélouan, non seulement pour son aide académique, mais également pour son soutien moral. Je la prie de bien vouloir trouver ici l'expression de toute ma gratitude pour l'aide effective et très importante qu'elle a eu l'amabilité de me présenter tout au long de mon travail.

Tous mes remerciements s'adressent à M. le Professeur Pierre LORY, Directeur de Recherches à l'École Pratique des Hautes Études à Paris et Directeur des Études arabes à l'Institut français du Proche Orient, qui m'a honoré en acceptant d'être membre du jury.

Je remercie également Mme. Nadia AREF, Professeur de Langue et de Littérature françaises à l'Université de Tanta, pour avoir accepté de soutenir ma thèse malgré ses nombreuses occupations.

J'exprime également mes considérations et mes sentiments les meilleurs à mes professeurs et amies à l'Université du Caire, à l'Université de Hélouan et à l'Université de Paris 3 - Sorbonne Nouvelle pour leur constante sympathie et l'attention amicale qu'elles m'ont prêtée, surtout pendant les derniers moments de ma thèse, les plus difficiles. Je leur exprime sincèrement toute ma gratitude.

Je tiens également à remercier les Pères Dominicains qui ont eu l'amabilité de mettre leur bibliothèque à ma disposition. Je remercie également la famille AMER et la famille DARWICH en Suisse pour le soutien moral qu'elles m'ont fournie pendant mon séjour en France.

Grande est ma dette envers ma famille qui n'a pas épargné le moindre effort pour que cette recherche voie le jour.

TABLE DES MATIÈRES

Dédicace.....2

Remerciements.....3

Table des matières.....4

Introduction générale 7

Première partie : Aspects incantatoires du texte coranique

Premier chapitre : Effets rythmiques et prosodiques

I) Introduction.....17

II) Analyse sémantico-prosodique de l'incipit de la sourate '*البقرة*' 25

III) L'écho consonantique.....38

IV) L'écho vocalique 47

V) Les couplages-paronomases.....55

VI) Les finales conclusives.....66

VII) Les « clausules rimées et rythmées » des versets du *Coran* 74

VIII) Conclusion.....92

Deuxième chapitre : Répétitions stylistiques

I) Introduction 94

II) L'anaphore rhétorique.....102

III) L'épiphore.....131

IV) L'antépiphore ou la répétition en parenthèses.....142

V) Les anadiploses.....144

VI) Forme particulière de reprise appelée en arabe 'رد العجز على الصدر'.....147

VII) La répétition à distance.....150

a) Répétition de particules 150

b) Répétition de termes simples.....155

c) Répétition de certaines expressions..... 168

d) Répétition de certaines clausules.....175

e) Répétition d'un verset tout entier..... 180

VIII) L'antanaclase.....184

IX) Conclusion.....187

Troisième chapitre : Reprises et retours de tours stylistiques

I) Introduction.....188

II) Le polyptote.....189

a) Changement au niveau des personnes (singulier/pluriel).....190

b) Changement au niveau du mode verbal (impératif/indicatif)..... 191

c) Changement au niveau du temps verbal (deux formes différentes du passé) 193

d) Changement au niveau de la forme (active/passive).....195

e) Changement au niveau du nombre (singulier/pluriel).....197

f) Changement au niveau du déterminant (défini/indéfini).....198

III) La dérivation 201

a) verbe et nom verbal.....207

b) verbe et verbe.....227

c) nom et nom.....237

d) verbe et participe passif.....238

e) verbe et nom de lieu.....239

f) verbe et nom d'agent

1. référant aux hommes.....240
2. attribut de Dieu.....250

IV) Le parallélisme : « un cas particulier de répétition assortie de variation »....256

V) Le chiasme 258

VI) Retour de certains patrons syntaxiques et stylistiques visant à marquer l'insistance:

a) Syntagmes comprenant une ou plusieurs formes d'antithèse.....261

b) Syntagmes comprenant des inversions.....267

c) Syntagmes comprenant plusieurs outils d'insistance.....269

d) Syntagmes comprenant des procédés de restriction.....276

e) L'apostrophe.....278

f) L'interrogation rhétorique.....279

VII) La reprise de la conjonction de coordination 'واو' « et » : trait caractéristique ou figure rhétorique ? 281

VIII) Conclusion 287

Deuxième partie : Aspects figuratifs du texte coranique

Premier chapitre : La comparaison : *comparatio* et *similitudo*

I) Introduction.....289

II) Les comparaisons figuratives..... 301

III) Les comparaisons non-figuratives.....325

a) Problèmes au niveau de la traduction de l'outil comparatif.....326

b) Problèmes au niveau de l'interprétation des pôles de la comparaison

1) La traduction du comparé.....334

2) La traduction du comparant..... ..345

3) La traduction du comparé/comparant.....348

4) La comparaison inversée 'التشبيه المقلوب'.....349

IV) Conclusion 351

Deuxième chapitre : Formes particulières de comparaison

I) Introduction.....353

II) Les paraboles explicites 'الأمثال الظاهرة'.....363

III) Les paraboles implicites 'الأمثال الكامنة'.....382

IV) Les récits paraboliques.....386

V) L'exemple condensé à l'image du « proverbe » 394

VI) Conclusion..... 397

Troisième chapitre : Les tropes

I) Introduction.....399

II) La métaphore : la reine des tropes.....399

III) La métonymie.....464

IV) La synecdoque.....465

V) Conclusion.....467

Conclusion générale 468

Références bibliographiques.....480

Index onomastique.....506

Introduction

« *Traduire* » est une activité qui ne cesse de se développer au cours des siècles jusqu'à devenir une discipline ayant non seulement ses écoles et ses théories, mais aussi ses domaines, ses branches, voire ses problèmes tout particuliers. De nos jours, les études en traduction qui ont connu un véritable essor au xx ème siècle, continuent à attirer beaucoup de recherches et à aiguiser la curiosité de nombreux chercheurs. Ces études ne se limitent guère au côté théorique, mais le dépassent de loin pour comprendre d'autres domaines ayant rapport à la pratique, à la didactique, et surtout à la critique des traductions.

Notre présente thèse s'inscrit dans le cadre de la critique des traductions, étant donné que le principal objectif de la traduction d'un texte est de transmettre la « *lecture* » de l'original sans déformation, non seulement au niveau du fond, mais également au niveau de la forme. En effet, la Critique des traductions, avec un C majuscule, commence à acquérir de plus en plus d'importance étant donné son rapport étroit avec le phénomène de la retraduction - phénomène qui, malgré son importance, n'a joui que d'un intérêt fort limité auprès des chercheurs.

Dans son ouvrage intitulé *Pour une Critique des traductions*, Berman, qui a longuement médité sur la « *re-traduction* », explique que ce phénomène considéré indépendamment de ses aspects structurels, est toujours et d'abord un « *mouvement historique* ». Il constate :

« *[...] Mais si critique veut dire analyse rigoureuse d'une traduction, de ses traits fondamentaux, du projet qui lui a donné naissance, de l'horizon dans lequel elle a surgi, de la position du traducteur; si critique veut dire, fondamentalement, dégagement de la vérité d'une traduction, alors il faut dire que la critique des traductions commence à peine à exister.* »[1]

C'est à quoi parvient Steïner à la suite de ses études des traductions allemandes de Shakespeare ; Steïner conclut :

« *C'est ce qu'explique l'observation banale que chaque siècle refait ses traductions, que l'interprétation, mis à part le premier exemple fugitif, n'est jamais que réinterprétation, aussi bien de la somme des commentaires précédents que de l'original.* »[2]

---

[1] BERMAN, Antoine, *Pour une critique des traductions*, Paris, Gallimard, 1995, p. 197.
[2] STEÏNER, Georges, *Après Babel, une poétique du dire et de la traduction*, Paris, Albin Michel, 1978, pp. 234-235.

Du point de vue herméneutique, le rapport étroit entre traduction et interprétation est dû au fait que toute lecture, toute tentative de comprendre un texte dit ou écrit par un autre, même à l'intérieur d'une même langue est considérée comme une sorte de « *fusion* » de deux « *horizons* » différents. Ceci devient de plus en plus important, une fois qu'une distance sépare la langue – source de la langue – cible, dans le cas d'un traducteur appartenant à un système linguistique et culturel différent.

Ainsi, ces « *horizons* » n'embrassent pas seulement les champs linguistiques respectifs mais aussi des codes, des connaissances, et des conceptions historiques, intertextuels, encyclopédiques, idéologiques, religieux ; bref, une certaine conception du monde… De ce point de vue, la traduction est plus qu'une médiation interlinguistique et interculturelle : c'est une restitution du texte – opération qui exige, bel et bien, un mode d'accès privilégié au texte traduit.

Afin d'illustrer nos propos, nous avons opté pour le choix de la sourate ' البقرة' dans deux traductions françaises : celle de Régis Blachère et celle de Jacques Berque.

Choisir un corpus religieux afin d'illustrer nos propos n'est pas une tâche facile. Mais c'est surtout considérer qu'un texte religieux constitue un exemple représentatif de la question puisque continûment « *lisible* » et continûment l'objet d'une traduction, voire d'une retraduction.

Le *Coran* est l'objet de 557 traductions complètes et 883 incomplètes en 65 langues. Il est traduit, dans son intégralité au moins 26 fois en langue française. Ces chiffres lui ont valu la qualification de texte « *de portée universelle* ». Quant au choix de la sourate, il est loin d'être arbitraire. La sourate ' البقرة', délibérément choisie, constitue pour nous un échantillon significatif.

Formée de 286 versets, la sourate ' البقرة' est la plus longue et la plus complexe de tout le *Coran*. Cette longueur nous permet d'examiner, dans un premier lieu, les différents traits stylistiques distinguant le texte coranique ; dans un second lieu, la confrontation du texte arabe (texte-source) avec ses deux traductions françaises nous permet aussi d'examiner les différents problèmes de traduction dus essentiellement à la différence des deux systèmes linguistiques français et arabe, à la différence des cultures ainsi qu'à la nature du texte-

source lui même. Plus important encore est le fait que la sourate choisie comprend des types de discours fort diversifiés. C'est ce trait qui nous intéresse le plus.

Contrairement à d'autres sourates comme la sourate ' يوسف', purement narrative, à celle ' النساء' qui ne renferme que des sentences, la sourate ' البقرة', quant à elle, se caractérise par la variété des types de discours qu'elle renferme. On y trouve le narratif, le descriptif, et le législatif.

Et comme le travail aux réinterprétations, tour à tour divergentes et cumulatives, se poursuit à travers les siècles et jusqu'à nos jours, un choix s'impose. Des 26 traductions françaises du texte coranique, nous avons opté pour la traduction de Régis Blachère et pour celle de Jacques Berque.

Notre choix n'est point aléatoire.

À vrai dire, ce qui nous a encouragée à opter pour le choix de ces deux traductions, en particulier, c'est que ces deux éminents professeurs ont une connaissance très profonde non seulement de la langue arabe, mais aussi de sa grammaire. Si Régis Blachère, Professeur à la Sorbonne, est l'auteur d'un ouvrage fondateur de la *Grammaire Arabe*, Jacques Berque, Professeur au Collège de France, a été « *membre de l'Académie de langue arabe au Caire* ». Ces professeurs réunissent les compétences requises pour un traducteur du texte sacré : ils possèdent une très bonne connaissance de l'arabe, des notions d'histoire, des Traditions prophétiques, ainsi qu'une très bonne connaissance de la langue-cible.

De plus, Régis Blachère est souvent qualifié d'arabisant érudit; sa traduction est publiée en deux éditions : la première en trois volumes selon un reclassement chronologique des sourates pour un public spécialisé et la seconde en un seul volume adressé à un public beaucoup plus large. Ainsi, il a le mérite d'être considéré par ses successeurs, entre autres Jacques Berque, comme une notoriété.

En outre, ces deux traductions, l'une parue vers la moitié du siècle en 1949, l'autre vers sa fin en 1990, nous aident à établir une comparaison à plusieurs niveaux. Et comme chaque traduction est le reflet de son époque, la comparaison des deux versions françaises nous permet d'analyser la démarche privilégiée et adoptée par chaque traducteur face à un

même texte ainsi que les problèmes envisagés et les solutions proposées pour les résoudre …

Notre analyse du parcours interprétatif est essentiellement basée sur la théorie d'Umberto Eco - théorie qu'il expose dans son ouvrage de base: *Les limites de l'interprétation*. Mais ceci ne va pas nous empêcher de nous référer à d'autres théoriciens qui se sont penchés sur le rapport entre le texte rhétorique et son interprétation. Citons à titre d'exemple : Paul Ricœur.

Dans son ouvrage *La critique et la conviction*, Paul Ricœur qui s'est longuement arrêté sur cette question d'interprétation, résume ses réflexions dans un chapitre intitulé « *Lectures et méditations bibliques* ». Décrivant l'attitude du traducteur devant son texte, surtout le texte religieux, le théoricien montre bien qu'en matière de traduction ce n'est pas toujours le même « *centre organisateur* », « *la même ligne directrice* » qui sont tenus pour normatifs. Chaque traducteur « *lit* » le texte autrement suivant les « *modalités d'interprétation* » qu'il emploie pour se le rendre intelligible[1].

Mais la question qui se pose maintenant est la suivante : L'interprétation a-t-elle des limites ? À ce propos, Umberto Eco explique que même si on reconnaît « *un critère de multi-interprétabilité du texte* », il faut mettre en œuvre « *toute son énergie encyclopédique pour fixer inter-subjectivement les limites de cette interprétation* », et il ajoute:

« *Le texte [est] interprétable de plusieurs façons, mais en obéissant à des règles bien définies et non à l'infini* ».[2]

En fait, cette question suscite une autre beaucoup plus importante : Quels sont les éléments qui « *limitent* » l'interprétation ? Est-ce l'auteur ? Le lecteur ? Le texte ?

Pour répondre à cette question, nous nous référons toujours à la théorie d'Eco.

Considéré par Eco comme une « *immense machine à produire des interprétations* », c'est le texte, lui-même, qui cherche à indiquer « *ses propres parcours de lectures* ». Selon lui, plus important que « *l'intention de l'auteur* », c'est surtout « *l'intention du texte* » et

---

[1] RICOEUR, Paul, *La critique et la conviction,* Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 215.
[2] ECO, Umberto, *Les limites de l'interprétation,* Paris, Grasset & Fasquelle, 1992, p.125.

surtout « *son fonds culturel et interlinguistique* » qui doivent être respectés. D'après ce théoricien :

« *Entre l'inaccessible intention de l'auteur et la discutable intention du lecteur, il y a l'intention transparente du texte qui réfute une interprétation inacceptable.* »[1] Par conséquent, il arrive à affirmer qu' « *il est impossible – ou du moins illégitime d'un point de vue critique de faire dire [au texte] ce qu'il ne dit pas.* »[2]

Comme tout énoncé peut se prêter à plus d'une interprétation, un énoncé rhétorique l'est à plus forte raison. Chaque fois, au moins deux interprétations se présentent : l'une littérale, l'autre figurée. De manière générale et surtout en matière de traduction, comprendre un énoncé figuré de façon littérale, c'est d'abord altérer le message qu'il communique et, par conséquent, le vider de son sens.

Ce que nous avançons est confirmé par les études de Todorov et de Paul Ricœur sur le texte littéraire. Si les études de Todorov le mènent à constater que « *c'est la figure qui fait le discours* », la thèse de Paul Ricœur va plus loin en affirmant que « *l'existence des figures équivaut à l'existence du discours.* »[3]

Par là, nous arrivons au cœur de notre travail, à savoir, le rapport entre la rhétorique du texte et son interprétation.

La problématique de notre recherche ou les questions qu'elle suscite sont les suivantes :

Quelle est la dimension qu'occupe la rhétorique dans le texte-source ? Sous quelles formes se réalise-t-elle ? À quel point la rhétorique du texte-source est-elle fondamentale pour sa réception ? En d'autres termes, peut-on traduire sans transmettre la charge et la valeur esthétique du texte ?

En fait, ces questions soulèvent d'autres interrogations d'ordre différent.

Dans quelle mesure les traducteurs pourront-ils rendre la diversité des stratégies rhétoriques qui sont mises en œuvre dans la sourate en question tout en respectant le génie et les contraintes de la langue réceptrice ? Quels sont les procédés de traduction auxquels ils

---

[1] *Ibid.*, p. 142.
[2] *Ibid.*, p. 132.
[3] RICOEUR, Paul, *La métaphore vive,* Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 187.

recourent afin de surmonter les divers obstacles qui entravent le processus de traduction ? Plus important encore, à quel degré la transmission ou la perte de la valeur rhétorique « *ouvrière (maîtresse) de persuasion* » aura-t-elle un effet sur la réception des ses énoncés dans les versions françaises ?

Par là, notre étude se veut doublement comparative puisqu'il s'agit, d'une part, de réfléchir sur les traits stylistiques caractérisant le texte-source, ainsi que sur les différents procédés linguistiques employés pour les rendre ; d'autre part, la comparaison des deux traductions nous permettra de dégager les points de convergence et de divergence qui les distinguent l'une de l'autre.

Partant du principe que derrière toute traduction se profile un « projet » expliquant l'attitude du traducteur face à son texte, c'est justement la comparaison des traductions qui apportera un éclairage bien important à ce sujet et nous aidera à « tracer » la « ligne directrice » suivie par chacun des deux traducteurs afin d'interpréter et de rendre la charge et la valeur rhétorique du texte-source.

Notre objectif est donc d'établir une étude analytique-critique basée sur une approche stylistique du texte arabe (texte-source) et ses deux versions françaises (textes-cibles) dans une tentative de répondre aux questions soulevées *supra*. Notre but est donc bien précis : mettre en relief la fonction « poétique » du langage - fonction sur laquelle insiste Jakobson et qui est profondément développée non seulement par les rhétoriciens et les stylisticiens arabes et français, anciens et modernes, mais aussi par certains philosophes comme Meschonnic, par exemple. Dans l'ensemble de son œuvre, Meschonnic défend la thèse selon laquelle la forme fait partie intégrale du sens et tient à ce qu'en matière de traduction, on tâche, autant que peut se faire, de reproduire cette « forme-sens ».

Pour mieux concevoir le fonctionnement et la portée du procédé stylistique étudié dans l'expression du sens et afin de pouvoir évaluer, le plus objectivement possible, son rendu dans les traductions françaises, notre approche s'est organisée en trois temps. Dans un premier temps, nous avons commencé par relever toutes les occurrences où la figure abordée s'est manifestée. Une fois ce relevé détaillé établi, nous avons procédé à une répartition des figures d'après la classification proposée par les différents ouvrages de stylistique arabe et française. Dans un dernier temps, nous avons sélectionné un certain nombre d'exemples qui

nous ont paru représentatifs des différentes démarches adoptées lors du traitement, en français, de ce procédé stylistique,- différentes démarches que notre analyse a tenté d'expliquer les raisons.

Par souci d'objectivité, les exemples analysés dans chaque chapitre sont nombreux et variés, et ce dans le but de rendre compte, autant que possible, aussi bien des différentes réalisations du procédé stylistique examiné, que de l'ensemble de la démarche adoptée par chacun des deux traducteurs, ses stratégies, ses options, et ses prédilections. Lors de l'analyse des différents exemples nous avons fait appel à bien d'autres versions françaises du *Coran*, particulièrement celle de Denise Masson- traduction attestée par Al-Azhar, celle du Complexe roi Fahd, celle de Grosjean ainsi que celle de Kasimirski. L'important ouvrage de Maurice Gloton paru aux Éditions Albouraq en 2002, intitulé *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, nous a été d'un très grand profit, et nous a porté très souvent un indéniable secours. Les méthodes retenues nous ont éclairée sur bien d'éléments linguistiques et stylistiques et ont servi systématiquement notre argumentation.

Par souci d'éviter la répétition, nous n'avons pas exposé, dans l'introduction, les thèmes développés dans la sourate '*البقرة*', étant donné qu'ils seront évoqués, tout au long de la thèse, lors de l'analyse des différents versets renfermant des procédés de rhétorique. Encore un détail, pour faciliter le repérage du procédé examiné, nous soulignons, en les mettant en italique, les termes et les segments constituant la figure dans le texte-source. Dans les textes-cibles, les termes ou les segments équivalents sont également soulignés, mais au moyen de leur écriture en caractères gras.

Par ailleurs, dans notre recherche, nous avons jugé indispensable de nous armer du précieux appui de l'exégèse musulmane qui, en dépit de ses différentes écoles et tendances, a mis tant de soin à expliquer et commenter les passages du *Coran* tout en insistant sur les éléments qui confèrent au texte sa poéticité. Sans entrer dans le détail, nous allons seulement donner un bref aperçu des principaux commentateurs auxquels nous avons eu recours ainsi que de leur œuvre exégétique, à commencer par الطبرى. Outre la profonde connaissance du *Coran* à laquelle nous ne pouvons prétendre, les études et analyses effectuées par les exégètes sont susceptibles de nous éclairer sur les valeurs stylistiques des différents

procédés rhétoriques, leur portée dans le contexte où ils sont employés ainsi que le rôle qui leur est assigné.

Par sa prodigieuse mémoire et sa curiosité d'esprit, الطبرى entreprend de commenter le *Coran* dans son ensemble. Dans son *جامع البيان فى تأويل القرآن*, le « père de l'exégèse coranique » incarne la tendance majoritaire en Islam qu'est le sunnisme. Son monumental ouvrage en trente volumes *in quarto* réunit presque toutes les données exégétiques : les éléments essentiels de la grammaire, une compilation des traditions prophétiques, un souci d'évaluation critique et une option interprétative personnelle. Sa méthode, à la fois accumulative et méthodologique, rapporte aussi fidèlement que possible les explications transmises par la tradition. L'honnêteté de الطبرى est assurée par le recours à la « chaine des garants » dont le dernier est une personnalité des trois premières générations musulmanes. Mises à part ces données qui se succèdent dans un ordre rigoureux, les plus plausibles venant en tête, le commentateur essaye d'éclaircir le texte s'il est obscur et de le compléter s'il est elliptique. Il tient ainsi à respecter le sens littéral du texte tout en s'attachant à son interprétation. Quand des divergences se présentent, le propos de l'exégète se termine soit par la précision de sa préférence en fonction du *consensus omnium*, soit par son fameux énoncé 'و الله أعلم'. Le mérite de l'œuvre de الطبرى est qu'elle met le chercheur de plain-pied avec les sources de connaissances remontant au premier âge de l'Islam tout en exposant un panorama d'idées où l'on peut déjà discerner les lignes essentielles de la problématique de l'exégèse, à savoir, le principe de suffisance du sens littéral et la légitimité de l'interprétation. Cette œuvre monumentale sera la référence fondamentale dont se nourrissent, en grande partie après lui, la plupart des grands commentateurs du *Coran*.

Parmi les autres exégètes sunnites connus, figure الزمخشرى dont le précieux commentaire en deux volumes *الكشاف*, fait autorité en matière linguistique et littéraire. Comprenant un savant traité grammatical et un lexique à dominante métaphorique, son exégèse sous l'angle sémantique et rhétorique est salué par les chercheurs dans le domaine de la linguistique et surtout celui de la stylistique. Cette œuvre prestigieuse s'est avérée incontournable pour notre recherche. Il en va de même pour celle de فخر الدين الرازى, celle de أبو حيان, ainsi que celle de القرطبى.

Le remarquable commentaire *مفاتيح الغيب* de الرازى reflète un savoir encyclopédique et témoigne de la naissance d'une tendance exégétique nouvelle se fondant essentiellement sur la dialectique. Théologien plus qu'un simple commentateur, الرازى abandonne la méthode accumulative et « traditionnelle » de الطبرى et déploie beaucoup d'efforts afin d'examiner dans le détail une variante de lecture et de concilier les contradictoires. Pour ce qui est de أبو حيان, son ouvrage *البحر المحيط* est avant tout l'œuvre d'un grammairien. Le linguiste se soucie de s'arrêter sur des éléments délaissés par des théologiens-exégètes comme الرازى, par exemple, et ce en accordant une place privilégiée aux discussions concernant la langue et les « lectures » coraniques. Quant à القرطبى, son immense commentaire *الجامع لأحكام القرآن* fait autorité dans le monde musulman. Son importance se voit, et son titre même l'illustre, dans l'intérêt qu'il donne à l'explication des normes dogmatiques et juridiques. Avant de passer à l'apport de l'école exégétique moderne, nous tenons à préciser que les commentaires traditionnels ne se résument certes pas aux efforts des exégètes cités ci-dessus : nous désignons spécialement le consciencieux ouvrage de الألوسى, le solide texte de البيضاوى, et les commentaires abrégés de النسفى et de الجلالين. Nous avons seulement voulu mettre en lumière des travaux qui représentent des sommets dans le champ de l'exégèse coranique.

De l'école exégétique moderne, nous retiendrons deux grands noms : le Libano-égyptien محمد رشيد رضا qui représente l'école de Manar, mais surtout le tunisien محمد الطاهر بن عاشور. La visée didactique et réformiste de رشيد رضا domine son œuvre. Tout son effort tend à assurer le retour et la fidélité à la tradition des Anciens 'السلف' tout en répondant aux attentes du modernisme. Son commentaire *تفسير المنار* faisant appel à l'interprétation et ouvrant la voie à *l'ijtihâd*, annonce le début du renouveau de la pensée islamique. Dans la même lignée de الزمخشرى, le grand maître de la vénérable Zaytouna de Tunis محمد الطاهر بن عاشور s'intéresse à l'aspect linguistique et stylistique du texte coranique. Le titre de son ouvrage *التحرير و التنوير* est révélateur et symbolique. Loin de tomber dans l'imitation, son commentaire s'annonce créateur dans le domaine de l'exégèse, en remettant en cause certains propos des Anciens, entre autres, الزمخشرى. Sa sensibilité poétique et la finesse de son analyse ont beaucoup apporté à notre recherche.

Le recours aux différents commentaires anciens et modernes se justifie par la coexistence de deux attitudes générales devant le texte coranique : la première, se limitant au sens obvie et littéral, la seconde, préconisant l'explication interprétative. Dans la réalité

des faits, « l'opposition » entre les deux tendances n'est pas tout à fait tranchée puisque les versets du *Coran* font volontiers appel à l'un et à l'autre mode de pensée : en général, les versets coraniques doivent être accessibles dans leur sens littéral à tous ceux qui ont une solide connaissance de la langue étant donné que le *Coran* est révélé en un arabe clair ' بلسان عربى مبين', toutefois, certains passages, le plus souvent figurés, sont susceptibles de recevoir des sens multiples, ce qui ouvre nécessairement la voie à l'interprétation.

Ceci étant posé, dans notre travail, les noms des linguistes, des rhéteurs et des exégètes arabes, leurs ouvrages, leurs propos sont écrits en « langue-source » et ne sont pas transcrits en français : cette démarche qui se veut « authentique », nous a paru plus fiable pour le chercheur arabe et plus susceptible d'encourager le chercheur français soucieux d'apprendre l'arabe, à se familiariser avec cette langue, sa rhétorique et sa culture.

Enfin, notre thèse est composée de deux parties comportant chacune trois chapitres. Comme l'oralité est omniprésente dans notre corpus, nous étudions dans la première partie certains éléments conférant au texte sa « rythmique » et par conséquent sa « signifiance » : le premier chapitre traite des divers faits prosodiques comme les « échos consonantiques », les « échos vocaliques », les « couplages-paronomases », les « finales conclusives » « les clausules rimées et rythmées » ; le deuxième, des différentes formes de répétition : l'anaphore rhétorique, l'épiphore, l'antépiphore, l'anadiplose ; le troisième, des divers types de reprise et tours stylistiques comme le polyptote, les divers aspects que revêt la dérivation - verbe et nom verbal, verbe et verbe, nom et nom, verbe et nom d'agent, verbe et nom de lieu-, le parallélisme, le chiasme par exemple. La deuxième partie étudie, quant à elle, les figures de comparaison, d'analogie et de contiguïté : dans le premier chapitre nous abordons la « comparaison », dans le deuxième, certaines formes particulières de « comparaison » : les paraboles explicites et implicites, les récits paraboliques par exemple ; et dans le troisième, les « tropes » : métaphore, métonymie et synecdoque. La conclusion de notre travail tente de répondre aux interrogations soulevées dans la problématique exposée *supra*.

Première partie
Aspects incantatoires du texte coranique

Chapitre I
Effets rythmiques et prosodiques

« Le rythme est le souffle animateur de la construction ; mais il en est aussi la résultante. Il est au début et à la fin. »[1]

Pour bien mesurer l'importance du rythme dans le texte coranique, il nous semble important de commencer par définir le terme 'قرآن' en faisant appel à son sens étymologique, étant donné que, d'après Henri Meschonnic, l'étymologie est un « discours vrai »[2], auquel il est indispensable de recourir pour mieux saisir non seulement la signification d'un terme quelconque, mais aussi et surtout dans le but de s'arrêter sur maintes notions qui s'y rattachent- notions que ce terme ne cesse d'évoquer.

À vrai dire, le terme 'قرآن' est de ceux qui montrent bien le fonctionnement et l'effet de l'étymologie puisque l'explication de ce « sens vrai » - qu'est l'étymologie- peut nous renseigner sur un certain nombre d'éléments qu'il faut prendre en considération lors de l'étude ainsi que de la traduction du texte qui porte ce nom. En fait, le terme 'قرآن' qui provient d'ailleurs de la racine trilitère 'ق ر ء', est un nom d'action construit sur le schème 'فعلان' lequel comporte un sens intensif et suggère la forme du duel[3]. Parmi les acceptions que cette racine implique dans ce contexte, citons :

- Réciter 'تلي'[4] :

'و إذا قرئ القرآن فاستمعوا له و أنصتوا لعلكم ترحمون', la sourate '*الأعراف*', verset 204.

- Lire devant quelqu'un, transmettre, apprendre :

'و قرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث و نزلناه تنزيلا', la sourate '*الإسراء*', verset 106.

Le *Coran* est donc, par définition, un texte donné à être lu à haute voix et à être écouté. Plus que l'organe de la vue, ce texte oral à l'origine, est censé mobiliser, voire sensibiliser au maximum, un deuxième sens : l'ouïe. Ce trait est mis en relief par Maurice Gloton qui voit que « l'idée maîtresse » qui préside à l'ensemble des acceptions du *Coran* « est que le *Qur'ân*, sous l'approche sémantique et religieuse, est la Récitation ou **re-citation** de la Parole révélée par Allâh et que le *Qur'ân* contient un enseignement divin synthétique, tout à la fois englobant et explicite, transmis par le souffle de l'Esprit ; il se réfère alors à

---

[1] MESSADI, Mahmoud, *Essai sur le rythme dans la prose rimée en arabe*, Tunis, Abdelkerim Ben Abdallah, 1981, p. 45.

[2] MESCHONNIC, Henri, *La rime et la vie*, Paris, Verdier, 1989, p. 26.

[3] دراز, محمد عبد الله, *النبأ العظيم, نظرات جديدة في القرآن*, القاهرة, دار القلم, 1996, ص. 12.

[4] مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, القاهرة, الهيئة المصرية العامة للكتاب, 1988, الجزء الثاني, مادة ق ر ء, ص. 888.

l'oralité et à l'ouïe et donc à la parole articulée »[1]. En fait, si nous reproduisons intégralement cette citation, c'est parce qu'elle met l'accent sur plusieurs notions qui nous intéressent : « oralité », « ouïe », mais surtout « parole articulée ».

À vrai dire, le texte fondateur de la troisième et dernière religion monothéiste n'est donc pas seulement une lecture, mais il est avant tout une écoute, une « Récitation ». L'exemple précédent du verset 204 de la sourate 'الأعراف', où deux verbes se rapportant à l'ouïe sont directement cités l'un à la suite de l'autre- 'فاستمعوا له' et 'و أنصتوا'- illustre notre propos. De plus, la construction syntaxique du verset laquelle est basée sur la condition au moyen de la structure 'إذا (...) ف (...) ', contribue à mieux nouer le lien établi entre les deux racines 'ق ر ء' et 'س م ع ' relevant chacune d'un champ sémantique bien précis. Nous proposons donc de considérer le terme intermédiaire 'القرآن' dans le segment ' و إذا قرئ القرآن فاستمعوا له' comme un « trait d'union » qui, loin de séparer syntaxiquement les deux racines l'une de l'autre, renforce le rapport qui existe déjà entre elles. Pour cette raison, nous préférons parler désormais non pas de « lecture », mais plutôt de « lecture-écoute ».

En fait, si nous insistons sur ce trait, c'est parce que l'appréhension du texte comme « lecture –écoute » déterminera, comme nous allons le voir par la suite, l'approche qui doit être adoptée dans l'étude de son rythme. Il nous semble important de rappeler, à cet égard, que cette « lecture- écoute » qui est à la base de tout texte oral, est d'autant plus fondamentale lorsqu'il s'agit d'un texte religieux vu qu'elle amène à étayer davantage le lien entre les différents mots et syntagmes constituant un verset, ce qui facilite indubitablement sa mémorisation. Ainsi, ce rapprochement qui n'est pas sans créer des effets à la fois multiples et variés, se situe non seulement au niveau sémantique et rhétorique, mais aussi à celui de la réception qu'elle soit individuelle ou collective.

Et ce n'est pas tout. Sur un plan plus général, un autre rapport, mais de nature différente, peut s'instaurer entre les textes religieux eux-mêmes : comme c'est le cas pour le *Coran,* l'une des acceptions de la *Bible* est « mikra ». Dans son ouvrage *Les états de la poétique*, Henri Meschonnic rappelle que « le terme même de *Mikra*, qui désigne le corpus biblique, à la fois étymologiquement et fonctionnellement, signifie *lecture* »[2]. Dans les deux textes, la lecture s'effectuant à voix haute, l'oralité vient donc influer profondément sur la

[1] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, 2500 versets traduits- lexique coranique complet*, Beyrouth, Dar Albouraq, 2002, p.34. Nous tenons à préciser que l'emploi de la majuscule dans le terme « Récitation » pour parler de la « lecture » du texte coranique, est maintenu par Gloton tout au long de son ouvrage.

[2] MESCHONNIC, Henri, *Les états de la poétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p.51.

réception. À cet égard, Meschonnic précise : « Ainsi le texte, par son rythme, par son organisation rythmique, sa façon de faire sens et d'être porté, est avant tout en effet littérature orale »[1] qui doit exercer une certaine influence sur la « collectivité » des lecteurs-auditeurs. « Lecture » impliquant « diction », « scansion », « musique liturgique de la cantillation rituelle », le texte a donc un rôle fondamental à jouer. Loin d'être un « objet » passif, il est, bien au contraire, « agent actif », « action », « activité continue » et doit être conçu comme tel.

Ceci dit, un détail intéressant est à relever à ce propos. Que le nom des deux textes religieux aient des étymologies proches l'une de l'autre – étant donné que leurs sens mettent en relief la notion de « lecture-écoute » - ce fait s'avère de plus en plus révélateur en français puisque le verbe « lire » lui-même est, étymologiquement parlant, à la base du mot « religion », ce qui fait du rythme une partie intégrante de celle-ci. Dans son ouvrage *La rime et la vie*, Meschonnic note qu'« en latin classique le mot *religio* se rattachait à *legere*, qui a donné le verbe *lire*, et qui signifiait « cueillir, rassembler » les présages, dans le culte des dieux »[2]. À ce propos, Gloton explique que « le glissement de sens a pu se faire par des intermédiaires comme « assembler des paroles », « appeler ou lire à haute voix une liste de noms » ».[3] Ainsi, nous pouvons constater à quel point il est nécessaire de commencer par appréhender un texte, surtout d'ordre religieux, d'après son fonctionnement rythmique.

Ceci étant posé, nous trouvons important d'insister sur le fait qu'il ne s'agit pas, en l'occurrence, d'une lecture banale ou rapide, mais d'une « lecture-écoute » qui doit faire ressortir au maximum les particularités rythmiques d'un texte donné – ou pour reprendre ici aussi les termes de Meschonnic - l'« organisation du mouvement de la parole »[4]. En fait, cette organisation dont parle Meschonnic acquiert toute son importance du fait qu'elle est inhérente au texte lui-même : non seulement elle est définie et déterminée par lui - c'est-à-dire qu'elle en émane - mais aussi et surtout parce qu'elle constitue l'un des éléments qui le déterminent et font sa spécificité. Par conséquent, il est presque impossible d'avoir, à l'intérieur d'une même langue, deux textes différents qui aient exactement une même composition rythmique. Si cette remarque est bien évidente en comparant deux textes d'une seule et même langue, elle l'est *à fortiori* pour des textes appartenant à des langues différentes et surtout pour la traduction d'un texte où la dimension rythmique est, par définition,

---

[1] *Ibid.*, p. 51-52.
[2] MESCHONNIC, Henri, *La rime et la vie*, *op.cit.*, p. 25.
[3] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, *op.cit.*, p. 33.
[4] MESCHONNIC, Henri, « Embibler, Taamiser le traduire », in MICHEL, Jacqueline (Dir.), *Les enjeux de la traduction littéraire,* France, Publisud, 2004, p. 6.

fondatrice, voire significative. La question qui se pose est donc la suivante : le passage d'un texte d'une langue à l'autre n'« efface »[1] t-il pas certaines particularités qui distinguent le texte-source ? La suite de notre étude a pour but d'examiner cette question.

Pour ce qui est du texte coranique, nombreux sont les versets qui indiquent la façon dont doit s'effectuer sa « lecture », sa « récitation ». Nous allons nous limiter à citer deux exemples à titre d'illustration. D'une part, dans le verset 4 de la sourate '*المزمل*', l'ordre de lire le *Coran* en le psalmodiant est adressé directement au Prophète :

و رتل القرآن ترتيلا .[2]

D'autre part, dans les versets 91 et 92 de la sourate '*النمل*', presque le même ordre est repris comme pour y insister, mais cette fois-ci de manière indirecte. Le Prophète explique qu'il a reçu l'ordre de réciter le *Coran* :

إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة (...) و أن أتلو القرآن.

D'après ces exemples, la psalmodie ' الترتيل ' s'avère être le mode d'énonciation, ou plus précisément, de « récitation » du texte coranique. Cette notion se réfère à la lecture lente, harmonieusement rythmée qui permet au lecteur du *Coran* de bien « articuler » les différents phonèmes en explicitant les signes diacritiques 'علامات التشكيل'[3] et en respectant les normes définies par la science de la récitation ' علم التجويد'[4]. Selon الزمخشرى, 'الترتيل' consiste à détacher, en les prononçant clairement, les différentes lettres et voyelles d'un mot :

قرآءة على ترسل و تؤدة بتبيين الحروف و إشباع الحركات.[5]

De fait, cette définition de الزمخشرى rappelle le propos de Gloton où l'auteur établit le rapport entre « Récitation » et « parole articulée ».

---

[1] *Ibid.*, p. 11. Nous empruntons, de nouveau, le terme employé par Meschonnic qui voit que la traduction est essentiellement une « effaçante ».

[2] Cette racine est aussi employée dans le verset 32 de la sourate '*الفرقان*' : ' و رتلناه ترتيلا '. Notons que, dans les deux occurrences, le sens est accentué par la reprise du nom verbal 'ترتيلا' : cette forme constitue une marque d'insistance significative.

[3] Les signes graphiques portent sur une lettre ou un signe phonétique et sont destinés à en modifier la valeur ou à empêcher la confusion entre homographes. Ces signes jouent un rôle fondamental dans les langues sémitiques en général et surtout en arabe.

[4] La science de la « récitation » ' علم التجويد' tient une place de première importance dans la coranologie ' علوم القرآن'. *Cf.*. الزركشى, بدر الدين, *البرهان في علوم القرآن*, بيروت, دار الفكر, 2005, الجزء الأول, من ص. 531 إلى ص. 537.

[5] الزمخشرى, محمود بن عمر, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل* , بيروت, دار الكتاب العربي, 1987, الجزء الرابع, ص. 175.

À vrai dire, ces versets qui mettent l'accent sur l'aspect récitatif du texte, ont attiré l'attention des chercheurs arabes et orientalistes. L'un des premiers penseurs arabes qui ont invité à accorder un intérêt à cet aspect, est سيد قطب qui montre dans son livre *التصوير الفني في القرآن* que le phénomène du rythme musical dans le texte coranique ' ظاهرة الإيقاع الموسيقى ' est l'un des « horizons » ou l'une des formes les plus importantes de l'agencement de ses versets :

ظاهرة الإيقاع الموسيقى هي أحد الآفاق العالية لمظاهر التناسق التي يلمحها الباحث.[1]

Le penseur termine sa réflexion non sans afficher son regret concernant le manque d'études approfondies qui traitent de cet aspect :

و مع أن هذه الظاهرة واضحة جد الوضوح في القرآن, و عميقة كل العمق في بنائه الفني , فإن حديثهم عنها لم يتجاوز ذلك الإيقاع الظاهري.[2]

Toutefois, il convient d'insister sur le fait que malgré la présence du rythme et de la mélodie dans le *Coran*, le texte est loin de relever du domaine de la poésie. C'est de la prose. Mais un type particulier de prose : une « prose comme récitatif ». Ce propos est non seulement confirmé par le texte lui-même, mais aussi par un certain nombre d'études traitant de ce sujet. Dans le verset 69 de la sourate '*يس*', nous lisons la constatation suivante :

و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له إن هو إلا ذكر و قرآن مبين.

En réfutant la distinction traditionnellement établie entre « poésie » et « prose », Dessons et Meschonnic se servent du *Coran* pour étayer leur argument : « il y a des formes intermédiaires entre vers et prose. Comme, en arabe, le Coran. »[3] De même, dans leur ouvrage *L'action psychologique dans le Coran,* Dominique et Marie-Thérèse Urvoy voient que ces procédés rythmiques structurant le *Coran* - même s'ils ne correspondent pas aux structures métriques de la poésie arabe définies par الخليل بن أحمد - peuvent expliquer la raison pour laquelle le Prophète était pris pour « poète » :

« Il est possible que ce soit la simple prolongation des effets formels qui ont fait passer le prophète pour un poète, alors même que les textes transmis par lui ne suivaient pas les règles structurelles de la poésie arabe. »[4]

---

1 قطب, سيد, *التصوير الفني في القرآن*, القاهرة, دار الشروق, 1993, ص. 89.

2 *نفس المرجع السابق*, ص. 87.

[3]DESSONS, Gérard, MESHONNIC, Henri, *Traité du rythme des vers et des proses*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 65.

[4] URVOY Dominique et Marie-Thérèse, *L'action psychologique dans le Coran,* Paris, Éditions du Cerf, 2007, p.33.

Si d'après les chercheuses, ces procédés rythmiques jouent un certain rôle dans la « persuasion », c'est-à-dire dans « l'action psychologique du texte »[1] – trait déjà mis en relief par l'analyse étymologique du nom verbal 'قرآن' ainsi que par l'étude menée par سيد قطب qui insiste sur l'effet psychologique que laisse le discours coranique sur l'âme des auditeurs[2]- ils acquièrent beaucoup plus d'importance si nous les considérons à la lumière des « circonstances de production » du texte, c'est-à-dire en plaçant le texte dans son « contexte » de Révélation.

À ne prendre en considération qu'un seul élément comme, par exemple, la société de l'époque, nous constatons que le rôle joué par ces procédés rythmiques ne se limitait guère à la réception immédiate ou momentanée du texte « oral », mais qu'il était aussi indispensable à sa « mémorisation » - ou pour emprunter le terme de Maingueneau - à sa « préservation ». Selon Maingueneau, il ne faut pas toujours associer « oralité » et « instabilité », puisque « tout énoncé oral n'est pas nécessairement instable, cela dépend de son statut pragmatique, c'est-à-dire de ce à quoi il sert. L'important n'est pas tant le caractère oral ou graphique des énoncés que leur *inscription* dans un cadre qui assure leur préservation. »[3] Le linguiste explique plus loin comment la « versification jouait un rôle essentiel dans ce travail de stabilisation des textes. »[4] Voilà comment, d'après lui, le « médium », en l'occurrence « l'oralité », « n'est pas un simple moyen de transport pour le discours, mais qu'il contraint ses contenus »[5]. Cette explication est confirmée par le propos de ابن عاشور qui, étudiant, dans la dixième introduction de son exégèse *تفسير التحرير و التنوير*, quelques aspects de l'agencement du *Coran* comme les clausules des versets 'الفاصلة القرآنية', affirme :

كان –القرآن- لذلك سريع العلوق بالحوافظ خفيف الانتقال و السير بين القبائل.[6]

Nous ne pouvons conclure sans noter que c'est grâce à ces procédés « aide –mémoire » que le *Coran,* texte « oral » à l'origine, est devenu, comme le constate Heba Machhour, un texte « fonctionnant également sur les deux modes, oral et écrit »[7].

---

[1] *Ibid.*, p.14.

[2] *Cf.* قطب, *التصوير الفني في القرآن*, *نفس المرجع السابق*, من ص. 104 إلى ص. 106 .

[3] MAINGUENEAU, Dominique, *Analyser les textes de communication*, Paris, Éditions Nathan, 2002, p. 60. Dans son ouvrage, l'auteur insiste sur le rapport entre « médium » et « finalité communicationnelle » du texte.

[4] *Loc.cit.*

[5] *Ibid.*, p. 57.

[6] ابن عاشور ,محمد الطاهر, *تفسير التحرير و التنوير*, تونس, دار سحنون للنشر و التوزيع, 1997, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 119.

[7] MACHHOUR, Héba, « De la sémiotique à la philosophie du texte – Lecture de la sourate « El-Kahf » dans le texte du Coran », in *Revue de la Faculté des Lettres*, Supplément (2), le Caire, Presses de l'Université du Caire, juillet 2006, p. 17.

Dans ce qui précède, nous avons voulu exposer les raisons pour lesquelles nous nous sommes résolue, malgré la difficulté de la tâche, à traiter du rythme dans le *Coran*.[1] Notre modeste travail essaie de répondre, ne serait-ce que partiellement, à l'appel lancé par سيد قطب, et du coup, se veut une continuation des travaux déjà élaborés dans ce domaine[2]. Si nous disons « partiellement », c'est parce que nous sommes consciente que notre étude se limite à un corpus bien défini, à savoir la sourate '*البقرة*', qui, malgré sa longueur, ne pourrait, en aucune façon, donner une idée générale, globale et complète de l'« organisation du mouvement de la parole » dans l'ensemble du *Coran*. Plus important encore, notre étude qui relève de la rhétorique, s'inscrit essentiellement dans le cadre de la traductologie, ce qui fait que nous ne traiterons des aspects rythmiques du texte-source qu'à la lumière des problèmes de traduction. Notre but est donc de noter les effets d'organisation prosodique qui construisent des paradigmes,- c'est-à-dire des séries constitutives d'une cohérence-, le continu et la « signifiance »[3] du texte et ce, afin d'examiner les difficultés rencontrées par les traducteurs pour les rendre. Nous essayerons de voir si ces difficultés sont dues aux contraintes linguistiques imposées par chacune des deux langues source et cible, ou bien si elles relèvent du choix d'une formulation particulière de la part du traducteur.

Pour commencer l'analyse du rythme [4] dans la sourate '*البقرة*' ainsi que la manière dont il est rendu dans les versions françaises, nous tenons à préciser, avant toute autre chose, que nous partons d'un principe bien défini : le rythme n'est ni « accessoire », ni « une forme vide », mais bien au contraire, il est une « forme-sens », une réalité fondamentale du langage. Cette forme-sens renvoie, d'après Meschonnic, à la « forme du langage dans un texte (...) en tant que produit de l'homogénéité du dire ».[5] Notre analyse du rythme fait donc du sens son point de départ afin de ne pas confondre « rythme » et impressions personnelles d'ordre psychologique ou esthétique. Ce que nous avançons là est confirmé par la conclusion à laquelle Marcel Cressot parvient après avoir abordé « le problème de la symbolique des

---

[1] Cette difficulté réside essentiellement dans le fait que l'analyse que nous décidons d'entreprendre, nécessite, à son tour, une « lecture-écoute » qui ne va pas sans une part d'apport personnel, c'est-à-dire sans une certaine « subjectivité » ; d'autres lectures pourront aussi être possibles tant nous sommes en présence d'un texte ouvert, de portée universelle,- un texte pouvant recevoir et admettre des « lectures » plurielles.

[2] السلامي, عمر, *الإعجاز الفني في القرآن*, تونس, مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله, 1980, من ص. 215 إلى ص. 270.

[3] Nous entendons par « signifiance », « l'organisation des chaînes prosodiques selon une double solidarité syntagmatique et prosodique produisant une activité des mots qui donc ne se confond pas avec leur sens, mais participe de leur force, indépendamment de toute conscience qu'on peut en avoir. » Cf. DESSONS, Gérard, MESCHONNIC, Henri., *Traité du rythme des vers et des proses, op.cit.*, p. 235 – 236.

[4] D'après DESSONS et MESCHONNIC, le rythme inclut « non seulement les alternances mesurables d'accents, mais toute la prosodie, effets d'écho consonantiques et vocaliques ». DESSONS, Gérard, MESCHONNIC, Henri, *Traité du rythme des vers et des proses, op.cit.*, p. 75.

[5] MESCHONNIC, Henri, *Pour la poétique I*, Paris, Gallimard, 1970, p. 176. L'auteur tient à montrer que, dans la binarité du signe linguistique, « fond » « signifié » et « forme » « signifiant » ne font qu'un « tout ».

sons ». D'après Cressot, si de nombreux stylisticiens se refusent à associer de façon générale tel phonème à telle sensation ou notion, c'est parce « qu'à l'ordinaire ni le volume, ni la musique, ni les sonorités du mot ne correspondent nécessairement à la notion qu'il exprime »[1].

Comme nous l'avons signalé plus haut, le texte coranique est une prose, ou plus précisément, une « prose comme récitatif ». C'est pour cette raison que notre analyse s'intéresse aux « faits prosodiques » qui se manifestent sous différents aspects, contribuant ainsi à « l'accentuation » générale du sens. En entreprenant l'analyse du texte-source, nous suivons la démarche de Jean Delisle qui, dans son ouvrage *L'analyse du discours comme méthode de traduction* constate que, pour traduire un texte quelconque, ou éventuellement en étudier la traduction, il faut commencer par examiner ses particularités linguistiques ainsi que son mode de fonctionnement puisque d'après lui, fond et forme ne constituent, en réalité, qu'un tout non seulement « homogène » comme l'a très justement fait remarqué Meschonnic, mais inséparable :

« Indissociables comme le recto et le verso d'une feuille, fond et forme contribuent l'un et l'autre au sens global d'un message et à l'impression cognitive et affective qu'il laisse sur les lecteurs. ' Le message exprime, à (*sic*) écrit Riffaterre, /tandis que/ le style souligne.'» [2]

Pour ce faire, nous proposons de procéder de deux manières différentes, mais complémentaires. D'une part, nous commencerons par relever les modalités d'accentuation liées à la prosodie dans un passage constitué d'un nombre restreint de versets relativement courts mais développant un seul et même sujet ; d'autre part, nous analyserons séparément d'autres versets ou segments de versets, afin de mettre en relief un trait prosodique particulier.

[1] CRESSOT, Marcel, *Le style et ses techniques, Précis d'analyse stylistique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p.33. Le stylisticien se base essentiellement sur la théorie de l'arbitraire du signe linguistique énoncée et développée par Saussure.

[2] DELISLE, Jean, *L'analyse du discours comme méthode de traduction*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1980, p. 113.

I) Analyse sémantico-prosodique de l'incipit de la sourate 'البقرة'

Le passage relativement court que nous avons choisi d'étudier, forme l'incipit de la sourate. Il est constitué des cinq premiers versets traçant le chemin, ou sémiotiquement parlant, le « parcours » suivi par tout croyant aspirant au paradis :

1 الٓمٓ
2 ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ
3 الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ
4 وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ
5 أُوْلَـئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Mis à part le premier verset 'الٓمٓ', formé à partir de trois lettres qui doivent être « articulées » d'une manière assez particulière, c'est-à-dire séparément comme on prononce les phonèmes pour distinguer leurs sons[1], le deuxième verset met en rapport deux « termes » : d'une part, 'الكِتَابُ' « Le Livre » et d'autre part, 'المُتَّقِينَ' « ceux qui craignent Dieu ». Ce Livre-là, qu'est le *Coran,* renferme les prescriptions indiquant la voie pour ceux qui se préservent de tout méfait leur attirant le châtiment divin. Malgré le fait que le premier terme 'الكِتَابُ' est situé, tout au début du verset, le second 'المُتَّقِينَ' à sa clausule, ils sont sémantiquement liés.

Avant de montrer le rôle que la prosodie joue dans le serré sémantique de ce verset, signalons d'abord que dans le premier segment 'ذَلِكَ الكِتَابُ لاَ رَيْبَ', la reprise consonantique du phonème 'باء' à la fin du terme 'الكِتَابُ' ainsi qu'à la fin de l'expression 'لاَ رَيْبَ' vient renforcer le rapport déjà tissé entre le substantif et sa qualification de « livre ne suscitant aucun doute ». Et comme l'un des principes sur lesquels se fonde la religion est la croyance en ce qui est inaccessible aux sens tels que les anges, le jour du Jugement Dernier, c'est-à-dire en l'occulté 'الغَيْب', cette notion qui figure au début du verset suivant, se trouve étroitement liée, à travers la reprise de la syllabe 'يب', au segment 'ذَلِكَ الكِتَابُ لاَ رَيْبَ'[2].

Il en va de même, si nous regardons de plus près, le segment 'فِيهِ هُدًى' où un rebond consonantique dû à la reprise du phonème 'هاء ' à la fin de 'فِيهِ' et à l'initial de 'هُدًى' se fait entendre. Ce rebond consonantique acquiert de plus en plus d'importance si nous prenons en considération que la première occurrence du 'هاء' est un pronom renvoyant au « Livre » qui, à

[1] L'interprétation du sens de ces lettres de l'alphabet arabe appelées traditionnellement par l'exégèse ' الحروف الافتتاحية' « les lettres inaugurales » a fait couler beaucoup d'encre. Nous allons seulement nous arrêter sur la difficulté que présente leur traduction en abordant spécialement les échos vocaliques et ce, parce que la manière dont ces lettres sont rendues, diffère d'une traduction à l'autre.

[2] Notons, à cet égard, que l'emploi des différents signes diacritiques n'affectent que légèrement la prononciation : malgré la modification, il s'agit toujours d'un seul et même phonème, en l'occurrence, / B/. Cette remarque est valable pour tous les exemples.

côté du fait qu'il « ne renferme aucun doute », contient « des ordres et des prescriptions capables de guider les croyants vers la bonne direction » 'هُدًى' : cette construction phonique particulière rapproche, quoiqu'indirectement, les deux termes noyaux, à savoir 'الكِتَابُ' et 'هُدًى', au point qu'on pourrait y voir des « synonymes interchangeables» ou presque. Nous relevons également un écho consonantique entre le substantif noyau 'الكِتَابُ' et sa désinence 'ذلك', mais nous ne pouvons pas parler, en l'occurrence, de rebond consonantique étant donné la présence du déterminant 'ال'dans le premier terme.

Pour ce qui est du rapport prosodique entre les deux termes situés de part et d'autre du verset 'الكِتَابُ' et 'لِّلْمُتَّقِينَ', il se voit non seulement dans la triple reprise des deux consonnes 'لام' et 'تاء'[1], mais aussi dans la parenté sonore des deux phonèmes 'كاف' et 'قاف' qui sont, tous les deux, des occlusives sourdes. Dans le premier cas, 'تاء ' suit 'كاف', dans le second, c'est l'inverse 'تاء' précède 'قاف'. La finalité du Livre est ainsi mise en relief : le Livre 'الكِتَابُ' est essentiellement destiné aux « pieux » 'لِّلْمُتَّقِينَ' : ' ذلك الكِتَابُ (...) لِّلْمُتَّقِينَ '.

Afin de mieux faire ressortir cette « organisation du mouvement de la parole » dans le discours, nous pouvons illustrer ces interférences sonores de la manière suivante :



À part ce premier rapport qui s'instaure - sémantiquement et prosodiquement- entre le « Livre », la « direction qu'Il indique » et les « croyants qui suivent le bon chemin », un autre d'une importance similaire lie ces derniers 'المتقين' à la suite des versets qui en énumèrent les qualités. Ils croient en ce qui est inaccessible à leurs sens, accomplissent la prière, dépensent une part de leurs biens pour accomplir des œuvres pieuses, croient à tous les messages divins - le *Coran*, *l'Évangile*, et la *Torah* – ainsi qu'à l'arrivée du jour du Jugement Dernier. Ceux-là dont les qualités viennent d'être énumérées, seront récompensés pour leurs efforts.

Comme dans le verset 2, ces versets sont, du point de vue du rythme prosodique, étroitement reliés les uns aux autres : la syllabe 'ين' qui termine le nom d'agent 'الْمُتَّقِينَ' est présente à la fin du pronom relatif 'الَّذِينَ'. Ce pronom relatif qui se réfère aux « pieux », figure

[1] Notons la gémination de la consonne 'تاء' dans le nom d'agent 'الْمُتَّقِينَ'.

successivement au début du troisième et du quatrième verset: respectivement 'الذين' et 'والذين'. La syllabe 'ين' est reprise avec une légère variation 'ون' laquelle apparaît toujours, à la fin des cinq verbes définissant le « parcours » du pieux croyant : 'يُؤْمِنُونَ', 'وَيُقِيمُونَ', 'يُنفِقُونَ', 'يُؤْمِنُونَ', et 'يُوقِنُونَ'. Ainsi, la finale 'ون' met en rapport deux catégories différentes de verbes : la première relevant de « la croyance » 'يُؤْمِنُونَ' et 'يُوقِنُونَ'' ; la deuxième, du « faire » 'وَيُقِيمُونَ' et 'يُنفِقُونَ'.

Notons, en outre, que le fait que ces verbes sont tous construits sur un même schème verbal 'يفعلون' déterminant la temporalité, en l'occurrence l'inaccompli, et le schème dérivé (4ème forme), ne va pas sans renforcer le serré sémantique établi entre cette suite de versets. Dans le cinquième verset, il est toujours question des pieux 'الْمُتَّقِينَ' qui ayant effectué ce trajet, voient leurs efforts récompensés : ils seront désormais comptés parmi les « gagnants ». C'est ainsi qu'ils passent du stade de 'الْمُتَّقِينَ' à celui de 'الْمُفْلِحُونَ'.[1] De ce qui précède, nous constatons comment une étude rythmique débouche nécessairement sur celle de la signification d'un texte.

Après avoir analysé l'incipit du texte-source, passons aux traductions afin de voir à quel point cette « organisation » sémantico-prosodique, qui relève du « continu »[2] de la « forme-sens », pourrait être reflétée dans les versions françaises. La question qui s'impose est donc la suivante : la langue réceptrice offre-t-elle au traducteur les moyens qui peuvent lui permettre de mener à bien sa tâche, en d'autres termes, qui peuvent l'aider à reproduire dans sa version, cette « forme-sens » ? Cette question soulève d'autres interrogations d'un ordre plus important. Si un traducteur, conscient de la dimension rythmique du texte auquel il a affaire, déploie un effort en vue d'introduire certains faits prosodiques dans sa version, comment ces faits s'organiseront-ils dans le texte-cible ? Bref, dans quelle mesure pourrait-on reproduire, dans un texte, le rythme d'un autre?

L'étude des deux versions françaises de l'incipit de la sourate 'البقرة' devra nous éclairer sur le sujet puisque nous ne saurons donner une réponse définitive avant d'avoir examiné les différents aspects de la question. Ceci dit, nous ne pouvons entamer notre étude des traductions sans signaler que tout discours étant réalisé avec un système de phonèmes fermé, ceux-ci s'y « répètent » ou plus précisément s'y « retrouvent » forcément. L'important est donc de voir si l'« organisation » de ces phonèmes joue un rôle déterminant dans le

[1] Si nous ne disons rien des répétitions lexicales et syntagmatiques ni des parallélismes syntaxiques, ceci ne veut pas dire que nous ne les considérons pas comme des faits prosodiques. Au contraire, ces reprises feront l'objet d'une analyse détaillée dans les chapitres suivants, à savoir, le chapitre de « la répétition à l'identique» et celui des « différentes formes de répétition avec variation ».

[2] MESCHONNIC, Henri, *Éthique et politique du traduire*, France, Éditions Verdier, 2007, p. 33.

renforcement du sens, et ce en établissant des réseaux sémantiques entre les différents segments.

Commençons par la version de Blachère :

I. A.*L.M.*

I/2 Cette Écriture - nul doute à son endroit -, est Direction pour les Pieux

2/3 qui croient à l'Inconnaissable, [*qui*] accomplissent la Prière et font dépense [*en aumône*] sur ce que Nous leur avons attribué,

3/4 qui croient à ce qu'on a fait descendre vers toi [, *Prophète !*,] et à ce qu'on a fait descendre, avant toi, [*qui*], de la [*Vie*] Dernière, sont convaincus.

4/5 Ceux-là sont selon une Direction [*venue*] de leur Seigneur et ceux-là seront les Bienheureux.

À regarder la version de Blachère de près, nous relevons aisément une double reprise consonantique dans le deuxième verset. D'une part, la reprise du phonème « t » lie le Livre «Cette Écriture» à sa première qualification « nul doute à son endroit » ; d'autre part, celle du phonème « d » relie, à son tour, les deux qualifications du Livre entre elles : « nul doute à son endroit » et « Direction ». Blachère aurait pu aussi traduire 'ذٰلِكَ الْكِتَابُ' par « Cette Écriture-là » : cette traduction rendrait mieux la valeur du démonstratif 'ذٰلِكَ' employé à la place de 'هذا ' en vue de marquer l'éloignement et de suggérer la supériorité de la Révélation.[1] À ce propos ابن عاشور, note :

فلا جرم أن كانت الإشارة فى الأية باستعمال اسم الإشارة للبعيد لإظهار رفعة شأن القرآن لجعله بعيد المنزلة. و قد شاع فى الكلام البليغ تمثيل الأمر الشريف بالشىء المرفوع فى عزة المنال.[2]

Cette démarche aurait pu renforcer davantage l'effet prosodique entre les deux segments qui se succèdent « Cette Écriture-là » et « nul doute à son endroit », puisqu'elle créerait une rime intérieure en [a].

En outre, la répétition du phonème [p] en ouverture des termes « pour » et « Pieux », n'est pas sans accentuer le segment placé en chute du verset. C'est vrai que cette disposition prosodique donne une certaine poéticité au verset, toutefois les combinaisons sémantiques ne sont pas les mêmes si nous les comparons à celles du texte-source. Rappelons, à titre d'exemple, le rapport établi entre les deux termes situés aux deux extrémités du verset 'الْكِتَابُ'

[1] Ce détail stylistique est rendu dans la version de Berque par l'emploi de « Voilà » qui, d'après le *Nouveau Petit Robert*, « présente une personne ou une chose, plus particulièrement, quand elle est éloignée ».

[2] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 220 و 221.

et 'الْمُتَّقِينَ', ainsi que le rebond consonantique dans le segment 'فِيهِ هُدًى' qui sont ici, prosodiquement parlant, totalement « effacés ».

Et comme notre démarche consiste non seulement à comparer les deux traductions au texte-source mais aussi à les comparer entre elles, examinons, avant d'avancer dans l'analyse, la version que Berque propose pour le deuxième verset:

« Voilà l'Écrit que nul doute n'entache, en guidance à ceux qui veulent se prémunir ».

Dans la version de Berque, la reprise consonantique du phonème [n] dans le segment « nul doute n'entache » paraît assez significative puisqu'elle fait ressortir la négation. Il en va de même de la répétition du phonème [t] renforçant le lien entre le verbe « entacher » et son sujet « doute ». Aussi, nous trouvons que la reprise de la voyelle nasale [α̃] qui relie doublement le segment « nul doute n'entache » à la deuxième qualification du Livre « en guidance » ainsi que celle du phonème [s] qui lie l'expression « en guidance » à la suite du verset « ceux qui veulent se prémunir » sont, d'après l'analyse avancée pour le verset-source, assez pertinentes.

Toutefois, le fait que Berque rend le substantif 'الْمُتَّقِينَ' par le segment « à ceux qui veulent se prémunir » va à l'encontre de la concision du terme en question. Si le traducteur estime que le verbe « se prémunir » traduit mieux la charge sémantique de la racine 'و ق ى', nous trouvons que l'ajout du verbe « vouloir » qui introduit une modalité absente du texte-source, est de trop. Cet ajout peut-il s'expliquer par le souci d'éviter une éventuelle lourdeur que le syntagme « à ceux qui se prémunissent » situé en chute de verset, risque de créer ?

Le recours au verbe « craindre » - comme c'est le cas dans la version de Masson[1] ou encore dans celle de Chebel[2] – ne serait-il pas plus convenable en l'occurrence ? En effet, l'expression « craindre Dieu » qui constitue d'ailleurs une collocation, est assez familière en français. Elle suggère aussi bien la peur que le respect et la vénération, ce qui fait qu'elle correspond parfaitement au sens du terme-source. Rappelons, à cet égard, le propos de ابن عاشور:

المتقين الله أى الذين هم خائفون غضبه و استعدوا لطلب مرضاته و استجابة طلبه.[3]

[1] MASSON, Denise, *Le Coran I*, Paris, Gallimard, 1967, p. 4.
[2] CHEBEL, Malek, *Le Coran*, Paris, Fayard, 2009, p. 17.
[3] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.226.

C'est vrai que le verbe « prémunir » peut également traduire le sens du substantif-source, étant donné que, dans les deux termes, il y a l'idée de la « protection », mais, comme le constate Penot dans une note au verset 2, c'est justement cette « idée qu'on puisse se prémunir contre Dieu [qui] a de quoi dérouter les non-musulmans et en particulier les chrétiens pour lesquels Dieu est Amour. »[1] Et d'ajouter : « Sans renier la notion d'amour divin, l'Islam insiste sur le fait que tout vient de Dieu (...), la guidance comme l'égarement, et il convient de Lui demander de nous préserver de [Son châtiment] avec la même insistance qu'on doit Lui demander de nous mettre au nombre de Ses élus. L'idéal musulman se situe ainsi entre crainte et espérance (...), crainte d'être égaré par Lui, espoir d'être guidé par Lui également. »[2]

Comme nous l'avons montré dans la version de Blachère, il existe dans la version de Berque une certaine disposition rythmique, mais qui ne correspond pas, tout à fait, à celle du verset-source. Si dans les deux versions, certaines combinaisons sont présentes, d'autres s'y trouvent totalement absentes.

L'analyse des versets suivants pourrait jeter plus de lumière sur la difficulté de rendre exactement et au même endroit quelques faits sémantico-prosodiques assez importants. Comme nous l'avons fait dans le passage-source, nous allons suivre la même démarche dans l'étude des traductions et ce, en examinant les trois versets dans leur ensemble. Commençons toujours par la version de Blachère.

C'est vrai que le substantif « Pieux » qui clôt le deuxième verset et le pronom relatif sujet « qui » répété à deux reprises à l'initiale des versets 3 et 4, ont en commun le son « i »[3], mais il est clair que cet écho vocalique peut paraître d'une faiblesse considérable, si nous le comparons à la triple reprise de la syllabe 'ين ' dans 'لِّلْمُتَّقِينَ', 'الَّذِينَ', et 'وَالَّذِينَ'. D'autre part, la langue réceptrice n'offre pas au traducteur les mêmes moyens que ceux fournis par la langue-source afin de mettre en rapport le pieux en tant que sujet actant et le « parcours » qu'il effectue. Par exemple, le passage de la syllabe 'ين' à la syllabe 'ون' qui peut être « lu » et considéré comme une « passerelle » liant le sujet actant à ses croyances, ainsi qu'à ses actes et qui doit l'amener, petit à petit, à sa destination, ne peut aucunement être reproduit dans les

[1] PENOT, A., *Le Coran*, France, Éditions Alif, 2007, p.2.
[2] *Loc.cit.*
[3] Et ce, si la prononciation tient compte de la diérèse : « Pi/eux ». D'après Michèle Aquien, la diérèse « désigne le fait de prononcer et (compter prosodiquement) en deux syllabes une suite de deux voyelles dont la première est *i*, *u* ou *ou*. » Cf. AQUIEN, Michèle, *Dictionnaire de poétique*, France, Librairie Générale Française, 1993, p. 108.

textes-cibles. Il en va de même du schème verbal sur lequel sont construits les cinq verbes arabes et qui fait qu'ils se terminent tous par la syllabe : 'ون'.[1]

Ceci dit, l'un des éléments les plus évidents qui peut, d'après nous, rapprocher les verbes français les uns des autres est le fait qu'ils sont tous conjugués au présent de l'indicatif : « croient », « accomplissent », « font dépense », « croient », « sont convaincus ». Mais ce n'est pas le seul élément possible car à y regarder de plus près, nous trouvons que le verbe « accomplissent » et le syntagme verbal « font dépense » résonnent ensemble. De plus, la reprise du phonème [k], déjà présente dans « l'Inconnaissable » qui traduit 'الْغَيْبِ' dans le verset 3 et « Direction » qui rend 'هُدًى' dans les versets 2 et 5, lie les verbes relevant de la « croyance » - « croient » cité à deux reprises et « sont convaincus »- à celui évoquant le « faire » : « accomplissent »[2].

Notons à cet égard, la difficulté de rendre la charge sémantique de la notion 'الْغَيْبِ' qui réfère à tout ce qui est inaccessible aux sens comme les anges par exemple. Nous avons au début pensé à traduire cette notion par l'adjectif substantivé « l'occulte » qui renvoie, d'après le *Nouveau Petit Robert*, à ce « qui est caché et inconnu par nature ». Mais comme il ne s'agit pas justement d'éléments cachés ou inconnus « par nature »- étant donné que derrière le fait de ne pas préciser l'heure du Jugement Dernier ou de créer des êtres qui échappent à la vue des mortels, il y a certainement une raison, voire une intention profonde de la part du Seigneur-, nous proposons de rendre cette notion par « l'Occulté »-, le participe passé substantivé exprimant, en l'occurrence, l'idée de l'intentionnalité de l'acte ou plus précisément celle de la décision divine : « qui croient en l'Occulté »[3]. De même, il y aurait aussi la possibilité de traduire le segment 'وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ' par « ce que Nous leur avons octroyé ». L'emploi du verbe « octroyer » lequel renferme le phonème [k], aurait le mérite de renforcer davantage le serré sémantique entre les différents segments.

Plus important encore, est la rime extérieure qui tend à identifier, comme c'est le cas dans le texte-source, « Pieux » à « Bienheureux » : la typographie employée- en l'occurrence la majuscule à l'initiale des deux substantifs- l'illustre aussi. Non seulement l'oreille, mais aussi l'œil sont ainsi, tous les deux, mobilisés.

---

[1] Ce trait sera développé en détail par la suite.

[2] Ceci sans compter la répétition du même écho dans les pronoms relatifs structurant les différents segments des versets 3 et 4 : « qui », « [*qui*] », « qui », « à ce qu'on », « à ce qu'on », « [*qui*] ».

[3] Nous avons aussi pensé à « invisible » qui renvoie d'après la même référence à « ce qui échappe à la vue », mais nous avons enfin trouvé que « l'Occulté » pourrait, à la limite, rendre le mieux le sémantisme de la notion.

Toutefois, une question s'impose : le choix de « Bienheureux » pour rendre 'المُفْلِحُونَ' est-il motivé par ce souci de le faire rimer avec « Pieux » ? Comme nous ne pouvons fournir une réponse définitive à cette question, nous allons nous contenter de noter que ce terme - même s'il ne traduit pas « littéralement » 'المُفْلِحُونَ' qui a comme équivalent linguistique « les gagnants » - connote, dans ce contexte, l'idée de la réussite et exprime le sentiment de la joie lequel est le résultat du succès[1]. Cette première interrogation en suscite une autre : dans quelle mesure la « qualité sonore » d'un terme pourrait-elle déterminer le choix effectué par le traducteur ?

Avant de passer à la version de Berque, nous tenons à signaler, à juste titre, que le verset 5 dans la version de Blachère est d'une très haute qualité sonore :

« Ceux-là sont selon une Direction [*venue*] de leur Seigneur et ceux-là seront les Bienheureux. »

L'extrême homophonie entre les syllabes [sØ] et [sə] à l'initiale de quatre termes « Ceux-là », « selon », « ceux-là », « seront » renforce le serré sémantique du verset. Cet effet se trouve étayé davantage, si nous considérons que ces termes forment un « tout » avec bien d'autres, qui renferment dans leur tissu, la consonne [s] : « sont », « Direction », « Seigneur ». Mis à part l'écho consonantique [s] qui évoque le retentissement entendu lors des moments joyeux, les échos vocaliques très proches [Ø] [oe] lient « les Bienheureux »[2] à « leur Seigneur », puisque c'est Lui, d'ailleurs, qui leur a montré la « Direction ».

La version de Berque présente t-elle la même rythmique ?

1. A L M
2. Voilà l'Écrit que nul doute n'entache, en guidance à ceux qui veulent se prémunir
3. ils croient au mystère, accomplissent la prière, font dépense sur Notre attribution
4. ils croient à la descente sur toi opérée, à celle avant toi opérée ; ils ont certitude, eux, de la vie dernière.
5. Ceux-là suivent la guidance venue de leur Seigneur : ce sont eux les triomphants.

[1] « Bienheureux » traduit généralement 'السعداء'. Dans la version de Masson, nous lisons « Voilà ceux qui sont Heureux !» ; 'المتقين' est rendu par « Ceux qui craignent Dieu ». Notons que dans la version de Masson, l'attribut « Heureux » rime aussi avec le substantif « Dieu », ce qui rapproche, dans une certaine mesure, les deux noms d'agent 'المتقين' et 'المفلحون'. Dans une note clé à « Heureux », la traductrice précise que le terme en question « signifie littéralement : « les gagnants », ceux qui l'emportent, ceux qui ont réussi et qui obtiennent les récompenses méritées par leurs bonnes actions ; ceux qui ont choisi les moyens les plus propres à assurer leur bonheur futur. Les perdants (...) sont, au contraire, ceux qui perdent tout par leur faute. (Ces deux termes évoquent l'idée de négoce, transposée sur le plan religieux.) » MASSON, Denise, *op.cit.*, p.cv.

[2] Cet écho vocalique se fait aussi entendre dans « ceux-là » qui renvoie aux « Pieux » et qui est répété deux fois dans ce verset.

Comme il s'agit d'un « même » texte-source retraduit dans une « même » langue-cible, les obstacles qui se dressent devant les deux traducteurs, semblent être, dans une grande mesure, les mêmes. Pour éviter de nous répéter, nous allons donc nous limiter à mettre l'accent sur certains traits qui distinguent cette version de celle de Blachère. Le traducteur, en choisissant de rendre – non sans afficher son insatisfaction[1] - la notion 'الْغَيْبِ' par « le mystère », la met, du coup, en rapport avec « prière » 'الصَّلاةَ', et « la vie dernière » 'الآخِرَةِ'. Ces trois éléments fondamentaux relevant de la croyance et de la pratique se trouvent ainsi rythmiquement associés. Par contre, le segment « à ceux qui veulent se prémunir » et le substantif « les triomphants » sont loin d'être prosodiquement accentués dans sa version.

D'autre part, à examiner la traduction du segment 'وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ' par « font dépense sur Notre attribution » et non pas par « font dépense [...] sur ce que Nous leur avons attribué (ou accordé) » comme il en va dans bien de versions, entre autres celle de Masson[2] et celle du Complexe roi Fahd[3], nous remarquons que le traducteur procède par « commutation » lequel procédé « consiste à substituer à [un] ensemble morphosyntaxique un autre ensemble de **nature différente** mais assurant la **même fonction** »[4]. Si la version de Masson et celle du Complexe roi Fahd insistent sur le rapport établi entre le sujet de l'action « Nous » référant au Seigneur et les « pieux » désignés par le pronom « leur », la formulation de Berque a le mérite d'exprimer le sens de manière plus concise. De même, elle fait que les termes « mystère », « accomplissent », « dépense sur » et « attribution » résonnent ensemble grâce à la reprise du phonème [s], ce qui augmente la qualité sonore de sa version.

En effet, cette stratégie qui consiste à rendre un syntagme verbal ou prépositionnel par un substantif est souvent repérable dans la version de Berque au point d'en devenir l'une des caractéristiques qui la distinguent de beaucoup d'autres traductions françaises du *Coran*. La

---

[1] Dans une note au verset 3, le traducteur avoue que « cette traduction pour *ghayb* n'est pas entièrement satisfaisante » et explique, en se référant aux exégètes musulmans, ce que cette notion signifie en Islam. Elle suggère « ce qui ne tombe pas sous le sens ou ce que seul connaît l'Informé, le Subtil (ex. le destin) ». Il semble que Berque recourt à ce terme afin de rapprocher le sens du récepteur francophone. Ainsi, nous ne sommes pas d'accord avec زينب عبد العزيز qui adresse à Berque une critique à ce propos, vu que la note du traducteur fait qu'on ne peut pas interpréter le sens du terme français dans le *Coran* à la lumière des croyances chrétiennes et que le contexte exclut catégoriquement le deuxième sens en rapport avec les scènes données au moyen-âge : والكلمة (الفرنسية) تعنى الغموض, و فى السياق الدينى تعنى سر الكنيسة المتعلق بالسيد المسيح و الثالوث الذى ابتدعوه. كما أنها تعنى مسرحية دينية (مسيحية) فى العصور الوسطى.

Cf. عبد العزيز, زينب, *ترجمات القرآن إلى أين, وجهان لجاك بيرك*, القاهرة, النهار للطبع و النشر و التوزيع, 2001, ص. 36.

[2] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.4. La traductrice rend le segment en question par : « ceux qui font l'aumône avec les biens que nous leur avons accordés. »

[3] Complexe roi Fahd, *Le Noble Coran*, Al-Madinah Al-Munawwarah, Complexe roi Fahd, 1424 de l'Hégire, p.2. Dans cette version, le segment en question est rendu comme suit : « et dépensent [dans l'obéissance à Allah], de ce que Nous leur avons attribué. »

[4] BALLARD, Michel, *Le commentaire de la traduction anglaise*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 35.

démarche adoptée pour traduire, dans le verset 3, le segment ' والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ' par « ils croient à la descente sur toi opérée, à celle avant toi opérée » en est un exemple.

Ceci dit, ce qui rapproche la version de Blachère de celle de Berque, c'est la manière dont ils rendent le verset 5. Nous pouvons entendre des sonorités semblables à celles résonnant dans la version de Blachère. Ceci est toujours dû à l'écho consonantique du phonème [s] présent dans « Ceux-là », « suivent », « guidance », « Seigneur », « ce », « sont ». Si nous disons « semblable », c'est parce que cet écho n'est évidemment pas « le même » dans le sens où chez Berque, c'est seulement le son [s] qui est repris, et non pas le couple syllabique [sØ] et [sə] comme nous l'avons montré chez Blachère. Ceci nous amène à une autre différence qui vient distinguer, au sein de cette similitude, les deux versions l'une de l'autre : chez Berque, l'écho vocalique [Ø] rapproche, c'est vrai, mais de manière moins sensible que dans la version de Blachère, les triomphants - désignés, en l'occurrence par le pronom « eux » - de « leur Seigneur ».

Ce qui précède permet de se rendre compte que le rôle joué par le matériel sonore et phonique du discours ne se limite pas seulement à l'expressivité qui relève purement de la forme, mais il contribue également au soulignement du sens des « phrasés ». Par phrasé, nous entendons le « déroulement du texte comme rythme et prosodie, en tant qu'ils sont forme-sens - par delà l'unité de la phrase. »[1]

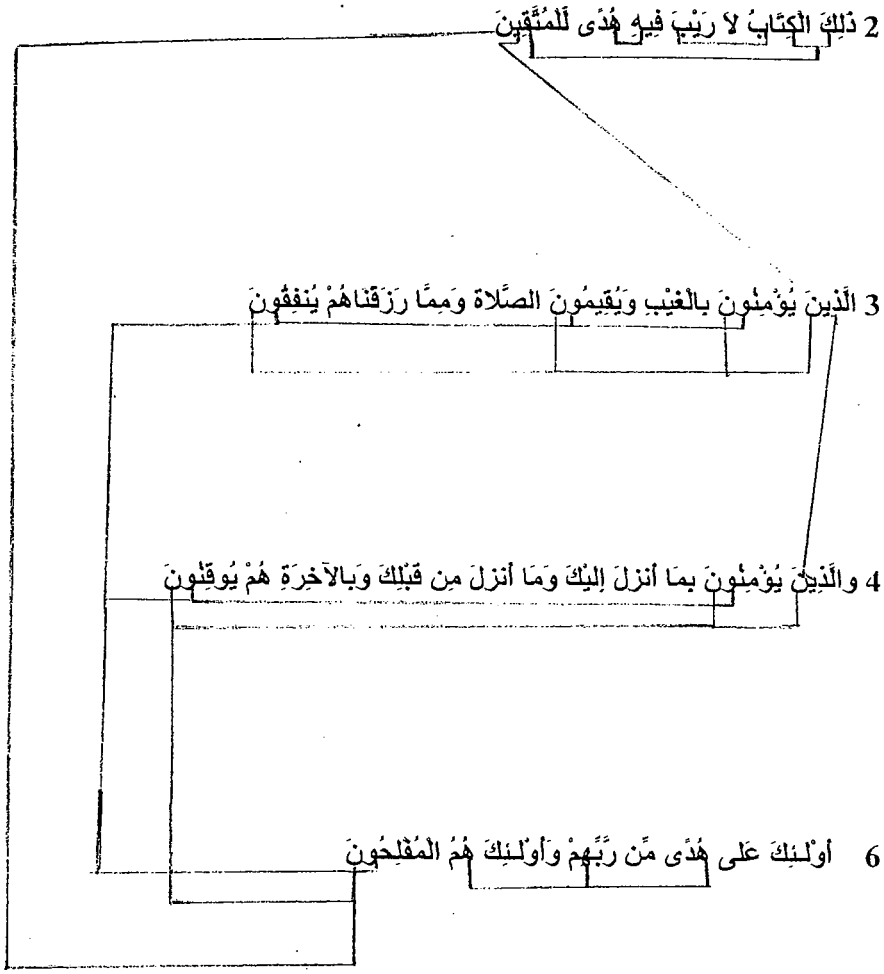
En outre, nous constatons comment, compte tenu de la différence entre les deux systèmes linguistiques auxquels appartiennent les textes source et cible, l'activité traduisante pourrait être considérée, dans une certaine mesure, comme une « effaçante. Elle efface le continu, le rythme au sens de continu »[2]. Si nous précisons « dans une certaine mesure », c'est parce que chaque traducteur – l'analyse menée plus haut le montre- tâche d'introduire, selon sa propre conception du processus de la traduction, une certaine rythmique dans son texte.

[1] MESCHONNIC, Henri, *Pour la poétique I*, *op.cit.*, p.177.
[2] MESCHONNIC, Henri, *Éthique et politique du traduire*, *op.cit.*, p. 46.

Pour mieux illustrer notre analyse, essayons d'en schématiser l'ensemble.

Texte-source :

1 الٓمٓ



A) Version de Blachère :

I. A.*L.M.*

I/2 Cette Écriture - nul doute à son endroit -, est Direction pour les Pieux

2/3 qui croient à l'Inconnaissable, [*qui*] accomplissent la Prière et font dépense [*en aumône*] sur ce que Nous leur avons attribué,

3/4 qui croient à ce qu'on a fait descendre vers toi, [*Prophète !*,] et à ce qu'on a fait descendre, avant toi, [*qui*], de la [*Vie*] Dernière, sont convaincus.

4/5 Ceux-là sont selon une Direction [*venue*] de leur Seigneur et ceux-là seront les Bienheureux.

B) Version de Berque :

1. A L M

2. Voilà l'Écrit que nul doute n'entache, en guidance à ceux qui veulent se prémunir

3. ils croient au mystère, accomplissent la prière, font dépense sur Notre attribution

4. ils croient à la descente sur toi opérée, à celle avant toi opérée ; ils ont certitude, eux, de la vie dernière.

5. Ceux-là suivent la guidance venue de leur Seigneur : ce sont eux les triomphants.

Une simple comparaison de ces deux schémas prosodiques montre qu'aucun d'eux ne correspond, tout à fait, à l'autre. De plus, aucun d'eux ne reproduit exactement celui du texte-source. D'après notre « lecture », c'est la version de Blachère, qui se rapproche le plus de ce dernier.

En fait, l'effet incantatoire de reprise phonique se fait aussi intensément entendre dans certains versets, concourant ainsi à donner la configuration musicale de l'ensemble. Pour cette raison, nous poursuivrons, dans ce qui suit, l'étude du rythme dans la sourate '*البقرة*', en analysant séparément d'autres versets ou des segments de versets afin de mettre en relief un trait prosodique particulier ainsi que l'éventuelle possibilité de sa « reproduction ». « La proximité des phonèmes répétés » qui reste, d'après Meschonnic, une « donnée empirique »[1] constitue le critère d'après lequel nous choisirons les versets-objets de l'étude. Commençons par « l'écho consonantique » qui fait partie de ce que Jean Tournier appelle « les processus à motivation phonique »[2].

II) L'écho consonantique

La « lecture-écoute » du verset 29 de la sourate '*البقرة*', fait résonner le phonème 'سين' :

29 هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Ce verset comprend un segment formé de six termes dont cinq renferment le phonème 'سين' dans la syllable ouvrante : '*استوي إلى السَّمَاء فسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ*'. Le fait que ces termes se succèdent ainsi que la gémination dans le substantif '*السَّمَاء*', renforcent le sens véhiculé par ce phrasé en en « accentuant » la résonnance. Voyons comment la répétition de cet écho consonantique[3] au début des termes n'est pas accessoire dans la constitution de la « signifiance » du langage.[4]

Mais avant de commencer la « lecture » de ce segment, il convient de noter que cette série d'échos consonantiques est introduite par la particule '*ثُمَّ*' : les deux phonèmes 'سين' et 'ثاء' étant deux solaires sourdes, sont assez proches l'un de l'autre. Ceci nous amène à considérer ce marqueur temporel, qu'est le '*ثُمَّ*' « puis », comme un « connecteur » liant aussi bien prosodiquement que temporellement le segment qu'il introduit à celui qui le précède.

---

[1] DESSONS, Gérard, MESCHONNIC, Henri, *Traité du rythme des vers et des proses*, *op.cit.*, p. 140.
[2] TOURNIER, Jean, *Introduction descriptive à la lexicogénétique de l'anglais contemporain*, Paris, Champion, 1985, p 165.
[3] C'est, à dessein, que nous employons « écho consonantique » et non « allitération » qui relève, d'après la théorie adoptée, purement de la forme et non pas de la « forme-sens ».
[4] DESSONS, Gérard, MESCHONNIC, Henri, *Traité du rythme des vers et des proses*, *op.cit.*, p. 235 et 236. Rappelons que les auteurs entendent par « signifiance » : « L'organisation des chaînes prosodiques selon une double solidarité syntagmatique et prosodique produisant une activité des mots qui, donc, ne se confond pas avec leur sens mais participe de leur force, indépendamment de toute conscience qu'on peut en avoir. »

Pour ce qui est du phrasé 'اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ', la reprise de l'écho consonantique 'سين' étaie le lien entre les différentes unités sémantiques : le verbe d'action 'اسْتَوَى' est suivi de l'expression 'إِلَى السَّمَاءِ' précisant le cadre spatial du déroulement de l'action. Ce syntagme se trouve doublement relié à la suite : d'une part, temporellement, au moyen de la particule 'فاء' qui marque la succession rapide dans le déroulement de l'action[1] et, d'autre part, prosodiquement grâce à la reprise du même phonème.

Notons, à cet égard, que la gémination du 'سين' dans le terme 'السَّمَاءِ' en particulier, ne va pas sans renforcer l'enchevêtrement des deux syntagmes. Si nous « articulons » cette gémination comme elle doit l'être, deux échos se feront donc entendre : le premier résonnerait avec 'اسْتَوَى' comme pour le rappeler, le second, avec 'فَسَوَّاهُنَّ' comme pour l'introduire. C'est grâce à ce terme-intermédiaire 'السَّمَاءِ' que les deux verbes d'action 'اسْتَوَى' et 'فَسَوَّاهُنَّ' se trouvent intimement liés l'un à l'autre. L'importance de ce terme-intermédiaire devient plus saillante, si nous considérons qu'outre le fait de préciser le cadre spatial de l'action du premier verbe 'اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ', il est aussi l'objet du deuxième, étant donné que le pronom 'هن' dans 'فَسَوَّاهُنَّ' a également comme référent ce même substantif.

En outre, dans la suite, il ne sera question que de ce terme-clé, puisque c'est ce même « Ciel » 'السَّمَاءِ' qui sera « harmonieusement organisé » en sept cieux 'سَبْعَ سَمَاوَاتٍ'. Il peut donc être lu et « vu », à la fois, comme « cadre », « objet », « manière d'organisation »[2], « matière d'« organisation » et « fait prosodique ». À ce sujet, Meschonnic explique, dans son ouvrage *Pour la poétique I,* comment la reprise consonantique appelée par Tynianov « comparaison auditive » joue un rôle primordial dans la « construction-sens » :

« Si on aligne des mots disparates mais de sonorité semblable ils deviendront parents.»[3]

Si la résonnance de ce segment est assez forte, ceci n'est pas seulement dû à la répétition du phonème 'سين', mais aussi à la place qu'il occupe en tant que « phonème ouvrant » étant donné que d'après Dessons et Meschonnic, « quand la consonne est ouvrante [...], elle est accentuante. »[4]

---

[1] الزجاجي, أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق, *كتاب حروف المعاني*, بيروت, مؤسسة الرسالة , 1986, ص. 39.
الفاء: تكون عاطفة تدل على أن الثاني بعد الأول و لا مهلة.

[2] Nous entendons, par là, « organisation » structurale, puisque le Ciel est façonné en sept cieux, et « organisation du mouvement de la parole », puisque ce terme détermine le « flux » discursif dans le verset-phrasé. Rappelons que la notion de « flux » est à la base du sens étymologique du « rythme ».

[3] Cité dans MESCHONNIC, Henri, *Pour la poétique I, op.cit.,* p. 77.

[4] DESSONS, Gérard, MESCHONNIC, Henri, *Traité du rythme des vers et des proses, op.cit.*, p. 138.

Et ce n'est pas tout. La force évocatrice de ce phrasé est également due au fait que les verbes 'اسْتَوَى' et 'فَسَوَّاهُنَّ' dérivent, tous les deux, d'une même racine 'س و ى', phénomène que la rhétorique arabe appelle 'الجناس الناقص' ou « la paronomase ». Avant de passer aux traductions, signalons que ce segment-phrasé est, à son tour, relié à la « clausule » du verset par la reprise de l'écho, cette fois-ci, vocalique 'واو': 'فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ' et 'وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ'.

La question qui se pose est donc la suivante : à quel point les versions françaises du texte-source pourraient-elles rendre ces effets prosodiques, cette « construction-sens » ? L'étude des traductions de Blachère et de Berque, nous renseignera sur la question.

Blachère :

27/29 C'est Lui qui créa pour vous ce qui, en totalité, est sur la terre, ***puis se tourna vers le ciel les*** **(sic)** ***façonna harmonieusement en sept cieux.*** *De toute chose, Il est omniscient.*

Berque :

29 C'est Lui qui pour vous créa ce qu'il y a sur la terre en totalité, **puis, s'en prenant droit au ciel, en sept cieux l'équilibra**

- De toute chose Il est Connaissant.

Dans la version de Blachère, la reprise du phonème [s] dans les cinq occurrences « *se tourna* », « *ciel* », «*façonna* », «*sept* », « *cieux* » contribue à renforcer le rapport sémantique et syntaxique entre ces termes. Cette version parvient à refléter, dans une grande mesure, la disposition prosodique du verset-source : si dans la majorité des occurrences la consonne est ouvrante et par conséquent « accentuante », l'absence totale de la gémination - absence due à l'écart séparant les deux langues source et cible- se laisser remarquer.

Ceci dit, l'emploi de l'adverbe « *sic* » qui interrompt le « continu » de son phrasé, révèle que le passage du singulier au pluriel n'est pas sans surprendre le traducteur, étant donné que cette marque d'énonciation sert à souligner, d'après le *Nouveau Petit Robert*, que l'« on cite textuellement, si étranges que paraissent les termes ». En fait, que le pronom pluriel 'هن' soit employé pour désigner le ciel, ceci pourrait susciter des interrogations. Mais ce fait peut recevoir au moins deux interprétations possibles. D'après أبو حيان الأندلسي :

و الضمير فى سواهن عائد على السماء على أنها جمع سماوة, أو على أنه اسم جنس فيقصد إطلاقه على الفرد و الجمع و يكون مرادا به هنا الجمع.[1]

Ainsi, le terme 'السماء' exactement comme beaucoup d'autres termes arabes tels que « groupe » ' مجموعة/جماعة' ou bien « tribu » 'قبيلة', s'emploie tantôt au singulier tantôt au pluriel.[2]

Signalons, à cet égard, que certains traducteurs tiennent compte de ce détail linguistique. Citons, à titre d'exemple, Denise Masson qui recourt à une formulation lui permettant de contourner cette difficulté : « C'est lui qui a créé pour vous tout ce qui est sur la terre. Il s'est ensuite tourné vers le ciel qu'il a organisé en sept cieux. ». Dans une note, Masson explique que la « mention de la pluralité des cieux » paraît aussi dans la Bible.[3] De même, dans la version de Gloton, ce trait est explicité au moyen de la typographie, en l'occurrence, l'usage de la majuscule : « (...), puis Il s'est installé au Ciel et l'organisa alors harmonieusement en sept cieux. »[4] Ainsi, l'emploi de l'adverbe « *sic* », dans la version de Blachère, semble peu judicieux en l'occurrence.

Quant à la version de Berque, ce segment s'y trouve rendu par : « puis, s'en prenant droit au ciel, en sept cieux l'équilibra ». La reprise consonantique du phonème [s] souligne le lien entre plusieurs éléments : « s'en prenant droit », « ciel », « sept », « cieux ». Mais contrairement à Blachère, à Masson et à Gloton, le traducteur rend le premier verbe d'action 'استوي' par une proposition participiale « s'en prenant droit », ce qui modifie légèrement le rapport inter-propositionnel entre les deux syntagmes verbaux ' *اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ* ' et ' *فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ* '. Cette reformulation qui oriente la première proposition vers un circonstant de temps[5] exprimant, en l'occurrence, la simultanéité et fait comme s'il s'agissait de deux procès concomitants, peut-elle s'expliquer par le fait que les deux segments sont coordonnés par la

---

[1] أبو حيان الأندلسي, محمد بن يوسف, *تفسير البحر المحيط*, بيروت, دار الكتب العلمية, 2007, المجلد الأول, ص. 281.
Si nous précisons « au moins deux interprétations possibles », c'est parce que, d'après الزمخشرى, ce pronom renvoie plutôt à ce qui suit : ' و الضمير فى (فسواهن) ضمير مبهم و (سبع سموات) تفسيره '.
الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص.123.

[2] النحاسى , أبى جعفر, *إعراب القرآن*, القاهرة, دار الكتب, 1985, الجزء الأول, ص.206.
Nous relevons aussi cet adverbe dans sa traduction du verset 79 de la même sourate.

[3] MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 8. *Cf.* note au verset 29. Il en va de même dans la version présentée par les traducteurs du Complexe roi Fahd où nous lisons : « C'est Lui qui a créé pour vous tout ce qui est sur la terre, puis Il S'est orienté vers le ciel et en fit sept cieux. » Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.5.

[4] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, *op.cit.*, p. 462.

[5] Dans son ouvrage *La traduction de l'anglais au français*, Michel Ballard explique qu'en français, la proposition construite autour d'un participe présent « peut remplir des fonctions plus ou moins précises qui oscillent entre l'expansion du SN (syntagme nominal), la circonstance, la juxtaposition phrastique. »
BALLARD, Michel, *La traduction de l'anglais au français*, Paris, Nathan, 1994, p. 206.

particule 'فاء' qui indique, d'après محمد الأمين الخضرى[1], la succession rapide dans le déroulement de l'action ? Le recours à la participiale vise-il à faire ressortir cet effet ? Le traducteur aurait pu dire : « puis Il s'en prit droit au ciel, en sept cieux l'équilibra ». L'omission de la conjonction de coordination et la juxtaposition des deux propositions auraient pu reproduire l'effet de la rapidité tout en restant plus proche du texte-source.

Et comme il s'agit d'une étude sémantico-prosodique, nous ne pouvons passer outre sans signaler que l'expression « s'en prendre droit à » choisie par Berque pour rendre le verbe 'استوى', trouve sa justification dans le commentaire de أبو حيان الأندلسى. L'exégète, après avoir noté qu'en l'occurrence 'الاستواء' peut recevoir sept interprétations possibles, explique que le premier de ses sens est le suivant :

أقبل و عمد إلى خلقها من غير أن يريد فيما بين ذلك خلق شيء آخر, و هو استعارة من قولهم استوى إليه كالسهم المرسل إذا قصده قصدا مستويا من غير أن يلوى على شيء.[2]

L'emploi du terme « droit » semble vouloir insister sur le fait que le Seigneur, après avoir créé la terre, s'est orienté directement vers le ciel pour l'équilibrer en sept cieux. À cette précision dans la version de Berque, répond une autre dans celle de Blachère. Pour rendre le verbe 'فَسَوَّاهُنَّ', Blachère recourt à l'adverbe « harmonieusement » qui vient qualifier le verbe « façonner » comme pour exprimer l'idée de la perfection de l'organisation. Cette démarche rappelle le propos de الزمخشرى qui note à cet égard :

و معنى تسويتهن: تعديل خلقهن, (...) و إخلاؤه من العوج و الفطور.[3]

Enfin, notons, dans la version de Berque, l'inversion dans le segment « en sept cieux l'équilibra », inversion absente aussi bien du texte-source que des différentes traductions françaises citées plus haut. En effet, cette inversion n'est pas la seule dans ce verset, une autre, figurant au tout début de celui-ci, à savoir « pour vous créa », se laisse remarquer. Le traducteur voulait-il, par là, introduire une certaine rythmique en produisant une rime intérieure entre les deux verbes noyaux « créa/équilibra » ?

La comparaison des deux versions françaises montre que la démarche de Berque est bien différente de celle de Blachère laquelle tient à rester proche- chaque fois que la langue

---

1 الخضرى, محمد الأمين, *من أسرار حروف العطف فى الذكر الحكيم (الفاء) و (ثم)*, القاهرة, مكتبة وهبة, 2007, ص. 57.
التعقيب من المعانى التى اختصت بها الفاء, و به وحده امتازت عن شقيقتها (ثم), و يقصد بالتعقيب: وقوع المعطوف بعد المعطوف عليه بلا فاصل زمنى.

2 أبو حيان الأندلسى, *تفسير البحر المحيط*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 280.

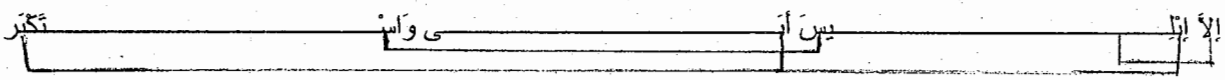
3 الزمخشرى , *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص.123.
Notons que cet adverbe est également employé par Gloton.

réceptrice le permet- de la construction syntaxique mise en place par le texte-source. Cette remarque s'applique-t-elle à d'autres exemples ?

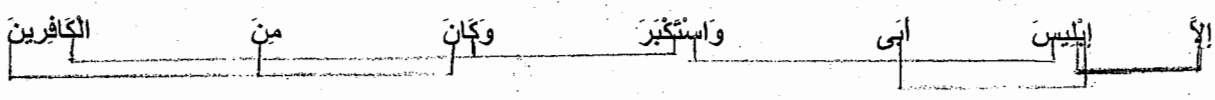
Examinons la traduction du verset 34 :

34 وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ *إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ*

Dans cet exemple, le segment 'إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ' décrit la réaction d'Iblis devant l'ordre divin de se prosterner devant Adam. Dans ce phrasé, deux remarques sont à signaler : l'agent de « l'action » est désigné par son nom propre 'إِبْلِيسَ' et non par un simple nom commun comme « le démon » par exemple ; d'autre part, sa « réaction », quant à elle, est décrite à travers deux verbes successifs : 'أَبَى' et 'اسْتَكْبَرَ'. En fait, les termes 'إِبْلِيسَ أَبَى' sont étroitement liés par l'écho consonantique de la lettre 'باء' qui les rattache également, au deuxième verbe 'اسْتَكْبَرَ'. Ainsi le sujet de l'action se trouve-t-il - non seulement sémantiquement mais aussi prosodiquement - mis en rapport avec les deux verbes décrivant sa réaction. La reprise du phonème « s » déjà entendu à la finale de 'إِبْلِيسَ' étaie prosodiquement le serré sémantique entre l'agent de l'action et le deuxième verbe. Notons, de même, que le segment 'إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ' est, à son tour, relié sémantiquement au début du verset par la particule qui marque l'exception 'إِلاَّ'. Du point de vue des sonorités, cette particule partage avec le nom qui la suit directement, la consonne « l ». Nous pouvons lire prosodiquement ce segment ainsi:



Par ailleurs, ce segment est rattaché à la suite par l'écho consonantique du phonème « k ». À part sa première apparition dans le verbe 'اسْتَكْبَرَ' relatant la réaction d'Iblis, il figure à deux reprises dans le segment décrivant son statut suite à son refus d'exécuter l'ordre divin : 'وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ'. Ajoutons que dans la « clausule » du verset, la répétition de la consonne finale 'نون' renforce, de plus en plus, le lien entre les trois termes qui la constituent : 'الْكَافِرِينَ','مِنَ','وَكَانَ'. Ce segment est donc construit d'après le schéma rythmique suivant :



Sur un plan plus général, nous remarquons que le segment en question est aussi lié prosodiquement au début du verset grâce à la reprise de l'écho consonantique du phonème « s » dans : 'اسْجُدُوا', 'فسَجَدُوا', 'إبْلِيسَ', et 'وَاسْتَكْبَرَ'. Ce rapprochement n'est pas sans mettre en évidence la raison qui se profile derrière le refus d'Iblis de se prosterner devant Adam, à savoir, le fait qu'il s'est rempli d'orgueil.

Regardons comment cette construction-sens qui étaie le serré sémantique est rendue dans les traductions :

Blachère :

32/34 Et [rappelle] *quand nous dîmes aux Anges : « Prosternez-vous devant Adam ! » Ils se prosternèrent* ***sauf Iblis*** **[qui]** ***refusa, s'enfla d'orgueil et fut parmi les Infidèles.***

Berque :

34 Lors Nous dîmes aux anges : « Prosternez-vous devant Adam ». Ils le firent, **à l'exception d'Iblis. Il s'y refusa par orgueil : le premier des dénégateurs !...**

Si, dans les deux versions, l'écho consonantique du phonème « s » est repéré, sa résonnance ne se réalise pas exactement de la même manière. Dans la version de Blachère, elle se laisse entendre dans « *sauf* », « *Iblis* », « *s'enfla* »[1] ; dans celle de Berque dans « à l'exception », « Iblis », « s'y refusa ». Dans le premier cas, la préposition exprimant l'exception « *sauf* » est liée au sujet de l'action « *Iblis* » ainsi qu'au deuxième verbe rendu par « *s'enfla* d'orgueil» ; dans le second, l'expression traduisant « l'exception » est aussi liée à « Iblis », mais elle est rattachée au premier verbe « s'y refusa» et non pas au deuxième. Partant du constat « que le traducteur (...) est toujours obligé d'interpréter son texte-source en

[1] Cette résonnance se laisse, de plus en plus, remarquer si nous prenons en considération que le traducteur rend le polyptote dans 'فسَجَدُوا', 'اسْجُدُوا' par un polyptote équivalent «*Prosternez-vous* », «*Ils se prosternèrent* ». Cette forme de reprise lexicale est traduite dans la version de Berque par une anaphore grammaticale : « Prosternez-vous », «Ils le firent ». Ce trait sera étudié par la suite dans le deuxième chapitre qui traitera de la manière dont chacun des deux traducteurs rend les différentes formes de répétition dans le *Coran*. Nous avons déjà signalé que ces formes de reprise ne sont pas sans jouer un rôle assez important dans la construction sémantico-prosodique du texte.

lui inventant un style cible »[1], les deux traducteurs ont réussi la traduction du segment en question.

À relire le phrasé de Blachère, nous constatons que le phonème [f] en relie cinq termes des plus importants : « sauf », « refusa », « s'enfla », « fut » et « infidèles ». Dans la version de Berque, la reprise de la consonne [g] ne rattache que les substantifs « orgueil » et « dénégateurs ». Ainsi, la qualité sonore du segment de Blachère s'avère plus expressive.

D'autre part, nous enregistrons dans les deux versions, une reprise consonantique du phonème « l », mais qui se révèle plus significative dans la version de Blachère où elle sert à insister sur la nature « infidèle » de cet être rebelle. Le rebelle 'إِبْلِيسَ' se trouve ainsi prosodiquement lié, voire identifié, à l' « infidélité » : « *Iblis* [qui] » « *fut parmi les Infidèles* »[2]. Ce lien qui traduit, dans une grande mesure, l'enchaînement sémantico-prosodique du verset-source, est-il clair dans la version de Berque qui rend le segment ' وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ' par « le premier des dénégateurs !... » ?

Ceci dit, les deux versions se distinguent l'une de l'autre à plusieurs niveaux. De prime abord, la différence entre les deux traductions se voit dans la segmentation du verset. Blachère segmente le verset en deux phrases : la première relatant l'ordre divin donné à tous les anges ; la seconde avançant les deux réactions diamétralement opposées face à ce même ordre 'اسْجُدُوا' : celle de « tous » les anges qui, à une exception près, obéissent à l'instant 'فَسَجَدُوا' et celle d'Iblis 'إِلاَّ إِبْلِيسَ' qui, en fait, représente l'exception, la « seule » exception.

Dans la version de Blachère, le refus d'Iblis, ses raisons ainsi que la conséquence qui en découle, s'enchaînent pour refléter le « flux » de la parole dans le texte-source : d'une part, nous avons la relative « [qui] » « *Ils se prosternèrent sauf Iblis* [qui] *refusa, s'enfla d'orgueil* » ; d'autre part, la coordination « et » « *et fut parmi les Infidèles.* » Ceci n'est pas le cas dans la version de Berque où le traducteur recourt à la « segmentation ». Ainsi, la deuxième moitié du verset se trouve répartie en deux phrases : la première rapportant l'exécution de l'ordre divin de la part de « tous » les anges « à l'exception d'Iblis » ; la

[1] LADMIRAL, Jean-René, « Le Salto Mortale de Traduire : éléments culturels et psycho-linguistiques de théorie de la traduction », in *Transalpina,* n° 9, *La traduction littéraire. Des aspects théoriques aux analyses textuelles*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2006, p. 65.

[2] Ceci sans rien dire encore de la reprise de l'écho vocalique « i » qui lie les termes « Iblis », « qui », « parmi » et « Infidèles ». Contrairement à la version de Blachère, dans celle de Berque, cet écho lie seulement le nom propre « Iblis » au pronom anaphorique qui le remplace « il ». Si nous évoquons l'écho vocalique dans la section concernant l'écho consonantique surtout lors de l'analyse des versets-cibles, c'est que la reprise de certaines consonnes peut parfois être reproduite au moyen de celle des voyelles : ce qui confirme le fait, qu'en matière de traduction, il s'agit souvent de « compensation » et non pas de « perte » totale de l'effet poétique.

deuxième avançant la raison de ce refus « Il s'y refusa par orgueil » et sa conséquence « : le premier des dénégateurs !... ». Dans son ouvrage *Le commentaire de la traduction anglaise*, Michel Ballard explique que la « segmentation » est un procédé de traduction qui « consiste à effacer la relation inter-propositionnelle représentée par la coordination et à lui substituer un point. De deux propositions coordonnées, on passe à deux phrases, entre lesquelles la relation interprocés est forcément moins évidente. »[1] En effet, la démarche de Berque peut s'expliquer par le fait qu'en arabe, on coordonne les procès plus souvent qu'on ne le fait en français. Cet exemple constitue une illustration typique de ce phénomène.

Mise à part cette première différence, bien d'autres sont à relever. Et pour revenir à notre analyse du phrasé en question, dans la version de Blachère, le lien sémantico-prosodique est accentué par le recours, à deux reprises, au passé simple pour traduire 'أَبَى وَاسْتَكْبَرَ' : « *refusa, s'enfla d'orgueil* ». Le traducteur aurait pu dire aussi « refusa, s'enorgueillit », mais il semble que c'est son souci de créer une musicalité intérieure en faisant rimer les verbes « refuser » et « s'enfler » qui l'a poussé à opter pour l'expression « s'enfler d'orgueil ». Nous voyons que cette expression a le mérite de mettre en relief que l'« orgueil » - ou plus précisément l' « excès » d'orgueil - est investi très négativement dans ce contexte, puisqu'il reflète un comportement exagéré : le texte-source emploie la forme 'استفعل' dans 'اسْتَكْبَرَ'. D'après ابن عاشور:

و الاستكبار التزايد في الكبر لأن السين و التاء فيه للمبالغة.[2]

Ainsi, nous trouvons que l'expression « s'enfler d'orgueil » rend parfaitement cette idée d'exagération.

En fait, la binarité dans le segment 'أَبَى وَاسْتَكْبَرَ' est absente de la version de Berque où les deux verbes se trouvent « fusionnés » en un seul segment verbal « s'y refusa par orgueil ». Quoiqu'il s'agisse textuellement de deux réactions bien distinctes, la démarche de Berque peut s'expliquer par le fait que c'est effectivement l'excès d'orgueil qui fait qu'Iblis refuse de se prosterner devant Adam. À ce propos, أبو حيان الأندلسى explique :

(أبى) امتنع و أنف من السجود لأدم (و استكبر) تكبر و تعاظم فى نفسه, و قدم الإباء على الاستكبار و إن كان الاستكبار هو الأول, لأنه من أفعال القلوب و هو التعاظم و ينشأ عنه الإباء من السجود اعتبارا بما ظهر عنه أولا و هو الامتناع من السجود.[3]

---

[1] BALLARD, Michel, *Le commentaire de la traduction anglaise*, *op.cit.*, p.33.

[2] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير* , *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.425.

[3] أبو حيان الأندلسى, *تفسير البحر المحيط*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 304.

Si cette modification structurale est d'une moindre importance, ceci n'est pas le cas pour la manière dont le traducteur rend la clausule du verset : 'وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ' « : le premier des dénégateurs !... » Contrairement à Blachère qui respecte l'expression employée dans le texte-source en la traduisant par « *et fut parmi les Infidèles* », Berque affiche une certaine liberté dans la formulation du sens[1]. À ce propos, Umberto Eco explique que même si l'on reconnaît « un critère de multi-interprétabilité du texte »[2], il est « illégitime d'un point de vue critique de faire dire [au texte] ce qu'il ne dit pas. »[3] La traduction de Berque peut-elle être qualifiée de fidèle si nous la considérons à la lumière de la définition avancée par Jeanne Dancette : « la fidélité de la traduction est définie par l'adéquation entre les propositions du texte original et celle du texte traduit, quant à leur contenu informatif »[4] ? La réponse ne peut être que négative étant donné que l'essentiel dans une traduction, c'est d'« opter pour des transformations qui n'amputent pas ou ne modifient pas le sens de l'original »[5]. « Négative » aussi parce qu'en matière de traduction, « le sens compris du récepteur [doit-être] égal au vouloir dire [du texte]. Si cette adéquation s'effectue, la communication s'établit, le parcours du sens a bien fonctionné »[6]. En fait, le traducteur aurait pu dire « il se trouva parmi les infidèles » ou encore « il fut au nombre de ceux qui ne croient pas ». La première alternative étant plus concise nous paraît plus convenable.

Ainsi partageons-nous le propos de Fortunato Israël qui voit que même si le traducteur peut disposer d'une « marge » de liberté, il doit rester « soumis à certaines règles pour que soit assurée la convergence entre les textes ».[7] Cette liberté que le traducteur prend à l'égard du texte-source se voit-elle sur d'autres plans ? La suite de notre étude essaiera d'apporter une réponse à cette question.

III) L'écho vocalique

En effet, si la tâche du traducteur s'est avérée jusqu'ici difficile, elle l'est d'autant plus si nous prenons en considération le fait suivant : les deux systèmes linguistiques en question

---

[1] Cette démarche attire au traducteur la critique de زينب عبد العزيز qui note :
و بخلاف سوء ترجمته, نلاحظ أن عبارة (أول المنكرين) لا تتفق و معنى الأية التى تضاهى إبليس بالكافرين, أو تضعه فى مصافهم.
عبد العزيز, زينب, *ترجمات القرآن إلى أين, وجهان لجاك بيرك, نفس المرجع السابق*, ص. 47.

[2] ECO, Umberto, *Les limites de l'interprétation*, *op.cit.*, p.125.

[3] *Ibid.*, p. 132.

[4] DANCETTE, Jeanne, *Parcours de traduction, études expérimentales du processus de compréhension*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1995, p. 196.

[5] MARGOT, Jean-Claude, *Traduire sans trahir*, Paris, Symbolisme, L'âge de l'homme, 1979, p. 78.

[6] ALBIR, Amparo. Hurtado, *La notion de fidélité en traduction*, Paris, Didier Érudition, 1990, p. 88.

[7] ISRAËL, Fortunato, « Traduction littéraire : l'appropriation du texte », in *La Liberté en traduction*, Actes du Colloque International tenu à l'E.S.I.T les 7, 8, et 9 juin 1990, réunis par M. Lederer et F. Israël, Paris, Didier Érudition, 1991, p. 18.

se distinguent l'un de l'autre par un « phénomène langagier » important, à savoir, l'opposition entre voyelles longues et voyelles brèves.

À vrai dire, le système vocalique arabe diffère considérablement du système vocalique français par le fait que la langue arabe, langue sémitique, dispose de deux types de voyelles : voyelles longues et voyelles brèves. À la différence du français, en versification arabe comme en prosodie, il est souvent question de « quantité », de « durées » des voyelles et par conséquent, des syllabes...

Meschonnic évoque ce « fait de langue » en comparant le français au grec pour définir le premier :

« Rappelons, pour mémoire, que la versification française repose sur une métrique syllabique-accentuelle [...] et non sur une métrique de quantité s'appuyant, comme la métrique grecque ou latine, sur la longueur des syllabes. En français, [...] la longueur des syllabes correspond à des réalisations individuelles du discours, elle n'est pas un fait de langue. »[1]

Cette caractéristique qui distingue l'arabe du français compense le fait qu'il est assez pauvre en voyelles, en comparaison avec le système vocalique français. Si le français compte presque une dizaine de voyelles « a, e, i, o, ou, u, é, è, eu, œ », l'arabe n'en compte que trois : 'ألف', 'واو', 'ياء'.

Si nous nous arrêtons sur ce « fait de langue » qui caractérise l'arabe, c'est parce que les voyelles longues jouent un rôle de première importance dans le texte-source qui exploite intensément la prédisposition des voyelles longues à l'allongement 'المد'. Les ouvrages qui s'intéressent aux normes de la récitation du *Coran* 'علم التجويد' en distinguent trois types :

'مد حركتين', 'مد أربع حركات', 'مد ست حركات'.

Dans son ouvrage *Essai sur le rythme dans la prose rimée en arabe*, Mahmoud Messadi insiste longuement sur ce trait :

« (...), dans la « psalmodie » du Coran, art qui tient plus du chant que de la déclamation, les quantités des longues ne sont point fixes ; divers degrés sont distingués dans le « madd » (allongement). Les manuels de cette discipline ne manquent jamais de signaler si une longue a une durée simple ou multiple [...] ; aussi y trouve-t-on souvent des indications comme celle-ci : une telle longue doit avoir une durée de 2, 3, ou 4 « alif » ou plus. »[2]

Si nous nous intéressons à ce trait, c'est parce que la notion de l' « effet » est très importante dans la théorie de la traduction et dans l'analyse de la fidélité. D'après Amparo-

[1] MESCHONNIC, Henri, *Traité du rythme des vers et des proses, op.cit.*, p. 145.
[2] MESSADI, Mahmoud, *Essai sur le rythme dans la prose rimée en arabe, op.cit.*, p. 102.

Hurtado Albir, « le traducteur doit toujours tenir compte de l'effet produit par le texte original chez le récepteur dans la langue de départ, pour produire avec sa traduction le même effet chez son destinataire. »[1] Les questions qui se posent sont donc les suivantes : comment une langue réceptrice qui ne dispose pas déjà de voyelles longues peut-elle fournir au traducteur les moyens de les rendre ? De même, quel sera l'impact de cette « perte » sur l'aspect incantatoire du texte qui, lu ou écouté sous sa forme psalmodiée, rappelle forcément un « chant » ? Enfin, le système linguistique français, riche en voyelles, offre-t-il au traducteur certains procédés qui peuvent éventuellement l'aider à créer des échos vocaliques dans sa version ?

À vrai dire, la quasi-impossibilité de rendre - typographiquement et de manière systématique - l'allongement vocalique ne veut pas dire que les traducteurs du texte coranique sont totalement indifférents à ce phénomène langagier, bien au contraire. En général, la démarche de certains d'entre eux montre combien ils sont assez conscients du rôle que joue ce type particulier d'échos dans le texte-source. Ceci se voit clairement si nous comparons les différentes traductions de quelques versets formés de « phonèmes séparés » appelés par l'exégèse traditionnelle 'الحروف الافتتاحية' « les lettres inaugurales » ou « les lettres ouvrantes ». Le premier verset de la sourate '*البقرة*' en est un exemple : 'الم'. Ce même verset sur lequel s'ouvre la sourate '*البقرة*' se trouve repris au début de 5 autres sourates : la sourate 3 '*آل عمران*', la sourate 29 '*العنكبوت*', la sourate 30 '*الروم*', la sourate 31 '*لقمان*', la sourate 32 '*السجدة*'.

En fait, ces sourates ne sont pas les seules à commencer non par des mots, mais par des lettres de l'alphabet, détachées et n'ayant pas de sens particulier. Il en va de même dans les sourates 7 '*الأعراف*', 10 '*يونس*', 11 '*هود*', 12 '*يوسف*', 13 '*الرعد*', 14 '*إبراهيم*', 15 '*الحجر*', 19 '*مريم*', 20 '*طه*', 26 '*الشعراء*', 36 '*يس*', 38 '*ص*', 40 '*غافر*', 41 '*فصلت*', 42 '*الشورى*', 43 '*الزخرف*', 44 '*الدخان*', 45 '*الجاثية*', 46 '*الاحقاف*', 50 '*ق*' et 68 '*ن*'[2]. Si nous citons toutes les occurrences où figurent ces « lettres inaugurales » ou ces « lettres ouvrantes » 'الحروف الافتتاحية', c'est pour deux raisons : d'une part, afin d'insister sur l'ampleur du phénomène et d'autre part, parce que certains de ces exemples vont nous servir dans la suite de l'analyse.

En effet, que ces lettres n'aient pas de sens particulier,- puisque le Prophète lui-même ne semble pas avoir précisé leur signification d'où les innombrables interprétations suggérées

[1] ALBIR, Amparo - Hurtado, *La notion de fidélité en traduction*, *op.cit.*, p.77.

[2] Ces lettres isolées dont la signification exacte reste jusqu'aujourd'hui inconnue, forment non seulement le premier verset des sourates, mais elles leur donnent parfois leur nom. Ceci est le cas dans les sourates : '*يس*', '*ص*', et '*ن*'.

par les exégètes anciens et modernes-, ceci n'est pas sans conséquence sur leur reproduction en français. Nous envisageons donc d'en étudier seulement deux exemples afin de voir les démarches adoptées par les traducteurs à cet égard.

Commençons par le verset 1 de la sourate '*البقرة*' : 'الم'. Ce verset est rendu dans la version de Blachère par « A.L.M. » et dans celle de Berque par « A L M ».

Mise à part la ponctuation différente, les lettres « inaugurales » sont « transposées » exactement de la même manière : les deux traducteurs ont opté pour le choix de trois lettres de l'alphabet français-- lettres qui leur ont paru les plus proches phonétiquement des lettres correspondant en arabe. Et comme le français est une langue où les notions de « durée » et de « quantité » sont complètement absentes, ces versions ne rendent évidement pas la rythmique du texte-source.

Cette interprétation est-elle la seule possible en l'occurrence ? Les traducteurs du *Coran* ont-ils tous suivis la même démarche à cet égard ? Ou bien certains d'entre eux ont eu recours à d'autres stratégies leur permettant d'illustrer ce « fait langagier » propre à l'arabe dans le but de donner une idée – même très simple – de cet aspect rythmique du texte-source, aspect qu'il est presque impossible de rendre typographiquement[1] dans aucun autre endroit des textes-cibles ? Pour répondre à ces questions, il nous semble intéressant de dépasser le cadre de notre corpus et de faire appel à d'autres « essais » de traduction, ainsi qu'à d'autres exemples afin de mieux examiner ce trait.

En passant en revue les différentes versions, nous distinguons essentiellement deux tendances totalement différentes pour ne pas dire « opposées » : certains traducteurs « transposent » ces lettres en français ; d'autres les « transcrivent » phonétiquement.

En fait, Blachère et Berque ne sont pas les seuls à représenter la première tendance. Il en va de même dans la traduction de Kasimirski « A.L.M. »[2] ainsi que dans celle du cheikh Si Hamza Boubakeur « *A.L.M...* »[3]. Par contre, parmi ceux qui optent pour la transcription phonétique, citons à titre d'exemple Jean Grosjean « Alif. Lâm. Mîm. »[4] ; Maurice Gloton « Alif, Lâm, Mîm »[5] ; Zeinab Abdel Aziz « Alif. Lâm. Mîm »[1]. Pour ce qui est de la

---

[1] Si nous précisons « typographiquement », c'est parce que certaines voyelles courtes peuvent certes être allongées dans le cadre d'une réalisation personnelle. Notons que certains traducteurs, comme Gloton par exemple, tiennent compte de l'allongement lors de leur transcription du nom de Dieu « Allâh ».
[2] KASIMIRSKI, *Le Coran*, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, p. 40.
[3] BOUBAKEUR, Si Hamza, *Le Coran*, Paris, Fayard, 1979, p. 36.
[4] GROSJEAN, Jean, *Le Coran*, Paris, Gallimard, 2008, p. 15.
[5] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, *op.cit.*, p. 422.

traduction du Complexe roi Fahd, nous lisons la transcription suivante : « Alif, Lām, Mim. »[2]. Quant à celle de Denise Masson : « Alif. Lam. Mim. »[3].

Nous remarquons que ces traductions, à part celle de Denise Masson, essaient d'introduire dans le texte-cible le caractère « allongé » des voyelles arabes : ceci se voit dans la transcription du « madd » 'ا--' par « â » et du « madd » 'ا--' par « î »-, l'accent circonflexe suggérant qu'il s'agit, en l'occurrence, de deux voyelles relativement longues[4]. Dans la version de Masson, et malgré la transcription, la marque de l'« allongement » vocalique est complètement absente ; dans celle du Complexe roi Fahd, la manière dont le phonème 'ميم' « Mim » est rendu, nous fait penser à une faute de frappe plutôt qu'à une intention volontaire de la part des traducteurs. La vérification de la transposition de ce même verset 'الٓمٓ' dans les 5 autres sourates où il figure, confirme notre propos. Dans les sourates 3 'آل عمران', 29 'العنكبوت', 30 'الروم', 31 'لقمان' et 32 'السجدة', ce même verset 'الٓمٓ' est rendu par « Alif, Lām, Mīm ». Dans les 5 occurrences, nous repérons une note qui renvoie à la sourate 2 : « *Cf.* note à S.2, v. 1. »[5]

Après avoir passé en revue les différentes traductions, nous trouvons que la transcription phonétique de ces « lettres inaugurales » constitue l'une des solutions possibles pour donner une idée même très simple de l'allongement des voyelles longues intensément investies dans le texte-source.[6] D'une part, ce choix a le mérite de garder à ces lettres le caractère « énigmatique » du texte original, et d'autre part, il permet au traducteur d'introduire dans le texte-cible une part minime de l'aspect rythmique du texte-source. Une part « minime » certes, car même si l'accent circonflexe placé sur les trois phonèmes peut suggérer qu'il s'agit, en l'occurrence, d'une voyelle relativement longue, ce signe d'accentuation est loin de « traduire » la « durée » de la voyelle arabe laquelle peut aller jusqu'à six « alif » 'مد ست حركات'.

En fait, l'étude des différentes occurrences révèle que ce sont les voyelles longues « â » et « î » qui sont les plus investies dans les versets formés à partir de « lettres

---

Cette version est celle du premier verset de la sourate 30 'الروم', nous avons montré plus haut que 6 sourates du *Coran* commencent par le même début 'الٓمٓ'.

[1] 'ABDEL AZIZ, Zeinab, *Le Qur'ān*, La Lybie, Association mondiale de l'Appel islamique, s.d., p. 2.

[2] Complexe roi Fahd, *Le Noble Coran*, *op.cit.*, p.2.

[3] MASSON, Denise, *Le Coran I*, *op.cit.*, p. 4.

[4] Normalement les voyelles longues sont surmontées d'un tiret. Il semble que ce sont les contraintes d'impression qui font que l'accent circonflexe remplace ici le tiret.

[5] Complexe roi Fahd, *Le Noble Coran*, *op.cit.*, p. 396. Cette faute de frappe reflète la difficulté de rendre systématiquement ce trait.

[6] Le court verset de la sourate 'البقرة' par exemple, en avance déjà deux : le « â » et le « î ».

inaugurales » ; toutefois, ceci ne veut aucunement dire que la voyelle longue « û » laquelle joue un rôle dominant dans la rythmique d'un grand nombre des versets du *Coran*, ne fait pas partie de ces lettres ouvrantes, au contraire. Nous la repérons, elle aussi, mais dans une seule occurrence, à savoir dans l'incipit de la sourate 68 '*القلم*' : 'نٓ و القلم و ما يسطرون'. La première lettre de l'incipit est rendue, dans la version de Blachère, par « *N.* »[1] et dans celle de Berque, par « Nûn ». Si nous citons cet exemple, c'est pour deux raisons : la première étant en rapport avec le texte-source, et la seconde avec les traductions. Pour ce qui est de la première remarque, elle montre que les lettres inaugurales repérées de part et d'autre, dans presque une trentaine d'endroits, donnent une idée globale des « trois » voyelles longues de l'arabe. Quant à la deuxième remarque, elle concerne plutôt la version de Berque : contrairement à Blachère qui suit une seule et même démarche consistant à « transposer » les « lettres inaugurales », nous trouvons que Berque change de stratégie : tantôt, il les rend et ce, dans la plupart des cas, par des lettres de l'alphabet français ; tantôt il passe à la transcription comme il en va dans le premier verset de la sourate '*القلم*' : « Nûn ».

Ceci dit, partant du principe qui voit que derrière toute traduction réside certainement un projet qui détermine la stratégie adoptée par les traducteurs, nous ne pouvons conclure sans réfléchir sur la raison pour laquelle certains d'entre eux, comme c'est le cas de Blachère et de Berque, choisissent de rendre les lettres inaugurales par des lettres de l'alphabet français. Conscients de la difficulté de nous arrêter sur le vrai motif qui a poussé les traducteurs à effectuer ce choix, nous nous contentons de l'interpréter en avançant l'hypothèse suivante : il semble que nos deux traducteurs trouvent que la transcription des lettres 'الٓمٓ' peut paraître totalement insignifiante pour un récepteur français de culture moyenne, qui n'ayant pas une idée préalable du mode d'énonciation de ces lettres, ne peut, par conséquent, les « lire » comme elles doivent l'être. Ainsi, soit il risque de ne pas comprendre du tout qu'il est question, en l'occurrence, de l'allongement de voyelles longues, soit il peut croire - surtout dans la version de Masson « Alif. Lam. Mim. » - qu'il a plutôt affaire à des voyelles nasales « lã », « m ẽ ».

Dans les deux cas, le statut de ces lettres « énigmatiques », de ces « phonèmes qui doivent être prononcés de manière détachée », se trouve par conséquent, soit mal compris soit perdu. C'est pour cette raison, il nous semble, que les traducteurs ont opté pour cette démarche afin de communiquer au récepteur français moyen qu'il s'agit, dans ces occurrences, de lettres qu'on prononce séparément.

[1] Dans sa note, le traducteur signale qu'il s'agit d'un « sigle qui se lit *Nûn* ».

De ce qui précède, nous pouvons constater à quel point le passage d'un texte appartenant à un système linguistique ayant des caractéristiques particulières vers un autre système où ces caractéristiques sont absentes, peut constituer un vrai problème au traducteur. De quelque manière qu'il essaie de s'y prendre, le traducteur se trouve, sans doute, confronté à des obstacles entraînant des pertes soit au niveau sémantique soit au niveau rythmique.

En fait, la comparaison des différentes stratégies illustre qu'en matière de traduction, non seulement il est question de choix, mais aussi de « pertes » et de « compensations ». Ceci nous amène à regarder de plus près, ne serait-ce qu'à titre illustratif, la traduction d'un court passage et ce, afin d'examiner si la langue réceptrice, riche en voyelles, offre au traducteur des moyens lui permettant de créer, dans sa version, certains échos vocaliques dans une tentative de reproduire l'effet mélodique généré aussi bien par les voyelles longues que par les différents signes diacritiques.

En effet, les versets 30, 31, 32 et 33 constituent un passage assez représentatif à cet égard :

30 وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ

31 وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ

32 قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

33 قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ

La lecture-écoute de ces versets révèle que la voyelle longue « â » est clairement entendue dans les termes suivants[1] : 'الدِّمَاء', 'لِلْمَلاَئِكَةِ' (vt : 30) ; 'هَـؤُلاء', 'بِأَسْمَاء', 'الْمَلاَئِكَةِ', 'الأَسْمَاء' (vt : 31) ; 'عَلَّمْتَنَا', 'لَنَا' (vt : 32), 'بِأَسْمَآئِهِمْ', 'بِأَسْمَآئِهِمْ' (vt : 33). D'autre part, dans le segment 'أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء', la proximité des termes 'بِأَسْمَاء هَـؤُلاء' ajoute à l'aspect incantatoire du verset 31 étant donné que l'allongement du « alif » est accompagné de la reprise de l'écho vocalique « i » à la fin des deux termes successifs pour former ainsi une « finale conclusive » identique 'اء'[2]. Ce segment semble répondre à celui sur lequel s'ouvre le verset 'وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا' où la voyelle « a » est prédominante.

[1] Dans ces versets, l'allongement du « â » enregistre des durées variables. Toutefois, la grande majorité des voyelles ont une durée de six « alif ».

[2] Le rôle joué par les « finales conclusives » sera étudié dans la suite de ce chapitre. Notons que nous empruntons toujours la terminologie employée par Meschonnic.

Cette série de versets est rendue dans les versions de Blachère et de Berque comme suit :

Blachère	Berque
28/30 … [Rappelle] *quand ton Seigneur dit aux Anges : « Je vais placer, sur la terre, un vicaire. » - « Y placeras-Tu quelqu'un qui y sèmera le scandale et y répandra le sang alors que nous, nous glorifions Ta louange et proclamons Ta sainteté ? »* [*Le Seigneur*] *répondit : « Je sais très bien ce que vous ne savez point. »* *29/31 Et* [*Le Seigneur*] *apprit à Adam tous les noms, puis Il fit défiler, devant les Anges,* [*les êtres portant ces noms*] *et il dit* [*aux Anges*] *: « Avisez-Moi des noms de ces êtres-ci, si vous êtes véridiques ! »* *30/32 - « Gloire à Toi ! », répondirent-ils. « Nous n'avons nulle science excepté ce que Tu nous as appris. Toi, Tu es l'Omniscient, le Sage. »* *31/33 - « O Adam ! », dit* [*le Seigneur*]*, « avise-les des noms* [*de ces êtres*] *! » Et quand* [*Adam*] *eut avisé* [*les Anges*] *des noms* [*de ces êtres, le Seigneur*] *dit : « ne vous avais-Je point dit que Je connais bien l'Inconnaissable des cieux et de la terre et que je connais bien ce que vous extériorisez et ce que vous tenez secret ?*	30 « lors ton Seigneur dit aux anges : « Je vais instituer un lieutenant sur la terre ». Ils dirent : « Quoi ! Tu rendrais tel celui qui tant y fait dégât et qui verse le sang, alors que nous autres célébrons par la louange Ta transcendance et sainteté ? » Il dit : « Moi, Je sais ce que vous ne savez pas » 31 Il apprit a Adam tous les noms, qu'ensuite Il énonça aux anges, leur disant : « Informez-Moi de ces noms, pour autant que vous soyez véridiques » 32 Ils dirent : « A Ta transcendance ne plaise. Nous n'en savons que ce que Tu nous en as appris. Il n'est que Toi de Connaissant, de Sage » 33 Il dit : « Adam, informe-les de leurs noms ». Quand Adam les eut informés de leurs noms, Il dit : « Ne vous avais-Je pas dit que Je suis le plus savant du mystère des cieux et de la terre ? Et Je sais ce que vous publiez comme ce que vous cachez ».

À comparer les deux traductions au texte-source, il ressort que la différence entre les deux systèmes linguistiques n'empêche pas les traducteurs d'introduire dans leurs textes une certaine poéticité, au contraire.

Dans la version de Blachère, nous repérons, dans le verset 30, la fréquence de la voyelle « a » dans « pl**a**cer, l**a** terre, placer**a**s-tu, sèmer**a**, le scand**a**le, répandr**a**, **a**lors, T**a** louange, proclamons, T**a** sainteté » ; et dans le verset 31, celle de la voyelle « i » dans « appr**i**t, pu**i**s, **I**l f**i**t, défiler, **i**l, d**i**t, av**i**sez-moi, ces êtres-c**i**, s**i**, véridiques ». Ces deux voyelles « a » et « i » se font, toutes les deux, entendre dans le verset 32 : respectivement, « Gl**oi**re **à**

T**oi**[1], n'**a**vons, **a**s, **a**ppris, T**oi**, le S**a**ge » ; « répondir**e**nt-**i**ls, sc**ie**nce, appr**i**s, l'Omnisc**ie**nt ». Quant au verset 33, nous remarquons qu'à côté du « a » et du « i », c'est la voyelle fermée « é » qui est plutôt investie dans la première moitié « avise-l**e**s, d**e**s, c**e**s, **Et**, avis**é**, l**e**s, d**e**s, c**e**s », tandis que c'est la voyelle « e » qui l'est dans la seconde « l**e** Seigneur, n**e**, J**e**, qu**e**, J**e**, d**e**, J**e**, c**e** qu**e**, c**e** qu**e**, t**e**nez s**e**cret ». Notons que la proximité de certains termes les uns des autres comme dans le cas de « p**u**is **Il** f**i**t défil**e**r » (vt.31), de « Gl**oi**re **à** T**oi** » (vt.32), ou encore de « c**e** qu**e** vous t**e**nez s**e**cret » (vt.33), renforce le serré sémantique et ajoute à la poéticité des segments.

À examiner la version de Berque, il ressort que la fréquence de telles sonorités y est beaucoup plus faible, si nous la comparons avec celle de Blachère. Toutefois, dans l'ensemble des quatre versets, deux échos vocaliques se font légèrement entendre à des intervalles assez éloignés : le phonème ouvert « è » dans « v**ai**s, rendr**ai**s, f**ai**t, v**e**rse, s**ai**s, l**e**s, c**e**s, pl**ai**se, n'**e**st, av**ai**s, mystère, s**ai**s », et le phonème fermé « é » dans « instit**u**er, dégât, c**é**l**é**brons, sainteté, sav**ez**, Inform**ez**, soy**ez**, véridiques, informés, publi**ez**, cach**ez** »[2].

Avant d'aborder le rôle joué par la « clausule » coranique 'الفاصلة القرآنية' qui constitue un élément rythmique majeur, nous traiterons brièvement de deux autres procédés qui contribuent eux aussi, chacun à sa manière, à l'harmonie générale de l'ensemble : les « couplages-paronomases » et les « finales conclusives ». Notre but est toujours le même : il s'agit de voir à quel point ces procédés pourraient être reproduits dans les traductions.

IV) Les couplages-paronomases

Commençons par les « couplages-paronomases ». En fait, ces « couplages-paronomases »[3] sont considérés comme un type très particulier de faits prosodiques. En effet, ce phénomène langagier consiste en un « rapprochement de termes comportant des sonorités semblables mais de sens différents.[4] » Il occupe une place marquante dans un grand nombre

[1] Notons que le phonème « oi » qui se transcrit phonétiquement par [wa], comprend aussi le son « a ». Ainsi, la répétition de ce son dans le segment « Gloire à Toi » lequel segment traduit 'سبحانك', en fait un morceau de très haute qualité sonore.

[2] Il est à signaler que certaines de ces voyelles peuvent être allongées, mais de manière facultative, dans le cadre d'une réalisation individuelle, étant donné que le français ignore l'opposition entre « voyelles longues » et « voyelles brèves ».

[3] DESSONS, Gérard, MESCHONNIC, Henri, *Traité du rythme des vers et des proses, op.cit.,* p. 226.

[4] CALAS, Frédéric, CHARBONNEAU, Dominique-Rita, *Méthode du commentaire stylistique,* Paris, Armand Colin, 2005, p. 240.

des versets du *Coran*. Dans son ouvrage, *البديع فى ضوء أساليب القرآن*, le stylisticien عبد الفتاح لاشين insiste sur les mérites de ce procédé :

الجناس من الحلى اللفظية و الألوان البديعة التى لها تأثير بليغ, تجذب السامع, و تحدث فى نفسه ميلا إلى الإصغاء و التلذذ بنغمته العذبة, و تجعل العبارة على الأذن سهلة و مستساغة, فتجد من النفس القبول, و تتأثر به أى تأثير, و تقع من القلب أحسن وقع.[1]

Le fait de rapprocher, dans une phrase, des sonorités voisines est assez récurrent dans la sourate '*البقرة*'. Il permet de lier phoniquement aussi bien des concepts proches que des notions éloignées, ce qui crée un effet de confirmation des termes les uns par les autres. Le verset 144 illustre le premier cas où les concepts phoniquement liés sont proches par le sens :

144 قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ

Dans ce verset, les sonorités du verbe '*لَيَعْلَمُونَ*' sont presque les mêmes que celles du verbe '*يَعْمَلُونَ*', mais elles sont disposées dans un ordre différent. Ce « couplage-paronomase » '*الجناس التام المحرف*'[2] met en relief le lien entre les deux concepts représentés par les racines ; 'ع م ل' et 'ع ل م'. Ceci n'est pas sans étayer le rapport sémantique qui s'établit entre les deux notions fondamentales évoquées dans ce segment de verset : le savoir '*العلم*' et le faire '*العمل*'. Si ces deux notions se trouvent étroitement liées l'une à l'autre non seulement sémantiquement, mais aussi prosodiquement, c'est parce que, dans la logique des choses, le « savoir » doit donner lieu à des conséquences qui en découlent- conséquences qui doivent, à leur tour, se répercuter sur le « faire ». À vrai dire, le « couplage-paronomase » qui s'instaure entre les deux verbes '*لَيَعْلَمُونَ*' et '*يَعْمَلُونَ*' est renforcé par le fait qu'ils ont un seul et même sujet : « ceux qui ont reçu le Livre ».

Pour mieux évaluer la contribution sémantico- prosodique de ce fait langagier, il convient de placer ce segment de verset dans son contexte : il s'agit, en fait, du changement de la direction de la prière. Les gens du Livre qui désapprouvent ce changement, savent bien, par leurs Livres, que ce changement doit avoir lieu, et que chaque religion a une orientation qui lui est propre : c'est là, la Vérité '*الحَقُّ*' de la part de Dieu. Le « couplage-paronomase » met donc l'accent sur la contradiction entre le « savoir » des gens du Livre et leur « faire ». Et comme Dieu n'est pas inattentif à ce qu'ils font, Il les châtiera pour leurs actions. Ainsi, nous

---

[1] لاشين, عبد الفتاح, *البديع فى ضوء أساليب القرآن*, القاهرة, دار الفكر العربى, 2001, ص.105.

[2] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني , ص. 35.
Cette forme est appelée par certains grammairiens '*الاشتقاق الكبير*' « la dérivation majeure » par opposition à '*الاشتقاق الصغير*' « la dérivation mineure ». Ce procédé consiste à créer des mots nouveaux à partir d'autres mots et ce, en changeant l'ordre des lettres dont sont construits ces derniers.

voyons comment ce que dit le verset n'est pas séparable de la manière de le dire. Cette mise en continu des signifiants contribue à donner au segment où elle figure, sa « signifiance » laquelle notion a le mérite d'insister sur l'unité du signe linguistique, fond et forme. Rappelons que, d'après Dessons et Meschonnic, la signifiance d'un phrasé « c'est la manière dont le discours fait signe à quelque chose qui n'est pas de l'ordre du sens, avec son résidu, la forme, mais à l'unité-diversité du *faire*.[1] »

Examinons les deux versions françaises afin de voir si ce « jeu de langage » qui lie, dans leur opposition, les deux segments du verset-source, peut être rendu lors du processus de la traduction :

Blachère :

139/144 Souvent Nous te voyons tourner [*en tous sens*] ta face, vers le ciel. Nous te tournerons donc vers une *Qibla* que tu agréeras. Tourne donc ta face dans la direction de la Mosquée Sacrée ! Où que vous soyez [, *Croyants !,*], tournez votre face dans sa direction. Ceux qui ont reçu l'Écriture **savent certes** que c'est [*là*] la Vérité [*venue*] de leur Seigneur. Allah n'est point insoucieux **de ce qu'ils font**.

Berque :

144 Que de fois Nous voyons ton visage virevolter en direction du ciel ! Eh bien ! que Je te tourne vers un orient susceptible de te contenter ! Tourne donc ton visage du côté du Sanctuaire consacré.

- Où que vous soyez, tournez votre visage de ce côté-là. Les détenteurs de l'Écriture **savent bien** qu'en cela réside le Vrai, venant de leur Seigneur.

-Dieu n'est pas inattentif **à leurs agissements**.

À regarder de près les deux versions, nous constatons, de prime abord, la difficulté de rendre cette « intensité » sémantique et sonore. Contrairement à l'arabe où la notion de 'علم' est liée, à la fois, sémantiquement et prosodiquement à celle de 'عمل', en français, ces mêmes notions - « savoir » et « faire » - ne le sont que sémantiquement. Dans son ouvrage *Versus : la version réfléchie*, Michel Ballard, abordant « la composante orale en traduction » évoque la difficulté de retrouver dans l'équivalence interlinguistique la même « équivalence sonore ». À ce propos, le traductologue affirme :

« Le traitement de ce genre de composition n'est pas assuré car on ne va pas forcément trouver dans l'autre langue des mots ayant le même sens que les éléments de départ et qui en

[1] DESSONS, Gérard, MESCHONNIC, Henri, *Traité du rythme des vers et des proses, op.cit.*, p. 170.

plus entretiennent le même rapport sonore ; on touche là aux limites de la traduction, limites que certains traducteurs arrivent à repousser par divers moyens. »[1]

Ceci étant posé, l'examen de ce segment de verset nous amène à faire deux remarques : la première concerne le segment où figure le verbe 'لَيَعْلَمُونَ' et la seconde, le segment qui se termine par le verbe 'يَعْمَلُونَ'. Dans le segment 'وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ', l'insistance se réalise au moyen de deux procédés : la particule 'إنَّ' et la particule 'لام'. Ces deux procédés servent à expliquer que la désapprobation des gens du Livre émane de leur obstination et non d'une profonde croyance basée sur ce que dit la Bible. La double insistance 'التأكيد بمؤكدين'[2] dans ce segment est rendue par « certes » dans la version de Blachère, et par « bien » dans celle de Berque. C'est vrai que le fait de rendre, à la fois, ces deux procédés d'insistance n'est pas une tâche facile. Toutefois, on se demande si les traducteurs n'auraient pas pu dire : « Certes, ceux qui ont reçu l'Écriture savent bien que (…) » - l'adverbe « certes » traduisant 'إنَّ', l'adverbe « bien », 'اللام'. Cette démarche est adoptée dans la version proposée par le Complexe roi Fahd : « Certes, ceux à qui le Livre a été donné savent bien que (…) »[3].

Quant à la deuxième remarque, elle se rapporte plutôt à la version de Berque où le verbe 'يَعْمَلُونَ' est rendu par « leurs agissements ». De nouveau, le traducteur procède en mettant en place le procédé de la « commutation » qui se réalise dans la « recatégorisation » du verbe en nom.[4] Cette tendance à la nominalisation si fréquente dans la version de Berque, se fonde-t-elle sur un critère « idiomatique » ? Pour répondre à cette question, citons le propos de Michel Ballard qui, traitant de la « composante idiomatique » et des « spécificités des langues », évoque le « goût du français pour les formes nominales [lequel] se manifeste de façon plus nette au niveau des énoncés nominaux qui sont plus fréquents en français (…) si bien que traduisant certains énoncés (…), on a l'impression de les nominaliser par recatégorisation ou effacement du verbe »[5]. D'autre part, dans leur ouvrage *Approche linguistique des problèmes de traduction*, Hélène Chuquet et Michel Paillard estiment qu'à

---

[1] BALLARD, Michel, *Versus : la version réfléchie, repérages et paramètres,* Paris, Ophrys, 2003, p.125.

[2] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص. 34.

[3] Complexe roi Fahd, *op.cit.,* p. 22.

[4] BALLARD, Michel., *Le commentaire de traduction anglaise*, *op.cit.*, p. 38-40.
Rappelons que, d'après Michel Ballard, la recatégorisation consiste à passer d'une catégorie à l'autre, du nom à l'adjectif, du nom au verbe, du verbe au nom, du verbe à la préposition, et de l'adverbe à l'adjectif.
Dans leur ouvrage *Stylistique comparée du Français et de l'Anglais,* J.P. VINAY et J. DARBELNET relèvent le même procédé sous le nom de « transposition ». *Cf.* VINAY, J.P. et DARBELNET, J., *Stylistique comparée du Français et de l'Anglais,* Paris, Didier, 1977, p. 96-101.

[5] BALLARD, Michel, *Versus : la version réfléchie, repérages et paramètres, op.cit.,* p. 206.

« l'intérieur même (…) du français, une construction nominale apparaît comme plus soutenue que la construction verbale exprimant la même relation. »[1]

Par ailleurs, si le traducteur tient à recourir à la substantivation, pourquoi n'emploie-t-il pas des termes comme « actes » ou encore « actions » lesquels reflèteraient le caractère neutre du verbe '*يَعْمَلُونَ*' ? Il semble que le traducteur opte particulièrement pour le substantif « agissement » - terme à forte connotation négative[2] afin de mettre en relief le jugement exprimé implicitement dans le verset-source. Rappelons, à cet égard, le propos de ابن عاشور:

و هذا الخبر كناية عن الوعيد بجزائهم عن سوء صنعهم. [3]

Toutefois, la question qui se pose est donc la suivante : cette intervention de la part du traducteur et qui se « traduit » par son souci d'expliciter au récepteur, un sens véhiculé de manière implicite est-elle judicieuse ? À examiner la version de Berque à la lumière du verset-source, il ressort que la réponse est positive puisqu'il s'agit, en l'occurrence, de la « génération d'un terme par son environnement », d'une « coloration » d'un substantif dont la réalisation lexicale est engendrée par le contexte immédiat où il figure : notons qu'entre le verbe '*يَعْمَلُونَ*' et le substantif « agissements » existe un « rapport hypero-hyponymique »[4].

Citons un deuxième exemple afin de mieux illustrer le rôle joué par les « couplages-paronomases » dans la sourate '*البقرة*'. À vrai dire, le texte coranique insiste, dans un grand nombre de ses versets, sur l'immensité du Savoir divin qui embrasse la totalité des actes humains, qu'ils soient manifestés ou cachés. Le verset 283 se clôt sur un segment qui insiste sur ce sens :

283 وَإِن كُنتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ *وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ*

À la différence de l'exemple précédent, le « couplage-paronomase » met en rapport le verbe '*تَعْمَلُونَ*' et l'adjectif qualifiant Dieu de '*عَلِيمٌ*'. Ce lien renforce le sens véhiculé par ce court segment de verset : le « faire » des hommes n'échappe point au « Savoir » de Dieu. En outre, la reprise consonantique du phonème 'ميم' dans les trois termes successifs '*عَلِيمٌ*'

---

[1] CHUQUET, Hélène, PAILLARD, Michel, *Approche linguistique des problèmes de traduction*, Paris, Ophrys, 1987, p.19.

[2] D'après le *Nouveau Petit Robert*, ce substantif signifie « suite de manœuvres condamnables. »

[3] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص.35.

[4] BALLARD, Michel., *Le commentaire de traduction anglaise*, *op.cit.*, p. 64. Par « hyperonyme », Ballard désigne un « terme superordonné ou générique » ; par « hyponyme », un « terme subordonné ou spécifique ». Ce propos peut être critiqué par certains chercheurs dans le domaine de la traduction du *Coran*, étant donné que le texte-source n'emploie pas le verbe 'يقترفون' par exemple. Toutefois, nous trouvons que l'intervention de Berque ne nuit pas à l'esprit du verset, bien au contraire.

'تَعْمَلُونَ','بِمَا' fait d'autant plus ressortir la véhémence du discours en étayant, comme il en était le cas dans l'exemple précédent, le serré sémantique : le « faire » des hommes, le « Savoir », cette fois-ci de Dieu, et les conséquences « rétribution ou châtiment » qui en résultent...

La clausule du verset est rendue dans les traductions par :

Blachère :

283 Si vous êtes en voyage et que vous ne trouvez point de scribe, [*que*] des cautions (?) soient remises ! Si certains donnent dépôt à d'autres, que celui qui a reçu des dépôts restitue ceux-ci ! Qu'il soit pieux envers Allah, son Seigneur !

Ne celez point le témoignage ! Quiconque le cèle est pécheur en son cœur. **Allah, de ce que vous faites, est omniscient**.

Berque :

283 Si vous êtes en voyage, et ne trouviez pas de scribe, alors remettez un gage dont il soit pris réception. S'il est fait dépôt entre les mains d'autrui, le dépositaire devra rendre, et se prémunir envers Dieu son Seigneur. N'étouffez pas le témoignage ; qui l'étouffe son cœur est tout péché. **Or Dieu de tout ce que vous faites est Connaissant**.

Comme l'analyse de l'exemple précédent l'a montré, l'intensification de l'effet de sens – ou pour reprendre les termes de Dessons et de Meschonnic « l'unité-diversité du *faire* » - est, ici aussi, perdue lors du processus de la traduction. Ceci n'est pas sans conséquence puisque, d'après ces deux stylisticiens, « avec la prosodie considérée dans l'ensemble d'un texte, il s'agit de sémantique - d'une sorte particulière de sémantique, beaucoup plus étendue que la catégorie de l'expressivité[1] ». L'examen des traductions de ce segment nous invite à signaler deux remarques se rattachant à la version de Berque.

Mais avant de commencer l'analyse, il convient de noter que les deux traducteurs ont respecté la structure syntaxique construite sur l'inversion de l'expression 'بِمَا تَعْمَلُونَ' comme pour y insister. C'est justement cette expression qui se trouve rendue dans la version de Berque par « de tout ce que vous faites », qui donne lieu à la première remarque. Contrairement à Blachère qui traduit ce segment par « de ce que vous faites », Berque recourt à « l'amplification » du sens : l'ajout de l'adjectif indéfini « tout » pour dire 'كل' lequel est absent dans le texte- source, l'illustre.

[1] DESSONS, Gérard, MESCHONNIC, Henri, *Traité du rythme des vers et des proses, op.cit.*, p. 168.

En effet, d'après J. P. Vinay et J. Darbelnet, l'amplification est, le « cas où la LA [langue d'arrivée] emploie plus de mots que LD [langue de départ] pour exprimer la même idée »[1]. En fait, cette amplification s'avère inutile étant donné que le syntagme verbal « de ce que vous faites » employé non seulement par Blachère, mais aussi par Denise Masson « ce que vous faites »[2] et dans la version du Complexe roi Fahd « de ce que vous faites »[3] sont plus concis et plus proches du sens du verset. Citons à cet égard, le propos de Yebra qui voit que « la meilleure traduction n'est pas celle qui augmente la vigueur de l'expression »[4].

Ce détail devient de plus en plus intéressant, si nous prenons en considération que ce segment de verset ' وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ' diffère de bien d'autres occurrences de la même sourate où le terme 'كل' occupe une place centrale. Nous allons nous limiter à trois exemples : vt. 29 'و هو بكل شيء عليم', vt. 231 'و اعلموا أن الله بكل شيء عليم', vt. 282 ' و الله بكل شيء عليم'. Ces trois occurrences sont respectivement traduites, dans la version de Berque, comme suit : « De toute chose Il est Connaissant », « Sachez que Dieu de toute chose est Connaissant », « Lui Connaissant de toute chose »[5].

La deuxième remarque concerne la traduction du nom de Dieu 'عَلِيمٌ'. Ce beau nom est traduit, dans la version de Berque, par « Connaissant ». Au lieu d'employer l'adjectif « omniscient » qui signifie, d'après le *Nouveau Petit Robert* « qui sait tout », le traducteur recourt au participe présent du verbe « connaître ». Le fait que la racine 'ع ل م' se traduit, en français, aussi bien par « savoir » que par « connaître », peut expliquer le recours au participe présent de ce dernier verbe, étant donné l'impossibilité de rendre 'عَلِيمٌ' par « Sachant ». Si l'adjectif « omniscient »- que nous repérons dans la version de Blachère, est plus à même en l'occurrence, puisqu'il a le mérite de reproduire le sens de l'intensif[6], on se demande pourquoi Berque n'emploie pas, à la place de « Connaissant », l'adjectif « Savant » qu'il a utilisé dans le verset 30 ou bien l'expression « Très Savant » mise en place par Gloton[7] lors de sa traduction du verset 273 de la même sourate.

---

[1] VINAY, J.P., DARBELNET, J., *Stylistique comparée du Français et de l'Anglais*, *op.cit.*, p. 5.
[2] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.58.
[3] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 49.
[4] YEBRA, Valentin, « Sur la traduction », in *Traduire,* n° 190-191, La traduction littéraire, 1ère partie, Paris, Société Française des Traducteurs, décembre 2001, p. 32.
[5] Notons l'absence de l'inversion dans la dernière occurrence.
[6] الحمادى, يوسف, الشناوى, عطا, محمد, *القواعد الأساسية فى النحو و الصرف*, القاهرة, الهيئة العامة لشؤن المطابع الأميرية, 1992, ص. 207.
تحول صيغة (فاعل) إلى عدة صيغ سماعية بقصد الدلالة على المبالغة: فعيل (عليم).
[7] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p. 667.

Toutefois, ceci nous amène à émettre une hypothèse : il se peut que ce soit le souci d'exprimer le sens intensif de 'عليم' qui fait que Berque recourt à l'ajout de l'adjectif indéfini « tout » dans « Or Dieu de tout ce que vous faites est Connaissant ». Pour vérifier la véracité de cette hypothèse, regardons d'autres occurrences où figure ce qualificatif dans la sourate *'البقرة'*. Dans le verset 95, le segment 'وَاللـهُ عَلِيمٌ بالظّـالِمينَ' est rendu par « Dieu est Connaissant des iniques », dans le verset 115, le segment 'إنَّ اللـهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ' par « Dieu est Immense et Connaissant », dans le verset 158, le segment 'فإنَّ اللـهَ شَـاكِرٌ عَلِيمٌ' par « Dieu est Sachant-gré, Connaissant ». Il en va de même dans les versets : 181, 215, 224, 227, 244, 246, 247, 256, 261, 268, et 273 de la même sourate. Il est clair que, dans toutes ces occurrences, aucun élément linguistique n'exprime le sens intensif, ce qui nous fait rejeter cette hypothèse. Ainsi, nous trouvons que la version de Blachère est celle qui, de manière générale, parvient à rendre le mieux le sens de ce segment.

Si, dans les deux versets 144 et 283, le « couplage-paronomase » lie sémantiquement et phoniquement deux concepts assez proches l'un de l'autre 'علم' et 'عمل', le verset 158 représente un exemple de couplages-paronomase où le rapport entre les deux termes 'يَطَّوَّفَ' et 'تَطَوَّعَ' n'est pas directement perçu, en comparaison avec les deux exemples précédents :

158 إنَّ الصَّفَا وَالمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ اللّهِ فَمَنْ حَجَّ البَيْتَ أو اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أن يَطَّوَّفَ بهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإنَّ اللـهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

Dans ce verset, il s'agit du parcours rituel 'السعي' qui consiste à effectuer quatre allers et trois retours entre 'الصَّفَا وَالمَرْوَةَ'-, deux monticules dominant la Ka'ba. Dieu a honoré ces deux collines en les joignant aux rites du pèlerinage : que le pèlerin n'éprouve donc aucun embarras à accomplir ce parcours 'يَطَّوَّفَ', et qu'il fasse le bien de son plein gré 'يتَطوَّعَ' autant qu'il le peut. Le lien sémantique entre ces deux verbes est doublement étayé : d'un côté, à travers la reprise des sonorités semblables ; d'un autre, grâce à la construction des deux verbes sur des schèmes syntaxiques fort proches l'un de l'autre. Ceci dit, à quel point la langue-cible permettra-t-elle au traducteur de rendre ces effets de sens et de sonorités ? L'examen des traductions fournira une réponse à cette question.

Blachère :

153/158 As-Safâ et al-Marwâ sont parmi les choses sacrées (?) d'Allah. A quiconque fait le Pèlerinage au Temple [*de la Mekke*] ou fait la *'Umra*, nul grief **s'il fait la circumambulation autour d'eux.** Pour quiconque **accomplit [*ce rite*] volontairement,** cela est bien, car Allah est reconnaissant et omniscient.

Berque :

158 Çafâ et Marwa font partie des repérages de Dieu. Quiconque visite la Maison en pèlerinage communautaire ou privé pourra sans faillir **tourner de l'un à l'autre.**

- **Prendre l'initiative d'un bien...** : Dieu est Sachant-gré, Connaissant.

La confrontation des traductions avec le texte original confirme l'« effacement » total de ce fait prosodique dont l'importance sémantique a été exposée plus haut. L'impossibilité de rendre cet effet sémantico-prosodique est due non seulement à la différence de la « matière sonore » dans les deux systèmes linguistiques arabe et français ; mais aussi à l'absence, en français, de certains procédés de composition, en l'occurrence, les « schèmes ».

À vrai dire, le phénomène du « schème phonétique » joue, dans la prosodie arabe, un rôle de premier plan. Dans son étude *Essai sur le rythme dans la prose rimée en arabe*, Mahmoud Messadi ré « affirme » que le « wazn constitue l'une des qualités précieuses de l'arabe comme matière sonore ». Il explique, de même, comment cette « quantité mesurable » qui « permet d'identifier le rythme d'une manière précise »[1]-, est totalement absente en français. Il dit à cet égard :

« Si l'on compare telle période de Chateaubriand, de Rousseau, de Bossuet ou de Renan, bien cadencée et riche de rythmes divers, à telle page de prose rimée des Makamat ou même simplement à telle page bien rythmée de Gahiz, on s'aperçoit que la phrase arabe comporte un facteur de périodicité, à première vue assez indéfinissable, que ne recèle point la phrase française. »[2]

Comme nous l'avons montré plus haut, il s'agit bien, en l'occurrence, d'un va-et-vient entre deux monticules. Le verbe arabe qui exprime ce sens '*يَطَّوَّفَ*'- signifie, d'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, '*يسعى بين الصفا و المروة*'[3]- est rendu par deux expressions françaises différentes : « fait la circumambulation autour d'eux » dans la version de Blachère ; « tourner de l'un à l'autre » dans celle de Berque.

L'expression employée par Blachère constitue un faux-sens, puisqu'elle décrit de manière erronée ce qui se passe réellement lors de l'accomplissement de ce rite : il ne s'agit pas d'un « mouvement de rotation », mais plutôt de la pratique du culte de Dieu en effectuant, en quatre allers et trois retours, le parcours entre les deux lieux sacrés. Il est donc question d'un type particulier de '*طواف*' qui diffère catégoriquement quant à sa « nature », mais non quant à son but, de la circumambulation effectuée à sept reprises autour de la Ka'ba. Blachère

---

[1] MESSADI, Mahmoud, *Essai sur le rythme dans la prose dans la prose rimée en arabe*, *op.cit.*, p. 54.

[2] *Ibid.*, p. 55. Ce trait sera étudié plus profondément dans la suite, vu que c'est dans les structures internes des « clausules » du *Coran* que l'importance de ce phénomène se voit le plus.

[3] مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, , مادة ط و ف, ص.719.

est, lui-même, conscient de la différence qui distingue ce dernier « type particulier de 'طواف' » qu'est le « sa'y ». Il explique à la fin d'une note :

« [...] le Pèlerin, après avoir accompli la circumambulation autour de la Ka'ba, sort immédiatement pour faire le *sa'y* « l'ambulation » entre as-Safâ et al-Marwâ, à sept reprises. »[1]

Nous trouvons que cette distinction établie dans la note explicative où le traducteur recourt à deux substantifs différents pour décrire la « nature », elle aussi « différente » de ces deux rites, aurait dû figurer dès le début, c'est-à-dire dans le corps même du texte, afin d'assurer une expression exacte du sens. Si nous nous arrêtons longuement sur la traduction du verbe 'يطوف', c'est pour illustrer à quel point, en matière de traduction, la bonne « compréhension est le résultat de la synthèse du sens littéral et du sens contextuel »[2] que ce contexte soit intra ou extralinguistique.

La synthèse de ces deux sens est présente dans la version de Gloton où le sens du verbe en question est interprété de la manière suivante : « Celui qui fait le pèlerinage au Temple ou a rendu une visite ne commet aucune faute **en faisant la procession entre** les deux (lieux). »[3] Le substantif « procession » signifie, d'après le *Nouveau Petit Robert* : « Cortège, défilé religieux plus ou moins solennel qui s'effectue en chantant et en priant »-, les termes « cortège » et « défilé » peuvent décrire et évoquer cette « longue suite de personnes qui marchent à la file ou en colonne » lors du « sa'y ». Il en va de même dans la version que propose la traduction du Complexe roi Fahd pour ce segment : « Donc, quiconque fait pèlerinage à la Maison ou fait l'Umra ne commet pas de péché **en faisant le va-et-vient entre** ces deux monts. »[4]

Pour terminer avec cet exemple, examinons la traduction du verbe 'تَطَوَّعَ'. Ce verbe fait partie du premier segment de la condition : 'وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ'. Pour traduire cette condition, la procédure des traducteurs est loin d'être la même :

Blachère : « **Pour quiconque accomplit [*ce rite*] volontairement**, cela est bien, car Allah est reconnaissant et omniscient. »

Berque : « **Prendre l'initiative d'un bien**... : Dieu est Sachant-gré, Connaissant. »

---

[1] Cf. La note du verset 158 de la sourate 'البقرة'.
[2] DANCETTE, Jeanne. *Parcours de traduction, étude expérimentale, op.cit.*, p. 82.
[3] GLOTON, Maurice. *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op. cit*, p. 687. C'est nous qui soulignons.
[4] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 24. C'est nous qui soulignons.

Afin de mieux illustrer la démarche des deux traducteurs, nous proposons de nous pencher sur la construction du segment-source ainsi que sur le sens qu'il communique. Comme nous l'avons noté plus haut, la « clausule » du verset constitue une condition : ' و من تطوع خيرا هنا شرطية بدليل الفاء في جوابها'.[1]

Le verbe '*تَطَوَّعَ*' signifie, d'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم* : ' قام بالعبادة طائعا مختارا دون إلزام'.[2] L'explication avancée par ابن عاشور rejoint cette signification. Elle réfère au fait d'obéir et d'accomplir de bonnes œuvres ' و تطوع يطلق بمعنى فعل طاعة و تكلفها', mais à condition que ces œuvres soient faites de bon gré : 'فيدل - هذا الفعل- على معنى التبرع غالبا لأن التبرع زائد في الطاعة'.[3] Ce sens est assez clair dans la version de Blachère où l'adverbe « volontairement » reproduit le sens de l'expression 'طائعا مختاراً دون إلزام'. Ceci n'est pas le cas dans la version de Berque où le segment '*وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا*' se trouve rendu par une proposition infinitive « Prendre l'initiative d'un bien… ». Cette expression met essentiellement l'accent sur « l'empressement » que sur celle de l'obéissance de bon gré ou celle de la volonté : le substantif « initiative » signifie, d'après le *Nouveau Petit Robert*, « action d'une personne qui est la première à proposer, entreprendre, organiser qqch ».

À cette première modification en rapport qvec le sémantisme du verset s'ajoute une deuxième se rattachant à la forme : l'emploi de l'infinitif ainsi que des trois points de suspension « ... » ne rendent, en aucune façon, la condition. De plus, ils donnent l'impression que nous avons affaire à une phrase incomplète ou à un segment tronqué, ce qui n'est pas le cas dans le texte-source.

À regarder la version de Blachère, nous constatons que le traducteur ajoute, sans le signaler typographiquement comme il l'a expliqué dans sa préface[4], le segment « cela est ». Il paraît que le traducteur ait cru avoir affaire à une ellipse qu'il lui a fallue rétablir, ce qui l'a amené à interpréter la protase de manière différente de celle du verset-source. Dans sa version, le premier segment de la condition - la protase '*وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا*'- est divisé en deux parties formant ainsi une condition à part entière : « Pour quiconque accomplit [*ce rite*] volontairement, cela est bien » ; l'apodose du texte-source '*فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ*' est considéré comme un commentaire ou une justification « car Allah est reconnaissant et omniscient ». Certes, cette modification au niveau de la structure ne va pas sans influer sur le sémantisme

---

1 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص. 65.

2 مجمع اللغة العربية, *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة ط و ع , ص. 716.

3 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني , ص. 64.

4 BLACHÈRE, Régis, *Le Coran,* Paris, Maisonneuve & Larose, 2005, p. 8. « Souvent cependant des mots placés en italiques entre crochets [...] ont dû être ajoutés (...) ».

du verset. Sur un plan plus général, ce segment semble se confondre, dans la traduction de Blachère, avec celui du verset 184 énonçant les règles du jeûne :

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ***فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ*** وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

D'autre part, le fait que le terme 'خَيْرًا' est employé à l'indéfini signifie qu'il s'agit, en l'occurrence d'une extension 'تذييل'[1] énonçant un jugement d'ordre général 'حكم كلي' qui s'applique à tout acte relevant du bien. Dans la version de Blachère, l'ajout entre crochets du substantif « [ce rite] » limite la portée du terme 'خَيْرًا', référant à un sens d'ordre général puisqu'il le rattache au simple fait du va-et-vient entre les deux monticules as-Safâ et al-Marwâ :

لأن خيرا نكرة في سياق الشرط فهي عامة و لهذا عطفت الجملة بالواو دون الفاء لئلا يكون الخير قاصرا على الطواف بين الصفا و المروة.[2]

Contrairement à la version de Blachère, celle de Berque garde la forme indéfinie mise en place par le texte-source : « un bien ». Ceci dit, la traduction de Gloton ainsi que celle du Complexe roi Fahd avancent des versions plus précises pour ce segment : respectivement, « Quiconque a accompli spontanément un bien, alors Allâh (est) Reconnaissant, Savant »[3] ; « Et quiconque fait de son propre gré une bonne œuvre, alors Allâh est Reconnaissant, Omniscient ».[4]

V) Les finales conclusives

Nous ne pouvons analyser le rôle que joue la dimension rythmique dans le *Coran* sans évoquer celui joué par la figure de l'« homéotéleute »,- figure de diction appelée par Dessons et Meschonnic les « finales conclusives »[5]. Exactement comme les « couplages-paronomases », les répétitions de sonorités sous forme de « finales conclusives » occupent, elles aussi, une place importante dans le texte coranique et contribuent, à leur manière, à renforcer le serré sémantique des versets. Ce fait prosodique qui se voit clairement dans le *Coran* réfère à la « reprise de sonorités identiques à la fin d'une suite de mots ou d'une suite de série de syntagmes. »[6] La fréquence, voire la prédominance, de ce phénomène est due essentiellement à une particularité de la langue arabe où les pronoms suffixes 'الضمائر المتصلة'

---

1 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص. 64 .

2 *نفس المرجع السابق*, *نفس الصفحة*.

3 GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, *op.cit.*, p. 687.

4 Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.24.

5 DESSONS, Gérard, MESCHONNIC, Henri, *Traité du rythme des vers et des proses*, *op.cit.*, p. 228.

6 CALAS, Frédéric, CHARBONNEAU, Dominique-Rita, *Méthode du commentaire stylistique*, *op.cit.*, p. 237.

sont accolés tantôt au verbe tantôt au substantif. La récurrence des exemples prouve notre propos.[1]

Citons à titre d'exemple les versets suivants représentant chacun un cas particulier : 21, 46, et 222. Commençons par le verset 21 :

21 يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Ce verset commençant par un vocatif 'يَا أَيُّهَا النَّاسُ', constitue un appel adressé aux hommes dans leur totalité les invitant à adorer leur Seigneur 'اعْبُدُوا رَبَّكُمُ'. Et pour cause : c'est Lui le Créateur de toute chose. Le Seigneur les a créés comme Il a créé ceux qui les ont précédés 'الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ'. La « clausule » du verset ' الفاصلة القرآنية' vient expliciter la finalité de cet appel : peut-être en agissant de la sorte, ils atteignent ainsi la piété 'لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ'. À regarder ce verset de près, nous remarquons la reprise du pronom personnel de la deuxième personne du pluriel 'كم', qui a pour référent le vocatif « hommes » et ce, dans quatre termes assez proches les uns des autres : 'رَبَّكُمُ', 'خَلَقَكُمْ', 'قَبْلِكُمْ' et 'لَعَلَّكُمْ'. Cette reprise des « finales conclusives » étaie le sémantisme du verset en rapprochant, entre eux, les trois segments constituant cet appel : 'اعْبُدُوا رَبَّكُمُ', 'الَّذِي خَلَقَكُمْ' et 'وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ'. Ces trois segments se trouvent, à leur tour, sémantiquement et prosodiquement reliés à la « clausule » du verset grâce à la particule 'لَعَلَّكُمْ' qui se termine, elle aussi, par la syllabe 'كم' renvoyant toujours au même vocatif 'النَّاسُ'.

À vrai dire, l'importance de cette finale conclusive 'كم' réside, de même, dans le fait qu'elle renforce le rapport qui s'établit entre les différents éléments constituant ce verset : elle lie, d'une part, les hommes à leur Seigneur-Créateur ; d'autre part, les hommes entre eux. La valeur de cette finale devient, de plus en plus, significative dans le substantif 'رَبَّكُمُ' où l'emploi du possessif[2] rapproche au maximum le « Seigneur-Créateur » des « êtres créés ». Notons à cet égard que le verbe 'خلق' « créer » exprimé explicitement dans le premier segment 'اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ' et implicitement dans le deuxième 'وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ' est au centre du verset expliquant ainsi la raison qui est à la base de l'appel figurant en tête du verset : ' يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ'. Nous pouvons schématiser ce qui précède comme suit :

21 يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

[1] Cf. Les versets : 21, 32, 46, 47, 49, 54, 56, 76, 77, 84, 85, 128, 139, 151, 191, 222, 225, 228, etc.
[2] Notons que ce rapprochement n'aurait pas pu être réalisé si le texte aurait employé le nom divin « Allâh » à la place du substantif 'ربكم'.

Examinons comment ce schéma rythmique est reproduit dans les traductions :

Blachère :

19/21 Hommes !, adorez **votre Seigneur** qui **vous a créés** ainsi que ceux qui furent **avant vous** – peut-être **serez-vous** pieux -,

Berque :

21- Humains, adorez **votre Seigneur**, qui **vous a créés**, comme Il a créé **vos devanciers**, escomptant que **vous vous prémunissiez**.

À comparer les deux versions françaises avec le texte-source, nous remarquons, de prime abord, que la syllabe 'كم' qui figure à quatre reprises dans ce dernier, est rendue tantôt par le pronom possessif de la deuxième personne du pluriel « votre », tantôt par le pronom personnel de la même personne « vous ». Toutefois, la comparaison des deux versions révèle que l'interprétation de ces pronoms ne s'y réalise guère de la même manière. Si elles ont en commun le fait de traduire le substantif 'رَبَّكُمُ' par « votre Seigneur » - recoupement dicté, en réalité, par les contraintes de la langue réceptrice - elles se distinguent l'une de l'autre par la façon dont le segment 'الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ' est traduit. La confrontation des deux versions fait ressortir que la première partie de ce segment est reproduite dans les deux versions exactement de la même façon laquelle s'avère être conforme au texte-source. Ceci n'est pas le cas dans la deuxième partie.

En effet, dans les deux traductions, la valeur de l'addition de la conjonction de coordination réalisée par la particule 'واو' liant les deux segments et signifiant « et aussi » est accentuée par l'emploi de la locution conjonctive « ainsi que » dans le cas de Blachère et de l'adverbe « comme » dans celui de Berque. D'après le *Nouveau Petit Robert*, la locution conjonctive « ainsi que » exprime essentiellement la manière et signifie « de la même façon que ». À côté de cette première valeur, elle peut également être utilisée à la place du « et » pour désigner la coordination. Selon la même référence, la locution conjonctive employée comme conjonction de coordination, renforce le sens étant donné qu'elle signifierait, en l'occurrence, « Tout comme : **et.** ». Il en va de même dans la version de Berque où l'adverbe « comme » qui en plus de sa valeur d'addition, peut référer aussi bien à la manière - pour devenir, par là, l'équivalent de « ainsi que » - qu'à la comparaison.

Ceci dit, un autre trait rapproche, malgré leur différence, les deux versions. Dans les deux cas, les traducteurs se trouvent contraints de rétablir l'ellipse. À vrai dire, le fait que

l'ellipse est restituée dans la version de Blachère par le verbe « être » permet au traducteur d'exprimer le sens d'une manière qui suit de près la structure du verset-source et ce, en insistant sur le rapport qui s'instaure entre deux catégories d'hommes censées être situées dans le temps à deux époques différentes : la première est celle à qui la Parole est adressée ; la seconde, révolue. Et comme il s'agit d'ellipse, cette interprétation n'est pas la seule possible, au contraire. Ce procédé peut effectivement donner lieu à une autre reformulation étant donné que l'ellipse peut aussi bien être restituée par le verbe « être » que par le verbe « créer », ce qui justifie la démarche adoptée par Berque. À ce propos, الألوسى note :

و الذين- كانوا من زمان قبل زمانكم و قدر أبو البقاء- و الذين خلقهم- من قبل خلقكم فحذف الفعل الذى هو صلة و أقيم متعلقه مقامه.[1]

Pour ce qui est de l'expression 'الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ', elle n'est pas rendue non plus de la même façon dans les deux versions. Au moment où Blachère recourt à une formulation assez proche de l'expression-source, Berque opte pour la substantivation en employant « vos devanciers ». Cette démarche permet à Berque de mettre en relief le schéma rythmique du verset. À considérer sa version de près, une rime intérieure se laisse entendre : les termes « adorez, créés, créé, devanciers, prémunissiez » se terminent tous par la voyelle fermée [é]. Le retour de cet écho vocalique à cinq reprises ne rappelle-t-il pas l'effet des « finales conclusives » et, par conséquent, contribue à faire ressortir le sens ?

Pour ce qui est de la version de Blachère, la répétition, à trois reprises, du pronom personnel de la deuxième personne du pluriel « vous » a également un effet poétique accentuant, mais ne reflète pas l'effet des « finales conclusives » de l'original.

Avant d'illustrer rythmiquement ce qui précède, avançons la version proposée par Denise Masson- version qui nous paraît assez conforme à l'esprit du verset-source:

« Ô vous les hommes ! Servez **votre Seigneur** qui **vous a créés, vous**, et ceux qui ont vécu **avant vous**. – Peut-être le **craindrez-vous**- ».[2]

Nous trouvons que cette version exprime la « forme-sens » d'une manière qui coïncide avec le vouloir-dire du verset-source. D'une part, la valeur de l'addition exprimée par la conjonction de coordination 'و' y est clairement rendue « vous, et ceux qui » : l'ajout du

---

[1] الألوسى البغدادى, أبى الفضل شهاب الدين السيد محمود, *روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى*, بيروت, دار الكتب العلمية, 1994, المجلد الأول, ص.188.

[2]MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 6. Toutefois, nous trouvons que le choix du verbe « servir » pour traduire 'اعْبُدُوا' ne semble pas, tout à fait, judicieux. Le verbe « adorer », employé par Blachère et Berque, serait plus convenable en l'occurrence.

pronom personnel « vous » servant, en l'occurrence, à mieux expliciter le sens en le renforçant ; d'autre part, l'ellipse y est judicieusement rétablie, l'expression 'من قبلكم' exactement traduite. La reprise du pronom « vous » surtout à la fin des deux segments « ceux qui ont vécu **avant vous** » et « Peut-être le **craindrez-vous** », n'est pas sans créer une certaine poéticité.

L'analyse que nous venons d'avancer, peut être illustrée comme suit :

Blachère :

19/21 Hommes !, adorez votre Seigneur qui vous a créés ainsi que

ceux qui furent avant vous – peut-être serez-vous pieux -,

Berque :

21- Humains, adorez votre Seigneur, qui vous a créés, comme Il a

créé vos devanciers, escomptant que vous vous prémunissiez.

Ceci dit, l'étude des exemples 46 et 222 nous permettra de jeter davantage la lumière sur le trait prosodique sujet d'étude, non seulement sur sa réalisation dans le texte-source, mais aussi sur l'éventuelle possibilité de sa reproduction dans d'autres occurrences. Commençons par le verset 46 :

46 الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

Ce verset décrit ceux qui craignent Dieu 'الخَاشِعِينَ'[1]. Ceux-là croient au jour du Jugement Dernier et ont la certitude de « rencontrer » leur Seigneur après leur résurrection, lequel les jugera et les rétribuera pour ce qu'ils auront fait. Dans ce court verset, le pronom 'هم' figure à 3 reprises. D'une part, il est accolé à la particule d'insistance 'أن' dans 'أَنَّهُم' située en tête des deux segments successifs 'أَنَّهُم مُّلَاقُو رَبِّهِمْ', et 'وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ' créant ainsi un rythme binaire.

[1] Dans ce verset, le pronom démonstratif 'الَّذِينَ' renvoie à « ceux qui craignent Dieu » 'الخَاشِعِينَ' situé à la fin du verset précédent. Dans le verset 45, nous lisons : 'و استعينوا بالصبر و الصلاة و إنها لكبيرة إلا على الخاشعين'.

D'autre part, ce pronom est rattaché au substantif 'رب' dans 'رَبِّهِمْ' rapprochant ainsi les croyants de leur Seigneur[1].

Examinons comment cette finale conclusive réalisée à travers la triple reprise du pronom 'هم' est reproduite dans les traductions :

Blachère :

43/46 qui pensent rencontrer **leur Seigneur** et revenir vers Lui.

Berque :

46 convaincus d'avoir rencontré **leur Seigneur** et de retourner à Lui.

La comparaison des deux versions françaises avec le verset-source montre que les traducteurs optent pour des formulations – plus ou moins - équivalentes au niveau du sens, et qui leur permettent de rendre partiellement l'effet de l'original. La reproduction partielle de cet effet est due à la répétition, à deux reprises, des deux sons « eu/r » dans le syntagme « **leur** Seig**neur** ».

En effet, si nous disons que le sens des deux versions est « plus ou moins » équivalent à celui du verset-source, c'est parce que deux remarques sont à signaler. La première concerne la traduction du verbe 'ظن' dans les versions de Blachère et de Berque ; la seconde celle du terme 'مُلَاقُو' seulement dans la version de Berque. Pour ce qui est de la première remarque, il est à noter que, d'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, la racine 'ظ ن ن' revêt deux significations dans le *Coran* : 'و ردت في القرآن لمعنيين'[2]. Elle réfère donc soit à la certitude 'اليقين' comme en l'occurrence, - dans le verset 46, le verbe 'يَظُنُّونَ' signifie, d'après la même référence, 'يوقنون'-, soit à la simple croyance 'الاعتقاد'. Cette interprétation est confirmée par l'explication de ابن عاشور qui voit que, dans ce contexte où il est question de « ceux qui craignent Dieu », 'الظن' renvoie à un état d'esprit qui ne doute pas, c'est-à-dire, à la certitude absolue 'الاعتقاد الجازم', c'est-à-dire 'اليقين':

المراد من الظن هنا الاعتقاد الجازم و إطلاق الظن في كلام العرب على معنى اليقين كثير جدا... فهو مشترك بين الاعتقاد الجازم و بين الاعتقاد الراجح.[3]

[1] Notons que nous avons déjà relevé ce trait, plus haut, dans l'exemple précédent.

[2] مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة ظ ن ن , ص.730 و 731.

[3] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 480 و481

En fait, la comparaison des deux traductions montre que l'équivalent qui se rapproche le plus de ce sens est celui employé par Denise Masson : « Car **ils savent** qu'ils rencontreront leur Seigneur et qu'ils retourneront à Lui ». [1] Ainsi, nous proposons de traduire ce verbe par l'expression « avoir la certitude » : « **ceux-là ont la certitude** qu'ils rencontreront leur Seigneur et qu'ils reviendront à Lui. »

Quant à la deuxième remarque, elle se rattache à la traduction du terme 'مُلَاقُو', dans la version de Berque, par un infinitif passé « convaincus d'avoir rencontré » situant ainsi l'action dans le passé. Cette traduction constitue un contre-sens puisqu'il s'agit, en l'occurrence, d'un acte projeté dans l'avenir et évoquant le jour du Jugement Dernier. Ce que nous avançons là est confirmé non seulement par toutes les versions citées plus haut, mais aussi par les différentes interprétations avancées par les exégètes. D'une part, dans ces versions, ce terme est rendu soit par un infinitif présent suggérant le futur « qui pensent **rencontrer** leur Seigneur » comme dans la version de Blachère, soit par un futur simple « ils savent qu'ils **rencontreront** leur Seigneur » comme dans celle de Masson. Pour ce qui est de l'exégèse, citons à titre d'exemple, le propos de ابن عاشور :

و الملاقاة مفاعله من لقي (...). و المراد هنا الحضور بين يدي الله للحساب أى الذين يؤمنون بالبعث.[2]

Passons à un autre exemple, celui du verset 222 où le pronom suffixe indiquant le féminin pluriel, figure à la fin de quatre segments successifs[3] :

222 وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Blachère :

222 [Les Croyants] t'interrogent sur la menstruation. Réponds [*-leur*] : « C'est un mal. Tenez-vous à l'écart des femmes, durant la menstruation, et ne vous approchez point d'**elles** avant qu'**elles** ne soient pures. Quand **elles** se seront purifiées, venez à **elles** comme Allah vous [*l'*] a ordonné ! Allah aime ceux qui viennent à résipiscence et ceux qui se purifient. »

Berque :

222 ils t'interrogent sur les menstrues. Dis : « C'est une affection ». Isolez-vous des femmes en cours de menstruation. N'approchez **d'elles** qu'une fois purifiées. Quand **elles** seront en état, allez à **elles** par où Dieu l'a pour vous décrété

[1] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.10.

[2] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.481.
Notons que le texte n'emploie pas, en l'occurrence, la forme 'فعل' qui exprime le passé.

[3] Nous précisons que notre analyse se limite seulement au segment ' *وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ* مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ'.

- Dieu aime les enclins au repentir. Il aime les scrupuleux de pureté.

La répétition, à quatre reprises, de ce pronom s'explique par le fait qu'il s'agit, dans ce verset, d'une sentence concernant particulièrement les femmes, surtout lors de leur rapport avec leurs époux pendant la période de la menstruation. Contrairement à Blachère qui s'efforce de reproduire la reprise du pronom suffixe dans les quatre occurrences où elle figure dans le texte-source, Berque n'entreprend effectivement cette répétition qu'à trois reprises, étant donné qu'il choisit de reformuler le segment 'حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ' et de le traduire par « une fois purifiées ». La comparaison des deux traductions révèle que la formulation de Berque a le mérite d'être plus naturelle, et par conséquent, plus conforme à l'esprit de la langue-cible. En français, la version de Blachère peut paraître d'une certaine lourdeur. Afin d'alléger sa version, le traducteur aurait pu rendre le segment 'وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ' par « ne les approchez point avant qu'elles ne soient pures », comme c'est le cas dans la version de Masson par exemple : « ne les approchez pas, tant qu'elles ne sont pas pures »[1]. Notons qu'à la différence du segment de Masson, le sens de la négation est accentué dans les textes de Blachère et de Berque : le premier recourt à la négation absolue, le second, à la négation restrictive.

Terminons par un dernier exemple constitué du verset 22 où il n'est plus question de pronoms, mais de substantifs se terminant par une même « sonorité » :

22 الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً و *السَّمَاء بِنَاءً* وَأَنزَلَ مِنَ *السَّمَاء مَاءً* فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ

Dans ce verset, nous sommes en présence de deux segments renfermant cinq termes ayant comme finale le son « an », à savoir 'فِرَاشاً', 'بِنَاء', 'مَاء', 'رِزْقاً' et 'أَندَاداً'. En fait, cet exemple a le mérite de jeter la lumière sur un trait particulier de la langue arabe où les signes diacritiques jouent un rôle de première importance. C'est exactement l'emploi des signes diacritiques qui fait résonner ces cinq termes les uns avec les autres et ce, malgré le fait qu'ils ne se terminent pas tous par les même phonèmes. Cet effet pourrait-il être reproduit dans la traduction ?

Blachère :

20/22 qui, pour vous, a fait de la terre une **couche** et, du ciel, un **édifice**, [*qui*] a fait descendre du ciel une **eau** par laquelle il a fait sortir [*toutes sortes*] de fruits en attribution pour vous. Ne donnez point de **parèdres** à Allah, alors que vous savez !

[1] MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 42.

Berque :

22 – Pour vous Il fit de la terre une **couche**, du ciel une **voûte** ; du ciel Il fit descendre de l'**eau** et par elle fait sortir tels fruits qu'Il vous attribue. Ne donnez pas à Dieu d'**égaux**, maintenant que vous savez…

L'examen des deux traductions révèle la perte totale de ce trait dont la reproduction, en français, s'avère impossible. En effet, l'étude des exemples précédents montrent comment ce phénomène prosodique, à savoir les « finales conclusives » qui n'est pas sans donner au texte-source sa rythmique est essentiellement en rapport avec la nature et la structure de la langue-source elle-même. Ce trait ne se trouve réalisé, dans les textes-cibles, qu'à une certaine échelle. Le fait qu'il soit tantôt partiellement rendu tantôt complètement perdu, est aussi bien dû à l'écart linguistique entre les deux langues, source et cible, qu'au choix lexical ou structural auquel recourent les traducteurs.

VI) Les « clausules rimées et rythmées » des versets du *Coran* :

Avant d'aborder l'étude de la transposition des « clausules rimées et rythmées » des versets du *Coran,* il nous semble indispensable de commencer par mettre en relief le rôle qu'elles jouent, de manière générale, dans la rythmique du texte coranique. Citons, à cet égard, le propos de ابن عاشور qui rappelle que la beauté et la rhétorique de tout discours ne se limitent pas seulement à l'organisation du lexique dans des structures déterminées, mais qu'elles les dépassent pour comprendre aussi la manière dont celles-ci sont agencées :

إن بلاغة الكلام لا تنحصر في أحوال تراكيبه اللفظية, بل تتجاوز إلى الكيفيات التي تؤدى بها التراكيب.[1]

Parlant du *Coran*, il ajoute, plus loin, que c'est grâce à l'éloquence de ses termes ainsi qu'à l'agencement de ses structures que le *Coran* a été rapidement mémorisé et s'est répandu parmi les tribus. Dans son propos, l'exégète insiste sur le rôle indéniable joué par les clausules qui frappent l'écoute et attirent l'attention non seulement grâce à la ressemblance de leurs sonorités, mais aussi et surtout grâce aux constructions syntaxiques qui y sont mises en place :

---

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.117.

و كان لفصاحة ألفاظه و تناسبها في تراكيبه و ترتيبه **على ابتكار أسلوب الفواصل العجيبة في الأسماع و إن لم تكن متماثلة الحروف في الأسجاع**, كان لذلك سريع العلوق بالحوافظ خفيف الانتقال و السير في القبائل.[1]

Dans leur ouvrage *قراءة جديدة لنظام التكرار في البناء الصوتي*, les critiques طالب محمد إسماعيل et عمران إسماعيل فيتور définissent les clausules ainsi [2] :

فالفواصل حروف متشاكلة في المقاطع يقع بها إفهام المعاني و تقع الفاصلة عند الاستراحة في الخطاب لتحسين الكلام بها.

Avant de passer à l'étude détaillée de ce phénomène stylistique de première importance dans le *Coran*, ils insistent, en se référant à الرماني ainsi qu'à الزركشى, sur le fait qu'un grand nombre de rhéteurs arabes, anciens et modernes, établit une distinction entre la répétition des sonorités à la fin des segments dans les différents textes en prose 'السجع' et celle qui s'effectue dans les « clausules rimées et rythmées » des versets coraniques 'الفواصل' [3]:

و قد فرق أهل البلاغة بين "التكرار السجعى"و "التكرار في الفواصل" فقالوا: (السجع هو الذي يقصد في نفسه ثم يحيل المعنى عليه, و الفواصل التي تتبع المعنى و لا تكون مقصودة في نفسها .....).

Notons que les premiers à instaurer cette distinction sont les Acha'rites 'الأشاعرة' suivis par ابن الرمانى note[4] : الباقلانى et الرماني , خلدون. Dans l'ouvrage *ثلاث رسائل في إعجاز القرآن*

فواصل القرآن تابعة للمعاني و أما الأسجاع فالمعاني تابعة لها.

Ainsi, à la différence du « saj' » qui serait, d'après cette définition, caractéristique du style précieux ou artificiel 'متكلف و مخالف للطبع', dans les « clausules rimées et rythmées », c'est la sonorité qui dépend du sens et non le contraire :

الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني. و الفواصل بلاغة, و الأسجاع عيب.[5]

À vrai dire, le propos de الرمانى s'est trouvé partagé et admis par de nombreux rhéteurs de ses contemporains et de ses successeurs qui, d'après السيوطى, refusent catégoriquement[6] l'emploi du terme 'سجع' au sujet du *Coran* et lui préfèrent 'فاصلة' lequel est dérivé du nom de la sourate 41 '*فصلت*'. Dans le verset 3 de cette sourate, nous lisons ce qui suit :

كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعقلون.

---

1 *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.119.

2 إسماعيل, طالب محمد, فيتور, عمران إسماعيل, *قراءة جديدة لنظام التكرار في البناء الصوتي*, عمان, دار زهران للنشر و التوزيع, 2007 , ص.39.

3 *نفس المرجع السابق, نفس الصفحة.*

Ils citent :

4 الزركشى, بدر الدين, *البرهان في علوم القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول , ص. 54.
الرماني, على بن عيسى, 'النكت في إعجاز القرآن', *في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن*, القاهرة, المطبعة التيمورية, 1969, ص. 88.

5 *نفس المرجع السابق*, ص.97.

6 السيوطي, جلال الدين, *الإتقان في علوم القرآن*, القاهرة, الباب الحلبي, 1951, الجزء الثاني, ص. 97 .

Et comme nous abordons l'étude des clausules, nous ne pouvons passer à l'analyse de leur transposition sans nous interroger sur les principales raisons qui se profilent derrière le fait qui amène الأشعرى, الرمانى , الباقلانى, الزركشى, السيوطى et bien d'autres encore, à nier la présence du 'سجع'dans le *Coran*.

En effet, certains critiques interprètent ce fait en expliquant que la distinction établie entre les deux notions 'السجع و الفواصل' est née essentiellement de la volonté d'honorer et de glorifier le *Coran* et ce, en refusant de lui attribuer une qualification que l'on attribue souvent à d'autres types de discours, entre autres celui des devins, lequel fait irait contre le dogme de l'inimitabilité du *Coran* 'أعجاز القرآن':

و يبدو أن تسمية هذه الظاهرة في علوم "القرآن" فواصل و العدول عن مصطلح "السجع" بسبب رغبتهم في تنزيه القرآن عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام المروى عن الكهنة و غيرهم, و هذا غرض في التسمية قريب..... [1]

De même, ce qui amène الرمانى à considérer le « saj' » comme un « défaut » 'عيب', c'est que ce substantif, d'après son origine étymologique, renvoie au roucoulement des pigeons 'سجع الحمام'.[2] Et comme, toujours selon lui, les roucoulements que les pigeons « émettent », sont des cris qui se « ressemblent », mais qui n'ont aucun sens, le « saj' » réfèrerait donc à tout discours « vide de sens », mais qui a une rime[3]. À ce propos, السيوطى explique :

لأن أصله من سجع الطير, فشرف القرآن أن يستعار لشيء منه لفظ أصله مهمل. و أشرف من أن يشارك غيره من الكلام الحادث في وصفه بذلك, و هو من صفاته تعالى فلا يجوز وصفه بصفة لم يرد الإذن بها. [4]

Ceci étant posé, nous trouvons ces propos, surtout la définition avancée par الرمانى, peu convaincants et ne rendent pas compte de la réalité du phénomène du 'سجع' ainsi que de sa portée stylistique. De fait, il est inacceptable de restreindre ce phénomène langagier aux quelques improvisations de certains devins ou voyants de l'époque préislamique dont les paroles basées sur l'exagération et l'emploi excessif de termes à forte sonorité, ne comportent pas de sens clair. Qu'en serait-il donc des discours des compagnons du Prophète ou des califes, des proverbes et des adages fondés sur la correspondance musicale et l'harmonie sonore entre les différents segments ? Ce que nous avançons là est confirmé par le propos de عبد الفتاح لاشين qui, dans son ouvrage *الفاصلة القرآنية*, note [5] :

---

1 إسماعيل, *قراءة جديدة لنظام التكرار في البناء الصوتى* , *نفس المرجع السابق*, ص.39 و40.

2 الرماني, 'النكت في إعجاز القرآن', *نفس المرجع السابق*, ص.98.

3 *نفس المرجع السابق*, *نفس الصفحة*.

4 السيوطي, *الإتقان في علوم القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, ص.97.

5 لاشين, عبد الفتاح, *الفاصلة القرآنية*, الرياض, دار المريخ للنشر, 1982, ص. 12 و11.

و لعل الحكمة فى نظرته (أى الرمانى) تلك إلى السجع, أن ذلك كان مبنيا على أساس ما أمامه من سجع الكهان, و ما فيه من الغرابة و القبح الذى لا يقبل جدلا- و إلا فمن السجع مما يزيد المعنى قوة, و تكون ألفاظه تابعة لمعانيه, و يسهل قبوله, و يجىء عاملا من عوامل التأكيد.

Il en va de même dans l'introduction que le chercheur أحمد صقر présente à l'ouvrage de الباقلانى :

و لئن قال الباقلانى أن السجع عيب يجب نفيه فى القرآن, فإنى أقول: أن السجع من الميزات البلاغية التى يجدر بنا أن ننزه القرآن عن خلوه منها.[1]

Ainsi, il s'avère que le problème réside essentiellement dans la conception erronée que se sont faite de ce procédé, ceux qui refusent d'admettre la présence du 'سجع' dans le *Coran*. À cet égard, محمد محمد أبو موسى résume :

و يبقى أن أقول شيئا لا يبعد عما قاله الأستاذ صقر و هو أن السجع الذى ينكر الباقلانى وقوعه فى القرآن هو بحق غير واقع فى القرآن, لأن السجع عند الباقلانى ما كان (متكلفا يتبع المعنى فيه اللفظ) و هذا ليس فى القرآن منه شىء و أيضا ما كان (مستجلب لتحسين الكلام دون تصحيح المعنى) و هذا ليس فى القرآن منه شىء.[2]

Pour ce qui est de l'étymologie du terme 'سجع', voilà ce qu'en dit ابن منظور[3]:

سجع يسجع سجعا: استوى و استقام و اشبه بعضه بعضا. و السجع : الكلام المقفى, و الجمع أسجاع و أساجيع؛ و كلام مسجع. و الأسجوعة : ما سجع به. و سجع الحمام يسجع سجعا: هدل على جهة واحدة. و سجع الحمامة : موالاة صوتها على طريق واحد. تقول العرب: سجعت الحمامة إذا دعت و طربت فى صوتها. و سجعت الناقة سجعا: مدت حنينها على جهة واحدة. (...) و أصل السجع: القصد المستوى على نسق واحد.

D'après ce qui précède, il s'avère qu'il s'agit essentiellement d'une caractéristique qualifiant le discours d' « équilibré ». Ensuite, le terme s'est élargi pour comprendre les sons produits aussi bien par les pigeons que par les chamelles. Et même si nous supposons que ce terme était employé à l'origine pour les pigeons, ce qui n'est pas vrai, rien n'empêche de recourir à ce terme pour désigner métaphoriquement le style du texte coranique et faire l'éloge de la qualité sonore de ses versets laquelle éveille tout ce qui est profond et noble dans les cœurs : les Arabes ne disent-ils pas, comme le précise ابن منظور, 'سجعت الحمامة' lorsqu'ils entendent les pigeons chanter ? D'autre part, le fait de dire que le *Coran* comprend du « saj' », ne signifie en aucune façon que ses énoncés sont vides de sens, d'autant plus, que les cris émis par les pigeons ne sont pas insignifiants non plus, au contraire. Ces cris expriment sans aucun doute des sentiments divers - joie, inquiétude, peur, douleur. Dans son ouvrage *الإعجاز الفنى فى القرآن*, le stylisticien عمر السلامى, après avoir évoqué les différents sens proposés

---

1 الباقلانى, أبو بكر محمد بن الطيب, *إعجاز القرآن*, القاهرة, دار المعارف, 1997, مقدمة المحقق, ص. 86.

2 أبو موسى, محمد محمد, *الإعجاز البلاغى, دراسة تحليلية لتراث أهل العلم*, القاهرة, مكتبة وهبة, 2006, ص.201.

3 ابن منظور, أبى الفضل جمال الدين محمد بن مكرم, *لسان اللسان*, بيروت, دار الكتب العلمية, 1993, الجزء الأول, مادة س ج ع, ص. 578. Il en va de même dans '*الصحاح*' et '*القاموس المحيط*'.

par ابن منظور pour la racine 'س ج ع', critique le propos de الرمانى et ses successeurs en ces termes :

و من هذا المعنى الحسى الطروب الذى يتجاوب صداه فى صحراء العرب, و يستسيغه السامع العربى, حيث قرب الإبل إلى نفوسهم و حياتهم العامة و الحمام حيث الهدوء و الوداعة و النغم. و هذا المعنى تستريح له النفس, و تخلعه على الشىء الذى تحبه. و ليس أحب لقلوب العرب من القرآن, فهو رمز فخرهم.[1]

En outre, le fait de nier l'existence du 'saj' dans le *Coran* dans le but de l'honorer et ce, en s'abstenant d'employer un terme commun servant à qualifier les différentes formes du discours humain, ne semble pas avoir un fondement solide, étant donné qu'en interprétant la Parole de Dieu, nous recourons fréquemment à des expressions comme 'اللفظة القرآنية', ' الجملة', 'الصورة القرآنية', 'تشبيهات القرآن', 'موسيقى القرآن' et 'الإيقاع و النغم فى القرآن'. De même, rappelons qu'exactement comme la notion 'سجع', le substantif 'فواصل' peut aussi s'appliquer aux textes rédigés par les mortels. Dans l'un et l'autre cas, il convient que les énoncés soient exempts de toute exagération et que les finales soient aussi bien choisies pour leur aptitude à exprimer le sens que pour leur qualité sonore. Dans son exégèse, الزمخشرى confirme ce propos en disant [2]:

لا تحسن المحافظة على الفواصل لمجردها إلا مع بقاء المعاني على شدادها على الذي يقتضيه حسن النظم و التئامه كما لا يحسن تخير الألفاظ المونقة في السمع, السلسة على اللسان, إلا مع مجيئها منقادة للمعاني الصحيحة المنتظمة, فإما أن تهمل المعاني, و يهتم بتحسين اللفظ وحده غير منظور إلى مؤداه على بال, فليس من البلاغة في فتيل أو نقير.

Après avoir abordé ce trait qui, depuis très longtemps a suscité tant de dilemmes et a fait couler beaucoup d'encre, la question qui se pose est donc la suivante : lequel des deux termes adopter dans la présente étude? 'سجع' ou bien 'فاصلة' ?

En effet, nous optons plutôt pour cette dernière appellation. Non pas pour les raisons avancées par الرمانى et ses successeurs, mais parce que, techniquement parlant, le terme 'فاصلة' est plus large que celui 'سجع'. Ainsi comprendrait-il aussi bien les clausules se terminant par les finales identiques que celles s'achevant par des sonorités proches[3] :

فالفواصل أعم من السجع, فهى إما سجع تتحد فيه حروف المقاطع, أو مجرد فواصل تتقارب فيها حروف المقاطع.

Ceci étant, l'examen des « clausules » de la sourate '*البقرة*',- et les exemples que nous citerons par la suite, le montrera- révèle que c'est la sonorité qui dépend du sens et non le contraire, c'est-à-dire que si l'expression exacte d'un sens donné exige l'emploi d'un terme qui

---

1 السلامى, *الإعجاز الفنى فى القرآن*, *نفس المرجع السابق*, ص. 229.

2 الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 39.

3 لاشين, *الفاصلة القرآنية*, *نفس المرجع السابق*, ص. 10 و11.

ne rime pas avec celui qui le précède ou qui le suit, la sonorité est sacrifiée en faveur du sens. Cette remarque est mise en relief par زكى مبارك qui insiste sur le fait que si le récepteur-lecteur trouve, au milieu d'une série de versets se terminant par la consonne 'نون', un verset ayant comme finale la consonne 'ميم', ceci est dû au fait que c'est toujours le sens qui prime :

كأن تكون القافية نونية فتجيء في وسط السياق فاصلة ميمية. و في هذا برهان على أن المعنى هو الأصل.[1]

Nombreux sont les exemples qui figurent dans la sourate '*البقرة*', et qui illustrent ce propos. Citons à titre d'exemple, les versets 6 à 10 :

6 إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَيُؤْمِنُونَ

7 خَتَمَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ

8 وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ

9 يُخَادِعُونَ اللّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُم وَمَا يَشْعُرُونَ

10 فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّهُ مَرَضاً وَلَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

ou encore les versets 17, 18, 19, 20, et 21 :

17 مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّيُبْصِرُونَ

18 صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَيَرْجِعُونَ

19 أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاء فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ واللّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ

20 يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاء لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُواْ وَلَوْ شَاء اللّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

21 يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Dans ces deux exemples, nous constatons que le choix des termes dépend largement du contexte dans lequel ils prennent place : ni l'adjectif 'عظِيمٌ' ni l'attribut de Dieu 'قَدِيرٌ' ne riment avec les termes qui les précèdent ou qui les suivent.

D'autre part, sur le plan syntaxique compte tenu du rôle indéniable que jouent les clausules rimées et rythmées du *Coran* dans la réception du texte-source, étant donné qu'elles contribuent à une meilleure appréhension du sens 'تسهم في حسن إفهام المعاني'[2], le texte coranique,

---

1 مبارك, زكى, *النثر الفني في القرن الرابع*, دار الجيل, بيروت, 1975م, الجزء الأول, ص. 79.

2 إسماعيل, *قراءة جديدة لنظام التكرار في البناء الصوتي*, *نفس المرجع السابق*, ص. 40 .

pour la conserver, recourt parfois à l'inversion, ainsi qu'à l'ellipse de certains termes ou pronoms.

Les clausules des versets 4 'وَبالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ' et 25 'وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ' de la sourate 'البقرة'- où les expressions 'وَبالآخِرَةِ' et 'فِيهَا' se trouvent respectivement inversées- représentent le premier cas ; celles des versets 40 'وَإِيَّايَ فَارْهَبُون', 41 'وَإِيَّايَ فَاتَّقُون' de la même sourate où le pronom de la première personne du singulier 'ياء' renvoyant à Dieu se trouve élidé- illustrent le deuxième. Ce trait a attiré l'attention d'un grand nombre de rhéteurs, entre autres الزركشي, qui dans son ouvrage *البرهان في علوم القرآن* a repéré les occurrences[1] où le style coranique privilégie un tour syntaxique particulier au détriment d'un autre afin de mettre en relief le sens tout en gardant « l'harmonie musicale » de l'ensemble.

Les questions qui se posent sont donc les suivantes : dans quelle mesure la transposition de ces « clausules » dans les textes-cibles est-elle possible ? Pourrait-elle refléter l'« harmonie musicale » du texte-source ? Quel sera l'impact de sa perte éventuelle sur la réception de celui-ci ? Lequel des deux traducteurs est celui qui essaye, chaque fois que la langue réceptrice le lui permet et surtout tout en respectant le sens des versets, de la reproduire ? La confrontation de l'ensemble des deux traductions pourra nous éclairer sur ces questions.

Dans cette étude, nous partons du principe suivant : si la traduction exacte du sens des versets ne permet pas aux traducteurs de rendre sa rythmique, aussi importante soit-elle, il vaut mieux sans doute, se tenir sans aucun embarras à l'expression exacte du sens et ce, puisque nous voyons que la reproduction de la rythmique ne doit guère se faire au détriment du sens[2]. Par contre, si la langue réceptrice leur fournit la possibilité et les moyens de la rendre, ils auront tort de la sacrifier. Partant, notre étude se situe à deux niveaux. Dans un premier temps, nous prenons, comme point de départ, le texte-source afin de mettre en relief les traits qui caractérisent ses clausules ainsi que la possibilité de les transposer dans les traductions. Dans un second temps, nous nous pencherons plutôt sur les textes-cibles dans le but de dégager les moyens que la langue réceptrice offre aux traducteurs ainsi que les procédés qu'ils exploitent eux-mêmes afin d'atteindre leur but.

Commençons par noter que la grande majorité des versets de la sourate 'البقرة' s'achève sur la consonne 'نون' qui se réalise sous deux formes principales 'ون' et 'ين'. Comme nous

---

[1] *Cf.* الزركشي, *البرهان في علوم القرآن*, نفس المرجع السابق, ص. 60-67.
Il a repéré douze endroits.

[2] Comme dans le texte-source lui-même, c'est la sonorité qui dépend du sens, elle doit le rester aussi dans les traductions. Toutefois, ceci ne doit pas empêcher les traducteurs d'essayer, ni nous empêcher, nous, d'étudier leurs « essais ».

l'avons vu plus haut, cette quasi-régularité est parfois interrompue par l'intervention de certains termes se terminant par la consonne 'ميم' qui prend souvent deux formes 'وم'/ 'يم'[1]. L'étude de tous les versets- qui sont au nombre de 286- s'avérant impossible, nous nous limiterons seulement à quelques exemples, et ce dans le but d'éviter la répétition.

Afin de donner une vue générale de l'ensemble, les exemples que nous allons avancer, ne se limiteront pas seulement aux occurrences où les traducteurs ont échoué à reproduire la rythmique des clausules, mais s'étendront aussi à celles où ils ont réussi à le faire. Nous tenterons, de même, d'expliquer les raisons qui se profilent derrière ces réussites et ces éventuels « échecs ».

Commençons par l'incipit de la sourate formé des 5 premiers versets:

1 الم

2 ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

3 الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ

4 وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ

5 أُولَـئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Si nous revenons sur cet exemple abordé au tout début de ce chapitre, c'est à dessein. Nous voulons, par là, essayer de répondre à la question soulevée *supra* : dans quelle mesure la « qualité sonore » d'un terme pourrait-elle déterminer le choix effectué par le traducteur ? Cette interrogation en suscite une autre beaucoup plus importante : quelles sont les limites de ce choix, surtout que - et la définition même des clausules 'الفواصل' le montre - c'est la sonorité qui doit dépendre du sens et non le contraire ?

Rappelons que, mis à part le premier verset, les clausules des versets 2, 3, 4 et 5 ont, toutes, en commun la consonne 'نون', ce qui n'est pas sans créer une certaine euphonie : 'لِّلْمُتَّقِينَ', 'يُنفِقُونَ', 'يُوقِنُونَ' et 'الْمُفْلِحُونَ'. Cette euphonie est, d'autant plus, accentuée que les trois derniers termes ont une même rime 'ون'. De plus, les verbes 'يُنفِقُونَ' et 'يُوقِنُونَ' sont construits sur deux schèmes grammaticaux fort proches l'un de l'autre.

[1] Nous repérons, de même, des clausules se terminant par : 'ير' comme dans les versets 106-107 où 'قدير' rime avec 'نصير'; ou par 'اب' comme dans les versets 165 – 167 où 'العذاب' rime avec 'الأسباب', etc. Toutefois, leur fréquence n'est repérable, dans la sourate, qu'à une très faible échelle.

Ces versets sont rendus dans les deux traductions comme suit :

Blachère :

I A.L.M.

I/2 Cette Écriture - nul doute à son endroit -, est Direction pour les Pieux

2/3 qui croient à l'Inconnaissable, [*qui*] accomplissent la Prière et font dépense [*en aumône*] sur ce que Nous leur avons attribué,

3/4 qui croient à ce qu'on a fait descendre vers toi, [*Prophète !*,] et à ce qu'on a fait descendre, avant toi, [*qui*], de la [*Vie*] Dernière, sont convaincus.

4/5 Ceux-là sont selon une Direction [*venue*] de leur Seigneur et ceux-là seront les Bienheureux.

Berque :

1 A L M

2. Voilà l'Écrit que nul doute n'entache, en guidance à ceux qui veulent se prémunir

3. ils croient au mystère, accomplissent la prière, font dépense sur Notre attribution

4. ils croient à la descente sur toi opérée, à celle avant toi opérée ; ils ont certitude, eux, de la vie dernière.

5 Ceux-là suivent la guidance venue de leur Seigneur : ce sont eux les triomphants.

À observer ces cinq versets de près, nous réalisons que leur passage d'une langue à l'autre rend la reproduction de la musicalité de l'original ardue pour les traducteurs. Dans la version de Blachère, seuls les versets 2 et 5 riment ensemble. Il s'agit, en l'occurrence, d'une rime pauvre[1] qui génère une euphonie entre les deux substantifs « Pi/eux » et « Bienheureux », surtout si la prononciation tient compte de la diérèse[2] dans le premier terme. Comme nous l'avons déjà expliqué, le substantif « Bienheureux » se traduit généralement par 'السعداء '. Toutefois, ce substantif qui signifie, d'après le *Nouveau Petit Robert*, « qui jouit d'un grand bonheur, de la félicité » réfère, dans ce contexte religieux, à celui « qui jouit de la béatitude, du bonheur parfait » et exprime, par conséquent, la joie qui est le résultat de la réussite et du succès.

[1] AQUIEN, Michèle, *La versification appliquée aux textes*, Paris, Armand Colin, 2005, p.74. D'après cet ouvrage, la rime pauvre signifie que les termes qui riment ensemble doivent avoir « un seul phonème en commun, qui est logiquement la dernière voyelle accentuée ».

[2] En l'occurrence, il faut prononcer séparément les deux voyelles « i » et « Ø ».

Dans son ouvrage *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, Gloton propose plusieurs alternatives afin de rendre le substantif 'مفلحون'. Parmi ces alternatives, figure l'adjectif « heureux » : « ceux qui prospèrent, réussissent, ont du succès, heureux, prospères »[1]. D'autre part, la traduction de ce terme dans la version de Kasimirski ainsi que dans celle de Denise Masson par l'adjectif « heureux », respectivement « eux seuls seront bien heureux »[2], « Voilà ceux qui sont heureux »[3], confirme ce propos. Pour cette raison, nous trouvons que le choix du substantif « Bienheureux », par souci de donner une certaine rythmique à la traduction, pourrait, dans une grande mesure, être justifié. Notons que nous avons déjà signalé, au début de ce chapitre, que ce choix permet aussi d'identifier les « Pieux » 'المتقين' aux « Bienheureux » 'المفلحون'. De même, ce substantif dont la signification comporte une certaine exagération, exprime, mieux que l'adjectif « heureux », l'idée de réussite et de félicité.

Par contre, à regarder la version de Berque, aucune rime, proprement dite, n'y est repérable. Toutefois, nous pouvons relever une très faible résonnance consonantique[4] entre le verbe « se prémunir » qui termine le premier verset et l'adjectif « dernière » qui met fin au verset 4 et ce, au cas où la voyelle finale de l'adjectif « dernière » est considérée comme un « e » caduc[5]. L'élision de cette voyelle peut faire ressortir la reprise consonantique du phonème « r ». En fait, la volonté de créer cette très faible résonnance, si volonté il y a, n'est pas sans conséquence sur la structure générale de la clausule basée sur la figure de l'inversion qui, d'après ابن عاشور, sert à réaliser, à la fois, deux buts : d'une part, elle met en relief l'expression 'بِالآخِرَةِ' ; d'autre part, cette construction, comme nous l'avons signalé plus haut, garde à l'ensemble sa rythmique: 'تقديم لمجرد الاهتمام مع رعاية الفاصلة'[6].

Voilà pour ce qui est de la rime. En ce qui concerne la proximité des schèmes grammaticaux sur lesquels sont construits les verbes 'يُنفِقُونَ' et 'يُوقِنُونَ', elle est complètement perdue, étant donné que la langue réceptrice ignore ce procédé de « construction rythmique » appelé par Messadi « les concordances de wazn » [7]. Devant cette perte considérable, aucune solution ne se présente au traducteur, puisque d'après la même référence, il s'agit là, d'« un

---

[1] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.,* p.606.
[2] KASIMIRSKI, *op.cit.*, p. 40.
[3] MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 4.
[4] Nous ne pouvons même pas parler, en l'occurrence, d'une rime approximative.
[5] *Cf.* AQUIEN, Michèle, *La versification appliquée aux textes*, *op.cit.*, p.13-17.
[6] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.241.
[7] MESSADI, Mahmoud, *Essai sur le rythme dans la prose rimée en arabe*, *op.cit.*, p.46. L'auteur précise que « le wazn doit s'entendre ici [dans la prose rimée et rythmée] avec le sens de : schéma prosodique du mot pris isolement. »

facteur de périodicité » que « ne recèle point la langue française »[1]. Ce que nous avançons là est aussi le cas de bien d'autres versets. Citons à titre d'exemple, les versets 12-13 :

12 أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَـكِن لاَّ يَشْعُرُونَ

13 وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُواْ كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُواْ أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاء أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاء وَلَـكِن لاَّ يَعْلَمُونَ

À regarder de plus près les clausules des deux versets, nous remarquons que les verbes 'يَشْعُرُونَ' et 'يَعْلَمُونَ' riment ensemble, sont construits sur des schèmes phonétiques fort proches, et font partie d'une construction plus large basée sur un parallélisme sémantique et structural, ce qui augmente encore la valeur poétique des deux clausules en insistant sur leur fonction structurante dans l'élaboration du sens : 'وَلَـكِن لاَّ يَشْعُرُونَ' et 'وَلَـكِن لاَّ يَعْلَمُونَ'. Ces deux versets sont traduits comme suit :

Blachère :

11/12 Eh quoi ! ne sont-ils pas en vérité les Semeurs de scandale **alors qu'ils ne [le] pressentent cependant point**

12/13 Et quand on leur dit : « Croyez comme croient ces gens ! », ils répondent : « Croirons-nous comme croient ces insensés ? » Quoi ! ne sont-ce pas eux en vérité les Insensés, **alors qu'ils ne [*le*] savent pas** ?

Berque :

12 eh bien ! ce sont eux, les faiseurs de dégât, **mais ils n'en ont pas conscience**.

13 Si on leur dit : « Croyez comme croient les vrais hommes », ils répondent : « Nous croirions, nous, comme croient les sots ? », eh bien ! ce sont eux, les sots, **mais ils ne le savent**

Dans les deux versions, les deux facteurs principaux qui donnent aux clausules leur rythmique, à savoir la rime et les « concordances du wazn », sont complètement perdus. Seule la construction structurale basée sur le parallélisme est mieux perçue dans la version de Blachère. Si nous disons « mieux », c'est parce que nous trouvons que l'emploi de l'adverbe « cependant » dans le verset 12, semble être de trop : la négation exprimée par 'وَلَـكِن' est aussi bien rendue par la conjonction de subordination « alors que » signifiant « tandis que » ainsi que par la négation absolue « ne ..... point ».

Nous pouvons constater presque la même perte, sur le plan sonore, dans les traductions des versets 40-41 où une concentration sémantique se fait sentir grâce au rapprochement du sens des deux verbes 'فَارْهَبُونِ' et 'فَاتَّقُونِ' qui s'y élabore :

[1] *Ibid.*, p. 55.

40 يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ

41 وَآمِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلاَ تَكُونُواْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ

Les deux segments 'وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ' et 'وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ' toujours construits sur un parallélisme sémantique et structural, et ayant de plus les mêmes caractéristiques que les clausules des deux versets précédents, sont rendus par :

Blachère :

38/40 O Fils d'Israël !, rappelez-vous le bienfait dont Je vous ai comblés ! Tenez fidèlement le pacte [*envers*] Moi ! Je tiendrai fidèlement Mon pacte [*envers*] vous. **Moi, redoutez-Moi !**

38/41 Croyez à ce que J'ai révélé [*à ce nouveau Prophète*] qui marque la véracité des messages que vous détenez ! Ne soyez point les premiers à être incrédules en ce [*nouveau message*] ! Ne troquez point Mes aya à faible prix ! **Envers Moi, soyez pieux !**

Berque :

40 Fils d'Israël, rappelez-vous Mon bienfait par Moi prodigué. Acquittez-vous de votre pacte envers Moi, que Je M'acquitte du Mien envers vous. **Seulement, ayez de Moi l'épouvante**

41 Croyez en ce que J'ai fait descendre pour avérer votre legs. Ne soyez pas les premiers à y opposer un déni. Ne vendez pas Mes signes à vil prix, **mais envers Moi vous prémunissez**

En plus de la perte de la rime et du « wazn », nous ne sommes pas sûrs si la construction syntaxique basée sur le parallélisme pourrait être perçue dans l'une ou l'autre des deux traductions comme elle l'était à peine dans l'exemple précédent.

Si nous avons jusqu'ici pris comme point de départ le texte-source afin de jeter la lumière sur les traits qui caractérisent ses clausules ainsi que sur la possibilité de les reproduire, nous nous intéresserons dans ce qui suit plutôt aux textes-cibles, dans le but de dégager les moyens que la langue réceptrice offre aux traducteurs, ainsi que les procédés qu'ils exploitent eux-mêmes, afin d'accomplir leur tâche. À vrai dire, l'examen des traductions révèle qu'une certaine rythmique s'en dégage, et s'y fait entendre par moment[1]. Si cette rythmique ne peut être comparable à celle du texte-source, vu la différence entre les deux langues, il est tout de même important de l'aborder brièvement en donnant quelques exemples. D'après notre étude, il s'avère que cette rythmique naît non seulement du **choix de**

[1] Afin de mieux illustrer ce trait, notre étude sera axée sur les versets qui se suivent et qui constituent dans les textes-cibles des schémas AA/ ou AB. Dans ce dernier cas, il sera question des rimes qui, loin d'être identiques, restent assez proches, sur le plan sonore.

certains termes qui favorisent la reproduction de la rime tout en préservant le sens de l'original, mais aussi grâce à certains procédés comme **la négation** et surtout **la répétition**.

Donnons à titre d'exemple, les versets 24-25 qui mettent en opposition deux catégories de gens en décrivant le sort de chacune d'elles : d'une part, le feu est préparé pour ceux qui doutent de la véracité du *Coran* ; d'autre part, les jardins attendent les croyants :

24 فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

25 وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا هَٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Dans ces deux versets, les termes 'لِلْكَافِرِينَ' et 'خَالِدُونَ' résonnent ensemble, grâce à la reprise de la consonne 'نون'[1]. Ces versets sont traduits comme suit :

Blachère :

22/24 Si vous ne [*le*] faites point – et vous ne [*le*] ferez point ! -, préservez-vous du Feu dont l'aliment est [*formé des*] Hommes, et des pierres préparées **pour les Infidèles**.

23/25 *Annonce à ceux qui auront cru et accompli des œuvres pies qu'ils auront des Jardins sous lesquels couleront les ruisseaux. Chaque fois que quelque fruit leur sera accordé, en attribution, ils diront : « Ceci est ce qui nous a été attribué antérieurement », et* [ce qui] *leur sera donné sera ressemblant* [à ce qu'ils avaient sur terre]. *Dans* [ces jardins], *ils auront des épouses purifiées et ils y seront* ***immortels****.*

Berque :

24 à défaut de le faire, et point ne le ferez, prémunissez-vous contre ce Feu qui a pour combustible aussi bien des humains que des pierres, et qui est tout apprêté **pour les dénégateurs...**

25 Porte la bonne nouvelle à ceux qui auront cru, effectué l'œuvre salutaire : ils auront des jardins de sous lesquels des ruisseaux coulent. Chaque fois qu'ils auront un fruit en attribution, ils se diront : « C'est celui-là même qui nous était naguère attribué », car des épouses de pureté, ils seront là-bas éternels...car des épouses de pureté, ils seront là-bas **éternels**...

À comparer les deux versions, nous remarquons que le choix effectué par Blachère lui permet de rendre le sens en reproduisant approximativement cette résonnance. Ceci n'est pas le cas du tout de la traduction de Berque qui forge le néologisme « dénégateurs » pour traduire 'الكافرين'.

[1] Si nous employons le verbe « résonner » et non pas le verbe « rimer », c'est parce que la rime « –na » finale se trouve un peu effacée par les « û » et les « î » longs qui, eux, ne riment pas vraiment.

Illustrons ce fait par un deuxième exemple pour montrer comment le choix de certains termes, dans une traduction quelconque, peut faire rimer ensemble des versets qui ne riment pas, en réalité, dans le texte-source ; ce qui peut compenser, toujours en partie, la perte considérable de la poéticité de l'original. Citons à titre d'exemple, les versets 182-183 :

182 فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

183 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Il est clair que les clausules des deux versets ne riment pas ensemble, mais ceci n'empêche pas qu'il y ait une certaine harmonie entre elles, puisque d'après l'étude élaborée par Devin J. Stewart, la durée de la voyelle longue « î » correspond rythmiquement à celle de la voyelle longue « û ». De même, selon Stewart, les consonnes 'نون' et 'ميم'[1] sont deux consonnes proches, l'une de l'autre, au niveau de la sonorité[2] : « (...) the long vowel *û* may rythme with *î,* and *n* may rhyme with *m* ».

Blachère :

178/182 Celui qui, de la part d'un testateur, craint partialité et péché et rétablit la concorde entre les héritiers [*après la mort du testateur*], sur celui-là nul péché ! Allah est absoluteur et **miséricordieux**.

179/183 O vous qui croyez !, le Jeûne vous a été prescrit comme il a été prescrit à ceux qui furent avant vous, [*en espérant que*] peut-être vous serez **pieux**.

Berque :

182- Qui, redoutant de la part d'un testateur partialité ou péché, opère une conciliation entre ayants droit, nul péché pour lui
- Dieu est Tout pardon, **Miséricordieux**.

183 Vous qui croyez, le jeûne vous a été prescrit, comme à vos devanciers, dans l'attente que vous vous **prémunissiez**

Dans leurs versions, les deux traducteurs rendent l'attribut de Dieu 'رَّحِيمٌ' de la même manière « miséricordieux », ce qui n'est pas le cas du segment 'لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ'. Si l'expression

---

[1] STEWART, Devin, J., « Saj' in the Qur'ân. Prosody and structure », in *The Qur'an : Style and Contents*, vol. 24, Ashgate, Variorum, 1990, p. 109.

[2] إسماعيل, *قراءة جديدة لنظام التكرار في البناء الصوتي* , *نفس المرجع السابق*, ص .42.
Les auteurs sont d'accord avec le fait que la plupart des clausules du *Coran* s'achèvent soit sur la consonne 'نون' soit sur la consonne 'ميم' lesquelles sont deux consonnes proches :
و تراها أكثر ما تنتهي (أي الفواصل) ب "النون " و "الميم", و هما متقاربان.
À ce sujet, ils renvoient le lecteur à l'ouvrage de : الرماني, 'النكت في إعجاز القرآن', *نفس المرجع السابق*, ص. 98.

choisie par Blachère a le mérite de faire rimer l'attribut « miséricordieux » avec l'adjectif « pieux », nous ne pouvons rien reprocher à Berque puisque, en l'occurrence, son choix du verbe « se prémunir », même s'il ne tient pas compte de la rime, rend le sens du verbe 'تَتَّقُونَ'.

En fait, le choix du verbe « se prémunir » semble aussi servir au traducteur pour faire rimer les versets 41-42. Sa tentative réussit-elle ?

41 وَآمِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَكُمْ وَلاَ تَكُونُواْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَإِيَّايَ *فَاتَّقُونِ*

42 وَلاَ تَلْبِسُواْ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُواْ الْحَقَّ وَأَنتُمْ *تَعْلَمُونَ*

Berque :

41 Croyez en ce que J'ai fait descendre pour avérer votre legs. Ne soyez pas les premiers à y opposer un déni. Ne vendez pas Mes signes à vil prix, mais envers Moi **vous prémunissez**

42 ne mélangez pas de faux le Vrai, ne refoulez pas le Vrai, alors que **vous savez**

Avant d'examiner la version de Berque, notons qu'il s'agit dans le verset 41 d'un ordre 'اتقون' qui, en principe, se traduit en français- comme c'est le cas dans la version de Blachère « **soyez pieux** » ou celle de Denise Masson « **Craignez-moi** »[1], - par un verbe à la forme impérative. Loin de respecter les normes syntaxiques standards fixées par la langue réceptrice et de procéder par inversion du sujet « prémunissez-vous », le traducteur choisit de s'en éloigner. C'est vrai que la phrase française avancée par Berque, peut se lire comme un ordre, mais son emploi reste toujours assez étrange. Si c'est le souci de faire rimer les deux segments verbaux « vous prémunissez » et « vous savez » qui réside derrière le choix de ce tour syntaxique, cette tentative ne semble pas, à notre sens, être très judicieuse.

Par contre, ceci n'est pas le cas des versets 173-174 où Berque rend l'adjectif 'أليم' par « douloureux » et le place à la fin du verset :

173 إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

174 إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً أُولَـئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ *أَلِيمٌ*

Blachère :

168/173 Allah a seulement déclaré illicites pour vous la [*chair d'une bête*] morte, le sang, la chair de porc et ce qui a été consacré à un autre qu'Allah. [*Mais*] quiconque

[1] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.10.

est contraint [*à en manger*] sans [*intention d'être*] rebelle ou transgresseur, nul péché ne sera sur lui. Allah est absoluteur et **miséricordieux**.

169/174 Ceux qui cèlent ce qu'Allah a fait descendre d'Écriture et le troquent à faible prix, ceux-là n'ingéreront que du feu, en leurs entrailles, et [Allah] ne leur parlera point, au Jour de la Résurrection ; Il ne les purifiera pas et ils auront un tourment **cruel**.

Berque :

173 Il ne prohibe pour vous que les chairs mortes, le sang, la viande de porc ou dédiée à un autre que Dieu. Qui en consomme toutefois par nécessité, non par insolence non plus que par transgression, sur lui point de péché

- Dieu est Tout pardon, **Miséricordieux**.

174 Ceux qui refoulent ce que Dieu fait descendre de l'Écriture et en font négoce à vil prix, ceux-là ne mangeront dans leur ventre que du feu ; Dieu ne leur parlera pas au Jour de la résurrection, non plus qu'Il ne les purifiera. Ils vont à un tourment **douloureux**

Contrairement à la version de Blachère, celle de Berque réussit à faire ressortir la rime qui met en relief, en l'occurrence, l'effet d'antithèse né de l'opposition entre 'رَّحِيمٌ' et ' عَذَابٌ أَلِيمٌ' : le premier attribut 'رَّحِيمٌ' relevant de 'صفات الجمال', l'expression 'عَذَابٌ أَلِيمٌ' rappelant certains attributs relevant de 'صفات الجلال' comme 'الجبار' par exemple.

D'autre part, comme c'est le cas dans le texte-source, nous pouvons repérer aussi, dans les textes-cibles, des clausules qui n'ont pas identiquement la même rime AA, mais qui s'achèvent sur des termes ayant des sonorités assez proches, formant ainsi des schémas de rimes AB. Ceci est le cas dans la version de Blachère, où les clausules des versets 52-53 se terminent par deux voyelles nasales a / o :

52 ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ
53 وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

Blachère :

49/52 [*Rappelez-vous quand*] ensuite Nous effaçâmes pour vous ce péché, [*espérant que*] **peut-être vous [*Nous*] seriez reconnaissants** !

50/53 [*Rappelez-vous*] quand Nous donnâmes à Moïse l'Écriture et la Salvation, [*espérant que*] **peut-être vous seriez dans la bonne direction** !

Il ne va pas de même dans la version de Berque :

52 après quoi, malgré cela, Nous passâmes sur votre faute, **attendant de vous gratitude**.

53 lors Nous confiâmes à Moïse l'Écrit et le Critère, **escomptant que vous vous guidiez bien**

En ce qui concerne les procédés et les moyens que fournit la langue réceptrice au traducteur et qui pourrait l'aider à accomplir sa tâche, à savoir de reproduire une certaine rythmique dans sa version, citons la négation et la répétition. Nous allons nous limiter à un seul exemple pour illustrer chaque cas.

- **La négation :**

Pour ce qui est du premier procédé, il joue, dans certaines occurrences, un rôle non négligeable et ce, pour la raison suivante : comme la particule de négation 'لا' se traduit souvent, en français, par la forme atone « ne » qui est, dans la plus part des cas, corrélée soit à l'adverbe de négation « pas », soit à celui « point », deux versets dont les clausules renferment une négation peuvent se trouver ainsi prosodiquement liées.

Citons à titre d'exemple, les versets 100-101 :

100 أَوَكُلَّمَا عَاهَدُواْ عَهْداً نَّبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُم بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ

101 وَلَمَّا جَاءهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ كِتَابَ اللّهِ وَرَاء ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ

À examiner les deux traductions, il s'avère que Blachère exploite cette possibilité, ce qui n'est pas le cas dans celle de Berque où le passage de la négation absolue à la négation simple ne permet pas au traducteur de reproduire la rythmique du texte-source :

Blachère :

94/100 Eh quoi ! chaque fois qu'ils concluent un pacte, celui-ci sera-t-il rejeté par une fraction d'entre eux ? Non ! la plupart d'entre eux **ne croient point** !

95/101 Quand un Apôtre [*envoyé*] d'Allah est venu à eux, déclarant véridiques les messages que [*les Fils d'Israël*] détiennent, une fraction de ceux à qui a été donnée l'Écriture d'Allah, derrière son dos, comme si elle **ne savait point**.

Berque :

100 N'est-ce pas que chaque fois qu'ils nouaient un pacte, une coterie d'entre eux les rejetait ?
Ou plutôt, la plupart d'entre eux **ne croient point**.

101 Lorsqu'un envoyé leur était venu de la part de Dieu, confirmant leur legs, une coterie d'entre eux, qui avaient reçu l'Écriture, rejetait l'Écrit de Dieu derrière leur dos, comme s'ils **ne savaient pas**

- **La répétition :**

Quant à la répétition, elle constitue, d'après nous, le procédé le plus important à cet égard, étant donné que certains termes ou expressions se trouvent souvent repris en fin de versets. Nous allons nous limiter à un seul exemple, puisque ce trait sera abordé dans le chapitre suivant où seront étudiées, en détail, les différentes formes de répétition, entre autres « l'épiphore » ou la « répétition en fin de phrases », en l'occurrence, de versets. Prenons à titre d'exemple, les versets 81-82 :

81 بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

82 وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَـئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Malgré le fait que ces versets dessinent deux images, qui sont, tout à fait, opposées l'une à l'autre - la première représentant ceux qui ont commis des péchés, la seconde, ceux qui ont accompli les bonnes œuvres -, nous remarquons que leurs clausules sont identiques. Cette identité des clausules contribue à mieux faire ressortir l'antithèse qui s'établit entre ces deux images. Cet effet est mis en relief par les deux traducteurs qui, tout en respectant la répétition, réussissent à le reproduire dans leurs versions :

Blachère :

75/81 Non point ! Ceux qui auront commis (*kasaba*) un mal, [*ceux qui*] seront enveloppés par leur faute, ceux-là seront les Hôtes du Feu **où ils seront immortels.**

75/82 Ceux [*au contraire*] qui auront cru et accompli des œuvres pies, ceux-là seront les Hôtes du jardin **où ils seront immortels**.

Berque :

81 Ah non ! qui s'est acquis un mal, et qu'encercle désormais son péché… : voilà les compagnons du feu ; **ils y sont éternels**

82 tandis que ceux qui auront cru, effectué l'œuvre salutaire : voilà les compagnons du jardin ; **ils y sont éternels**.

De ce qui précède, nous constatons à quel point la dimension rythmique occupe une place fort importante dans le texte coranique. Elle se réalise sous différentes formes : reprise d'échos consonantiques et vocaliques, couplages-paronomases, finales conclusives, et clausules rimées et rythmées. Ces différents procédés confèrent au texte sa poéticité. L'examen des versions françaises révèle que la reproduction de certains aspects rythmiques des versets coraniques, pose un vrai problème au traducteur. Si certains procédés, comme c'est le cas de certains échos consonantiques ou vocaliques, sont partiellement rendus, d'autres, tels les couplages-paronomases, sont totalement perdus.

En effet, la difficulté de rendre la poéticité des versets en général,- surtout celle des clausules vu leur caractère particulier[1]-, est essentiellement due à la nature différente des deux langues étant donné que la langue française ignore certains phénomènes linguistiques fondamentaux en arabe comme, par exemple, l'opposition entre voyelles longues et voyelles brèves ou encore les « concordances de wazn », ce qui complique, de plus en plus, la tâche du traducteur. Toutefois, cette « difficulté » ne veut aucunement dire « impossibilité ». Les exemples que nous avons étudiés plus haut, ont montré que, dans certains versets, les deux traducteurs ont essayé, chacun à sa manière, d'introduire une résonnance rythmique dans sa version.

Si, dans la plupart des cas, les réussites sont essentiellement dues au choix d'un terme sémantiquement et rythmiquement adéquat, bref, à l'effort personnel du traducteur, d'autres sont aussi liées aux différents procédés grammaticaux, syntaxiques, phoniques et stylistiques que lui offre la langue-cible. Parmi ces procédés, nous avons relevé la richesse du système vocalique français, la négation et la répétition. Ici aussi, les réussites dépendent de la capacité du traducteur à exploiter ces procédés à bon escient.

Enfin, les nombreux exemples que nous avons analysés *supra* ainsi que la conclusion à laquelle nous sommes arrivée, confirment la constatation de Blachère qui, dans son *Introduction au Coran*, reconnaît qu'« aucun ne parvient à rendre les caractéristiques internes de la langue, le rythme des versets (...), les effets dus à la rime et à l'assonance, la sonorité vocalique de certains termes, en un mot, tout ce qui fait du *Coran* une manière

[1] Dans le sens où c'est le sens qui y prime 'أن المعنى هو الأصل'.

d'incantation.[1] » Ainsi, la langue du *Coran* n'est donc pas seulement un véhicule de la pensée, mais aussi un système phonétique assonancé qui réjouit l'oreille en nourrissant le cœur.

[1] BLACHÈRE, Régis, *Introduction au Coran,* Paris, Librairie orientale et américaine, Maisonneuve, 1947, p. 181.

Chapitre II
Répétitions stylistiques

La répétition est, comme le constate Véronique Klauber, « un principe créateur universel régissant toute communication depuis l'unité minimale du signifiant (signes, lettres, sons) jusqu'aux ensembles les plus larges (un récit entier par exemple). Ses fonctions s'étendent de la mnémotechnie jusqu'à l'imitation de la structure circulaire du monde »[1].

Avant d'entamer notre étude de la transposition, en français, des différentes formes de répétition qui marquent profondément le texte coranique et afin de mener à bien cette étude, il nous semble important de commencer par mettre en relief la dimension qu'occupe ce procédé rhétorique ainsi que le rôle qu'il joue dans le *Coran* de manière générale. Notre recherche vise à répondre, ne serait-ce qu'en partie, à l'appel lancé par محمد محمد أبو موسى qui, dans son ouvrage *الإعجاز البلاغى, دراسة تحليلية لتراث أهل العلم*, affirme :

إن التكرار فى القرآن أحد عناصر بلاغته التى تحتاج إلى دراسة مستقلة. [2]

En fait, la répétition est un phénomène linguistique de base qui sous-tend l'ensemble du texte coranique, étant donné que celui-ci est, avant tout - rappelons-le ici aussi - un texte destiné à être lu, psalmodié, voire mémorisé[3]. Qui lit ou écoute le *Coran* se rend compte immédiatement des répétitions évidentes qui s'y manifestent et qui contribuent à sa qualité esthétique et poétique. Ces répétitions, très fréquentes, d'unités de tailles variables, mais toujours immédiatement reconnaissables, revêtent les formes les plus variées, insistent sur son aspect oral, et facilitent sa mémorisation. Il peut s'agir d'épisodes ou de passages plus ou moins longs[4], de tout[5] ou partie d'un verset, de phrases, de propositions, de groupes de mots que tout récepteur, qu'il soit lecteur ou auditeur, peut facilement identifier.

À vrai dire, ces différentes formes de répétition ont attiré l'attention de nombreux rhéteurs arabes, anciens et modernes, qui se sont penchés sur cette figure de construction qui caractérise la langue arabe et, par conséquent, le texte coranique. À ce propos, عامر الزناتى عامر affirme [6] :

---

[1] KLAUBER, Véronique, *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 2002, entrée « répétition », p. 3889.

[2] أبو موسى, *الإعجاز البلاغى, دراسة تحليلية لتراث أهل العلم*, نفس المرجع السابق, ص. 82.

[3] Nous avons déjà envisagé, dans le premier chapitre, plusieurs types de répétition comme les différentes formes d'échos phoniques : échos consonantiques, échos vocaliques, etc. ; sont regroupées ici celles qui concernent les mots ou les groupes de mots.

[4] Comme c'est le cas des récits des différents prophètes, surtout, ceux de Moïse et d'Adam.

[5] Comme il en va dans la sourate '*الرحمن*', par exemple, où le verset 'فبأي ألاء ربكما تكذبان' est repris 23 fois.

[6] عامر الزناتى عامر, *المشكلات البلاغية في الترجمات العبرية لمعاني القرآن*, الجيزة, عين للدراسات و البحوث الإنسانية , 2007 , ص. 157.

إن التكرار في البلاغة عامة, و في بلاغة القرآن بصفة خاصة, هو نهج من سنن العرب في أقوالهم يقبله ذوقهم, و يعرفون فضله.

En fait, le *Coran* constitue un exemple représentatif des traits distinguant la langue dans laquelle il a été révélé. Nombreux sont les versets qui insistent sur cette caractéristique : dans la sourate '*الشعراء*', nous lisons les versets suivants :

و إنه (أي القرآن) لتنزيل رب العالمين 192 نزل به الروح الأمين193 على قلبك لتكون من المنذرين194 بلسان عربي مبين 195[1].

De même, la sourate '*يوسف*' s'ouvre sur deux versets qui mettent ce trait en relief :

الـــــر تلـــــك آيـــــات الكتـــــاب المبـــــين1 إنـــــا أنزلنـــــاه قرءآنـــــا عربيـــــا لعلكـــــم تعقلـــــون 2. [2]

Et comme la répétition est l'une des spécificités de la langue arabe, nous trouvons que, depuis سيبويه[3], grammairiens et rhéteurs se sont intéressés à définir ce procédé, tout en essayant de mettre l'accent sur sa fonctionnalité, ses valeurs rhétoriques ainsi que sur les effets qu'il produit. Mais avant d'avancer la définition de ce procédé ainsi que certaines de ses valeurs, commençons par citer le sens étymologique du terme 'تكرار'. Étymologiquement parlant, la notion de la répétition 'التكرار' dérive de la racine 'ك ر ر'. D'après ابن منظور, 'الكر ' signifie :

الرجوع, و كرر الشيء و كركره, أعاده مرة بعد أخرى, و يقال كررت عليه الحديث و كركرته إذا رددته عليه[4].

Dans son étude intitulée *المشكلات البلاغية في الترجمات العبرية لمعاني القرآن*, le critique عامر الزناتى montre que compte tenu du fait que le concept de la répétition est assez répandu et courant dans la langue arabe, sa définition a passé, lors de son évolution, par plusieurs phases avant qu'elle ne soit enfin fixée[5]. Après avoir passé en revue les apports des différents rhéteurs comme الفراء, أبو عبيدة, الزركشى et السيوطي , le chercheur explique que ces rhéteurs sont tous d'accord qu'en matière de rhétorique, ce procédé réfère au fait qu'un terme renvoie à un même sens à plusieurs reprises [6] :

---

[1] Il en va de même dans les versets 103 de la sourate '*النحل*'.

[2] Ceci est aussi le cas dans les versets 113 de la sourate '*طه*' ; 28 de la sourate '*الزمر*' ; 3 de la sourate '*فصلت*' ; 7 de la sourate '*الشورى*', 3 de la sourate '*الزخرف*'.

[3] Dans son ouvrage *الكتاب*, سيبويه traite de l'importance de ce procédé auquel il donne le nom de 'الإظهار', dans le renforcement du discours : 'وضع الظاهر موضع المضمر لزيادة التمكين و لتقوية في النفس'.
Cf:
سيبويه, *الكتاب*, القاهرة, الهيئة المصرية للكتاب, 1979, الجزء الثاني, ص. 360.

[4] ابن منظور, *لسان اللسان*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة ك ر ر, ص. 453.

[5] *Cf.* عامر, *المشكلات البلاغية في الترجمات العبرية لمعاني القرآن*, *نفس المرجع السابق*, من ص. 151 إلى 156.
Nous n'envisageons pas d'entrer dans les détails, parce qu'ils ne touchent pas notre étude de près. Nous allons seulement nous limiter à la définition du procédé en question ainsi qu'aux différentes valeurs qui y sont rattachées.

[6] *نفس المرجع السابق* , *ص*. 151.

و في الاصطلاح هو دلالة اللفظ على المعنى مرددا, كقولك لمن تستدعيه, أسرع أسرع, فإن المعنى مردد و اللفظ واحد, و يكون هذا الترديد لغرض بلاغي , و يكون باللفظ أو بالمرادف لتقرير المعنى.

À relire cette définition, l'expression' و يكون هذا الترديد لغرض بلاغي ' doit attirer notre attention. Loin d'être une forme de redondance vaine ou inutile, la répétition a un rôle à jouer dans la construction du sens ainsi que dans sa réception : « dans la construction du sens » parce que l'un des buts essentiels pour lequel ce procédé est employé est l'insistance 'التوكيد' ; « dans sa réception » parce que ce procédé a aussi une valeur sonore et expressive qui n'est pas sans influence sur le récepteur du texte. Ainsi, la répétition remplit, à la fois, une double fonction : sémantique et poétique.

Évoquant ceux qui ont cru que la répétition constitue un « défaut » dans la langue en général, عامر voit qu'une telle constatation ne peut naître que d'une « ignorance », à la fois, de la nature de la langue arabe et de celle de la figure en question[1] :

غير أن هؤلاء و أولئك ممن جهلوا **موائمة التكرار للفطرة العربية السليمة** أولا, فلم يدركوا أن عادة العرب في خطاباتها إذا أبهمت بشيء إرادة لتحقيقه و قرب وقوعه, أو قصدت الدعاء عليه - **كررته توكيدا** (...) و ثانيا, جهل هؤلاء **الوظيفة المزدوجة الأداء** و التي تحمل مع **توثيق المعنى** و دفع المساهلة في القصد إليه, **قيمة صوتية و فنية** تزيد القلب قبولا و استحسانا له, **و يشعر المتلقي مع التكرار باستجابة يلمسها في نفسه**, كتلك التي يلمسها عند سماعه للنغم الطيب, و لاستقامة الوزن في الشعر, و غيره من الفنون الرفيعة.

Si nous reproduisons intégralement cette citation de très grande lucidité, c'est parce que nous la trouvons assez représentative des deux principales valeurs souvent attribuées à la figure de la répétition. Les mérites de la répétition ne se limitent donc pas au niveau du renforcement et de l'enrichissement du sens, mais ils s'étendent aussi à celui de l'expressivité laquelle capte l'attention du récepteur (qu'il soit lecteur ou auditeur) en produisant des échos et en créant un certain rythme, ce qui contribue à mieux ressortir la qualité esthétique et incantatoire du texte. À cet égard, ابن عاشور insiste sur le fait que, loin d'être une simple forme de redondance ou une pauvreté lexicale, la reprise de mots ou de segments de longueur différente, a très certainement un rôle fonctionnel fort important [2] :

إن فى التكرار تقريرا للمعانى فى الأنفس, و كلما زاد ترديده كان أمكن له فى القلب و أرسخ فى الفهم و أبعد من النسيان.

À côté de ces quelques valeurs communes à tous les textes, bien d'autres, étroitement liées au contexte, se trouvent mises en relief dans le texte coranique et servent à réaliser des

---

1 *نفس المرجع السابق*, ص. 161و 162.

2 C'est nous qui soulignons.

ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثامن, الجزء التاسع عشر, ص. 91.

buts divers. Dans son ouvrage *التكرار*, le chercheur حسين نصار en énumère plus d'une soixantaine. Les citer tous s'avérant fastidieux, nous en retiendrons seulement ceux qui nous paraissent les plus évidents, quitte à aborder les autres dans les exemples que nous analyserons dans la suite de l'étude. Parmi ces buts, citons à titre d'exemple : le raffermissement du cœur du Prophète 'تثبيت فؤاد النبي' ainsi que de ceux des croyants ' تثبيت المؤمنين', la confirmation de la croyance 'ترسيخ المعتقد', le rappel 'التذكير', la glorification 'التعظيم', la prédication 'الوعظ', la promesse et l'avertissement 'الوعد و الوعيد', la prière 'الابتهال', le souci de clarté 'رفع التوهم فى العبارة', l'exagération 'المبالغة', la création d'un lien entre les différentes sourates où certains récits, versets, clausules se trouvent repris, et ce afin d'évoquer des situations qui se ressemblent 'الربط بين الآيات و السور', la création d'un rythme musical ' التنغيم الموسيقى', surtout à travers le parallélisme 'التوازي', etc.[1]. Telle est donc la dimension que la figure de la répétition lexicale et syntagmatique occupe dans la langue arabe et dans le texte coranique lequel exploite, comme la suite de l'étude le montrera, ce procédé au maximum dans le but d'aboutir à des fins très variées.

Si tel est le statut de la répétition dans la langue-source, en est-t-il toujours de même dans la langue-cible, c'est-à-dire en français ? Cette question en suscite d'autres aussi importantes : dans quelle mesure, la langue française « langue-cible » met – elle en œuvre le procédé de la répétition? Quelles sont les valeurs qu'elle lui attribue et les types qu'elle en distingue ? Afin de répondre à ces questions, nous étudierons ce phénomène linguistique dans la langue française et ce, dans le but de comparer les deux langues entre elles. D'une part, cette étude nous renseignera sur la possibilité de rendre ce procédé rhétorique lors du processus de la traduction de la sourate '*البقرة*'. D'autre part, elle nous permettra de mieux comprendre les démarches des deux traducteurs, de les comparer entre elles afin de pouvoir dégager le degré de saisie de chacun d'eux de l'importance de la répétition ainsi que du rôle que joue ce « relief figural »[2] sur tous les plans.

Avant d'avancer la définition de ce procédé stylistique ainsi que les différentes formes qu'il revêt en français, citons le propos de Jean Kokelberg qui, évoquant le statut « problématique » de la répétition, insiste sur ses « principales vertus » :

---

[1] نصار, حسين, *التكرار*, القاهرة, مكتبة الخانكى, 2003, من ص.18 إلى ص. 73.

[2] RICHARD, Jean-Pierre, « 1+1= 3 : traduire la figure de la répétition », in *Palimpsestes, Traduire la figure de style*, n°. 17, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2005, p.114.

« Si certaines répétitions peuvent agacer, d'autres, plus concertées, plus habiles, sont susceptibles de produire d'heureux effets. »[1]

En français, la répétition fait partie des « figures microstructurales »[2]. D'après Molinié, cette « figure nucléaire, symbolique, et radicale joue sur le signifiant. La manipulation est directement isolable sur le matériel sonore : si on change un phonème, ou un groupe de phonèmes, la figure, telle quelle disparaît. »[3] Dans son ouvrage *Éléments de stylistique française*, Georges Molinié, expliquant le fonctionnement sémiostylistique du phénomène de la répétition, insiste sur le fait qu'à un seul et même signifié « 1Sé » correspond un certain nombre de signifiants « x Sa » : l'effet de sens étant toujours la mise en valeur d'un seul et unique signifié. Il précise que « la répétition n'est proprement figure que dans ce décalage systématique entre 1Sé et x Sa : Sé et Sa ayant chaque fois la même identité »[4]. C'est là, d'après lui, que réside « l'importance de la répétition dans les faits de caractérisation par extension sonore, et dans la littérarité en général.»[5]

En effet, ce sens est aussi mis en relief par Suhamy, qui après avoir expliqué que la répétition opère « une métamorphose du langage », puisqu'elle utilise la langue comme un « matériau sonore ou visuel d'où sont tirés des effets », affirme ce qui suit :

« Du fait des répétitions, la distribution des rôles entre signifiés et signifiants se brouille un peu. Les signifiés viennent se mêler aux signifiants, qui adoptent soudain le mouvement des choses qu'ils étaient censés ne représenter que dans une codification abstraite et arbitraire. »[6]

Nombreuses sont les études stylistiques qui se sont intéressées au rôle que cette figure « microstructurale » joue à tous les niveaux. À vrai dire, il est difficile d'avancer une définition de « la » répétition comme figure, étant donné qu'en rhétorique française, il s'agit plutôt de différentes formes de répétition classifiées selon la place que les termes ou les segments répétés occupent dans la phrase.

Dans la plupart des ouvrages de stylistique, sous la rubrique traitant de « la » répétition, le chercheur se trouve devant une série de figures représentant les différentes formes que revêt cette « figure-mère ». Citons à titre d'exemple, l'anaphore rhétorique,

---

[1] KOKELBERG, Jean, *Les techniques du style, Figures de Rhétorique, Syntaxe, Rythme*, Paris, Nathan, 1993, p. 237.
[2] MOLINIÉ, Georges, *Éléments de stylistique française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 96.
[3] *Loc.cit.*
[4] *Ibid.*, p. 98.
[5] *Loc.cit.*
[6] SUHAMY, Henri, *Les figures de style*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 56.

l'épiphore, l'antépiphore, l'anadiplose, la répétition aléatoire ; ceci sans compter le polyptote et la figure dérivative ou encore la répétition des schémas de mots sous forme de parallélisme ou de chiasme.[1] Toutefois, retenons ici une définition transversale et assez générale de ce procédé :

« On parle de répétition lorsqu'un mot est repris plusieurs fois et que les mots répétés sont séparés dans la phrase ou dans le texte ».[2]

À vrai dire, cette définition assez élémentaire est loin de rendre compte de la portée ainsi que des effets que créent les différents types de répétition en français où le « retour du même » peut porter, comme en arabe, sur des éléments d'ordre phonique, lexical, morphologique, syntaxique, rythmique, thématique, voire narratif.

Comme en arabe, les différentes formes de répétition considérées souvent comme un « puissant moteur de la progression textuelle », « concourent à l'élaboration de l'architecture générale du texte par la reprise de segments ». [3] Ces figures contribuent à créer des effets de sens multiples et largement dépendant du contexte dans lequel elles prennent place. Comme en arabe, le « retour du même » peut être un « moyen d'insistance »[4] et servir à mettre en relief au moyen de « la forme le message que [le texte] délivre »[5]. Et ce, pour la raison suivante : la répétition amplifie le plus souvent l'effet des termes repris. Grâce à cette figure, l'idée est mieux cadrée, rendue ; les notions sont attentivement soulignées. Plus important encore est le fait que dans un texte où « la » répétition lexicale est omniprésente, elle crée un « mouvement », une « rythmique » ; c'est pour cette raison que la répétition a non seulement une fonction « sémantique et structurale » mais aussi « dynamique »[6], étant donné que dans la prose rimée, la répétition se substitue généralement à la régularité produite par les mètres et les rimes. Bref, comme en arabe, la figure de « la » répétition constitue une figure primordiale de la rhétorique française, étant donné les différentes formes qu'elle revêt ainsi que les différents effets qu'elle engendre : enchaînement, soulignement, incantation, etc.

Toutefois, il convient de noter que la confrontation des ouvrages de stylistique arabe et française nous amène à relever, au sein de cette ressemblance, une certaine différence. Si la rhétorique arabe classique distingue essentiellement deux grands types de répétition, le

---

[1] Les figures dont cette dernière catégorie est formée, seront abordées en détail dans le troisième chapitre.
[2] BETH, Axelle, MARPEAU, Elsa, *Figures de style*, Paris, Librio, 2005, p. 49.
[3] CALAS, Frédéric, CHARBONNEAU, Dominique-Rita, *op.cit.*, p. 64.
[4] ROBRIEUX, Jean-Jacques, *Les Figures de style et de rhétorique*, Paris, Dunod, 1998, p.117.
[5] BETH, Axelle, MARPEAU, Elsa, *op.cit.*, p. 49.
[6] RICHARD, Jean-Pierre, *op.cit.*, p.120.

premier traitant de la reprise d'un même terme ayant le même sens ' تكرار كلمة في اللفظ و المعنى ', le deuxième d'un même terme employé avec des sens différents ' تكرار كلمة في اللفظ دون المعنى '[1], la rhétorique française, quant à elle, se fonde particulièrement, dans sa classification des différentes formes de répétition, sur la « place » qu'occupent les « mêmes » termes répétés. À ce propos, Richard Argand affirme que la répétition, comme figure, consiste en la « reprise d'un élément (mot, groupe de mots, proposition, phrase) **qui conserve la même signification.** »[2]

Et comme notre étude de la répétition doit s'organiser d'après un système assez élaboré, nous nous sommes résolue à adopter la classification française et ce, pour plusieurs raisons. D'une part, ce choix nous permettra de mieux illustrer les différentes formes que revêt la répétition dans la sourate '*البقرة*' « texte-source » ; d'autre part, le fait de suivre la classification mise en place par la langue vers laquelle le texte original est traduit, nous renseignera justement sur les « mécanismes » et les « formes » poétiques que celle-ci admet sans contraintes, ce qui nous éclairera, à son tour, sur les possibilités de rendre ce procédé stylistique dans les traductions françaises.

Enfin, ce choix nous permettra de répondre aux questions suivantes : comment chacun des deux traducteurs traite-t-il les segments comportant des figures de répétition ? Lequel des deux est le plus conscient du rôle que joue ce procédé stylistique de base dans la poéticité du texte-source et, par conséquent, essaie de le reproduire, en exploitant au maximum les différents moyens que lui offre la langue réceptrice ? La démarche de chacun des deux traducteurs dépend-elle des contraintes imposées par la langue réceptrice ou bien s'agit-il plutôt d'un choix personnel de la part du traducteur ? Cette démarche est-elle systématique au point de révéler une certaine « idée » que le traducteur se fait de ce procédé stylistique fondamental du texte-source ? Dans quelle mesure les changements éventuels peuvent-ils influer sur la réception de l'ensemble du texte-source ainsi que sur l'image qu'en fait le récepteur ? L'étude des différents exemples de répétition lexicale et syntagmatique dans la sourate '*البقرة*' ainsi que celle de leur transposition nous aideront à fournir des réponses à ces questions.

---

[1] إسماعيل, *قراءة جديدة لنظام لتكرار في البناء الصوتي*, *نفس المرجع السابق*, ص.3.

[2] ARGAND, Richard, *Les figures de style*, Québec, Éditions de l'Homme, 2004, p. 149. C'est nous qui soulignons. Le second type de répétition répertorié et défini par la classification arabe, à savoir ' تكرار اللفظ دون المعنى', n'est considérée par la stylistique française que comme une « variante » de répétition stylistique. Il est connu sous le nom d'antanaclase. Ce phénomène langagier qui se base sur la polysémie des termes, sera très brièvement illustré à la fin de ce chapitre.

Comme nous l'avons signalé plus haut, la répétition constitue une figure dominante dans tout le *Coran*. La sourate '*البقرة*' n'en fait pas exception. À vrai dire, la composition de cette sourate repose sur des structures récurrentes et fait appel à des procédés de répétition de toutes sortes jouant sur les effets de rythme et de musicalité. Pour mieux concevoir le fonctionnement et la portée de ce procédé dans l'élaboration du sens ainsi que de la rythmique de la sourate, et afin de pouvoir évaluer, le plus objectivement possible son rendu dans les traductions françaises, notre approche s'est organisée en trois temps. Dans un premier temps, nous avons commencé par relever toutes les occurrences où la figure en question se manifeste. Une fois ce relevé détaillé établi, nous avons procédé à une répartition des figures d'après la classification proposée par les différents ouvrages de stylistique française. Dans un dernier temps, nous avons sélectionné un certain nombre d'exemples qui nous ont paru représentatifs des différentes démarches adoptées lors du traitement, en français, de ce procédé stylistique,- différentes démarches que notre analyse tentera d'expliquer les raisons.

Encore un détail, un dernier. En fait, l'un des critères selon lequel la plupart de nos exemples sont choisis est la « proximité » des termes répétés. La valeur de ce critère considéré par Meschonnic comme une « donnée empirique »[1] est mise en relief dans la définition qu'avancent عمران إسماعيل فيتور et طالب محمد إسماعيل au premier type de répétition auquel ils donnent le nom de 'التكرار اللفظي المحض'. Dans leur définition, les deux auteurs insistent sur le fait que la proximité 'نظام التقارب' des termes répétés joue un rôle évident dans « l'effet de sens » ainsi dans la « valeur rythmique » que la figure génère. Une fois ces termes éloignés, l'effet et la valeur qu'ils engendrent se trouvent affaiblis :

> التكرار اللفظي المحض أي تكرار "كلمة" أو "مجموعة من الكلمات" أو "مجموعة من التراكيب" أى هو تكرار أصوات بأعينها تخضع لنظام التقارب بين مواضعها, فإذا ابتعدت ضعفت الفائدة الدلالية و القيمة الإيقاعية. فكأن موقع الكلمات يشارك في تحقيق المقصود من التكرار.[2]

L'examen de la sourate '*البقرة*' révèle que la très grande majorité de ses versets est formée à partir de la reprise de différents types de répétition, lesquels sont présents dans les différents types de discours - narratif, législatif, descriptif - mais aussi et surtout dans les versets relevant du domaine de la croyance. Cette variété de répétition stylistique donne lieu aux figures suivantes : anaphore, épiphore, antépiphore, anadiplose, répétition aléatoire (à distance), antanaclase, polyptote, dérivation, parallélisme, chiasme, polysyndète.

---

[1] DESSONS, Gérard, MESCHONNIC, Henri, *Traité du rythme des vers et de la prose*, *op.cit.*, p.140. Rappelons, à cet égard, que ce critère nous a servi aussi dans le repérage des exemples concernant l'étude de la transposition du rythme.

[2] إسماعيل, *قراءة جديدة لنظام لتكرار في البناء الصوتي*, *نفس المرجع السابق*, ص. 2.

I) L'anaphore rhétorique

L'anaphore rhétorique qui ne « doit pas être confondue avec l'anaphore grammaticale »[1] constitue un cas particulier de répétition de mots liée à leur position : au début de deux phrases ou de deux propositions successives[2]. Comme figure, l'anaphore est « la reprise d'un mot – ou de plusieurs - en tête d'au moins deux propositions, deux phrases ou deux vers, [en l'occurrence deux versets] qui se suivent »[3]. Nombreux sont les exemples qui illustrent ce procédé lequel se manifeste soit au sein d'un seul et même verset, c'est-à-dire entre les différentes propositions dont il se compose, soit entre deux versets successifs ou légèrement séparés par un troisième. En fait, le procédé d'insistance que constitue l'anaphore rhétorique et qui est présent dans un grand nombre des versets de la sourate '*البقرة*' contribue à créer des effets d'enchaînement, de mise en relief et de poéticité.

Les questions qui se posent sont donc les suivantes : dans quelle mesure la reproduction de la « reprise à l'identique » de certains termes ou expressions « en position initiale » est-elle possible dans les traductions ? Le traitement de certains exemples s'avère-t-il plus facile que d'autres ? Quelles en sont les raisons ? La démarche des deux traducteurs est-elle la même à cet égard ? L'éventuelle modulation de quelques figures anaphoriques influe-t-elle, dans certains cas, sur l'expression exacte du sens ? Cette modulation est-elle due parfois au souci de vouloir rendre un autre trait stylistique aussi important que l'anaphore ? Lequel ? Afin de répondre à ces questions, examinons les exemples suivants.

Commençons notre étude par deux exemples qui rendent compte du fonctionnement ainsi que de la valeur de cette figure de manière générale, et surtout dans les versets relevant du domaine de la croyance, à savoir, les versets 105 et 261[4]. Le verset 105 se termine sur deux segments commençant, chacun, par '*و الله*' pour insister sur le fait que c'est Dieu qui réserve sa Miséricorde et sa Grâce à qui Il veut :

---

[1] BUFFART-MORET, Brigitte, *Introduction à la stylistique*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 97. L'anaphore sémantique se réalise sous la forme de la reprise synonymique ou pronominale.

[2] Notons que la reprise à un terme près- au début de phrases, de segments ou de propositions- est également considérée comme une figure d'anaphore.

[3] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p. 28.

[4] Pour faciliter le repérage de la figure, nous soulignerons, en les mettant en italique, les termes et les segments constituant des répétitions dans le texte-source. Dans les textes-cibles, les termes ou les segments équivalents seront aussi soulignés au moyen de leur écriture en caractères gras.

105 مَّا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَـابِ وَلاَ الْمُشْـرِكِينَ أَن يُنَـزَّلَ عَلَـيْكُم مِّـنْ خَيْـرٍ مِّـن رَّبِّكُـمْ وَاللّـهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاء وَاللّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

Blachère :

99/105 Ceux qui sont incrédules, parmi les Détenteurs de l'Écriture, ainsi que les Associateurs ne voudraient point qu'un bien descendît sur vous, de votre Seigneur. [***Mais***] **Allah** accorde en particulier sa Grâce (*rahma*) à qui Il veut. **Allah** est le Détenteur de l'Immense Faveur.

Berque :

105 Les dénégateurs, parmi les Gens du Livre, non plus que les associants n'aiment que rien de bon ne descende sur vous de votre Seigneur. **Or Dieu** privilégie de Sa miséricorde qui Il veut
- Dieu est maître de la grâce grandiose.

L'examen des deux versions françaises révèle que les deux traducteurs sont parfaitement conscients du rôle que joue la reprise anaphorique dans ce contexte. Même s'ils ne rendent pas le mot arabe désignant « Dieu l'Unique » 'الله' lequel terme est devenu en Islam un « nom propre » de la même manière,- dans la version de Blachère, ce terme est transcrit par « Allah », dans celle de Berque, il est traduit par « Dieu »-, ils tiennent à le reprendre, en tête des deux segments successifs. À vrai dire, le fait que le nom 'الله' est rendu de deux manières différentes est assez révélateur puisqu'il jette une certaine lumière sur la démarche des deux traducteurs. En choisissant de transcrire systématiquement le « nom propre » 'الله' par « Allah », Blachère essaye de rester plus proche de l'esprit du texte-source en introduisant dans le texte-cible- chaque fois que l'occasion se présente- certaines caractéristiques de ce premier[1]. Toutefois, contrairement à d'autres versions, entre autres celle de Gloton où nous lisons « Allâh gratifie qui Il veut de Sa Miséricorde »[2], la marque de la voyelle longue se trouve omise.

Loin de suivre la même démarche, Berque fait appel, comme certains traducteurs, à l'« équivalent » français du terme en question. Son choix est également acceptable et trouve une justification dans l'introduction que Mohammed Chiadmi avance à sa propre traduction du *Coran*. À ce propos, le traducteur explique :

« En revanche, le mot arabe *Allâh*, désignant « Dieu l'Unique », a été traduit par « Dieu », afin de marquer qu'au-delà du nom arabe, il s'agit bien de Dieu, de tous les prophètes, de l'humanité et des mondes. »[3]

---

[1] Ce trait se voit aussi très clairement dans le recours au « report » pour rendre certains termes en rapport avec la culture-source.
[2] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p. 359.
[3] CHIADMI, Mohammed, *Le Noble Coran*, France, Éditions Tawhid, 2004, p. XXIX.

Cette différence dans le comportement des deux traducteurs s'explique par le fait qu'en matière de traduction d'un « nom propre », il s'agit de stratégies différentes et hétérogènes qui « s'étalent sur un spectre qui va du report à la désignation par un terme différent, en passant par des phénomènes d'assimilation phonétiques et graphiques »[1]. Notons enfin que les différentes conjonctions de coordination traduisant celle du texte-source 'وَ',- « [*Mais*] » dans la version de Blachère, « Or » dans celle de Berque,- n'atténuent en rien l'effet créé par la reprise anaphorique de ce substantif. Par contre, elles contribuent à mieux faire ressortir le sens en mettant en relief l'opposition entre les deux parties constituant le verset.

Le deuxième exemple est, en fait, constitué du verset 261 :

261 مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Cet exemple est formé à partir d'une parabole qui dessine l'image de ceux qui dépensent leurs biens pour la cause de Dieu, en les comparant à celui qui sème dans le sol une bonne graine qui germe et devient un arbuste portant sept épis, chaque épi contenant cent grains. Comme dans le verset 105, cette parabole se termine, elle aussi, sur deux segments commençant, chacun, par le substantif 'الله'. Cette reprise anaphorique sert à démontrer comment Dieu récompense généreusement, en multipliant ses bienfaits à qui Il veut. Cette figure sera-t-elle reproduite dans les deux traductions, comme elle l'a été dans l'exemple précédent ?

Blachère :

263/261 Ceux qui dépensent leurs biens dans le Chemin d'Allah sont à la ressemblance d'un grain qui fait pousser sept épis dont chacun contient cent grains. **Allah** double [*la récompense*] pour qui Il veut. **Allah** est large et omniscient

Berque

261 La semblance de ceux qui font dépense de leurs biens sur le chemin de Dieu est celle d'un grain dont poussent sept épis, chacun portant cent grains : **Dieu** opère cette multiplication pour qui Il veut. **Il** est Immense, Connaissant

La comparaison des deux traductions montre que c'est Blachère, en reprenant à deux reprises le terme « Allah » qui tient à reproduire l'effet d'insistance et d'amplification que

[1] BALLARD, Michel, *Le nom propre en traduction*, Paris, Ophrys, 2001, p.18.

produit la figure de l'anaphore dans cette parabole. Contrairement à la démarche de Blachère, à celle adoptée par Denise Masson qui veille, elle aussi, à rendre l'anaphore - « **Dieu** accorde le double à qui il veut. **Dieu** est présent partout et il sait »[1]- ainsi qu'à la démarche qu'il a lui même suivie dans l'exemple précédent, Berque, au lieu de reprendre le substantif « Dieu » en tête des deux segments, recourt à la « pronominalisation »[2]. Il substitue, dans la deuxième occurrence, au substantif « Dieu », le pronom personnel sujet de la troisième personne du singulier « Il ». Cette substitution fait en sorte que l'anaphore rhétorique se trouve transformée en une anaphore grammaticale du type : nom/pronom. Si l'effet de l'insistance sémantique est réalisé, en va-t-il de même de celui de l'amplification ? De cette comparaison, il ressort que la version de Blachère est celle qui respecte le plus la poéticité du verset-source. Quant à celle de Berque non seulement l'effet d'amplification s'y trouve, malgré la facilité de sa reproduction, atténué, mais il s'avère aussi que la démarche qui y est adoptée lors du traitement de l'anaphore rhétorique n'est pas tout à fait systématique.

La transposition de l'anaphore dans ces deux versets étant d'une grande simplicité, l'analyse d'autres exemples nous renseignera davantage sur la démarche suivie par chacun des deux traducteurs afin de rendre la figure en question. À regarder l'incipit[3] de la sourate '*البقرة*', nous remarquons qu'il est formé de deux types d'anaphore : le premier représentant la reprise du segment '**الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ**' en tête de deux versets successifs 3 et 4 ; dans ce segment, le démonstratif renvoie aux pieux '**المتقين**' :

3 الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ

4 وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ

Le deuxième type consiste en la reprise d'un démonstratif- '**أُولَـئِكَ**'- figurant au début de deux propositions constituant un seul verset, à savoir, le verset 5 :

5 أُولَـئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

---

[1] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.53.

[2] D'après Michel Ballard, la « pronominalisation » est l'un des procédés de traduction. Elle est considérée comme l'un des « éléments constituant le **paradigme de désignation** réalisable à partir du référent de l'élément répété. »
BALLARD, Michel, *Versus : la version réfléchie, des signes au texte*, Paris, Ophrys, 2004, p.302.

[3] Si nous revenons, de nouveau, sur l'incipit de la sourate, c'est parce que, d'une part, il constitue, d'après Gérard Genette, un lieu « stratégique » de première importance ; et d'autre part, parce qu'il constitue aussi un exemple fort représentatif aussi bien du fonctionnement de l'anaphore dans la construction du sens que des différentes manières de son traitement dans les versions françaises.

En fait, cette double anaphore sert à mieux faire ressortir les traits caractérisant les pieux, tout en soulignant - grâce à la reprise du segment 'الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ'- la qualité fondamentale qui les distingue, à savoir, la croyance 'الإيمان'. Le retour du démonstratif contribue, lui, à la glorification des pieux en mettant l'accent sur la récompense, elle aussi « double », dont ils se réjouiront : dans la vie d'Ici-bas, ils sont dans la bonne direction 'عَلَى هُدًى' ; dans l'Au-delà, ils seront les bienheureux 'هُمُ الْمُفْلِحُونَ'. Ce dernier trait est mis en relief par le propos de ابن عاشور qui insiste sur la valeur de cette reprise, en disant :

و وجه تكرير اسم الإشارة التنبيه على أن كلتا الإثرتين جديرة بالاعتناء و التنويه, فلا تذكر إحداهما تبعا للأخرى بل تختص بجملة و إشارة خاصة.[1]

Dans la version de Blachère, ces deux figures sont reproduites conformément au texte-source. Le segment 'الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ' est rendu, à deux reprises, par une proposition relative que le traducteur situe en tête des versets 3 et 4 :

2/3 **qui croient** à l'Inconnaissable, [*qui*] accomplissent la Prière et font dépense [*en aumône*] sur ce que Nous leur avons attribué,

3/4 **qui croient** à ce qu'on a fait descendre vers toi [,*Prophète !*,] et à ce qu'on a fait descendre, avant toi, [*qui*], de la [*Vie*] Dernière, sont convaincus.

De même, la reprise du démonstratif 'أُولَـٰئِكَ' se trouve, elle aussi, reproduite dans la traduction du verset 5 où le traducteur reprend le pronom démonstratif « ceux-là » au début des deux segments constituant le verset :

4/5 **Ceux-là** sont selon une direction [*venue*] de leur Seigneur et **ceux-là** seront les Bienheureux.

Dans la version de Berque, la transposition de ces deux figures ne se réalise pas de la même manière. Si la traduction du segment 'الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ' reproduit l'anaphore rhétorique puisque celui-ci est rendu, à deux reprises, par l'expression « ils croient » qui figure au début des versets 3 et 4, nous trouvons que, contrairement à Blachère, le traducteur n'a pas gardé la tournure grammaticale employée par le texte-source étant donné que, dans les deux occurrences, la proposition relative se trouve convertie en une proposition simple :

3 **ils croient** au mystère, accomplissent la prière, font dépense sur Notre attribution

4 **ils croient** à la descente sur toi opérée, à celle avant toi opérée ; ils ont certitude, eux, de la vie dernière.

---

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 246 .

Plus important encore est la traduction de la deuxième figure anaphorique constituée à partir de la reprise du démonstratif 'أُولَـئِكَ'. Loin de reprendre le même pronom, Berque emploie, toujours contrairement à Blachère et à Masson[1], deux formes démonstratives différentes afin de le reproduire. Si la première occurrence est traduite par « ceux-là », la deuxième est rendue par « ce sont » :

5 **Ceux-là** suivent la guidance venue de leur Seigneur : **ce sont** eux les triomphants.

En dépit du changement du tour syntaxique, la démarche de Berque rend, d'une certaine manière, l'effet de sens produit par l'original lequel effet est mis en relief par l'explication avancée par ابن عاشور qui, rappelant le propos de التفتزانى, insiste sur la valeur rhétorique du démonstratif dans ce contexte:

و اسم الإشارة هنا حل محل ذكر ضمير هم و الإشارة أحسن منه وقعا لأنها تتضمن جميع أوصافهم المتقدمة فقد حققه التفتزانى في باب الفصل و الوصل من الشرح المطول أن الاستئناف بذكر اسم الإشارة أبلغ من الاستئناف الذي يكون بإعادة اسم المستأنف عنه. و هذا التقدير أظهر معنى و أنسب بلاغة و أسعد باستعمال اسم الإشارة في مثل هاته المواقع.[2]

Ceci dit, il paraît que le choix de la part de Berque pourrait avoir une explication. Il nous semble que c'est le souci de reproduire l'effet d'emphase créé par l'ajout du pronom isolé 'ضمير الفصل' dans 'وَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ' qui amène le traducteur à recourir, dans la deuxième occurrence, au présentatif « ce sont ». L'emploi de ce présentatif qui sert à « former des phrases emphatiques »[3] tout en mettant en évidence l'un de leurs constituants, aide Berque à fournir un segment « ce sont eux les triomphants » où le pronom « eux » produit presque le même effet d'insistance créé par le pronom du texte-source. Ne pouvant rendre les deux effets à la fois, le traducteur se trouve donc contraint de choisir entre l'un ou l'autre des deux procédés d'insistance. Notons que, dans la version de Blachère là où l'anaphore est reproduite, l'effet d'insistance créé par le pronom isolé 'هم' est totalement absent.

Afin de mieux comprendre la démarche des deux traducteurs, examinons la traduction du verset 235 qui se termine sur deux segments construits sur une anaphore rhétorique :

235 وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاء أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِن لاَّ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلاَّ أَن تَقُولُواْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا وَلاَ تَعْزِمُواْ عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ *وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ*

[1] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.4. « « **Voilà** ceux qui suivent une Voie indiquée par leur Seigneur ; **voilà** ceux qui sont heureux ».

[2] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 242.

[3] DUBOIS, Jean, LAGANE, René, *La nouvelle grammaire française*, Paris, Larousse, 1995, p.93.

Dans cette fin de verset, la reprise anaphorique du segment 'وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ' structure l'organisation du sens. Cette anaphore introduit deux segments commençant, chacun, par le verbe 'علم' à la deuxième personne du pluriel au mode impératif : le premier constituant un « avertissement» adressé aux hommes et insistant sur le Savoir absolu de Dieu ' وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ' ; le second, un « espoir » mettant l'accent sur sa Clémence puisqu'Il accepte le repentir et pardonne les péchés 'و اعلموا أن الله غفور حليم'.

Cette anaphore se trouve traduite comme suit :

Blachère :

235 Nul grief à vous faire dans l'allusion que vous faites à la demande en mariage de [*vos*] femmes, non plus que dans le secret projet que vous formez de la faire. Allah sait que vous songez à [ces femmes]. Toutefois, ne leur promettez rien secrètement sauf à [*leur*] dire des paroles reconnues [*convenables*].
236/235 Ne décidez pas la conclusion d'un mariage [*avec une veuve*], avant l'expiration de la prescription ! **Sachez qu'Allah** sait ce qui est en vos âmes ! Prenez garde à Lui et **sachez qu'Allah** est absoluteur et longanime !

Berque :

235 Nulle faute ne s'attache pour vous à demander l'une de ces (veuves) en mariage, si vous vous en tenez au sous-entendu, ou gardez la chose en vous-mêmes. Dieu sait que vous en viendrez à les nommer ! En tous cas, ne leur faites pas de promesse secrète, sauf à observer un langage de convenance. En définitive, ne vous décidez à la conclusion d'un mariage qu'une fois expiré le délai prescrit.
- **Sachez que Dieu** connaît ce qu'il y a dans votre cœur. Prenez-y garde, **tout en sachant que Dieu** est Tout-Puissant, Longanime.

À comparer les deux traductions, nous trouvons que la version de Blachère qui rend, à deux reprises, le segment 'وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ' par « Sachez qu'Allah » en le plaçant en tête des deux propositions, réussit à exprimer le sens tout en reproduisant la figure de l'anaphore ainsi que l'effet de l'impératif. Ceci n'est pas le cas de Berque qui au lieu de reprendre, dans la deuxième occurrence, le verbe « savoir » au mode impératif opte pour l'emploi du gérondif, ce qui transforme la figure de l'anaphore en un polyptote. Cette restructuration syntaxique ne rend pas de la même manière l'effet d'insistance et de symétrie de l'original- effet reproduit non seulement dans la version de Blachère, comme nous venons de le montrer, mais aussi dans celles de Grosjean : « **Sachez que Dieu** sait ce qu'il y a dans vos âmes, prenez garde à lui. **Et sachez que Dieu** pardonne, il est patient. »[1] ; de Kasimirski « **et sachez que Dieu**

[1] GROSJEAN, Jean, *op.cit.*, p.34.

connaît ce qui est dans vos cœurs ; **sachez qu'il** est indulgent et miséricordieux »[1], de Denise Masson « **Sachez que Dieu** sait ce qui est en vous. Prenez garde à lui ! **Sachez que Dieu** est celui qui pardonne et qu'il est plein de mansuétude. »[2], ainsi que celle du Complexe roi Fahd « **Et sachez qu'Allah** sait ce qu'il y a dans vos âmes. Prenez donc garde à Lui, et **sachez aussi qu'Allah** est Pardonneur et plein de mansuétude. »[3] Si nous citons ces versions les unes à la suite des autres, c'est pour montrer que, loin d'être une contrainte imposée par la langue réceptrice, il s'agit, en l'occurrence, d'un choix personnel de la part de Berque.

Si le verset 235 où la parole est adressée aux hommes, évoque l'idée du Savoir absolu de Dieu, l'étendue de ce Savoir se trouve mise en relief dans la deuxième moitié du verset 33 où la parole est adressée aux anges et ce, non seulement par l'ajout de la particule d'insistance 'إن' en tête du premier segment 'إِنِّي *أَعْلَمُ*', mais aussi et surtout par la reprise anaphorique du verbe '*أَعْلَمُ*' au début des deux propositions coordonnées par la particule 'واو':

33 قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي *أَعْلَمُ* غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَ*أَعْلَمُ* مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ

Afin de pouvoir évaluer, à sa juste mesure, la valeur de cette anaphore, replaçons-la dans son contexte. En fait, ce verset fait partie du récit de la création d'Adam lequel récit met l'accent sur l'idée que le savoir limité et déficient des anges et des hommes en général dépend, en réalité, du Savoir absolu de Dieu qui octroie le savoir à qui Il veut : c'est pour cette raison que la racine 'ع ل م' ainsi que ses dérivés comme 'علم', 'علم' et 'العليم' sont au centre des versets 30, 31, 32 et 33. L'importance de la figure de l'anaphore dans le verset 33 où le verbe 'أعلم' se trouve repris dans l'énoncé 'إِنِّي *أَعْلَمُ*', réside dans le fait qu'elle fait écho au segment sur lequel se termine le verset 30 'إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ'. Ce segment constitue une réponse catégorique et définitive à la question posée par les anges et portant sur la décision de Dieu de placer sur terre un homme, Adam, qui en prendra possession et qui y règnera en maître :

30 وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ *إِنِّي أَعْلَمُ* مَا لاَ تَعْلَمُونَ

[1] KASIMIRSKI, *op.cit.*, p. 64. Notons que le traducteur recourt à l'anaphore grammaticale dans une certaine mesure : au lieu de reprendre, dans la deuxième occurrence, le substantif « Dieu », il lui substitue le pronom personnel de la troisième personne du singulier « il ». Plus important encore est l'omission du segment 'فاحذروه'.
[2] MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 46.
[3] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.38.

D'après *الإعراب الكامل لآيات القرآن الكريم*, dans les trois occurrences où figure le terme 'أعلم', il constitue un verbe conjugué au présent et a comme sujet, le pronom élidé 'أنا' renvoyant à Dieu:

أعلم فعل مضارع مرفوع بالضمة الظاهرة, و الفاعل ضمير مستتر وجوبا تقديره "أنا", و" غيب" مفعول به منصوب و علامة نصبه الفتحة.[1]

Voici comment cette figure est rendue dans les traductions :

Blachère :

31/33 - « *O Adam ! », dit [le Seigneur], « avise-les des noms [de ces êtres] ! » Et quand [Adam] eut avisé [les Anges] des noms [de ces êtres, le Seigneur] dit : « Ne vous avais-Je point dit que* ***Je connais*** *bien l'Inconnaissable des cieux et de la terre et que* ***Je connais*** *bien ce que vous extériorisez et ce que vous tenez secret ? »*

Berque :

33 « Il dit : « Adam, informe-les de leurs noms ». Quand Adam les eut informés de leurs noms, Il dit : « Ne vous avais-Je pas dit que **Je suis le plus savant** du mystère des cieux et de la terre ? **Et Je sais** ce que vous publiez comme ce que vous cachez ».

À examiner les deux traductions, nous remarquons que Blachère tient à reproduire l'effet de la figure de l'anaphore ainsi que celle de l'insistance et ce, en traduisant le verbe en question par le segment « Je connais » qu'il reprend deux fois et la particule 'إن' par l'adverbe « bien » répété à deux reprises. Ceci est aussi le cas de la version de Jean Grosjean et de Denise Masson où cette figure est respectivement rendue comme suit : « N'ai je pas dit que **je sais** le secret des cieux et de la terre ? **Je sais** ce que vous montrez et ce que vous cachez »[2] ; « Ne vous ai-Je pas avertis ? **Je connais** le mystère des cieux et de la terre ; **Je connais** ce que vous montrez et ce que vous tenez secret »[3].

Par contre, dans la version de Berque, le verbe en question se trouve interprété de deux manières différentes. Dans la première occurrence, le traducteur rend le segment 'إنّي أعْلَمُ' par un superlatif « Je suis le plus savant », ce qui n'est pas le sens exact du texte-source ; dans la deuxième, le même segment est traduit par « Et Je sais ». En fait, l'interprétation de Berque donne lieu à une comparaison ayant pour base l'emploi du superlatif 'الأعلم' comme si le texte-source disait 'أنا الأعلم بغيب السماوات و الأرض'. Ce qui n'est pas le cas. Une fois de plus, l'interprétation personnelle de ce segment de la part de Berque ne respecte pas la tournure

---

[1] الطيب, عبد الجواد, *الإعراب الكامل لآيات القرآن الكريم*, القاهرة, مكتبة الآداب, 1999 , المجلد الأول, ص. 104.

[2] GROSJEAN, Jean, *op.cit.*, p. 17.

[3] MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 8. Toutefois, nous remarquons que la particule d'insistance 'إن' n'est pas rendue dans les versions de Grosjean et de Masson.

employée par le texte-source : contrairement aux versions de Blachère, de Grosjean et de Masson, dans la sienne, l'anaphore rhétorique du verbe 'أعلم' subit une transformation morphologique et se trouve rendue par une forme dérivationnelle appelée souvent par la rhétorique « isolexisme ».[1] Cette forme est construite, en l'occurrence, à partir de l'adjectif « savant » et le verbe « savoir » conjugué au présent de l'indicatif « Je sais ».

Comme nous venons de le remarquer dans le verset 30, les récits du *Coran* 'قصص القرآن' sont le plus souvent introduits par la particule à valeur temporelle 'إذ'. Ce trait est assez récurrent au point d'être considéré comme l'une des caractéristiques qui distinguent particulièrement ce type de discours. Et comme il s'agit, dans la sourate '*البقرة*', de récits de différents prophètes comme Adam, Abraham, et surtout Moïse, la particule 'إذ' qui structure les différents récits, figure en tête de nombreux versets successifs, qui sont au nombre d'une quinzaine. Dans le discours narratif, les 'إذ' se font écho et scandent le discours. Citons à titre d'exemple, les versets 124, 125, 126, et 127 :

124 وَ /إِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ

125 وَ /إِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْناً وَاتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ

126 وَ/إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَـذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلاً ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

127 وَ/إِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

La reprise anaphorique de la particule 'إذ' qui introduit dans, chaque verset, un nouvel élément, voire un nouvel épisode du récit, a une fonction essentiellement structurante de l'ensemble des versets. Dans les quatre occurrences où elle figure, cette particule est reproduite, dans la version de Blachère, par l'adverbe de temps « quand » précédé par l'ajout entre crochets d'un segment formé du verbe « se rappeler » à la forme impérative [*Rappelez-vous*], le pronom « *vous* » renvoyant, en l'occurrence, aux fils d'Israël :

118/124 [*Rappelez-vous*] **quand** le Seigneur éprouva Abraham par certaines prescriptions (?) ! [Abraham] les ayant accomplies, [le Seigneur] dit : « Je vais faire de toi un guide (*'imâm*) pour les Hommes. » - « [*Feras-tu de même*] de ma descendance ? » demanda [Abraham]. [*Mais* le Seigneur] dit : « Mon pacte ne vaudra point pour les Injustes. »

[1] CALAS, Frédéric, CHARBONNEAU, Dominique, *op.cit.*, p. 17. L'étude des différentes formes que revêt cette figure dans le *Coran* en général et dans la sourate '*البقرة*' en particulier, fera l'objet du chapitre suivant.

119/125 Et [*rappelez-vous*] **quand** Nous fîmes du Temple [*de la Mekke*] un lieu de visitation et un asile pour les Hommes, [*quand*] ceux-ci tirèrent de *Maqâm* d'Abraham, un lieu de Prière ! Nous fîmes pacte avec Abraham et Ismaël [*en leur disant*] : « Purifiez Mon Temple pour ceux qui font la circumambulation, [*pour*] ceux qui font retraite pieuse (*'akafa*), [*pour*] ceux qui s'inclinent et se prosternent. »

120/126 [*Rappelez-vous*] **quand** Abraham dit : « Seigneur !, fais de cette [ville] une ville sûre ! Fais attribution de fruits à ses habitants,

[*à*] ceux qui parmi eux auront cru en Allah et au Dernier Jour. » [Le Seigneur] dit : « A ceux parmi vous qui auront été infidèles, Je donnerai brève jouissance puis Je les réduirai au Tourment du Feu. Quel détestable « Devenir » ! »

121/127 [*Rappelez-vous*] **quand** Abraham, avec Ismaël, élevait les assises du Temple [*de la Mekke, disant*] : « Seigneur ! accepte [*ceci*] de nous ! Tu es l'Audient, l'Omniscient.

À comparer cette version avec celle de Berque, nous remarquons que le traducteur rend la particule 'إذ' tantôt par l'adverbe temporel « lors » dans les trois premiers versets, tantôt par la locution conjonctive à valeur temporelle « tandis que » 'بينما' dans le dernier :

124 **Lors** Abraham, son Seigneur l'éprouva par des paroles, auxquelles Abraham satisfit totalement. « Moi, dit Dieu, Je t'institue en modèle pour les hommes. – Et qui d'autre parmi ma descendance ?, demanda Abraham. – Mon pacte, dit Dieu, ne s'étend pas aux injustes ».

125 **Lors** Nous constituâmes la Maison en lieu de retour et de sauveté pour les hommes.
- Faites de la station d'Abraham un emplacement de prière…
- Nous impartîmes à Abraham et à Ismaël d'avoir à purifier Ma Maison pour qui voudrait tourner autour, y faire retraite, s'incliner, se prosterner

126 **lors** Abraham dit : « Mon Seigneur, fais de ce lieu une ville sûre, attribue de ses fruits à son peuple, à qui d'entre eux croira en Dieu et au Jour dernier ». Dieu dit : « Qui déniera, Je ne lui accorderai que jouissance passagère, et puis le contraindrai au torrent du Feu ».
- Destination funeste !

127 **Et tandis qu'**Abraham élevait les assises de la Maison avec l'aide d'Ismaël : « Notre Seigneur, veuille l'accepter de nous ! Tu es l'Entendant, le Connaissant

Contrairement à la version de Blachère où la reprise systématique de l'adverbe de temps « quand » contribue à la valorisation du rythme et à la cohésion interne du récit-source, la manière dont Berque procède et qui consiste à recourir à la « parasynonymie » en employant deux conjonctions différentes pour rendre la particule 'إذ' casse, d'une certaine manière, et le rythme et l'unité interne.

En outre, si nous passons en revue les différents versets où l'adverbe temporel « lors » est employé dans la version de Berque[1], nous constatons que deux remarques sont à signaler. En effet, le traducteur utilise toujours cet adverbe sans le faire suivre d'une virgule, à deux exceptions près, à savoir les versets 49 et 72 :

49 وَ/إِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءكُمْ وَفِي ذَلِكُم بَلاء مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ

72 وَ/إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ

Le premier verset qui inaugure, d'ailleurs, une série de miracles et de bienfaits accordés par Dieu aux Fils d'Israël, est traduit comme suit :

49 **Lors,** Je vous sauvai du peuple de Pharaon qui vous imposait les pires tourments : il égorgeait vos fils, épargnant vos femmes : en quoi il y avait rude épreuve venue à vous de votre Seigneur

Le deuxième verset qui met fin au récit de la vache lequel récit donne son nom à la sourate, est rendu ainsi :

72 **Lors,** vous avez commis un meurtre et vous vous le renvoyez les uns sur les autres
- Mais Dieu est capable de mettre au jour ce que vous refoulez.

À considérer ces versets à la lumière de ceux qui les précèdent (dans le cas du verset 72) ou qui les suivent (dans le cas du verset 49), nous réalisons que le fait de faire suivre l'adverbe temporel « lors » d'une virgule, modifie, en quelque sorte, le sens qu'il doit avoir dans ces contextes : au lieu de signifier, comme dans la plupart des occurrences où il est employé 'عندما' « quand, lorsque », cet adverbe prend - étant donné le changement de ponctuation, - le sens de 'حينئذ' ou de 'عندئذ' « à ce moment-là », comme si l'évènement relaté par ce verset ne faisait pas partie d'une série de miracles et de bienfaits cités les uns à la suite des autres, mais d'un évènement qui surgit soudainement pour changer le cours de l'action. Ce glissement de sens confirme la remarque relevée par Meschonnic, qui voit qu'en matière de traduction, « une virgule déplacée change le sens ».[2] Notons, à cet égard, que la version qu'avance Blachère de ces deux versets ne présente pas ce problème :

46/49 **[*Rappelez-vous*] quand** Nous vous sauvâmes des gens (*'âl*) de Pharaon qui vous infligeaient détestable tourment, égorgeaient vos fils et couvraient de honte vos femmes ! En cela est une grande épreuve de votre Seigneur.

67/72 **Et [*rappelez-vous*] quand**, ayant tué une personne (*nafs*), vous vous rejetâtes ce crime les uns sur les autres – Allah se trouve mettre au jour ce que vous tenez secret -,

[1] *Cf.* Les versets : 30, 34, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 58, 60, 61, 63, 67, 83, 84, 93, 124, 125 et 126.
[2] MESCHONNIC, Henri, *Éthique et politique du traduire*, *op.cit.*, p.47.

Dans la version de Blachère, l'unicité de la structure ainsi que celle de la ponctuation employées pour tous les versets commençant par la particule 'إذ' garde l'harmonie créée par la répétition et fait en sorte que les deux évènements relatés par les versets 49 et 72 soient parfaitement intégrés dans l'ensemble des récits où ils figurent.

La deuxième remarque concerne spécialement la traduction du verset 49. En fait, l'examen des versets commençant par la particule 'إذ' où Dieu, s'adressant aux fils d'Israël, énumère les bienfaits dont Il les a comblés, révèle que, dans tous ces versets, c'est le « Nous » emphatique référant au Seigneur qui est toujours employé, voire repris afin de mettre en relief sa Puissance[1], à la fois, sur tous les hommes ainsi que sur les différents éléments de la nature : le cas échéant, les « gens de Pharaon » représentent le premier cas (verset 49) ; « la mer », le second (verset 50). La récurrence de cet emploi dans les versets qui constituent le récit de Moïse peut être expliquée par le fait que, dans ces versets, il s'agit souvent de miracles comme, en l'occurrence, le fait de fendre la mer en deux et de séparer les eaux afin que les fils d'Israël puissent y passer à pied.

Cette deuxième caractéristique du récit du *Coran* n'est pas, non plus, respectée dans la version de Berque. La traduction du verset 49 en est la preuve : le segment qui inaugure ce verset 'وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ', est rendu par « Lors, **Je vous sauvai** du peuple de Pharaon ». Contrairement à Blachère qui rend fidèlement ce trait « [*Rappelez-vous*] quand **Nous vous sauvâmes** des gens (*'âl*) de Pharaon », Berque opère un changement en variant les pronoms. Pour référer au Seigneur, le traducteur substitue le pronom de la première personne du singulier « Je » à celui de la première personne du pluriel « Nous » lequel pronom est employé systématiquement dans les versets-sources. Nous trouvons que ce changement, que d'ailleurs rien ne justifie, constitue une intervention de la part du traducteur – intervention qui n'est pas sans trahir la structure générale qui organise le sens dans l'ensemble du *Coran*. Sur le plan formel, cette intervention casse l'harmonie qui est née du parallélisme entre les différents versets relatant ces miracles : citons à titre d'exemple, les versets 49 et 50 :

49 وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءكُمْ وَفِي ذَلِكُم بَلاء مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيم

50 وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ

[1] De même, nous avons remarqué que le pronom « Je » est souvent employé dans les versets qui insistent sur « l'Unicité » de Dieu. Citons à titre d'exemple, les versets 30, 32 et 33.

Ces deux versets sont rendus dans la version de Berque de la manière suivante :

49 **Lors, Je vous sauvai du peuple de Pharaon** qui vous imposait les pires tourments : il égorgeait vos fils, épargnant vos femmes : en quoi il y avait rude épreuve venue à vous de votre Seigneur

50 **lors Nous fendîmes devant vous la mer**, et vous sauvâmes, en engloutissant le peuple de Pharaon, et cela sous vos propres yeux.

Signalons, à cet égard, que le non respect du système pronominal mis en œuvre dans le texte-source est aussi repérable dans la traduction que Berque avance au verset 144 :

144 قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ

Dans le verset 144 où la parole est adressée au Prophète, il s'agit aussi d'un évènement majeur, à savoir le changement de la direction de la prière. Voyant comment le Prophète se tournait vers le ciel avec l'espoir de recevoir une révélation relative à ce changement ' قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ', le Seigneur lui accorde ce qu'il espérait: 'فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا'. Dans ce début de verset, c'est toujours le pronom de la première personne du pluriel qui est employé à deux reprises et ce, dans les verbes 'نَرَى' et 'فَلَنُوَلِّيَنَّكَ'. Regardons de près si cette reprise du pronom est respectée dans les deux traductions :

Blachère :

139/144 Souvent **Nous te voyons** tourner [*en tous sens*] ta face, vers le ciel. **Nous te tournerons donc vers** une *Qibla* que tu agréeras. Tourne donc ta face dans la direction de la Mosquée Sacrée ! Où que vous soyez [, *Croyants !*], tournez votre face dans sa direction. Ceux qui ont reçu l'Écriture savent certes que c'est [*là*] la Vérité [*venue*] de leur Seigneur. Allah n'est point insoucieux de ce qu'ils font.

Berque :

144 Que de fois **Nous voyons** ton visage virevolter en direction du ciel ! Eh bien ! que **Je te tourne vers** un orient susceptible de te contenter ! Tourne donc ton visage du côté du Sanctuaire consacré.
- Où que vous soyez, tournez votre visage de ce côté-là. Les détenteurs de l'Écriture savent bien qu'en cela réside le Vrai, venant de leur Seigneur.
- Dieu n'est pas inattentif à leurs agissements.

L'examen des deux traductions révèle que, dans la version de Blachère, le pronom de la première personne du pluriel référant à Dieu est rendu à deux reprises, conformément au texte-source, par le « Nous » emphatique ; par contre, dans celle de Berque, le même pronom est tantôt rendu par « Nous » et ce, dans la première occurrence, tantôt par « Je » dans la

seconde. Ce changement de pronom pour lequel il n'y a pas d'explication valable, dévoile un manque de précision de la part du traducteur.

Ceci dit, les versets 149 et 150 expliquent comment la Mosquée Sacrée située à la Mekke 'الكعبة' est dorénavant devenue la direction vers laquelle toute la communauté doit se diriger lors de la prière. Cette idée est soulignée par la reprise anaphorique de toute une proposition :

149 وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

150 وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

Blachère :

144/149 **D'où que tu sortes, tourne ta face vers la Mosquée Sacrée !** En vérité, c'est [*là*] la Vérité [*venue*] de ton Seigneur. Allah n'est pas insoucieux de ce que vous faites.

145/150 **D'où que tu sortes, tourne ta face dans la direction de la Mosquée Sacrée !** Où que vous soyez, tournez votre face dans sa direction afin que les gens n'aient point d'argument contre vous -, excepté les Injustes, parmi eux, [*mais*] ne redoutez pas ceux-ci ! Redoutez-Moi afin que je parachève Mon bienfait envers vous ! Peut-être serez-vous dans la bonne direction ;

Berque :

149 **D'où que tu ailles en expédition, tourne ton visage du côté du Sanctuaire consacré** : c'est là le Vrai, de par ton Seigneur

- Dieu n'est pas inattentif à vos agissements.

150 **D'où que tu ailles en expédition, tourne ton visage du côté du Sanctuaire consacré.** Où que vous soyez, tournez de son côté votre visage, pour éviter de fournir à autrui quelque argument contre vous, si ce n'est aux iniques : ces derniers, ne les craignez point, mais craignez-Moi, pour que Je parachève sur vous Mon bienfait, dans l'attente que bien vous vous guidiez.

À regarder de près les versets 149 et 150 dans le texte-source, nous remarquons, de prime abord, que la proposition 'وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ' y est exactement répétée, ce qui n'est pas sans signification. En fait, la valeur et l'effet de cette répétition anaphorique sont mis en relief aussi bien par الزمخشرى que par ابن عاشور. Dans son exégèse, الزمخشرى note : 'و هذا التكرير لتأكيد أمر القبلة و تشديده'[1].

[1] الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 206.

Ce propos est confirmé par ابن عاشور qui attire également l'attention sur le rôle que joue l'anaphore dans la progression du sens dans le texte [1] :

و حصل من تكرير معظم الكلمات تأكيد للحكم ليترتب عليه قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة.

Cette anaphore rhétorique de première importance est-elle rendue dans les textes-cibles ?

Avant de procéder à l'examen des deux traductions, notons au passage que la deuxième partie de la proposition 'فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ' est citée, elle, à trois reprises étant donné qu'elle figure, pour la première fois, dans le verset 144 : ' قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ'.

Pour répondre à la question que nous avons soulevée *supra*, examinons les deux traductions. En fait, l'examen de la version de Blachère ainsi que de celle de Berque révèle que la réponse est affirmative dans le cas du dernier et négative dans celui du premier lequel opère une légère modification en traduisant l'adverbe de lieu 'شطر' par deux équivalents différents. Si dans la première occurrence, l'adverbe en question est rendu par la préposition « vers » ; dans la seconde, il est traduit par une expression indiquant toujours le lieu « dans la direction de ». Mais pour mieux comprendre la démarche de Blachère, regardons comment l'adverbe de lieu 'شَطْرَ' figurant à deux reprises à la fin des deux segments successifs ' فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ' et 'وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ' : le premier constituant un ordre adressé directement au Prophète, le second, le même ordre mais adressé à la communauté toute entière.

La comparaison de la traduction de ces segments avec ceux des versets 149 et 150 fait ressortir que, dans trois occurrences sur quatre, c'est l'expression « dans la direction de » qui est employée par Blachère. La préposition « vers » n'est utilisée qu'une seule fois et ce, dans le verset 149. Si cette modification que nous avons qualifiée de « légère », attire notre attention, c'est parce qu'elle fait exception à la démarche jusqu'ici suivie par le traducteur laquelle reste fort proche, comme nous l'avons montré plus haut, des tournures mises en place par le texte-source.

Ceci étant, la proposition anaphorique en question commence par un segment d'ordre général 'وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ'. Selon ابن منظور, le nom verbal 'الخروج' est un terme de signification générale : 'الخروج : نقيض الدخول'.[1]

---

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص. 45.

Il en va de même dans *معجم ألفاظ القرآن الكريم* où le verbe en question signifie, dans ce contexte : 'برز من'.[2] Dans son exégèse, الطبرى, se rapportant à أبى جعفر, montre que la généralisation sert ici à insister sur l'extrême importance de se conformer à l'ordre de Dieu au sujet du changement de la direction de la prière lequel ordre doit être respecté quelles que soient les circonstances :

قال أبو جعفر: يعنى جل ثناؤه بقوله (و من حيث خرجت), و من أى موضع خرجت إلى أى موضع وجهت.[3]

Cette généralité exprimée par le texte-source et sur laquelle les exégètes insistent, est respectée par Blachère qui rend le segment d'ordre général 'وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ' par un segment qui lui est équivalent « d'où que tu sortes ». Ce sens de la généralité est exprimé dans les différentes versions avancées pour ces versets. Dans la traduction de Kasimirski, nous lisons « De quelque lieu que tu sortes »[4]. Il en va de même dans les versions de Gloton : « D'où que tu sois sorti »[5].

Contrairement à ces différentes versions, dans celle de Berque, l'expression employée restreint le sens et peut prêter à confusion. En rendant le segment « وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ » par « D'où que tu ailles en expédition », le traducteur risque d'orienter le sens du 'خروج', étant donné que le verbe en question est utilisé dans certains versets pour signifier le fait d'aller à la guerre 'الخروج للجهاد'[6]. Ceci est le cas dans le verset 42 de la sourate '*التوبة*' :

لو كان عرضا قريبا و سفرا قاصدا لاتبعوك و لكن بعدت عليهم الشقة وسيحلفون بالله لو استطعنا *لخرجنا* معكم يهلكون أنفسهم و الله يعلم إنهم لكاذبون

Ainsi, nous trouvons que le choix de l'expression « aller en expédition » qui va d'ailleurs contre le principe de la concision, pourrait, en l'occurrence, paraître équivoque et limiter la portée du sens de la proposition reprise en anaphore.

Les versets 231 et 232 présentent un deuxième exemple où toute une proposition '*وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ*' se trouve reprise en anaphore :

231 *وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ* فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلاَ تَتَّخِذُواْ آيَاتِ اللّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

---

1 ابن منظور, *لسان اللسان*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة خ ر ج, ص.327.

2 مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة خ ر ج, ص. 342.

3 الطبرى, أبى جعفر بن جرير, *جامع البيان فى تأويل القرآن*, بيروت, دار الكتب العلمية, 1999, ص. 33.

4 KASIMIRSKI, *op.cit.*, p.54.

5 GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, *op.cit.*, p.209.

6 مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة خ ر ج, ص. 342.

232 وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ

Comme dans l'exemple précédent, il s'agit dans celui-ci de deux versets relevant toujours du discours législatif. Les deux versets 231 et 232 qui s'ouvrent - tous les deux- sur une condition '(...) ف (...) إذا', énoncent des sentences jurisprudentielles en rapport avec la répudiation, tout en expliquant aux époux que quelle que soit la décision qu'ils prennent « réconciliation » ou « séparation », ils doivent toujours observer une conduite convenable à l'égard des femmes répudiées. La proposition reprise en anaphore, constituant le premier segment de la condition (l'apodose) définit précisément la catégorie de femmes dont il est question dans ces versets : il s'agit des « femmes répudiées dont le délai de viduité a expiré ». La reprise intégrale d'une même proposition en tête des deux versets et qui sert à insister sur le statut particulier d'une certaine catégorie de femmes, est-elle respectée dans les traductions ? Examinons-les.

Blachère :

231 **Quand vous répudiez [*vos*] femmes et qu'elles ont atteint leur terme,** [*ou bien*] reprenez-les d'une manière reconnue [*convenable*] ou bien donnez-leur leur liberté d'une manière reconnue [*convenable, mais*] ne les retenez point par contrainte afin de transgresser [*les lois d'Allah*]. Qui fait cela se lèse lui-même [*par le châtiment qu'il encourra d'Allah*]. Ne prenez point les *aya* d'Allah en raillerie ! Rappelez-vous le bienfait d'Allah envers vous et ce qu'Il a fait descendre sur vous d' Écriture et de Sagesse par quoi Il vous exhorte ! Soyez pieux envers Allah et sachez qu'Allah, de toute chose, est omniscient.

232 **Quand vous répudiez [*vos*] femmes et qu'elles ont atteint leur terme,** ne les mettez point en difficulté de se marier avec leur [*nouvel*] époux, quand ils se sont donné mutuel agrément, de la manière reconnue [*convenable*]. C'est ce à quoi est exhorté celui qui, parmi vous, croit en Allah et au Dernier Jour. Cela est plus pur et plus net pour vous. Allah sait, alors que vous ne savez point.

Berque :

231- **Si vous répudiez des femmes, et qu'elles aient rempli leur délai,** ou bien retenez-les selon les convenances, ou bien libérez-les selon les mêmes convenances. Ne les retenez pas en vue de leur nuire, en purs transgresseurs : qui le ferait serait inique envers lui-même.
- Ne tournez pas les signes de Dieu en dérision. Rappelez les bienfaits qu'Il vous prodigue, ce qu'Il a sur vous fait descendre de l' Écrit et de la sagesse, pour vous en édifier.
- Prémunissez-vous envers Dieu. Sachez que Dieu de toute chose est Connaissant…

232 **Si vous avez répudié une femme et qu'elle ait rempli son délai,** n'élevez pas de difficultés contre son remariage avec un nouveau mari, s'ils se sont mis d'accord selon les convenances.
Que cela édifie quiconque d'entre vous croit en Dieu et au Jour dernier. Agir de la sorte sera pour vous plus propre et plus pur.

- Dieu sait, vous ne savez pas.

L'examen des deux traductions montre que la version de Blachère est celle qui, contrairement à l'exemple précédent, reproduit « l'anaphore propositionnelle » puisque les deux versets en question, s'ouvrent exactement sur le même segment. Il en va de même dans la version de Masson où cette figure est rendue, dans les deux occurrences, par « **Quand vous aurez répudié vos femmes, et qu'elles auront atteint le délai fixé** »[1]. Par contre, dans la version de Berque, nous repérons, de nouveau, une modification affectant le substantif pluriel 'النِّسَاء' : si ce substantif est traduit, dans le verset 231, par un indéfini pluriel « des femmes », il l'est, dans le verset 232, par un indéfini singulier « une femme », ce qui n'est pas sans conséquence sur la suite étant donné que le pronom suffixe 'هن' se trouve rendu une première fois par « leur » et une seconde fois par « son ». Notons, de même, le changement de temps qui affecte, dans la deuxième occurrence, le verbe 'طلقتم'. Si nous considérons ces menues variations à la lumière de la façon dont il traduit le segment 'فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ'- une première fois par l'expression « qu'elles aient atteint leur terme », et une seconde fois par « qu'elle ait rempli son délai » - nous pouvons constater que, derrière ces multiples changements qui vont du passage du pluriel au singulier sans raison claire, jusqu'au recours à la parasynonymie, réside une certaine conception personnelle que le traducteur se fait du procédé stylistique en question.

Terminons l'étude de cette section par un exemple que nous trouvons assez intéressant sur plusieurs plans. Cet exemple se distingue de ceux que nous avons cités plus haut, par deux traits essentiels : d'une part, il est formé d'une série de versets et, d'autre part, les versets comprenant l'expression répétée sont, dans la plupart des cas, séparés par un troisième. Toutefois, cet exemple a en commun avec certains de ceux qui ont été abordés précédemment le fait qu'il relève toujours du discours législatif : il s'agit, en fait, des versets 215, 217, 219, 220 et 222.

215 *يَسْأَلُونَكَ مَاذَا* يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللّهَ بِهِ عَلِيمٌ

217 *يَسْأَلُونَكَ* عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

[1] MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 44.

219 *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ*

220 فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ[1] *وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاَحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاء اللّهُ لأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ*

222 *وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ*

En effet, ces cinq versets qui émettent tous des sentences jurisprudentielles[2], constituent un exemple assez révélateur, puisqu'il nous renseigne sur le mode selon lequel s'élabore la révélation de certains versets relevant de la jurisprudence, à savoir le mode de la question/réponse, d'où la récurrence du verbe introductif '*يَسْأَلُونَكَ*'. Et comme il s'agit d'une série de questions/réponses, ce verbe fait partie d'une structure plus large, elle aussi, récurrente, et qui se réalise soit sous la forme de : '*يَسْأَلُونَكَ مَاذَا (...) قُلْ (...)*' comme dans le verset 215 ainsi que dans la deuxième occurrence où cette structure apparaît dans le verset 219 ; soit sous celle de '*يَسْأَلُونَكَ عَنْ (...) قُلْ (...)*' et ce dans les versets 215 et 217, la première occurrence du verset 219 ainsi que dans les versets 220 et 222. Cette répétition multiple et « à moyenne distance » d'attaque de phrases coulées dans la même structure jalonne le passage et rend sa réception plus aisée. Notons, à cet égard, que cette dernière forme figure déjà en tête du verset 189 '*يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ*'. Cette formulation insistante qui rappelle le « leitmotiv » semble donner à l'idée un « surcroît d'authenticité », tout en développant un effet d'incantation.

En fait, la récurrence de la structure '*يَسْأَلُونَكَ* (...) قُلْ (...)' distingue la deuxième moitié de la sourate '*البقرة*' qui, elle, comprend un bon nombre de versets émettant des sentences jurisprudentielles en rapport avec des sujets divers. Sur un plan plus général, la récurrence de cette structure qui peut être considérée comme l'une des caractéristiques du discours législatif 'التشريع' dans le texte coranique, rappelle celle de la particule 'إذ' caractérisant la plupart des récits du *Coran* - trait que nous avons relevé plus haut[3]. Mais ce n'est pas tout. Si nous regardons ces versets de près, nous remarquons, de prime abord, que ces cinq versets ont en commun un fait important : dans toutes ces occurrences, le sujet et le complément d'objet direct du verbe 'يسأل' sont des pronoms : 'واو الجماعة' dans le premier cas, et 'كاف المخاطب' dans

[1] À écouter la lecture de ce verset, nous nous apercevons que le segment 'فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ' se rattache à la clausule du verset 219 'لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ'.

[2] Ces sentences introduites par le verbe 'يسألونك' sont au nombre de six. Le verset 219 comprend, à lui seul, deux sentences : la première concernant les boissons alcooliques et les jeux du hasard ; la deuxième portant sur ce qu'on doit dépenser en aumône.

[3] *Cf.* Les versets 30, 34, 49, 50, 51, 53, 55, 58, 60 et 61.

le second. Si, pour ce dernier cas, la personne à qui réfère systématiquement le pronom 'كاف', à savoir le Prophète, est facilement identifiée, voire reconnue, le référent du pronom personnel sujet 'واو الجماعة' qui renvoie à un groupe de personnes « absentes », lesquelles sont à la « recherche » d'une réponse à leur question, n'est pas explicitement défini : ce qui n'est pas, il nous semble, sans constituer un vrai problème au traducteur.

Et ce n'est pas tout. À considérer cet ensemble de versets à la lumière du contexte, nous remarquons que le passage du verset 214 où la parole est adressée aux croyants - ' أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللّهِ أَلا إِنَّ نَصْرَ اللّهِ قَرِيبٌ ' - à la série de versets commençant par la structure en question où la parole est adressée au Prophète, se fait assez aisément et sans grande difficulté. En effet, le passage, dans le discours, d'un destinataire à un autre donne lieu à l'une des figures les plus familières voire les plus « hardies » de la langue arabe, à savoir, l'iltifât 'الالتفات'. Dans son ouvrage *المشكلات البلاغية في الترجمات العبرية لمعاني القرآن*, le chercheur عامر, se référant à ضياء الدين ابن الأثير, explique que la figure de l'iltifât est non seulement l'une des figures les plus « hardies » de la langue arabe, mais elle constitue aussi l'une des caractéristiques qui la distinguent des autres langues [1] :

> **إن الالتفات هو شجاعة العربية نفسها** (...) لأن الشجاعة هي الإقدام و ركوب ما لا يستطيع كل إنسان ركوبه, و كذلك الالتفات في الكلام, **فإن اللغة العربية تختص به دون غيرها من اللغات.**

Il ajoute plus loin que cette figure qui se réalise en arabe sous différentes formes, consiste à passer d'un pronom à un autre ou d'un temps verbal à un autre [2] :

> **كالانتقال من خطاب الحاضر إلى الغائب**, و من خطاب الغائب إلى الحاضر, أو من فعل ماض إلى فعل مستقبل, و العكس, أو من فعل مستقبل إلى أمر, أو من ماض إلى أمر, إلى غير ذلك. **و يفعل ذلك على عادة العرب** في افتنانهم في الكلام, و فيه فوائد كثيرة و ليس فقط لمجرد الاتساع في الكلام, بل الأمر أعلى من ذلك.

Évoquant les effets stylistiques de ce procédé, le linguiste فتح الله إبراهيم affirme :

> و مغزى الإلتفات و قيمته البلاغية أنه يأتى بغير المتوقع لدى القارىء أو السامع, فيؤدى إلى حالة من التيقظ الذهنى و النشاط العقلى, و يبعد عن المتلقى ما قد يصيبه من ملل نتيجة السير على نمط واحد من أنماط التعبير.[3]

Si nous nous penchons longuement sur ce détail, c'est parce qu'il aura un impact sur la traduction.

---

1 عامر, *المشكلات البلاغية في الترجمات العبرية لمعاني القرآن*, *نفس المرجع السابق*, ص.275.

C'est nous qui soulignons.

2 *نفس المرجع السابق*, *نفس الصفحة*.

C'est nous qui soulignons.

3 سليمان, فتح الله أحمد, *الإسلوبية, مدخل نظرى و دراسة تطبيقية*, القاهرة, مكتبة الآداب, 2004, ص. 224.

En fait, cette figure qui caractérise la langue arabe marque profondément le texte coranique. Rappelons, à cet égard, le propos de Berque qui, évoquant la figure de l'iltifât « dont la rhétorique arabe a très tôt discerné l'importance »[1], explique que cette figure « si bien enracinée dans le génie de la langue, le Coran l'utilise à chaque page ». Le traducteur poursuit son propos en insistant sur un détail qui nous intéresse :

« Propres à intriguer, à délasser, et à charmer l'auditoire, **elles [les différentes formes d'iltifât] constituent aujourd'hui une difficulté pour les traducteurs, de qui l'idiome ne s'y prête pas aussi aisément que l'arabe.** »

Berque ne termine pas sa constatation sans aller encore plus loin et affirmer que « l'expression globale du Coran pourrait être définie comme un *iltifât* géant et continu, puisque, venant d'un seul destinateur, Dieu, et proféré par un seul locuteur, le Prophète Muhammad, Son Envoyé, il met en cause de nombreux actants, s'exprimant sur leur mode propre, alors que cette parole « actorisée » - comme dirait la sémiotique- se maintient partout unitaire dans sa divine origine, proclamée telle, et telle reconnue par tout l'Islam. » [2]

Fermons cette parenthèse qui nous a paru indispensable, et revenons à notre corpus. Si dans le verset 214, la parole est adressée directement aux croyants 'يَأْتِكُم', 'تَدْخُلُوا', 'أَمْ حَسِبْتُمْ' ; dans le verset suivant (verset 215), il n'en est pas de même 'يَسْأَلُونَكَ', ce qui nous fait dire que nous avons affaire, en l'occurrence, à l'une des formes de l'iltifât qui se voit, bel et bien, dans le passage du pronom personnel de la deuxième personne du pluriel « vous » 'الحاضر' à la troisième personne du pluriel « ils » 'الغائب'.

Et ce n'est pas tout, puisqu'une question incessante s'impose : dans toutes les occurrences où figure le verbe 'يسألونك', le pronom sujet 'واو' renvoie-t-il vraiment, comme le laisse supposer la reprise du pronom, à un seul et même groupe de personnes, « les croyants » par exemple ? Ou bien, s'agit-il tantôt des « croyants », tantôt des « polythéistes » ? Ou, à la rigueur, des deux à la fois ?

Afin de répondre à ces questions et afin de mieux comprendre la démarche des traducteurs, il nous semble plus convenable de commencer par regarder ce que les éxégètes avancent à ce propos. À vrai dire, l'examen des exégèses montre qu'afin d'identifier le référent auquel renvoie le pronom 'واو', les commentateurs ont dû recourir aux ouvrages qui s'intéressent aux circonstances de Révélation des versets 'أسباب النزول' en vue de repérer un

[1] BERQUE, Jacques, *Le Coran, Essai de traduction,* Paris, Albin Michel, 1995, p. 14. C'est nous qui soulignons.
[2] *Ibid.,* p. 742 et 743.

« élément contextuel » les aidant à mieux interpréter le référent auquel renvoie le pronom suffixe dans ces versets.

Pour ce qui est du verset 215, les savants estiment qu'il s'agit soit d'une personne représentant un groupe, à savoir, 'عمرو بن الجموح الأنصارى' lequel possédait beaucoup d'argent et qui voulait savoir quoi dépenser et à qui donner son argent, soit de l'ensemble des croyants en général. D'après الزمخشرى :

و عن ابن عباس رضي الله عنهما : أنه جاء عمرو بن الجموح و هو شيخ هم (أي فاني) و له مال عظيم فقال: ماذا ننفق من أموالنا؟ و أين نضعها؟ فنزلت. [1]

Si l'exégèse de ابن عاشور confirme ce propos, nous trouvons que le commentateur cite, à côté de l'avis de ابن عباس rapporté par الواحدى, celui de ابن عطية, lequel élargit au maximum le champ de ceux qui peuvent être concernés par cette affaire, pour comprendre ainsi l'ensemble des croyants :

روى الواحدى عن ابن عباس أن السائل عمرو بن الجموح الأنصارى, و كان ذا مال فقال يا رسول الله, بماذا يتصدق و على من ينفق, و قال ابن عطية, السائلون هم المؤمنون يعنى أنه تكرر السؤال عن تفصيل الإنفاق الذي أمروا به غير مرة على الإجمال, فطلبوا بيان من ينفق عليهم.[2]

Ceci ne semble pas être le cas du verset 217, puisque, d'après les circonstances de Révélation, ce sont plutôt les polythéistes qui ont posé cette question au Prophète, au sujet de la brigade militaire de عبد الله بن جحش :

روى الواحدى في أسباب النزول عن الزهري مرسلا و روى الطبري عن عروة بن الزبير مرسلا و مطولا, أن هذه الآية نزلت في شان سرية عبد الله بن جحش, فإن النبي صلى الله عليه و سلم أرسله في ثمانية من أصحابه يتلقى عيرا لقريش ببطن نخلة في جمادى الآخرة في السنة الثانية من الهجرة, فلقي المسلمون العير فيها تجارة من الطائف وعلى العير عمرو بن الحضرمي, فقتل رجل من المسلمين عمروا و أسر اثنين من أصحابه (...) و ذلك أول يوم من رجب و هم يظنونه من جمادى الآخرة, فعظم ذلك على قريش و قالوا, استحل محمد الشهر الحرام و شنعوا ذلك فنزلت هذه الآية.[3]

Après avoir cité les propos de الواحدى et de الطبري, le commentateur ابن عاشور avance sa propre interprétation :

و السؤال المذكور هنا هو سؤال المشركين النبي صلى الله عليه و سلم يوم الحديبية, هل يقاتل فى الشهر الحرام (...).[4]

De toute façon, que cette question soit posée au sujet de la brigade militaire de عبد الله بن جحش comme le pensent الواحدى et الطبري et bien d'autres, ou qu'elle le soit le jour de الحديبية comme l'explique ابن عاشور, ce qui nous intéresse à cet égard, c'est que ces savants sont bien d'accord sur le fait que cette question est adressée au Prophète de la part des polythéistes

---

1 الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص, 257.
2 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص. 317.
3 *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثانى, ص. 324.
4 *نفس المرجع السابق*, نفس الصفحة.

'المشركين' et non de celle des croyants. Toutefois, contrairement à cette unanimité, الزمخشرى estime que le pronom peut renvoyer, en l'occurrence, soit aux infidèles, soit aux musulmans :

و المعنى: يسألك الكفار أو المسلمون عن القتال في الشهر الحرام.[1]

À l'exception de ce verset, dans les trois versets qui suivent 219, 220 et 222 - comme c'était d'ailleurs le cas dans le premier verset composant cette série - le pronom sujet réfère aux croyants ou plus précisément, à une ou plusieurs personnes bien définies représentant ce groupe. D'après les circonstances de Révélation, il s'agit dans le verset 219 de عمر بن الخطاب et de معاذ بن جبل , ainsi que d'un groupe des Ansârs :

و السائلون هم المسلمون. قال الواحدى : نزلت في عمر بن الخطاب و معاذ بن جبل و نفر من الأنصار أتوا رسول الله صلى الله عليه و سلم فقالوا, يا رسول الله افتنا في الخمر فإنها مذهبة للعقل متلفة للمال, فنزلت هذه الآية.[2]

Il en va de même du verset 220 où on raconte que celui qui a posé cette question est عبد الله بن رواحة :[3]

و قد روى أن السائل عن اليتامى عبد الله بن رواحه.

Enfin, ceci est aussi le cas du verset 222 qui porte sur les rapports sexuels avec les épouses durant la menstruation :

و كان المشركون لا يقربون نساءهم إذا كن حيضا و كانوا يفرطون في الابتعاد منهن مدة الحيض (...) و يتساءل المسلمون عن أحق المناهج في شأنها, روى أن السائل عن هذا هو أبو الدحداح ثابت بن الدحداح الأنصارى, و روى أن السائل أسيد بن حضير, و روى أنه عباد بن البشير(...) و الباعث على السؤال أن أهل يثرب قد امتزجوا باليهود و استنوا بسنتهم في كثير من الأشياء, و كان اليهود يتباعدون عن الحائض أشد التباعد بحكم التوراة (...) فكانت الحال مظنة حيرة المسلمين في هذا الأمر تبعث على السؤال عنه.[4]

Si nous nous sommes attardée sur cette « question », c'est pour montrer que l'identification d'un pronom, surtout, quand le référent auquel il renvoie n'est pas explicité, est loin d'être une affaire facile. Si tel est le cas pour les exégètes, qu'en est-il pour les traducteurs ?

En fait, cette série de sentences est respectivement rendue dans les versions françaises par :

Blachère :

211/215 **[Les Croyants] t'interrogent [*,Prophète, !*]** sur ce dont ils doivent faire dépense. Réponds [*-leur*] : « Ce dont vous faites dépense en bien, [*doit l'être*] pour

---

1 الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل, نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص.258.

2 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير, نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص. 338.

3 *نفس المرجع السابق*, ص. 354.

4 *نفس المرجع السابق*, ص. 364 و 365.

vos père et mère, [*pour*] les Proches, les Orphelins, les Pauvres, le Voyageur. Quelque bien que vous fassiez, Allah le connaît.

214/217 **[Les Croyants] t'interrogent** sur le mois sacré et le fait de combattre durant celui-ci. Réponds [*-leur*] : « Combattre en ce mois est [*péché*] grave. [*Mais*] écarter du Chemin d'Allah, être impie envers Celui-ci et la Mosquée Sacrée, expulser de celle-ci ceux qui l'occupent est plus grave que cela aux yeux de Dieu : persécuter [*les Croyants*] est plus grave que tuer [*les Impies*]. Or [les Polythéistes] ne cesseront de vous combattre que quand ils vous auront fait abjurer votre religion, s'ils [*le*] peuvent. Ceux qui, parmi vous, abjureront leur religion et mourront infidèles, vaine seront pour eux leurs actions dans la [*Vie*] Immédiate et Dernière : ceux-là seront les Hôtes du Feu où ils seront immortels.

216/219 **[Les Croyants] t'interrogent** sur les boissons fermentées (*ḫamr*) et le [*jeu de*] *maysir*. Réponds [*-leur*] : « dans les deux, sont pour les Hommes un grand péché et des utilités, [*mais*] le péché qui est en eux est plus grand que leur utilité. »
Ils t'interrogent sur ce dont ils doivent faire dépense [*en aumône*].
217/219 Réponds [*-leur*] : « [*Donnez*] selon votre mesure ! » Ainsi Allah vous explique les *aya*, [*espérant que*] peut-être vous réfléchirez

218/220 sur la [*Vie*] Immédiate et Dernière.

Ils t'interrogent sur les Orphelins. Réponds [*-leur*] : « Les réformer (?) (*'aslaḥa*) est bien ;
219/220 si vous les admettez parmi vous, qu'ils soient vos frères. » Allah reconnaît le Semeur de scandale, du Réformateur. Si Allah avait voulu, Il vous eût affligés. Allah est puissant et sage.

222 **[Les Croyants] t'interrogent** sur la menstruation. Réponds [*-leur*] : « C'est un mal. Tenez-vous à l'écart des femmes, durant la menstruation, et ne vous approchez point d'elles avant qu'elles ne soient pures. Quand elles se seront purifiées, venez à elles comme Allah vous [*l'*] a ordonné ! Allah aime ceux qui viennent à résipiscence et ceux qui se purifient. »

Berque :

215 **On t'interroge** : « En vue de faire dépense ? » Dis : « Ce dont vous faites dépense en bien doit aller aux père et mère, puis aux plus proches, aux orphelins, aux pauvres, à l'enfant du chemin ».
- Ce que vous faites de bien, Dieu en est le Connaissant.

217 - **On t'interroge** sur le mois où il est prohibé de combattre. Dis : « Combattre en cette période est chose grave. Elever des obstacles sur le chemin de Dieu, le dénier, élever des obstacles sur celui du Sanctuaire consacré, en expulser les fidèles sont choses plus graves en Dieu ». Car le trouble est plus grave que le meurtre. Or ils s'acharnent à vous combattre pour vous faire apostasier, s'ils le pouvaient, alors que celui des vôtres qui le ferait et mourrait dans la dénégation – eh bien ! tous ceux-là, leurs actions crèveront en ce monde et dans la vie dernière.
-Ce sont les compagnons du Feu. Ils y seront éternels,

219 **Ils t'interrogent** sur l'alcool et sur le jeu d'argent. Dis : « En l'un comme en l'autre résident un péché grave et certaines utilités pour l'homme, mais dans les deux cas, le péché l'emporte sur l'utilité ».
Ils t'interrogent sur quoi faire dépense. Dis : « L'excédent ». C'est ainsi que Dieu vous explicite Ses signes, dans l'attente que vous réfléchissiez

220 à la vie immédiate et à la dernière.
...**Ils t'interrogent** sur les orphelins. Dis : « Améliorer leur sort, c'est bien. Si vous les accueillez dans l'intimité, qu'ils soient vos frères ». Dieu distingue l'homme d'amélioration de l'homme de dégât. S'Il voulait, Il vous accablerait.
- Dieu est Puissant et Sage.

222 **ils t'interrogent** sur les menstrues. Dis : « C'est une affection ». Isolez-vous des femmes en cours de menstruation. N'approchez d'elles qu'une fois purifiées. Quand elles seront en état, allez à elles par où Dieu l'a pour vous décrété
- Dieu aime les enclins au repentir. Il aime les scrupuleux de pureté.

À examiner les deux versions, nous remarquons que le fait de rendre le verbe 'يَسْأَلُونَكَ' n'a pas été d'une grande facilité pour les traducteurs. À part le problème de l'identification du référent auquel renvoie le pronom sujet, les traducteurs se trouvent confrontés à un autre problème lié aux contraintes de la langue réceptrice puisqu'en français, il est fort inhabituel de commencer une phrase par un pronom sujet sans que le terme auquel réfère ce pronom soit cité dans la phrase précédente ou suivante[1]. Toutefois, si ce phénomène est « fort inhabituel » en français, ceci ne veut aucunement dire qu'il est « impossible », étant donné qu'il pourrait être repéré, mais rarement, dans certains textes poétiques. Ceci dit, regardons donc comment les traducteurs ont essayé de pallier cette difficulté ?

Commençons par la version de Blachère. À considérer la traduction de ces cinq versets de près, il s'avère qu'au lieu de rendre le pronom sujet 'واو الجماعة' par le pronom personnel de la troisième personne du pluriel « ils », le traducteur choisit de le restituer ; et ce en plaçant en tête de certaines phrases, le substantif pluriel « [Les Croyants] » entre deux crochets. En procédant de la sorte, le traducteur décide donc de se soumettre, en l'occurrence, aux normes syntaxiques habituelles de la langue-cible. Il recourt à la « dépronominalisation » du pronom sujet afin de rendre la phrase française plus accessible. Dans son ouvrage *Le commentaire de traduction anglaise*, Michel Ballard explique que la « dépronominalisation » est « un phénomène discursif, lié à l'absence d'un antécédent de façon claire dans le contexte antérieur, ou à un risque d'ambiguïté »[2].

[1] Si le terme est cité dans la phrase précédente, nous avons affaire à une anaphore grammaticale ; par contre, si le terme est cité dans la phrase suivante, il s'agirait d'une cataphore.
[2] BALLARD, Michel, *Le commentaire de la traduction anglaise*, *op.cit.*, p. 42.

Cette démarche de Blachère et qui consiste en « l'explicitation du référent »[1], ne peut lui être reprochée, étant donné que « toute information qui est linguistiquement implicite dans la langue-source peut devenir explicite dans le texte même, si elle n'est pas trop volumineuse »[2]. D'ailleurs, ce recours à la « dépronominalisation » est indiqué dans l'avertissement qui figure au début de sa traduction. Après avoir noté que, dans sa version, le texte français « s'efforce de suivre le mouvement de l'arabe dans la mesure où l'autorise notre syntaxe », - un fait que notre analyse de divers exemples a démontré à maints endroits -, Blachère précise :

« On a mis entre crochets droits mais en romaines *(ou caractères droits)* les passages où l'on a dû substituer le nom au pronom qui figure dans le texte »[3].

Ceci dit, deux remarques sont à signaler. Si l'explicitation du pronom sujet semble être nécessaire, voire dictée par les contraintes linguistiques de la langue française, nous trouvons que l'ajout de l'apostrophe « [, *Prophète, !*] » dans le verset 215, afin de déterminer la personne à qui cette question est adressée, même si cet ajout peut être dû à « un souci de précision », est de trop, puisque non seulement, il est, bel et bien, évident qu'il s'agit, dans toutes ces occurrences, du Prophète, mais aussi parce que cette structure est déjà présente dans le verset 189 où le segment 'يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ' est traduit par « [Des Croyants] t'interrogent sur les lunes nouvelles. ». Notons que cet ajout est totalement absent dans ce dernier exemple, qui constitue d'ailleurs la première occurrence où figure l'expression en question.

D'autre part, nous remarquons que le traducteur opte, à deux exceptions près, pour la reprise systématique du substantif « Les Croyants » en tête des différents segments. La première constitue la deuxième occurrence où figure le verbe 'يَسْـَٔلُونَكَ' dans le verset 219 « Ils t'interrogent sur ce dont ils doivent faire dépense [*en aumône*] » ; la deuxième est formée du verset 220 « Ils t'interrogent sur les Orphelins. Réponds [*-leur*] : « Les réformer (?) (*'aṣlaḥa*) est bien ». Dans le premier cas, cette démarche peut être expliquée par le fait que le substantif en question est déjà cité, une première fois, dans le cadre du même verset ; dans le deuxième cas, il n'en va pas de même.[4] Ce qui attire notre attention sur ce détail, c'est que le substantif

---

[1] BALLARD, Michel, *Versus : la version réfléchie, des signes au texte, op.cit.*, p. 38.
[2] TABER, C.R., NIDA, E.A., *La traduction : théorie et méthode*, Londres, N.Y.Stuttgart, Alliance Biblique Universelle, 1971, p.145.
[3] BLACHÈRE, Régis, *op.cit.*, p.8.
[4] Le recours au pronom, dans le verset 220, est-il dû au fait qu'il s'agit, en l'occurrence, de deux versets (219 et 220) qui se « succèdent » au sens propre du terme ? Si la réponse est affirmative, la démarche du traducteur aura une explication.

« [Les Croyants] » se trouve, de nouveau, repris dans le dernier verset constituant cette série : « [Les Croyants] t'interrogent sur la menstruation. »

Plus important encore est le fait de rendre le pronom sujet dans le verset 217 ' يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ' par « [Les Croyants] t'interrogent sur le mois sacré et le fait de combattre durant celui-ci. » Désambiguïser le pronom sujet et le rendre, en l'occurrence, par « [les Croyants] », nous amène à dire que le traducteur opte pour l'interprétation avancée par الزمخشرى. Même si l'avis de ce dernier constitue une exception, personne ne peut reprocher à Blachère de l'adopter. Ainsi, il ressort comment les différentes interprétations avancées par les exégètes ont évidemment une incidence sur la traduction.

L'examen de la version de Berque révèle que, contrairement à la version de Blachère, le traducteur, à l'instar du texte-source, recourt à l'emploi des pronoms. Conscient de la difficulté de rendre le pronom sujet en question par « ils » sans que le référent auquel ce pronom renvoie soit explicité d'une manière ou d'une autre, Berque commence par recourir, à juste titre, à l'emploi du pronom indéfini « on » : en tête du verset 215, nous lisons « On t'interroge ». Cette solution semble être assez judicieuse puisque, d'une part, elle conserve l'esprit du texte-source et d'autre part, elle respecte le génie de la langue réceptrice. En effet, ce pronom personnel indéfini de la 3e personne faisant toujours fonction de sujet, a le mérite de marquer « l'indétermination ». Ce pronom « caméléon »[1] peut renvoyer, selon le contexte, soit à « une personne quelconque », soit à « un plus ou moins grand nombre de personnes ». Ainsi réussit-il à reproduire la figure de l'énallage du texte-source. À ce propos, Anne Herschberg Pierrot note :

« De fait, « on » peut se substituer pratiquement à toutes les personnes. La rhétorique interprète l'écart de sens par la figure de l'énallage. »[2]

Si cet emploi sert le traducteur à surmonter la difficulté liée à la première occurrence où ce verbe fait présence (verset 215), il s'avère également lui être utile dans la deuxième (verset 217) où il s'agit des polythéistes, étant donné que, derrière ce pronom d'ordre général, peut se profiler une personne bien définie, un groupe de personnes que celui-ci soit formé de « croyants » ou de « polythéistes », mais aussi, tous les gens, dans leur totalité, croyants et polythéistes. Comme l'indique Anne Herchberg Pierrot, « l'intérêt de « on » tient précisément

[1] HERSCHBERG PIERROT, Anne, *Stylistique de la prose*, Paris, Éditions Belin, 2003, p.29.
[2] *Loc.cit.*

à cette neutralisation de la personne, qui rend nécessaire son interprétation, mais n'impose pas l'identification de son référent. »[1]

Si, jusqu'ici, nous avons salué le choix fait de la part du traducteur, afin de rendre le verbe en question, nous nous demandons pourquoi il n'a pas tenu à le maintenir par la suite pour comprendre ainsi l'ensemble des versets. À l'exception de ces deux premières occurrences, le verbe 'يَسْأَلونَكَ' se trouve rendu, dans les versets 219, 220 et 222, par le segment « Ils t'interrogent ». À vrai dire, le passage de l'emploi du pronom indéfini « on » à celui du pronom personnel « ils » n'a pas, à notre sens, une justification claire. Au contraire, nous trouvons que le traducteur aurait dû « unifier » la tournure choisie non seulement afin d'attirer l'attention sur ce verbe situé dans une « position clé »[2], mais aussi pour produire, dans sa version, le même effet d'écho présent dans l'original. Autrement dit, il aurait dû maintenir, tout au long de ces cinq versets, le même choix pour lequel il a opté dès le début. Cette démarche qui, afin de rendre une seule et même structure, varie le « mode d'expression » en employant une première fois le pronom indéfini « on » et une seconde fois, le pronom « ils », semble inexplicable[3]. En outre, si nous considérons ces deux « emplois » à la lumière de la traduction du verset 189 où figure pour la première fois le verbe 'يسألونك' : 'يَسْأَلونَكَ عَنِ الأهِلَّةِ' « Ils t'interrogent sur les premières lunaisons... », la démarche de Berque peut paraître étrange, voire incompréhensible.

Nous ne pouvons en terminer avec cet exemple, sans noter que, dans certaines versions, des traducteurs comme Jean Grosjean ou Denise Masson choisissent d'aller jusqu'au « seuil » de la langue réceptrice et de reproduire systématiquement, dans les cinq versets, la reprise anaphorique du texte-source : dans la traduction de Grosjean, nous lisons « ils te questionnent sur »[4], dans celle de Masson, « ils t'interrogent au sujet de »[5]. C'est vrai qu'il s'agit là d'un emploi, grammaticalement et syntaxiquement, peu habituel en français, mais si nous considérons que nous avons affaire à un texte-source où la poéticité joue un rôle de première importance, nous réalisons que la démarche de ces deux traducteurs -, laquelle consiste à exploiter au maximum tous les moyens, entre autres poétiques, que leur fournit la

[1] *Loc.cit.*
[2] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p.29.
[3] Notons que nous décelons aussi, dans la version de Blachère, un passage de l'indéfini au déterminé : le traducteur emploie une fois « [Des Croyants] » (verset 189), une autre fois « [Les Croyants] » (versets 215, 217, 219 et 222).
[4] GROSJEAN, Jean, *op.cit.*, p.31 et 32.
[5] MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 40 et 41.

langue réceptrice -, est loin d'être étrange ou surprenante. Rappelons, à cet égard, que l'une des notions fondamentales de la poéticité des textes, en général, est celle de l'« écart » : « écart » ne signifie-t-il pas, en fin de compte, « emploi inhabituel » ?

De ce qui précède, nous constatons comment le traitement de la figure de « l'anaphore rhétorique » ne s'avère pas facile ou, au moins, évident dans toutes les occurrences où cette figure est présente. C'est vrai que, dans les versets 105 et 261[1], la transposition de la reprise du terme 'الله' situé en tête des propositions successives ne constitue pas une grande difficulté au traducteur, mais la suite de l'analyse a aussi montré que ceci n'est pas toujours le cas : le dernier exemple en est la preuve.

II) L'épiphore

Parallèlement à l'anaphore rhétorique, l'épiphore est, elle aussi, une figure qui consiste à reprendre « dans une position bien précise »[2] « un terme ou un groupe de mots, mais contrairement à elle, la reprise d'un « mot ou d'un syntagme de longueur variable [...] porte sur la fin d'une séquence »[3]. Cette reprise « en fin d'unité »[4] est, en fait, repérable dans bon nombre de versets de la sourate 'البقرة'. D'après Richard Argand, ce procédé d'insistance qui « s'apparente à la rime »[5], sert, en attirant l'attention sur un mot ou un groupe de mots situés à la fin d'une phrase laquelle constitue, exactement comme l'anaphore, une « position clé », à « souligner [...] une notion essentielle », à « produire un effet musical, un effet d'écho », à « donner un rythme particulier à l'énoncé », et à « produire un effet de symétrie. »[6]

Les questions qui se posent sont donc les suivantes : dans quelle mesure la reproduction de la « reprise à l'identique » de certains termes ou expressions en position, cette fois-ci, « finale » est-elle possible dans les traductions ? La reproduction de certains exemples s'avère-t-elle plus facile que d'autres ? Quelles en sont les raisons ? L'attitude des deux traducteurs est-elle la même à cet égard ? Afin de répondre à ces questions, examinons les exemples suivants.

---

[1] Nous nous référons aux deux premiers exemples cités au début de l'analyse.
[2] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p.74.
[3] ROBRIEUX, Jean-Jacques, *op.cit.*, p. 117.
[4] GARDES-TAMINE, Joëlle, *La stylistique*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 23.
[5] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p.74.
[6] *Ibid.*, p.75.

Commençons notre étude par trois exemples qui rendent compte du fonctionnement, ainsi que de la valeur de cette figure en général : la première occurrence (verset 284) relève du domaine de la croyance, la deuxième (verset 203), de celui de la jurisprudence, la troisième (verset 128), de celui du récit coranique. Le verset 284 comprend, en fait, deux segments ' فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاء' et 'وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاء' qui se terminent, tous les deux, sur l'expression 'مَن يَشَاء' :

284 لِّلَّهِ ما فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاء وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Cette reprise à la fin de deux propositions successives se combine à un parallélisme de construction 'فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاء' qui n'est pas sans ajouter au rythme créé par la figure de l'épiphore. Dans ce verset, l'épiphore et le parallélisme - deux figures qui donnent au verset sa cadence - contribuent, à juste titre, à mieux faire ressortir le sens véhiculé par l'ensemble du verset lequel insiste sur l'Omnipotence de Dieu : non seulement tout ce qui se trouve dans les cieux et sur la terre Lui appartient, non seulement Il sait ce que l'on divulgue et ce que l'on cache, mais aussi Il pardonne à qui Il veut et châtie qui Il veut. Si le parallélisme syntaxique met en place deux verbes de sens opposé 'فَيَغْفِرُ' et 'وَيُعَذِّبُ', la reprise en épiphore insiste sur le vouloir-dire des deux segments en mettant l'accent sur le Pouvoir de Dieu. Ces effets de sens sont- ils reproduits dans les traductions ?

Blachère :

284 À Allah ce qui est dans les cieux et sur la terre. Soit que vous manifestiez ce qui est en vos âmes, soit que vous le cachiez, Allah vous en demandera compte. **Il pardonnera à qui Il voudra et tourmentera qui Il voudra.** Allah, sur toute chose, est omnipotent ;

Berque :

284 À Dieu appartient ce qui est aux cieux et sur la terre. Que vous publiiez ce que vous avez en l'âme ou que vous le celiez, Dieu va le prendre en compte, **de sorte qu'Il pardonne à qui Il veut, tourmente qui Il veut** : Il est Omnipotent

L'examen des deux versions montre que les deux traducteurs semblent être parfaitement conscients de l'effet sémantique et rythmique produit par la figure de l'épiphore, mais toujours à une différence près. Dans la version de Blachère, le sens des verbes 'يَغْفِرُ' et 'يُعَذِّبُ' est projeté dans l'avenir « Il pardonnera » « et tourmentera » et, par conséquent, l'expression en question se trouve, à son tour, mise à deux reprises, au futur « à qui Il voudra » ; par contre, dans celle de Berque, ce segment est mis au présent « de sorte qu'Il pardonne à qui Il veut, tourmente qui Il veut ». Malgré cette différence, nous trouvons que l'effet de l'épiphore est rendu dans les deux versions. En effet, Blachère, en projetant

l'« action » dans l'avenir, laisse entendre qu'il s'agit, en l'occurrence, du jour du Jugement Dernier[1], ce qui peut être considéré comme l'une des interprétations possibles. Dans l'exégèse proposée par le Conseil Supérieur des Affaires Islamiques, nous lisons[2] :

و اعلموا أن لله ما في السموات و ما في الأرض قد أحاط به قدرة و علما, و سواء أظهرتم ما في أنفسكم أو أخفيتموه فإن الله عليم خبير, سيحاسبكم عليه يوم القيامة فيغفر لمن يشاء و يعذب من يشاء و هو على كل شيء قدير".

Quant à Berque, il opte, comme Denise Masson[3], pour la généralisation, étant donné que l'emploi du présent « intemporel » qui, dans certains contextes, exprime, à la fois, le présent et le futur, peut signifier, en l'occurrence, dans la « vie d'Ici-bas », ainsi que dans « l'Au-delà » ; ce qui convient plus à l'esprit du verset lequel est d'ordre général. Ceci dit, notons que l'effet produit par le parallélisme se trouve mieux perçu dans la version de Blachère où la particule de liaison 'فاء' se trouve élidée. Cette démarche fait écho au propos de Gloton qui, après avoir cité les différentes significations et fonctions que cette particule comporte, affirme :

« Elle ne se laisse pas toujours traduire facilement en français, surtout pour respecter une certaine élégance en traduction. »[4]

Partant, le fait de traduire, dans la version de Berque, cette particule par la locution conjonctive « de sorte que » indiquant la conséquence alourdit, d'une certaine manière, le segment.

Afin de mieux illustrer l'effet que produit la figure de l'épiphore dans le contexte où elle figure, passons au deuxième exemple constitué du verset 203 où le segment 'فلا إثم عليه' est repris, deux fois, à la fin de deux propositions conditionnelles, elles aussi, parallèles ' فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه' et 'ومن تأخر فلا إثم عليه':

203 وَاذْكُرُواْ اللّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

La reprise du segment 'فلا إثم عليه' met, d'une part, l'accent sur l'Indulgence du Seigneur et d'autre part, sur le fait que le fondement de tout bien -, en l'occurrence, l'invocation de Dieu au cours de certains jours déterminés 'أيام معدودات' qui sont les jours du jet des cailloux 'رمي الجمرات' à Minah, lors du Grand Pèlerinage-, est essentiellement lié à la

---

[1] L'emploi du futur peut paraître, aux yeux de certains, une sorte de restriction du sens et de la portée du verset.

[2] مجموعة من العلماء, *المنتخب في تفسير القرآن الكريم*, القاهرة, المجلس الأعلى للشؤن الإسلامية, 1998, ص. 71.

[3] MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 58. Dans cette version, nous lisons « Il pardonne à qui il veut ; il punit qui il veut ».

[4] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, *op.cit.*, p.203.

crainte de Dieu. Par conséquent, la rétribution du bien ne dépend pas nécessairement du nombre des jours où Il est invoqué : celui qui se hâte en deux jours ne commet pas de péché, celui qui tarde ne commet pas de péché. Cet effet d'insistance est-il reproduit dans les traductions ?

Blachère :

203 Invoquez Allah en des jours comptés ! Quiconque se hâte, dans [*les*] deux [*premiers*] jours, **nul péché sur lui** ! quiconque s'attarde, **nul péché sur lui** ! [*Ceci est*] pour qui est pieux. Soyez pieux envers Allah, car vers Allah vous serez rassemblés !

Berque :

203 Rappelez Dieu pendant des jours dénombrés. Cependant, qui les abrège en deux jours **n'encourt nul péché** ; qui les prolonge **n'encourt aucun péché**, à condition de se prémunir. Donc prémunissez-vous envers Dieu. Sachez que vers Lui vous serez rassemblés.

Avant de comparer les deux traductions, notons que, dans le texte-source, nous sommes en présence d'une phrase nominale '*فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ*'. Si ce trait attire notre attention, c'est parce que, contrairement à la langue française et aux langues indo-européennes en général, la phrase nominale en arabe possède un statut assez particulier. Par opposition à la phrase verbale laquelle exprime un procès ou un aspect dynamique, la phrase nominale, quant à elle, rend compte d'un état souvent statique. Dans son ouvrage *Problèmes de linguistique générale*, Benvéniste note :

« Étant apte à des assertions absolues, la phrase nominale a valeur d'argument, de preuve, de référence. »[1]

La traduction en français - langue qui ne connaît ce type de phrase que rarement, surtout dans les proverbes et les adages, - s'effectue-t-elle de la même manière, dans les deux versions ? La comparaison des deux versets-cibles révèle que la réponse est plutôt négative.

À l'instar du texte-source, Blachère traduit le segment en question, dans les deux occurrences où il figure, par une phrase nominale qui lui paraît, il nous semble, « équivalente » à celle du texte-source : « nul péché sur lui » ; ce qui n'est pas le cas de Berque qui, dans les deux occurrences, recourt au verbe « encourir » à la forme négative. À vrai dire, la traduction de Blachère, exempte de verbe, voire d'auxiliaire, colle trop à la structure du texte-source au point que nous pouvons voir là, une certaine forme de traduction « mot à mot » laquelle aboutit souvent, d'après Oustinoff, à des « résultats maladroits ».[2] Le

[1] BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1973, p. 151.
[2] OUSTINOFF, Michael, *La Traduction*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 93.

traducteur aurait pu éviter cette « maladresse » et aurait dû chercher à « produire une bonne traduction qui ne sente pas la traduction »[1], en ajoutant, par exemple, l'auxiliaire « être » au présent « nul péché n'est sur lui », étant donné que, d'après Samia Abou-Stet, l'équivalent de ce type de phrase en traduction, est, le plus souvent, le verbe d'état au présent, présent de la vérité, présent intemporel puisqu'il ne possède ni passé ni futur[2].

Contrairement à Blachère, nous trouvons que Berque se plie aux exigences de la langue réceptrice et convertit la phrase nominale en une phrase verbale. Il en va de même dans la version de Denise Masson où la traductrice recourt, à deux reprises, au verbe « commettre » à la forme négative « ne commet pas de péché »[3]. Si la version de Berque ne tombe pas dans la littéralité, elle ne respecte pas pour autant strictement la reprise de l'expression-source et ce, en variant les adjectifs indéfinis employés pour exprimer la négation absolue : dans la première occurrence, nous repérons l'adjectif indéfini « nul », dans la seconde, l'adjectif indéfini « aucun ».

En dépit de cette légère modification qui n'est pas sans atténuer la force de l'effet produit par le segment repris en épiphore dans le texte-source et exactement reproduit dans les différentes versions, entre autres, celle de Masson, le récepteur peut toutefois identifier la figure grâce à la répétition, dans les deux occurrences, du même substantif « péché ». Si nous nous arrêtons sur ce détail, c'est parce qu'en fait, d'après Amparo- Hurtado Albir, « la notion d'effet est importante dans la théorie de la traduction et dans l'analyse de la fidélité car le traducteur doit toujours tenir compte de l'effet produit par le texte original chez le récepteur de la langue de départ, pour produire avec sa traduction le même effet chez son destinataire »[4].

Notre troisième exemple est formé du verset 128 lequel relève du récit coranique 'القصص' :

128 رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

[1] LADMIRAL, Jean-René, *op.cit.*, p.68.
[2] ABOU-STET, Samia, « La phrase nominale en français et en arabe », in *Paroles* n°4, Centre d'Études Françaises, 1991, p.50.
[3] MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 38. « Celui qui se hâte en deux jours **ne commet pas de péché** et celui qui s'attarde **ne commet pas de péché.** »
[4] ALBIR, Amparo-Hurtado, *op.cit.*, p.77.

Dans ce verset, il s'agit de l'invocation d'Abraham et de son fils Ismaël qui élevaient les fondements de la Maison Sacrée. À vrai dire, ce verset est le deuxième de trois versets constituant, tous les trois, des invocations s'ouvrant sur l'expression 'رَبَّنَا'. Dans leur invocation, Abraham et Ismaël prient le Seigneur de les guider, eux, ainsi que leur descendance : fais que nous Te soyons toujours fidèles, fais de notre descendance une communauté qui Te soit, elle aussi, fidèle. Cette insistance est exprimée non seulement par le polyptote -, forme de répétition qui consiste, rappelons-le, à « reprendre dans une phrase un terme en lui faisant subir un changement « de cas, de genres, de nombres, de personnes, de temps, de modes » »[1], en l'occurrence, 'مُسْلِمَيْنِ' et 'مُّسْلِمَةً'-, mais aussi et surtout par la reprise en épiphore du segment 'لَكَ'.

À regarder le texte-source de près, nous remarquons qu'il ne se contente pas de dire 'رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً'-, ce qui est également possible, étant donné que les deux segments expriment effectivement un sens complet-, mais il ajoute, à deux reprises, l'expression 'لَكَ' qui insiste sur la volonté sincère d'Abraham et d'Ismaël d'être vraiment, eux et leur descendance, exclusivement soumis à Dieu. Notons qu'ici aussi, la figure de l'épiphore est étayée par un parallélisme structural, mais qui reste moins sensible, il est vrai, que celui relevé dans le verset précédent.

Ce verset est rendu dans les versions françaises comme suit :

Blachère :

128 Seigneur ! fais de nous **des Soumis [*à Toi*]** (*muslim*) et, de notre descendance, fais une communauté **soumise à Toi** ! Fais-nous voir nos pratiques cultuelles (?) (*mansak*) ! Reviens de [*Ta rigueur*] contre nous ! Tu es le Révocateur, le Miséricordieux ;

Berque :

128 Notre Seigneur, fais aussi **qu'à Ta volonté** nous soyons de **Ceux-qui-se-soumettent**, fais de notre descendance une communauté **qui se soumette à Toi**. Instruis-nous sur nos rites. Repens-Toi en notre faveur. Tu es l'Enclin-au-repentir, le Miséricordieux.

La comparaison des deux traductions avec le texte-source révèle que Blachère manifeste, une fois de plus, une tendance à rester le plus proche possible de la tournure qui y est employée, en allant jusqu'au seuil de la langue réceptrice. Toutefois, une question s'impose : en mettant l'expression « [*à Toi*] » en italique entre deux crochets, le traducteur ne laisse-t-il pas entendre que l'expression en question, laquelle constitue une partie intégrale du

[1] BUFFART-MORET, *op.cit.*, p.96.

texte-source, est un ajout ? La réponse ne peut être qu'affirmative puisque dans l'avertissement de sa traduction, le traducteur explique : « Souvent cependant des mots placés en italique entre crochets [...] ont dû être ajoutés pour satisfaire à la correction ou à la clarté. »[1] En fait, nous trouvons qu'en l'occurrence, la démarche de Blachère qui consiste à faire croire qu'il s'agit d'une expression « ajoutée », est peu judicieuse.

L'examen de la version de Berque dévoile que le traducteur opère une double modification qui se manifeste, à la fois, sur le plan syntaxique et lexical. D'une part, Berque recourt à l'inversion du syntagme prépositionnel repris en épiphore et d'autre part, il traduit celui-ci par « à Ta volonté », ce qui n'est pas sans incidence sur la reproduction de la figure. En effet, seul le choix de cette dernière expression semble, à la limite, avoir une explication. À ce propos, الطبرى rapporte :

قال أبو جعفر: و هذا أيضا خبر من الله تعالى ذكره عن إبراهيم و إسماعيل : أنهما كانا يرفعان القواعد من البيت و هما يقولان: (ربنا و اجعلنا مسلمين لك) يعنيان بذلك : و اجعلنا مستسلمين لأمرك, خاضعين لطاعتك.[2]

Il en va de même dans l'explication que présente Mohammed Chiadmi à ce terme. Dans le glossaire figurant à la fin de sa traduction du *Coran*, Chiadmi définit le terme musulman comme suit : « Muslim, litt., « celui qui se soumet à la volonté de Dieu. »[3]

Ceci dit, c'est le souci d'une expression plus claire du sens dans la langue réceptrice qui amène parfois à la perte de la figure de l'épiphore. L'exemple suivant formé du verset 201, en est la preuve :

201 ومِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّار

À l'invocation adressée au Seigneur par Abraham et Ismaël lors de la construction de la Maison Sacrée (verset 128)[4], en répond une autre adressée, cette fois-ci, par certains pèlerins - invocation qui retentit en écho, comme pour témoigner de la réalisation de la première de la part du Seigneur. Contrairement à quelques pèlerins qui limitent leurs invocations aux biens terrestres sans se soucier de la vie future 'فمِنَ النَّاس مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا' (verset 200), d'autres, guidés par Dieu, recherchent certains biens de ce monde et certains de celui de l'Au-delà.

---

[1] BLACHÈRE, Régis, *op.cit.*, p.8.

[2] الطبرى, *جامع البيان فى تأويل القرآن, نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 602.

[3] CHIADMI, Mohammed, *op.cit.*, p.699.

[4] *Cf.* Verset 128 : 'رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا'

Dans ce verset, les deux segments formant l'invocation se terminent sur une reprise en épiphore du substantif indéfini 'حَسَنَةً', - reprise qui insiste sur le souci de ces vrais croyants d'acquérir certains biens nécessaires à leur subsistance dans la vie terrestre, comme la nourriture par exemple, mais sans oublier que cette vie qu'ils mènent, n'est qu'éphémère et que c'est la vie future qui est leur véritable demeure. Notons que l'indétermination du substantif 'حسنة', dans les deux occurrences, met en relief que cette catégorie de gens, loin d'être avide, tâche de rechercher un juste équilibre 'فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً'. Cette reprise qui amène le lecteur à la réflexion, semble reprendre le « même » mot pour mettre l'accent sur ceux qui sont différents. Comment ces effets de sens sont-ils rendus dans les traductions ?

Blachère :

197/201 Parmi eux, il en est qui disent : « Seigneur ! donne-nous **belle [*part*]** en la [*Vie*] Immédiate et **belle [*part*]** en la [*Vie*] Dernière, et préserve-nous du tourment du Feu ! »

Berque :

201 d'autres disent : « Donne-nous **Ton bienfait** dans cette vie-ci, puis **Ton bienfait** dans l'autre, en nous préservant du tourment du Feu »

L'examen des deux traductions dévoile que la reproduction de cette forme de reprise s'avère être difficile en l'occurrence. Dans aucune des deux traductions, le substantif indéfini 'حسنة' ne se trouve repris en fin de segment. Il en va de même dans d'autres versions, citons à titre d'exemple : celle du Complexe roi Fahd « Seigneur ! Accorde nous **belle part** Ici-bas, et **belle part** aussi dans l'Au-delà »[1], celle de Kasimirski « Seigneur, assigne-nous **une belle part** dans ce monde et **une belle part** dans l'autre »[2], celle de Jean Grosjean « Seigneur, donne- nous **une bonne part** en cette vie et **une bonne part** dans l'autre »[3], ou encore celle de Denise Masson « Notre Seigneur ! Accorde-nous **des biens** en ce monde et **des biens** dans la vie future »[4].

La comparaison des différentes traductions nous amène à émettre deux remarques concernant la version de Berque : la première remarque est en rapport avec sa traduction du substantif indéfini 'حسنة' non pas par une forme indéfinie, comme c'est le cas dans les différentes traductions que nous venons d'avancer, « belle part », « une belle part » « des biens », mais par une forme possessive « Ton bienfait ». Contrairement à la version de

[1] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 31.
[2] KASIMIRSKI, *op.cit.*, p. 60.
[3] GROSJEAN, Jean, *op.cit.*, p.30.
[4] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.38.

Blachère où l'omission du déterminant, ainsi que le choix de l'expression « belle [part] » insistent sur la « mesure » et l'« équilibre » caractérisant l'invocation de cette catégorie de croyants ; dans la version de Berque, l'emploi du possessif, à deux reprises 'نعمتك', ne semble pas rendre ces effets de sens.

À cette remarque s'ajoute une deuxième : contrairement à toutes les versions déjà citées, celle de Berque omet l'apostrophe 'رَبَّنَا' qui figure en tête de l'invocation. Cette omission qui n'est pas sans nuire à l'esprit général du verset - étant donné qu'elle atténue la force de l'invocation - affaiblit d'une certaine manière la comparaison, voire l'opposition établie entre les deux catégories de croyants. En fait, la reprise de l'apostrophe '*رَبَّنَا*' en tête de cette comparaison n'est pas gratuite, puisqu'elle contribue à mieux faire ressortir le parallélisme structural sur lequel les deux invocations sont construites.

Loin de constituer un choix de la part des traducteurs, la perte de l'épiphore est parfois due à la différence entre l'organisation syntaxique des termes dans chacune des deux langues : source et cible. Dans le verset 26, la reproduction de la figure de l'épiphore peut poser problème :

26 إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَـذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ

Ce verset explicite la raison pour laquelle Dieu donne des paraboles 'يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا'. Ces paraboles visent à expliquer aux hommes des vérités transcendantes en prenant en exemple de petites créatures - « mouche, araignée, moustique, etc. » - comme de grandes. Or, devant ces paraboles, l'attitude des gens est loin d'être la même : les mécréants les accueillent avec désapprobation, tandis que les croyants s'y arrêtent et recherchent à comprendre le sens qui se profile derrière ces exemples, puisqu'ils savent que c'est là la Vérité de la part de Dieu. Ainsi, un seul et même exemple sera une cause d'égarement pour ceux qui ne recherchent pas la Vérité '*يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً*', mais il sera, par contre, un moyen de guidance pour ceux qui la recherchent '*وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً*'. À vrai dire, la reprise du terme '*كَثِيراً*' à la fin des deux segments joue un rôle à la fois sémantique et formel : d'une part, elle met en relief l'opposition entre l'attitude des deux catégories de gens : les mécréants et les croyants ; et d'autre part, elle accentue l'effet produit par le parallélisme structural sur lequel les deux segments sont construits. Dans son ouvrage *الإعراب الكامل لآيات القرآن الكريم*, le grammairien عبد الجواد الطيب précise :

و الجملتان :"يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا" بينهما طباق يسميه البلاغيون طباق إيجاب, و المقابلة الماثلة فيه لها أثرها في إبراز المعنى المراد على أعلى ما يكون بلاغة و قوة وتأثيرا, **و المعنى في الجملتين أنه يخذل الكثيرين, و يوفق الكثيرين.**[1]

Après avoir expliqué les sens du verset, voyons comment il est rendu dans les traductions :

Blachère :

24/26 *Allah n'a point honte de proposer en parabole quelque moustique et ce qui est en dessus. Ceux qui croient savent que c'est la Vérité* [venue] *de leur Seigneur. Ceux au contraire, qui sont incrédules, disent : « Qu'a voulu* [dire] *Allah, par ceci, en parabole ? »* [*Allah*], *par cela, égare* ***beaucoup*** **[de gens]** *et, par cela,* **[en]** *dirige* ***beaucoup***. [Mais] *Il n'égare, par cela, que les Pervers.*

Berque :

26 – Dieu ne répugne pas à tirer semblance d'un ciron ni de ce qui le dépasse. Quant à ceux qui croient, ils savent bien que c'est là le Vrai, venant de leur Seigneur. Quant aux dénégateurs, ils se demandent : « Qu'est-ce que Dieu peut bien vouloir sous cette semblance ? » Il est vrai que par là Il **en** égare **d'aussi nombreux qu'**Il **en** dirige.
- Il n'égare par là que les scélérats.

L'examen des deux traductions dévoile que le respect des contraintes syntaxiques de la langue réceptrice fait que la reproduction de cette figure ne s'avère pas être facile pour les traducteurs : si Blachère s'est trouvé dans l'obligation de recourir à « l'étoffement » en ajoutant le substantif pluriel « de gens » afin que sa version soit plus naturelle et plus conforme au génie de la langue réceptrice, Berque, quant à lui, met en place une structure comparative.

Notons, à cet égard, que contrairement à « l'ajout » qui consiste à introduire dans le TA [texte d'arrivée] des éléments que le rendu du TD [texte de départ] ne justifie pas, l'étoffement est, d'après Michel Ballard, « un ajout justifié ou nécessaire et qui constitue une authentique opération de traduction. »[2] En reprenant l'adverbe « beaucoup » à la fin des deux segments, la version de Blachère reste, malgré l'étoffement, sémantiquement et formellement, assez proche de l'esprit du verset-source et réussit, du même coup, à reproduire l'effet du parallélisme qui structure les deux segments. Quant à Berque, il recourt à l'adjectif « nombreux » qu'il emploie dans une tournure comparative établissant, d'après le *Nouveau Petit Robert*, « un rapport d'égalité ou de similitude ». C'est vrai que cette reformulation

---

[1] الطيب, *الإعراب الكامل لآيات القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 87.
C'est nous qui soulignons.
[2] BALLARD, Michel, *Versus : la version réfléchie, repérage et paramètres, op.cit.*, p. 50.

réussit à rendre le sens vu qu'elle insiste, en l'occurrence, sur la similitude au niveau du « grand nombre »,- ce qui correspond parfaitement au sens du terme-source cité deux fois 'كثيرا'-, mais elle ne permet pas au traducteur de reproduire les effets de sens générés par la reprise et le parallélisme structural. En l'occurrence, les démarches de Blachère et de Berque sont justifiables : Blachère ne recourt à l'étoffement que pour satisfaire aux exigences de la langue d'arrivée ; Berque ne pratique, en l'occurrence, « la traduction oblique qu'à bon escient et dans des limites nettement définies » tout en s'assurant que le « sens est sauvegardé »[1].

Toutefois, l'ajout, dans la version de Berque, de l'expression « Il est vrai que » en tête du segment « Il est vrai que par là Il **en** égare (...) » doit attirer notre attention. Cette expression qui émet un jugement de valeur constitue une marque énonciative propre au traducteur : elle résulte d'un raisonnement mental lequel reflète une certaine appréhension personnelle du rapport entre les différents segments du verset. Si, en matière de traduction, l'interprétation constitue une part intégrante et fondamentale de ce processus, Umberto Eco fait remarquer que l'interprétation a des limites et obéit à des « règles bien définies et non à l'infini »[2]. Après avoir expliqué que c'est le texte, lui même, qui cherche à indiquer « ses propres parcours de lectures », il finit par affirmer qu'« il est impossible - ou du moins illégitime d'un point de vue critique de faire dire [au texte] ce qu'il ne dit pas ».[3] Ce propos avancé par Umberto Eco rejoint celui de Vinay et de Darbelnet qui, eux, affirment qu'il est « dangereux de conseiller au traducteur de s'éloigner de la littéralité, sans indiquer les limites de cet éloignement ».[4] Ceci dit, nous trouvons que, par ce faire, à savoir l'ajout de l'expression « Il est vrai que » qui ne correspond explicitement à rien dans le texte-source, Berque dépasse les limites de la simple traduction du segment pour se poser en commentateur.

Cette expression absente de la traduction de Blachère l'est aussi de celle de Masson qui, elle, propose une version heureuse de ce segment :

« Il en égare ainsi **un grand nombre** et il en dirige **un grand nombre** ».

Cette version que nous qualifions d'« heureuse » réussit à reproduire l'effet produit par la figure de l'épiphore, tout en exprimant exactement le sens du segment-source. En effet, nous

---

[1] VINAY, J.-P, DARBELNET, J., *op.cit.*, p. 267 et 268.
[2] ECO, Umberto, *Les limites de la traduction*, *op.cit.*, p.125.
[3] *Ibid.*, p.132.
[4] VINAY, J.-P, DARBELNET, J., *op.cit.*, p. 268.

repérons également une autre démarche heureuse dans la version proposée par le Complexe roi Fahd où la figure de l'épiphore est rendue par une anaphore rhétorique :

« Par cela, **nombreux** sont ceux qu'Il égare et **nombreux** sont ceux qu'Il guide. »[1]

Terminons cette section par un dernier exemple qui nous éclairera davantage sur la démarche suivie par chacun des deux traducteurs dans le traitement de cette forme de reprise. Cet exemple est constitué du verset 222 :

222 وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Exactement comme en anaphore rhétorique, il arrive aussi que la figure de l'épiphore soit formée à partir de deux termes figurant à la fin de deux segments lesquels sont séparés par un troisième : le verset 222 en est un exemple. Dans ce verset constitué à partir d'une question/réponse, les croyants interrogent le Prophète au sujet des rapports sexuels avec les épouses durant la menstruation ; et le Prophète de répondre : la menstruation est un mal, pour cette raison, il faut éviter tout rapport sexuel avec elles durant cette période. À vrai dire, la reprise du terme 'الْمَحِيضِ' à la fin des deux segments 'وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ' et ' فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ' souligne l'élément central autour duquel tourne et la question des croyants et la réponse du Prophète.

L'examen des deux traductions françaises, révèle que Blachère rend le terme en question 'الْمَحِيضِ' par le substantif français « la menstruation » et ce, dans les deux occurrences où il figure « [Les Croyants] t'interrogent sur **la menstruation** » et « Tenez-vous à l'écart des femmes, durant **la menstruation** » ; par contre, dans la version de Berque, ce même terme est traduit par deux « parasynonymes » : dans la première occurrence, le traducteur emploie le substantif « les menstrues » « ils t'interrogent sur **les menstrues** » ; dans la deuxième, « menstruation » «Isolez-vous des femmes en cours de **menstruation** ».

III) L'antépiphore ou la répétition en parenthèses

Si l'anaphore rhétorique est définie par la reprise d'un terme ou d'un groupe de termes en tête de deux ou plusieurs segments successifs, et l'épiphore par la reprise d'un mot ou d'un groupe de mots à la fin de deux ou plusieurs segments qui se succèdent, l'antépiphore, quant à

[1] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.5.

elle, consiste en « l'apparition d'un même mot (ou d'un même groupe de mots) au début et à la fin d'une phrase »[1]. Cette figure qui reprend un élément initial à la fin d'une phrase sert non seulement à attirer l'attention, étant donné que, d'après Richard Argand, « le début et la fin d'une phrase sont des positions clés », mais aussi à « mieux persuader le lecteur ou l'auditeur » puisque cette forme provoque « un effet de circularité ».[2]

En fait, cette figure est repérée dans certains versets de la sourate '*البقرة*'. Nous allons nous limiter à un seul exemple à titre illustratif :

120 وَلَن تَرْضَى عَنكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ

Si le verset 145 signale au Prophète que les gens du Livre n'adopteront jamais sa direction de prière, il lui explique également que quoiqu'il fasse, il ne gagnera l'approbation des Juifs et des Chrétiens que s'il embrasse leur religion. Or, la bonne direction est la direction indiquée par Dieu '*إِنَّ هُدَى اللّهِ هُوَ الْهُدَى*'. Dans ce segment de verset, l'accent est mis sur le terme 'هدى' qui est cité, à la fois, au « début » et à la fin de l'énoncé[3]. Cette forme de reprise où l'énoncé se trouve, en quelque sorte, encadré par un mot qui « l'amorce » et le termine, est rendue ainsi dans les traductions :

Blachère :

114/120 Ni les Juifs ni les Chrétiens ne seront satisfaits de toi avant que tu suives leur religion (*milla*). Dis [-*leur*] : **« La Direction d'Allah est la [*vraie*] Direction. »** Certes, si tu suis leurs doctrines pernicieuses après ce qui est venu à toi de Science, tu n'auras contre Allah ni patron ni auxiliaire.

Berque :

120 Juifs ni Chrétiens ne seront contents de toi que tu ne rallies leur appartenance. Dis : **« Guidance de Dieu est la seule guidance »**. Si tu ralliais leurs passions après ce qui t'es venu de science, tu n'aurais plus en Dieu protecteur ni secourant.

À examiner les deux traductions, nous remarquons, de prime abord, que le terme 'هدى' n'est pas traduit par le même équivalent dans chacune des deux traductions. Malgré cette différence, la confrontation des deux versions avec le texte-source dévoile que les traducteurs sont conscients de l'effet d'insistance et de « circularité » que produit l'antépiphore laquelle ramène toute vraie « Direction » à celle indiquée par Dieu et ce, afin de souligner que cette

---

[1] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p. 33.

[2] *Ibid.*, p. 34.

[3] Notons que, dans les deux occurrences, le substantif 'هدى' est « déterminé » 'معرف' : dans la première occurrence, la détermination se réalise au moyen du complément du nom 'معرف بالإضافة': "هدى الله" ; dans la deuxième, par la particule marquant le défini"ال" 'معرف ب "الهدى".

« Direction » constitue la seule « Direction » vraie et absolue. En fait, nous trouvons que l'expression « Guidance de Dieu » semble être calquée sur le segment-source 'هدى الله'. En fait, l'omission de l'article défini, en l'occurrence « la », constitue un emploi assez étranger à la structure de la langue réceptrice qui exige, sauf dans quelques rares exceptions, l'emploi d'un déterminant quelconque avant tout substantif. Ceci dit, la question qui se pose est la suivante : réside-t-il une raison derrière l'emploi du calque structural lequel renvoie, d'après Jean et Claude Demanuelli au « transfert formel (...) de séquences plus ou moins longues »[1] d'une langue à l'autre ? Si oui, laquelle ? Il paraît que le traducteur, contrairement à Blachère et à Masson[2]-, recourt à cette tournure, afin de mettre en relief le sens de l'absolu produit par le segment-source. Ce que nous avançons là est confirmé par son ajout de l'adjectif « seule » qualifiant 'الهدى'. D'autre part, cet emploi semble vouloir donner à sa version un tour plus soutenu : à ce propos, Ballard note que « l'utilisation de l'article Ø (...) crée un effet de **niveau de langue** plus soutenu. »[3]

III) Les anadiploses

À part l'anaphore rhétorique, l'épiphore, l'antépiphore, parmi les formes de répétition où les termes repris sont liés aux positions qu'ils occupent, figure aussi l'anadiplose. Ce procédé consiste à faire « commencer une phrase par les mots qui terminent la phrase précédente. »[4] D'après Buffart-Moret, cette forme de répétition qui se voit dans la « reprise d'un élément situé en fin de phrase, au début de la phrase suivante »[5] est souvent conçue comme « une figure d'enchaînement qui à la fois insiste sur la progression logique de la pensée et souligne l'élément charnière. »[6]

En effet, l'étude de la répétition dans la sourate '*البقرة*' révèle que l'anadiplose y est une forme assez récurrente. Nombreux sont les versets où nous repérons la « répétition d'un mot ou d'un groupe de mots d'une phrase à l'autre »[7], permettant de mieux relier logiquement les segments entre eux et de « fixer l'attention sur les mots importants »[8]. Si les exemples

---

[1] DEMANUELLI, Jean, DEMANUELLI, Claude, *La traduction: mode d'emploi, Glossaire analytique*, Paris, Masson, 1995, p. 27.
[2] MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 23. « **La Direction de Dieu** est vraiment la Direction ». Notons que la traductrice réussit à rendre la marque d'insistance 'إن' laquelle est traduite par l'adverbe « vraiment ».
[3] BALLARD, Michel, *Versus: la version réfléchie, repérages et paramètres, op.cit.*, p. 242.
[4] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p.26.
[5] BUFFART-MORET, Brigitte, *op.cit.*, p.97. Comme l'illustre l'exemple cité par l'auteur, cette reprise peut aussi s'effectuer à un terme près : « et **pour jamais**, adieu. **Pour jamais** ! »
[6] *Loc.cit.*
[7] ROBRIEUX, Jean-Jacques, *op.cit.*, p.118.
[8] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p.27.

représentant ce type de reprise abondent dans la sourate '*البقرة*', un grand nombre de ces exemples reprend, sous cette forme, le nom de Dieu '*الله*' comme pour mettre en relief un ou plusieurs de ses attributs. Citons à titre illustratif deux exemples : les versets 110 et 115.

Commençons par le verset 115 qui explique aux croyants que, quel que soit le lieu où ils s'acquittent de leur culte, Dieu accepte la prière, puisque toutes les régions de l'Orient et de l'Occident Lui appartiennent:

115 وَ لِلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ *اللّهِ* إِنَّ *اللّهَ* وَاسِعٌ عَلِيمٌ

En fait, à observer ce verset de près, nous remarquons que non seulement il s'ouvre sur le nom de Dieu '*الله*' qui figure, au début du segment '*وَ لِلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ*', mais que le nom de Dieu '*الله*' vient terminer la proposition centrale qui le compose '*فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ*', pour réapparaître, de nouveau, au « début » de la clausule qui le termine '*إِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ*'[1]. De cette façon, le substantif '*الله*' cité à trois reprises « au début, au milieu et à la fin », est au centre du verset 115, ce qui fait ressortir le sens : Dieu est partout et est au courant des actes ainsi que des intentions de ses créatures. Si la première et la deuxième occurrence où figure le terme répété, constituent une antépiphore '*لله (...) وجه الله*', entre la deuxième et la troisième se forment une anadiplose '*وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ*'. Ces deux figures ainsi que l'effet qu'elles produisent, sont-ils reproduits dans les traductions françaises ?

Blachère :

109/115 À **Allah** sont l'Orient et l'Occident et, quelque part que vous tourniez, là est la face d'**Allah**. **Allah** est vaste, omniscient.

Berque :

115 À **Dieu** l'orient et l'occident. De quelque côté que vous vous tourniez, là est la face de **Dieu**. **Dieu** est Immense et Connaissant.

À comparer les deux traductions, il s'avère que la réponse est positive dans la version de Blachère où le traducteur, loin de rendre le début du verset par une proposition indépendante, coordonne les deux premiers segments par la conjonction de coordination « et », ce qui lui permet de reproduire, en l'occurrence, la figure de l'antépiphore « À **Allah** [...] la face d'**Allah** ». Pour ce qui est de la version de Berque, nous remarquons que,

[1] La particule '*إن*' qui figure en tête du segment et qui constitue un deuxième procédé d'insistance, n'est pas considérée, en l'occurrence, comme un « mot » au sens propre du terme. D'autre part, nous rappelons que cette forme de répétition peut, elle aussi, se réaliser à un terme près.

contrairement à Blachère, le traducteur, en rendant le premier segment par une phrase indépendante, opte pour une segmentation plus tranchée. Toutefois, nous ne pouvons pas reprocher au traducteur une telle démarche, puisque la « marque de récitation » dans le texte-source 'ج' signifie que le segment peut être considéré soit comme un segment indépendant soit comme lié à la suite du verset. Si nous ne reprochons pas au traducteur cette démarche, nous nous contentons de noter que l'effet de la première figure est mieux perçu dans la version de Blachère. Par contre, nous trouvons que les deux traducteurs réussissent, tous les deux, à reproduire l'effet de l'anadiplose.

Cette dernière figure dont la reproduction s'effectue sans grande difficulté, est-elle rendue, par les deux traducteurs, dans le second exemple ? En effet, celui-ci est formé du verset 110 qui invite les croyants à accomplir les rites de leur religion et ce, en s'acquittant de la prière et en versant la zakât. Ces œuvres pieuses seront rétribuées par Dieu, Lui, qui connaît parfaitement ce qu'ils font :

110 وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُواْ لأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللّهِ إِنَّ اللّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Comme dans l'exemple précédent, dans ce verset, le substantif 'الله' est cité, à deux reprises, soulignant ainsi le Savoir absolu de Dieu « le Voyant » 'البصير'.[1] Cette reprise est-elle réalisée dans les traductions ?

Blachère :

104/110 Accomplissez la Prière et donnez l'Aumône (*zakât*) ! Quelque bien que vous avanciez pour vous-mêmes, vous le [*re*]trouverez auprès d'**Allah**. **Allah**, sur ce que vous faites, est clairvoyant.

Berque :

110- … accomplissez la prière, acquittez la purification. Tout bien dont vous aurez fait pour vous-mêmes l'avance, en **Dieu** vous le retrouverez.
Dieu est Clairvoyant sur vos actions.

Ici aussi, l'effet de l'anadiplose est clairement perçu dans la version de Blachère. Dans celle de Berque où le traducteur choisit de procéder par inversion, la figure se trouve plutôt convertie en une anaphore rhétorique. Dans les deux cas, l'effet de l'insistance est exprimé. Il semble que le traducteur adopte cette démarche en vue de créer une rime intérieure en « é » entre les trois verbes noyaux : « accomplissez, acquittez, retrouverez ». Cette procédure n'est

[1] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, *op.cit.*, p. 849.

pas sans créer une certaine poéticité rappelant l'effet des « finales conclusives ». Ainsi, bien que les deux traducteurs mettent en place des stratégies différentes, l'effet du « rythme de répétition » caractérisant l'original est reproduit dans les deux versions. Rappelons, à cet égard, que ce rythme est considéré par Meschonnic comme l'une des formes organisant le « mouvement d'une parole ». Et Meschonnic d'affirmer :

« C'est le rythme comme organisation du mouvement d'une parole [...] dans le continu rythme – syntaxe - prosodie, dans l'enchaînement de tous les rythmes, rythme d'attaque, rythme des **finales**, rythme de position, rythme de **répétition**, rythme prosodique, rythme syntaxique. »[1]

V) Forme particulière de reprise appelée en arabe 'رد العجز على الصدر'

Une forme particulière de reprise appelée en arabe 'رد العجز على الصدر' est assez proche de l'anadiplose, étant donné qu'elle crée, exactement comme elle, le même effet de relance. Dans son ouvrage *المشكلات البلاغية في الترجمات العبرية لمعاني القرآن*, le chercheur عامر الزناتى عامر en avance une définition en expliquant qu'il s'agit, en l'occurrence, d'une forme de répétition qui consiste à reprendre vers la fin d'un vers, d'une phrase, ou d'un verset, un mot ou une expression déjà cités au début :

و يقصد به (أى رد الصدر على العجز) تكرار كلمة **في القفل** سبق ذكرها في **المصراع** من البيت (أو الآية) نفس(ها).[2]

Le chercheur ajoute que ce type de répétition peut revêtir différentes formes, afin de produire des effets divers dont les plus essentiels sont l'importance et la centralité du terme repris [3] :

و يكون التكرار للكلمة نفسها, أو بصيغة أخرى مشتقة من نفس الجذر اللغوي, و ذلك إبرازا **لمركزية** و **أهمية** هذه الكلمة.

Si dans les figures jusqu'ici étudiées, à savoir l'anaphore rhétorique, l'épiphore, l'antépiphore, l'anadiplose, la place des termes répétés est bien précise (au début, à la fin, à la fois au début et à la fin des phrases ou des propositions), dans cette forme de répétition, la figure est aussi liée à la place où apparaissent les termes repris, mais cette place n'est pas toutefois déterminée de manière exacte. Dans la définition avancée plus haut, nous lisons 'في المصراع' et 'في القفل' de manière générale. Évoquant la valeur poétique de cette figure, أبو هلال العسكرى affirme [4]:

---

[1] MESCHONNIC, Henri, *Éthique et politique du traduire, op.cit.*, p. 33. C'est nous qui soulignons.

[2] عامر, *المشكلات البلاغية في الترجمات العبرية لمعاني القرآن*, *نفس المرجع السابق*, ص. 184.
C'est nous qui soulignons.

[3] *نفس المرجع السابق*, ص. 184 و 185.
C'est nous qui soulignons.

[4] العسكرى, أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل, *الصناعتين الكتابة و الشعر*, بيروت, دار الكتب العلمية, 2008, ص.302.

إن لرد الأعجاز على الصدور موقعا جليلا من البلاغة.

À examiner la sourate '*البقرة*', nous remarquons que ce type de répétition est surtout repérable dans les versets d'une certaine longueur : il sert ainsi à rappeler ce qui vient d'être énoncé en reprenant le segment le plus important. Nous allons aborder cette figure en nous limitant à un seul exemple à titre illustratif. Notre exemple est formé à partir du verset 89 :

89 وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَاءهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِ فَلَعْنَةُ اللّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ

Blachère :

83/89 **Quand**, d'Allah, **est venue à eux** une Écriture déclarant véridiques les messages détenus par eux – antérieurement, ils imploraient le succès sur ceux qui étaient infidèles -, **quand à eux est venu** ce qu'ils savaient, ils furent [*à leur tour*] incrédules en cela. Que la malédiction d'Allah soit sur les Incrédules !

Berque :

89 **Et quand leur vint** de Dieu un Écrit pour avérer leur legs et bien que jusque-là ils eussent cherché à dominer par lui les dénégateurs, **quand donc leur fut venu** ce qu'ils ne pouvaient que reconnaître, ils le dénièrent
- Malédiction de Dieu sur les dénégateurs !

Dans ce verset, la parole est adressée au peuple d'Israël qui malgré le fait de recevoir un livre de la part de Dieu, à savoir le *Coran*-, livre qui confirme ce qui leur a déjà été révélé dans la Torah,- refusent d'y croire par entêtement et jalousie.

En fait, la répétition, avec une légère variation, du segment inaugurant le verset '*وَلَمَّا جَاءَهُمْ*' dans la suite du même verset '*فَلَمَّا جَاءهُم*' semble être indispensable étant donné qu'elle crée un effet de relance, vu la longueur du premier segment-source sans que, pour autant, le sens ne soit encore achevé. D'autre part, cette forme de reprise sert à insister sur le fait que les fils d'Israël ont, bel et bien, reçu un Livre '*كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللّهِ*', confirmant la véracité des messages qu'ils détenaient, lesquels messages certifient, à leur tour, la véracité de ce que contient le *Coran*.

Grâce à ce procédé stylistique, la véracité des deux messages, à savoir *le Coran* et *la Torah,* se trouve ainsi réciproquement mise en relief. Dans son exégèse, ابن عاشور s'arrête longuement sur cette forme de reprise en expliquant qu'elle est considérée comme l'un des moyens d'expression de l'arabe classique '*طريقة عربية فصحى*'[1] :

---

1 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.602.

إن مفاد جملة- و لما جاءهم كتاب من عند الله- إلخ و جملة – فلما جاءهم ما عرفوا- إلخ **واحد و إعادة لما** في الجملة الثانية دون أن يقول و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فجاءهم ما عرفوا إلخ **قصد إظهار اتحاد مفاد الجملتين المفتتحتين بلما و زيادة الربط بين المعنيين** حيث انفصل بالجملة الحالية.

Il ajoute plus loin en se référant à un autre verset coranique [1]:

و **طريقة تكرير العامل مع كون المعمول واحدا طريقة عربية فصحى**, قال تعالى – **لا تحسبن** الذين يفرحون بما أتوا و يحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا **فلا تحسبنهم** بمفازة عن العذاب.

De cette analyse, il ressort que les deux segments en question ont parfaitement et exactement le même sens-, sens sur lequel la reprise vise à insister.

Ceci étant, l'examen des deux versions révèle que les deux traducteurs sont, tous les deux, conscients du rôle que la reprise joue dans la construction du sens, ainsi que de l'effet d'insistance et de relance qu'elle génère. Toutefois, la reproduction de cette reprise ne s'effectue pas de la même manière. La comparaison des deux versions avec le texte-source, montre que le fait de rendre, dans la version de Blachère, le pronom 'هم' dans 'جَاءهُم' par le complément d'objet indirect « leur » et non par « à eux » aurait pu contribuer à mieux faire ressortir l'effet de la répétition : « Quand leur est venue d'Allah (...) » « Quand leur est venu (...) ».

Cet emploi plus conforme à l'esprit de la langue-cible, nous le repérons dans la version de Berque. De même, nous trouvons que le traducteur réussit également à rendre la « légère variation » qui existe entre les deux segments et ce, en traduisant la première conjonction de coordination 'واو' figurant en tête du verset par « Et » lequel n'est pas sans donner un élan à l'ensemble du verset, et la deuxième, à savoir, 'فاء' par « donc ». Toutefois, nous remarquons que l'effet de la reprise se trouve aussi atténué dans sa version. Cette atténuation est due au changement du temps verbal auquel le verbe 'جَاءهُم' est conjugué dans chacune des deux occurrences : si dans la première occurrence, le verbe est au passé simple, dans la deuxième, il passe au passé antérieur. Et comme le constate ابن عاشور qui explique que les deux phrases ont exactement le même sens '**إن مفاد** جملة- و لما جاءهم كتاب من عند الله- إلخ و جملة – **فلما جاءهم ما عرفوا- إلخ واحد**', le passage, dans la version de Berque, d'un temps verbal à un autre ne semble pas, de fait, avoir une raison claire. Ce que nous avançons là est confirmé non seulement par la version de Blachère où le verbe 'جَاءهُم' est conjugué, à deux reprises, au passé composé, mais aussi par la traduction de Kasimirski où les deux segments sont traduits

---

1 C'est nous qui soulignons.

نفس المرجع السابق, نفس الصفحة.

C'est nous qui soulignons.

par « Après qu'ils eurent reçu de la part de Dieu un livre (...) ; après qu'ils eurent reçu (...) »[1], ainsi que celle du Complexe roi Fahd où ils sont rendus par « Et quand leur vint d'Allah un Livre (...),-quand donc leur vint (...) »[2]. Il en va de même dans la version de Khawam : « Losque leur est venu, d'auprès de Dieu (…), Lorsque donc leur est venu (…). »[3]

VI) La répétition à distance

Après avoir abordé les différentes formes de répétition liées à une position déterminée, nous envisageons d'étudier, dans ce qui suit, la « répétition à distance » afin de mieux mettre en relief les stratégies mises en œuvre lors de sa reproduction. Pour distinguer ce type de reprise des formes étudiées plus haut, l'attitude des stylisticiens n'est pas tout à fait la même. Si, dans son ouvrage *La stylistique*, Joëlle Gardes-Tamine choisit de donner à cette figure le nom de « répétition aléatoire » en précisant que, le cas échéant, « les éléments répétés sont repris sans régularité décelable »[4], Richard Argand opte pour le terme « répétition stylistique » : celle-ci « est la reprise d'un élément (mot, groupe de mots, proposition, phrase) qui conserve la même signification. »[5]

Ceci dit, d'autres stylisticiens l'appellent la « répétition » tout court, en la définissant comme suit : « On parle de répétition lorsqu'un mot ou un syntagme sont repris plusieurs fois et que les mots et les syntagmes répétés sont séparés dans la phrase ou dans le texte.»[6] C'est cette dernière appellation qui sera adoptée tout au long de notre analyse et ce, par souci de concision. Et comme la répétition des particules, des termes, des expressions, des segments de versets, des versets tout entiers, est très présente dans la sourate '*البقرة*', nous allons limiter notre étude à quelques exemples illustrant chaque catégorie, étant donné que notre but consiste à examiner les différentes démarches adoptées par chacun des deux traducteurs lors de la traduction de la figure en question.

- **Répétition de particules**

[1] KASIMIRSKI, *op.cit.*, p.48.
[2] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.14.
[3] KHAWAM, René R., *Le Qoran*, Paris, G.-P Maisonneuve et Larose, 1990, p.20.
[4] GARDES-TAMINE, Joëlle, *op.cit.*, p.23.
[5] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p. 149.
[6] BETH, Axelle, MARPEAU, Elsa, *op.cit.*, p. 49.

Nombreux sont les versets de la sourate '*البقرة*' qui comprennent des particules d'insistance comme 'إن', 'لقد' ou encore 'إنما'. Pour ce qui est de la particule 'إن', elle se manifeste, par exemple, dans les versets 26, 30 et 69. Dans la première occurrence, le texte explicite la raison pour laquelle Dieu offre les paraboles aux hommes :

26 إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَـذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ

Blachère :

24/26 ***Allah n'a point honte*** *de proposer en parabole quelque moustique et ce qui est en dessus. Ceux qui croient savent que c'est la vérité* [venue] *de leur Seigneur. Ceux au contraire, qui sont incrédules, disent : « Qu'a voulu* [dire] *Allah, par ceci, en parabole ? »* [*Allah*], *par cela, égare beaucoup* [de gens] *et, par cela* [en] *dirige beaucoup.* [Mais] *Il n'égare, par cela, que les Pervers.*

Berque :

26– **Dieu ne répugne pas** à tirer semblance d'un ciron ni de ce qui le dépasse. Quant à ceux qui croient, ils savent bien que c'est là le Vrai, venant de leur Seigneur. Quant aux dénégateurs, ils se demandent : « Qu'est-ce que Dieu peut bien vouloir sous cette semblance ? » Il est vrai que par là Il en égare d'aussi nombreux qu'Il en dirige.

- Il n'égare par là que les scélérats

Pour rendre le début de ce verset, Blachère recourt à l'emploi de la négation absolue. Il semble que le recours à ce procédé particulièrement en l'occurrence, vise à renforcer le sens et à reproduire, d'une certaine manière, l'effet d'insistance généré dans le verset-source par la particule 'إن' figurant en tête du segment. Si la démarche de Blachère est à saluer, ceci n'est pas le cas dans la version de Berque où l'utilisation de la négation simple n'amène pas au même résultat.

Dans le verset 30, la particule 'إن' met l'accent sur le Savoir absolu de Dieu :

30 وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ

Blachère :

28/30 … [Rappelle] *quand ton Seigneur dit aux Anges : « Je vais placer, sur la terre, un vicaire. » - « Y placeras-Tu quelqu'un qui y sèmera le scandale et y répandra le sang alors que nous, nous glorifions Ta louange et proclamons Ta sainteté ? »* [Le Seigneur] *répondit : « **Je sais très bien ce que vous ne savez point.** »*

Berque :

30 lors ton Seigneur dit aux anges : « Je vais instituer un lieutenant sur la terre ». Ils dirent : « Quoi ! Tu rendrais tel celui qui tant y fait dégât et qui verse le sang, alors que nous autres célébrons par la louange Ta transcendance et sainteté ? » Il dit : « **Moi, Je sais ce que vous ne savez pas** »

Dans la version de Blachère, cette insistance est reproduite par l'emploi de l'adverbe d'intensité marquant le superlatif absolu « très » corrélé à l'adverbe « bien ». Le recours, de nouveau, à la négation absolue semble vouloir mettre en relief le sens. Cet effet est également rendu dans la version de Berque grâce à l'utilisation de la forme tonique de la première personne du singulier « moi », à côté du pronom sujet de la même personne « Je ».

Pour ce qui est du troisième exemple, il s'agit de l'une des caractéristiques de la vache que les fils d'Israël doivent égorger. Persistant dans leurs hésitations, ceux-ci demandent à Moïse de leur indiquer la couleur de cette vache. Moïse leur répondit que le Seigneur affirme qu'elle est de couleur jaune :

69 قالوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاء فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ

Blachère :

64/69 [*Le peuple*] dit [*encore*] : « Prie pour nous ton Seigneur pour qu'Il nous précise la couleur [*de cette génisse*] » - « [*Le Seigneur*] dit », répondit [*Moïse*] : « **Ce doit être une génisse rousse**, d'un roux franc, plaisante à regarder. »

Berque :

69 ils dirent : « Invoque pour nous ton Seigneur, qu'Il nous en précise la robe ». Il dit : « Dieu dit qu'**elle doit être fauve**, de couleur vive, réjouissante aux regards »

À comparer les deux versions, il s'avère que, dans les deux cas, le sens est renforcé par l'emploi de l'expression « doit être » qui réussit à reproduire l'effet de l'insistance.

De ce qui précède, il ressort que la langue réceptrice possède autant de moyens qui permettent au traducteur de mettre en évidence le sens des segments introduits par la particule 'إن'. Toutefois, la reproduction de cette particule dans ces trois exemples ne signifie pas qu'elle l'est toujours et de manière systématique. L'effet de ce procédé de renforcement se trouve omis dans un grand nombre de versets. Citons à titre d'exemple, le verset 109 où cette particule figure en tête de la clausule[1] :

[1] Ceci est également le cas dans un grand nombre d'occurrences. *Cf.* les versets : 110, 115, 153, 158, 173, 181, 190, 192, 194, 198, 199, 208, 211, 215, 220, 226, 227 et 273.

109 وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Blachère :

103/109 Beaucoup de Détenteurs de l'Écriture voudraient refaire de vous des Infidèles après [*que vous reçûtes*] votre foi, par jalousie de leur part, après que la Vérité s'est manifestée à eux. Pardonnez et effacez jusqu'à ce qu'Allah vienne avec son Ordre ! **Allah, sur toute chose, est omnipotent.**

Berque :

109 Beaucoup de gens du Livre aimeraient vous faire, après avoir cru, apostasier : c'est l'effet d'une envie du fond de leur âme, puisque le Vrai s'est déjà pour eux déployé. Eh bien ! remettez, effacez, jusqu'à ce que Dieu délivre Son décret…

- **Dieu est Omnipotent.**

Exactement comme 'إن', la particule 'لقد' génère un effet de renforcement de sens indéniable ; mais contrairement à elle, cette particule n'est pas assez récurrente dans la sourate '*البقرة*'[1]. Toutefois, l'étude des versets où elle fait présence, témoigne de la sensibilité des traducteurs aux effets qu'elle produit. Ne pouvant traiter toutes les occurrences, nous nous contentons seulement d'en aborder trois exemples à titre illustratif. Le premier exemple est constitué du verset 87 où un blâme est adressé aux fils d'Israël à cause de leur attitude à l'égard de Moïse et des messagers venus après lui :

87 وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِن بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءكُمْ رَسُولٌ بِمَا لاَ تَهْوَى أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ

Blachère :

81/87 **Certes, Nous avons donné l'Écriture à Moïse et, après sa mort, Nous lui avons donné comme successeurs d' [*autres*] Apôtres.** À Jésus, fils de Marie, Nous avons donné les Preuves ; Nous l'avons soutenu par l'Esprit Saint. Eh quoi ! Chaque fois qu'un apôtre vous a apporté ce que vos âmes ne désiraient point, [*ne*] vous êtes-vous [*pas*] enflés de superbe, traitant d'imposteurs une fraction et tuant [*l'autre*] fraction ?

Berque :

87 – **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.

L'examen des deux versions françaises révèle que l'effet du renforcement y est reproduit. Toutefois, les deux traducteurs n'optent pas pour le même « équivalent » : si

[1] Nous repérons cette particule dans les versets suivants : 65, 87, 92, 99, 102 et 130.

Blachère choisit l'adverbe d'assertion « certes » qu'il place en tête du verset, Berque préfère l'adverbe d'affirmation « oui » qu'il situe également au début du verset. En est-il de même dans le verset 99 qui insiste sur la véracité du message du Prophète de l'Islam ?

99 وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلاَّ الْفَاسِقُونَ

Blachère :

93/99 **Nous avons certes, fait descendre vers toi [,*Prophète !*,] de claires aya** que récusent seulement les Pervers.

Berque :

99 **Oui, Nous avons fait descendre sur toi des signes probatoires** : seuls les dénient les scélérats.

L'examen des deux versions révèle que la réponse est positive. Chacun des deux traducteurs maintient le même « équivalent » déjà employé dans le verset 87, mais à une différence près : dans la version de Blachère, l'adverbe d'assertion change de place et se trouve intégré dans le cours de l'énoncé.

Quant à la particule 'إنما' exprimant la restriction, elle se manifeste dans les versets 11, 14, 102, 117, 137, 169 et 173. Pour rendre cette particule, la démarche des deux traducteurs est systématique, mais à une différence près :

N° du verset	Texte- source	Blachère	Berque
11	إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ	Nous sommes seulement des Réformateurs	Meilleure nous la rendons
14	إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ	Nous sommes seulement des railleurs	Nous ne parlions que par dérision
102	إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ	*Nous sommes seulement une tentation. Ne sois point impie!*	Nous ne sommes que tentation. Garde-toi de la dénégation
117	فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ	Il dit seulement à son propos : « Sois ! » et il est.	il n'a qu'à dire : « Sois » et elle est

137	فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ	ils sont uniquement dans un désaccord [*avec vous*].	ils ne sont que des schismatiques.
169	إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ	il vous ordonne seulement le Mal, la Turpitude	il ne vous enjoint que le mal, l'opprobre
173	إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ	Allah a seulement déclaré illicites pour vous la [*chair d'une bête*] morte, le sang, la chair de porc et ce qui a été consacré à un autre qu'Allah	Il ne prohibe pour vous que les chairs mortes, le sang, la viande de porc ou dédiée à un autre que Dieu

Mis à part le verset 137 où l'adverbe « uniquement » est utilisé, c'est l'adverbe « seulement » qui est toujours employé par Blachère pour reproduire l'effet de sens de l'expression formée à partir de 'إن' et 'ما'. Il en va de même dans la version de Berque où, à l'exception du premier exemple, c'est la négation restrictive « ne … que » qui est mise en place. Pour ce qui est du verset 11, le traducteur opte plutôt pour la reformulation du sens en recourant à l'expression « rendre meilleure » signifiant « améliorer ». Berque aurait pu également dire : « nous ne sommes que des réformateurs ». Dans les deux versions, les traducteurs essayent de maintenir, dans la plupart des occurrences, le même « équivalent » choisi pour rendre la particule en question.

- **Répétition de termes simples**

Dans le verset 132, Abraham recommande à ses fils de suivre sa voie en se soumettant au Seigneur de l'Univers. C'est cette même recommandation que Jacob transmet, à son tour, à ses fils à lui :

132 وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ

Le verset suivant 133 insiste sur ce souci de Jacob qui, juste avant de mourir, réunit ses fils pour s'assurer qu'ils adorent un Dieu Unique à qui ils sont soumis :

133 أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

Dans ces deux versets successifs, le substantif 'بنيه' se trouve répété à deux reprises : 'وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ' et 'إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ', ceci sans encore compter le vocatif 'يَا بَنِيَّ'. Cette répétition met en relief une tradition des prophètes, en général, représentés, en l'occurrence par « Abraham » et son petit-fils « Jacob » lesquels sont soucieux de transmettre, de génération en génération, la religion qu'ils embrassent, ainsi que les principes auxquels ils adhèrent. À cet égard, Argand note que, parmi les effets de sens de la « répétition », c'est qu'elle sert à « souligner des notions en faisant ressortir les mots répétés, et parfois les mots qui ne le sont pas. »[1] Comment cet effet de sens réalisé par la reprise d'un même substantif est-il rendu dans les traductions ?

N° du verset	Blachère	Berque
132	[*Abraham*] a commandé cela à ses **fils**, et Jacob [, *lui aussi, a dit*] : « O mes **fils** !, Allah vous a délégué le Culte. Ne mourez point autrement qu'en Soumis [*à Lui*] *!* »	Telle fut aussi la recommandation d'Abraham à ses **fils**. Et Jacob : « Mes **enfants**, Dieu a choisi pour vous la religion : ne mourez que vous ne soyez de Ceux-qui-se-soumettent ».

À comparer les deux versions, nous remarquons que pour rendre ce substantif, les deux traducteurs ne procèdent pas de la même manière. Dans sa version, Blachère reprend le même équivalent choisi « fils » dans les deux occurrences où figure le substantif arabe 'بني' dans le verset 132, ainsi que dans celle où il est cité dans le verset 133 :

« [*Fils d'Israël !,*] étiez-vous témoins quand, la mort se présentant à Jacob, celui-ci demanda à ses **fils** : « Qu'adorerez-vous après moi ? » (...) »

Cette unification de l'équivalent, une fois choisi, a, entre autres mérites, celui de faire ressortir le parallélisme entre l'attitude d'Abraham et celle de son petit-fils Jacob quant à la transmission du « Message » - parallélisme accentué grâce à l'ellipse du verbe 'الإيجاز بالحذف' dans le segment 'وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ'. Contrairement à Blachère, Berque, quant à lui, emploie tantôt le terme « fils » dans la première occurrence du verset 132, tantôt le substantif « enfants » et ce, dans la deuxième occurrence du même verset. Dans le verset suivant, il recourt, de nouveau, au substantif « fils » :

133 « – Auriez-vous été témoins du moment où la mort pressa Jacob ? Il dit à ses **fils** : « Qu'adorerez-vous après moi ? (...) ».

[1] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p.150.

C'est vrai que « fils » et « enfants » sont deux termes servant, l'un et l'autre, à désigner le rapport parental. Toutefois, ceci ne nous empêche pas de réfléchir sur la raison pour laquelle Berque, contrairement non seulement à Blachère, mais aussi à beaucoup d'autres traducteurs, passe de l'un à l'autre : dans la version de Grosjean, nous lisons : « Et Abraham le recommandait à ses **fils**. Et de même Jacob : Ah ! mes **fils** (...) »[1], dans celle du Complexe roi Fahd, « Et c'est ce qu'Abraham recommanda à ses **fils**, de même que Jacob : « Ô mes **fils** (...) »[2]. Si Masson choisit de recourir au substantif « enfants » « Abraham a ordonné à ses **enfants** : -et Jacob fit de même- « Ô mes **enfants** ! »[3], nous remarquons qu'elle unifie toutefois le terme choisi et le maintien dans les deux occurrences.

Pour en revenir à la version de Berque, nous avons pensé, au début, que le traducteur, en choisissant de rendre le vocatif 'يَابَنِيَّ' par « Mes enfants », voulait exprimer l'affection que Jacob, le prophète-père, porte à ses fils, surtout qu'il s'agit, en l'occurrence, d'un discours direct. Mais en vérifiant la traduction du même vocatif 'يَابَنِيَّ' figurant en tête du verset 67 de la sourate يوسف verset où Jacob conseillant toujours ses fils, leur dit : ' يا بني لا تدخلوا من باب واحد و ادخلوا من أبواب متفرقة', nous nous trouvons obligée de rejeter cette hypothèse, puisque le traducteur rend ce segment comme suit : « **Mes fils**, n'entrez pas par une seule porte, entrez par des portes distinctes. »[4]

Ceci dit, nous trouvons que le passage d'un terme à l'autre dans le cadre d'un même verset relève essentiellement du fait que le traducteur tient à éviter, dans sa version, toute forme de répétition même simple. D'autre part, le passage de « enfants » dans le verset 132 à « fils » dans le verset 133 ne pourrait-il pas laisser entendre que, dans le premier cas, les « fils » de Jacob sont encore petits, étant donné que le terme employé revêt, entre autres significations, celle d'un « être humain dans l'âge de l'enfance » ? Cette interrogation en entraîne une autre. Le choix de « fils » dans le verset 133 où Jacob est sur le point de mourir, serait-il effectué à dessein afin de signifier que ces « enfants » ont maintenant dépassé l'âge de l'enfance et sont devenus « adultes », et par conséquent, conscients, voire responsables de ce qu'ils déclarent : 'قَالُوا نَعْبُدُ إِلَـهَكَ وَإِلَـهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ إِلَـهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ'? Ne pouvant fournir une réponse définitive à ces questions, nous nous contentons de les soulever,

[1] GROSJEAN, Jean, *op.cit.*, p. 24 et 25.
[2] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.20.
[3] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.25.
[4] BERQUE, Jacques, *op.cit.*, p.252.

tout en soulignant que le texte-source ne comprend aucun élément explicite signalant ces nuances de sens.

Dans le verset 196 qui insiste sur l'importance d'accomplir entièrement et parfaitement le Grand et le Petit Pèlerinage, les termes 'الحج' et 'العمرة' sont cités à plusieurs reprises :

196 وَأَتِمُّواْ *الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ* لِلّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلاَ تَحْلِقُواْ رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ *بِالْعُمْرَةِ* إِلَى *الْحَجِّ* فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي *الْحَجِّ* وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

En fait, le verset 196 relève du discours jurisprudentiel et fait partie d'une série de versets (196-203) instaurant les différentes règles régissant ces deux rites fondamentaux de l'Islam. Ceci dit, une question s'impose : comment chacun des deux traducteurs procède-t-il afin de traduire le terme 'الحج' pour le différencier de 'العمرة' ? Dans quelle mesure, la démarche adoptée par les traducteurs a-t-elle un impact direct sur la reproduction de la figure ? Ceci dit, nous ne pouvons aborder l'étude de cet exemple[1] sans élargir le cadre dans lequel il est situé, en nous référant au verset 158 où les verbes dont dérivent les deux substantifs en question, figurent l'un à la suite de l'autre :

158 إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ اللّهِ فَمَنْ حَجَّ *الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ* فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

Afin de mener à bien notre étude, entamons notre analyse par les définitions avancées par les lexicologues, ainsi que les propos des exégètes concernant la différence entre les deux rites en question 'الحج' et 'العمرة'. D'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, le verbe 'اعتمر' signifie : ' أدى قصد بيت', le substantif 'العمرة' étant 'شعيرة غير مقيدة بزمن و هي كالحج, فيما عدا الوقوف بعرفة'.[2]
Quant à l'expression 'حج البيت', elle signifie : 'قصده للزيارة و النسك', le terme 'الحج' étant ' الله للزيارة و النسك'.[3]

---

[1] Si nous nous arrêtons longuement à ce sujet, c'est parce qu'il nous permettra d'aborder, à titre illustratif, le problème de la traduction de certains termes relevant de l'ordre culturel propre au texte-source. En fait, les versets en question représentent un exemple qui pourra nous renseigner sur la procédure suivie par chacun des deux traducteurs afin de résoudre ce type de problèmes et ce, quitte à approfondir le sujet dans des études ultérieures.

[2] مجمع اللغة العربية, *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة ع م ر, ص. 790و 791 .

[3] *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة ح ج ج , ص.269.

Dans son exégèse, الزمخشرى glose : 'و الحج : القصد \ و الاعتمار : الزيارة'. Contrairement à la concision de الزمخشرى, le commentaire de ابن عاشور avance plus de développements et établit une comparaison qui peut nous intéresser. Selon cet exégète, 'الحج' est défini comme suit :

اسم في اللغة للقصد و في العرف على قصد البيت الحرام الذي بمكة لعبادة الله تعالى فيه بالطواف و الوقوف بعرفة و الإحرام و لذلك صار بالإطلاق حقيقة عرفية في هذا المعنى جنسا بالغلبة كالعلم و لذلك قال في الكشاف و هما " أى الحج و العمرة" في المعاني كالنجم و البيت في الذوات, فلا يحتاج إلى ذكر مضاف إليه إلا في مقام الاعتناء بالتنصيص و لذلك ورد في القرآن مقطوعا عن الإضافة نحو "الحج أشهر معلومات" إلى "و لا جدال في الحج (...). و فعل حج بمعنى قصد لم ينقطع عن الإطلاق على القصد في كلام العرب فلذلك كان ذكر المفعول لزيادة البيان.[1]

Quant au substantif 'العمرة', il est expliqué comme suit :

و العمرة اسم لزيارة البيت الحرام في غير موقت الحج أو في وقته بدون حضور عرفة **فالعمرة بالنسبة الى الحج مثل صلاة الفذ بالنسبة لصلاة الجماعة** و هي بصيغة الاسم علم الغلبة على زيارة الكعبة, و فعلها غلب على تلك الزيارة تبعا لغلبة الاسم فساواه فيها و لذلك لم يذكر المفعول هنا و لم يسمع.[2]

Après avoir passé en revue les différentes significations avancées pour les substantifs 'الحج' et 'العمرة', examinons leurs traductions en commençant par le commencement et en regardant comment les deux verbes 'حج' et 'اعتمر' sont respectivement rendus dans les deux versions : dans la version de Blachère, le premier segment de la condition « l'apodose » 'جملة الشرط' 'فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ' est traduit par « À quiconque **fait le Pèlerinage au Temple [*de la Mekke*] ou fait la *'Umra*** » ; dans celle de Berque, par « **Quiconque visite la Maison en pèlerinage communautaire ou privé** ». Dans le verset 196, les segments où figurent les substantifs en question, sont rendus par :

Texte-source	Blachère	Berque
وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ	Faites entièrement **le Pèlerinage** et **la *'Umra***, pour Allah !	Accomplissez **le pèlerinage communautaire** et **le privé** pour l'amour de Dieu
فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ	Quand vous serez en sécurité, à quiconque fera usage de **la *'Umra* jusqu'au Pèlerinage**	Une fois en situation de sécurité, à qui aura pu jouir du **pèlerinage privé dans l'attente du commentaire**
فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ	[*Mais*] quiconque ne trouvera pas [*à sacrifier, se libèrera*] par un jeûne de trois jours **durant le Pèlerinage**	Qui n'en trouve pas s'imposera un jeûne de trois jours **en cours de pèlerinage**

1 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص. 61 و62.

2 *نفس المرجع السابق*, ص. 62.

À comparer les différents segments, maintes remarques sont à faire. Pour ce qui est de la version de Blachère, elle se distingue par deux traits essentiels : d'une part, le traducteur, loin de traduire le substantif 'العمرة', recourt au « report » qui est considéré comme l'une des « stratégies de traduction des désignateurs de référents culturels ». Afin de mieux expliquer en quoi consiste ce procédé, citons le propos de Michel Ballard où le traductologue établit une distinction entre « report » et « emprunt ». Dans son article intitulé « Les stratégies de traduction des désignateurs de référents culturels », Ballard explique :

« Il convient de distinguer le report de l'emprunt. L'emprunt est l'adoption par une communauté linguistico-culturelle d'un terme appartenant à une autre communauté linguistico-culturelle, pour des raisons de nécessité (trou lexical ou/et culturel, néologie plus avancé) ou de mode. Le report est un acte de traduction consistant à reporter dans le texte d'arrivée un élément du texte de départ pour des raisons de nécessité (trou lexical) ou par désir de conserver un élément d'authenticité du TD ou de créer de la couleur locale. L'emprunt est un acte communautaire qui dépasse la traduction, le report est un acte individuel de traducteur (qui peut recouper ou utiliser l'emprunt). Cet acte n'aura pas la même portée selon qu'il s'effectue sur un fond de connaissance partagée entre les deux cultures ou sur un fond d'incertitude qui suppose un pari de la part du traducteur quant au devenir de la compréhension du texte. » Et d'ajouter : « Enfin, il convient d'évoquer le risque d'opacité contenu dans la pratique du report sur fond de connaissance non partagée. »[1]

C'était pour ce qui est de la première remarque. Pour ce qui est de la seconde, elle concerne l'« unification » des termes employés : dans toutes les occurrences où ils figurent, les substantifs 'الحج' et 'العمرة' sont respectivement rendus par « Le Pèlerinage » et « la *'Umra* ». Si le recours au « report » facilite la tâche du traducteur, en lui permettant de surmonter l'obstacle culturel que représente la traduction de ce dernier « *'Umra* », il complique, par contre, celle du lecteur qui se trouve invité à faire un effort afin de comprendre ce à quoi renvoie le terme en question. Dans des cas pareils, certains traducteurs recourent, le plus souvent, à l'ajout d'une note explicative aidant leurs lecteurs à mieux saisir le sens désigné. Cette démarche consistant à préserver l'étrangeté du signifiant d'origine, s'effectue, en l'occurrence, selon le recours au « report assorti d'une explication. »[2]

Or, les notes explicatives aux différents versets 158, 197 ou 198 dans la version de Blachère n'explicitent pas la différence entre les deux rites ni n'en expliquent le sens. Par contre, dans le glossaire figurant à la fin de sa traduction, Blachère glose : « *'umra* (ou 'omra). Nom donné au Pèlerinage [Mineur] qui se distingue du Hajj ou Pèlerinage [Majeur]

[1] BALLARD, Michel, « Les stratégies de traduction des désignateurs de référents culturels », in BALLARD, Michel (Dir.), *La traduction, contact de langues et de cultures (1)*, France, Artois Presses Université, 2005, p. 131.
[2] *Loc.cit.*

en ce qu'il se limite à certains rites localisés à la Mekke. V. *Encyc. de l'Islam*, IV, 1071. »[1]. Toutefois, on se demande pourquoi le traducteur préfère avancer ce que désigne le terme « 'umra » dans le glossaire et non pas dans une note explicative figurant en bas de page, étant donné que celle-ci est souvent plus accessible au récepteur de la traduction que le glossaire. Ce que nous avançons là est confirmé par le propos de Ballard qui affirme :

« La note peut apparaître en bas ou enfin de volume. La première solution permet une consultation plus rapide et plus facile. »[2]

En effet, l'unification, dans tous les segments, des termes choisis permet au traducteur de reproduire la figure de répétition qui est l'une des formes de reprise caractérisant le texte-source. En fait, la reproduction de cette figure réussit à créer l'effet du « rythme de répétition », lequel rythme est considéré, d'après Meschonnic, comme l'une des formes organisant le « mouvement d'une parole ». Selon ce théoricien, « c'est le rythme comme organisation du mouvement d'une parole, (...) dans le continu rythme-syntaxe-prosodie, dans l'enchaînement de tous les rythmes, rythme d'attaque, rythme des finales, rythme de position, **rythme de répétition**, rythme prosodique, rythme syntaxique. »[3]

À vrai dire, si nous passons en revue les différentes traductions, nous remarquons que Blachère ne s'avère pas être le seul à rendre le terme 'العمرة' par un terme « reporté ». Il en va de même dans la version du Complexe roi Fahd : « Donc, quiconque **fait pèlerinage à la Maison** ou **fait l'Umra** ne commet pas de péché en faisant le va-et-vient entre ces deux monts. »[4] Dans une note explicative accompagnant le verset 197, la distinction entre ces deux rites est établie comme suit :

« Il y a deux sortes de pèlerinage : *Hajj et 'Umra,* L'Umra est un acte individuel et peut avoir lieu au gré de chacun, à n'importe quel moment. Le Grand pèlerinage a lieu du 8 au 12 du mois de Dhoul-Hajj (12e de l'année) qui change de saison à cause du calendrier lunaire. (...) »[5]

Contrairement à cette stratégie de traduction qui consiste à aller vers l'autre sans « refuser d'introduire dans la langue traduisante *l'étrangeté* », c'est-à-dire, sans « refuser de faire de la langue traduisante « l'auberge du lointain » »[6], une autre stratégie ,- celle appelée par Antoine Berman « la traduction ethnocentrique » laquelle « ne doit pas *heurter* par des

---

[1] BLACHÈRE, Régis, *op.cit,* p.679.
[2] BALLARD, Michel, *Versus : la version réfléchie, repérages et paramètres, op.cit.*, p.156.
[3] MESCHONNIC, Henri, *Éthique et politique du traduire, op.cit.*, p.33. C'est nous qui soulignons.
[4] Complexe roi Fahd, *op.cit.,* p.24. C'est nous qui soulignons.
Si nous reproduisons cette note, c'est qu'elle nous servira dans la suite de l'analyse.
[5] *Ibid.*, p.30.
[6] BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Seuil, 1999, p.15.

« étrangetés » lexicales ou syntactiques »[1]-, est également possible. D'après cette optique, « toute trace de la langue d'origine doit avoir disparu, ou être soigneusement délimitée », ce qui signifie, d'après lui, que « la traduction doit être écrite dans une langue *normative* - plus normative que celle d'une œuvre écrite directement dans la langue traduisante »[2]. En fait, l'examen de la version de Berque fait remarquer que le traducteur tâche d'éviter non seulement l'« étrangeté » lexicale et ce, en optant pour la « traduction » des substantifs 'الحج' et 'العمرة', mais aussi celle « syntactique(s) » et ce, en variant, dans toutes les occurrences, les expressions employées pour les désigner.

Afin de mieux comprendre la démarche du traducteur, rappelons très brièvement les différentes traductions de ces substantifs. Dans le verset 196, le substantif 'العمرة' se trouve traduit une première fois par « le privé » et une deuxième fois par le « pèlerinage privé ». Il en va de même du terme 'الحج' qui est rendu dans ce même verset, une première fois par « le pèlerinage communautaire », une deuxième fois, par le « communautaire » et une troisième fois, par le « pèlerinage ». À comparer ces différentes expressions, nous remarquons qu'en général, le traducteur choisit de rendre 'العمرة' par « le pèlerinage privé » et 'الحج' par « le pèlerinage communautaire ». L'élision, dans certaines occurrences, du substantif « le pèlerinage », - élision qui entraîne non seulement le passage de l'adjectivation dans « pèlerinage communautaire / privé » à la substantivation dans « le communautaire / le privé », mais aussi l'atténuation de l'effet de la répétition-, peut être expliquée par le souci du traducteur de ne pas alourdir ses phrases vu que les deux substantifs en question, sont souvent cités l'un à la suite de l'autre. Cette même démarche, nous la repérons aussi dans la version de Denise Masson « Accomplissez, pour Dieu, **le grand et le petit pèlerinages** »[3] qui emprunte, quant à elle, les expressions employées par Hamidullah « Et accomplissez pour Dieu **le grand et le petit pèlerinage.** »[4] Si dans certaines occurrences, le substantif « pèlerinage » reste, dans la version de Berque, sous entendu ; dans d'autres, c'est l'adjectif « communautaire » qui passe plutôt sous silence.

De ce qui précède, il ressort que la reproduction des différentes formes de la répétition est essentiellement liée aux différentes stratégies adoptées par chacun des deux traducteurs afin de rendre les substantifs renvoyant à ces « deux rites ayant maints traits en commun » que

---

[1] *Ibid.*, p.35.
[2] *Loc.cit.* Cette approche du texte à traduire est vivement critiquée non seulement par Antoine Berman, mais aussi par Henri Meschonnic et bien d'autres théoriciens de la traduction.
[3] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.37.
[4] HAMIDULLAH, Muhammad, *Le Saint Coran*, S.L., Maison d'Ennour, 1986, p.38.

sont 'الحج و العمرة'. Comme il s'agit dans les deux cas d'un « pèlerinage », mais, dans chacune des deux occurrences, d'un type particulier de « pèlerinage » « pèlerinage privé » 'العمرة' et « pèlerinage communautaire » 'الحج', Berque, en essayant de chercher des « équivalents » français pour ces deux termes et en tâchant de traduire leur « charge sémantique et culturelle », procède en variant les expressions employées. En effet, cette variation pratiquée en vue d'éviter la redondance et la lourdeur des segments français n'est pas sans impact sur le rendu de la figure de la répétition.

Reste donc à examiner de plus près les expressions employées par Berque afin de traduire 'الحج' et 'العمرة', tout en rappelant que la traduction de termes « imprégnés » de la culture à laquelle appartient le texte-source, constitue un vrai problème à tout traducteur[1]. Comme le constate Jean-Claude Margot : « les difficultés d'interprétation augmentent en fonction de la distance culturelle »[2], laquelle peut être aussi bien d'ordre géographique que chronologique. D'après Margot, parmi les problèmes qui se posent aux traducteurs, il arrive que des « objets ou évènements présents dans une culture peuvent faire totalement défaut dans une autre »[3]. Partant, il conseille au traducteur d'« être conscient de ces types de « non-équivalence culturelle »[4] devant laquelle les stratégies adoptées sont loin d'être les mêmes.

En fait, les deux démarches avancées plus haut, peuvent représenter, en gros, les deux grandes tendances radicalement opposées à cet égard et que résume très brièvement, dans ce qui suit, le propos de Meschonnic : « Soit le lecteur reste « chez lui », soit il « se déplace »[5] vers l'autre. Dans ce dernier cas, les traducteurs, choisissant la facilité, recourent à l'emploi du « report », comme c'est le cas de Blachère par exemple. Loin de constituer un échec, cette solution a deux mérites : d'une part, elle constitue une forme d' « ouverture » sur la langue-source, étant donné que ce procédé permettra d'intégrer dans la langue réceptrice certaines notions qui lui sont étrangères, lesquelles notions contribueront, sans doute, à son enrichissement ; d'autre part, elle garde au texte à traduire son cachet de texte « exotique », en d'autres termes, son cachet de texte appartenant à une civilisation ainsi qu'à une langue différentes de celles vers lesquelles il est trasmis. Partant, l'ajout d'une note explicative s'avère être, d'après nous, nécessaire, voire indispensable à la compréhension ainsi qu'à la saisie complète du vouloir-dire des termes en question.

---

[1] Nous avons déjà soulevé ce trait dans le premier chapitre en examinant la traduction du verbe 'يطوف'.
[2] MARGOT, Jean-Claude, *op.cit.*, p. 83.
[3] *Ibid.*, p.85.
[4] *Loc.cit.*
[5] MESCHONNIC, Henri, *Éthique et politique du traduire, op.cit.*, p.12.

Contrairement à cette première démarche, la deuxième, représentée par Berque, opte plutôt pour la « traduction » de ces termes. Ainsi, comme le constate Ballard à propos des « relations linguistico-culturelles préexitantes au travail du traducteur », il s'agit de « choix et options des traducteurs eux-mêmes, qui (outre l'inévitable élément de subjectivité inhérent à l'opération) sont tout autant le reflet d'une réponse à un potentiel de signification sollicitant la recherche d'une équivalence sémantique à communiquer au lecteur que la manifestation du désir de préserver l'authenticité et l'intégrité d'une désignation qui coïncide avec une certaine conception du sens et de l'identité. »[1]

Ceci dit, la question qui se pose alors est la suivante : les « équivalents » français choisis pour traduire les substantifs 'الحج' et 'العمرة' réussissent-ils à rendre entièrement la charge sémantique et culturelle que véhiculent ces termes :
فالحج هو زيارة الكعبة في موسم معين في وقت واحد للجماعة, و فيه الوقوف بعرفة, و العمرة زيارة الكعبة في غير ' موسم معين و هي لكل فرد بخصوصه'[2] ? Sinon, quels sont les traits qui sont mis en relief par les expressions françaises?

D'après les lexicographes et les exégèses, ce qui distingue essentiellement 'الحج' de 'العمرة' est la station à 'Arafat. Rappelons brièvement à cet égard, la définition donnée par معجم *ألفاظ القرآن الكريم* du substantif 'العمرة' : 'هي كالحج, **فيما عدا الوقوف بعرفة**'.
Cette définition rejoint le propos de ابن عاشور qui note :

العمرة اسم لزيارة البيت الحرام (...) **بدون حضور عرفة**.

Comme le précise très justement l'*Encyclopédie de l'Islam* - à laquelle Blachère se réfère - il s'agit, en effet, d'un pèlerinage « majeur » et d'un pèlerinage « mineur ». Ce trait distinctif, nous le trouvons mis en relief dans les expressions choisies par Hamidullah et reprises par Masson le « grand pèlerinage » et le « petit pèlerinage ». Ces expressions ont le mérite de laisser entendre que, contrairement au grand pèlerinage qui doit avoir lieu pour toute la communauté, le « petit pèlerinage » peut se faire soit à titre individuel soit en petit groupe. À examiner les expressions employées par Berque, il semble que c'est aussi cette opposition qui est plutôt mise au premier plan par les deux adjectifs: « communautaire /privé » étant donné que, d'après le *Nouveau Petit Robert*, l'adjectif « privé » signifie aussi

[1] BALLARD, Michel, « Les stratégies de traduction des désignateurs de référents culturels », *op.cit.*, p.130.
[2] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص.217.

« individuel ». Notons à cet égard que, dans l'index de sa traduction, Berque explique que le terme « pèlerinage (*hajj*) » désigne le pèlerinage « annuel de communauté, par opposition au --- [pèlerinage] individuel séparé »[1]. Il paraît que le traducteur s'est inspiré[2] de la comparaison établie par ابن عاشور comparant le petit pèlerinage à la prière faite à titre individuel, le grand pèlerinage à la prière faite en groupe : 'فالعمرة بالنسبة إلى الحج مثل صلاة الفذ بالنسبة لصلاة الجماعة'.

Si cette comparaison avancée dans le commentaire de l'exégète vise à rapprocher le sens au lecteur, elle n'est pas pour autant un critère déterminant d'après lequel le traducteur doit rechercher les « équivalents » respectifs. Et ceci pour la raison suivante : le petit pèlerinage peut aussi bien se faire à titre individuel qu'en groupe mais, ce groupe est évidemment formé d'un nombre de pèlerins inférieur à celui formé lors du grand pèlerinage. C'est pour cette raison que nous trouvons que les choix proposés par Hamidullah et adoptés par Masson « petit et grand pèlerinage » rendent mieux la signification des deux rites en question 'الحج' et 'العمرة'. De même, la proposition avancée par Blachère laquelle s'inspire de l'explication de l'*Encyclopédie de l'Islam* « pèlerinage majeur » « pèlerinage mineur » peut aussi être une solution possible.

D'autre part, nous trouvons que la traduction du terme 'العمرة' par « visite » comme c'est le cas dans plusieurs traductions – citons, à titre d'exemple, celle de Kasimirski « Faites le pèlerinage de La Mekke, et **la visite** du temple en l'honneur de Dieu »[3], celle de Grosjean « Faites pour Dieu le pèlerinage et **la visite** »[4], ou encore celle de Montet « Accomplissez le pèlerinage et **la visite** à Allah »[5] et enfin, celle de Pesle et de Tidjani « Acquittez-vous du pèlerinage et de **la visite** des Lieux Saints en hommage à Dieu »[6]-, est loin de rendre le caractère rituel que transmet le substantif « pèlerinage » -, trait expliqué en détail, dans la note qu'avance Hamidullah au verset 196. En fait, il ne s'agit pas, en l'occurrence, d'une simple visite des lieux, laquelle peut renvoyer dans l'esprit d'un lecteur occidental à la simple « visite d'un musée » par exemple, bien au contraire. Comme le décrit très exactement Hamidullah :

« Dans le Petit pèlerinage, on se rend devant la Ka'ba, on en fait 7 fois le tour, puis, on parcourt 7 fois le trajet entre les monts S'afâ et Marwa ; puis les hommes se rasent ou coupent les cheveux de toute la tête (les femmes en coupent une petite mèche). »[7]

---

[1] BERQUE, Jacques, *op.cit.*, p.830.
[2] Si nous établissons cette comparaison, c'est parce que le traducteur se réfère souvent à cet exégète, en le citant à côté de الزمخشرى, tout au long de sa traduction.
[3] KASIMIRSKI, *op.cit.*, p. 59.
[4] GROSJEAN, JEAN, *op.cit.*, p.30.
[5] MONTET, Édouard, *Le Coran*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1998, p.191.
[6] PESLE, Octave, TIDJANI, Ahmed, *Le Coran,* Paris, Maisonneuve & Larose, 1980, p. 18.
[7] HAMIDULLAH, Muhammed, *op.cit.*, p. 38. *Cf.* La note au verset 196.

De ce qui précède, nous voyons comment la traduction d'un terme d'ordre religieux constitue un vrai défi au traducteur. Aucune des expressions françaises ne parvient à rendre entièrement la charge sémantique des deux substantifs arabes. Malgré leur variété (pèlerinage majeur/ mineur, grand/ petit pèlerinage, pèlerinage communautaire/privé), ces expressions ne réussissent qu'à mettre en relief certains traits sémantiques, en faisant passer sous silence bien d'autres éléments comme, par exemple, le fait que le grand pèlerinage doit avoir lieu en un temps déterminé « du 8 au 12 du mois de Zul-Hijja », et que lors de l'accomplissement de ce rite fondamental - qui constitue d'ailleurs l'un des cinq piliers de l'Islam -, la station à 'Arafat est obligatoire. Contrairement au pèlerinage, la « 'umra » peut, quant à elle, s'effectuer à n'importe quel moment, au gré de chacun. À ce propos, Ballard, après avoir signalé qu'en matière de traduction « le découpage différent de la réalité pose à la fois des problèmes de conversion et d'option de traduction », affirme :

« Mais, comme on peut le constater, que les équivalents existent ou non, le traducteur est toujours confronté, consciemment ou non, au problème de la préservation plus ou moins grande du signifiant d'origine comme trace de la spécificité ainsi qu'au problème du dosage de sémantisation de l'équivalence **avec tous les problèmes d'entropie culturelle que cela comporte.** »[1]

Ainsi, nous trouvons que, dans des cas pareils, le recours au « report » - à condition qu'il soit accompagné d'une note explicative détaillée explicitant la différence entre les deux « rites ayant maints traits en commun » - constitue la meilleure solution.

Comme une grande partie de la sourate '*البقرة*' relate les récits des gens du Livre, nombreux sont les versets où les termes 'هودا' et 'نصارى' sont employés. Ceci est le cas dans les versets 111, 113, 120, 135 et 140. Dans les versets 111, 135 et 140, les deux termes sont cités l'un à la suite de l'autre. En fait, le verset 111 dément les fausses illusions des Juifs et des Chrétiens qui prétendent les uns les autres que seuls ceux qui appartiennent à leur religion auront accès au paradis :

وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ(...)

Le verset 135 revient sur le fait que chacun des deux partis voit dans sa religion, la religion parfaite :

وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا (...)

[1] BALLARD, Michel, *Versus : la version réfléchie, repérages et paramètres, op.cit.*, p. 153-154.

Quant au verset 140, il relate que chacun des deux groupes allègue que les prophètes Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et ses descendants étaient juifs ou chrétiens :

أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى (...)

Ces segments de versets sont traduits par :

N° du verset	Blachère	Berque
111	[Les Détenteurs de l'Écriture] ont dit : « N'entreront au Jardin que ceux qui sont **Juifs et Chrétiens**. » Voilà leurs chimères.	Ils disent : « N'entreront au Jardin que ceux qui auront été **Israélites ou Chrétiens** » : telles sont en tous cas leurs aspirations.
135	[Les Détenteurs de l' Écriture] ont dit : « Soyez **Juifs ou Chrétiens** ! vous serez dans la bonne direction. »	Ils disent : « Soyez **Juifs ou Chrétiens** pour bien vous guider ».
140	Diront-ils : « Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les [*Douze*] Tribus (*'asbât*) étaient **des Juifs ou des Chrétiens**.	… Ou direz-vous qu'Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les Lignages aient été **soit des Juifs, soit des Chrétiens** ?

Dans ces trois versets, le substantif '*هُودًا*' est systématiquement rendu, dans la version de Blachère, par « Juifs », '*نَصَارَى*' par « Chrétiens ». Toutefois, nous trouvons que le traducteur aurait dû respecter le choix de la conjonction de coordination 'أو' employée par le texte-source dans les trois occurrences. Contrairement à Blachère qui tient ici aussi à unifier les équivalents une fois choisis, dans la version de Berque, le terme 'هودا', est tantôt traduit par « Israélites » comme dans le verset 111 tantôt par « Juifs » dans les versets 135 et 140. Cette variation est assez curieuse étant donné que le signifiant 'هودا' a, d'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, un seul et même signifié et renvoie à « ceux qui adoptent le judaïsme comme religion » 'دانوا باليهودية'[1], et ce non seulement dans ces trois occurrences, mais aussi dans l'ensemble du *Coran*.

Nous nous demandons donc pourquoi Berque opte pour le choix du terme « Israélites » dans le verset 111, surtout que dans les autres versets où il est question de 'اليهود' dans la sourate '*البقرة*', c'est toujours le substantif « Juifs » qui se trouve employé. Citons, à titre d'exemple, respectivement le début des versets 113 et 120 :

N° du	Segment-source	Version de Berque

[1] مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة ه و د, ص. 1154 .

verset		
113	وَقَالَتِ *الْيَهُودُ* لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ *الْيَهُودُ* عَلَى شَيْءٍ	**Les Juifs** disent : « Les Chrétiens ne se fondent sur rien ». Les Chrétiens disent : « **Les Juifs** ne se fondent sur rien »
120	وَلَن تَرْضَى عَنكَ *الْيَهُودُ* وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُم	**Juifs** ni Chrétiens ne seront contents de toi que tu ne rallies leur appartenance.

D'autre part, l'expression 'الذين هادوا' dans le verset 62 ' إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا *وَالَّذِينَ هَادُوا* وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ' est rendue, dans sa version, par « Ceux qui croient, **ceux qui suivent le Judaïsme**, les Chrétiens, les Mandéens ». Notons de même qu'à cette variation lexicale, vient s'ajouter une autre variation d'ordre structural : au lieu de maintenir la même tournure syntaxique selon laquelle l'expression 'هودا أو نصارى' est construite dans les trois versets-source, Berque opère dans le dernier verset (vt. 140) un changement structural : « soit... soit... ». Si nous nous arrêtons à ce détail, c'est parce que, comme nous allons le montrer par la suite, la reprise, telle quelle, des différentes expressions dans les versets coraniques crée un lien sémantique entre eux, rapprochant ainsi les récits et les situations les uns des autres et produisant un effet d'écho.

- **Répétition de certaines expressions**

En fait, l'étude de la répétition dans la sourate '*البقرة*' nous fait constater le retour de certaines expressions, plus ou moins longues, à des intervalles différents. Nous allons en donner quelques exemples afin de mettre en relief l'un des rôles que la figure de la répétition joue dans le *Coran*, à savoir la création d'un lien entre les versets et les sourates ' الربط بين الآيات و السور'. À cet égard, حسين نصار explique :

إن التكرار كان خير معوان على فهم القرآن, و الربط بين سوره و آياته, بالرغم من تنجيمه و إنزاله على فترات تتقارب أحيانا و تتباعد.[1]

À ce propos, Argand affirme que l'effet de sens créé par la répétition sert aussi à « enrichir le sens par la création d'évocations, de significations secondes »[2]. Illustrant ce que nous avançons là par trois exemples : la répétition de l'expression '*ابْتِغَاء مَرْضَاتِ اللّهِ*', celle ' بإذن الله' ou encore celle 'المشرق و المغرب'.

[1] نصار, *التكرار*, *نفس المرجع السابق*, ص. 72.

[2] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p. 150.

Commençons par l'expression 'ابتغاء مرضاة الله' qui figure à deux reprises dans la sourate '*البقرة*' : une première fois, dans le verset 207 qui évoque ceux qui sont prêts à sacrifier leur propre vie dans le but d'être agréés par Dieu :

207 وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ

et une seconde fois, dans le verset 265 où l'état de ceux qui dépensent leurs biens afin d'être agréés par Dieu et pour consolider la foi dans leurs âmes est comparé, par le biais d'une parabole, à celui qui possède un jardin sur une colline :

265 وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Comme nous l'avons expliqué plus haut, la reprise de l'expression 'ابْتِغَاء مَرْضَاتِ اللَّهِ' met en parallèle ces deux catégories de gens qui recherchent un seul et même but. Les deux versets insistent également sur le fait que c'est l'intention, plutôt que les actes eux-mêmes, qui compte pour Dieu. Cet effet d'insistance est-il rendu dans les traductions ?

N° du verset	Blachère	Berque
207	[*Toutefois*], parmi les Hommes, il en est qui vouent leur personne [*à la cause d'Allah*], **recherchant l'agrément d'Allah**. (...)	« Tel se trouve, en revanche, payer du prix de sa personne **son désir de complaire à Dieu** (...)
265	Ceux qui dépensent leurs biens, **en vue de l'agrément d'Allah** et pour raffermir leurs âmes, sont à la ressemblance d'un jardin, sur une colline (...)	La semblance de ceux qui font dépense sur leur bien **par désir de l'agrément de Dieu** et pour se conforter personnellement, est celle d'un jardin sur une colline (...)

Pour rendre cette expression, Blachère opère une légère variation, étant donné qu'il traduit le terme 'ابتغاء' une première fois par « recherchant » et une seconde fois par « en vue de ». Toutefois, cette légère variation n'empêche pas le récepteur de reconnaître un certain lien entre les deux occurrences ou d'établir un lien entre elles et ce, grâce à la reprise de l'expression « l'agrément d'Allah ». En est-il de même dans la version de Berque ?

À examiner sa traduction, il ressort que la réponse est plutôt négative. En effet, le passage d'une expression à une autre ne reproduit, en aucune manière, l'effet d'écho, de parallélisme et surtout de lien que crée la figure de la répétition. Ceci sans rien dire encore de

l'ambiguïté sémantique qui naît de la traduction du verset 207 par « Tel se trouve, en revanche, payer du prix de sa personne **son désir de complaire à Dieu** ».

Il en va de même pour la traduction de l'expression 'بإذن الله' laquelle se manifeste plus d'une quarantaine de fois dans le texte coranique. Dans la sourate '*البقرة*', cette expression est reprise dans quatre occurrences, afin d'insister sur le fait que c'est la Volonté de Dieu qui régit l'Univers tout entier : non seulement rien n'échappe à sa Volonté, mais également c'est Lui qui décide de tout, du bien comme du mal, de la victoire comme de la défaite. Dans le verset 97, nous lisons :

97 قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ *بِإِذْنِ اللَّهِ* (...)

dans le verset 102 :

102 وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ (...) فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ *بِإِذْنِ اللَّهِ* (..)

dans le verset 249 :

249 كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً *بِإِذْنِ اللَّهِ* (...)

et enfin dans le verset 251 :

251 فَهَزَمُوهُم *بِإِذْنِ اللَّهِ* (..)

Ces segments se trouvent respectivement rendus par :

N° du verset	Blachère	Berque
97	Dis [*-leur*] : « Celui qui est ennemi de Gabriel [*est infidèle*] car celui-ci, **avec la permission d'Allah**, a fait descendre [la Révélation] sur ton cœur [, *Prophète !,*] (...)	Dis : « Qui peut se vouloir l'ennemi de Gabriel, lui qui fait descendre (le message) sur ton cœur, **avec la permission de Dieu** (...).
102	Ils ont suivi ce que communiquaient les Démons, sous le règne de Salomon. (...) *[Les Démons] ne se trouvent nuire à personne, par cela, sauf **avec la permission d'Allah*** (...)	Ils s'attachent à ce que des satans récitent sur le règne de Salomon. (...) Les Juifs apprenaient de ces deux-là comment séparer l'époux et l'épouse, sans que cela pût leur servir à nuire à quiconque, sauf **sur l'ordre de Dieu ;**
249	(...) Combien [*souvent*] bande peu nombreuse a vaincu bande nombreuse, **avec la permission d'Allah** ! (...)	(...) Que de fois, dirent-ils, un petit groupe n'en a-t-il pas vaincu un grand, **par la permission de Dieu** ! (...)

251	Ils mirent celui-ci en fuite, **avec la permission d'Allah.**	aussi les mirent-ils en déroute, **par la permission de Dieu.**

L'examen des différents segments montre que, dans les quatre cas, Blachère rend systématiquement l'expression en question par « avec la permission d'Allah ». Contrairement à Blachère, Berque varie les « équivalents » employés : tantôt il recourt à l'expression « avec/par la permission de Dieu » comme dans les versets 97, 249 et 251 tantôt à l'expression « sur l'ordre de Dieu » comme dans le verset 102. Notons, à cet égard, la différence de sens entre les deux expressions : « la permission de Dieu » et « l'ordre de Dieu », cette dernière est employée dans d'autres versets du *Coran,* comme dans le verset 14 de la sourate '*الحديد*' par exemple : ' و غرتكم الأمانى حتى جاء *أمر الله* '- segment traduit, dans la version de Berque, par « vos impulsions vous ont dupés jusqu'à ce que vînt **l'ordre de Dieu** »[1].

Si, dans son exégèse, الزمخشرى avance une explication assez brève, en se contentant de gloser l'expression 'إذن الله' par 'بتيسيره و تسهيله'[2], le commentateur ابن عاشور, quant à lui, s'y arrête plus longuement en mettant en relief, à la fois, son sens linguistique ainsi que sa portée métaphorique dans le texte coranique en général :

و أصل الإذن في اللغة هو إباحة الفعل, (...) و قد استعمله القرآن مجازا في معنى التمكين إما بخلق أسباب الفعل الخارقة للعادة نحو (و تبرئ الأكمه و الأبرص بإذنى) و إما باستمرار الأسباب المودوعة في الأشياء و القوى (...) فقوله (و ما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله) أي إلا بما أعد الله في قابل السحر من استعداد لأن يضر به فإن هذا الاستعداد و إمكان التأثر مخلوق في صاحبه فهو بإذن الله و مشيئته.[3]

Ceci dit, le fait que Dieu autorise ou permet au bien et au mal d'avoir lieu 'إباحة الفعل', ne veut pas dire - comme le laisse entendre, en l'occurrence, la version de Berque- que c'est Lui qui « ordonne » ou « commande » que le mal ait lieu. Cette différence de sens est respectée non seulement dans la version de Blachère, mais aussi dans celle de Masson : « les démons (...) ne peuvent nuire à personne, sans **la permission de Dieu** »[4], ainsi que dans celle du Complexe roi Fahd « or ils ne sont capables de nuire à personne qu'avec **la permission d'Allah** »[5]. Avant de passer à l'exemple suivant, notons que l'expression 'بإذن الله' est présente aussi dans trois autres versets de la sourate '*البقرة*' mais sous la forme de 'بإذنه' :

---

[1] BERQUE, Jacques, *op.cit.,* p. 595.

[2] الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 169- 170.

[3] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.645 .

[4] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.20.

[5] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 16.

N° du verset	Segment-source	Blachère	Berque
213	فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ *بِإِذْنِهِ*	Allah dirigea ceux qui crurent à la Vérité sur laquelle les autres s'opposèrent, **avec Sa permission**	Mais Dieu avait guidé les croyants à diverger, **avec Son autorisation**, sur tels points de la Vérité…
221	وَاللَّهُ يَدْعُوَ إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ *بِإِذْنِهِ*	Allah appelle au Jardin et au Pardon, **avec Sa permission**	Dieu convie au Jardin, à la rémission **par Lui permise**
255	وَاللَّهُ يَدْعُوَ إِلَى ' الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ *بِإِذْنِهِ*	Quel est celui qui intercédera auprès de Lui, sinon **sur Sa permission** ?	Qui oserait intercéder auprès de Lui, si ce n'est **sur Sa permission**

Dans les trois occurrences où se manifeste cette variante, elle est systématiquement rendue, dans la version de Blachère, par le substantif « avec/sur Sa permission ». Cette quasi-unification au niveau de l'expression choisie trouve-t-elle un écho dans celle de Berque ? À examiner sa version, nous constatons que le traducteur procède en changeant, chaque fois, soit le substantif employé soit la tournure mise en place. Ceci dit, deux remarques s'imposent. Dans le premier segment, nous relevons un « faux-sens ». Afin de mieux expliquer en quoi il consiste, reproduisons intégralement le verset 213 :

213 كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ

En faisant des « croyants » le sujet du deuxième verbe '*اختلفوا*' comme il le signale dans sa note, le traducteur inverse le sens que le verset communique : ce n'est pas que « Dieu avait guidé les croyants à diverger, avec Son autorisation, sur tels points de la Vérité », mais, bien au contraire, c'est que « Dieu a dirigé ceux qui ont cru à cette part de Vérité au sujet de laquelle d'autres se sont disputés, avec sa permission »[1], comme l'interprète correctement Denise Masson. Cette interprétation se recoupe non seulement avec les différentes traductions, entre autres celle de Blachère et celle de Chiadmi[2], mais aussi avec celle avancée par les exégètes. À cet égard, الطبرى, rapportant le propos de أبو جعفر, note :

قال أبو جعفر: يعنى جل ثناؤه بقوله : (فهدى الله), فوفق (الله) الذين أمنوا, و هم أهل الإيمان بالله و برسوله محمد صلى الله عليه و سلم, المصدقين به و بما جاء به أنه من عند الله, لما اختلف الذين أوتوا الكتاب فيه.[3]

Ce propos est confirmé par ابن عاشور:

[1] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.40.

[2] CHIADMI, Mohammed, *op.cit.*, p.33. « Puis Dieu, dans sa sollicitude, voulut bien guider les croyants **vers cette part de vérité sur laquelle justement les autres disputaient.** »

[3] الطبرى, *جامع البيان فى تأويل القرآن, نفس المرجع السابق*, المجلد الثانى, ص. 351.

و المقصود من الكلام السابق التحذير من الوقوع في الاختلاف ضرورة أن القرآن إنما نزل لهدى المسلمين للحق في كل ما اختلف فيه أهل الكتب السالفة.[1]

Quant à la deuxième remarque, elle concerne l'emploi de l'expression « **par Lui permise** » pour rendre 'بإذنه' dans le verset 221. Cette formulation n'est pas sans restreindre la portée du sens, étant donné que c'est avec la permission de Dieu qu'on accède aussi bien au Jardin qu'à la rémission. À ce propos, الطبرى affirme :

و أما قوله (بإذنه), فإنه يعنى: أنه يدعوكم إلى ذلك بإعلامه إياكم سبيله و طريقه الذى به الوصول إلى **الجنة و المغفرة**.[2]

Pour ce qui est de l'expression 'المشرق و المغرب', elle est citée, dans le *Coran*, cinq fois[3] dont trois dans la sourate '*البقرة*' :

115 وَلِلّهِ *الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ* فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

142 سَيَقُولُ السُّفَهَاء مِنَ النَّاسِ مَا وَلاَّهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَا قُل لِّلّهِ *الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ* يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ

177 لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ *الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ* وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَـئِكَ الَّذِينَ صَدَقُواْ وَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

Si nous reproduisons intégralement ces versets, c'est pour montrer que dans les trois occurrences où cette expression figure, le contexte est le même : il s'agit de la direction de la prière vers laquelle le musulman doit s'orienter lors de la prière. D'après الزمخشرى, l'expression '*الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ*' renvoie aux pays de l'Orient et de l'Occident, c'est-à-dire, à toute la terre : 'أي بلاد المشرق و المغرب و الأرض كلها'.[4] Quant à ابن عاشور, il explique cet emploi, en disant que la terre se divise en deux parties par rapport à la course du soleil : si la première commence là où il se lève, la deuxième finit là où il se couche :

فالمراد من المشرق و المغرب في الآية تعميم جهات الأرض لأنها تنقسم بالنسبة إلى مسير الشمس قسمين قسم يبتدئ من حيث تطلع الشمس و قسم ينتهي من حيث تغرب.[5]

Une fois de plus, nous constatons comment la figure de la répétition ne cesse de prendre de l'ampleur en créant un lien interne entre les versets 115, 142 et 177 développant un seul et même thème, mais situés à des endroits plus ou moins éloignés. Voyons si ce trait est

---

1 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص. 311.

2 الطبرى, *جامع البيان فى تأويل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثانى, ص.392.

3 La sourate '*البقرة*' : versets 115, 142 et 177 ; la sourate '*الشعراء*' : verset 28 ; la sourate '*المزمل*' : verset 9.

4 الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 180.

5 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 682.

réalisé dans les traductions. En fait, les segments où l'expression en question se manifeste, sont respectivement rendues par :

N° du verset	Blachère	Berque
115	À Allah sont **l'Orient et l'Occident** et, quelque part que vous vous tourniez, là est la face d'Allah.	– À Dieu **l'orient et l'occident**. De quelque côté que vous vous tourniez, là est la face de Dieu
142	Les insensés, parmi les Hommes, diront : « Qu'est-ce qui a détourné ces gens de la *Qibla* vers laquelle ils s'orientaient ? » Réponds-[*leur*] : « À Allah **l'Orient et l'Occident**. Il dirige qui Il veut vers une Voie Droite.	Les sots parmi ces gens-là diront : « Qui les fait renoncer à la direction sur laquelle ils réglaient leur prière ? » Dis : « À Dieu **l'orient comme l'occident**, Il guide qui Il veut vers une voie de rectitude
177	La bonté pieuse (*birr*) ne consiste point à tourner votre face du côté de **l'orient et de l'occident**	- La piété ne consiste pas à tourner votre tête **du levant au couchant**.

La comparaison des deux versions révèle que Blachère reprend, dans les trois versets, la même expression, mais à une différence près. Si dans les deux premiers cas, il emploie la majuscule « Orient et Occident », dans le troisième, il recourt à la minuscule « orient et occident ». Cette distinction pourrait avoir l'explication suivante : dans le verset 177, l'expression 'المشرق و المغرب' pourrait, en fait, être interprétée de deux manières différentes: soit elle renvoie, comme dans les deux premières occurrences, aux deux espaces référant à la terre toute entière, soit elle fait allusion précisément à la direction de la prière des Juifs et des Chrétiens :

فذكر المشرق و المغرب اقتصار على أشهر الجهات أو هو للإشارة إلى قبلة اليهود و قبلة النصارى.[1]

Cette stratégie qui consiste à recourir à une typographie différente afin de marquer une éventuelle variation dans le sens du terme, permet de reproduire l'effet de la figure de la répétition, tout en laissant au contexte le rôle d'« orienter » le récepteur vers le sens voulu. Ce que nous avançons là est confirmé par le verset 258 où les termes 'المشرق' et 'المغرب' sont

[1] *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص. 128.

toujours employés dans le cadre d'un seul verset, mais chacun dans une proposition indépendante. Dans son dialogue avec le roi qui renie l'Unicité de Dieu, Abraham se sert de deux arguments : premièrement, c'est Dieu qui donne la vie et la mort, deuxièmement, c'est Lui qui fait que le soleil se lève à l'orient et non à l'occident ' فإنَّ اللهَ يَأْتِي بالشَّمْسِ مِنَ *المَشْرِقِ* فأْتِ بِهَا مِنَ *المَغْرِبِ* '. À examiner la traduction de ces deux termes dans la version de Blachère, nous remarquons que le traducteur maintient toujours la minuscule, comme pour nuancer les deux emplois des termes en question : « Allah met le soleil en mouvement, de **l'orient**. [*Toi*] mets-le en mouvement, de **l'occident**. »

À observer de près la traduction de l'expression 'المشرق و المغرب' dans la version de Berque, nous remarquons que la conjonction de coordination 'واو' est rendue d'abord par « et » (verset 115) ensuite, par « comme » (verset 142) ; de même, le couple 'المشرق/المغرب' se trouve tantôt traduit par « orient/occident » tantôt par « levant/couchant ». Le recours à la parasynonymie peut-il s'expliquer par les différentes interprétations que ces termes recouvrent ? Pour mieux répondre à cette question, vérifions comment ces derniers sont traduits dans le verset 258 : « Dieu amène le soleil de **l'orient**. Amène-le donc de **l'occident** ! ». L'examen de ce segment montre que la réponse est négative : dans le verset 258 où il s'agit vraiment du lieu du lever du soleil et de celui du coucher du soleil, le traducteur emploie, de nouveau, « orient/ occident ». Ceci dit, nous apprécions la reproduction de la conjonction de coordination 'واو' par « comme » dans la deuxième occurrence, emploi qui insiste sur la Royauté absolue de Dieu. Toutefois, nous nous demandons pourquoi le traducteur n'en a pas fait usage dans le verset 115.

- **Répétition de certaines clausules**

Comme nous l'avons vu plus haut, la répétition de certaines expressions dans le texte-source joue un rôle fort important aussi bien sur le plan sémantique que structural étant donné qu'elle renforce, d'une certaine manière, le lien qui se tisse entre les différents versets ou sourates, ce qui contribue à l'enrichissement du sens. Ce rôle jusque-là évident devient de

plus en plus saillant lorsque ce sont les clausules de certains versets qui sont, elles-mêmes, reprises. Citons deux exemples à titre illustratif.

À vrai dire, le segment ‘و الله بما تعملون خبير’ vient conclure les versets 234 et 271. Le verset 234 traite des femmes dont les époux meurent sans qu'elles soient enceintes, celles-ci doivent attendre, une période de quatre mois et dix jours avant de se remarier et ce, afin de s'assurer qu'elles ne portent pas d'enfant :

234 وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Le verset 271 aborde la question de la charité en montrant à quel point c'est l'intention plutôt que l'acte lui-même qui compte : si le fait de montrer les aumônes est loué par Dieu, il ne l'est qu'à condition que celui-ci soit fait sans vantardise :

271 إِن تُبْدُواْ الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاء فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّئَاتِكُمْ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

La répétition du segment ‘و الله بما تعملون خبير’ mettant en rapport les deux versets 234 et 271 développant, chacun, un thème différent, insiste sur un trait commun : le Savoir absolu de Dieu qui est au courant des actions des hommes ainsi que des intentions qu'ils cachent. La clausule des deux versets est rendue comme suit :

N° du verset	Blachère	Berque
234	**Allah, de ce que vous faites, est très informé**	**Dieu de tous vos actes est Informé**
271	**Allah, de ce que vous faites, est bien informé**	**Dieu est Informé de vos agissements**

En fait, la version de Blachère respecte la répétition dans une grande mesure : si nous disons « dans une grande mesure », c'est parce que nous relevons une légère variation dans la traduction de l'intensif ‘خَبِيرٌ’. Pour rendre le sens de l'intensif, le traducteur recourt, dans la première occurrence, à l'adverbe « très », et dans la seconde à « bien ». Ceci dit, examinons à quel point cette répétition est respectée par Berque. À observer la traduction de ces deux segments, maintes remarques sont à signaler. D'une part, le syntagme verbal ‘بما تعملون’ est rendu, une première fois, par le substantif « vos actes » et une seconde fois, par « vos

agissements » : ce dernier ayant une connotation fortement négative, puisqu'il réfère, d'après le *Nouveau Petit Robert*, à une « suite de procédés et manœuvres condamnables », ne semble pas convenable dans ce contexte où il est question d'actes loués par le Seigneur. D'autre part, le sens intensif insistant sur le Savoir absolu de Dieu et contenu dans l'adjectif 'خبير', est absent dans le verset 271 où cet adjectif est rendu par « informé ».

Plus important encore est le non-respect de l'inversion sur laquelle est construit ce segment dans le texte-source : ce procédé stylistique, en plaçant le nom de Dieu en chute de phrase, vise à le mettre en relief. Ce détail n'est pas sans importance puisque, à côté de cette construction syntaxique, existe aussi une autre basée sur l'inversion de l'intensif 'خبير' : si certains versets coraniques se terminent par 'وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ' comme les versets 234 et 271 de la sourate 'البقرة', 180 de la sourate 'آل عمران', 29 de la sourate 'لقمان', 10 'الحديد', 3 et 11 de la sourate 'المجادلة', 8 de la sourate 'التغابن' ; d'autres se terminent par 'و الله خبير بما تعملون' comme le verset 153 de la sourate 'آل عمران', 8 de la sourate 'المائدة', 16 de la sourate 'التوبة', 53 de la sourate 'النور', 13 de la sourate 'المجادلة', 18 de la sourate 'الحشر', 11 de la sourate 'المنافقون'. Étant donné l'existence des deux formes dans le *Coran* en général, nous trouvons que le traducteur, dans des cas pareils, devrait tenir compte, chaque fois, de la construction syntaxique mise en place par le texte-source surtout que le génie de la langue-source n'empêche pas sa reproduction.

Passons à un deuxième exemple où le segment constituant la clausule est d'une certaine longueur. Cet exemple permettra de nous éclairer davantage sur la manière dont chacun des deux traducteurs conçoit le procédé de la répétition. En effet, l'étude de la sourate 'البقرة' révèle que le segment 'لا خوف عليهم و لا هم يحزنون' revient à la fin de 6 versets pour décrire « la fin heureuse et paisible » dont jouiront :

- ceux qui obéissent aux ordres de Dieu (verset 38) :

38 قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ

- ceux qui croient en Dieu et au jour du Jugement Dernier en accomplissant des œuvres pieuses (verset 62) :

62 إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ

- ceux qui se dévouent à Dieu toujours en accomplissant les œuvres pieuses (verset 112) :

112 بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ

- ceux qui dépensent leurs biens dans les œuvres de bienfaisance licites, sans se vanter et sans blesser l'amour-propre de ceux à qui ils font la charité (verset 262) :

262 الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ثُمَّ لاَ يُتْبِعُونَ مَا أَنفَقُواْ مَنًّا وَلاَ أَذًى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ

- ceux qui ont coutume de faire l'aumône et qui donnent généreusement durant la nuit et le jour, en secret et en public (verset 274) :

274 الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلاَنِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ

- et finalement ceux qui ont cru en Allah, qui se sont soumis à ses ordres en accomplissant les bonnes actions qu'Il a recommandées de faire, qui se sont acquittés de leurs prières, qui ont versé l'aumône prescrite (*al-zakât*) à ceux qui le méritent (verset 277) :

277 إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ

La comparaison de ces clausules révèle que dans tous les versets excepté le verset 38, le segment 'لا خوف عليهم و لا هم يحزنون' est coordonné à la proposition 'لهم أجرهم عند ربهم' qui renforce le sens de la bonne rétribution que Dieu réserve à ces différents groupes de croyants qui accomplissant, tous, des œuvres variées mais pieuses, sont liés, les uns aux autres, par le fait d'être sur le bon chemin. La question qui se pose est donc la suivante : à quel point cette fonction de renvoi et de lien interne qu'assume la répétition, est-elle maintenue dans les traductions ?

N° du verset	Blachère	Berque
38	***nulle crainte sur eux et ils ne seront pas attristés.***	**Pour eux point de crainte à se faire, non plus qu'ils n'auront deuil.**
62	**Sur eux nulle crainte et ils ne seront point attristés.**	**Il n'est pour eux de crainte à nourrir, et ils n'éprouveront nul regret.**
112	**Sur eux nulle crainte et ils ne seront point attristés.**	**Pour eux point de crainte à nourrir, et ils n'éprouveront nul regret.**

262	**Nulle crainte sur eux, et ils ne seront point attristés.**	**Pas de crainte à se faire pour eux, non plus qu'ils n'auront deuil.**
274	**Nulle crainte sur eux, et ils ne seront point attristés.**	**Pour eux point de crainte à avoir, non plus qu'ils n'auront deuil.**
277	**Nulle crainte sur eux, et ils ne seront point attristés.**	**Point de crainte sur eux à se faire, non plus qu'ils n'auront deuil.**

À comparer les fins de versets dans les deux versions, nous remarquons que, de manière générale, Blachère les reproduit toutes de la même façon, à deux exceptions près. D'une part, il opère, seulement dans les versets 62 et 112, une inversion et ce, en plaçant l'expression « Sur eux » en tête de phrase ; d'autre part, à l'exception de toutes les occurrences, il emploie, dans le verset 38, la négation simple « ils ne seront pas attristés » et non la négation absolue « ne ...point ». Cet emploi peut-il s'expliquer par l'absence, seulement en l'occurrence, de la proposition 'لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ' accentuant le sens de la bonne rétribution de la part de Dieu ? Avant de passer à la version de Berque, notons qu'en dépit de ces menues variations, le récepteur pourra toutefois reconnaître une forme de répétition syntagmatique rapprochant, voire rattachant, ces groupes les uns aux autres. En est-il de même dans la version de Berque ?

À vrai dire, l'examen de la traduction de Berque dévoile une perte presque totale de cette forme de répétition ainsi que de l'effet qu'elle produit. Si nous comparons ces segments entre eux, il ressort, de prime abord, que les modifications se situent à tous les niveaux ou presque, au point qu'il n'est pas du tout aisé de les cerner ou de les expliquer, comme nous l'avons fait dans le cas de Blachère. Toutefois, nous allons essayer de faire quelques remarques.

Pour ce qui est du premier segment 'لا خوف عليهم', la négation y est traduite tantôt sous sa forme simple au moyen d'un seul élément « ne/pas » en omettant le second : « Il **n**'est pour eux de crainte à nourrir » (verset 62), « **pas** de crainte à se faire pour eux » (verset 262) tantôt sous sa forme absolue « **point** de crainte » (versets 38, 274 et 277) ; l'expression 'عليهم' se trouve inversée dans cinq occurrences sur six (versets 38, 112, 274 et 277), ce qui veut dire que la construction syntaxique du texte-source n'est respectée que dans le verset 262. En outre, cette inversion ne se fait pas toujours de la même manière : parfois cette expression figure en tête de phrase (versets 112 et 274), en d'autres moments, elle est insérée dans les segments employés pour rendre 'لا خوف' « Il n'est **pour eux** de crainte à nourrir » (verset 62), « point de crainte **sur eux** à se faire » (verset 277). De même, nous relevons trois verbes

différents dans la traduction de ce segment : « nourrir » « crainte à **nourrir** (verset 62 et 112), « se faire » « crainte à **se faire** » (versets 38, 262 et 277), « avoir » « crainte à **avoir** » (verset 274). Ceci sans compter l'emploi de la structure impersonnelle dans le verset 38 « **Il n'est de** crainte ... ».

Et ce n'est pas tout. En examinant la traduction du deuxième segment, nous constatons qu'il subit, lui aussi, quelques modifications assez importantes : mises à part les différentes manières de rendre la négation 'و لا هم' « et ils ne ... nul » (versets 62 et 112), « non plus qu'ils... » (versets 262, 274 et 277), c'est la traduction du verbe 'يحزنون' qui suscite des interrogations, étant donné qu'il est rendu par deux expressions, toutes deux, assez étranges : « éprouveront... regret » (versets 62 et 112), « auront deuil » (versets 38, 262, 274 et 277).

Si nous avons essayé de faire le point sur toutes ces modifications, c'est pour illustrer de façon claire, comment le traducteur ne tient pas du tout compte du rôle que joue la répétition, non seulement sur le plan stylistique ou formel, mais aussi sur celui de la cohérence interne du texte coranique. Comme nous l'avons montré plus haut, l'importance de la répétition ne réside pas seulement dans le fait qu'elle contribue à donner au texte un aspect poétique, mais elle constitue aussi l'un des facteurs qui garantissent sa cohésion. La démarche que Berque adopte à cet égard - le dernier exemple le prouve clairement - est loin de refléter et le style et le système selon lesquels les versets sont construits. Nous reprochons donc au traducteur de recourir à tant de tours syntaxiques afin de rendre des clausules assez simples comme celles que nous venons d'analyser. De tels détours qui ne sont pas sans compliquer la saisie du sens, ne contribuent-ils pas, en fin de compte, à donner une image inexacte du texte à traduire ? Certes.

- **Répétition d'un verset tout entier :**

À part la répétition des termes, des expressions, des clausules, certains versets se trouvent intégralement repris dans le texte coranique et ce, à intervalles plus ou moins éloignés : parfois, cette répétition se réalise entre différentes sourates, en d'autres moments, elle se situe dans le cadre d'une seule comme c'est le cas dans la sourate 'البقرة' qui nous

fournit deux exemples illustrant ce dernier cas. Le premier exemple est représenté par les versets 47 et 122 qui constituent « une » double apostrophe adressée aux fils d'Israël pour les inviter à se souvenir des bienfaits que Dieu leur a octroyés:

47 يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ

Entre ces deux versets identiques, nombreux sont ceux qui énumèrent les miracles divins ainsi que les bienfaits dont les fils d'Israël ont été les destinataires. Citons à titre d'exemple, le fait de fendre la mer en deux pour qu'ils puissent y passer à pied et échapper aux soldats de Pharaon qui les poursuivaient (verset 50) ; le fait de leur avoir pardonné après qu'ils avaient pris pour idole le veau fabriqué par le Sumérien (verset 52) ; le fait de découvrir au grand jour le secret d'un crime, en ressuscitant le mort qui prononce le nom du meurtrier puis retombe sans vie (le récit de la vache, versets 67-73). D'autres versets situés toujours entre ces deux occurrences relatent la réaction des fils d'Israël face à ces miracles et à ces bienfaits : ils manquent à leur pacte avec Dieu (versets 83-105), tout en s'obstinant à refuser le Message révélé au Prophète Mohammad (verset 121).

Si nous procédons en exposant les épisodes relatés ainsi que les thèmes développés lesquels thèmes et épisodes sont inclus entre les deux versets formant cette double apostrophe, c'est pour mettre en relief la fonction de « cadre » que joue la répétition à cet égard. En encadrant les bienfaits octroyés par Dieu à ce peuple, la figure a le mérite de les faire ressortir comme pour les mettre au premier plan. Ce que nous avançons là trouve son écho dans le propos de ابن عاشور qui, mettant l'accent sur la fonction argumentative de cette répétition, note :

و أعيد نداء بني إسرائيل نداء التنبيه و الإنذار و التذكير على طريقة التكرير (...) فإنه ابتدأ نداءهم أولا بمثل هاته الموعظة في ابتداء التذكير بأحوالهم الكثيرة (...) فذكر هاته الجملة هناك كذكر المطلوب في صناعة المنطق قبل إقامة البرهان و ذكرها هنا كذكر النتيجة في المنطق عقب البرهان تأييدا لما تقدم و فذلكة له و هو من ضروب رد العجز على الصدر.[1]

En fait, cette répétition-cadre (versets 47 et 122) se trouve doublée par une deuxième, à savoir, celle des versets 48 et 123 :

48 وَاتَّقُواْ يَوْماً لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ

123 وَاتَّقُواْ يَوْماً لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ

1 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 699.

Malgré la légère variation dans la deuxième moitié du deuxième verset, la reprise presque identique de cet avertissement renforce, de plus en plus, le cadre déjà dessiné par les versets 47 et 122. Cet encadrement renforcé ne place-t-il pas ces miracles et ces bienfaits divins dans une sorte de « tableau » dans le but de les commémorer et de les garder éternellement contre l'oubli ? Rappelons à cet égard, que le verbe pivot des versets 47 et 122 est le verbe 'اذكروا'. Ce verbe énoncé sur le mode impératif ainsi que la reprise de la particule 'إذ', ne laisse-t-il pas entendre un ton de blâme adressé de la part de Dieu à ce peuple qui, devant tant de miracles et de bienfaits, ne cesse de manifester tant d'ingratitude ? Avant d'examiner les traductions, notons que cette notion de « versets-cadres » est accentuée par la typographie du texte-source étant donné que juste après le verset 123 figure le signe '*' qui signifie, en l'occurrence, la fin d'une « section » 'حزب'-'و هنا ختم الحجاج مع أهل الكتاب في هذه السورة'[1]- et le début d'une autre où la parole est adressée non seulement aux fils d'Israël, mais aux hommes en général :

124 وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ

Voyons maintenant comment ces « versets-cadres », à savoir, les versets 47 et 122 sont rendus dans les traductions. À examiner les versions françaises, nous remarquons que les deux traducteurs ont tenu compte de la valeur de la répétition :

Blachère :

44 /47 O Fils D'Israël !, rappelez-vous le bienfait dont Je vous ai comblés ! [*Rappelez-vous*] que Je vous ai mis au-dessus du monde (*'âlamîn*) !

Berque :

47 Fils d'Israël, rappelez-vous Mon bienfait par Moi prodigué, et que Je vous élus sur les univers

Toutefois, une remarque s'impose. Cette remarque concerne essentiellement la fonction de « cadre » que joue, en l'occurrence, la figure de la répétition. À vrai dire, cette fonction se trouve complètement perdue dans les deux versions du fait que les deux traducteurs ne prennent pas en considération la répartition de la sourate-source en « sections ». C'est vrai que cette subdivision a été fixée ultérieurement par les premiers musulmans qui ont mis le *Coran* par écrit, mais ce fait ne veut aucunement dire que cette répartition, traditionnellement admise et ultérieurement adoptée, est négligeable, bien au contraire. Et ce, parce que le respect de la répartition de tout texte à traduire est l'un des

[1] *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 697 و 698.

aspects fondamentaux de la notion de fidélité en traduction. À ce propos, Michel Ballard, après avoir affirmé que la « première approche du texte est visuelle », explique comment la « typographie et la ponctuation font partie des éléments constituants du sens, à la fois cadre et indices de structuration et porteurs d'effets de sens, qu'il convient d'identifier. »[1] Le traductologue ajoute plus loin qu'il est de tradition de ne modifier ni le découpage en paragraphes, ni la disposition de ceux-ci.

Ce que nous avançons là est d'ailleurs confirmé par la précision qui figure en tête de l'« *Avertissement* » de la version de Blachère où le traducteur tient à noter qu'« *à quelques variations près qui seront indiquées, le texte de base adopté pour la présente* Traduction *est celui de l'édition publiée au Caire, en 1342 de l'Hégire (= 1923 J.-C).* » Et de poursuivre : « *On n'ignore pas, au surplus, que la VULGATE égyptienne fait état de signes de lecture traditionnels qui, en certains cas, permettent d'accéder à une meilleure compréhension du texte.* »[2]

Ceci dit, dans les deux textes-cibles, les versets 122 et 123 - loin de mettre fin à la « section » où la parole est adressée aux fils d'Israël et du même coup, « encadrer » les miracles et les bienfaits divins - se trouvent placés soit dans une partie à part avec le titre « aux Juifs médinois » comme dans la version de Blachère, soit au début de la « section » suivante comme dans celle de Berque. Ces deux procédures ne sont pas sans conséquence sur la structuration générale du sens : comme nous l'avons signalé plus haut, à partir du verset 124, une nouvelle section débute, relatant, sans que la parole soit exclusivement adressée aux Juifs, le récit d'Abraham ainsi que celui de ses descendants : Ismaël et Jacob. À ce propos, ابن عاشور précise :

و لما كملت الحجج (...) انتقل إلى توجيه التوبيخ و التذكير إلى العرب الذين يزعمون أنهم أفضل ذرية إبراهيم و أنهم يتعلقون بملته (...) و المقصود من ذكر قصة إبراهيم موعظة المشركين ابتداء و بني إسرائيل تبعا له.[3]

En ce qui concerne les versets 48 et 123, nous allons seulement nous arrêter sur la traduction de la première moitié ‘وَاتَّقُوا يَوْماً لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً’, étant donné que la deuxième comporte une certaine variation dans le texte-source lui-même. Si dans les deux occurrences cette proposition est rendue, dans la version de Blachère, par « Prenez garde à un jour où nulle âme ne sera en rien récompensée pour une [*autre*] âme », dans celle de Berque, elle est tantôt traduite par « prémunissez-vous contre le Jour où nulle âme ne paiera rançon

[1] BALLARD, Michel, *Versus : la version réfléchie, repérages et paramètres, op.cit.*, p. 95.
[2] BLACHÈRE, Régis, *op.cit.*, p.7.
[3] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.699 و 700.

pour aucune autre », tantôt par « prémunissez-vous contre le Jour où nulle âme ne paiera pour aucune autre ». Notons l'emploi du substantif « rançon » seulement dans la première occurrence. En effet, le verbe « payer pour » - signifiant, d'après son emploi figuré, « expier », « subir les conséquences fâcheuses » - suffit pour exprimer le sens de manière concise.

VII) L'antanaclase

Contrairement aux différentes formes de répétition abordées plus haut, l'antanaclase est « la répétition d'un mot auquel on donne chaque fois une signification différente ».[1] Ce procédé qui consiste en la « reprise d'un même mot, mais avec un sens différent »[2] joue essentiellement, d'après Buffart-Moret, sur la polysémie des termes, la polysémie étant, pour un terme donné, « la coexistence de plusieurs sens dérivant clairement l'un de l'autre.» [3] Dans ce type particulier de répétition, il ne s'agit plus d'un seul signifié « Sé » repris par un nombre indéfini de signifiants « x Sa », mais plutôt du contraire. À cet égard, Molinié explique qu'avec l'antanaclase, forme de « répétition à double détente »[4], le « Sa apparaît sous la forme Sa+Sa »,[5] le premier Sa ayant, dans ce cas, un sens différent du second. Pour mieux illustrer son propos, Molinié le schématise comme suit :

« Sa --- Sé1

+ Sa----Sé2

un même Sa répété, 2 Sé distincts ; ou encore

2 Sa--- (Sé1+Sé2). »[6]

À vrai dire, ce procédé qu'Henri Suhamy qualifie de « plus intellectuel que rythmique »[7], est assez récurrent dans le texte coranique en général et dans la sourate *'البقرة'* en particulier. Nombreux sont les linguistes qui l'ont abordé et ce, dans le cadre des travaux portant sur le phénomène de la polysémie dans le *Coran*. Citons à titre d'exemple, l'ouvrage de سلوى محمد العوا, intitulé *الوجوه و النظائر في القرآن الكريم* où la chercheuse étudie la récurrence de certains termes avec, chaque fois, un sens différent dans les versets coraniques - phénomène que les linguistes arabes appellent 'المشترك اللفظي' :

---

[1] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p.30. D'après la même référence, étymologiquement parlant, l'antanaclase vient d'un terme grec qui signifie « être renvoyé dans une directions nouvelle ». *Ibid.*, p.32.
[2] STOLZ, Claire, *Initiation à la stylistique*, Paris, Ellipses Éditions, 1999, p.94.
[3] BUFFART-MORET, Brigitte, *op.cit.*, p.82.
[4] MOLINIÉ, Georges, *Éléments de stylistique française, op.cit.,* p.100.
[5] *Ibid.*, p.99.
[6] *Ibid.*, p. 99 et 100.
[7] SUHAMY, Henri, *op.cit.,* p.62.

و قد عرف اللغويون هذا النوع من ألفاظ اللغة باسم المشترك اللفظي, باعتبار أن لفظه مشترك بين معان عدة, قد تكون بينها علاقة معنوية واضحة أو لا تكون.[1]

Ce phénomène dû essentiellement à l'évolution du sens, est conditionné par deux relations, à savoir, la « contiguïté » et la « ressemblance » :

و التطور مرتبط بعلاقتين يحكمانه, هما: علاقة المجاورة و المشابهة[2].

Dans son ouvrage, العوا insiste sur le fait que c'est le contexte, à la fois, linguistique et extra-linguistique 'السياق اللغوى و غير اللغوى' qui joue un rôle déterminant dans l'orientation du sens désigné :

و السياق (...) لا يتوقف عند حدود السياق اللغوي للنص, بل يتجاوزها, ليعي ما هو غير لغوى مما يؤثر في اللغة. [3]

العوا confirme son propos en se référant à ابن القيم الجوزية qui, dans son ouvrage *بدائع الفوائد*, explique en quoi consiste exactement le rôle assumé par le contexte à cet égard :

السياق يرشد إلى تبين المجمل, و تعيين المحتمل, و القطع بعدم احتمال غير المراد, و تخصيص العام, و تقييد المطلق, و تنوع الدلالة. و هذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم, فمن أهمله, غلط في نظره, و غالط في مناظرته.[4]

Pour en revenir à la figure de l'antanaclase dans la sourate *'البقرة'*, nous allons nous limiter à un seul exemple à titre illustratif[5]. Cet exemple est formé du verset 63 où la racine 'أخ ذ' est employée avec deux sens différents :

63 وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Dans le verset 63, la parole est adressée aux fils d'Israël les invitant à se souvenir du moment où Dieu, élevant par son Pouvoir le mont Sinaï au-dessus de leurs têtes, prend d'eux un engagement de tenir le Livre avec force et de suivre ses directives et ses prescriptions avec sérieux et application. Pour exprimer ce sens, le texte emploie, à deux reprises, la racine 'أ خ ذ' avec deux significations différentes. Dans la première occurrence où figure cette racine, elle a, d'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم*[6], le sens de « conclure » ou de « contracter » 'عقدنا' ; dans la deuxième occurrence, celui de « prendre » 'تناول'. Les traducteurs réussissent-ils à reproduire, dans leurs versions, l'effet de cette « reprise » laquelle fusionne deux significations aboutissant ainsi à « la saturation sémiologique »[7] ?

---

1 العوا, سلوى محمد, *الوجوه و النظائر في القرآن الكريم*,القاهرة , دار الشروق, 1998, ص. 15.

2 مكرم, عبد العال سالم, *المشترك اللفظى فى الحقل القرآنى*, بيروت, مؤسسة الرسالة, 1996, ص. 9.

3 *العوا, الوجوه و النظائر فى القرآن الكريم, نفس المرجع السابق*, ص. 16.

4 ابن القيم الجوزية, *بدائع الفوائد*, بيروت, مكتبة البيان, 1994, الجزء الثانى, ص. 301.

Cité dans : العوا, *الوجوه و النظائر في القرآن الكريم, نفس المرجع السابق*, ص.63.

5 Cet exemple qui constitue effectivement une transition entre ce chapitre et le chapitre suivant, nous permettra d'aborder très brièvement le deuxième type de répétition lequel est déterminé par la rhétorique arabe, à savoir, la répétition d'un terme qui, chaque fois, prend un sens différent : 'تكرار اللفظ دون المعنى'.

6 مجمع اللغة العربية, *معجم ألفاظ القرآن الكريم, نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة أ خ ذ, ص. 28.

7 SUHAMY, Henri, *op.cit,* p.56.

Blachère :

60/63 [*Rappelez-vous*] quand **Nous fîmes alliance** avec vous et que Nous élevâmes au-dessus de vous le Mont [*Sinaï, en disant*] : « **Prenez** avec force l'Écriture qui vous est donnée et rappelez-vous ce qu'elle contient ! Peut-être serez-vous pieux. »

Berque :

63 Lors **Nous reçûmes votre alliance**, élevâmes sur vous le Mont : « Ce que Nous leur avons donné, **tenez**-le avec force. Rappelez-vous-en le contenu, dans l'espoir de vous prémunir ».

En fait, la comparaison des deux versions avec le texte-source révèle que la réponse à notre question est négative : dans aucune des deux traductions, les verbes 'أَخَذْنَا' et 'خُذُوا' ne sont pas rendus par le même équivalent français. Ceci dit, nous trouvons que, contrairement à Blachère qui reste de manière générale plus proche du texte-source, Berque, pour rendre le segment 'خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ' procède, d'une part, par l'inversion du complément d'objet direct 'مَا آتَيْنَاكُم', et d'autre part, par le changement du pronom suffixe dans le verbe 'آتَيْنَاكُم' qui se trouve traduit par « Ce que Nous **leur** avons donné » 'آتيناهم' et non pas par « ce que Nous vous avons donné ». Cette dernière démarche amène à un faux sens.

Si nous disons « de manière générale », c'est parce que Blachère, loin de tenir compte de ce qu'il a annoncé, lui-même, dans son *Avertissement*[1] explicite, sans le signaler typographiquement, ce à quoi renvoie le pronom 'ما' dans 'خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ' « Prenez avec force **l'Écriture** qui vous est donnée ». Notons, de même, le recours du traducteur à la forme passive dans « qui vous est donnée » : le passage de la forme active où le pronom personnel sujet de glorification référant à Dieu « Nous » est mis en relief à la forme passive où ce pronom se trouve élidé, n'est pas sans atténuer la force de l'expression. Et ce, pour la raison suivante : l'ordre de tenir le Livre avec fermeté et de suivre les directives et les prescriptions avec sérieux et application tient essentiellement au fait qu'elles sont dictées par Dieu. La confrontation de cet exemple avec les versions qui lui sont proposées montre que, contrairement aux différentes « formes de répétition » examinées plus haut, il est extrêmement difficile de rendre la figure et ce, parce que les termes arabes et français ne

[1] BLACHÈRE, Régis, *op.cit.*, p.8. « On a mis entre crochets droits mais en romaines (ou caractères droits) les passages où l'on a dû substituer le nom au pronom qui figure dans le texte.»

recouvrent évidemment toujours pas la même aire sémantique. Partant, l'équivalent utilisé ne peut être que fort rarement le même.

De ce qui précède, il ressort que la sourate '*البقرة*' comprend presque toutes les formes de répétition répertoriées par la stylistique française. La multitude des exemples examinés plus haut prouve la récurrence des endroits où ces figures se manifestent dans les différents types de discours. Ceci confirme le propos d'Odette Petit qui, abordant le fonctionnement du texte coranique, note :

« Un autre trait caractérise, en effet, le fonctionnement du texte, celui de réitération ou de répétition *tikrâr*. Cette dernière revêt des formes très diverses. »[1]

L'examen du traitement de ce procédé stylistique dont la langue française n'ignore pas les mérites, les vertus et les « effets heureux », révèle que la démarche des deux traducteurs est loin d'être la même. Si Blachère tient à reproduire ces reprises « concertées », pour reprendre les termes de Kokelberg, Berque se soucie, dans la plupart des cas, de les éviter et ce, en mettant en place des stratégies diverses. Mises à part les reformulations syntaxiques différentes, Berque recourt tantôt à la pronominalisation, tantôt à la parasynonymie afin de contourner ce phénomène linguistique de base. La démarche de Berque semble, dans certaines occurrences, exagérée surtout lors de la reproduction des clausules reprises à intervalles plus au moins éloignés.

[1] PETIT, Odette, *Présence de l'Islam dans la langue arabe*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1982, p.56.

Chapitre III

Reprises et retours de tours syntaxiques et stylistiques

Le phénomène de la répétition dans le *Coran* ne se limite pas à « la reprise à l'identique » 'التكرار المحض' des termes, des expressions, des segments d'une certaine longueur comme les clausules ; mais il se réalise aussi et surtout sous bien d'autres formes, entre autres, le polyptote et la dérivation. Dans son ouvrage *Éléments de stylistique française*, Georges Molinié, abordant ces deux figures lors de son analyse du fonctionnement de la répétition, explique que « le polyptote (*aimer, nous aimions*), la figure dérivative (*amant, amour*) ne constituent que des variantes dans le même fonctionnement : il y a bien chaque fois un monnayage de Sé distincts, mais le récepteur est surtout sensible au fait dominant : l'écrasante itération phonique pour une base de référence grossièrement identique »[1].

Mais avant de passer à l'étude des effets de sens que ces deux figures produisent dans la sourate 'البقرة' ainsi qu'à la manière dont elles sont rendues dans les traductions, nous trouvons nécessaire d'avancer la raison pour laquelle nous avons choisi de traiter du polyptote, dans ce chapitre, parallèlement à la dérivation[2]. Dans les deux cas, il s'agit d'une reprise avec variation ou, comme le constate Gardes-Tamine, de deux « formes de répétition moins nettes (...) celles où sont repris des mots non identiques, mais proches par le signifiant. »[3] Ainsi, dans certains ouvrages de stylistique, elles sont considérées comme faisant partie des « figures de répétition »[4], dans d'autres, comme relevant des « figures de mots. »[5] Si dans ce dernier cas, le lien entre les deux figures est très apparent, étant donné que Robrieux aborde ces deux procédés en les classant dans une section à part, ayant comme titre « le polyptote et la dérivation », dans le premier, ce lien est aussi établi mais indirectement par Fromilhague qui, après avoir avancé la définition du polyptote, précise que « l'expressivité peut aussi être soulignée par le procédé voisin de la dérivation »[6].

D'autre part, les traits communs entre ces deux procédés de rhétorique font que certains stylisticiens prennent parfois l'un pour l'autre au point d'en faire une seule et même figure. C'est le cas de Beth et Marpeau qui, dans leur ouvrage *Figures de style*, parlent de « polyptote ou de dérivation » : « On parle d'isolexisme lorsque l'on utilise dans une phrase

---

[1] MOLINIÉ, Goerges, *Éléments de stylistique française*, *op.cit.,* p.98.
[2] Si dans notre plan de travail, nous avons envisagé d'étudier le polyptote dans le cadre du chapitre précédent, à savoir, celui de la « répétition à l'identique », au fur et à mesure que notre recherche avançait, nous avons réalisé que cette figure se rattache plutôt à la dérivation.
[3] GARDES-TAMINE, Joëlle, *op.cit.*, p.25.
[4] FOMILHAGUE, Catherine, SANCIER, Anne, *Introduction à l'analyse stylistique,* Paris, Dunod, 1996, p.196 ; et BUFFART-MORET, Brigitte, *op.cit.,* p.96.
[5] ROBRIEUX, Jean-Jacques, *op.cit.*, p.44. Robrieux explique la raison pour laquelle le polyptote est rattaché aux différentes formes de répétition : « On pourrait presque classer cette figure parmi les figures de répétition, à ceci près que seul le radical du verbe est répété dans l'énoncé. »
[6] FOMILHAGUE, Catherine, SANCIER, Anne, *Introduction à l'analyse stylistique, op.cit.*, p.196.

plusieurs mots ayant le même radical. On parle aussi de **dérivation ou de polyptote** »[1]. Il en va de même dans l'ouvrage de Suhamy, *Les figures de style* où les deux procédés en question sont définis ainsi :

« Le **polyptote** ou **dérivation** consiste à utiliser des mots dérivés d'un même radical, des verbes conjugués à des personnes ou temps différents, etc. »[2]

I) Le polyptote

Si pour classer le polyptote, les stylisticiens ne sont pas tous du même avis, il en va de même pour sa définition qui est loin d'être unique ou fixée une fois pour toutes. En fait, certains stylisticiens considèrent que cette figure comprend ou recouvre toutes les catégories grammaticales. Citons à titre d'exemple, Buffart-Moret qui, se référant à Fontanier, la définit ainsi : « Le **polyptote** consiste à reprendre dans une phrase un terme en lui faisant subir un changement de « cas, de genre, de nombre, de personnes, de temps, de modes »[3] ; et Stolz qui, dans son ouvrage *Initiation à la stylistique*, explique qu'il s'agit d'une « répétition d'un même mot, mais à diverses formes (le même verbe utilisé à des temps ou à des personnes différentes, le même substantif au singulier et au pluriel, etc.) ».[4] Si Buffat-Moret parle de « terme », Stolz de « mot », Fromilhague, quant à elle, parle d'« unité syntaxique » :

« C'est l'utilisation dans une unité syntaxique d'une même forme grammaticale que l'on fait varier (syntagme verbal) ou dont on modifie la détermination (syntagme nominal). »[5]

Cette généralité sera-t-elle maintenue dans les autres livres de stylistique ? Dans son ouvrage *Les figures de style et de rhétorique*, Robrieux précise, en restreignant la définition, qu'« en français moderne, cette figure ne peut (...) s'appliquer qu'aux formes verbales »[6]. Ce propos est confirmé par la définition avancée par Argand pour qui le polyptote est « l'emploi d'au moins deux formes d'un même verbe dans une phrase (ou deux phrases successives) »[7].

Et comme le texte coranique est un texte ancien datant du 7ème siècle après J.C, nous adopterons, dans notre analyse, non pas la définition qui s'applique au « français moderne », mais celle qui élargit la portée de la figure, en l'étendant à tout « terme » ou

---

[1] BETH, Axelle, MARPEAU, Elsa, *op.cit.*, p.44. Ce sont elles qui soulignent. Notons que les deux auteurs insistent sur la parenté entre les deux procédés en les groupant, tous les deux, sous le nom d' « isolexisme ».
[2] SUHAMY, Henri, *op.cit.*, p.67. C'est lui qui souligne.
[3] BUFFART-MORET, Brigitte, *op.cit.*, p.96. C'est elle qui souligne.
[4] STOLZ, Claire, *op.cit.*, p.94.
[5] FOMILHAGUE, Catherine, SANCIER, Anne, *Introduction à l'analyse stylistique, op.cit.*, p.196.
[6] ROBRIEUX, Jean-Jacques, *op.cit.*, p.44.
[7] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p.137.

« unité syntaxique » subissant des « variations morphosyntaxiques »[1]. En effet, la figure du polyptote, le texte coranique l'exploite intensément sous ses formes les plus variées afin de créer des effets de sens multiples. Si, « comme pour les figures de répétition, l'intérêt est d'insister sur un terme fort »[2], le polyptote sert aussi à « produire des échos par le rapprochement de formes quasi identiques. »[3] Ainsi, l'importance de la figure se voit aussi bien sur le plan sémantique que rythmique.

En ce qui concerne la sourate '*البقرة*', cette forme de reprise y est omniprésente[4]. Il paraît que ce fait est dû à la nature même de la figure qui est en rapport avec la structure morphologique de la langue arabe laquelle peut aisément comprendre tout type de variation possible. Notre analyse tiendra donc compte de ce fait et tâchera de distinguer entre une répétition qui contribue à définir le style poétique du texte coranique et celle qui relève, au contraire, du simple fonctionnement de la langue-source[5]. D'après la définition adoptée, les exemples étudiés seront classés en deux catégories : la première traitant des verbes, la seconde, des substantifs. Pour ce qui est de la première catégorie, elle peut être subdivisée en quatre parties illustrant, chacune, un type de variation différent.

- Changement au niveau des personnes (singulier/pluriel)

30 وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلآئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ

Le verset 30 où Dieu explique aux anges que derrière la création d'Adam se profile une raison qu'ils ignorent, se termine par le segment 'إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ' lequel segment comprend un polyptote formé à partir de la répétition, à deux reprises, du verbe 'علم' à l'inaccompli : une première fois, à la première personne du singulier pour référer à Dieu, et une seconde fois, à la deuxième personne du pluriel pour renvoyer « aux anges ». Cette reprise mettant en relief l'étendue du Savoir absolu de Dieu se trouve relayée par l'emploi de la forme affirmative laquelle est accentuée par la particule 'إن' dans la première occurrence et de la forme négative dans la seconde. Cette opposition (affirmatif/négatif) n'est pas sans renforcer l'effet d'insistance déjà créé par le polyptote.

---

[1] ROBRIEUX, Jean-Jacques, *op.cit.*, p.44.
[2] *Loc.cit.*
[3] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p.138.
[4] *Cf.* Versets : 13, 25, 30, 49, 50, 77, 80, 91, 94-95, 102, 117, 131, 144, 163, 170, 199, 203, 213, 215, 216, 217, 221, 223, 230-231, 232, 235, 237, 238, 239, 240, 269, 279, 282 et 283. Notons que dans beaucoup de versets, plusieurs cas se présentent.
[5] Il est à remarquer que la récurrence des polyptotes est, en grande partie, due aux dialogues qui parsèment la sourate : les répliques s'enchaînent le plus souvent grâce à cette forme de reprise.

Ce verset est rendu dans les versions françaises par :

Blachère :

28/30 … [Rappelle] *quand ton Seigneur dit aux Anges : « Je vais placer, sur la terre, un vicaire. » - « Y placeras-Tu quelqu'un qui y sèmera le scandale et y répandra le sang alors que nous, nous glorifions Ta louange et proclamons Ta sainteté ? »* [*Le Seigneur*] *répondit : **« Je sais très bien ce que vous ne savez point. »***

Berque :

30 lors ton Seigneur dit aux anges : « Je vais instituer un lieutenant sur la terre ». Ils dirent : « Quoi ! Tu rendrais tel celui qui tant y fait dégât et qui verse le sang, alors que nous autres célébrons par la louange Ta transcendance et sainteté ? » Il dit : « **Moi, Je sais ce que vous ne savez pas** ».

À comparer les deux versions avec le texte-source, il s'avère que les deux traducteurs réussissent à reproduire l'effet d'insistance de l'original et ce, en recourant à l'emploi du verbe « savoir » et en le conjuguant, à deux reprises, au présent de l'indicatif. Toutefois, cet effet est plus fort dans la version de Blachère qui rend la particule 'إن' par « très bien », et la forme négative par la négation absolue « ne...point », ce qui accentue l'opposition entre le savoir restreint des anges et celui absolu de Dieu. La reproduction de l'effet de sens que crée le polyptote se fait-il de manière systématique ou bien, dans certaines occurrences, cet effet se trouve-t-il perdu ? Si oui, quelle en est la raison ? S'agit-il d'un choix personnel de la part du traducteur, d'un respect des contraintes de la langue réceptrice ou bien tantôt de l'un, tantôt de l'autre ? L'examen des différentes formes que revêt le polyptote nous aidera à répondre à ces questions.

- Changement au niveau du mode verbal (impératif/indicatif)

Dans le verset 235, Dieu s'adresse aux hommes, en leur expliquant qu'ils ne commettent point de péché si, durant le délai de viduité, ils insinuent aux veuves endeuillées qu'ils désirent les épouser, mais à condition de le faire avec décence, sachant qu'Il est au courant de ce qu'ils cachent dans leurs cœurs :

235 وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِن لاَّ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلاَّ أَن تَقُولُواْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا وَلاَ تَعْزِمُواْ عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىَ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ

Comme dans le verset 30, dans celui-ci l'accent est de nouveau mis sur le Savoir absolu de Dieu : 'وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ'. La reprise du verbe 'علم' s'effectue, cette fois-ci,

grâce à l'emploi du verbe une première fois au mode impératif, et une seconde fois, à celui de l'indicatif. Comment l'effet produit par cette figure est-il rendu dans les deux traductions ?

Blachère :

235 Nul grief à vous faire dans l'allusion que vous faites à la demande en mariage de [*vos*] femmes, non plus que dans le secret projet que vous formez de la faire. Allah sait que vous songez à [ces femmes]. Toutefois, ne leur promettez rien secrètement sauf à [*leur*] dire des paroles reconnues [*convenables*].
236/235 Ne décidez pas la conclusion d'un mariage [*avec une veuve*], avant l'expiration de la prescription ! **Sachez qu'Allah sait ce qui est en vos âmes** ! Prenez garde à Lui et sachez qu'Allah est absoluteur et longanime !

Berque :

235 Nulle faute ne s'attache pour vous à demander l'une de ces (veuves) en mariage, si vous vous en tenez au sous-entendu, où gardez la chose en vous-mêmes. Dieu sait que vous en viendrez à les nommer ! En tous cas, ne leur faites pas de promesse secrète, sauf à observer un langage de convenance. En définitive, ne vous décidez à la conclusion d'un mariage qu'une fois expiré le délai prescrit.

- **Sachez que Dieu connaît ce qu'il y a dans votre cœur**. Prenez-y garde, tout en sachant que Dieu est Tout-Puissant, Longanime

La comparaison de ces deux versions révèle que Blachère est plus conscient du rôle que joue le polyptote à cet égard. La perte de la figure dans la version de Berque est due au fait que le traducteur procède en recourant à la parasynomymie : dans la première occurrence, il emploie le verbe « savoir », et dans la deuxième, le verbe « connaître ». Le passage d'un verbe à l'autre semble être un choix délibéré de la part du traducteur et non pas une contrainte imposée par la langue-réceptrice. La preuve en est l'exemple précédent où il a rendu, lui même, le segment ‘إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ’ par « **Moi, Je sais ce que vous ne savez pas** » mais aussi la traduction de Masson où le segment en question est traduit par « **Sachez que Dieu sait ce qui est en vous** »[1] ou encore celle du Complexe roi Fahd où il est traduit par « **Et sachez qu'Allah sait ce qu'il y a dans vos âmes**.»[2] À vrai dire, cet exemple révèle que, contrairement à Blachère, Berque ne procède pas, ici non plus, de manière systématique.

Passons à un deuxième exemple aussi révélateur qu'expressif, à savoir, le verset 117 insistant sur le Pouvoir absolu de Dieu :

117 بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ

[1] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.46.
[2] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.38.

Le verset 117 avance l'un des signes prouvant le Pouvoir absolu de Dieu : rien ne lui est impossible, à sa Volonté tout est soumis. Si ce sens est véhiculé par le verset tout entier, il l'est d'autant plus par le segment qui le termine : 'كُن فَيَكُونُ'. Dans cette courte expression, la racine 'ك و ن' se trouve conjuguée au mode impératif 'كن' dans le discours direct de Dieu et reprise juste après au mode indicatif 'يكون'. De par la qualité sonore que le polyptote confère au segment 'كن فيكون', la succession des deux verbes renforce, de plus en plus, l'idée du Pouvoir absolu de Dieu. La structure de ce segment reflète, elle, l'instantanéité de l'exécution de l'ordre divin, une fois décrété. La particule 'فاء' qui, d'après الزجاجى marque la rapidité - 'تكون عاطفة تدل على أن الثاني بعد الأول و لا مهلة'[1]- renforce le lien entre les deux « verbes » constituant la figure et donne au segment de l'ampleur et de l'expressivité. Les contraintes de la langue-réceptrice permettent-elles aux traducteurs de reproduire ces effets de sens ?

Blachère :

111/ 117 Créateur (*badî'*) des cieux et de la terre, quand Il décrète un ordre. Il dit seulement à son propos : **« Sois ! » et il est**.

Berque :

117 Créateur intégral des cieux et de la terre, dès qu'Il décrète une chose, il n'a qu'à dire **: « Sois » et elle est**.

À examiner les deux versions, il s'avère que la réponse est plutôt négative. Cet exemple montre comment l'écart linguistique entre la langue-source et la langue-cible, entraîne parfois la perte de certaines figures d'un fort rendement stylistique dans le texte-source. Cette perte peut être expliquée par le fait que le fonctionnement du système verbal de l'arabe 'نظام الصرف' diffère considérablement de celui du français. Cette différence qui se voit sur presque tous les niveaux- aspect, temps, modalité, type de procès, mode d'énonciation-, n'est pas sans conséquence sur la traduction des formes verbales arabes où les notions de déclinaison et de schèmes syntaxiques totalement absents en français, jouent un rôle de premier plan. Ainsi, le passage de l'impératif à l'inaccompli efface le lien sonore que les deux verbes-source ont en commun.

- Changement au niveau du temps verbal (deux formes différentes du passé)

Le verset 57 développe l'un des bienfaits que Dieu a accordés aux fils d'Israël : Il les a couverts par les nuages pour les protéger de la grande chaleur et leur a envoyé la « manne »

---

1 الزجاجي, *كتاب حروف المعاني*, *نفس المرجع السابق*, ص. 39.

qui est une matière sucrée ainsi que les « cailles » pour s'en nourrir. Or, ils reçoivent ces dons avec ingratitude. Cette ingratitude ne cause aucun tort à Dieu, mais c'est plutôt à eux-mêmes qu'ils ont commis une injustice :

57 وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

Pour mettre en évidence la conséquence fâcheuse de l'ingratitude, le verset se sert du polyptote qui se réalise sous la forme du retour du verbe 'ظلم' qui passe de la forme simple de l'accompli 'ظَلَمُونَا' à une autre où le « verbe opérateur »[1] 'كان' est employé 'كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ'. Il serait intéressant de s'arrêter à ce segment pour voir comment cet effet de sens est rendu dans les traductions :

Blachère :

54/57 Nous fîmes planer sur vous la Nuée et fîmes descendre sur vous la Manne et les Cailles. « Mangez ces excellentes [*nourritures*] que Nous vous avons attribuées ! » **Ils ne Nous ont point lésés mais ils se lésèrent eux-mêmes.**

Berque :

57 Nous vous ombrageâmes de la nuée et sur vous Nous fîmes descendre la manne et les cailles : « Mangez de choses bonnes que Nous vous attribuons ». **Ce n'est pas à Mon dam, mais au leur qu'ils firent preuve d'iniquité**

La comparaison des deux traductions montre que la version de Blachère est celle qui reste la plus proche du texte-source, ce qui lui permet de rendre clairement le sens ainsi que l'effet de l'original. Il en va de même de la version de Gloton où le segment en question est rendu comme suit : « Ils ne Nous ont pas lésés mais ils se sont lésés eux-mêmes. »[2] Par contre, dans celle de Berque, ce segment subit maintes variations. D'une part, le traducteur ne respecte pas, une fois de plus, l'emploi du pronom emphatique « Nous » se référant à Dieu lequel pronom se trouve rendu, dans sa version, par la première personne du singulier « à **Mon** dam » ; d'autre part, le recours à la pronominalisation qui semble s'imposer – étant donné que la tournure mise en place rend la reprise du substantif « dam » presque impossible-, n'est pas sans atténuer l'effet stylistique créé par le polyptote. À cela s'ajoute le fait de rendre le verbe 'ظلم' par l'expression « faire preuve d'iniquité » qui va à l'encontre de la concision

[1] CHAIRET, Mohamed, *Linguistique contrastive et traduction. Fonctionnement du système verbal en arabe et en français,* n° spécial, Paris, Ophrys, 1996, p.117. Il s'agit, en l'occurrence, d'un verbe « auxiliaire » appelé par la tradition grammaticale arabe 'كان الناقصة' et par les arabisants occidentaux « exposant temporel ».

[2] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p.459.

du verbe-source. Nous nous demandons pourquoi Berque persiste à effectuer de telles modifications qui ne sont pas sans gêner et compliquer la saisie du sens.

- Changement au niveau de la forme (active/passive)

Le verset 269 explique que c'est Dieu qui octroie à qui Il veut de Ses serviteurs le don de la sagesse dans les actes et les paroles. Quiconque possède ce don a effectivement acquis un grand bien :

269 يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاء وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ

Que la sagesse soit un don précieux octroyé par Dieu, ceci est mis en relief par la reprise de la racine 'ء ت ى' employée à trois reprises dans ce verset : la première occurrence figure, en tête du verset, à la forme active ; la deuxième et la troisième à la forme passive. Cette triple reprise est rendue dans les versions françaises comme suit :

Blachère :

272/269 **Il donne** la Sagesse à qui Il veut. Or, à quiconque la Sagesse **est donnée**, un grand bien **est donné**. [*Mais*] ne s'amendent que ceux doués d'esprit ;

Berque :

269 **Il dote** de la sagesse qui Il veut. Quiconque **a reçu** la sagesse **a déjà reçu** beaucoup de bien.
- Mais ne méditent là-dessus que ceux dotés de moelles

Contrairement à Berque qui choisit d'exprimer le sens de l'opposition actif/passif à travers une opposition lexicale « doter/recevoir », Blachère, quant à lui, procède en reprenant dans les trois occurrences le verbe « donner » tantôt à la forme active tantôt à la forme passive, ce qui n'est pas sans alourdir sa version. En l'occurrence, la démarche adoptée par Berque est plus judicieuse, puisqu'il est difficile de reproduire, en français, la répétition à trois reprises d'un même verbe dans le cadre d'un seul verset. C'est vrai qu'en arabe, cette forme de reprise est tolérée, voire appréciée mais il n'en est pas de même en français. Nous trouvons que la solution pour laquelle Berque opte, peut être justifiée par le souci de respecter le génie de la langue réceptrice. Cette façon de procéder pour rendre un polyptote construit à partir de l'opposition forme active / forme passive, à savoir, par une opposition lexicale, se manifeste-t-elle dans d'autres exemples ? L'examen du verset 279 nous aidera à répondre à cette question.

Le verset 279 s'adresse aux croyants, les invitant à renoncer à l'usure et à garder entièrement leur capital. En exécutant l'ordre de Dieu, ils ne causent aucun tort ni à autrui étant donné que le profit usuraire est une injustice, ni à eux-mêmes puisqu'ils ne renoncent pas à une partie de leurs capitaux :

279 فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ

L'équité de ce décret divin organisant les relations entre créanciers et débiteurs est mise en évidence par le polyptote qui consiste ici à employer, de manière successive, le verbe 'ظلم' une première fois à la forme active et une seconde fois à la forme passive. En mettant en place ces deux formes, le texte insiste sur la réciprocité de l'intérêt résultant de l'exécution de cet ordre. Dans les versions françaises, nous lisons :

Blachère :

279 Si vous ne le faites point, attendez-vous à une guerre de la part d'Allah et de Son Apôtre ! Si vous revenez [*au contraire, de votre erreur,*] il vous restera vos capitaux, **ne lésant [*ainsi personne*] et n'étant point lésés ;**

Berque :

279 Si vous ne le faites pas, attendez-vous à la guerre que vous feront Dieu et Son prophète. En revanche si vous vous repentez, vous garderez votre principal, **sans lésion à subir non plus que vous n'en aurez exercé.**

La comparaison des deux traductions révèle que, dans la version de Blachère, le sens est exprimé de façon plus directe et plus claire : le respect de la part du traducteur des structures syntaxiques du texte-source fait ressortir que le fait de renoncer au profit usuraire constitue un avantage réciproque aussi bien pour le créancier que pour le débiteur. Ce respect des structures-sources est également repérable dans la version de Grosjean qui traduit ce segment par « **vous ne léserez personne et vous ne serez pas lésés** »[1], ainsi que dans celle du Complexe roi Fahd où ce segment se trouve rendu par « **Vous ne lèserez personne, et vous ne serez point lésés.** »[2] Si nous citons ces deux traductions, c'est pour montrer qu'en l'occurrence, la langue-réceptrice offre parfois au traducteur les moyens lui permettant de rendre la figure du polyptote sur lequel la clausule du verset est construite.

[1] GROSJEAN, Jean, *op.cit.*, p.39.
[2] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.47.

Contrairement à Blachère, pour exprimer cette réciprocité, Berque recourt - comme dans l'exemple précédent - à l'opposition lexicale qui s'effectue entre les deux verbes « subir » et « exercer » ainsi qu'à la substantivation du verbe noyau 'ظلم' qui se trouve rendu par « lésion ». Ces tours syntaxiques entraînent l'inversion de l'ordre des segments correspondant à 'لاَ تَظْلِمُونَ' et 'وَلاَ تُظْلَمُونَ'.

Voilà en ce qui concerne la première catégorie traitant des verbes. Pour ce qui est de la deuxième catégorie, à savoir celle comprenant des polyptotes constitués à partir de substantifs, les exemples abondent dans le texte-source. Nous allons nous limiter seulement à deux versets à titre illustratif.

- Changement au niveau du nombre (singulier/pluriel)

Le premier exemple est formé du verset 143 qui met en œuvre une variation du nombre (singulier/ pluriel) :

143 وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ *شُهَدَاء* عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ *شَهِيدًا* وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّهُ وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ

Ce verset s'ouvre sur un segment qui met en relief la raison pour laquelle Dieu fait de la communauté musulmane une communauté modérée, éloignée des extrêmes : c'est pour qu'elle témoigne de ce qui est juste au sujet des religions précédentes. La répétition à deux reprises du substantif 'شهيد' une première fois au pluriel et une seconde fois au singulier insiste sur ce sens. Le début du verset se trouve rendu par :

Blachère :

137/143 Ainsi Nous avons fait de vous [*, Croyants !,*] une communauté éloignée des extrêmes pour que vous soyez **témoins** à l'encontre des Hommes et que l'Apôtre soit **témoin** à votre encontre.
138/143 Nous n'avons établi la *Qibla* [*vers Jérusalem*], vers laquelle tu t'orientais [*, Prophète !,*], que pour connaître ceux qui suivent l'Apôtre, de ceux qui s'en retournent sur leurs pas. En vérité, c'est là certes un grand péché, excepté pour ceux qu'Allah dirige. Allah ne pouvait faire se perdre votre foi. En vérité, Allah est certes, pour les Hommes, bienveillant et miséricordieux.

Berque :

143 Ainsi vous constituons-Nous communauté médiane, pour que vous **témoigniez des** hommes, et que l'Envoyé **témoigne de** vous. Nous n'avons institué la direction sur laquelle tu te réglais que pour distinguer qui suivait le Prophète de qui tournait les talons. Même si c'était là chose grave, elle ne le fut point pour ceux que Dieu guidait. Dieu pour autant n'allait pas laisser perdre votre croyance. Il est Tendre envers les hommes, Miséricordieux.

En fait, dans les deux traductions, l'effet du polyptote est reproduit, mais de manière différente. Contrairement à Blachère qui rend l'effet de la variation en nombre par les substantifs « témoin/témoins », Berque, quant à lui, recourt à la recatégorisation en optant pour l'emploi du verbe « témoigner ». Si le choix de Blachère est le plus proche du texte-source, nous ne pouvons rien reprocher à Berque puisque sa démarche exprime le sens de manière claire et exacte.

- Changement au niveau du déterminant (défini/indéfini)

Le verset 163 insiste sur le fait que le Seigneur qui doit être exclusivement adoré est un Dieu unique. Il est le Seigneur du monde, le Miséricordieux :

163 وَإِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَـٰنُ الرَّحِيمُ

Le substantif 'إلـه' cité en tête du verset et auquel est affixé le pronom 'كم' exprimant le possessif se trouve repris juste après à l'indéfini. L'effet du polyptote sur lequel s'ouvre le verset, met ainsi en relief l'Unicité de Dieu :

Blachère :

158/163 **Votre Divinité est une divinité unique.** Nulle divinité excepté Lui, le Bienfaiteur, le Miséricordieux.

Berque :

163 **Votre Dieu est unique**. Il n'est de Dieu que Lui, le Tout miséricorde, le Miséricordieux…

L'examen des deux traductions montre que la figure est seulement reproduite dans le cas de Blachère. Si dans les deux cas, le sens est transmis, l'omission de la reprise du substantif 'إلـه' dans celui de Berque fait que son segment perd en expressivité. Celle-ci se trouve, en revanche, reproduite dans presque toutes les versions françaises : citons, à titre d'exemple, celle de Masson « **Votre Dieu est un Dieu unique** »[1] ; ou encore celle de Grosjean « **Votre Dieu est un Dieu unique** »[2], et enfin celle du Complexe roi Fahd « **Et votre Divinité est une divinité unique**. »[3]

[1] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.30.
[2] GROSJEAN, Jean, *op.cit.*, p.27.
[3] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 24.

Terminons notre étude du polyptote par un dernier exemple qui montre comment ce procédé peut aussi servir à renforcer l'enchaînement des versets et, par conséquent, à accentuer le lien sémantique qui se tisse entre eux. Cet exemple est formé des versets 94 et 95 où la parole est adressée aux fils d'Israël, qui prétendent que Dieu leur a, eux-seuls, réservé la félicité du paradis après la mort :

94 قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الآخِرَةُ عِندَ اللّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ

95 وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ

Si le verset 94 appelle les fils d'Israël, convaincus de leurs allégations, à souhaiter la mort afin de ne pas retarder cette félicité, le verset suivant dévoile qu'ils ne le feraient jamais puisqu'ils sont conscients des injustices qu'ils ont commises. L'argument ' فَتَمَنَّوُاْ الْمَوْتَ ' du verset 94 repris avec une légère variation en tête du verset 95 ' وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا ' a pour but de montrer que ces allégations sont, en réalité, mensongères et que la félicité ne peut être réservée aux injustes. La traduction de ces « deux » expressions constitue-t-elle un problème pour les traducteurs ?

Blachère :

88/94 Dis [*-leur encore*] : « Si la Demeure Dernière vous est dévolue, auprès d'Allah, à l'exclusion des [*autres*] Hommes, **souhaitez donc mourir**, si vous êtes véridiques ! »
89/95 **[*Mais*] ils souhaitent ne jamais mourir** à cause de ce qu'ont antérieurement accompli leurs mains. Allah connaît bien les Injustes.

Berque :

94 Dis : « S'il est vrai que la demeure dernière auprès de Dieu vous soit réservée à l'exclusion d'autrui, **soupirez après la mort**, pour autant que vous soyez véridiques »
95 **mais jamais ils ne soupireront après elle**, par crainte de ce qu'ont avancé leurs mains…
- Dieu est Connaissant des iniques.

Nous remarquons que Blachère réussit à rendre clairement et le sens et l'effet de la figure. Si, dans la version de Berque, l'effet de la figure se trouve également reproduit, l'emploi des expressions « soupirez après la mort » et « ils ne soupireront après elle » doit attirer notre attention. Afin de mieux comprendre ce que Berque aurait voulu désigner par le verbe « soupirer », citons les différentes significations qu'avance le *Nouveau Petit Robert* pour ce terme. Si nous recourons spécialement à cette référence, c'est parce que le traducteur lui même, parlant de la source où il a puisé son vocabulaire, précise dans son *Avant-propos* :

« Quant au vocabulaire, les mots que l'on a employés sont ceux du Robert, dans les sens donnés par ce dictionnaire. »[1]

À observer les différentes significations présentées par cette référence, nous constatons que ce verbe, considéré d'après son emploi intransitif, signifie généralement en français moderne « pousser un soupir, des soupirs ». Toutefois, il peut aussi être utilisé dans un sens archaïque pour exprimer le fait d'« aspirer à » quelque chose : « Vieilli *« Ce n'est pas le bonheur après quoi je soupire »* (Molière), auquel j'aspire. » Ceci dit, la question qui se pose est donc la suivante : à quel point ce choix effectué de la part du traducteur est-il judicieux ?

À considérer ce choix à la lumière de l'époque à laquelle appartient le texte-source - texte ancien datant du 7ème siècle après J.C -, nous remarquons qu'il peut être justifié par le fait que le sens archaïque du verbe français correspond au sens exprimé par le verset arabe. Toutefois, si nous le regardons sous un autre angle, c'est-à-dire, celui de la réception du texte par un francophone contemporain, nous estimons que cet emploi peut éventuellement surprendre. Dans cette perspective, nous trouvons que l'emploi du verbe « soupirer » qui vient s'ajouter aux différents tours syntaxiques relevés *supra*, risquent de gêner la saisie directe du sens. Ainsi, le choix de Blachère reste, d'après nous, plus convenable en l'occurrence.

De ce qui précède, nous pouvons tirer deux conclusions : la première concernant l'emploi du polyptote dans le *Coran* en général et dans la sourate '*البقرة*' en particulier ; la seconde en rapport avec le traitement de cette figure respectivement par Blachère et Berque. Pour ce qui est du texte-source, le polyptote y est employé de manière fort récurrente, réalisant ainsi deux buts : le premier sémantique étant donné que cette figure sert à insister sur le sens véhiculé ; le second, poétique car cette figure confère au segment dans lequel elle se manifeste, une très grande expressivité. Quant à la manière dont le polyptote est rendu dans les deux traductions, elle révèle que Blachère est plus sensible à l'effet de sens que crée ce procédé stylistique lequel est reproduit, dans sa version, de manière presque systématique. Par contre, dans la version de Berque où le traducteur recourt, d'une part, à la para-synonymie comme c'est le cas dans le verset 235 (savoir/connaître) et d'autre part, à l'opposition lexicale comme dans les versets 269 et 279, l'effet du polyptote se trouve parfois atténué.

[1] BERQUE, Jacques, *op.cit.*, p.13.

II) La dérivation

À côté du phénomène de la « répétition à l'identique » et du polyptote, celui de la dérivation contribue, lui aussi, à la construction du sens. Afin de mener à bien l'étude de la dérivation, il convient de commencer par préciser ce que nous entendons par ce concept ; et ce, pour la raison suivante : dans les deux langues, source et cible, la notion de la dérivation relève aussi bien de la grammaire que de la stylistique.

Si dans *l'Encyclopédie de l'Islam*, Fleisch précise que le concept « dérivation » 'الاشتقاق' est un « terme technique de la grammaire arabe »[1] signifiant d'après le livre des *Définitions* 'التعريفات' de الجرجاني le fait de « tirer un mot d'un autre sous la condition de leur concordance, en sens, en agencement [des consonnes de la racine] et de leur différence sous le rapport de la forme »[2], dans leur ouvrage *La dérivation suffixale en français*, Jean Dubois et Françoise Dubois-Charlier expliquent que « dans l'optique des rapports entre lexique et grammaire, on entend par dérivation suffixale un ensemble de procédures syntaxiques aboutissant à constituer des formes lexicales à partir d'un radical verbal, nominal ou adjectival et de suffixes. »[3] Après avoir précisé que « la logique de la dérivation » provient du fait que « tout système lexical possède une grammaire qui lui permet la production d'unités prévisibles et motivées », François Gaudin et Louis Guespin opposent le français aux langues sémitiques quant aux mécanismes mis en place lors de la formation des termes dérivés :

« Pour le français, on entend par dérivation la production de mots construits par suffixation et par préfixation. D'autres langues peuvent recourir à d'autres procédés dérivationnels : les langues sémitiques font appel à des procédés d'infixation, c'est-à-dire, d'insertion de morphèmes à l'intérieur du morphème de base, et à l'alternance vocalique. »[4]

Loin de traiter directement des différents mécanismes que cette branche de la grammaire met en jeu dans chacune des deux langues - arabe et française - pour former et enrichir le lexique, notre étude vise essentiellement à aborder la dérivation comme procédé stylistique, produisant des effets de sens multiples lesquels effets ne sont pas sans impact ni sur la réception du texte-source, ni sur sa traduction vers les langues indo-européennes, en l'occurrence, le français. Cependant, si notre but est bien défini, ceci ne signifie aucunement

---

[1] FLEISCH, H., l'entrée « Ishtikak », in *Encyclopédie de l'Islam*, Paris, Maisonneuve, 1960, p.127.
[2] *Ibid.*, p. 128
[3] DUBOIS, Jean, DUBOIS-CHARLIER, *La dérivation suffixale en français*, Paris, Nathan, 1999, p.5.
[4] GAUDIN, François, GUESPIN, Louis, *Initiation à la lexicologie française, De la néologie aux dictionnaires*, Paris, Ducolot, p.255.

que nous n'aurons pas recours, par moments, aux règles établies par la science de la dérivation et ce, en vue de mieux saisir la signification de certains schèmes phonétiques selon lesquelles sont forgées différentes lexies dans le texte-source.

Pour bien cerner la notion conventionnelle de « dérivation » dans la langue arabe, avançons son sens étymologique et ce, parce que - rappelons-le ici aussi- l'étymologie est un « discours vrai »[1] auquel il est indispensable de recourir pour mieux comprendre ce que signifie une notion et ce à quoi elle renvoie. En fait, le concept 'الاشتقاق' est un terme dérivé du verbe 'شق (شقق)' : 'شق الشيء', « il fendit la chose ».[2]

L'importance de ce sens étymologique est qu'il peut, en l'occurrence, nous donner une idée préalable de la nature ainsi que du fonctionnement du procédé linguistique en question lequel consiste fondamentalement à « prendre la partie de la chose qui est sa moitié »[3]. Il est intéressant de noter à cet égard que c'est à partir de cette racine que s'est formé le substantif 'شقيق' le « frère » : 'و شقيق الرجل: أخوه لأمه و أبيه'[4]. Si nous relevons ce trait, c'est pour montrer que cette racine met l'accent sur le rapport « ressemblance/différence ». La différence entre deux termes dérivés, exactement comme celle qui existe entre deux frères, n'empêche qu'ils aient toujours « quelque chose » en commun, « quelque chose » qui ressemble à « un lien de parenté ».

Linguistiquement parlant, 'الاشتقاق' est un nom d'action tiré du verbe 'شق (شقق)'. La fonction de ce « pilier structural par excellence de la langue arabe »[5] est, quant à elle, soulignée par السيوطى. Dans son ouvrage '*المزهر*', il explique que le fait de tirer une forme d'une autre fait en sorte que ces deux formes contiennent le même sens, la même substance radicale et la même ordonnance structurale ; ceci afin que la dérivation puisse désigner dans sa deuxième forme, le sens de la racine et une valeur augmentée « utile » qui a motivé la différentiation des voyelles et de la forme.[6] Cette « nouvelle valeur augmentée et utile » se trouve, à son tour, mise en relief par العكبرى dans son ouvrage *مسائل خلافية فى النحو*. Après avoir cité la définition qu'avance الرماني de ce procédé « la dérivation consiste à couper une branche d'une racine », العكبرى explique ce qu'il entend par les termes « branche » 'فرع' et « racine »

---

[1] MESCHONNIC, Henri, *La rime et la vie*, *op.cit.*, p. 26.
[2] FLEISCH, H., *op.cit.*, p.127.
[3] الطرازى, فؤاد حنا, *الاشتقاق*, بيروت, مطبعة دار الكتب, 1968, ص.1.
[4] ابن منظور, *لسان اللسان*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة ش ق ق, ص. 685.
[5] BEN SALEM, Ahmed, *Ibn Durayd : vie, œuvre et influence*, thèse troisième cycle, Paris III, 1974, p.177.
[6] السيوطى, جلال الدين, *المزهر في علوم اللغة و أنواعها*, القاهرة, دار إحياء الكتب العربية, بدون تاريخ, الجزء الأول, ص. 347.

'أصل' : si ce dernier terme réfère aux consonnes qui contiennent la signification primitive, le premier contient les consonnes de la racine auxquels s'ajoute un sens nouveau au sens fondamental.[1]

Si, comme le constate Odette Petit, la dérivation est le « mouvement fondateur d'une grande part du lexique arabe »[2], l'intérêt accordé à ce phénomène linguistique ne se limite pas seulement à son rôle fondamental dans la formation ainsi que dans l'enrichissement de la nomenclature, mais il réside aussi dans ce que Petit appelle le « caractère 'sacré' de la dérivation ». Ce propos qui n'est pas sans surprendre certains, s'explique par le fait qu'en parlant de Dieu, le Prophète aurait dit [3]:

أنا الرحمان, خلقت الرحم و **شققت** لها اسما من اسمي.

Ainsi, la formule lapidaire "بسم الله **الرحمن الرحيم**" que le croyant est censé dire avant l'exécution de ses actes, est formée de deux adjectifs qui se succèdent et dérivent, tous les deux, d'une même racine "ر ح م". Ce caractère vénéré de la dérivation est également confirmé par le fait que le substantif qui donne au texte sacré des Musulmans son nom '*القرآن*', est, lui-même, un nom d'action qui dérive du verbe 'قرأ'.[4] Ce dernier trait acquiert, de plus en plus, de l'importance si nous prenons en considération que le premier ordre adressé au Prophète de l'Islam, est celui de « lire » 'اقرأ':

اقرأ باسم ربك الذي خلق (1) خلق الإنسان من علق (2) **اقرأ** و ربك الأكرم (3) الذي علم بالقلم (4).[5]

Le lien entre l'ordre divin et le nom du texte sacré est illustré dans de nombreux versets, entre autres, le verset 106 de la sourate '*الإسراء*':

و **قرآنا** فرقناه **لتقرأه** على الناس على مكث و نزلناه تنزيلا.

En citant ce verset, nous arrivons au trait qui nous intéresse le plus à cet égard : c'est précisément l'emploi, dans un seul verset, de deux termes dérivés de la même racine qui donne naissance à la figure de la dérivation laquelle sert essentiellement à attirer l'attention sur les proximités de forme et de sens qu'ont les mots associés.

---

[1] العكبرى, أبو البقاء, *مسائل خلافية فى النحو*, الب, مطبعة الشهادة, 1985, ص.73.

[2] PETIT, Odette, *op.cit.*, p. 4.

[3] *Ibid.*, p. 108-109. D'après Petit, il s'agit d'un dicton sacré (qudsî) rapporté par le « traditionnaliste réputé », Ibn Dih'ya. C'est vrai que la dérivation existait déjà avant l'Islam et existe aussi dans d'autres langues sémitiques et indo-européennes, mais il s'agit ici d'un procédé stylistique devenu « sacré », vu le rapport qui le lie à l'un des quatre vingt dix-neuf noms divins ou, pour reprendre les termes d'Odette Petit, à « l'essence divine ».

[4] أبو ليلة, محمد محمد, *القرآن الكريم من المنظور الاستشراقى*, دراسة نقدية تحليلية, القاهرة, دار النشر للجامعات, 2002, ص. 26.
D'après أبو ليلة, le verbe 'قرأ' avec ses dérivés les plus variés, est considéré comme l'un des verbes primordiaux de la langue arabe : إن الفعل (قرأ) بمشتقاته المتنوعة يعد من أبرز الأفعال و المشتقات في اللغة العربية

[5] La sourate '*العلق*', versets: 1- 4.

Comme figure, la dérivation est, en fait, « le rapprochement de mots de la même famille, c'est-à-dire des mots ayant le même radical ».[1] Loin de traduire la pauvreté du vocabulaire, « il s'agit en fait d'un moyen rhétorique de fixer les auditeurs ou lecteurs sur un leitmotiv.»[2] Et comme le phénomène de la dérivation s'avère être une dimension de première importance dans la langue arabe, non seulement parce qu'il sous-tend l'ensemble du système lexical, mais aussi parce qu'il régit les rapports qui existent entre les mots, la valeur de la figure dérivative se trouve par conséquent, de plus en plus, renforcée pour se situer ainsi sur plusieurs plans : sémantique, rhétorique, et phonique. Sémantique, parce que le rapprochement de termes dérivés du même radical est porteur de sens, étant donné qu'il insiste sur la même idée véhiculée dans le segment où se manifeste la figure ; rhétorique, parce que la parenté de forme des dérivés peut parfois renforcer une antithèse ; phonique, vu l'effet d'écho qui se produit en raison de la base identique sur laquelle les dérivés sont construits.

Ce dernier trait est mis en relief par le propos de Mahmoud Messadi, qui dans son ouvrage *Essai sur le rythme dans la prose rimée en arabe* insiste sur la valeur poétique de ce procédé, à la fois, morphologique, structural, et rythmique que la langue arabe partage d'ailleurs avec les autres langues sémitiques :

« La prédominance dans la langue des termes dérivés, la morphologie et ses séries finies et fixes de « formes » valables pour la dérivation à partir de n'importe quelle racine, font que la langue arabe est constituée par une somme de mots dont chacun est déjà en soi un groupe rythmé absolument identique à n'importe quel autre mot de même forme »[3].

Ce que nous avançons là se trouve résumé par ابن القيم الجوزية qui après avoir classé cette figure parmi les formes de paronomase- 'و هو (أي الاشتقاق) من باب التجنيس'- met l'accent sur sa valeur stylistique en disant :

و لهذا الضرب من الكلام رونق لا يخفى على العارف بهذه الصناعة.[4]

Ainsi, la fréquence de cette figure qui ajoute à l'énoncé des effets de sens aussi bien sur le plan sémantique que sur celui de l'expression, ne peut guère être gratuite. Partant, notre étude s'articulera en deux temps. Dans un premier temps, elle vise à montrer la dimension

---

[1] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p.60.
[2] SUHAMY, Henri, *op.cit.*, p.67.
[3] MESSADI, Mahmoud, *op.cit.*, p.56.
[4] ابن القيم الجوزية, *كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن و علم البيان*, القاهرة, مكتبة القرآن, 1994, ص. 215.

qu'occupe cette figure dans la sourate '*البقرة*' qui constitue, quant à elle, un échantillon assez représentatif du texte coranique ; et dans un second temps, à confronter les différents exemples avec leurs traductions françaises.

Par là, nous envisageons de voir à quel point la langue-cible peut recevoir dans son moule cette figure de construction qu'est la dérivation ? Existe-il des occurrences où le passage de cette figure de la langue-source à la langue-cible s'opère sans grande difficulté ? Lesquelles ? Quelles sont les autres occurrences où le traducteur se trouve contraint de sacrifier l'effet d'insistance ou autre que produit la figure afin de respecter le génie de la langue réceptrice ? Ou bien au contraire, y a-t-il des versets où le traducteur choisit de rendre la figure en forçant, dans une certaine mesure, la langue réceptrice ? Dans quel but ?

En effet, la récurrence des exemples de dérivation montre que cette forme particulière de reprise joue un rôle assez proche de celui de la « répétition à l'identique » dans la construction ainsi que dans l'élaboration du sens. Cette figure se manifeste dans la sourate '*البقرة*' sous différents aspects qui sous-tendent, en quelque sorte, l'ensemble des versets dont elle est formée : le premier exemple figure, au tout début, dans le verset 8 ; le dernier à la fin, dans les versets 285 et 286.

Si dans le premier exemple :

8 وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ *آمَنَّا* بِاللّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم *بِمُؤْمِنِينَ*

La racine 'أ م ن' donne lieu à deux dérivés formés à partir du verbe '*آمَنّا*' et du nom d'agent '*بِمُؤْمِنِينَ*' lequel est employé à la forme négative, le dernier renforce le lien entre les deux versets 285 et 286 mettant fin à la sourate :

285 *آمَنَ* الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَ*الْمُؤْمِنُونَ* كُلٌّ *آمَنَ* بِاللّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا *غُفْرَانَكَ* رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

286 لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا *وَاغْفِرْ لَنَا* وارحمنا أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

Sur le plan macrostructural, cette disposition sert à mieux faire ressortir l'opposition entre deux catégories de gens radicalement différentes : d'une part, les hypocrites qui disent le contraire de ce qu'ils cachent '*آمَنَّا* (...) وَمَا هُم *بِمُؤْمِنِينَ*' ; et d'autre part, les vrais croyants

'آمَنَ (...) والمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ' dont la parole correspond parfaitement à leurs sentiments ainsi qu'à leurs vœux exprimés par la double invocation 'غُفْرَانَكَ' (verset 285) et 'وَاغْفِرْ لَنَا' (verset 286).

À part ces deux exemples illustrant, de manière générale, la place qu'occupe la figure de la dérivation dans la sourate 'البقرة', nous pouvons compter presque une soixantaine d'occurrences lesquelles se réalisent sous différentes formes[1] :

- verbe et nom verbal
- verbe et verbe
- nom et nom
- verbe et participe passif
- verbe et nom de lieu
- verbe et nom d'agent
    1. référant aux hommes
    2. attribut de Dieu

Ces dérivés figurent, dans la plupart des occurrences, dans le cadre d'un seul verset comme on vient de le constater dans le verset 8 ; mais il arrive parfois qu'ils soient cités dans des versets qui se succèdent et ce, afin de développer une seule et même idée, comme c'est le cas des versets 285 et 286[2]. Si dans le premier cas, l'emploi des dérivés renforce le sens, dans le second, cet emploi constitue un facteur essentiel qui n'est pas sans ajouter à la cohésion textuelle et, par conséquent, à la cohérence intérieure de la sourate. Et comme il est fastidieux d'étudier tous les exemples, nous allons nous limiter à quelques-uns afin d'illustrer chaque catégorie.

Compte tenu de la parfaite prédisposition linguistique de l'arabe à l'exploitation des différentes formes de répétition, nous tenons à insister, avant d'entamer notre étude, sur la « fonction linguistique différentielle » que revêt cette figure dans les différentes langues, lesquelles sont loin de recourir aux mêmes mécanismes ou formes de répétition dans les mêmes proportions. L'écart devient de plus en plus considérable lorsqu'on est en présence

---

[1] Presque une soixantaine d'exemples de dérivation sont à relever dans la sourate 'البقرة'. Versets : 8 , 9, 10-11, 14-15, 25, 30, 32, 37, 40, 43, 47, 54, 59, 60, 79, 85, 89, 100, 121, 122, 128, 132, 135, 145, 151, 153, 156, 159, 160, 161, 165, 177, 186, 189, 190, 191, 197, 199, 200, 205, 217, 222, 222-223, 231, 229-231, 233, 235, 236, 237, 240, 245, 246, 247, 249, 252-253, 270, 272, 276, 282, 283 et 285 -286.

[2] Nous allons nous limiter aux exemples où les dérivés sont assez proches l'un de l'autre. Notre étude ne comprend pas le repérage des différentes formes selon lesquelles se réalise une seule et même racine tout au long de la sourate comme c'est le cas de l'étude de la racine 'ع ل م' dans la sourate 'يوسف' in MACHHOUR, Hedaya, *Étude comparée de trois traductions françaises d'un récit coranique : vie de Joseph*, thèse de doctorat, 3ème cycle, Université du Caire, 1992, p. 428 -469.

de deux systèmes linguistiques appartenant, chacun, à une famille de langue différente. À ce propos, Amr Helmy Ibrahim explique très justement qu'« un certain nombre de traits de la grammaire et de la structure formelle de la langue prédisposent l'arabe, tout comme la plupart des langues sémitiques, à *produire du neuf à partir de très légères modulations de l'ancien quand ce n'est pas de sa répétition pure et simple*. Certaines configurations syntactico-sémantiques de l'arabe peuvent de ce fait s'avérer très difficiles sinon impossibles à traduire complètement, c'est-à-dire, à transposer dans un contexte et un univers de signification absolument équivalents, dans une langue européenne et singulièrement en français. »[1]. En fait, si nous reproduisons intégralement ce propos, c'est qu'il trouvera son illustration et son écho dans ce qui suit.

Ceci dit, commençons par la première catégorie comprenant des dérivés formés à partir de verbes et de noms verbaux afin d'examiner les différentes stratégies et moyens mis en place lors du processus de la traduction.

- **Verbe et nom verbal** [2]

À observer ces soixante exemples de près, nous pouvons constater que presque la moitié peut se classer sous la catégorie : verbe/nom verbal[3]. Le verset 100 décrit à travers une dérivation comment une catégorie des gens du Livre ne respecte pas le caractère sacré des pactes :

100 أو كُلَّمَا عَاهَدُواْ عَهْداً نَّبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُم بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ

Cette même figure sert à montrer que le fondement de la religion ne consiste pas essentiellement à se tourner vers une direction quelconque, « l'orient » ou « l'occident », mais la piété 'البر' réside dans bien d'autres vertus. L'une de ces vertus les plus importantes est la fidélité aux serments :

177 لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ

---

[1] IBRAHIM, Amr Helmy, « Fonction et traductions des répétitions dans le *Coran :* modulation du même versus dissimulation dans la construction du sens » in *Traduire, Reprises et répétitions*, France, Presses Universitaires Franc-Comptoises, 2000, p. 143-144. C'est lui qui souligne.

[2] Si le verbe 'الفعل' comprend deux éléments principaux « le temps et le procès », le nom verbal désigne le procès uniquement : 'الفعل يحتوى على عنصرين أساسيين هما (الزمن و الحدث). (...) المصدر هو الكلمة التى تحتوى على الحدث دون الزمن'.
كشك, أحمد, و سرحان, عماد إمام محمد, *نظرية العامل فى النحو العربى و ما يعمل عمل الفعل*, القاهرة, مكتبة الآداب, 2006, ص. 21.

[3] En fait, la catégorie « verbe/nom verbal » comprend presque une trentaine d'exemples : versets 25, 32, 40, 47, 59, 85, 100, 121, 122, 156, 165, 177, 186, 197, 200, 205, 217, 229-231, 233, 235, 236, 240, 245, 246, 249, 270, 272, 276, 282, et 285-286.

وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

De nouveau, nous sommes en présence d'une figure qui établit une distinction entre deux attitudes radicalement opposées l'une à l'autre. Sur un plan macrostructural, le fait que dans le premier exemple (verset 100) le nom d'action suit le verbe et que dans le deuxième (verset 177) il le précède, fait ressortir davantage l'opposition sémantique entre les deux segments de versets. Comment les deux traducteurs procèdent-ils afin de rendre, dans leurs versions, ces deux figures de dérivation formées à partir de la racine 'ع ه د' ?

N° du verset	Blachère	Berque
100	Eh quoi ! chaque fois qu'**ils concluent un pacte**, celui-ci sera-t-il rejeté par une fraction d'entre eux ?	N'est-ce pas que chaque fois qu'**ils nouaient un pacte**, une coterie d'entre eux le rejetait ?
177	**Et ceux qui remplissent leurs engagements quand ils ont contracté un engagement**	**à remplir les pactes une fois conclus**

La comparaison des deux versions révèle que les deux traducteurs se trouvent contraints de sacrifier la figure de la dérivation afin d'exprimer le sens de manière intelligible dans la langue réceptrice. Cette dernière, ne fournissant pas aux traducteurs des expressions équivalentes sur le plan de la forme, c'est seulement le sémantisme des deux segments qui se trouve rendu. Ce que nous avançons là est confirmé par le propos de Amr Helmy Ibrahim qui voit que l'écart entre les deux langues « ne veut pas dire qu'on ne peut pas, par un moyen ou un autre, exprimer dans des langues qui ne disposent pas de ce dispositif formel de différentiation, des significations à peu près équivalentes quant à l'information (au sens harrissien) qu'elles véhiculent mais les moyens pour y parvenir peuvent être très différents »[1]. Cette dernière phrase doit attirer notre attention et nous amener à nous interroger à quel point les moyens mis en œuvre pour rendre la dérivation peuvent justement être « très différents ». Pour répondre à cette question, examinons la traduction du segment 'وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا'.

L'examen de ce segment fait ressortir que Blachère emploie, à deux reprises, le substantif « engagement ». Il semble que le traducteur veut créer par là un effet similaire à celui produit par le segment-source et ce, en choisissant d'aller jusqu'au seuil de la langue réceptrice et en exploitant au maximum les moyens qu'elle lui offre. Trouvant qu'il est

[1] IBRAHIM, Amr Helmy, *op.cit.*, p. 145.

impossible de traduire cette dérivation par une dérivation équivalente sémantiquement et stylistiquement, le traducteur recourt à une autre forme de reprise, à savoir, l'épiphore. En effet, cette figure rend, d'une certaine manière, l'effet d'insistance exprimée par la dérivation en reprenant à la fin des deux segments successifs le terme clé « engagement ». Cet effet se trouve accentué par l'emploi de deux verbes « remplir, contracter » soulignant tous les deux, l'importance du respect des pactes. Cette démarche qui témoigne du souci du traducteur de rester assez proche de la tournure employée par le texte-source pourrait paraître, pour certains traducteurs, comme une sorte de « redondance ». Ceci semble être le cas de Berque qui recourt à une expression plus concise, et par conséquent, plus conforme au génie de la langue française.

Plus important encore est l'omission totale du syntagme exprimant la condition ' إذا عاهدوا ' dans quelques versions comme celles de Masson et de Grosjean. Dans les deux traductions, la dérivation est traduite par : « **Ceux qui remplissent leurs engagements** »[1] tout court. Si la concision dans la version de Berque condense le sens et lui donne plus d'expressivité, l'omission de la condition dans celles de Masson et de Grosjean lui fait perdre sur le plan de la signification et ce, parce que, comme le constate Ibrahim, l'interprétation doit garder « peu ou prou de la mémoire de l'itinéraire formel et référentiel qui l'a construite et qui est probablement l'un des principaux responsables de la signification »[2]. L'attitude des traducteurs restera-t-elle la même, chaque fois, qu'une occurrence semblable se présente ? L'étude des exemples suivants pourra nous éclairer sur cette question.

Le verset 59 adresse un blâme aux injustes parmi les fils d'Israël qui enfreignent les ordres de Dieu en falsifiant les paroles qu'Il leur a dites :

59 فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجْزاً مِّنَ السَّمَاء بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ

Comme dans le verset 177, nous remarquons que, dans celui-ci, le nom verbal précède le verbe dont il est dérivé ' قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيلَ '. Dans les deux versions, ce verset est rendu par :

N° du verset	Blachère	Berque
59	Or ceux qui furent injustes substituèrent [*à Notre parole*] **un dire autre que ce qui leur avait**	mais les transgresseurs substituèrent à la formule **une autre que celle qui leur avait été prescrite.** Nous fîmes

[1] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.32 ; GROSJEAN, Jean, *op.cit.*, p.28.
[2] IBRAHIM, Amr Helmy, *op.cit.*, p. 145.

	été dit, et Nous fîmes descendre sur ceux qui furent injustes, un courroux (*rijz*) du ciel, en prix qu'ils étaient pervers.	descendre sur ceux qui avaient fait preuve d'iniquité une fureur venue du ciel, à raison de leur scélératesse.

À comparer les deux versions, il s'avère que Blachère essaye de suivre de près, ici aussi, la structure du texte-source en employant le verbe « dire » et le substantif dont il dérive « un dire ». Mais le problème est qu'il se trouve obligé de rétablir l'ellipse en ajoutant l'expression « à Notre parole » - expression que l'emploi du verbe « substituer » exige d'ailleurs. Cet ajout fait que son segment « substituèrent [*à Notre parole*] **un dire autre que ce qui leur avait été dit** » risque de refléter une certaine lourdeur vu l'emploi successif des termes : « notre parole », « un dire », « autre ». Le traducteur aurait pu contourner cette difficulté en traduisant l'expression '*قَوْلاً غَيْرَ*' par « une autre » qui devrait renvoyer, en l'occurrence, à « Notre parole ». Ainsi, il aurait pu alléger son segment et éviter une certaine redondance afin que sa version soit finalement plus naturelle et plus conforme au génie de la langue-cible : « substituèrent [*à Notre parole*] **une autre que celle qui leur avait été dite** » ou encore « substituèrent à **Notre dire un autre que celui qui leur avait été dit** ». C'est presque la solution pour laquelle opte Berque. Toutefois, l'emploi par Berque du substantif « formule » pour traduire '*قولا*' ainsi que celui du verbe « prescrire » pour '*قيل*' nous paraissent assez curieux. À considérer le choix de ces termes à la lumière du contexte antérieur (verset 58) où le segment '*وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّداً وَقُولُوا حِطَّةٌ*' est rendu par « **mais entrer par la porte en vous prosternant avec cette formule : « Rémission ! », dans l'espoir que Nous vous pardonnions vos péchés** », il ressort que la démarche de Berque peut avoir une explication. D'après le *Nouveau Petit Robert*, parmi les sens que le terme « formule » peut avoir, citons « paroles rituelles qui doivent être prononcées dans certaines circonstances, pour obtenir un résultat ». En recourant à ce substantif, le traducteur semble vouloir préciser qu'il s'agit justement d'une « formule sacramentelle », à savoir, '*حِطَّةٌ*'. Celle-ci appelle le verbe « prescrire » et provoque l'hyponymisation de '*قيل*' lequel est un verbe hyperonymique au sémantisme large : c'est donc le contexte antérieur qui détermine ce choix qui paraît acceptable étant donné que le segment en question édicte un ordre.

En fait, cette forme de dérivation constituée à partir de la racine '*ق و ل*' est employée une deuxième fois dans le verset 235 où Dieu avertit les croyants de désobéir à ses Ordres. S'il arrive qu'un homme éprouve un penchant pour une veuve endeuillée et qu'il désire l'épouser, Dieu l'autorise à le lui insinuer, mais implicitement et avec beaucoup de décence :

235 وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاء أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَـكِن لاَّ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلاَّ أَن تَقُولُواْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا وَلاَ تَعْزِمُواْ عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ

Notons que cet exemple diffère de celui qui précède par le fait que le complément absolu 'قولا' est suivi de l'adjectif 'معروفا'. Ce segment est traduit par :

N° du verset	Blachère	Berque
235	sauf à [*leur*] **dire des paroles reconnues [*convenables*]**	sauf **à observer un langage de convenance**

La traduction, dans la version de Blachère, du substantif 'قولا' par « paroles » - qui est un substantif proche par le sens de celui employé par le texte-source - fait que son segment est plus intelligible, si nous le comparons à l'exemple précédent (verset 59). Cette reprise « para-synonymique » fait que l'effet d'insistance est rendu d'une certaine manière-, c'est-à-dire sémantiquement. Il semble que c'est l'extrême proximité des deux dérivés, qui oblige le traducteur à changer de démarche : la perte de l'effet stylistique est donc due aussi bien à la disposition des termes dans la langue-source qu'aux contraintes de la langue réceptrice. Dans les deux versions, les traducteurs vont au-delà des mots pour trouver des expressions heureuses en substituant au syntagme arabe un syntagme équivalent, mais qui entretient avec celui de départ des rapports d'ordre différent que celui de la traduction littérale servile.

Le fait que le nom verbal est suivi d'un adjectif qui le qualifie, est fréquent dans la sourate '*البقرة*'. À ce propos, Amr Helmy Ibrahim explique la raison pour laquelle de tels énoncés sont « parfaitement formés » puisque achevés :

« C'est un peu comme si en donnant au sein d'une même phrase deux schèmes différents, syntaxiquement liés, d'une même racine, il était toujours nécessaire de préciser la raison pour laquelle on fournit deux facettes du même objet. »[1]

Ce trait qui s'est déjà manifesté dans le verset 235 est aussi présent dans beaucoup d'autres. Le verset 245 fournit, à lui seul, deux exemples fort révélateurs :

245 مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

[1] IBRAHIM, Amr Helmy, *op.cit.*, p. 146.

À la dérivation qui constitue le segment de la condition ' مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ' répond une deuxième qui se situe dans la protase ' فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً '. Ce parallélisme qui donne au verset un rythme particulier provient essentiellement de la quasi-symétrie des deux segments dérivationnels : au verbe ' يُقْرِضُ ' correspond le verbe ' فَيُضَاعِفَهُ ', au substantif ' قَرْضًا ' celui ' أَضْعَافًا ', à l'adjectif ' حَسَنًا ' celui ' كَثِيرَةً '.

Cette double dérivation du verset 245 est rendue dans les versions françaises comme suit :

Blachère :

246/245 **À celui qui fait un beau prêt à Allah, Celui-ci le rendra au double**. Allah referme ou rouvre [*Sa main*]. Vers Lui, vous serez ramenés.

Berque :

245 **Qui va faire à Dieu un beau prêt, Dieu le lui revaudra au centuple**. Dieu resserre et déploie. C'est à Lui que de vous il sera fait retour.

À comparer les deux versions avec le texte-source, il ressort que dans aucune des deux occurrences, la figure dérivative ne peut être rendue. Toutefois, si dans la première occurrence, elle est reproduite de la même manière ou presque, il ne va pas de même pour la seconde. Le sens de l'exagération transmis par l'adjectif ' كَثِيرَةً ' qualifiant le substantif ' أَضْعَافًا '- lequel adjectif est mis en parallèle avec l'adjectif ' حَسَنًا ' rendu dans les deux traductions par « beau »- est absent dans la version de Blachère. Par contre, dans celle de Berque, ce sens de l'exagération est parfaitement exprimé au moyen de la locution adverbiale « au centuple » signifiant, d'après le *Nouveau Petit Robert*, « cent fois plus ». Cette insistance sur la multiplication de la récompense est rendue de différentes manières dans bien d'autres traductions. Citons à titre d'exemple, la version du Complexe roi Fahd où ce segment est traduit par « **Il le lui rendra multiplié plusieurs fois** »[1] ou celle de Gloton où il est rendu par « **Il le lui accroîtra plusieurs fois** »[2]

Plus important encore est l'emploi, dans la version de Blachère, du pronom démonstratif « Celui-ci » pour référer à Dieu. Il semble que c'est le souci de précision qui incite le traducteur à adopter cette démarche connue, en traductologie, sous le nom de « marquage ». À ce propos, Michel Ballard explique que le marquage « s'effectue à l'aide des formes composées de l'adjectif démonstratif, l'utilisation de « celui-ci » renvoie de façon

[1] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.39.
[2] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p.198.

non-équivoque à ce qui est proche dans le texte. »[1] Cette démarche trouve son écho dans la version de Berque qui, afin d'éviter toute ambiguïté, recourt à la « dépronominalisation » : « marquage » et « dépronominalisation » sont effectivement deux procédés de traduction nécessaires pour une expression claire du sens[2].

D'autre part, la construction syntaxique à laquelle Blachère recourt « Celui-ci le rendra au double » pour traduire « فَيُضَاعِفَهُ لَه » atténue, d'une certaine manière, l'idée insistant sur l'avantage qu'obtient directement et en personne celui qui fait un beau prêt à Dieu. Cette idée est mise en relief, dans le texte-source, par la reprise du pronom 'هاء' lié, une première fois, au verbe 'فَيُضَاعِفَهُ' pour référer au prêt et une seconde fois, à l'expression 'له' pour renvoyer à celui qui l'offre. L'effet de la finale conclusive renforçant le lien entre le donneur du prêt et le prêt qui lui est aussitôt rendu après être multiplié plusieurs fois, est reproduit par une reprise consonantique non seulement dans la version de Berque « le lui », mais aussi dans celle du Complexe roi Fahd ainsi que dans celle de Gloton « Il le lui » . Dans ces deux derniers cas, la reprise consonantique du phonème « l » dans « Il le lui » est accentuée par l'extrême proximité des trois pronoms : le premier référant à Dieu, le deuxième, au prêt et le troisième, à celui qui Le lui offre.

Contrairement à cet exemple, dans d'autres versets, la « précision » apportée au nom verbal le précède. Ceci se voit dans le verset 121 :

121 الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَن يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

En fait, le verset 121 explique comment il se trouve parmi les Juifs et les Chrétiens un groupe qui a profondément assimilé les Livres révélés et qui en récite parfaitement le contenu. Ce sens est mis en relief par le terme 'حَقَّ' qui apporte une précision au nom verbal 'تِلَاوَتِهِ'. Dans les versions françaises, nous lisons :

Blachère :

115/121 Ceux à qui Nous avons donné l'Écriture et qui **la récitent (*talâ*) comme elle doit l'être** ; ceux-là y croient, tandis que ceux qui sont incrédules en elle, ceux-là sont les Perdants.

Berque :

121 Ceux à qui Nous avons confié l'Écrit **le récitent de sûre récitation.** C'est qu'ils y croient. Quiconque le dénie… ceux-là sont les perdants.

---

[1] BALLARD, Michel, *Versus : la version réfléchie, des signes au texte*, *op.cit.*, p. 326.
[2] *Loc.cit.*

L'examen des deux traductions fait ressortir deux démarches catégoriquement opposées l'une à l'autre afin de traduire des segments comprenant des dérivations : soit le traducteur, comme c'est le cas dans la version de Blachère, se contente de rendre clairement le sens de l'énoncé-source en sacrifiant la figure et l'effet qu'elle produit, soit il essaye, comme il en va dans celle de Berque, d'avancer un segment équivalent aussi bien sur le plan sémantique que sur celui de l'expressivité et ce, en allant jusqu'au seuil de la langue réceptrice. En l'occurrence, la consultation des différentes versions révèle que c'est la première stratégie qui est souvent mise en place. Pour illustrer notre propos, citons à titre d'exemple la version du Complexe roi Fhad où ce segment est rendu par « Ceux à qui Nous avons donné le Livre, qui **le récitent comme il se doit**, ceux là y croient »[1], ou encore celle de Grosjean « Ceux qui ont reçu le livre et **le récitent comme il faut**, ceux-là y croient »[2].

Entre ces deux grandes démarches existe une troisième. Celle-ci consiste à rendre les segments en question par le « procédé voisin de la dérivation »[3], à savoir, le polyptote. Rappelons, à cet égard, que, d'après Fromilhague, ce procédé sert à souligner une expressivité très proche de celle produite par la figure de la dérivation. Ceci est le cas dans la version de Kasimirski où la figure se trouve rendue comme suit : « Ceux à qui nous avons donné le livre et **le lisent comme il convient de le lire**, ceux-là croient en lui »[4]. Toutefois, cette solution qui a le mérite d'avancer un segment qui garde, dans une grande mesure, « la mémoire de l'itinéraire formel et référentiel » du segment-source sans pour autant aller jusqu'au seuil de la langue réceptrice, ne propose pas, pour autant, un équivalent adéquat au verbe 'تلا' : le verbe « réciter » est plus à même de rendre le sens de celui-ci.

Ceci étant posé, si la version de Berque peut paraître étrange, c'est parce que le phénomène linguistique mis en œuvre par la langue arabe est peu courant en français. Même si on reconnaît dans ce segment un mécanisme parallèle à celui que l'on a en français dans « mourir de sa belle mort »[5], ce phénomène est loin d'avoir, en français, la même productivité combinatoire et la même extension statistique qu'en arabe. À cet égard, Ibrahim affirme :

« Limité à quelques cas réputés isolés comme vivre sa vie ou aimer d'amour, il ne fait pas partie des procédés actifs de renouvellement des significations. »[6]

---

[1] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.19.
[2] GROSJEAN, Jean, *op.cit.*, p.24.
[3] FOMILHAGUE, Catherine, SANCIER, Anne, *Introduction à l'analyse stylistique, op.cit.*, p.196.
[4] KASIMIRSKI, *op.cit.*, p.51.
[5] Cité dans IBRAHIM, Amr Helmy, *op.cit.*, p.146.
[6] *Ibid.*, p.148.

En d'autres termes, il s'agit d'une construction acceptable en arabe et moins souhaitable en français.

Reste à savoir si la signification de l'adjectif « sûre » employé par Berque correspond au vouloir-dire de 'حق'. D'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, le terme 'حق' renvoie, en général, à tout ce qui est correct et conforme à la réalité :

ثابت صحيح, (...) و معناه العام لا يخلو من معنى الثبوت و المطابقة للواقع.[1]

Un peu plus loin, le dictionnaire précise que ce terme ajouté au nom verbal, le qualifie pour signifier la perfection :

أضيفت إلى المصدر و كانت وصفا له على معنى التام الكامل. حق تقاته, حق تلاوته,(...).[2]

Dans son exégèse, ابن عاشور explique :

و الحق هنا ضد الباطل أي تلاوة مستوفية قوام نوعها لا ينقصها شيء مما يعتبر في التلاة و تلك هي التلاوة بفهم مقاصد الكلام المتلو فإن الكلام يراد منه إفهام السامع فإذا تلاه القارئ و لم يفهم جميع ما أراده قائله كانت تلاوته غامضة فحق التلاوة هو العلم بما في المتلو.[3]

En fait, la consultation du *Nouveau Petit Robert* pour l'adjectif « sûre » montre combien ce terme est sémantiquement très riche: il peut décrire aussi bien une récitation « authentique, avérée et certaine » qu'une récitation « évidente, exacte, et vraie ». À regarder les différentes significations que revêt l'adjectif « sûre », nous remarquons qu'elles vont dans le même sens que les définitions données plus haut.

Pour ce qui est du deuxième exemple formé du verset 197, c'est le terme 'خير' qui vient préciser la nature du substantif 'الزاد' :

197 الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللّهُ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ

Ce verset développant les règles du Grand Pèlerinage, explique que le pèlerin doit, entre autres, s'appliquer à faire le bien et à s'approvisionner de piété pour la vie future en respectant les ordres et en évitant les interdictions. Ainsi, la crainte de Dieu doit toujours être à la base de ses actes, et guider ses pensées. Notons qu'à la fin de ce verset, une deuxième dérivation formée à partir de la racine 'و ق ى' semble venir s'enchevêtrer avec la première ' *فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُون* ' pour engendrer non seulement un effet d'insistance mais aussi de relance lesquels nous rappellent celui produit souvent par l'anadiplose 'وَاتَّقُون *وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى*'.

---

1 مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة ح ق ق, ص. 306.

2 *نفس المرجع السابق*, *نفس الصفحة*.

3 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 696.

Ce sens transmis à travers deux figures dérivatives est rendu dans les versions françaises comme suit :

Blachère :

193/197 Le Pèlerinage a lieu en des mois connus. Pour qui s'acquitte du Pèlerinage, nulle galanterie, nul libertinage (*fusûq*), nulle discussion au cours du Pèlerinage. Quelque bien que vous fassiez, Allah le sait. **Prenez un viatique !, car le meilleur viatique est la piété. Soyez pieux envers Moi,** ô vous doués d'esprit !

Berque :

197 Le pèlerinage communautaire a lieu en des mois déterminés. Qui se l'impose durant ces mois s'abstiendra de rapport sexuel, de tout libertinage, de toute dispute en cours de pèlerinage. Ce que vous faites de bien, Dieu le connaît. **Faites-en votre viatique. Le meilleur viatique consiste à se prémunir. Prémunissez-vous envers Moi,** ô dotés de moelles !

Afin de rendre la première figure, nous remarquons que les deux traducteurs recourent, tous les deux, à la mise en place d'un procédé leur permettant de produire un effet assez proche de celui créé par le texte-source, à savoir, la répétition du substantif « viatique ». Exactement comme dans l'emploi du polyptote, cette reprise a le mérite de reproduire, dans une très grande mesure, les effets d'insistance et de poéticité créés par la dérivation. Cette démarche oblige les deux traducteurs à recourir à certains verbes comme « prendre » dans le cas de Blachère et « faire » dans celui de Berque lesquels sont appelés par Ibrahim des « verbes supports »[1] et dont l'usage est indispensable pour une transmission sémantique exacte du sens[2].

Mise à part la stratégie adoptée en l'occurrence, regardons si le substantif « viatique » réussit à exprimer la signification du verbe-source ainsi que de celle du nom verbal dont il dérive. Mais avant de juger de la pertinence du choix effectué par les deux traducteurs, examinons ce que désignent les termes « تزودوا » et « الزاد » dans ce contexte. D'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, le verbe 'تزود' signifie :

اتخذ زادا, و المؤمنون يتزودون بالأعمال الصالحة.[3]

[1] IBRAHIM, Amr Helmy, *op.cit.*, p. 146.

[2] L'expression « verbe support » désigne cette catégorie de verbes qui sont aussi bien considérés comme des « agents de nominalisation » étant donné qu'ils permettent à un verbe de prendre une forme nominale (ex. voyager/ faire un voyage ; répondre/donner une réponse) ainsi que celle appelée par des prédicats nominaux qui n'ont pas de forme verbale associée (ex : faire une sottise, tomber malade). *Cf.* GROSS, Gaston, « Les verbes supports et l'actualisation des prédicats nominaux », in IBRAHIM, Amr Helmy (Dir.), *Supports et prédicats non verbaux dans les langues du monde*, Paris, Cellule de Recherche en Linguistique (CRL), 2010, p.16-35.

[3] مجمع اللغة العربية, *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة زود, ص 535.

Le substantif 'الزاد' désigne :

الطعام, و زاد المؤمن العمل الصالح .[1]

Si le glossaire met plutôt l'accent sur le côté métaphorique des termes, la signification de ces derniers se trouve par contre élargie dans les différents commentaires pour comprendre aussi bien le sens propre que le sens figuré. Dans son exégèse, الزمخشرى interprète le segment *'وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى'* comme suit :

أى اجعلوا زادكم إلى الآخرة اتقاء القبائح فإن خير الزاد اتقاؤها. و قيل : كان أهل اليمن لا يتزودون و يقولون نحن متوكلون, و نحن نحج بيت الله أفلا يطعمنا فيكونون كلا على الناس, فنزلت فيهم.[2]

Il en est de même dans le commentaire de ابن عاشور où l'exégète développe ce sens en disant :

و التزود إعداد الزاد و هو الطعام الذي يحمله المسافر (...) فالتزود مستعار للاستكثار من فعل الخير استعدادا ليوم الجزاء شبه بإعداد المسافر الزاد لسفره بناء على إطلاق اسم السفر و الرحيل على الموت (...) **و يجوز أن يستعمل التزود مع ذلك في معناه الحقيقي على وجه استعمال اللفظ في حقيقته و مجازه فيكون أمرا بإعداد الزاد لسفر الحج** تعريضا بقوم من أهل اليمن كانوا يجيئون إلى الحج دون زاد و يقولون نحن متوكلون على الله فيكونون كلا على الناس بالإلحاف.[3]

En reprenant le substantif « viatique », les traducteurs parviennent à exprimer le sens tout en insistant sur la notion-clé véhiculée par la figure de la dérivation : l'importance de s'approvisionner pendant le pèlerinage, que ce soit de biens matériels ou bien d'actes de piété et ce, parce que le substantif « viatique » a le mérite de revêtir, à la fois, un sens propre et un sens figuré. Employé dans son sens propre, il renvoie à l'argent ainsi qu'aux provisions données à un religieux pour voyager, et par extension, à tout voyageur ; utilisé dans son sens figuré, il réfère à tout soutien ou secours indispensable pour accomplir un voyage. Dans ce contexte, le soutien ne pourrait-il pas comprendre ou, au moins, se rapporter aux différents actes et paroles relevant de la piété, lequel sens est explicité dans la suite du verset *' فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى'*? Certes.

Le double emploi de ce substantif fait en sorte qu'il soit plus apte à rendre la portée sémantique et métaphorique de la figure surtout si nous le comparons avec le terme « provision », lequel terme insiste plutôt sur le côté matériel dans la préparation du voyage. Ce terme qui signifie, en général, « réunion de choses utiles ou nécessaires à la subsistance, à l'entretien, ou à la défense », nous le repérons aussi bien dans la version du Complexe roi Fahd « **Et prenez vos provisions ; mais vraiment la meilleure provision est la piété** »[4], que

---

1 *نفس المرجع السابق, نفس الصفحة.*

2 الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل, نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 344.

3 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير, نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثانى, ص.235 , و236 .

4 Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.31.

dans celle de Gloton « **Munissez-vous de provisions, mais assurément, la meilleure provision est alors de se prémunir.** »[1]

Ceci dit, l'expression « Faites-en votre viatique » employée dans la version de Berque doit attirer notre attention puisqu'elle introduit un sens absent dans le texte-source. Le traducteur procède en opérant un lien sémantique entre la proposition 'وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ' et celle qui la suit 'وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى' et ce, en ajoutant le pronom « en » qui reprend sous une forme pronominale le segment « ce que vous faites de bien, Dieu le connaît ». Cette procédure n'est pas sans restreindre, d'une certaine manière, la portée du substantif « viatique », étant donné que, d'après l'emploi que le traducteur en fait, le sens est plutôt orienté vers le côté spirituel du terme. Le traducteur aurait pu recourir au verbe « prendre » employé par Blachère ou à celui « se munir de » utilisé par Gloton et ce, afin que sa version soit plus conforme au sens véhiculé par le texte-source. Cette interprétation personnelle illustre comment l'intervention du traducteur dans le texte de départ n'est pas souvent sans nuire à l'esprit général du verset.

Pour ce qui est de la deuxième dérivation formée à partir de la racine 'و ق ى', nous remarquons que la traduction, dans la version de Blachère, du nom verbal 'التَّقْوَى' par la « piété » ainsi que celle du verbe 'وَاتَّقُونِ' par l'expression « soyez pieux » permet au traducteur de rendre, à la fois, le sens et l'expressivité de la figure. Pour reproduire cette expressivité, Berque met en œuvre une stratégie différente mais aussi efficace que la première, à savoir le recours au polyptote. Ce procédé fort proche de la dérivation se trouve réalisé sous la forme de la reprise du verbe « se prémunir », une première fois au mode infinitif pour traduire très justement le nom verbal, et une deuxième fois, au mode impératif pour transmettre, en l'occurrence, la force de l'ordre divin. En fait, si nous disons « très justement », c'est parce que, de manière générale en français, le mode infinitif sert à exprimer, dans de nombreuses occurrences, le sens transmis par le nom verbal.

Ce propos peut être confirmé par de nombreux exemples. Citons à titre illustratif, les versets 246 et 272. En fait, le premier exemple raconte qu'un groupe du peuple d'Israël demande à son prophète de lui désigner un gouverneur qui l'aide à reconquérir sa dignité en combattant pour faire triompher la parole de Dieu :

[1] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p.432.

N° du verset	Texte-source	Blachère	Berque
246	ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلاَّ تُقَاتِلُوا	« Désigne-nous un roi ! nous **combattrons** dans le Chemin d'Allah ! » [Ce Prophète] dit : « S'il vous est prescrit de **combattre**, pourriez-vous ne pas combattre ? »	« Envoie-nous un roi, pour que nous **combattions** sur le chemin de Dieu ». Il dit : « Serait-il possible, s'il vous est prescrit de **combattre**, que vous ne combattiez pas ? »

Dans la version de Blachère ainsi que dans celle de Berque, le nom d'action '*القِتَالُ*' est rendu par la forme infinitive jouant le rôle du substantif « combattre ». Il en va de même pour le verset 272 où le Seigneur s'adressant au Prophète pour le soulager, lui dit qu'il est seulement chargé de transmettre le message et qu'il n'a point à amener les égarés à faire le bien, et ce parce que c'est Lui qui dirige qui Il veut :

N° du verset	Texte-source	Blachère	Berque
272	لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَـكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَن يَشَاء	**Diriger** [ces Infidèles] ne t'incombe pas [, *Prophète !*] Mais Allah **dirige** qui Il veut	Les **guider** ne t'incombe, mais c'est Dieu qui **guide** qui Il veut.

Comme dans le verset 246, dans celui-ci c'est la forme infinitive des verbes « diriger » et « guider » qui sert au traducteur pour rendre le nom d'action '*هداهم*'. L'étude des exemples précédents révèle comment certaines formes de reprise, comme le polyptote et surtout la répétition, facilitent la tâche du traducteur ; et ce parce qu'elles constituent autant de procédés lui permettant de rendre, d'une manière ou d'une autre, l'effet d'insistance que produit la figure de la dérivation.

Ce que nous avançons là se trouve aussi illustré dans l'exemple suivant qui diffère sensiblement de ceux qui le précèdent par le fait qu'il comprend une forme de dérivation beaucoup plus complexe, ce qui n'est pas sans poser problème au traducteur. Dans le verset 186 où le Seigneur, s'adressant au Prophète, dit qu'Il est toujours tout proche et prêt à réaliser les vœux au même instant où ils sont formulés, le traducteur se trouve en présence d'une figure formée de trois dérivés successifs : un nom verbal'*دَعْوَةَ*, un nom d'agent '*الدَّاعِ*, et un verbe '*دَعَانِ*:

186 وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

Il serait donc intéressant de nous arrêter à cet exemple pour regarder de près comment les deux traducteurs procèdent afin de rendre ce segment fort expressif et de très haute qualité sonore. À cet égard, Ibrahim explique :

« Le fait qu'une racine soit commune à trois termes ajoute en soi un sens à leur sens. Il établit une solidarité formelle qui constitue une référence par rapport à laquelle se construit la signification de chaque terme et s'organisent les oppositions qui les différencient. »[1]

Dans les versions françaises, ce verset est rendu par :

Blachère :

182/186 Quand Mes serviteurs t'interrogent sur Moi, [*dis-leur*] que Je suis près [*et*] **réponds à l'appel de qui Me prie quand il Me prie** ! Qu'ils répondent à Mon appel et qu'ils croient en Moi ! Peut-être seront-ils dans la rectitude.

Berque :

186 – Que si Mes adorateurs t'interrogent sur Moi, Je suis tout proche à exaucer **l'invocation de qui M'invoque, quand on M'invoque**. Puissent-ils donc Me répondre, puissent-ils croire en Moi dans l'espoir d'aller selon la droiture…

De prime abord, la comparaison des deux versions révèle que si la démarche des deux traducteurs a en commun le fait de recourir au procédé du polyptote, elle reste, par contre, distincte l'une de l'autre. Dans sa version, Blachère choisit de traduire le verbe-source par le verbe « prier » lequel est également utilisé pour rendre le nom d'agent. En fait, cette reprise réussit à exprimer, en grande partie, l'effet rhétorique du segment-source. Si nous disons « en grande partie », c'est parce que, pour traduire le nom verbal, le traducteur opte non pour l'emploi du substantif dérivé du verbe déjà utilisé à deux reprises, à savoir « prière », mais pour un autre substantif qui lui est sémantiquement équivalent « appel ».

Contrairement à Blachère, Berque, quant à lui, appréciant à sa vraie valeur le pouvoir expressif de ce segment de verset, estime que sa reproduction dans le texte-cible est fort nécessaire, même s'il sera contraint, de nouveau, d'aller jusqu'aux limites de la langue réceptrice et même si sa version risque de paraître peu familière. Ainsi, non seulement le verbe « invoquer » se trouve successivement répété à deux reprises, mais aussi le nom d'action 'دَعْوَةَ' est traduit par un substantif qui en dérive ; ce qui donne au verset presque la même force évocatrice du texte-source. Par ce faire et malgré l'étrangeté de l'expression, il

[1] IBRAHIM, Amr Helmy, *op.cit.*, p. 149-150.

paraît que le traducteur ait voulu « marquer »[1] ce segment de verset qui se distingue aussi bien par le message qu'il communique que par sa force expressive et sonore.

Ce que nous avançons là trouve une confirmation dans la version de Gloton où le segment '*أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ*' est rendu par « **Je réponds favorablement à l'appel de celui qui appelle quand il M'appelle** »[2]. Si les segments avancés par Berque et Gloton constituent des cas extrêmes exploitant au maximum les moyens que la langue-cible peut offrir au traducteur, celui de Grosjean représente le cas inverse : le traducteur décide de contourner cette difficulté qui n'est pas sans compliquer sa tâche et ce, en omettant de traduire carrément le nom d'action « je réponds à celui qui m'appelle dès qu'il m'appelle »[3]. Comme nous l'avons constaté *supra*, cette omission influe sans doute sur la transmission générale du sens.

Entre ces deux extrêmes, vient donc s'installer la démarche de Blachère laquelle est adoptée par la plupart des traducteurs puisque plus naturelle et plus conforme à l'esprit de la langue réceptrice. Citons à titre d'exemple, la version du Complexe roi Fahd « Je réponds à **l'appel** de **celui qui Me prie** quand **il Me prie** »[4] ou encore celle de Masson « je réponds à **l'appel** de **celui qui m'invoque** quand **il m'invoque** »[5]. Toutefois, nous ne pouvons terminer avec cet exemple sans noter que l'emploi, dans la version de Berque, du pronom « on » à la place du pronom personnel sujet « il » afin de renvoyer à celui qui invoque Dieu est assez curieux, et ne trouve pas d'explication claire, ne serait-ce que le souci d'exprimer, de plus en plus, la généralité. Le pronom « il » ne pourrait-il pas, lui aussi, assumer ce rôle ? Certes.

La difficulté de rendre une forme de dérivation à trois termes se voit très clairement dans l'exemple suivant, présentant, lui aussi, une forme de dérivation complexe. Le choix de cet exemple vise à voir si la démarche de Berque reste toujours la même ou bien si la traduction du verset 186 ne formait qu'une exception. En fait, le verset 200 ordonne aux pèlerins de diriger plutôt leurs invocations vers Dieu, en quittant les coutumes de l'époque préislamique selon lesquelles ils s'enorgueillaient de leur descendance et de leur supériorité :

200 فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ

[1] MESCHONNIC, Henri, *Éthique et politique du traduire, op.cit.,* p. 117. D'après Meschonnic, un « tour marqué » doit le rester dans la traduction : « marqué pour marqué », « non marqué pour non marqué ».
[2] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p.380.
[3] GROSJEAN, Jean, *op.cit.*, p.29.
[4] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.28.
[5] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.34.

Ce début de verset est rendu dans les traductions comme suit :

N° du verset	Blachère	Berque
200	Quand vous accomplissez vos rites du Pèlerinage, **invoquez (*dakara*) Allah comme vous invoquez vos pères ou plus ardemment encore !**	après vous être acquittés de vos rites, **rappelez le nom de Dieu, comme vous faites celui de vos ancêtres, voire d'un rappel plus intense…**

En comparant les deux versions avec le texte-source, nous remarquons qu'on passe d'une construction à trois termes en arabe à une construction à deux termes en français. Toutefois, les deux traducteurs ne procèdent pas de la même manière. Si Blachère choisit de recourir au polyptote (mode impératif/ mode indicatif) afin de rendre l'effet de l'insistance, Berque, quant à lui, reproduit l'effet de la dérivation (rappelez/un rappel). Dans les deux occurrences, les traducteurs sont contraints, par souci de respecter les normes de la langue réceptrice, de sacrifier un « terme dérivationnel » : le troisième terme dans la version de Blachère et le deuxième dans celle de Berque. Ceci étant, ils essayent de récupérer dans la structure syntaxique ce qu'ils ont perdu dans la structure dérivationnelle. Ainsi, dans la version de Blachère, l'effet de l'intensité exprimé par l'élatif dans le troisième segment ' أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا ' est parfaitement rendu par un comparatif de supériorité qualifiant deux adverbes successifs « ou plus ardemment encore ! », dans celle de Berque, le deuxième segment est traduit par l'emploi d'un verbe support « faire » accompagné du pronom démonstratif « celui ». Cette tournure permet au traducteur de créer une figure de dérivation sans alourdir la phrase française[1].

À l'exception de ces quelques exemples où l'effet de la dérivation est plus ou moins rendu[2], l'examen d'autres segments formés à partir du verbe et du nom verbal révèle que, dans la plupart des occurrences, il semble impossible de les traduire en suivant la lettre du texte arabe, surtout quand les termes dérivés sont assez proches l'un de l'autre. Ceci est le cas dans les versets 32, 40, 156, 236, 249 et 282. Le tableau suivant vise à mieux exposer les différentes manières mises en place afin de rendre ces figures :

N° du	Texte-source	Blachère	Berque

[1] Nous ne sommes pas d'accord avec les termes choisis pour le verbe 'اذكروا' et le nom verbal 'ذكر' dans les deux versions. Ce trait sera abordé dans le chapitre de la comparaison.

[2] Comme nous l'avons vu *supra*, l'effet de la dérivation est rendu soit totalement - c'est-à-dire à travers une dérivation équivalente- soit partiellement c'est-à-dire à travers une répétition lexicale ou un polyptote.

verset			
32	لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا	*Nous n'avons nulle* ***science*** *excepté ce que* ***Tu nous as appris***	**Nous n'en savons** que ce que **Tu nous en as appris**
40	يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ	O Fils d'Israël !, rappelez-vous **le bienfait** dont **Je vous ai comblés !**	Fils d'Israël, rappelez-vous **Mon bienfait** par Moi **prodigué**
156	الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ	Qui, **atteints par un coup du sort**	à ceux qui, lorsqu'**un malheur les touche**
236	لاَّ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاء مَا لَمْ تَمَسُّوهُنُّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً	Nul grief à vous faire si vous répudiez [*vos*] femmes alors que vous ne les avez point encore touchées ou [*alors que*] **vous ne vous êtes pas obligés envers elles à un douaire**	Nulle faute pour vous à répudier vos femmes sans les avoir touchées, ni leur **avoir assigné de droit à votre charge**
249	فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلاَّ مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ	Celui qui y boira n'est pas des miens ; exception faite pour qui y **puisera une fois, de la main**	Quiconque en boira n'est pas des miens. Quiconque s'abstiendra d'y goûter sera des miens, sauf à n'en **boire qu'une gorgée dans la main**
282	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ	O vous qui croyez !, quand **vous êtes en situation de créancier à débiteur, pour une dette** à terme fixé, écrivez-le ! [1]	Croyants, si **vous convenez d'une dette** à terme fixé, mettez-la par écrit.

Partant, la difficulté devient, de plus en plus grande, lorsqu'il s'agit d'un même verset comprenant, à la fois, deux figures citées l'une à la suite de l'autre comme c'est le cas dans le verset 270 :

N° du verset	Texte-source	Blachère	Berque
270	وَمَا أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ	**Quelque dépense [*en aumône*] que vous fassiez, quelque objet voué (*nadr*) que vous vouliez**	**Pour dépense que vous fassiez, vœu que vous formuliez**

À observer de près les différents segments-cible, nous remarquons qu'ils ne comportent, on le voit, aucune réduplication, mais remplacent chaque réduplication potentielle par l'association d'un nom prédicatif, par exemple, bienfait (verset 40) ou dépense, objet voué (verset 270), et du verbe support qui l'actualise : combler, faire ou vouloir. Les

[1] On se demande pourquoi les traducteurs n'ont pas eu recours à l'expression « contracter une dette ».

exemples cités plus haut montrent comment ce phénomène linguistique de la dérivation qui consiste à « reproduire de nouvelles significations par la modulation du même » est peu courant en français. Dans des cas pareils, la langue française « préférera le plus souvent à une variation par répétition totale ou partielle, une identification par dissimilation, c'est-à-dire, l'association, plus ou moins fixe ou régulière, à l'élément que l'on veut identifier, d'un élément totalement différent »[1]. Et comme à chacune des deux occurrences arabes de la même racine, correspond, dans les deux traductions, une entrée lexicale tout à fait différente, « ce que les variations de la racine arabe intègrent, les dissimilations lexicales françaises le dispersent et l'éclatent et le traducteur doit récupérer dans la structure syntaxique ce qu'il a perdu dans la structure dérivationnelle. » [2]

Ceci dit, il arrive parfois que les termes dérivés soient antonymiques. Dans ce cas, la « structure dérivationnelle » sert à renforcer l'opposition : la parenté formelle qui cache, en réalité, une dissymétrie de signification, induit de ce fait une réorganisation originale du sens. Le verset 276 nous présente un cas assez curieux :

276 يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ

Les deux premiers fragments de ce verset sont liés par la reprise de la racine 'ر ب و' qui donne naissance à deux vocables légèrement séparés par la conjonction de coordination 'واو' : le premier 'الرِّبَا' est un substantif ayant, dans la législation islamique, une forte connotation péjorative ; le second 'يُرْبِي' constitue un verbe de sens mélioratif. Mis à part ce premier rapport dérivationnel, un deuxième vient se tisser entre les deux segments étant donné que les verbes 'يَمْحَقُ' et 'يُرْبِي' ont pour même sujet « Dieu ». En effet, l'opposition sémantique entre les deux dérivés vise à insister sur le fait que tout gain qui naît des bénéfices de l'usure est dissipé par Dieu, par contre, les aumônes sont bénies par Lui. Cet effet stylistique est impossible à rendre, au moins dans ce contexte, c'est-à-dire en jouant sur le même type d'opposition formelle en français :

Blachère :

277/276 **Allah [*, au Jugement Dernier,*] annulera [*les profits de*] l'usure alors qu'Il fera fructifier [*le mérite*] des aumônes**. Allah n'aime pas le Pécheur impie.

Berque :

276 **Dieu anéantit le croît usuraire, et fait grossir l'aumône**. Dieu déteste tout pécheur plongé dans la dénégation.

[1] IBRAHIM, Amr Helmy, *op.cit.*, p. 148.
[2] *Ibid.*, p. 150.

Si les contraintes de la langue réceptrice ne permettent aucunement aux traducteurs de reproduire la structure dérivationnelle, nous remarquons que Blachère essaye de mettre en relief l'opposition sémantique qu'elle véhicule. Contrairement à Berque, il emploie, à côté des verbes de sens opposés « annuler » et « faire fructifier » traduisant '*يَمْحَقُ*' et '*يُرْبِي*', la locution conjonctive de subordination « alors que ». Toutefois, nous trouvons que son ajout du segment « au Jugement Dernier » lequel entraîne le choix du futur pour les deux verbes, restreint considérablement le sens et la portée du verset puisque le châtiment peut tout aussi bien être infligé Ici-bas que dans la vie future. À cet égard, ابن عاشور explique :

إن المتصدق يفوز بالخير في الدارين كما باء المرابى بالشر فيهما, فهذا وعد و وعيد دنيويان.[1]

Cette généralité se trouve transposée dans la version de Berque par l'emploi du présent de l'indicatif. Par contre, l'expression qu'il choisit pour rendre le verbe '*يُرْبِي*' est assez surprenante, car métaphorique : le recours au verbe « accroître » ou bien à l'expression « faire croitre » ne seraient-ils pas plus convenables en l'occurrence ?

Contrairement aux exemples abordés plus haut où la proximité relative des termes dérivés rend la tâche du traducteur extrêmement difficile et parfois impossible, dans les versets suivants le fait que ces termes sont situés à des intervalles éloignés lui permet, par contre, de les reproduire. Ce trait se voit très clairement dans le verset 233 dont le début insiste sur les droits du nouveau-né qui, pour son intérêt, doit être allaité par sa mère durant deux années successives :

233 وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Ce début est rendu dans les deux versions françaises par :

N° du verset	Blachère	Berque
233	Les mères **allaitent** leurs enfants deux années entières, [*ceci*] pour quiconque veut donner un complet **allaitement**.	Les mères **allaitent** leurs nourrissons deux ans entiers, pour quiconque veut que **l'allaitement** se parachève

Ceci dit, nous ne pouvons terminer cette catégorie sans insister sur un trait fort important. Mis à part l'effet d'insistance que produit la dérivation, cette figure joue, elle aussi, un rôle primordial dans la cohésion interne du texte, étant donné qu'elle lie, entre eux, les

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, الجزء الثالث, ص.91.

différents versets développant un même thème. Pour illustrer ce trait, nous allons nous limiter à un seul exemple.

Dans la sourate '*البقرة*', les règles de la répudiation, comme d'ailleurs celles du mariage, sont bien définies. Elles sont clairement formulées dans presque une dizaine de versets (226-232 et 236-237). Le verset 229 montre que la répudiation est légalement autorisée : après la répudiation, l'époux a le droit soit de reprendre son épouse, soit de mettre un terme à la vie conjugale si celle-ci s'avère être impossible entre eux. Ce sens est exprimé dans le début de deux versets qui se suivent, ou peu s'en faut, à travers deux figures de dérivation :

229 ***الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلاَّ أَن يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللّهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ***

231 ***وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلاَ تَتَّخِذُوَاْ آيَاتِ اللّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ***

Le début des deux versets est respectivement rendu par :

N° du verset	Blachère	Berque
229	**La répudiation** a lieu deux fois : donc, **reprendre** [*l'épouse*] d'une manière reconnue [*convenable*] ou [*lui*] **donner la liberté** de bonne grâce.	**la répudiation**, même redoublée, laisse faculté soit de **retenir** l'épouse selon les convenances, soit de la **libérer** généreusement.
231	Quand **vous répudiez** [*vos*] femmes et qu'elles ont atteint leur terme, [*ou bien*] **reprenez-les** d'une manière reconnue [*convenable*] ou bien **donnez-leur leur liberté** d'une manière reconnue [*convenable,* (...)]	Si **vous répudiez** des femmes, et qu'elles aient rempli leur délai, ou bien **retenez-les** selon les convenances, ou bien **libérez-les** selon les mêmes convenances.

Ici aussi, compte tenu de la distance qui sépare les deux termes dérivés, la langue-cible permet aux traducteurs de reproduire, sans aucun problème, la première figure '*الطلاق| طلقتم*' qui est rendue dans les deux versions par « la répudiation, vous répudiez ». Par contre, la reproduction de la seconde les oblige à recourir au mode infinitif qui, en l'occurrence, joue le rôle du substantif et ce, parce que le français n'a pas ici une source morphologique commune qui lui permet de créer un nom et un verbe à partir de la même racine. Nous ne pouvons terminer avec cet exemple sans noter que ce verset est aussi lié à celui qui le précède par une troisième figure de dérivation laquelle est constituée à partir d'un nom de patient et d'un nom

verbal (المطلقات| الطلاق) : ‘وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوَءٍ’ (verset 228) et ‘الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ’ (229). Le premier segment de verset est rendu dans les deux versions par :

N° du verset	Blachère	Berque
228	**Les femmes sous le coup d'une répudiation** attendront elles-mêmes trois flux menstruels [*avant remariage*]	quant **aux répudiées**, mise en observation de leur personne pour une durée de trois menstruations.

À comparer les deux versions avec le texte-source, il s'avère que la traduction de Berque, en rendant le terme ‘الْمُطَلَّقَاتُ’ par un substantif équivalent, réussit à reproduire l'effet stylistique que crée la figure. Ceci n'est pas le cas de celle de Blachère qui opte, sans raison, pour l'emploi d'un segment assez long lequel va d'ailleurs à l'encontre de la concision de l'expression-source. Dans sa version, c'est plutôt le procédé de la répétition lequel se réalise dans la reprise du substantif « répudiation », qui se trouve mis en place. En fait, nous reprochons au traducteur de ne pas exploiter cette possibilité que lui offre la langue-cible et qui aurait pu rendre son segment plus concis, et par conséquent, plus conforme à celui du texte-source.

- **Verbe et verbe**

Comme nous l'avons signalé plus haut, la possibilité qu'offre la langue française pour rendre la figure de la dérivation doit être, chaque fois que l'occasion se présente, saisie par le traducteur. Pour illustrer ce propos, revenons au verset 233 abordé *supra* où la traduction, dans la version de Berque, du substantif ‘أَوْلَادَهُنَّ’ par « nourrissons » - et non pas par « enfants » comme dans la version de Blachère - attire notre attention. Le choix de ce substantif peut-t-il avoir une explication ?

À regarder ce verset de près, nous trouvons qu'il comprend une deuxième forme de dérivation constituée à partir de deux verbes issus d'une même racine ‘ر ض ع’ pour former, en l'occurrence, une figure en entrelacs : ‘يُرْضِعْنَ’ et ‘تَسْتَرْضِعُوا’.

D'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, le premier verbe signifie que c'est la mère qui allaite son bébé ‘يسقين (أي الوالدات) اللبن أولادهن’, le deuxième, que c'est plutôt une nourrice qui le fait à sa place ‘تتخذون لهم مراضع من غير أمهاتهم’[1]. Quoique dérivant d'une même racine, ces verbes

[1] مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة ر ض ع, ص. 503.

expriment deux sens opposés ou presque. La langue française ne disposant pas, comme l'arabe, de deux vocables ayant une racine commune, les traducteurs se trouvent obligés d'exprimer le sens en usant des moyens que lui offre la langue réceptrice. Ainsi, ces segments sont traduits par :

N° du verset	Blachère	Berque
233	Les mères **allaitent** leurs enfants deux années entières, [*ceci*] pour quiconque veut donner un complet allaitement.	Les mères **allaitent** leurs nourrissons deux ans entiers, pour quiconque veut que l'allaitement se parachève
233	Si vous désirez **mettre** vos enfants **en nourrice**	Si vous voulez **mettre** vos enfants **en nourrice**

Trouvant qu'il est totalement impossible de rendre en français le sens par une figure dérivative mettant en jeu deux verbes équivalents, il semble que Berque recourt au substantif « nourrissons » afin de créer, à travers une autre forme dérivationnelle, un certain rapport entre les deux segments-source : le premier, comprenant le verbe 'يُرْضِعْنَ' et le second, celui 'تَسْتَرْضِعُوا'. Le choix de ce substantif de la part de Berque n'est pas incorrect, car il s'agit effectivement, comme l'explicite le contexte, d'un nouveau-né, d'un « nourrisson ». Ce dernier terme réfère, d'après le *Nouveau Petit Robert*, à « l'enfant qu'une femme nourrit de son lait », à « l'enfant âgé de plus d'un mois et de moins de deux ans ». Ainsi, cette nouvelle forme de dérivation qui s'établit entre « nourrissons/ nourrice », vient s'ajouter à la première « allaitent/allaitement » afin de renforcer le lien interne entre les différents segments constituant ce verset assez long. C'est vrai que cet emploi entraîne la perte de l'effet du polyptote dans 'أَوْلَادَهُنَّ' et 'أَوْلَادَكُمْ', mais cette perte est compensée, dans sa version, par une autre forme de reprise, aussi significative. Cet exemple confirme le fait qu'en matière de traduction, il ne s'agit pas toujours de perte totale, mais il est plutôt question de « compensation ».

Contrairement au verset précédent où les deux verbes 'يُرْضِعْنَ' et 'تَسْتَرْضِعُوا' ont deux sens presque opposés, le verset 282 présente deux verbes à la forme impérative 'وَاسْتَشْهِدُوا' et 'وَأَشْهِدُوا' construits, eux aussi, sur deux schèmes différents, mais proches par le sens. En fait, le verset 282 appelé par la science de la coranologie 'آية الدين'[1], est le plus long de tout le

[1] Nombreuses sont les études qui ne prennent que ce verset comme « corpus ». Citons à titre d'exemple :
سعد, محمود توفيق محمد, *معالم التثقيف و التكليف في آيات الربا من سورة البقرة*, القاهرة, مكتبة وهبة, 1418 ه.
جمعة, سعيد, *من بلاغة القرآن في آيتي الدين و الربا*, القاهرة, مكتبة الآداب, 2004.

Coran. Il explique, en détail, les règles gérant les dettes à échéance, tout en insistant sur l'importance de faire appel aux témoins lors de la contraction d'une dette ou lors d'une transaction :

282 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّهَ رَبَّهُ وَلاَ يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء أَن تَضِلَّ إْحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاء إِذَا مَا دُعُواْ وَلاَ تَسْأَمُوْاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَو كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُواْ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُواْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلاَ يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ وَإِن تَفْعَلُواْ فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Nous constatons, dans ce verset, la reprise de la racine 'ش ه د' non seulement dans les deux formes verbales, mais aussi dans le substantif au duel 'شَهِيدَيْنِ'. Ce substantif qui forme avec le premier verbe un deuxième type de dérivation (verbe/nom d'agent), se trouve répété à trois reprises : au singulier 'شَهِيدٌ' et au pluriel 'الشُّهَدَاء' (deux fois) ; ceci, sans compter aussi le nom verbal 'لِلشَّهَادَةِ'. Pour expliciter la nuance de sens entre les verbes dérivés, citons le propos de ابن عاشور qui voit que, malgré le fait qu'ils soient proches par le sens, le premier comprend, en plus du second, deux phonèmes 'سين' et 'تاء' exprimant une valeur d'insistance :

فالسين و التاء فيه لمجرد التأكيد و لك أن تجعلهما للطلب أي أطلبوا شهادة شاهدين, فيكون تكليفا بالسعي للإشهاد و هو التكليف المتعلق بصاحب الحق.[1]

Le schème syntaxique sur lequel est construit le verbe '*اسْتَشْهِدُوا*' révèle que si la demande du témoignage est nécessaire dans le cas des transactions, la recherche des témoins est d'autant plus indispensable lorsqu'il s'agit de la contraction des dettes 'فيكون تكليفا بالسعي للإشهاد'.

Cette insistance au moyen des deux consonnes 'سين' et 'تاء' se trouve accentuée par le développement de différents détails comme la précision du nombre des témoins - soit deux hommes soit, un homme et deux femmes -, du montant de la dette, lequel doit être enregistré qu'il soit important ou minime... Tous ces détails contextuels nous amènent à voir une différence sémantique entre ces deux verbes proches par le sens - différence qui traduit une sollicitation, voire une exigence, dans la première occurrence. Regardons comment les deux traducteurs ont procédé afin de rendre cette nuance de sens :

N° du verset	Blachère	Berque
282	**Requérez témoignage** de deux témoins [*pris*] parmi vos hommes !	**Prenez deux témoins** parmi vos mâles

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, الجزء الثالث, ص.105.

	Requérez témoignage quand vous faites une transaction	**Requérez témoignage** de vos actes contractuels

L'emploi, dans la version de Blachère, du verbe « requérir » réussit à reproduire l'effet de l'insistance. En effet, parmi les définitions données par le *Nouveau Petit Robert* pour ce verbe, citons « exiger comme une nécessité pratique ou logique ». Cette acception correspond à l'idée qu'évoque le verbe-source. D'autre part, l'expression de Blachère, on peut bien le constater, a le mérite de rendre la dérivation formée à partir du « verbe/nom d'agent » : « **Requérez témoignage** de deux **témoins** ». Toutefois, la reprise de la même expression « requérir témoignage » pour traduire le deuxième verbe fait que l'effet de l'insistance se trouve étendu et montre que Blachère n'établit aucune distinction entre les deux formes verbales. Dans la version de Berque, les connotations évoquées par chacun des deux verbes sont inversées, étant donné que c'est le verbe 'اشهدوا' qui est rendu par l'expression « requérir témoignage ». Si l'effet d'insistance existe, il se trouve déplacé.

Le développement du thème de la dette se poursuit dans le verset 283 qui met l'accent sur la possibilité de compter sur la confiance mutuelle et réciproque en cas de voyage ou d'absence de témoins :

283 وَإِن كُنتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللّهَ رَبَّهُ وَلاَ تَكْتُمُواْ الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ

Comme dans l'exemple précédent, le sens est exprimé à travers une forme dérivationnelle composée, car mis à part les deux verbes 'أَمِنَ' et 'اؤْتُمِنَ', nous relevons aussi le nom verbal 'أَمَانَتَهُ'. Cette condensation du sens met les valeurs de l'honnêteté et de la confiance au premier plan. Dans les versions françaises, ce segment est rendu par :

N° du verset	Blachère	Berque
283	Si certains **donnent dépôt** à d'autres, que **celui qui a reçu des dépôts** restitue **ceux-ci** !	S'il est **fait un dépôt** entre les mains d'autrui, **le dépositaire** devra rendre **le dépôt**,

Afin de mieux évaluer les deux versions, regardons les significations des verbes en question. D'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, le verbe 'أمن' a l'acception suivante :

أمن بعضكم بعضا: وثق به.[1]

Ce sens est développé dans l'exégèse de ابن عاشور comme suit :

[1] مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة أ م ن, ص.82.

أي إن أمن كل المتداينين الآخر أي وثق بعضكم بأمانة بعض فلم يطالبه بإشهاد و لا رهن. [1]

Dans son ouvrage, Maurice Gloton précise que ce verbe se traduit, selon le contexte où il est cité, par des expressions comme : « être en sécurité, avoir confiance, se fier à », et 'ائتمن' par « se confier à, être confié »[2].

À examiner les deux versions à la lumière de ce qui précède, nous remarquons que les deux traducteurs ont cru avoir affaire à un polyptote « forme active 'ائتمن'/forme passive 'اؤْتُمِنَ' », alors qu'il s'agit, en réalité, de deux verbes différents 'أمن' et 'اوتمن'. Dans sa version, Blachère essaie d'insister sur le rapport d'échange qui s'institue entre créancier et débiteur et ce, en recourant à l'emploi de deux verbes de sens opposé « donner » « recevoir ». Ceci dit, deux remarques sont à signaler : dans la deuxième occurrence, le fait d'employer le terme « dépôts » au pluriel n'est pas tout à fait adéquat. Cet emploi n'est pas sans conséquence sur la suite du verset, étant donné que le substantif singulier 'أَمَانَتَهُ' se trouve, à son tour, traduit par le pronom démonstratif « ceux-ci ». Le traducteur aurait pu aussi dire: « que celui qui a reçu (un/le) dépôt le restitue ».

Si, dans la version de Berque, la forme impersonnelle n'explicite pas, comme c'est le cas dans celle de Blachère, le rapport d'échange basé sur la confiance réciproque, l'emploi du substantif « le dépositaire » - signifiant « personne à qui l'on confie un dépôt » - rend parfaitement l'idée de manière concise et lui permet de créer une forme de dérivation constituée, elle, à partir du nom d'agent « le dépositaire » et du substantif « le dépôt ». Cette forme réussit à reproduire dans le texte-cible l'effet de la figure du texte-source. Voilà pour ce qui est des traductions. Toutefois, on se demande pourquoi les deux traducteurs n'ont pas eu recours au verbe « confier » ou au substantif « confiance », afin de mettre en relief l'idée fondamentale véhiculée par la dérivation et, par conséquent, rester plus proche du sens du segment-source. Nous proposons de traduire ce fragment de verset comme suit : « **S'il y a entre vous une confiance réciproque, que celui à qui on a confié un dépôt le restitue** ».

Et comme la deuxième moitié de la sourate '*البقرة*' énonce un grand nombre de sentences et de règles de conduite, le début du dernier verset de la sourate vient confirmer que les ordres édictés par Dieu sont à la hauteur des capacités humaines. Ainsi, toute personne est rétribuée pour ce qu'elle aura acquis : en bien, si c'est un bien, et en mal, si c'est un mal :

---

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, الجزء الثالث, ص. 122 .

[2] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.,* p. 252.

286 لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

Ce sens est accentué par l'emploi de la forme dérivationnelle dans les deux expressions : 'لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ'. Avant de procéder à l'analyse des traductions, nous estimons important de noter que, de manière générale, les exégètes ne sont pas d'accord sur la valeur des verbes 'كَسَبَتْ' et 'اكْتَسَبَتْ' : certains voient que les deux verbes ont un même sens, d'autres trouvent qu'ils ont deux sens radicalement opposés. Mais avant d'exposer le point de vue des uns et des autres, commençons par citer la définition donnée par *معجم ألفاظ القرآن الكريم* selon lequel le verbe 'كسب' a comme sens 'فعلت و تحملت', celui 'اكتسبت', 'حصلت'[1]. De ces deux définitions, nous pouvons tirer une première conclusion : aucune connotation ni positive, ni négative n'est accordée à aucun des deux verbes.

Pour ce qui est des exégètes, الزمخشرى est l'un de ceux qui considèrent que les deux verbes ont des sens opposés. Pour expliquer le segment en question, le commentateur précise que, dans le premier cas, il s'agit d'acquérir un bien et dans le second, de commettre un mal : 'ينفعها ما كسبت, و يضرها ما اكتسبت'. Il poursuit, en explicitant la raison pour laquelle le verbe 'كسب' est consacré au bien et le verbe 'اكتسب' au mal :

> فإن قلت: لم خص الخير بالكسب, و الشر بالاكتساب؟ قلت: لأن في الاكتساب اعتمال, فلما كان الشر مما تشتهيه النفس و هي منجذبة إليه و أمارة به, كانت في تحصيله أعمل و أجد, فجعلت لذلك مكتسبة فيه. و لما لم تكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال.[2]

D'après cette interprétation, la 8e forme 'اكتسب' signifie que l'âme humaine est souvent attirée par le mal auquel elle aspire et qu'elle déploie plus d'effort pour l'acquérir, contrairement au bien qui y est naturel.

Avant de nous prononcer sur l'interprétation de الزمخشرى, avançons celle de ابن عاشور qui vient contredire catégoriquement ce propos. D'après lui, les deux verbes ont le même sens :

> أما كسب و اكتسب فبمعنى واحد في كلام العرب لأن المطاوعة في اكتسبت ليست على بابها.[3]

Par conséquent, l'opposition entre le bien et le mal ne se situe pas au niveau des deux verbes, mais plutôt au niveau des particules employées avec chacun d'eux :

> و هذا التقسيم حاصل من التعليق بواسطة (اللام) مرة, و بواسطة (على) أخرى.[4]

---

1 مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة ك س ب, ص. 956 و 966.
2 الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص.332.
3 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, الجزء الثاني, ص. 137.
4 *نفس المرجع السابق*, *نفس الصفحة*.

Il conclut en disant :

فمن أجل ذلك ظن بعض المفسرين أن الكسب هو اجتناء الخير و الاكتساب هو اجتناء الشر, و هو خلاف التحقيق.[1]

Contrairement à l'interprétation avancée par الزمخشرى, celle de ابن عاشور nous paraît plus judicieuse surtout que le commentateur étaie son argumentation par d'autres versets coraniques où le verbe 'كسب' est employé en parlant du mal :

- و لاتكسب كل نفس إلا عليها ;
- ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل تجزون إلا بما كنتم تكسبون .

Le segment en question est interprété comme suit :

N° du verset	Blachère	Berque
286	Allah n'impose à toute âme que sa capacité : **à chaque âme, ce qu'elle se sera acquis et contre elle, ce qu'elle se sera acquis.**	Dieu n'impose à une âme que selon sa capacité. **En sa faveur ce qu'elle aura acquis, à sa charge ce qu'elle aura commis.**

La version de Blachère montre que le traducteur considère qu'il n'y a pas d'opposition sémantique entre les deux dérivés qui sont, tous les deux, rendus par un seul et même verbe « acquérir ». Ainsi, le rapport antinomique « actes louables/actes blâmables » se trouve seulement établi au moyen des particules employées : « **à** chaque âme » vs « **contre** elle », ce qui fait que sa version correspond à la signification avancée par le glossaire et par ابن عاشور. Cette version a le mérite de reproduire partiellement, à travers la répétition, l'effet d'insistance créé par la dérivation. Ceci n'est pas le cas dans celle de Berque qui semble avoir adopté l'interprétation de الزمخشرى. Dans sa version, l'opposition se trouve doublement restituée, étant donné qu'elle se réalise une première fois dans les expressions traduisant les particules « **en sa faveur** » vs « **à sa charge** » et une seconde fois, dans les verbes choisis « **acquérir** » vs « **commettre** » - ce dernier ayant une forte connotation péjorative, car il signifie « accomplir, faire une action blâmable ».

De toute façon, l'étude de ce cas révèle comment la dérivation peut jouer un double rôle : d'une part, elle insiste sur une idée, puisque les termes rapprochés ont une origine commune et, d'autre part, elle renforce une antithèse, car la parenté des dérivés contraste avec l'opposition du sens des expressions où ils figurent. Ceci est également illustré par d'autres versets comme le verset 9 par exemple.

---

1 نفس المرجع السابق, ص. 138.

En fait, ce verset explique comment les hypocrites croient pouvoir tromper Dieu en dupant les croyants par leurs propos et leurs actions. Ce faisant, ils ne trompent en réalité qu'eux-mêmes sans s'en rendre compte, car Dieu est parfaitement au courant de ce qu'ils font :

9 يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُم وَمَا يَشْعُرُونَ

Ce verset met en œuvre deux verbes de la racine 'خ د ع': 'يُخَادِعُونَ' et 'يَخْدَعُونَ'. Construites sur deux schèmes syntaxiques différents, ces deux formes verbales sont loin d'avoir exactement le même sens. Dans son ouvrage *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, Maurice Gloton explicite la nuance de sens qui différencie le premier verbe du deuxième : si le verbe 'يَخْدَعُونَ' construit sur le schème 'يفعلون' se traduit généralement par « tromper, duper, leurrer ... », le verbe 'يُخَادِعُونَ' construit, lui, sur le schème 'يفاعلون'- qui exprime, entre autres sens, le fait qu'il s'agit de multiples tentatives et essais en vue d'aboutir à un but- a comme équivalent en français « chercher à tromper, à leurrer... ».[1] Ainsi, ce verset est très exactement rendu dans son ouvrage par « **Ils cherchent à tromper** Allâh (...) mais **ils ne trompent** qu'eux mêmes (...) ». Cette distinction de sens établie entre les deux verbes trouve son écho dans l'analyse de الزمخشرى : dans son commentaire, l'exégète explique qu'en général, le schème verbal 'يفاعلون' exprime à la fois 'المبادرة' et 'المبالغة'[2]. Ces nuances de sens sont-elles présentes dans les versions de Blachère et de Berque ?

Blachère :

8/9 **Ils tendent à tromper** Allah et ceux qui croient, alors **qu'ils ne trompent** qu'eux mêmes, sans [*le*] pressentir.

Berque :

9 **trahissant** Dieu et ceux qui croient, ils ne **trahissent** qu'eux-mêmes, et n'en ont pas conscience.

À examiner ces deux traductions à la lumière de ce qui précède, il ressort que la réponse est positive dans le cas de Blachère qui, à travers l'emploi du verbe « tendre à », réussit à exprimer l'idée des efforts déployés de la part des hypocrites pour arriver à leur fin. À côté des versions de Gloton et de Blachère, cette distinction de sens se trouve clairement établie, d'une manière ou d'une autre, dans d'autres traductions. Citons à titre d'exemple, celle de Kasimirski « Ils cherchent à tromper Dieu (...), mais ils ne trompent qu'eux-mêmes (...)[3] » et celle de Masson « Ils essayent de tromper Dieu (...) ; ils ne trompent qu'eux mêmes

---

[1] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.,* p.353 -354.

[2] الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص 58.

[3] KASIMIRSKI, *op.cit.*, p.40.

(...).[1] » Ceci n'est pas le cas dans celle de Berque où l'emploi du participe présent pour traduire 'يُخَادِعُونَ', n'explicite pas la différence sémantique qui existe entre les deux schèmes syntaxiques employés dans le texte-source.

Plus importante encore est la traduction du verset 191 où nous relevons un faux-sens dans la version de Berque. En effet, nombreux sont les versets qui incitent les croyants à supporter les difficultés en obéissant aux ordres de Dieu. L'une de ces difficultés est de combattre les ennemis qui agressent ceux qui adoptent l'Islam comme religion. Le verset 191 autorise les croyants à repousser les attaques de ceux qui ont commencé par les combattre et de les chasser d'où ils les ont chassés. Ainsi les agresseurs endureront, à leur tour, ce qu'ils leur ont fait endurer :

191 وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاء الْكَافِرِينَ

Comme il s'agit d'une lutte, la racine 'ق ت ل' apparaît sous deux formes verbales : 'قتل | قاتل'. Le premier verbe 'قتل' figure deux fois à la forme impérative - une première fois en tête du verset, et une seconde fois vers sa fin- et ce afin d'insister sur le sérieux de cet ordre décisif. Entre ces deux occurrences, le deuxième verbe 'قاتل' est cité, lui, à trois reprises. Ainsi, l'omniprésence de cette racine citée cinq fois, sans compter le nom verbal 'القتل', montre comment la figure de la dérivation s'enchevêtre souvent avec celle de la répétition afin de contribuer à la construction du sens, enchevêtrement qui n'est pas parfois sans induire le traducteur en erreur. Ce verset est rendu par :

Blachère :

187/ 191 **Tuez-les** partout où vous les atteindrez ! Expulsez-les d'où ils vous ont expulsés ! La persécution [*des Croyants*] (fitna) est pire que le meurtre. [*Toutefois*], **ne les combattez point** près de la Mosquée Sacrée **avant qu'ils vous y aient combattus ! S'ils vous [y] combattent, tuez-les** ! Telle est la « récompense » des Infidèles.

Berque :

191 **tuez-les** où vous les aurez accrochés. Evincez-les d'où ils vous auront évincés. Car le trouble est plus grave que le meurtre. **Mais ne les combattez pas** auprès du Sanctuaire consacré, **à moins qu'ils ne vous le disputent par combat. S'ils le faisaient, alors combattez-les pareillement**
- telle soit la récompense des dénégateurs…

La première occurrence où figure le verbe 'وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ' et qui a pour sujet les croyants est à la forme négative. La négation insiste sur le fait que Dieu interdit aux croyants d'être les premiers à faire une agression. Cette insistance est reproduite dans les versions françaises de

[1] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.5.

deux manières différentes : si Blachère emploie la négation absolue « ne ... point » précédé de l'adverbe « [*Toutefois*] », Berque recourt à la négation simple « ne...pas » précédé de la conjonction de coordination « mais » : ce qui fait que l'effet de la négation est plus fort chez Blachère. La deuxième occurrence de ce verbe 'حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ' a pour sujet les agresseurs et elle est précédée d'une particule exprimant le terme 'الغاية'[1]- dans ce contexte, une limite fixée par le temps[2]- ce qui confirme l'avertissement avancé au début du verset. Ce sens est à son tour rendu de deux manières différentes : contrairement à Blachère qui reste plus proche de l'expression-source en traduisant 'حتى' par une locution conjonctive exprimant la temporalité et en reproduisant le polyptote, Berque réécrit le segment. Si la locution adverbiale « à moins que » suggère justement que le combat auprès de la Mosquée sacrée est conditionné par un facteur en dehors duquel une chose n'est pas tolérable - ce qui est aussi le cas en arabe - l'expression employée pour traduire le verbe restreint la portée du sens : contrairement à ce que cette expression laisse entendre, à savoir, que la condition autorisant le combat en ce lieu est la volonté des ennemis de conquérir la Mosquée sacrée, le verset-source ordonne aux croyants de répondre et de repousser, quel que soit le motif, toute agression déclenchée en ce lieu sacré.

D'autre part, la traduction du segment 'فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ' pose problème dans la version de Berque. Pour rendre « la protase », Berque emploie le verbe « faire » précédé du « le » neutre. Cet emploi peut être expliqué par le souci de la part du traducteur d'alléger sa version en évitant de reprendre le verbe 'قَاتَلُوكُمْ' tel quel. Par contre, la traduction du deuxième terme de la condition 'فَاقْتُلُوهُمْ' par « alors combattez-les pareillement » constitue un faux-sens : au lieu d'utiliser le verbe « tuer », il emploie celui « combattre ». Notons que le recours à l'« étoffement » - au moyen de l'adverbe « pareillement » - confirme cette mauvaise interprétation. Cette démarche peut-elle avoir une explication ? Si nous nous posons cette question, c'est parce que Berque était membre de l'Institut de Langue Arabe au Caire, ce qui fait qu'il serait difficile pour nous de dire qu'il n'a pas pu discerner la différence entre les verbes 'قتل' et 'قاتل '. Ainsi, nous pouvons voir dans cet exemple soit une inattention qui peut résulter de la forte récurrence de la racine 'ق ت ل' sous ses différentes formes, soit un souci d'atténuer la force du verbe 'اقتلوهم' qui peut choquer, en l'occurrence, le récepteur français. Ceci étant, quelle que soit la raison pour laquelle le traducteur adopte cette démarche, son intervention dans le texte-source reste, à notre sens, peu judicieuse.

---

[1] سلطانى, محمد على, *الأدوات النحوية و معانيها فى القرآن الكريم*, دمشق, دار العصماء, 2005, ص. 46.

[2] Comme le précise Gloton, cette particule exprime « la limite non dépassée dans l'espace ou le temps. » GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p.196.

- **Nom et nom**

Contrairement aux deux formes abordées plus haut, la dérivation nominale est le plus souvent reproduite de manière intelligible, sans que le traducteur soit obligé de forcer la langue réceptrice. Nous allons nous limiter à trois exemples représentatifs et ce pour deux raisons. D'une part, ce type de dérivation ne pose pas beaucoup de problèmes et, d'autre part, cette forme n'est pas très récurrente dans notre corpus.

Le verset 153 conseille les croyants de recourir, surtout lors des moments difficiles, à la patience et à la prière afin de surmonter les difficultés :

153 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَعِينُواْ *بِالصَّبْرِ* وَالصَّلاَةِ إِنَّ اللّهَ مَعَ *الصَّابِرِينَ*

Dans ce verset, nous sommes en présence d'une dérivation nominale formée à partir du nom verbal '*الصَّبْر*' et du nom d'agent '*الصَّابِرِينَ*' :

Blachère :

148/153 O vous qui croyez !, demandez aide à **la constance** et à la Prière ! Allah est avec **les Constants**.

Berque :

153 Vous qui croyez, demandez une aide à **la patience**, à la prière
- Dieu est avec **les patients**.

Les versions françaises montrent que les deux traducteurs réussissent, tous les deux, à reproduire la figure sans difficulté. Malgré leur différence, les substantifs choisis rendent exactement le sens : la patience, étant une vertu qui consiste à supporter les désagréments et les malheurs ; la constance, insistant également sur la persévérance lors des moments difficiles 'المثابرة' et 'المواظبة'.

Quant au deuxième exemple, il diffère du premier par le fait que c'est le nom d'agent qui précède le nom verbal. Dans cet exemple, les fils d'Israël, après avoir sollicité leur prophète pour qu'il leur désigne un roi 'ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللّهِ', s'opposent à la suprématie de Saül, car il ne possède ni naissance ni fortune :

247 وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ *مَلِكًا* قَالُوَاْ أَنَّى يَكُونُ لَهُ *الْمُلْكُ* عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاء وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Cette forme de dérivation qui met en relief le contraste dans le comportement des fils d'Israël est, elle aussi, parfaitement rendue dans les deux traductions :

N° du verset	Blachère	Berque
247	Le Prophète dit [au Conseil des Fils d'Israël] : « Allah vous a envoyé Saül comme **roi**. » - « Comment Saül aurait-il la **royauté** sur nous », répondirent [ces gens],	Leur prophète leur dit : « Dieu vous a envoyé pour **roi** Saül. – Comment, dirent-ils, aurait-il sur nous **royauté** ?

Ceci dit, une remarque est à faire : Berque opère, sans raison, une inversion dans le segment « pour roi Saül ». Or, le fait que le substantif 'ملكا' soit situé en chute de phrase lui donne beaucoup plus d'importance et insiste sur la forte contestation de ce choix de la part des fils d'Israël.

- **Verbe et participe passif**

Le verset 79 explique que le supplice est le sort réservé aux rabbins qui après avoir falsifié le Livre, prétendent que c'est là la Bible révélée par Dieu :

79 فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَـذَا مِنْ عِندِ اللّهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ

Blachère :

73/79 Malheur à ceux qui **écrivent l'Écriture** de leurs mains, puis [*qui*] disent : « Ceci vient d'Allah », afin de le troquer à faible prix ! Malheur à eux pour ce qu'on écrit leurs mains ! malheur à eux pour ce qu'ils se sont acquis !

Berque :

79 Malheur à ceux qui **transcrivent l'Écrit** de leurs mains et puis s'en vont dire : « Ceci vient de Dieu », pour en faire négoce à vil prix. Malheur à eux pour ce qu'auront écrit leurs mains, malheur à eux pour les gains qu'ils en tirent !...

Dans ce contexte, le verbe 'كتب' signifie « falsifier ». À ce propos, الطبرى rapporte :

قال أبو جعفر: يعنى بذلك الذين حرفوا كتاب الله من يهود بنى اسرائيل, و كتبوا كتابا على ما تأولوه من تأويلاتهم, مخالفا لما أنزل الله على نبيه موسى صلى الله عليه و سلم, ثم باعوه من قوم لا علم لهم بها, و لا بما فى التوراه, جهال بما فى كتب الله – لطلب عرض من الدنيا خسيس.[1]

Dans son ouvrage *الدلالات السياقية لمادة (كتب) فى القرآن الكريم*, le linguiste حسن عبد المقصود explique qu'en l'occurrence, le verbe 'كتب' désigne 'النحل و الإدعاء' :

[1] الطبرى, *جامع البيان فى تأويل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 422.

و نقصد بالنحل أن ينسب القول إلى غير قائله عمدا, لغرض ما من الأغراض, يستوى فى ذلك أن ينسب المرء أقواله إلى غيره, و أن ينسب أقوال غيره إليه, بمعنى أن ينحل نفسه أقوال غيره, و أن ينحل غيره أقواله.[1]

À considérer les versions françaises à la lumière de ces interprétations, il ressort que le fait de rendre, dans le texte de Blachère, ce verbe par « écrire » semble assez judicieux, vu que parmi les sens que le *Nouveau Petit Robert* propose à ce terme, figure « composer ». Par contre, le choix du verbe « transcrire », dans le texte de Berque, donne lieu à un contre-sens étant donné qu'il signifierait « copier très exactement ». Pour ce qui de la figure de la dérivation, c'est la version de Blachère qui réussit à la reproduire.

- **Verbe et nom de lieu**

Avant d'examiner le dernier type de dérivation constitué du verbe et du nom d'agent, examinons l'exemple 60 où la figure met en jeu un verbe et un nom de lieu. Ce verset rappelle aux fils d'Israël, qu'au moment où ils étaient égarés dans le désert et avaient très soif, Il les a sauvés en exauçant la prière de Moïse. Un simple coup de bâton effectué par le prophète, a fait jaillir l'eau de douze sources. Ainsi, chacune des douze tribus trouve une source pour se désaltérer :

60 وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا *وَاشْرَبُوا* مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

Dans ce verset, nous repérons deux termes formés à partir de la racine 'ش ر ب' : '*مَّشْرَبَهُمْ*' et '*وَاشْرَبُوا*'. L'emploi du verbe '*اشْرَبُوا*' suivi de l'expression 'مِن رِّزْقِ اللَّـهِ' insiste sur le fait que, sans ce bienfait miraculeux octroyé par Dieu, leurs vies auraient été en danger : c'est Lui qui a créé l'eau et qui a fait jaillir les sources. D'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, 'مشربهم' renvoie à l'endroit où les fils d'Israël doivent boire pour se désaltérer, au « point d'eau », à la « source »[2]. Est-il possible de rendre la structure dérivationnelle en respectant le sens ?

Pour répondre à cette question, examinons la traduction de ces segments :

N° du verset	Blachère	Berque

1 عبد المقصود, حسن محمد, *الدلالات السياقية لمادة (كتب) فى القرآن الكريم*, القاهرة, مكتبة الآداب, 2004, ص. 22.

2 مجمع اللغة العربية, *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة ش ر ب, ص. 622.

60	Douze sources jaillirent [du Rocher] ; tous les gens surent **où ils devaient boire**. Mangez et **buvez** de ce que [*vous*] a attribué Allah,	Il en surgit douze sources. Chacun parmi les gens peut connaître **son abreuvoir.** « Mangez et **buvez** de ce que Dieu vous attribue.

Dans la version de Blachère, le sens est clairement exprimé. La manière dont il procède donne naissance à un polyptote « mode infinitif « boire »/mode impératif « buvez » », forme de reprise qui lui permet d'insister sur l'idée véhiculée par la dérivation, sans pour autant nuire au sens. En est-il de même dans la version de Berque ? La réponse est négative car la reproduction de la figure s'effectue au détriment du sens. En effet, l'emploi du substantif « abreuvoir » pour rendre 'مشربهم' est assez curieux, puisqu'il s'applique aux animaux. Ce substantif qui dérive du verbe « s'abreuver », réfère, depuis son apparition au 13e siècle, au lieu où boivent les animaux, le verbe « abreuver », lui, signifie « faire boire abondamment (un animal, et spécialement un cheval). Ainsi, nous trouvons que le choix de ce terme n'est pas convenable en l'occurrence : dans un cas pareil, le traducteur aurait dû, comme l'a fait Blachère, sacrifier la forme en vue d'une expression plus exacte du sens.

- **Verbe et nom d'agent [1] référant aux hommes**

Les versets 11 et 12 continuent à décrire l'état des hypocrites qui, en raison de leur foi corrompue, ne cessent effectivement de semer la corruption tout en prétendant être des réformateurs :

11 وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ

12 أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَـكِن لاَّ يَشْعُرُونَ

Comme nous l'avons déjà noté en traitant de la forme dérivationnelle constituée à partir d'un « verbe » et d'un « nom verbal », ici aussi, la dérivation renforce le lien sémantique qui se tisse entre deux versets successifs. Ces deux versions sont traduits par :

Blachère :

10/11 Quand on leur dit : « **Ne semez pas le scandale** sur la terre ! » ils répondent : « Nous sommes seulement des Réformateurs. »

11/12 Eh quoi ! ne sont-ils pas en vérité **les Semeurs de scandale** alors qu'ils ne [*le*] pressentent cependant point ?

Berque :

[1] Le nom d'agent désigne 'اسم الفاعل' :
اسم الفاعل هو اسم وصف مشتق من الفعل يحتوى على الحدث دون الزمن للدلالة على الذات التى قامت بالحدث.
كشك, *نظرية العامل فى النحو العربى و ما يعمل عمل الفعل*, *نفس المرجع السابق*, ص. 21.

11 Si on leur dit : « Gardez-vous de **faire dégât** sur la terre », ils répondent : « Meilleure nous la rendons »
12 eh bien ! ce sont eux, **les faiseurs de dégât**, mais ils n'en ont pas conscience.

Si les deux traducteurs essaient, chacun à sa façon, d'exprimer le rapport « verbe/nom d'agent » en employant, dans la deuxième occurrence, des « agentifs »[1] en « -eur », issus de(s) verbes d'action « semer/ faire », nous remarquons que leurs versions ne rendent pas, toutefois, le sens de manière exacte. Dans aucune des deux versions, l'idée sur laquelle insiste la structure dérivationnelle, à savoir la corruption, n'est ni clairement ni directement rendue : dans la version de Blachère, le substantif « le scandale » n'est pas l'équivalent de 'الفساد', lequel se traduit généralement par « la corruption » ; dans celle de Berque, l'emploi de l'expression « gardez-vous 'احذروا' » atténue la valeur de l'ordre énoncé à la forme négative. Il ne s'agit pas, comme le laisse entendre la version de Berque de prévenir les hypocrites d'une chose qui pourrait avoir lieu afin qu'ils s'en abstiennent- en l'occurrence, de semer la corruption sur la terre- mais d'arrêter carrément de corrompre la terre.

On se demande pourquoi les traducteurs n'ont pas eu recours à l'expression « semer la corruption » pour traduire le verbe 'تفسدوا'. Cet emploi a le mérite de rendre le sens en facilitant aussi la reproduction de la forme puisque le verbe « corrompre » donne lieu à deux dérivés « la corruption » « les corrupteurs ». Ainsi, l'idée aurait pu être explicitement exprimée aussi bien sur le plan du sens que sur celui de la forme : « ne semez pas la corruption sur la terre/ les corrupteurs ».

D'autre part, le fait que le sémantisme d'un terme est susceptible d'être interprété de manière différente, pose problème au traducteur qui se trouve contraint d'opérer un choix, lequel n'est pas sans limiter la portée du verset. L'examen de l'exemple suivant formé du verset 190 confirme notre propos :

190 وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

Ce verset qui autorise les croyants à combattre les ennemis, leur interdit de commettre une « agression » ou bien une « transgression ». Cette interdiction est mise en relief par trois moyens : la structure dérivationnelle, le double emploi de la négation ainsi que la mise en place de la particule 'إن' introduisant la clausule du verset.

[1] DUBOIS, Jean, DUBOIS-CHARLIER, Françoise, *op.cit.*, p. 54.

En fait, le segment '*وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ*' peut recevoir deux interprétations possibles. D'après ابن عاشور, le verbe '*تَعْتَدُوا*' peut avoir soit le sens de commencer par agresser les inoffensifs, soit celui de transgresser les lois de la guerre :

فقوله (لا تعتدوا) أي لا تبتدئوا بالقتال و قوله (إن الله لا يحب المعتدين) تحذير من الاعتداء (...) و قيل: أراد و لا تعتدوا في القتال إن قاتلتم ففسر الاعتداء بوجوه كثيرة ترجع إلى تجاوز أحكام الحرب.[1]

Voici comment les deux traducteurs procèdent afin de rendre ce verset :

Blachère :

186/190 Combattez dans le Chemin d'Allah ceux qui vous combattent, [*mais*] **ne soyez pas transgresseurs** ! Allah n'aime pas **les Transgresseurs**.

Berque :

190 Combattez sur le chemin de Dieu ceux qui vous combattent, **sans pour autant commettre d'agression** : Dieu déteste **les agresseurs**

Une simple comparaison des deux versions fait ressortir que les deux traducteurs n'ont ni opté pour une même interprétation, ni suivi la même démarche. Blachère, en rendant le verbe-source par une expression formée de l'auxiliaire « être » et de l'attribut « transgresseurs », insiste plutôt sur la deuxième interprétation, à savoir, celle qui évoque le fait de passer par dessus une loi, de la violer ou de l'enfreindre. La reprise du terme « transgresseurs » insiste sur le sens et met en relief l'idée en reproduisant partiellement l'effet de la dérivation. Toutefois, nous trouvons que le traducteur n'aurait pas dû mettre la conjonction de coordination « mais » en italique, entre crochets puisqu'elle traduit le 'واو' figurant en tête du segment-source. Rappelons que, dans son *Avertissement*, Blachère précise que cette typographie caractérise les mots « ajoutés pour satisfaire à la correction et à la clarté. »[2]

À relire la version de Berque, nous constatons de prime abord que, contrairement à Blachère, il choisit la première interprétation : « agresseurs » signifiant en l'occurrence, ceux qui attaquent les premiers. Pour reproduire la dérivation, le traducteur recourt à un segment verbal assez long qui va à l'encontre de la concision de l'expression-source et qui atténue l'insistance créée par l'emploi de l'impératif. Le traducteur ne pourrait-il pas dire : « ne commettez point d'agression » ? La négation absolue permettrait ainsi de compenser l'effet de sens produit par la particule d'insistance 'إن'.

---

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص. 201.

[2] BLACHÈRE, Régis, *op.cit.*, p.8.

Mais plus important encore est le fait de rendre le segment 'لا يحب' par le verbe « détester » lequel a une connotation beaucoup plus forte que celle du verbe « aimer » à la forme négative. L'emploi de ce verbe constitue une exagération transgressant le vouloir-dire du texte. Il est d'autant plus inadmissible, lorsqu'on prend en considération le fait suivant : dans les différents versets du *Coran*, c'est le verbe « aimer » qui est employé tantôt à la forme affirmative tantôt à la forme négative pour parler de Dieu. La forme affirmative met l'accent sur les qualités que l'homme doit cultiver en vue de l'agrément de Dieu, citons à titre d'exemple : 'إن الله يحب المحسنين' (verset 195), 'إن الله يحب التوابين و يحب المتطهرين' (verset 222). Les exemples abondent dans tout le *Coran* : les sourates '*آل عمران*' : 76, 134, 146, 148, 159 ; '*المائدة*' : 13, 42, 93, '*التوبة*' : 4, 7, 108 ; '*الحجرات*' : 9, 12 ; '*الممتحنة*' : 8 ; et '*الصف*' : 4 en sont la preuve.

Par contre, la forme négative insiste, elle, sur les comportements et les caractères que le croyant doit éviter. Citons à titre d'exemple : 'و الله لا يحب الفساد' (verset 205), ' و الله لا يحب كل كفار أثيم' (verset 276). Il en va de même dans les sourates '*آل عمران*' : 32, 57, 140 ; '*النساء*' : 36, 107, 148 ; '*المائدة*' : 64, 87 ; '*الأنعام*' : 141 ; '*الأعراف*' : 31, 55 ; '*الأنفال*' : 58 ; '*النحل*' : 23 ; '*الحج*' : 38 ; '*القصص*' 76, 77 ; '*الروم*' : 45 ; et '*لقمان*' 18.[1]

À observer de près la traduction de cette dernière catégorie de versets dans la version de Berque, nous remarquons que dans les trois occurrences où figure le segment 'لا يحب' dans la sourate '*البقرة*', c'est le verbe « détester » qui se trouve systématiquement employé : « Dieu déteste les agresseurs » (verset 190), « Or Dieu déteste le dégât » (verset 205), « Dieu déteste tout pécheur plongé dans la dénégation » (verset 276). Dans les autres versets, c'est tantôt l'expression « Dieu n'aime pas » qui est utilisée, comme dans les sourates '*آل عمران*' : 32, 57, 140 ; '*النساء*' : 36, 148 ; '*المائدة*' : 64, 87 ; '*الأنعام*' : 141 ; '*الأعراف*' : 31 ; '*الأنفال*' : 58 ; '*النحل*' : 23 ; '*الحج*' : 38 et '*القصص*' 76, 77 ; tantôt le verbe « détester », comme dans les sourates '*النساء*' : 107 ; 'الأعراف' : 55, '*الروم*' : 45, et '*لقمان*' 18. Nous ne pouvons terminer avec cet exemple sans pour autant signaler que le segment 'إن الله لا يحب المعتدين' qui constitue la clausule du verset 190 ainsi que celle du verset 87 de la sourate '*المائدة*', est rendu dans la première occurrence par : « Dieu déteste les agresseurs » et dans la deuxième occurrence par, « Dieu n'aime pas les

[1] Notons que dans tout le *Coran*, la racine 'ك ر ه' n'est employée, avec comme sujet Dieu, que dans deux occurrences : le verset 7 de la sourate '*الحجرات*' **و كره إليكم** الكفر و الفسوق و العصيان' vise à montrer que Dieu détient le pouvoir de faire haïr quelque chose à quelqu'un, exactement comme il détient celui de faire aimer quelque chose à quelqu'un 'و لكن حبب إليكم الإيمان و زينه في قلوبكم' (même verset de la même sourate) ; dans le verset 46 de la sourate '*التوبة*' où le verbe 'كره' est employé à l'accompli ' و لو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة و لكن **كره الله** انبعاثهم فثبطهم و قيل اقعدوا مع القاعدين'.

transgresseurs »[1]. Mis à part le fait que cette démarche ne tient compte ni de la différence de sens entre « ne pas aimer » et « détester », ni du rôle des clausules dans la cohésion interne des versets, l'emploi de ce dernier verbe est d'autant plus inadmissible, surtout si nous prenons en considération le fait que pour les Chrétiens : Dieu est « Amour ».

Le fait que Blachère recourt, pour rendre la forme dérivationnelle, à la copule « être » accompagnée d'un attribut ainsi qu'à la reprise de l'attribut sous sa forme substantivée, est assez récurrent dans sa version. Cette démarche lui permet de reproduire la dérivation par une forme de reprise qui lui est proche, à savoir, la répétition. Ceci se voit très clairement dans les versets 194 et 195. Si dans l'exemple précédent la dérivation a comme premier but d'intimider les croyants afin qu'ils ne commettent pas d'erreur leur attirant la colère de Dieu 'الترهيب', dans le verset 194, la structure dérivationnelle vise plutôt à les sensibiliser à obéir à ses ordres pour devenir de ceux qu'Il protège 'الترغيب' :

194 الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ *وَاتَّقُوا اللَّهَ* وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ *الْمُتَّقِينَ*

La structure dérivationnelle est rendue dans les versions françaises par :

N° du verset	Blachère	Berque
194	**Soyez pieux** envers Allah ! Sachez qu'Allah est avec **les Pieux !**	Mais **prémunissez-vous** envers Dieu. Sachez bien que Dieu est avec **ceux qui se prémunissent**

Loin d'adopter la démarche suivie par Blachère, Berque recourt au polyptote « mode impératif/mode indicatif », procédé qui reproduit partiellement l'effet de la figure dérivative. En fait, le choix du verbe « se prémunir » rend de manière adéquate le sens de la racine ' و ق ى'. D'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, cette racine signifie dans ce contexte : 'اجعل لك وقاية من العذاب'[2]. Le verbe français peut référer, en l'occurrence, au fait de se protéger du châtiment de Dieu. De même, la structure formée à partir du « pronom démonstratif (ceux) + pronom relatif (qui) + verbe au présent de l'indicatif (se prémunissent) », exprime bien le sens du participe actif. Relevons à cet égard le recours des traducteurs à cette structure chaque fois que la langue-cible ne leur fournit pas un substantif équivalent. La preuve en est la traduction du substantif 'الراكعين' dans le verset 43 par :

[1] BERQUE, Jacques, *op.cit.*, p.134.

[2] مجمع اللغة العربية, *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثانى, مادة و ق ى, ص. 1197.

43 وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ وَارْكَعُواْ مَعَ الرَّاكِعِينَ

Dans les deux versions, le segment '*وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ*' est rendu par :

N° du verset	Blachère	Berque
43	**Inclinez-vous** (*raka'a*) avec **ceux qui s'inclinent** [*en prière*] !	**inclinez-vous** avec **ceux qui s'inclinent**.

Mis à part l'ajout, par souci de précision, de l'expression « [*en prière*] » dans la version de Blachère, la démarche des deux traducteurs est identique. Cette identité dans la démarche se voit-elle dans d'autres exemples ou bien le verset 43 ne forme-t-il qu'une exception ? Pour répondre à cette question, examinons les exemples suivants. Commençons par le verset 159 où la figure dérivative s'enchevêtre avec une autre forme de reprise :

159 إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَـئِكَ يَلعَنُهُمُ اللّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ

La succession des deux figures de reprise complique-t-elle la tâche des traducteurs ?

N° du verset	Blachère	Berque
159	ceux-là, Allah les **maudit** ainsi que **les maudissent ceux qui les maudissent.**	ceux-là Dieu les **maudisse**, et les **maudisse** qui **les peut maudire**

Les deux traducteurs essaient de reproduire l'effet des deux formes de reprise et ce, en reprenant trois fois le verbe « maudire », et en employant une relative pour rendre le nom d'agent. En recourant à la même structure déjà utilisée pour rendre le substantif '*الراكعين*', Blachère choisit de rester le plus proche possible du texte-source, mais il ne tient pas compte d'un fait important : à la différence du verset 43, en l'occurrence, la forme dérivationnelle est précédée d'une répétition, ce qui risque d'alourdir le segment-cible.

Pour contourner cette difficulté et pour alléger, dans une certaine mesure, sa phrase, Berque recourt à l'emploi de l'infinitif précédé du verbe « pouvoir » au présent. Mais, comme on peut le constater, l'ajout de ce verbe n'est pas sans introduire une modalité absente dans le texte-source. D'autre part, une question s'impose : ne pourrait-on pas résoudre ce problème en forgeant un néologisme exprimant le sens du nom d'agent « les maudisseurs » par exemple ?

Cette solution est proposée par le Complexe roi Fahd où ce segment se trouve traduit par : « Voilà ceux qu'Allah maudit et que les maudisseurs maudissent. » [1]

En fait, le recours au néologisme pour rendre certaines notions est récurrent dans la version de Berque. Non seulement il invente le substantif « dénégateurs » pour référer aux infidèles 'الكافرين', mais il fabrique aussi celui de « bel-agissants » pour renvoyer aux 'محسنين'. En fait, le verset 195 incite les croyants à dépenser leurs biens avec dévotion pour bien préparer le combat de leurs adversaires :

195 وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوَاْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

Dans les versions françaises, la forme dérivative est rendue ainsi :

N° du verset	Blachère	Berque
195	**Soyez bienfaisants** : Allah aime **les Bienfaisants.**	**Agissez bellement** : Dieu aime **les bel-agissants.**

Comme nous l'avons constaté plus haut, Blachère recourt ici aussi à l'auxiliaire « être » suivi de l'attribut « bienfaisants » afin de rendre la signification du verbe 'أحسنوا'. D'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, le verbe 'أحسن' signifie :

أتى بالفعل الحسن على وجه الإتقان و صنع الجميل.[2]

Le substantif 'المحسن' réfère à celui qui fait sincèrement le bien :

يفعل الإحسان مخلصا. [3]

En fait, le terme « bienfaisant » rend bien le sens du 'إحسان', car il renvoie, d'après le *Nouveau Petit Robert*, à celui qui « cherche à faire du bien à autrui » ; le bien étant tout « ce qui est avantageux, agréable, favorable, profitable, ce qui est utile à une fin donnée ». Ces définitions font écho à la signification avancée par le glossaire ainsi qu'à celle présentée par ابن عاشور. Pour cet exégète, 'الإحسان' signifie dans ce contexte :

فعل النافع الملائم, فإن فعل فعلا مؤلما لا يكون محسنا (...) و كذا إذا فعل فعلا مضرا ملائما لا يسمى محسنا.[4]

---

[1] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.24.

[2] مجمع اللغة العربية, *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة ح س ن, ص. 290.

[3] *نفس المرجع السابق*, ص. 29.

[4] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص.216.

La version de Berque fait plutôt ressortir l'idée de la beauté : ceci est clair dans l'emploi de l'adverbe « bellement » qualifiant le verbe « agir » et de l'adjectif « bel » qualifiant le substantif « agissants ». Ces emplois assez curieux, pour ne pas dire surprenants, sont justifiés par le traducteur dans deux endroits « stratégiques » : dans son *Avant-propos* et dans sa *Postface* intitulée « *En relisant le Coran* ». Dans l'*Avant-propos*, Berque avance sa conviction concernant la nécessité de rendre le substantif 'محسن' par « bel-agissant » :

« Je me rends compte cependant que « *bel-agissant* » pour *muhsin* soulèvera des réserves. On voudra bien observer que cette locution permet de regrouper ce qualificatif avec le substantif et le verbe arabe de même famille : *ihsân* et *ahsana*, qui ne sont pas sans évoquer une sorte d'irradiation des conduites humaines par l'éternelle beauté. On me dispensera de continuer ce plaidoyer. »[1]

Ce plaidoyer, le traducteur y revient de manière détaillée dans sa *Postface*. Commentant le verset 60 de la sourate 'الرحمن', Berque invite à réfléchir sur le double emploi du mot *ihsân* :

« C'est un nom verbal, qui revient très souvent, ainsi que le participe *muhsin*, dont les acceptions concrètes et morales se conjuguent, comme pour *ahsana*, dès l'origine. Comment, dans le cas d'espèce, distinguer, pour ahsana, entre « faire bien », « agir bien envers quelqu'un » et « être compétent, excellent » ? Glosant IV, les Femmes, 125, al-Qâsimî commentait le binôme *ahsana dînan* en le rapprochant d'une définition émanant du Prophète lui-même : « Adorer Dieu comme si on le voyait, car si on ne Le voit pas, Lui vous voit ». Et de citer Râzî qui, à propos de la suite du même verset, aslama wajhahu li'llahi, « soumettre sa face à Dieu », insiste encore sur les affinités visuelles de la notion, « car le visage est la plus belle partie du corps de l'homme », et les hauts degrés de la foi la rendent « plus lisse et plus brillante en en éliminant les impuretés corporelles. » C'est pourquoi, traduisant la formule citée plus haut, nous délaissons, pour rendre *ihsân*, « excellence », qui pèche à nos yeux par platitude, et recourons à « bel-agir », ajusté à sa qualité de nom verbal et à l'évocation de la beauté. »[2]

Si nous reproduisons intégralement ce plaidoyer, c'est parce que nous trouvons que l'argumentation avancée par le traducteur est assez convaincante. À côté du terme « bien » qui sert à former des expressions comme « agir bien » ou des substantifs comme « les bien-agissants, les bienfaisants, les bienfaiteurs », l'emploi de « bel » est aussi fréquent en français et entre dans la formulation de nombreuses expressions qui mettent l'accent sur l'utile et parfaite bonté de l'âme, des actions, ou des sentiments. Citons à titre illustratif, les exemples suivants :

- Ce n'est pas beau (bien) de mentir
- Rien n'est beau comme la noblesse d'âme
- Une belle âme/ une belle action

[1] BERQUE, Jacques, *op.cit.*, p. 13-14.
[2] *Ibid.*, p. 756 et 757.

- De beaux sentiments
- Un beau naturel

D'après le *Robert*, ceci peut, en effet, s'expliquer par la « parenté étymologique entre « beau », « bon », « bien » sensible en latin, et [qui] continue d'éclairer la structure sémantique de bel, beau en français. »[1] D'après la même référence, l'adjectif « beau » s'emploie dans la sphère intellectuelle, morale et sentimentale ». Il réfère donc à tout ce qui est noble, distingué, brillant. Ainsi, comme « bienfaisant », « bel agissant » exprime exactement le sens du terme arabe. En effet, la démarche de Berque rappelle le propos de Pierre Lérat qui, dans son article « Dérivation lexicale et dérive terminologique », note :
« La recherche de l'équivalent est une quête mythique en langue générale, mais elle a de bonnes chances de succès là où les mots sont des vecteurs de connaissances partagées »[2].

Le dernier exemple de cette catégorie présente une forme de dérivation où le nom d'agent est un intensif 'المتطهرين'. Il serait donc intéressant de voir comment les traducteurs ont procédé pour en rendre le sens. Soucieux de se renseigner sur tout ce qui touche aux fondements de leur religion, les croyants interrogent souvent leur Prophète au sujet des questions diverses. Dans le verset 222, il s'agit des rapports avec les épouses durant la période de la menstruation. Le Prophète répond qu'il faut éviter tout rapport sexuel avec elles, jusqu'à ce qu'elles soient purifiées :

222 وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Dans ce verset, nous avons deux formes de dérivation : une première forme constituée à partir des verbes 'يَطْهُرْنَ' et 'تَطَهَّرْنَ' ; et une seconde, à partir de ces deux dérivés et du nom d'agent intensif 'الْمُتَطَهِّرِينَ'. En fait, d'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, le verbe 'يَطْهُرْنَ' signifie dans ce contexte : 'يغتسلن من الحيض'. Selon cette même référence, le verbe 'تطهر' a un sens assez proche de celui-ci : il signifie : 'يخلصن من النجاسات'. Quant au nom d'agent 'الْمُتَطَهِّرِينَ', il a comme sens 'التاركين للذنوب العاملين بالصلاح'.[3]

Ces significations sont développées par ابن عاشور comme suit :

الطهر بضم الطاء مصدر معناه النقاء من الوسخ و القذر و فعله (طهر) بضم الهاء, و حقيقة الطهر نقاء الذات, و أطلق في اصطلاح الشرع على النقاء المعنوي, و هو طهر الحدث الذي يقدر حصوله للمسلم بسبب.

Le commentateur poursuit en établissant une distinction entre les verbes 'طهر' et 'تطهر' :

---

[1] REY, Alain (Dir.), *Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, le Robert, 1992.
[2] LERAT, Pierre, « Dérivation lexicale et dérive terminologique », in *Méta*, vol. 39, n° 4, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1994, p. 586.
[3] مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة ط ه ر, ص. 714-715.

و يقال تطهر إذا اكتسب الطهارة.

Contrairement au sens présenté par le glossaire, d'après lui, le verbe 'تطهر' peut désigner aussi bien un sens concret 'حقيقي' comme dans 'يحبون أن يتطهروا' qu'un sens métaphorique 'مجازى' comme dans 'إنهم أناس يتطهرون'. Quant au schème sur lequel est construit le nom d'agent, il exprime l'idée de l'exagération :

و صيغة تفعل في هذه المادة لمجرد المبالغة في حصول معنى الفعل.[1]

L'insistance sur la pureté réalisée dans le texte-source par l'emploi de trois termes issus d'une même racine est-elle rendue dans les traductions ?

N° du verset	Blachère	Berque
222	Tenez-vous à l'écart des femmes, durant la menstruation, ne vous approchez point d'elles **avant qu'elles ne soient pures. Quand elles se seront purifiées**, venez à elles comme Allah vous [*l'*] a ordonné ! Allah aime ceux qui viennent à résipiscence et **ceux qui se purifient. »**	Isolez-vous des femmes en cours de menstruation. N'approchez d'elles **qu'une fois purifiées. Quand elles seront en état**, allez à elles par où Dieu l'a pour vous décrété - Dieu aime les enclins au repentir. **Il aime les scrupuleux de pureté.**

Pour rendre cette triple forme de dérivation les deux traducteurs ne procèdent pas de la même manière. Blachère cherche à exprimer la nuance de sens entre les deux verbes 'يطهرن' et 'يتطهرن'. Pour ce faire, il recourt de nouveau à l'emploi de la structure verbale constituée de l'auxiliaire « être » et de l'attribut « pures ». Cet adjectif désigne d'après le *Nouveau Petit Robert*, tout ce qui ne renferme « aucun élément mauvais ou défectueux », ce qui correspond au sens du verset-source. Le fait que cette expression est suivie du verbe « purifier » qui a parmi ses sens « se laver » ou « se débarrasser de ce qui souille », oriente le sens du segment verbal et permet au traducteur de reproduire la première forme de dérivation. Par contre, vu le fait que la langue réceptrice n'offre pas au traducteur un équivalent lui permettant de rendre le nom d'agent intensif, la deuxième dérivation se trouve convertie en un polyptote mettant toujours en jeu la structure « ceux + qui + verbe au présent de l'indicatif ». À vrai dire, l'emploi du verbe « se purifier » dans les deux occurrences rend très bien le sens exprimé par le verset, car ce verbe peut à la fois signifier le fait de « se débarrasser de ses impuretés » et en même temps, renvoyer au fait de « se débarrasser de la corruption et de la souillure

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص.367 .

morale » - ce dernier sens correspondant à la signification qu'avance le glossaire pour 'المتطهرين'. Mais le problème, c'est que la structure employée en l'occurrence, ne permet pas de reproduire l'effet de sens de l'intensif.

Berque, lui, choisit de rendre le sens en employant, dans la première occurrence, le participe passé du verbe « se purifier », et dans la deuxième occurrence, l'expression « être en état ». C'est vrai que ces deux procédés véhiculent le sens, mais la forme dérivationnelle distinguant entre les deux verbes fait défaut. Par contre, nous trouvons que le traducteur réussit à reproduire la deuxième forme de dérivation laquelle s'établit entre le verbe 'يتطهرن' et 'المتطهرين'- l'ajout de l'adjectif « scrupuleux » dans le segment « les scrupuleux de pureté » rend de manière excellente l'idée de l'intensité exprimée par le schème arabe 'تفعل'.

- **Verbe et attribut de Dieu**

Contrairement à la catégorie « verbe/nom d'agent », celle formée à partir du « verbe/attribut de Dieu » ne nous fournit pas tant d'exemples. La sourate '*البقرة*' ne comprend que deux cas : le premier se manifeste dans le verset 160 et le second, dans le verset 199. Commençons par le premier exemple où le verbe '*أتوب*' et l'attribut '*التوّاب*' sont issus de la même racine 'ت و ب' :

160 إلاّ الّذِينَ تَابُواْ وَأَصْلَحُواْ وَبَيَّنُواْ فَأُوْلَـئِكَ *أَتُوبُ* عَلَيْهِمْ وَأَنَا *التَّوَّابُ* الرَّحِيمُ

Ce verset est rendu dans les traductions françaises comme suit :

Blachère

155/160 Exception faite pour [les coupables] qui seront revenus [*de leur erreur*], se seront réformés (*'aslaha*) et auront montré [*leur repentir*]. Ceux-là, **Je reviendrai [*de Ma rigueur*]** contre eux, car Je suis **le Révocateur**, le Miséricordieux.

Berque

160 exception en faveur de ceux qui reviennent repentants, se réforment explicitement : ceux-là **Je me repens** en leur faveur car Je suis **l'Enclin-au-repentir**, le Miséricordieux

En fait, le verset 160 n'est pas le seul verset où apparaît cette forme de dérivation insistant sur l'attribut de Dieu 'التواب'. Nous pouvons la relever dans trois autres contextes :

- dans le verset 37, Dieu accepte le repentir d'Adam et lui pardonne le fait d'avoir mangé de l'arbre dont Il a interdit de manger :

37 فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ *فَتَابَ* عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ *التَّوَّابُ* الرَّحِيمُ

- dans le verset 54, Dieu accepte le repentir des fils d'Israël et leur pardonne le fait d'avoir pris le veau du Sumérien pour idole :

54 وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ *التَّوَّابُ* الرَّحِيمُ

- dans le verset 128, le prophète Abraham et son fils Ismaël, conscients de l'importance du repentir, invoquent Dieu pour qu'Il leur accorde son Pardon et sa Miséricorde :

128 رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ *التَّوَّابُ* الرَّحِيمُ

Notons que dans les quatre occurrences, l'attribut 'التواب' est suivi d'un autre attribut, à savoir 'الرَّحِيمُ'. Nous trouvons que cet agencement n'est pas gratuit. Au contraire, il est assez significatif, car il fournit une explication au premier : si Dieu accepte sans cesse le repentir, c'est parce qu'Il est très miséricordieux. En fait, le choix d'examiner spécialement le verset 160 est dû au fait que la racine 'ت و ب' y figure une première fois au début du verset : ' إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا'. Ceci nous permettra d'attirer l'attention sur la différence entre 'توبة العبد لله' et ' توبة الله على العبد'.

Si le verbe 'تابوا' ayant comme sujet les hommes, précède celui 'أتوب' ayant pour sujet Dieu, ceci montre que le fait d'accepter le repentir de la part de Dieu est une réaction conditionnée par une action préalable de la part de l'être humain, autrement dit, elle est le résultat d'un effort déployé par l'être humain éprouvant le sentiment de regret. D'après معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, la première occurrence signifie 'رجع (وا) عن المعصية', la deuxième 'أتوب عليهم', a comme sens 'أقبل توبتهم'[1].

Dans son commentaire du verset 37, ابن عاشور insiste sur la différence sémantique entre les deux emplois du verbe 'يتوب' :

> و لما كانت التوبة رجوعا من التائب إلى الطاعة و نبذ للعصيان و كان قبولها رجوعا من المتوب إليه إلى الرضا و حسن المعاملة وصف بذلك رجوع العاصي عن العصيان و رجوع المعصى عن العقاب فقالوا تاب فلان لفلان فتاب عليه لأنهم ضمنوا الثاني معنى عطف و رضي **فاختلاف مفادىء هذا الفعل باختلاف الحرف الذي يتعدى به** و كان أصله مبنيا على المشاكلة.[2]

Un peu plus loin, il poursuit en distinguant entre 'توبة العبد' et 'توبة الله' :

---

1 مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة ت و ب, ص.198.

2 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 438 .

C'est nous qui soulignons.

و توبة بمعنى الندم و الرجوع إلى التزام حسن السلوك, و توبة الله عليه بمعنى الرضا لا بمعنى الغفران.[1]

Quant à l'intensif 'التواب', il exprime l'intensité :

و معنى المبالغة في التواب أنه الكثير العفو.[2]

Ceci dit, regardons comment les deux traducteurs procèdent afin de rendre cette figure qui n'est pas sans présenter certaines difficultés. À examiner la version de Blachère, nous remarquons que le traducteur tient à mettre en relief la différence sémantique entre les verbes 'تابوا' et 'أتوب'. S'il emploie dans les deux occurrences le verbe « revenir », l'ajout entre crochets des expressions « de leur erreur » dans le cas des humains et « de Ma rigueur » dans celui de Dieu, a le mérite d'orienter le sens et d'expliciter le vouloir-dire dans chacune des deux occurrences. Pour rendre l'attribut 'التواب', il paraît que le traducteur se trouve obligé de forger un néologisme dérivant du verbe « révoquer » lequel renvoie dans son emploi vieilli, à l'idée d'« annuler » une décision. En effet, nous trouvons que ce choix peut, à la limite, constituer une solution possible, vu que le suffixe « eur » reproduit l'effet de l'intensif : « Révocateur » signifierait, en l'occurrence, que le Seigneur « révoque sans cesse », ou encore qu'Il « est défini par le fait de révoquer ». Ceci étant, le traducteur aurait pu aussi dire : « Je suis Celui qui ne cesse de revenir »[3] comme c'est le cas dans la version de Gloton, ou encore « car c'est Moi, l'Accueillant au repentir »[4] comme il en va dans celle du Complexe roi Fahd.

Pour ce qui est de la version de Berque, nous voyons que le traducteur rend très exactement le sens du segment 'الذين تابوا'. L'expression « ceux qui reviennent repentants » a le mérite d'exprimer à la fois le sens de 'الرجوع عن المعاصي' ainsi que le sentiment de regret qui ronge le repenti sincère. Notons à cet égard que le sentiment de remords éprouvé par le pécheur est une condition nécessaire pour que Dieu accepte le repentir. Ce sens est absent de la version de Blachère. Ceci dit, le fait de rendre le verbe 'أتوب' et le substantif 'التواب' référant à Dieu par « Je me repends en leur faveur » et « Je suis l'Enclin-au- repentir » est, de l'aveu même du traducteur, « inconvenable ».[5] Dans une note accompagnant le verset 54[6], le traducteur justifie ce choix ainsi : « « Repenti » « enclin-au-repentir ». Il peut paraître inconvenant de prêter à Dieu un « repentir », dans la mesure où l'on se repend d'une faute, ce qui n'est évidemment pas le cas. La traduction ne s'est pas résignée à perdre de vue l'unité de

---

1 *نفس المرجع السابق*, ص. 439.

2 *نفس المرجع السابق*, *نفس الصفحة*.

3 GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p. 309.

4 Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 24.

5 Nous tenons à attirer l'attention sur le fait que le traducteur emploie l'expression « les enclins au repentir » pour traduire l'intensif 'التوابين' figurant dans la clausule de l'exemple précédent (verset 222).

6 Notons, de passage, que cette justification figure dans la note du verset 54, tandis que l'emploi de ces expressions apparaît pour la première fois dans le verset 37.

terme s'appliquant en l'espèce à Dieu et à l'homme, celui-ci revenant de sa faute, Celui-là de Sa rigueur. La racine arabe *t.w.b.* est communément donnée comme suggérant l'acte de revenir. En définitive, ce qui nous a déterminé à garder « repentir », c'est que ce terme, selon Littré peut aussi signifier « changement de résolution », et que d'ailleurs il a été appliqué à Dieu dans le langage biblique. »[1] À relire cette note à la lumière de la traduction du verset 160, nous pouvons constater une contradiction. Mais avant de relever cette contradiction, nous tenons à insister sur un fait fort évident : tout terme, qu'il soit verbe, substantif, adjectif ou autre, tire sa signification exacte et précise du contexte où il est cité.

Si, dans sa note, le traducteur insiste sur l'importance d'employer un seul et même terme qui doit s'appliquer « en l'espèce à Dieu et à l'homme » - « unité de terme » que sa traduction prétend ne pas vouloir « perdre de vue » -, nous trouvons qu'il traduit contextuellement le segment 'الذين تابوا' par « ceux qui reviennent repentants », ce qui nous amène à nous demander pourquoi il ne fait pas de même pour 'أتوب'. En outre, le traducteur ne tient pas compte d'un autre fait aussi évident qu'important : le fait qu'un seul et même verbe est suivi ou non d'une particule, change son sens. Il en va de même si le même verbe est suivi chaque fois d'une particule différente, comme c'est le cas dans le verset 54 : 'فتوبوا إلى بارئكم' et 'فتاب عليكم'. Et comme, d'après l'argumentation qu'il avance, « la racine arabe *t.w.b.* est communément donnée comme suggérant l'acte de revenir », il aurait dû recourir, comme l'a fait Blachère, au verbe « revenir » pour parler de la réaction de Dieu face au repentir des hommes : « ceux-là, Je reviens de mon châtiment contre eux, car Je suis le Révocateur ». Cet emploi aurait pu faire ressortir, malgré la différence de sens, le trait commun entre les deux utilisations du verbe et ce, au lieu de vivifier une signification archaïque et révolue qui risque de choquer le récepteur contemporain de la traduction. Ce que nous avançons là trouve son écho dans la version de Denise Masson où nous lisons : « à l'exception de ceux qui sont revenus repentants et de ceux qui se sont manifestement amendés : voilà ceux vers lesquels je reviendrai. Je suis Celui qui revient sans cesse vers le pécheur repentant, je suis le Miséricordieux. »[2] C'est vrai que l'emploi de certains termes anciens peut être parfois toléré, étant donné que le *Coran* est un texte datant du 7ème siècle après J.C, mais nous tenons à préciser que cet emploi ne doit l'être que dans une dimension assez limitée afin de ne pas prêter à équivoque et gêner la saisie du sens.

[1] BERQUE, Jacques, *op.cit.*, p. 32.
[2] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.30.

Sur un plan plus général, si nous considérons le propos de Berque à la lumière de la traduction du verset 160 ainsi qu'à l'ensemble de sa démarche, il serait difficile d'admettre que ce choix soit motivé - comme il le prétend - par son souci de respecter « l'unité » du terme employé, lui, qui ne cesse d'opérer - l'étude que nous menons le prouve - des variations à tous les niveaux : lexical, syntaxique et stylistique. Et la traduction des segments 'فتاب عليه' (verset 37), 'فتاب عليكم' (verset 54), 'فتب علينا' (versets 128) et 'أتوب عليهم' (160) confirme ce propos. Ces segments sont respectivement rendus dans sa version par : « Le Seigneur sur lui S'était repenti » ; « Et pourtant, Il S'est repenti à votre endroit » ; « Repends-Toi en notre faveur » et « Je me repends en leur faveur ». Contrairement à Blachère qui, dans les quatre occurrences, reprend systématiquement l'expression « revenir de [(sa/ta/ma) rigueur] », Berque traduit chaque fois la particule 'على' d'une manière différente.

Quant au deuxième exemple, c'est la racine 'غ ف ر' qui s'y trouve exploitée afin d'insister sur l'importance d'implorer le Pardon de Dieu :

199 ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ *وَاسْتَغْفِرُواْ* اللّهَ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Blachère :

195/199 Ensuite déferlez (*'afâda*) par où les gens déferlèrent et **demandez pardon** à Allah ! Allah est **absoluteur** et miséricordieux.

Berque :

199 puis répandez-vous de là d'où on le fait communément, **en implorant le pardon** de Dieu - Dieu est **Tout pardon**, Miséricordieux.

Comme dans l'exemple précédent, la reproduction de la dérivation constituée à partir de l'impératif '*اسْتَغْفِرُوا*' et de l'attribut intensif 'غَفُورٌ' n'est pas sans poser de problème aux traducteurs. Avant d'examiner les traductions, avançons la définition proposée par le glossaire. D'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, le verbe à la forme impérative signifie 'اطلب المغفرة'[1]. Le substantif 'المغفرة' est, selon la même référence, ' الستر و العفو'.[2] D'après la même référence, ce verbe donne lieu à deux attributs de Dieu qui sont, tous les deux, à la forme intensive 'غفور' et 'غفار' et qui signifient tous les deux : 'كثير المغفرة'.

Pour rendre cette forme de dérivation, les deux traducteurs ne procèdent pas de la même manière. Nous trouvons que l'emploi, dans la version de Berque, du verbe « implorer »

---

1 مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة غ ف ر, ص.818.

2 *نفس المرجع السابق*, ص.820.

signifiant « supplier d'une manière humble et touchante », est fort expressif. Ce verbe met l'accent sur l'importance qu'il y a à demander le Pardon de Dieu avec insistance, de le solliciter. Toutefois, le passage de l'impératif 'اسْتَغْفِرُوا' au participe présent atténue la valeur et la force évocatrice de l'ordre. Dans le verset-source, cet ordre sert à mettre deux segments en parallèle : 'أفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أفاضَ النَّاسُ' et 'اسْتَغْفِرُوا اللّهَ'. La transposition effectuée par Berque, et qui ne trouve pas, à notre sens, une explication, rappelle la traduction du verset 190 où le traducteur passe du mode impératif au mode infinitif : le segment 'و لا تعتدوا' est traduit par « sans pour autant commettre d'agression ». En fait, la récurrence de ces changements n'est pas sans influer négativement sur l'expression exacte du sens. Dans la version de Blachère, l'effet de sens créé par l'impératif se trouve parfaitement rendu.

Ceci dit, il semble que c'est la traduction de l'attribut 'غفور' qui peut constituer un vrai obstacle devant les traducteurs. Ceci est clair dans le recours à la création d'un néologisme dans les deux versions : « absoluteur » dans le texte de Blachère et « Tout pardon » dans celui de Berque. D'après la définition avancée plus haut par le glossaire arabe, le néologisme forgé par Blachère et qui renverrait à l'« effacement d'une faute par le pardon », convient bien en l'occurrence. Il en va de même dans la version de Berque où le substantif « pardon » signifiant « absolution et rémission », traduit bien le sens, en reproduisant l'insistance créée par la structure dérivationnelle : en répétant à deux reprises le terme « pardon », le traducteur le met au centre du verset. Notons, de même, que dans les deux versions, le sens de l'intensif est rendu par l'emploi, chez Blachère, d'un terme se terminant par le suffixe « eur » et, chez Berque, par l'adjectif « tout ».

III) Le parallélisme : « un cas particulier de répétition assortie de variation »[1] .

En plus des différentes formes de répétition lexicale ou syntagmatique, du polyptote, de la dérivation, certains versets de la sourate '*البقرة*' sont construits sur des structures identiques ou proches créant ainsi un « parallélisme strict » ou « non strict »[2]. De manière générale, le parallélisme est défini comme « la reprise, dans deux ou plusieurs séquences successives d'un même schéma syntaxique, accompagné de répétitions et de différences rythmiques, phoniques ou lexicales. »[3] Ce procédé de construction et de répétition qui consiste en la reprise d'éléments symétriques au sein d'une construction ou d'un énoncé a non seulement des effets sonores et incantatoires, mais aussi prosodiques et rythmiques. À part le fait de « créer un effet d'équilibre, d'harmonie, de régularité » facilitant ainsi la compréhension et aidant à la mémorisation, le parallélisme a de même une fonction d'insistance et d'enchaînement[4], donnant au récepteur l'impression que les « phrases se suivent comme des vagues, semblables les unes aux autres ou s'accroissant progressivement. »[5] Dans son ouvrage *Essai sur le rythme dans la prose rimée en arabe*, Mahmoud Messadi explique comment dans les langues sémitiques, en l'occurrence l'arabe, les schèmes sur lesquelles sont construits les segments mis en parallèle, jouent un rôle fondamental dans l'accentuation du rapport qui les lie, et ce en affirmant qu'entre « wazn et rythme arithmétique, le rapport est évident »[6].

À vrai dire, un nombre assez important des versets de la sourate '*البقرة*' est construit sur des parallélismes créant souvent des rythmes binaires. Dans certains exemples, le rythme insiste sur une même idée, dans d'autres, il aide à mieux faire ressortir la construction contrastive. Dans les deux cas, la répétition de structure vient renforcer le sens des mots. Commençons par le premier cas où le parallélisme attire l'attention sur une identité ou une similitude de sens ou de forme.

Le verset 185 où le parallélisme sur lequel est construit le segment ' يُرِيدُ اللـهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ', insiste sur l'Indulgence de Dieu qui permet à celui qui souffre d'une maladie

---

[1] GARDES-TAMINE, Joëlle, *op.cit.*, p.26.
[2] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p.125.
[3] GARDES-TAMINE, Joëlle, *op.cit.*, p.26.
[4] *Ibid.*, p. 27.
[5] SUHAMY, Henri, *op.cit.*, p.70.
[6] MESSADI, Mahmoud, *op.cit.*, p.143.

que le jeûne du mois de Ramadan risque d'aggraver ainsi qu'à celui qui est en voyage de ne pas jeûner, quitte à compenser ces jours par la suite. Cet effet d'insistance que crée le parallélisme est-il reproduit dans les traductions ?

N° du verset	Blachère	Berque
185	**Allah veut pour vous de l'aise et ne veut point de gêne**	**Dieu n'exige de vous que l'aisé, Il n'exige pas de vous le malaisé**

La comparaison de ces deux segments-cibles avec le texte-source nous fait constater que les deux traducteurs ont réussi, chacun à sa manière, à reproduire cet effet rythmique fondé sur la récurrence presque régulière d'éléments syntaxiques semblables. Toutefois, nous trouvons que cet effet est plus sensible dans la version de Berque pour deux raisons : la première se voit dans l'emploi, dans la première partie du segment, de la négation restrictive « ne ... que » à laquelle répond la négation simple « ne...pas » ; la deuxième, dans le choix des substantifs « aisé/malaisé » afin de rendre l'opposition entre 'اليسر' et 'العسر'. Les deux substantifs français rimant ensemble, l'effet du parallélisme se trouve accentué.

En va-t-il de même dans d'autres occurrences ? Pour répondre à cette question, examinons la manière dont le segment 'وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ' (verset 102) est rendu :

N° du verset	Blachère	Berque
102	***ils apprenaient ce qui ne leur nuisait ni ne leur était profitable.***	**ils apprenaient ce qui ne nuisait qu'à eux-mêmes sans les avantager en rien !**

Si l'effet du parallélisme est perdu dans la version de Berque, celle de Blachère présente un « faux sens » puisque le premier verbe 'يَضُرُّهُمْ' n'est pas à la forme négative. Le traducteur aurait dû traduire ce segment par « ils apprenaient ce qui leur nuit et ne leur est pas profitable. »

Pour ce qui est du deuxième cas où le parallélisme met en relief un contraste, il peut être représenté par le verset 236 où la parole s'adresse aux maris qui répudient leurs épouses avant la consommation du mariage. Ceux-là doivent leur offrir, pour atténuer leur peine, une somme d'argent dont elles peuvent jouir : le riche et le pauvre verseront une somme, chacun selon ses moyens : 'وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ'. Ce segment se trouve traduit comme suit :

N° du verset	Blachère	Berque
236	**[*Toutefois*], donnez-leur jouissance d'une part d'avoir – l'homme aisé selon ses moyens et l'indigent selon ses moyens**	**pourvu que vous leur affectiez – l'aisé selon ses possibilités, l'indigent selon les siennes- un don d'usage**

Si les deux traducteurs réussissent à rendre l'effet du parallélisme, nous trouvons que le recours au pronom possessif dans la version de Berque atténue, d'une certaine manière, cet effet. Si nous attirons l'attention sur ce détail, à savoir le recours à la pronominalisation, c'est parce que nous le rencontrons très fréquemment dans la version de Berque, au point d'en devenir l'une des caractéristiques qui la distinguent de bien d'autres traductions, entre autres celle de Blachère. Ce trait qui consiste à remplacer le terme ou le syntagme repris par un pronom possessif ou par un pronom neutre « le », est repérable tout au long de sa traduction de la sourate.

Comme dans le verset 236, Berque rend le parallélisme sur lequel est construit le verset 141 par un pronom possessif :

141 تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Berque :

141 Cette communauté-là est révolue. **A elle ses acquis, à vous les vôtres.** Vous n'avez pas à répondre de leurs actions.

Il en va de même dans le verset 139 où le passage à la pronominalisation entraîne obligatoirement un changement dans l'ordre des termes figurant dans le verset-source :

139 قُلْ أَتُحَآجُّونَنَا فِي اللّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ

Berque :

139 – Dis : « Allez-vous argumenter contre nous sur Dieu, **alors qu'Il est votre Seigneur comme Le nôtre, que nos actes sont à nous, à vous les vôtres,** et qu'à lui foncièrement nous nous vouons ?

IV) Le chiasme

Comme nous venons de le constater, en traitant du parallélisme, la disposition et les procédés de liaison des syntagmes à l'intérieur de la phrase définissent certaines figures. Ceci

est aussi le cas du chiasme. Cette figure de construction « permet de placer deux mots (ou groupes de mots) dans l'ordre inverse du précédent »[1]. Cette forme qui consiste à disposer les termes de manière croisée, suivant la structure ABBA crée un rythme particulier en évitant, parfois, « la monotonie liée à la répétition de constructions »[2].

Cette figure est exploitée dans la sourate '*البقرة*' dans certains versets où la coordination de deux syntagmes dont les termes sont inversés « permet souvent le rapprochement d'éléments antithétiques ».[3] Ceci est clair dans le début du verset 102 qui nie le propos de certains démons prétendant que Salomon n'est qu'un magicien détenant son pouvoir de sa magie laquelle lui a permis de dominer les oiseaux, les vents, et les djinns. Un tel propos accuse Salomon d'incroyance. Or, Salomon n'est pas un incroyant, au contraire, ce sont les démons qui le sont. Ce sens est exprimé, dans le texte-source, non par un parallélisme mais par un chiasme. Ce « croisement de termes »[4] a le mérite de faire ressortir l'opposition entre ce qu'est Salomon en réalité et ce que prétendent les démons menteurs.

102 وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَـكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ

La structure de la langue réceptrice offre-t-elle au traducteur la possibilité de reproduire ces effets de sens créés par le chiasme ?

N° du verset	Blachère	Berque
102	**Salomon ne fut point infidèle, mais les Démons furent infidèles**	**Or Salomon n'était pas un dénégateur ; mais bien le furent les satans**

L'examen des deux versions révèle que le sens tend plutôt à être exprimé par un parallélisme. Ceci est le cas non seulement de la version de Blachère, mais aussi dans celle de Masson « **Salomon n'était pas incrédule, mais les démons sont incrédules** »[5]. Toutefois, dans la version de Berque, là où l'on s'attendait à un parallélisme, nous repérons un « croisement de termes » qui réussit à reproduire dans une grande mesure l'effet de l'original. Il paraît que le tour syntaxique qui distingue la version de Berque et qui consiste à employer

[1] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p.51.
[2] *Loc. cit.*
[3] BUFFART-MORET, Brigitte, *op.cit.*, p.98.
[4] STOLZ, Claire, *op.cit.*, p.95.
[5] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.19.

le pronom « le » neutre accompagné du verbe « être » afin d'éviter la répétition syntagmatique, a servi le traducteur en l'occurrence[1].

Mais la question qui se pose est la suivante : l'effet de cette figure se trouve-t-il souvent reproduit dans les traductions françaises ? Afin de répondre à cette question, examinons la traduction du verset 257 :

257 اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Ce verset est formé à partir de deux figures de chiasme qui s'enchevêtrent afin d'opposer deux catégories de gens l'une à l'autre : ceux qui ont Dieu comme Protecteur et ceux qui font des démons leurs maîtres. Cette première opposition en entraîne une autre, étant donné que dans le premier cas, Dieu guide ses serviteurs vers la Lumière et que dans le deuxième cas, les démons fourvoient les leurs en les enfonçant dans les ténèbres. Cette opposition mise en relief au moyen du double chiasme, est-elle rendue dans les traductions ?

Blachère :

258/257 **Allah est le patron de ceux qui croient ; Il les fait sortir des ténèbres vers la Lumière**.
259/257 **Ceux [*au contraire*] qui sont infidèles ont pour patrons les Tâghout les faisant sortir de la Lumière vers les ténèbres.** Ceux-là seront les Hôtes du Feu où ils resteront immortels

Berque :

257 **Dieu est le protecteur des croyants. Ils sortent par Lui des ténèbres vers la lumière, tandis que les dénégateurs ont pour protecteur l'idole, qui les refoule de la lumière vers les ténèbres.** Ce sont les compagnons du Feu ; ils y seront éternels…

De prime abord, nous constatons que les deux traducteurs réussissent à rendre l'effet créé par les deux figures de chiasme. Toutefois, la version de Blachère est plus exacte quant à l'expression du sens, parce que, conformément au texte source, le segment ' يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ est rendu, dans sa version, par « **Il les fait sortir des ténèbres vers la Lumière** ». L'effet de cette structure syntaxique qui a le mérite d'insister sur ce bienfait accordé par Dieu, ne l'est qu'indirectement dans la version de Berque où ce segment est traduit par « **Ils sortent par Lui des ténèbres vers la lumière** », le pronom « ils » renvoyant « aux croyants ». Non seulement la tournure employée est assez étrange « sortir par quelqu'un », mais aussi l'idée

[1] Nombreux sont les versets où le traducteur recourt au « le » neutre accompagné du verbe « être » ou du verbe « faire ». Ce trait sera abordé lors de l'analyse du traitement des versets comprenant une comparaison lesquels sont les plus affectés par cette démarche.

sur laquelle insiste le segment-source, à savoir le Pouvoir de protection divin, se trouve affaiblie. À ce changement de tournure vient s'en ajouter un autre au niveau lexical : loin de reprendre le verbe 'يخرج' dans les deux occurrences, Berque emploie, comme d'habitude, tantôt une expression « faire sortir de », tantôt une autre « refouler de » signifiant « pousser en arrière ». Il semble qu'en procédant de la sorte le traducteur tente de faire ressortir le contraste entre les deux situations et vise à mettre en évidence la connotation négative exprimée dans la deuxième occurrence. Cette démarche peut être justifiée vu que le verbe « refouler » convient au contexte immédiat où il figure.

À côté de ces deux procédés, le texte coranique met en place des patrons syntaxiques et stylistiques qui « reviennent » afin d'insister sur le sens que ses versets communiquent. Et comme, d'après Fontanier, la répétition consiste à employer plusieurs fois non seulement « les mêmes termes » mais aussi « le même tour »[1], nous aborderons brièvement, dans ce qui suit, certains de ces « tours » qui prédominent dans la sourate '*البقرة*'.

V) Retour de certains patrons syntaxiques et stylistiques visant à marquer l'insistance :

De fait, l'effet d'insistance ne s'effectue pas seulement dans le texte coranique à travers les formes de répétition lexicales, syntagmatiques et structurales, mais aussi et surtout au moyen du retour de certains patrons syntaxiques, eux-mêmes repris à intervalles différents. De manière générale, l'effet de renforcement est généré par l'emploi de syntagmes contenant des antithèses, des inversions, plusieurs particules d'insistance, des négations restrictives, des interrogations rhétoriques et des apostrophes.

Ce phénomène est fort récurrent dans les sourates mecquoises étant donné que pendant cette période il s'agit de la présentation des fondements de l'Islam aux premiers croyants. Il est aussi repérable dans les sourates médinoises qui présentent, quant à elles, un grand nombre de principes et de normes juridiques[2]. Il serait donc intéressant de voir comment les traducteurs procèdent pour rendre certains de ces patrons syntaxiques dans la mesure où la langue réceptrice les leur permettra.

- **Syntagmes comprenant une ou plusieurs formes d'antithèse**

[1] FONTANIER, Pierre, *Les figures du discours*, Paris, Flammarion, 1977, p. 329.

[2] كريدان, محمد الهادى, *مكى القرآن و مدنيه*, طرابلس, المنشأة العامة للنشر و التوزيع و الإعلان, 1984, ص. 65.

L'étude de la sourate *'البقرة'* - les exemples abordés plus haut dans le cadre du parallélisme et du chiasme l'illustrent - montre qu'un grand nombre de ses versets est composé de syntagmes mettant en place l'antithèse qui est, d'après Christine Klein-Lataud, une figure de construction qui « rapproche deux contraires pour en augmenter la force grâce à l'effet de contraste ».[1] Ce procédé stylistique qui associe « des mots en opposition de sens », des « mots qui se mettent réciproquement en valeur »[2], est le plus souvent souligné par la syntaxe vu que les termes antithétiques apparaissent parfois dans des structures identiques et voisines l'une de l'autre : comme il en est parfois le cas dans le parallélisme ou le chiasme, la symétrie peut effectivement se développer en antithèse. C'est pourquoi, comme le constate Olivier Reboul, « l'antithèse est bien une figure de répétition ».[3]

Dans son ouvrage *S/Z,* Roland Barthes, évoquant l'étendue de ce procédé, affirme : « l'Antithèse est la figure de l'opposition *donnée*, éternelle, éternellement récurrente »[4]. Jouant sur les contrastes et les exprimant le plus souvent par des tournures compactes et bipolaires, cette figure a un effet persuasif remarquable puisqu'elle accentue le sens et renforce l'opinion au moyen d'une opposition généralement prolongée et élaborée, ce qui explique pourquoi elle est particulièrement utilisée dans les différents types de textes sentencieux. La force évocatrice de cette figure ainsi que la structure syntaxique sur laquelle elle est construite, attirent l'attention de Bacry qui confirme :

« Voisinage dans le discours, identité de la catégorie morphologique, identité – ou du moins équilibre - de la structure syntaxique, toutes ces similitudes soulignent fortement le contraste sémantique et permettent de produire des effets tout à fait saisissants (...) qui font de l'antithèse une figure abondamment utilisée. »[5]

Étant donné la place que la figure de l'antithèse occupe dans le *Coran* de manière générale, nombreux sont les rhétoriciens qui lui ont accordé un intérêt en repérant les occurrences où elle se manifeste, en vue de les classifier et de les analyser.

Abordant cette figure, عبد الفتاح لاشين commence par préciser qu'en rhétorique arabe, l'antithèse fait partie des procédés qui ornent le style :

فاجتماع الضدين من الحلى البديعة الذى سماه البلاغيون (الطباق), لأن المتكلم طابق بين الضدين. [6]

---

[1] KLEIN-LATAUD, Christine, *Précis des figures de style*, Toronto, Éditions du Gref, 1991, p. 90.
[2] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p. 41.
[3] REBOUL, Olivier, *La rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p.53.
[4] BARTHES, Roland, *S/Z*, Paris, Seuil, 1970, p.34.
[5] BACRY, Patrick, *Les figures de style*, Paris, Belin, 1992, p. 174.
[6] لاشين, عبد الفتاح, *البديع فى ضوء أساليب القرآن الكريم*, القاهرة, دار الفكر العربى, 2001, ص. 25.

Pour le définir, il ajoute :

فالطباق فى اللغة : مأخوذ من طابق البعير فى مشيه إذا وضع خف رجله موضع خف يده.
و فى الاصطلاح : هو الجمع بين الشيء و ضده. [1]

En rhétorique arabe, cette figure revêt essentiellement deux formes : 'طباق الحقيقة' et 'طباق السلب و الإيجاب'.

Pour ce qui est de la première forme, elle se voit dans l'emploi d'un terme une première fois à la forme affirmative et une seconde fois à la forme négative :

و هو ما جاءت فيه إحدى الكلمتين منفية و الأخرى مثبتة, أو إحداهما منهى عنها و الأخرى مأمور بها.[2]

Quant à la seconde, elle est constituée de deux termes opposés :

أو هو طباق الضد و هو ما كان اللفظان فيه متضادين و كان معناهما متضادين كذلك.[3]

Ne pouvant examiner toutes les occurrences relevant des deux catégories, nous allons nous limiter à quelques exemples à titre illustratif, surtout que la transposition de ce procédé ne pose pas le plus souvent de problème aux traducteurs.

Pour ce qui est de la première catégorie, à savoir 'طباق السلب و الايجاب', le verset 6 nous en fournit un exemple représentatif. Ce verset explique que, parmi les gens, il y en a ceux qui refusent de croire. Que le Prophète les avertisse ou non, cela leur est égal :

6 إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ

Blachère :

5/6 Égal est pour ceux qui sont impies **que tu les avertisses** ou **que tu ne les avertisses point** : ils ne le croient pas.

Berque :

6 Quant à ceux qui dénient, égal est pour eux **que tu leur donnes l'alarme ou ne la donnes** : ils ne croient pas.

D'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, le verbe 'أنذرتهم' signifie en l'occurrence 'أعلمتهم و بلغتهم'[4]. Si Si l'effet de l'opposition est rendu dans les deux versions, le sens est plus clair dans celle de Blachère où le verbe « avertir » signifie « informer quelqu'un de quelque chose, afin qu'il y prenne garde, que son attention soit appelée sur elle. » De même, la reprise du verbe ainsi que l'emploi de la négation absolue accentuent le sens. L'emploi, dans la version de Berque, de

---

1 *نفس المرجع السابق, نفس الصفحة.*

2 علان, إبراهيم محمود, *البديع فى القرآن, أنواعه و وظائفه*, الشارقة, دائرة الثقافة و الإعلام, 2002, ص.223 .

3 *نفس المرجع السابق*, ص. 224 و 225.

4 مجمع اللغة العربية, *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثانى, مادة ن ذ ر, ص. 1084.

l'expression « donner l'alarme » - ayant comme sens « lancer des avertissements quant à des dangers menaçants » - met plutôt l'accent sur l'aspect matériel du terme. Ici aussi, le traducteur essaye d'éviter la reprise en recourant à la pronominalisation.

En effet, l'examen de la sourate '*البقرة*' révèle que c'est plutôt le deuxième type d'opposition 'طباق الحقيقة' qui y est largement exploité. Il se réalise sous différentes formes : opposition nominale, verbale, adjectivale, ou prépositionnelle.

- Opposition nominale

Le verset 154 qui met en place une opposition nominale, incite les croyants à prendre part à la guerre sainte et ne pas craindre la mort puisque celui qui meurt en martyr lors de cette guerre, ne meurt pas, au contraire, il mène une vie plus noble :

154 وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاء وَلَكِن لاَّ تَشْعُرُونَ

Blachère :

149/154 Ne dites point de ceux qui sont tués dans le Chemin d'Allah : « ***[Ils sont]* morts.** » *Non point !* **[*Ils sont*] vivants** mais vous ne [*le*] pressentez pas.

Berque :

154 N'appelez pas ceux qui périssent sur le chemin de Dieu **des morts,** mais **des vivants** ; seulement vous n'en avez pas conscience.

Dans les deux versions, l'effet de l'opposition est reproduit. Toutefois, les deux traducteurs n'adoptent pas la même démarche. Si Berque choisit de rester plus proche de la structure mise en place par le texte-source, Blachère, en rétablissant à deux reprises l'ellipse « ils sont », convertit l'opposition nominale en une opposition adjectivale et crée un parallélisme structural. Cette démarche trouve un écho dans le commentaire de ابن عاشور :

و ارتفع أموات على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى لا تقولوا أموات. و بل للإضراب الإبطالى إبطالا لمضمون المنهى عن قوله, و التقدير بل هم أحياء.[1]

Ceci dit, le fait de rendre, dans la version de Blachère, la particule 'بل' par « Non point ! » accentue davantage le sens de l'opposition. Il en va de même pour le recours à la négation absolue au début du verset.

- Opposition verbale

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الاول, الجزء الثانى, ص. 53 و 54.

La clausule du verset 33 insistant sur le Savoir absolu de Dieu, recourt au procédé de l'antithèse :

33 قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ

Blachère :

31/33 - « O Adam ! », dit [le Seigneur], *« avise-les des noms* [de ces êtres] *! » Et quand* [Adam] *eut avisé* [les Anges] *des noms* [de ces êtres, le Seigneur] *dit : « ne vous avais-Je point dit que Je connais bien l'Inconnaissable des cieux et de la terre et que je connais bien* ***ce que vous extériorisez*** *et* ***ce que vous tenez secret*** *? »*

Berque :

33 Il dit : « Adam, informe-les de leurs noms ». Quand Adam les eut informés de leurs noms, Il dit : « Ne vous avais-Je pas dit que Je suis le plus savant du mystère des cieux et de la terre ? Et Je sais **ce que vous publiez** comme **ce que vous cachez** ».

Dans les deux versions, les traducteurs réussissent à rendre l'effet de contraste. Toutefois, la version de Berque qui oppose les verbes « publier » au verbe « cacher », a le mérite d'être plus concise. De même, le fait que les deux verbes opposés sont liés au moyen de la conjonction « comme » signifiant dans ce contexte « de la même manière que, au même degré que », met le sens en relief.

Il en va de même dans le verset 245 où il s'agit de l'Omnipotence de Dieu qui prive qui Il veut de Ses bienfaits et octroie largement à qui Il veut :

245 مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

Blachère :

246/245 À celui qui fait un beau prêt à Allah, Celui-ci le rendra au double. Allah **referme ou rouvre [*Sa main*]**. Vers Lui, vous serez ramenés.

Berque :

245 Qui va faire à Dieu un beau prêt, Dieu le lui revaudra au centuple. Dieu **resserre et déploie**. C'est à Lui que de vous il sera fait retour.

Comme dans l'exemple précédent, le sens de l'opposition est reproduit par les deux traducteurs. Contrairement à la version de Blachère où l'emploi du couple antithétique « refermer/rouvrir » oblige le traducteur à « étoffer » son segment par l'expression « Sa

main », le recours, dans la version de Berque aux verbes « resserrer/déployer » respecte ici aussi la concision du texte-source.

➢ Opposition adjectivale

Le verset 282, le plus long de tout le *Coran*, encourage les croyants à écrire les dettes payables à échéance pour préserver les droits et éviter les sujets de disputes. Il ne faut pas hésiter à l'écrire, qu'elle soit importante ou minime :

282 (...) وَلاَ تَسْأَمُوْاْ أَن تَكْتُبُوْهُ صَغِيرًا أَو كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُواْ (...)

Blachère :

282 (…) Ne répugnez point à écrire cette créance, qu'elle soit **petite ou grande**, jusqu'à son terme ! Cela est plus équitable auprès d'Allah, plus droit pour le témoignage et plus à même de supprimer le doute. (…)

Berque :

282 (…) Ne répugnez pas à mettre par écrit la dette **petite ou grande**, jusqu'à son terme : cela sera pour vous plus équitable en Dieu, plus valable comme témoignage, plus propre à épargner le doute.

Dans les deux versions, la reproduction de ce procédé d'insistance ne pose pas problème aux traducteurs.

➢ Opposition prépositionnelle

La deuxième partie du verset 228 explique que les épouses ont des droits et des devoirs, comme le reconnaît la législation divine :

228 (...) وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Blachère :

228 [Les épouses] **ont pour elles [*des droits*]** semblables à ce qui **leur incombe** [*envers leurs époux*], en ce qui est reconnu [*convenable*] ; les hommes ont cependant sur elles une prééminence. Allah est puissant et sage.

Berque :

228 Les femmes **ont droit** à l'équivalent de ce qui **leur incombe** selon les convenances. Les hommes ont toutefois sur elles préséance d'un degré
- Dieu est Puissant et Sage.

Dans les deux versions, le sens de l'opposition est reproduit par le recours à l'expression « avoir droit » pour rendre le syntagme prépositionnel 'لهن' et le verbe « incomber » pour traduire 'عليهن'. Toutefois, la version de Berque semble plus intelligible : l'emploi, dans la version de Blachère, de l'expression « pour elles » à côté de « avoir droit » alourdit le segment et crée un certain effet de redondance.

- **Syntagmes comprenant des inversions**

Dans son *Dictionnaire de poétique*, Michèle Aquien distingue l'« inversion grammaticale » due à une règle syntaxique de l'« inversion stylistique » due à une mise en valeur d'un élément quelconque[1]. Cette « figure de construction qui affecte l'ordre canonique des mots » consiste, d'après Fontanier, « dans l'arrangement de mots renversé ou inverse, relativement à l'ordre où les idées se succèdent dans l'analyse de la pensée »[2]. Cette « manipulation de l'ordre naturel des mots »[3] correspond, selon Shuamy, « à une façon de s'exprimer qui passe pour littéraire et recherchée »[4]. Ainsi, cette figure est repérable dans un grand nombre de structures - verbe/sujet, verbe/complément, nom/complément du nom – afin de réaliser des effets de sens fort variés.

Évoquant les bienfaits de ce procédé stylistique, Argand explique qu'il sert à « créer un effet d'attente, mettre en relief un membre de la phrase pour les besoins du sens et du rythme, manifester une recherche esthétique - plus l'inversion est imprévisible, plus son effet est grand-, adopter le registre littéraire, puisque le procédé est rare dans la langue courante »[5].

En rhétorique arabe, comme en rhétorique française, les effets de sens générés par cette figure sont mis en relief par les rhétoriciens arabes anciens et modernes. Dans son ouvrage *دلائل الإعجاز*, le stylisticien الجرجانى affirme :

هو باب (التقديم و التأخير) كثير الفوائد, جم المحاسن, واسع التصرف, بعيد الغاية. لا يزال يفتر لك عن بديعة, و يفضى بك إلى لطيفة, و لا تزال ترى شعرا يروقك مسمعه, و يلطف لديك موقعه, ثم تنظر فتجد سبب أن راقك, و لطف عندك أن قدم فيه شيء و حول اللفظ عن مكان إلى مكان.[6]

Ce sens fait écho au propos de عبد الفتاح لاشين qui dans son ouvrage *المعانى فى ضوء أساليب القرآن الكريم*, confirme :

---

[1] AQUIEN, Michèle, *Dictionnaire de poétique*, Paris, Librairie Générale Française, 1993, p. 160.
[2] FONTANIER, Pierre, *op.cit.*, p. 284.
[3] BACRY, Patrick, *op.cit.*, p.118.
[4] SHUAMY, Henri, *op.cit.*, p.83.
[5] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p.98- 99.
[6] الجرجانى, عبد القاهر, *دلائل الإعجاز*, بيروت, دار الكتاب العربى, 2005, ص. 85 و 86.

و التقديم و التأخير لغرض بلاغي يكسب الكلام جمالا و تأثيرا, لإنه سبيل إلى نقل المعانى فى ألفاظها إلى المخاطبين كما هى مرتبة فى ذهن المتكلم حسب أهميتها عنده, فيكون الأسلوب صورة صادقة لإحساسه و مشاعره.[1]

Étant donné les effets de sens que l'inversion confère au discours, le texte coranique l'exploite intensément. Certains chercheurs se sont même appliqués à repérer et analyser profondément les différentes occurrences où ce procédé se manifeste. Nous désignons par là, منير محمود المسيرى qui dans son ouvrage intitulé *دلالات التقديم و التأخير فى القرآن الكريم*, énumère une vingtaine de « motifs » qui résident derrière le recours à ce procédé. Citons à titre illustratif, la mise en valeur 'العناية و الاهتمام'[2].

Loin de citer tous les endroits où l'inversion se réalise dans la sourate '*البقرة*', nous allons nous limiter à deux exemples à titre illustratif. Commençons par le verset 156 qui évoque les vrais croyants qui, sachant que le bien et le mal viennent de Dieu, ne se perturbent pas lorsqu'ils sont frappés par une grande peine :

156 الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ

Blachère :

151/156 Qui, atteints par un coup du sort, disent : « Nous sommes à Allah et **à Lui nous revenons !** »

Berque :

156 à ceux qui, lorsqu'un malheur les touche, disent : « Nous appartenons à Dieu, **nous retournerons à Lui** »

Dans les deux versions, le sens est correctement rendu. Toutefois, c'est la version de Blachère qui tient à reproduire l'effet de l'inversion et à mettre en évidence le segment prépositionnel 'إليه' renvoyant au Seigneur. Cette inversion insiste sur la Transcendance de Dieu qui détient tout : les dons comme les épreuves. On se demande pourquoi Berque ne procède pas par inversion surtout qu'aucune contrainte linguistique n'empêche la reproduction de la figure. En est-il de même dans d'autres occurrences ?

Afin de répondre à cette question, examinons le verset 210 constituant, pour la plupart, une question rhétorique et s'interrogeant sur ce qu'attendent ceux qui dénient l'Islam pour être croyants :

---

1 لاشين, عبد الفتاح, *المعانى فى ضوء أساليب القرآن الكريم*, القاهرة, دار الفكر العربى, 2002 , ص. 158.

2 المسيرى, منير محمود, *دلالات التقديم و التأخير فى القرآن الكريم, دراسة تحليلية*, القاهرة, مكتبة وهبة, 2005, ص. 49 -67.

210 هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلآئِكَةُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَإِلَى اللّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ

Blachère :

206/210 Qu'attendent-ils sinon qu'Allah et les Anges viennent à eux dans [*l'*] ombre des nuées, alors que l'Ordre aura été décrété ? **À Allah sont ramenés les ordres.**

Berque :

210 Qu'attendent-ils, sinon que Dieu leur vienne dans une nuageuse pénombre, les anges avec Lui et que tout soit consommé ?

- **À Dieu est ramenée toute chose.**

L'inversion du syntagme prépositionnel 'إلى الله' insiste sur le Pouvoir absolu de Dieu puisque toutes les affaires sont soumises à sa Volonté et que tous les destins ont été décrétés par Lui et se réaliseront inévitablement. Cet effet de sens est perçu par les deux traducteurs qui le reproduisent, chacun, dans sa version.

- **Syntagmes comprenant plusieurs outils d'insistance**

L'emploi récurrent des particules d'insistance dans le texte coranique a attiré l'attention de bien de chercheurs - qu'ils soient grammairiens ou stylisticiens - et les ont invités à aborder ces outils de près.

Parmi ces stylisticiens, citons عبد الرحمن المطردى qui, dans son ouvrage *أساليب التوكيد فى القرآن* repère, classifie et étudie - tout en précisant l'effet qu'elles produisent dans les occurrences où elles sont employées - les différentes constructions et particules visant à mettre en relief un verset ou un segment de verset. D'après cette étude, certaines particules – comme par exemple 'نون التوكيد الثقيلة و الخفيفة' et 'قد' – affectent la phrase verbale, d'autres – telles que 'إن و أن المشددتين' et 'ألا بفتح الهمزة و التخفيف'- touchent la phrase nominale[1].

En effet, la sourate '*البقرة*' renferme un grand nombre d'énoncés contenant plus d'une particule de renforcement, lesquelles sont utilisées dans le but de confirmer le sens véhiculé. Évoquant les bienfaits de ces outils d'insistance, الزركشى note :

إنما يؤتى به (أى التوكيد) للحاجة للتحرز عن ذكر ما لا فائدة له, فإن كان المخاطب ساذجا ألقى إليه الكلام خاليا عن التأكيد, و إن كان مترددا فيه حسن تقويته بمؤكد, و إن كان منكرا وجب تأكيده.[2]

---

[1] المطردى, عبد الرحمن, *أساليب التوكيد فى القرآن الكريم*, طرابلس, الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع و الإعلان, 1986, ص. 9.
Après avoir passé en revue les différentes particules d'insistance, le chercheur aborde la répétition lexicale, la dérivation, l'apostrophe au moyen de 'يا أيها'.

[2] الزركشى, *البرهان فى علوم القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثانى, ص.405.

Et il ajoute que le besoin de recourir à plus d'un outil de confirmation dans le cadre d'un même syntagme tient de la situation de reniement elle-même :

و يراعى فى القوة و الضعف بحسب حال المنكر.[1]

Ceci étant, l'importance de ces procédés est-elle perçue par les traducteurs ? La transposition de ceux-ci constitue-t-elle un problème ? Quelle serait l'attitude du traducteur devant la complexité d'un syntagme qui comprendrait plus d'un procédé d'insistance ? Le traducteur se trouve-t-il contraint de sacrifier certains outils pour en rendre d'autres ? Quels sont les moyens que lui fournit la langue réceptrice pour ce faire ? Existe-t-il des structures équivalentes qui peuvent rendre de manière systématique un procédé quelconque ?

En effet, l'étude exhaustive des différentes occurrences s'avérant impossible, la sélection s'impose. Voici un premier exemple formé du verset 12 où le texte, évoquant les hypocrites, met en garde les croyants et montre comment ces hypocrites se prétendent innocents, tout en considérant la corruption qu'ils sèment comme une réforme :

12 *أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَـكِن لاَّ يَشْعُرُونَ*

Blachère :

11/12 **Eh quoi ! ne sont-ils pas en vérité les Semeurs de scandale** alors qu'ils ne [*le*] pressentent cependant point ?

Berque :

12 **Eh bien ! ce sont eux, les faiseurs de dégâts**, mais ils n'en ont pas conscience.

Dans le texte-source, cet avertissement 'أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ' se trouve étayé au moyen de trois procédés. D'une part, la particule de stimulation[2] 'ألا' sert à attirer l'attention :

و حرف (ألا) للتنبيه إعلانا لوصفهم بالإفساد.[3]

D'autre part, la particule affirmative 'إن' et le pronom isolé 'هم' confirment le sens :

و قد أكد قصر الفساد عليهم بضمير الفصل أيضا – كما أكد به القصر فى قوله (و أولئك هم المفلحون) كما تقدم قريبا- و دخول (إن) على الجملة و قرنها بألا المفيدة للتنبيه و ذلك من الاهتمام بالخبر و تقويته دلالة على سخط الله عليهم فإن أدوات الاستفتاح مثل ألا و أما لما كان شأنها أن ينبه بها السامعون دلت على الاهتمام بالخبر و إشاعته و إعلانه, فلا جرم أن تدل على أبلغية ما تضمنه الخبر من مدح أو ذم أو غيرهما, و يدل ذلك أيضا على كمال ظهور مضمون الجملة للعيان لأن أدوات التنبيه شاركت أسماء الإشارة فى تنبيه المخاطب.[4]

---

1 *نفس المرجع السابق, نفس الصفحة.*

2 Nous empruntons l'appellation employée par Maurice Gloton dans son ouvrage *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique., op.cit.*, p. 180.

3 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير, نفس المرجع السابق,* المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 286.

4 *نفس المرجع السابق, نفس الصفحة.*

Dans les textes-cibles, l'effet de la particule de stimulation est excellemment rendu par l'emploi de l'interjection en tête de phrase : « Eh quoi ! » dans la version de Blachère, « Eh bien ! » dans celle de Berque. Pour ce qui est des deux procédés d'insistance, la comparaison des versions françaises avec le texte-source fait ressortir la difficulté de reproduire, à la fois, le double effet de renforcement : la locution adverbiale « en vérité » semble traduire, dans la version de Blachère, la particule 'إن', l'expression « ce sont eux » met plutôt en relief, dans celle de Berque, le pronom isolé 'هم'. Ceci étant, une question s'impose : le recours, dans la version de Blachère, à la question rhétorique n'essaye-t-il pas de « traduire », d'une certaine manière, l'insistance ? Rappelons ce que dit Fontanier à cet égard : dans son classique *Les figures du discours*, Fontanier explique comment l'interrogation « *consiste à prendre le tour interrogatif, non pas pour marquer un doute et provoquer une réponse, mais pour indiquer, au contraire, la plus grande persuasion, et défier ceux à qui l'on parle de pouvoir nier ou même répondre.* »[1]

En effet, certains peuvent reprocher à Blachère, la mise en place de ce tour énonciatif, mais nous trouvons qu'en l'occurrence la modalité interrogative peut être justifiée par l'emploi de 'ألا' en tête du verset. D'après Maurice Glauton, cette particule de stimulation peut souvent faire appel à une interrogation : il s'agit, en effet, d'une « particule tout à la fois d'exclamation, d'affirmation, d'interrogation, de stimulation et d'énergie » qui se traduit par « Quoi ! allons ! voyons ! or ça ! certes ! en vérité ! n'est-il (t-elle) pas … que, n'est-ce pas que…, etc.- en phrase nominale. »[2]

Ceci dit, dans la majorité des occurrences où cette structure est mise en place dans la sourate 'البقرة', ce sont les attributs de Dieu qui sont mis en relief. Ceci est le cas dans les versets 32, 37, 54, 127, 128 et 129. Afin de mieux évaluer la démarche des deux traducteurs, mettons ces exemples en parallèle :

N° du verset	Texte-source	Blachère	Berque
32	إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ	*Toi, Tu es l'Omniscient, le Sage.*	Il n'est que Toi de Connaissant, de Sage
37	إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ	*Il est le Révocateur, le Miséricordieux*	Il est l'Enclin-au-repentir, le Miséricordieux
54	إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ	En vérité, Il est le Révocateur, le	Il est l'Enclin-au-repentir, le Miséricordieux

[1] FONTANIER, Pierre, *op.cit.*, p. 368.
[2] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p. 180.

		Miséricordieux.	
127	إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ	Tu es l'Audient, l'Omniscient.	Tu es l'Entendant, le Connaissant
128	إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ	Tu es le Révocateur, le Miséricordieux.	Tu es l'Enclin-au-repentir, le Miséricordieux.
129	إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	En vérité, Tu es le Puissant, le sage.	Tu es le Tout-Puissant, le Sage

À comparer ces différentes versions, il ressort que, pour reproduire ce double effet d'insistance qui se réalise sous la forme '*إنك أنت*' et '*إنه هو*', la démarche des traducteurs n'est pas toujours la même. Dans la première occurrence, Blachère recourt à la forme tonique de la deuxième personne du singulier qu'il place en tête du segment. D'autre part, dans deux occurrences sur cinq, c'est la locution adverbiale « en vérité », et non la forme tonique, qui est placée en tête des clausules. Pour ce qui est de la version de Berque, l'effet d'insistance semble mieux rendu dans la première occurrence : mis à part le recours à la forme tonique, le traducteur emploie également la négation restrictive. Toutefois, dans les cinq occurrences qui suivent, aucun de ces deux procédés n'est mis en place. Le fait de ne pas maintenir, dans les différents endroits, la même démarche amène à une perte relative de l'effet de ce patron syntaxique qui caractérise un grand nombre des clausules de la sourate '*البقرة*'.

En effet, nombreux sont les traducteurs qui veillent à reproduire cet effet de sens. Citons à titre d'exemple, le verset 32 dans la version de Masson « **tu es, en vérité, celui qui sait tout, le sage** »[1], dans celle du Complexe roi Fahd « **Certes, c'est Toi l'Omniscient, le Sage** »[2], ou encore celle de Gloton « **Certes, Toi, tu es l'Omniscient, le Très-Sage** »[3]. Parmi les traducteurs qui tâchent de rendre cette construction syntaxique dans la plupart des cas où elle se manifeste, se présentent celle du Complexe roi Fahd[4] et celle de Daouda[5] :

N° du verset	Texte-source	Complexe du roi Fahd	Daouda
32	إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ	Certes c'est Toi l'Omniscient, le Sage	Certes c'est Toi l'Omniscient, le Sage.
37	إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ	C'est Lui certes, l'Acceuillant au repentir, le Miséricordieux.	Certes, c'est Lui le Grand Pardonneur (qui accepte le repentir), le Très

[1] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.8.
[2] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.6.
[3] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p.156.
[4] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 6, 8 et 20.
[5] DAOUDA, Boureima Abdou, *Le sens des versets du Saint Qour'ân*, Royaume d'Arabie Saoudite, Daroussalam, 1999, p. 22, 26, 41, 42.

			Miséricordieux.
54	إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ	C'est Lui, certes, L'Accueillant au repentir et le Miséricordieux !	C'est Lui, certes, le Grand Acceuillant au repentir et le Très Miséricordieux !
127	إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ	C'est Toi l'audient, l'Omniscient	Tu es certes, l'Audient, l'Omniscient.
128	إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ	C'est Toi certes l'Acceuillant au repentir, le Miséricordieux.	C'est Toi certes l'Accueillant au repentir, le Très Miséricordieux.
129	إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	C'est Toi certes le Puissant, le Sage !	Tu es certes, le Tout Puissant, le Sage !

À comparer ces versions, il ressort que, dans la version du Complexe roi Fahd, la même construction est toujours maintenue, mais à une seule différence près : notons l'absence de l'adverbe « certes » dans la réalisation du verset 127. Il en va de même dans la version de Daouda où le traducteur, au lieu de reprendre l'expression « c'est », recourt au pronom personnel de la deuxième personne du singulier « Tu ».

Parallèlement à cette structure, bien d'autres sont utilisées afin de réaliser le même but. Dans un grand nombre de versets, le texte coranique met en place les constructions suivantes : '(...) ل (...) إن' et '(...) ب (...) ما'. La première catégorie est illustrée par les versets 45, 130, 176, 198, 243 et 252. Dans le verset 45, le texte s'adressant aux croyants de manière générale et particulièrement aux fils d'Israël, leur explique que pour parvenir à mettre en exécution les ordres de Dieu, ils doivent s'armer de patience, s'empêcher de commettre les interdits et chercher appui dans la prière :

45 وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ

Blachère :

42/45 Demandez aide à la constance et à la Prière ! **C'est là [*chose*] pénible,** sauf pour les Humbles

Berque :

45 Armez-vous de la patience et de la prière. **Oh ! celle-ci paraît bien lourde,** si ce n'est aux craignants Dieu.

Comme dans la version de Blachère où la double insistance est rendue par l'expression « c'est là », l'emploi, dans la version de Berque, de l'interjection « Oh ! » au début du segment affecté par l'insistance, ainsi que de l'adverbe « bien » réussit à reproduire, de manière assez remarquable, l'effet de renforcement contenu dans l'énoncé. Toutefois, nous trouvons que le recours, dans la version de Berque, au verbe « paraître » semble peu pertinent

puisqu'il atténue le sens de la confirmation. L'emploi du verbe « être », comme c'est le cas dans la version de Blachère, paraît plus judicieux. Le souci de rendre cette structure se trouve-t-il toujours réalisé dans la version de Berque ?

Le verset 176 explique comment les incrédules méritent le châtiment de Dieu en raison de leur refus de croire au Livre révélé par le Seigneur, lequel Livre renferme la Vérité. Par conséquent, ils sont tombés gravement en désaccord à son sujet :

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ 176

Blachère :

171/176 C'est qu'en effet, Allah a fait descendre l'Écriture avec la Vérité. **Ceux, en vérité, qui s'opposent, au sujet de l'Écriture, sont certes dans une profonde divergence.**

Berque :

176 Car Dieu fait descendre l'Écrit avec le Vrai. **Ceux qui divergent à propos de l'Écrit se rendent gravement schismatiques…**

La comparaison des deux versions montre que c'est la version de Blachère qui réussit à rendre au moyen de deux adverbes différents - « en vérité » et « certes » - l'effet de la double insistance. Cet effet se trouve totalement absent de la version de Berque. Cette démarche est également repérée dans bien d'autres endroits. Citons à titre d'exemple, le verset 252 où le texte, après avoir rapporté au Prophète de l'Islam les récits des peuples et des messagers précédents afin d'affermir son cœur, lui adresse directement la parole pour confirmer la véracité de son message :

تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ 252

Blachère :

253/252 Voilà les *aya* d'Allah. Nous te les communiquons [, *Prophète !,*] avec la Vérité. **En vérité, tu es certes parmi les Envoyés.**

Berque :

252 Ce sont là des signes de Dieu. Nous te les récitions dans le Vrai **: tu es d'entre les envoyés…**

Contrairement à la version de Berque, l'emploi, dans celle de Blachère, des adverbes « En vérité » et « certes » reproduit l'effet du renforcement repéré dans le texte-source. Ceci dit, on se demande pourquoi Berque ne recourt pas, en l'occurrence, à des adverbes

d'insistance, « assurément » par exemple, comme il a fait lors de la traduction du verset 130 qui évoque le prophète Abraham, l'élu dans le monde d'Ici-bas ainsi que dans celui de l'Au-delà :

وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ **130**

Blachère :

124/130 Qui donc a en aversion la religion (*milla*) d'Abraham sinon celui qui est fol en son âme ? Nous avons élu Abraham en la [*Vie*] Dernière, **il sera certes parmi les Saints.**

Berque :

130 – Eh ! qui renâclerait, sinon le sot délibéré, à la cohorte d'Abraham, Notre élu en ce monde et **qui, dans la vie dernière, est assurément du nombre des justes** ?

Si, dans la version de Berque, l'adverbe « assurément » est utilisé pour rendre la structure en question, dans celle de Blachère, c'est l'adverbe « certes » qui la traduit.

Pour ce qui est de la deuxième structure constituée à partir de l'expression ' ...ب ... ما', elle est présente dans une dizaine d'occurrences. Citons à titre d'exemple, les versets 8, 74, 85, 96, 102, 140, 144, 145, 149 et 167. Voyons comment cette structure est traitée dans les versions françaises :

N° du verset	Texte-source	Blachère	Berque
8	وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ	alors qu'ils n'[*y*] croient point	sans être pour cela des croyants
74	وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ	Allah n'est point insoucieux de ce que vous faites	Dieu n'est pas inattentif à vos agissements
85	وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ	Allah n'est pas insoucieux de ce que vous faites	Dieu n'est pas inattentif à ce que vous commettez
96	وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ	Mais recevoir une telle vie n'écarterait point [*cet homme*] du Tourment	Tel d'entre eux souhaite se prolonger mille ans ; mais la longévité ne l'éloignerait pas du tourment
102	وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ	*[*Les Démons*] ne se trouvent nuire à personne,*	sans que cela pût leur servir à nuire à quiconque
140	وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ	Allah n'est pas insoucieux de ce que vous faites	Dieu n'est pas inattentif à ce que vous commettez

144	وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ	Allah n'est point insoucieux de ce qu'ils font	Dieu n'est pas inattentif à leurs agissements.
145	وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ	tu n'adopteras point leur *Qibla*	non plus que toi la leur
149	وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ	Allah n'est pas insoucieux de ce que vous faites	Dieu n'est pas inattentif à vos agissements
167	وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ	Ils ne se trouveront point sortir du Feu	Mais pour autant ils ne sortiront plus du Feu

L'examen de ces segments révèle que dans cinq occurrences sur dix, c'est la clausule des versets 'وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ' qui renferme la structure d'insistance : ceci est le cas dans les versets 74, 85, 140, 144 et 149. La confrontation des versions françaises avec le texte-source révèle que là où Berque emploie systématiquement la négation simple, Blachère opte tantôt pour l'emploi de la négation simple (versets 85, 140 et 149), tantôt pour la négation absolue (versets 74 et 144). En effet, nous trouvons que c'est ce dernier procédé qui est plus pertinent en l'occurrence vu qu'il réussit à reproduire l'effet de sens généré par cette tournure de renforcement, ce qui nous incite à nous interroger pourquoi le traducteur ne le maintient pas tout au long de sa version. L'examen des cinq autres occurrences confirme notre propos : dans les versets 8, 96, 102, 145 et 167, nous repérons toujours la même démarche qui se réalise soit sous la forme « ne … point », soit sous celle « ne … personne ». Pour ce qui est de la version de Berque, nous remarquons que, de manière générale, l'effet de renforcement est moins évident, à deux exceptions près (versets 145 et 167) où l'emploi de « non plus » et de « ne … plus » semblent vouloir rendre l'effet de sens produit par la structure en question.

- **Syntagmes comprenant des procédés de restriction**

En effet, parallèlement à ces différentes structures abordées *supra*, la mise en relief du sens se réalise également dans la récurrence de la négation restrictive qui se manifeste dans une vingtaine d'occurrences. Cette forme de négation se voit dans l'emploi des tournures comme : ' (...) إلا (...) ما', ' (...) إلا (...) لا ', ' (...) إلا (...) لن ' et ' (...) إلا (...) ليس'[1]. À ce propos, أبو موسى explique :

> قلنا إن النفى و الإستثناء هو الطريق الأم بين طرق القصر, و أنهم يقيسون عليه غيره, و يصطنعونه فى توضيح صورة المعنى, و تحديد المقصور و المقصور عليه.[2]

[1] La restriction s'effectue également par bien d'autres moyens. *Cf.* الكعبى, ربيعة, *التركيب الإستثنائى فى القرآن الكريم, دراسة نحوية بلاغية*, بيروت, دار الغرب الإسلامى, 1993.

[2] أبو موسى, محمد محمد, *دلالات التراكيب, دراسة بلاغية*, القاهرة, مكتبة وهبة, 2008, ص. 128.

L'examen des différentes occurrences révèle que l'effet de sens de ces formes est systématiquement reproduit dans les versions françaises. Dans la plupart des cas, c'est l'expression « ne … que » qui est mise en place : ceci est le cas dans les versets 83, 111, 114 et 267 :

N° du verset	Texte-source	Blachère	Berque
83	لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللّهَ	Vous n'adorerez qu'Allah	N'adorez que Dieu
111	وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى	[Les Détenteurs de l'Écriture] ont dit : « N'entreront au Jardin que ceux qui sont Juifs et Chrétiens. »	Ils disent : « n'entreront au Jardin que ceux qui auront été Israélites ou Chrétiens »
114	أُوْلَـئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلاَّ خَآئِفِينَ	À ceux-là il n'appartenait d'entrer dans ces [*mosquées*] qu'emplis de crainte.	ceux-là mêmes qui devraient n'y rentrer qu'avec crainte
267	وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلاَّ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ	Vous ne vous trouvez en effet prendre ce qui est vil, qu'autant que vous fermiez les yeux sur lui	N'en recherchez pas, pour faire dépense, les plus viles, et que vous ne prendriez vous-mêmes qu'en fermant les yeux

Mise à part cette tournure, les traducteurs recourent également à bien d'autres formulations comme le recours à l'adverbe « seulement » dans la version de Blachère ou à l'adjectif « seuls » dans celle de Berque afin de rendre le verset 99 :

99 وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلاَّ الْفَاسِقُونَ

Blachère :

93/99 Nous avons certes, fait descendre vers toi [*,Prophète !,*] de claires aya **que récusent seulement les Pervers.**

Berque :

99 Oui, Nous avons fait descendre sur toi des signes probatoires : **seuls les dénient les scélérats.**

De même, des expressions comme « plus … sauf » et « plus … sinon » sont également mises en place par les traducteurs afin de reproduire l'effet d'insistance dans le verset 193 :

193 وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ

Blachère :

189/193 Combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de persécution (fitna) et que le Culte soit [*rendu*] à Allah. S'ils arrêtent, **plus d'abus de droit sauf contre les Injustes**.

Berque :

193 - ainsi combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus trouble, et que la religion soit rendue à Dieu

- cependant s'ils en finissaient…
- **alors plus d'offensive, sinon contre des iniques.**

- **L'apostrophe**

Nombreux sont les versets qui s'ouvrent sur l'interpellation des croyants. Cette interpellation se fait au moyen de l'expression 'يـا أيهـا الذين آمنـوا' visant à attirer l'attention des interlocuteurs sur ce qui sera énoncé par la suite. Ceci est le cas des versets 104, 153, 172, 178, 183, 208, 254, 264, 267, 278 et 282. Dans toutes les occurrences où elle figure, cette expression est rendue, dans la version de Blachère, par « Ô vous qui croyez ! ». Contrairement à Blachère, Berque recourt tantôt à l'expression « Vous qui croyez, » (dans la grande majorité des versets), tantôt au substantif « Croyants » (vt. 282). Comme nous l'avons montré plus haut, le passage d'une formulation à une autre n'est pas sans atténuer l'effet d'écho entre les différentes occurrences qui commencent par la même expression.

Mais ce n'est pas tout. Loin de reproduire le « Ô » dit vocatif, comme c'est le cas dans nombreuses traductions, entre autres celle de Kasimirski[1], celle de Masson[2], et celle de Gloton[3] sans encore compter celle de Blachère, Berque préfère l'omettre. C'est vrai que cette marque d'interpellation s'emploie de plus en plus rarement en français moderne, mais son omission, surtout dans sa version, nous surprend néanmoins : notre étonnement provient essentiellement du fait que Berque fait abondamment usage – notre étude a insisté sur ce trait à plusieurs reprises - de termes vieux et de tournures archaïques afin de montrer qu'il s'agit d'un texte ancien datant du 7ème siècle après J.C. À la différence de certains emplois lexicaux et syntagmatiques déjà relevés, le recours au vocatif ne compliquerait en rien l'expression du sens, bien au contraire, il reproduirait l'un des traits stylistiques du texte coranique : rappelons à cet égard, le propos de عبد الجواد الطيب qui affirme de manière absolue :

لم يقع النداء فى القرآن بغير (يا). و الأصل في النداء هو طلب الإقبال, و المراد به (فى هذه المواضع) التنبيه.[4]

[1] KASIMIRSKI, *op.cit.*, p.68.
[2] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.53.
[3] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p. 504.
[4] الطيب, *الإعراب الكامل لآيات القرآن الكريم, نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 69.

Notons également que l'emploi de la virgule, là où le point d'exclamation devrait figurer, n'est pas sans atténuer davantage la force de l'apostrophe. En effet, l'emploi du vocatif n'est pas totalement absent de la version de Berque. Nous le repérons dans certaines occurrences où le dialogue prédomine. Ceci est le cas des versets 54 et 55 du récit de Moïse : respectivement, « lors Moïse dit à son peuple : « O mon peuple, (...) », « lors vous dites : « O Moïse, (...) ».

Si nous nous arrêtons sur ce trait, c'est parce qu'il est largement exploité dans le *Coran* en général, et dans la sourate '*البقرة*' en particulier. À cet égard, الزمخشرى explique très justement :

فإن قلت لم كثر في كتاب الله النداء على هذه الطريقة ما لم يكثر في غيره؟ قلت: لاستقلاله بأوجه من التأكيد و أسباب من المبالغة : لأن كل ما نادي الله له عباده – من أوامره و نواهيه, و عظاته و زواجره ووعده و وعيده, و اقتصاص أخبار الأمم الدارجة عليهم, و غير ذلك مما انطق به كتابه- أمور عظام, و خطوب جسام, و معان- عليهم أن يتيقظوا لها, و يميلوا بقلوبهم و بصائرهم إليها و هم عنها غافلون. فاقتضت الحال أن ينادوا بالآكد الأبلغ.[1]

- **L'interrogation rhétorique**

L'interrogation rhétorique est « une figure bien connue qui transmet des certitudes sous forme de questions posées à un auditoire que l'on suppose acquis à l'avance »[2]. Étant donné que le récepteur ne peut guère répondre que par *oui* ou par *non* à ces questions, et dans le sens voulu par le [texte], qui généralement ne lui laisse pas de choix, cette figure est considérée par presque tous les rhéteurs comme une « assertion déguisée », une forme de « manipulation de l'acte de langage ». À ce propos, Fromilhague affirme :

« La manipulation peut porter sur le dit : on déguise une assertion, positive ou négative, sous une demande d'information »[3].

En effet, ces « fausses interrogations » qui, d'après Gardes-Tamine, « ne servent qu'à renforcer une affirmation »[4], en insistant sur l'évidence d'une réponse - qu'elle soit affirmative ou négative - vise essentiellement à « mettre l'auditoire au défi de pouvoir répondre »[5]. Ainsi, loin de marquer un doute, ce « faux » tour interrogatif doit indiquer, comme le constate Fontanier, « la plus grande persuasion »[6].

---

[1] الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 89.

[2] SHUAMY, Henri, *op.cit.*, p. 95-96.

[3] FROMILHAGUE, Catherine, *Les figures de style*, Paris, Nathan, 1995, p. 105.

[4] GARDES-TAMINE, Joëlle, *op.cit.*, p.63.

[5] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p.96.

[6] FONTANIER, Pierre, *op.cit.*, p. 368.

Compte tenu de son pouvoir expressif, cette figure mérite d'être considérée par Molinié comme un « véritable lieu »[1]. Ce « lieu » a effectivement attiré, dès la nuit des temps, l'attention des rhétoriciens arabes. Évoquant les effets de sens qu'il confère au discours, عبد العظيم المطعنى explique longuement :

الاستفهام فن عظيم من فنون القول, يسرى فى أنماط الكلام سريان النسيم فى الرياض العطرة, و يزداد تألقا و بهاء فى الأساليب الأدبية الرفيعة, يكشف عن خبيئات المعانى و دقائق الأسرار, و يعرضها عرضا رائعا يحمل النفس على الإنتشاء, و المشاعر على التوقد, و القلوب على اليقظة, و العواطف على الإستمتاع, و العقول على الإقناع, و يريك المعانى فى معارض مجلوة, و ألوان زاهية, و مذاقات متفاوتة, فتصبح النفوس – بما فيها من ملكات الإدراك- لوحة شديدة الإحساس تنعكس عليها تلك المعانى فتقرأها الأسماع و القلوب قبل أن تقرأها الأبصار. و لهذا احتل درس الاستفهام عند البلاغيين و النقاد منزلة الثريا. البلاغيون يرصدون صوره, و يحددون أهدافه, و يقنون دلالاته و معانيه. و النقاد يكشفون عن أثره فى أجناس الأدب و فنون التعبير الراقى.[2]

L'étude de la sourate *'البقرة'* fait ressortir qu'elle comprend plus d'une vingtaine d'occurrences attestant la force évocatrice de cette figure. Nous allons nous limiter à deux exemples à titre illustratif. Commençons par le verset 28 où le tour interrogatif met le sens en relief, tout en ajoutant à l'expressivité de l'énoncé :

28 كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

Blachère :

26/28 ***Comment êtes-vous infidèles envers Allah, alors que vous étiez morts et qu'Il vous a donné la vie,*** **[alors qu']** ***ensuite Il vous fera mourir puis vous ressuscitera,*** **[alors qu']** ***à Lui vous serez ramenés ?***

Berque :

28 Comment opposez-vous un déni à Dieu, quand une fois morts Il vous a fait vivre, et puis vous fera mourir, et puis encore vivre, et puis que vous Lui serez ramenés ?

Le tour interrogatif sur lequel le verset est énoncé, exprime l'étonnement devant l'attitude de ceux qui refusent de croire en Dieu. Cet étonnement est d'autant plus renforcé par la mise en place d'une double antithèse évoquant la création, la mort et la résurrection, ainsi que par l'inversion sur laquelle la clausule est construite.

Ces effets de sens variés sont reproduits dans les deux versions. Toutefois, les deux traducteurs n'adoptent pas la même démarche. Pour rendre les verbes 'فَأَحْيَاكُمْ' et 'يُحْيِيكُمْ', Blachère n'emploie pas un même équivalent, au contraire, il recourt, chaque fois, à une expression différente « donner la vie/ ressusciter ». Il semble que le traducteur voulait, par là, expliciter davantage le sens contextuel étant donné qu'il s'agit effectivement de la création à

[1] MOLINIÉ, Georges, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Librairie Générale Française, 1992, p. 179.
[2] المطعنى, عبد العظيم, *التفسير البلاغى للاستفهام فى القرآن الحكيم*, القاهرة, مكتبة وهبة, 1999, ص.3.

partir du néant dans la première occurrence et du fait de reprendre vie le jour du Jugement Dernier dans la seconde. De même, la formulation employée pour rendre la clausule réussit à reproduire l'effet d'insistance créé par l'inversion. Si on ne peut pas reprocher à Berque la reprise du verbe « vivre » dans le cadre de ce même verset, il convient de signaler qu'elle va à l'encontre de sa démarche jusque là suivie lors de la reproduction des répétitions. D'autre part, le sens de de l'expression « une fois » dans le segment « quand une fois morts » nous semble, dans ce contexte, assez ambigu.

Le deuxième exemple est formé à partir du verset 77 qui rassure les croyants que Dieu est au courant de ce que font les hypocrites parmi les Juifs :

77 أَوَلاَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ

Blachère :

72/77 **Eh quoi ! [*ces gens*] ne savent-ils point qu'Allah sait ce qu'ils cachent et ce qu'ils divulguent ?**

Berque :

77 **Serait-ce qu'ils ignorent que Dieu connaît ce qu'ils cachent comme ce qu'ils publient ?...**

Dans ce verset, le tour interrogatif sert à insister sur le Savoir absolu de Dieu. Comme il en va dans l'exemple précédent, le sens est d'autant plus mis en relief par d'autres procédés d'insistance, en l'occurrence, l'antithèse et l'emploi de la particule 'أن'. Ici aussi, les effets de sens sont reproduits dans les deux versions, mais toujours par des moyens différents.

Mis à part l'emploi de l'interjection « Eh quoi ! » en tête du verset, l'effet de l'insistance est rendu, dans la version de Blachère, par le recours à la négation absolue ainsi qu'à l'emploi du couple verbal antithétique « cacher/divulguer ». Dans la version de Berque, la tournure « Serait-ce » employée en tête du verset, permet, d'après le *Nouveau Petit Robert*, de « mettre en relief » ce qui est annoncé par la suite. De même, le fait que les deux verbes opposés « cacher/publier» sont liés au moyen de la conjonction « comme » signifiant dans ce contexte « de la même manière que, au même degré que », met le sens en relief.

VI) La reprise de la conjonction de coordination 'واو' « et » : trait caractéristique ou figure rhétorique ?

Une grande partie des versets de la sourate '*البقرة*' forme des périodes où la conjonction de coordination liant les différents termes ou segments joue un rôle de première importance.

Si la reprise de la conjonction est une caractéristique de la langue arabe, elle constitue, en revanche, une figure de rhétorique en français. Cette figure appelée aussi la « multiliaison » consiste en « la reprise d'une conjonction de coordination devant chaque terme d'une énumération sans que la grammaire ou le sens de la phrase n'y obligent »[1]. C'est exactement la valeur inverse de ce phénomène dans les deux langues, qui attire notre attention et qui nous invite à regarder de près, comment la figure de la polysyndète pourrait servir le traducteur à refléter, ne serait-ce que dans certaines occurrences, ce trait distinctif de la langue-source, lequel trait nous rappelle celui du « madd » abordé dans le chapitre portant sur le rythme.

Et comme ce trait linguistique ne revêt pas la même valeur dans les deux langues source et cible, les effets de sens ne sont certes pas les mêmes. Simple outil de « liaison » en arabe, ce procédé sert, en français, à « renforcer l'expression en insistant sur chacun des termes d'une énumération »[2]. Cet effet d'accumulation crée « l'illusion d'une phrase qui se construit spontanément, en même temps qu'il rythme l'énumération et donne un caractère oratoire à l'énoncé ».[3] Compte tenu de l'écart entre la valeur et la portée d'un seul et même trait linguistique dans les deux systèmes linguistiques, nous nous limitons à citer trois exemples à titre illustratif : le premier visant à montrer les différentes stratégies pour rendre la multiliaison, le deuxième et le troisième, à examiner la difficulté que peut poser la traduction d'un long verset comprenant une construction énumérative à plusieurs termes.

Le premier exemple formé du verset 98 explique que tous les envoyés de Dieu qu'ils soient des anges comme Gabriel et Michel ou des humains, ne font que transmettre ses messages et exécuter ses ordres. Celui qui se pose en ennemi à ces envoyés n'est, en vérité, que l'ennemi de Dieu Lui- même :

98 مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ

Cette insistance sur le fait que la foi du croyant doit être une foi totale « une et indivisible », est mise en relief par l'énumération à cinq termes ' لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ'. Que le substantif 'لِلَّهِ, même s'il figure en tête de la liste, soit cité côte à côte avec ceux renvoyant à ses envoyés signifie que la moindre opposition à ces derniers est considérée comme une désobéissance au Seigneur Lui-même. Cet effet de sens est-il perçu par les traducteurs ? Si oui, comment font-ils pour le reproduire ?

---

[1] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p.114.
[2] *Ibid.*, p.115.
[3] BUFFART-MORET, Brigitte, *op.cit.*, p.99.

Blachère :

92 /98 Celui qui est ennemi **d'Allah, de Ses Anges, de Ses Apôtres, de Gabriel, de Michel,** [*celui-là est l'ennemi d'Allah*], car Allah est ennemi des Infidèles. »

Berque :

98 Qui peut se vouloir l'ennemi **de Dieu et de Ses anges et de Ses envoyés, de Gabriel et de Michel**...
-Dieu est l'ennemi des dénégateurs ».

Les deux traducteurs sont conscients du parallèle que dessine l'énumération entre les cinq termes, étant donné que l'obéissance aux envoyés relève de la foi en Dieu. Toutefois, la démarche adoptée de la part de chacun d'eux, pour rendre cet effet est loin d'être la même, au point que nous pouvons parler de deux démarches tout à fait opposées : si Berque reproduit cet effet en recourant à la polysyndète, Blachère, quant à lui, opte pour l'asyndète, laquelle est une « figure de grammaire et de construction » qui, contrairement à la première, consiste en « l'absence de liens de coordination et de subordination »[1]. Renforçant l'effet cumulatif des termes en les présentant en parallèle « sans hiérarchisation » plutôt que selon le mode coordonné habituel, cette figure réussit à reproduire, en l'occurrence, l'effet expressif de l'original. Ce même effet est presque « traduit » dans la version de Berque, par le procédé inverse, et ce en reprenant devant les différents termes la conjonction de coordination « et », mais à une exception près.

À relire la version de Berque, nous remarquons l'omission de la conjonction qui devrait aussi figurer devant le nom propre de l'ange « Gabriel » : Berque voulait-t-il, par là, établir une distinction entre « les anges » et les « envoyés » de manière générale et « Gabriel » et « Michel » qui sont, à la fois, « anges » et « envoyés » ? Ne pouvant fournir une réponse définitive à cette question, nous nous contentons de relever le détail, en notant que cette omission ne correspond pas tout à fait au fonctionnement de la polysyndète. Le traducteur n'aurait-il pas dû respecter, dans toutes les occurrences, l'emploi dont il a choisi de faire usage dès le début, à savoir la reprise de la conjonction de coordination et ce afin de mettre en relief l'effet du parallélisme dessiné entre les termes constituant cette énumération ?

Plus important encore est le fait d'introduire dans le texte-cible, à la fois, deux modalités, à savoir, celle du « pouvoir » et du « vouloir » -, deux modalités qui sont

[1] ROBRIEUX, Jean-Jacques, *op.cit.*, p.101.

complètement absentes du texte-source ; en rendant le segment 'من كان' non pas par une constatation « celui qui est » comme dans la version de Blachère, mais par « qui **peut** se **vouloir** ». Notons que ce même segment figurant presque au début du verset précédent (verset 97) 'قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ' est aussi traduit de la même manière « Dis : « Qui **peut** se **vouloir** l'ennemi de Gabriel (...)». Cette intervention de la part du traducteur nous rappelle la traduction de l'incipit de la sourate où le substantif 'المتقين' est rendu par « ceux qui **veulent** se prémunir ».

Le deuxième exemple est constitué de la première moitié du verset 61 qui raconte comment les fils d'Israël, ne pouvant pas supporter de manger la même nourriture, « la manne et les cailles », demandent à Moïse d'invoquer son Seigneur pour qu'Il fasse en sorte que la terre produise pour eux des légumes, des concombres, des lentilles, de l'ail et des oignons :

61 وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ مِن بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا (...)

Cette demande des fils d'Israël est rendue comme suit :

Blachère :

58/61 [*Rappelez-vous*] quand vous dîtes : « O Moïse !, nous ne supporterons point une seule espèce de nourriture. Prie pour nous ton Seigneur qu'Il fasse sortir pour nous, parmi ce que fait pousser la terre, **des légumes, des concombres, de l'ail, des lentilles, des oignons** ! »

Berque :

61 lors vous dîtes : « O Moïse, nous ne supporterons plus un manger uniforme. Invoque donc pour nous ton Seigneur, qu'Il nous fasse sortir, **entre autres légumes que fait pousser la terre, de ses concombres, de ses aulx, de ses lentilles ou de ses oignons** ».

De prime abord, nous remarquons que, pour rendre cette énumération Blachère recourt ici aussi à l'emploi du même procédé stylistique dont il a fait usage dans l'exemple précédent, à savoir l'asyndète ; cette figure réussit à reproduire le même effet que l'original, étant donné qu'elle rythme son segment et insiste sur l'envie incessante d'avoir une nourriture aussi variée que possible. Quant à la version de Berque, ni la polysyndète ni l'asyndète ne s'y trouvent employées. De même, deux remarques sont à faire : d'une part, le traducteur ne respecte pas la manière selon laquelle les 6 termes sont énumérés, et ce en segmentant l'énumération de façon à ce que le substantif 'بَقْلِهَا' soit intégré dans l'expression 'يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ' ; d'autre part, le fait de rendre la conjonction de coordination 'واو' par « ou » qui pourrait revêtir, dans sa version, soit une valeur exclusive signifiant « et » soit une valeur « inclusive »

laissant entendre une éventuelle alternative, ne correspond pas au sens transmis par le texte-source. Contrairement à Berque, Masson respecte, d'ailleurs comme Blachère, la segmentation mise en place par le texte-source : « Vous avez dit : « Ô Moïse ! Nous ne supporterons plus toujours la même nourriture. Invoque ton Seigneur en notre faveur, afin que, pour nous, il fasse pousser des produits de la terre **: des légumes, des concombres, de l'ail, des lentilles, et des oignons** ».[1] Toutefois, nous trouvons que la version de Blachère reste, du point de vue stylistique, la plus expressive. Cette expressivité est due effectivement à l'emploi que le traducteur fait de l'asyndète.

Ceci dit, reste à savoir si le traducteur recourt souvent à cette figure afin de rendre d'autres énumérations où la coordination est omniprésente. Pour ce faire, examinons le troisième exemple. En fait, le verset 164 est formé presque entièrement d'une longue énumération, avançant les signes de l'Existence de Dieu :

164 إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

À la différence des deux exemples précédents où l'énumération est constituée de termes simples, se succédant les uns à la suite des autres, celui-ci met en œuvre des syntagmes plus ou moins longs. La succession des ces différents segments avançant, chacun, une preuve de plus, insiste sur l'Omnipotence du Seigneur-Créateur. En outre, le fait que cette énumération est introduite par la particule 'إن' renforce davantage l'effet créé par la coordination des arguments dont elle est formée. La question qui se pose est donc la suivante : comment cette « multiliaison » est-elle rendue par les traducteurs ?

Blachère :

159/164 **Dans la création des cieux et de la terre, - dans l'opposition de la nuit et du jour, - dans le vaisseau voguant sur la mer avec le profit que cela vaut aux Hommes, - en l'eau qu'Allah fait descendre du ciel par laquelle Il fait revivre la terre après sa mort, - dans ce qu'il fait pulluler de toute bête, - dans l'envoi des vents et des nuages soumis, entre le ciel et la terre**, [*en tout cela*] sont certes des signes pour un peuple qui raisonne.

Berque :

164 **Vraiment, il y a dans la création des cieux et de la terre (*sic*) dans l'alternance du jour et de la nuit, dans la course des navires sur la mer, chargés d'utilités pour les hommes, dans l'eau que Dieu fait descendre du ciel et dont Il fait revivre la terre après l'avoir fait mourir, avant d'y répandre des animaux de toute espèce, dans la modulation des vents et des nuages, Ses commissionnés entre le ciel et la terre,** il y a vraiment dans tout cela des signes pour un peuple capable de raisonner

[1] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.12.

La comparaison des deux versions révèle que Blachère recourt, de nouveau, à la figure de l'asyndète qui réussit à reproduire l'effet d'accumulation régissant le verset-source. Il en va de même, dans la version de Berque.

Toutefois, nous remarquons que la longueur des syntagmes constituant cette énumération à cinq termes n'est pas sans poser problème aux traducteurs. L'impact de cette longueur se voit essentiellement, dans la version de Berque, qui pour surmonter cette difficulté, choisit de reprendre, d'une manière qui nous rappelle la figure arabe ' رد الصدر على العجز', le segment sur lequel s'ouvre le verset, et ce en lui faisant subir une légère variation « Vraiment, il y a dans [...] il y a vraiment dans tout cela ».

Plus important encore est l'impact qu'entraîne la longueur du verset-source sur sa segmentation. C'est vrai que cette segmentation est assez claire dans la version de Blachère où chaque segment est séparé de celui qui le précède au moyen d'une virgule suivie d'un tiret, facilitant ainsi la saisie du sens. Toutefois, la reproduction du segment ' *وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ* doit attirer notre attention : ce segment qui constitue un seul et même argument s'y trouve subdivisé en deux parties « **en l'eau qu'Allah** fait descendre du ciel par laquelle Il fait revivre la terre après sa mort, **- dans ce qu'il** fait pulluler de toute bête ». Cette démarche peut être expliquée par le propos de ابن عاشور qui voit que « cet argument » peut recevoir deux interprétations possibles :

و قوله (و بث فيها من كل دابة) عطف إما على أنزل فيكون صلة ثانية وباعتبار ما عطف قبله على الصلة ثالثة, و إما عطف على أحيا فيكون معطوفا ثانيا على الصلة.[1]

Cette double interprétation qui n'est pas sans impact sur la reproduction du sens dans les traductions françaises, est également repérée à la fin du verset où la coordination des deux segments ' *وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ* ' et ' *وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ* ', donne lieu à deux hypothèses :

و قوله (السحاب المسخر) عطف على (و تصريف الرياح) أو على (الرياح). و يكون التقدير: و تصريف السحاب المسخر أى نقلهن من موضع إلى موضع.[2]

Pour cette raison, certains traducteurs considèrent justement ces deux segments comme un seul et même argument, comme c'est le cas dans les versions de Blachère et de Berque. Au contraire, d'autres traducteurs les rendent de manière à en faire deux arguments différents : le premier insistant sur la création des vents qui se lèvent et dont les forces et les

1 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص.83.
2 *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثانى, ص.87.

directions sont variables, le second, sur celle des nuages suspendus entre le ciel et la terre. Cette interprétation est présente dans la version de Masson « **dans les variations des vents, dans les nuages assujettis à une fonction entre le ciel et la terre** »[1], ainsi que dans celle du Complexe roi Fahd « **dans la variation des vents, et dans les nuages soumis entre le ciel et la terre** »[2]. Il en va de même dans la version de Gloton qui traduit ce segment par : « **dans la variation des vents, et dans le nuage poussé entre le ciel et la terre** »[3].

D'autre part, pour traduire le participe passif 'المسخر', Berque fait un emploi assez étrange : il recourt au participe passé du verbe « commissionner » qu'il emploie comme substantif. Ce verbe signifiant « attribuer une fonction à » rend, c'est vrai, mais de manière moins forte l'idée de la soumission exprimée par 'المُسَخَّر'. Nous tenons à saluer, à cet égard, le choix de Masson qui traduit très exactement le segment 'المُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ' par « assujettis à une fonction entre le ciel et la terre ».

De ce qui précède, nous constatons comment d'une langue à l'autre, la forme de la reprise peut donner lieu à une différentiation maximale des mécanismes qui la commandent. La confrontation du texte-source avec ses traductions françaises révèle que l'arabe reconnaît préférentiellement une différentiation forte et cohérente lorsque les notions comparées ou contrastées sont supportées par des entrées lexicales inscrites dans des contextes syntaxiques identiques et qui ne se distinguent que par une variation ou une modulation morphologique relativement faible. Par contre, pour créer un effet semblable, le français, lui, varie les lexèmes référant aux notions comparées ou contrastées, donc, à une variation morphologique relativement forte. Comme dans le cas de la répétition à l'identique, la répétition avec variation forte ou mineure inscrit dans la production du sens, la forme qui l'a rendue possible. Les exemples abordés plus haut révèlent que l'effet d'insistance ou de renforcement habituellement associé à la répétition est souvent subordonné à un autre effet de sens.

Loin d'être exhaustive, notre étude fait ressortir la différence radicale dans la fonction linguistique du mécanisme de la dérivation dans les deux langues source et cible. L'extrême disparité de fréquence et de productivité de ce phénomène linguistique dans les deux langues, n'est pas sans avoir des répercussions directes sur le processus de la traduction, car en matière de traduction, le fait qu'un procédé est ou non courant, est aussi important que le fait qu'il

[1] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.30.
[2] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.25.
[3] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, *op.cit.*, p.261.

existe ou non. Mises à part certaines occurrences où la perte de la dérivation s'avère totale, les deux traducteurs ont essayé, chacun à sa manière, de donner au lecteur français une idée de ce qui n'a pas, ou peu s'en faut, concrètement de forme dans sa langue : nous parlons surtout du cas « verbe/ nom verbal ». Pour réussir la tâche qui leur est assignée, ils se sont servis de certains procédés stylistiques qui peuvent rendre partiellement l'effet de la figure- comme la répétition à l'identique et surtout le polyptote- et de procédés syntaxiques comme la structure formée à partir de l'auxiliaire « être » suivi de l'attribut dans le cas de Blachère ou de la structure « ceux qui + verbe au présent de l'indicatif » pour traduire le nom d'agent. De même, ils ont dû recourir à la création de certains néologismes afin de rendre certains attributs de Dieu. Enfin, nous tenons à noter que la difficulté de rendre la figure de la dérivation est également due au fait qu'elle se réalise souvent sous une forme composée- soit accompagnée d'une deuxième dérivation, soit d'un autre type de reprise- ce qui complique davantage la tâche du traducteur. Le faux-sens (verset 191) relevé dans la version de Berque en est une preuve.

Contrairement à la reproduction des reprises dérivationnelles, le traitement du parallélisme, du chiasme, ainsi que la transposition de certains patrons syntaxiques et stylistiques – antithèse, inversion, restriction, apostrophe, interrogation rhétorique- ne posent pas, dans la plupart des occurrences, un grand problème aux traducteurs, ceci n'est pas le cas lorsqu'il s'agit de segments contenant plusieurs particules d'insistance. D'autre part, l'étude de la reprise de la conjonction de coordination en arabe, illustrant l'écart entre les deux systèmes linguistiques, révèle les difficultés que peut créer la traduction de certains versets assez longs où l'emploi de la conjonction se fait de manière récurrente. Afin de rendre l'effet d'accumulation, la démarche de deux traducteurs est loin d'être la même. Si Berque recourt tantôt à la polysyndète (verset 98), tantôt à l'asyndète (verset 164), tantôt au mode habituel de la coordination (verset 61), Blachère opte, dans les trois occurrences, pour l'asyndète, ce qui fait que sa démarche est plus systématique.

Deuxième partie
Aspects figuratifs du texte coranique

Chapitre I

La comparaison : *comparatio* et *similitudo*

Le discours coranique s'adressant autant au cœur qu'à la raison, les figures de style éveillant l'imagination et incitant à la réflexion s'y trouvent de manière assez récurrente. Dans la sourate '*البقرة*' prédominent ainsi certaines figures de ressemblance ou d'analogie qui se manifestent sous différentes formes afin de développer les thèmes les plus variés. À ce propos, François Déroche explique comment l'expression imagée et figurative 'التصوير' est l'une des caractéristiques du style coranique :

« Comme d'autres textes de même nature, le Coran fait appel aux images, souvent empruntées au quotidien de l'auditoire. »[1]

Cette constatation trouve son écho chez سيد قطب qui affirme :

إن التصوير هو القاعدة الأساسية في أسلوب القرآن, و إن التخييل و التجسيم هما الظاهرتان البارزتان في هذا التصوير.[2]

Comme le fait remarquer Jean-Marie Klinkenberg, quel que soit leur mode de réalisation technique, qu'elles ressortissent à la comparaison et à la parabole (ressemblance), à la métaphore (association) ou à la métonymie (inclusion), les figures de style fonctionnent sur le principe de la perception simultanée de différents niveaux de sens, de la superposition entre ce qu'il appelle le « degré perçu » et « le degré conçu » :

« La figure rhétorique est un dispositif consistant à produire des sens implicites, de telles manières que l'énoncé où on le trouve soit polyphonique. »[3]

En effet, la comparaison tient une place de première importance dans le texte coranique en général, et dans la sourate '*البقرة*' en particulier. Mais avant d'aborder la dimension qu'occupe ce procédé stylistique dans cette sourate, ainsi que les différents problèmes qui se posent aux traducteurs lors de la traduction de celui-ci, il convient de présenter un aperçu théorique de cette figure en établissant un parallèle entre la rhétorique arabe et la rhétorique française.

La comparaison constitue l'une des techniques fondamentales de la rhétorique en général. Un simple passage en revue des différents ouvrages ou manuels de stylistique, révèle que ce procédé attire l'attention de nombreux rhéteurs et stylisticiens arabes et français, anciens et modernes.

---

[1] DÉROCHE, François, *Le Coran*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 45.

[2] قطب, *التصوير الفني في القرآن*, *نفس المرجع السابق*, ص.87.

[3] KLINKENBERG, Jean-Marie, *Précis de sémiotique générale*, Bruxelles, Paris, De Boeck et Larcier, 1996, p. 343.

Dans son ouvrage *الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغي عند العرب*, le critique جابر عصفور constate que, dès la nuit des temps, l'importance de la comparaison se voyait aussi bien sur le plan de la théorie que sur celui de la critique littéraire :

فالتشبيه هو أكثر الأنواع البلاغية أهمية بالنسبة للناقد و البلاغي القديم.[1]

Plus loin, il explique que l'intérêt accordé à l'étude de cette figure est dû à la poéticité qu'elle confère au discours :

لقد ردت الشاعرية إلى التشبيه عند غير واحد من اللغويين, و قيل أنه أكثر كلام العرب, و في القرن الرابع ظل ينظر إليه على أنه أشرف الكلام و مظهر الفطنة و البراعة.[2]

Avant d'examiner en détail ce en quoi consiste le mécanisme de la comparaison, ses fonctions stylistiques ainsi que les effets de style que ce procédé est censé produire, nous tenons à noter que le statut de la comparaison a évolué à travers les époques. La preuve en est les différentes définitions que les rhéteurs arabes anciens et modernes lui ont données. Pour ce qui est des Anciens, citons الزركشى qui considère que la comparaison réfère tout simplement à l'association de deux objets ayant des qualités communes :

هو إلحاق شيء بذي وصف في وصفه.[3]

Contrairement à cette définition assez succincte, celle proposée par le stylisticien contemporain عبد الفتاح لاشين est beaucoup plus détaillée, voire plus complète. D'après لاشين, la comparaison consiste à établir, au moyen d'un outil comparatif, un rapprochement entre deux ou plusieurs objets ayant en commun un certain sens et ce, dans un but déterminé :

هو (أي التشبيه) عقد مماثلة بين شيئين أو أشياء لاشتراكهما في معنى ما, بأداة ملفوظة أو ملحوظة, كالكاف و نحوها, لغرض مقصود.[4]

D'autre part, si certains rhéteurs arabes anciens - comme الخليل بن أحمد, سيبويه, بشار بن المبرد - traitaient cette figure dans le cadre de sujets divers comme la métaphore ou la métonymie par exemple, il fallait attendre le célèbre grammairien, philologue et théoricien de la littérature arabe عبد القاهر الجرجاني et son ouvrage *أسرار البلاغة*, pour trouver une analyse très profonde et détaillée des différentes formes de la comparaison ainsi que des relations que celle-ci entretient avec d'autres figures comme la parabole et la métaphore. Pour الجرجانى, le but de cette figure est bien précis : il s'agit de rapprocher, entre eux, deux objets afin de mettre en relief qu'ils ont en commun un même trait et ce qui en découle :

التشبيه للاشتراك في الصفة و في مقتضاها.[1]

---

1 عصفور, جابر, *الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغي عند العرب*, بيروت, المركز الثقافي العربي, 1992, ص. 171 .

2 *نفس المرجع السابق*, ص.198.

3 الزركشى, *البرهان في علوم القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثالث, ص. 472.

4 لاشين, عبد الفتاح, *البيان في ضوء أساليب القرآن*, القاهرة, دار الفكر العربي, 2002, ص.35.

Partant, il distingue deux types de comparaison. Dans le premier cas, le rapport entre les deux objets comparés est clair et explicite 'بين', tandis que dans le deuxième, le rapport entre les deux pôles de la comparaison nécessite une certaine interprétation ' محصلا بضرب من ئين إذا شبه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين. أحدهما أن يكون من جهة أمر بين لا يحتاج فيه إلى تأول. و : 'التأول الآخر : أن يكون الشبه محصلا بضرب من التأول.[2]

Il finit par conclure que si le rapport entre les deux pôles de la comparaison est neuf, imprévu ou même frappant, son impact sur l'âme devient, de plus en plus, dominant. En fait, c'est grâce à l'apport de الجرجانى que la figure de la comparaison - dont l'étude occupe presque la moitié de son ouvrage *أسرار البلاغة* - se trouve envisagée d'après ses différents éléments constitutifs : le comparé 'المشبه', le comparant ou le référent virtuel 'المشبه به', l'outil de comparaison 'أداة التشبيه' et le motif de comparaison 'وجه الشبه'[3]. Notons que ces quatre éléments figurent dans la définition moderne proposée par عبد الفتاح لاشين laquelle a le mérite d'insister sur la structure quadripartite de la comparaison canonique[4].

Comme en stylistique arabe, la comparaison est considérée, en stylistique française, comme le « rapprochement, dans un énoncé, de termes ou de notions au moyen de liens explicites ».[5] Cette figure peut aussi bien établir un rapport de « ressemblance » ou de « différence ». Dans son ouvrage les *Figures du discours*, Fontanier explique que la comparaison « consiste à rapprocher un objet d'un objet étranger, ou de lui-même, pour en éclaircir, en renforcer, ou en relever l'idée par les rapports de convenance ou de disconvenance »[6].

De même, en stylistique française, comme en stylistique arabe, cette figure « microstructurale »[7] souvent « construite autour de l'outil *comme*, dont les composantes nucléaires sont un comparé (...), un comparant (...), et une qualité du comparant attribuée au

---

1 الجرجاني, عبد القاهر, *أسرار البلاغة في علم البيان*, بيروت, دار المعرفة, 2002, ص. 84.

2 *نفس المرجع السابق*, ص. 76.

3 Notons que الجرجانى consacre tout un chapitre à un type particulier de comparaison connu sous le nom de ' التشبيه المقلوب' que nous rendrons dans cette étude par la « comparaison inverse ». La définition de cette figure et la détermination de sa structure seront abordées à la fin du chapitre.

4 Si nous précisons « comparaison canonique », c'est parce qu'il arrive que, dans certaines occurrences, soit l'outil de comparaison, soit le motif de la comparaison, soit les deux à la fois se trouvent élidés.

5 ROBRIEUX, Jean-Jacques, *op.cit.*, p.19.

6 FONTANIER, Pierre, *op.cit.*, p.377.

7 CALAS, Fédéric, CHARBONNEAU, Dominique-Rita, *op.cit.*, p.235.

comparé »[1] est aussi envisagée d'après ses éléments constitutifs. Ce trait est illustré très clairement par l'« approche descriptive »[2] adoptée par Catherine Fromilhague et Anne Sancier-Chateau lors de l'étude de cette figure. Dans leur ouvrage *Introduction à l'analyse stylistique*, ce procédé de rhétorique se trouve abordé en quatre sections : le rapport comparé-comparant, les outils comparatifs mis en œuvre, la présence ou l'absence du motif et les fonctions et les effets stylistiques de la comparaison.

- **Rapport comparé/comparant**

Commençons par les deux premiers éléments, à savoir le comparé (Cé) et le comparant (Ca), souvent appelés les « pôles de la comparaison ». Dans son *Dictionnaire de poétique*, Michel Pougeoise explique comment la rhétorique traditionnelle distingue la « *comparaison simple* » de la « *comparaison figurée* » :

« Dans le premier cas (*comparatio* des Anciens), le *comparant* (Ca) et le *comparé* (Cé) appartiennent au même système référentiel (...). Dans la comparaison figurée (*similitudo* des Anciens), le comparant appartient à un champ sémantique étranger à celui du comparé. »[3]

En effet, le mérite de la comparaison figurée se voit dans le rapprochement qu'elle crée entre deux éléments relevant, chacun, d'un « univers » différent. Comme le constate Fromilhague, en « désignant un référent virtuel, étranger à l'univers de référence de l'énoncé, le Ca crée une rupture d'isotopie (allotopie) »[4], ce qui retient l'attention et éveille l'imagination. Toutefois, l'appartenance des pôles de la comparaison à deux ensembles notionnels différents ne veut aucunement dire qu'ils n'ont pas des éléments en commun, bien au contraire. À cet égard, جابر عصفور, insistant sur le « rapport logique » entre comparant et comparé, note :

هذا الفهم لطبيعة العلاقة التي يقوم عليها التشبيه, جعل البلاغين يؤكدون ضرورة التناسب المنطقي بين طرفي التشبيه.[5]

De fait, les rapports qui se tissent entre comparé et comparant sont divers et multiples étant donné que cette figure peut embrasser tous les champs sémantiques ou presque. À ce propos, Fontanier affirme que la comparaison « se fait tantôt des hommes aux animaux, ou des animaux aux hommes, tantôt d'un objet moral à un objet physique, ou à un

---

[1] MOLINIÉ, Georges, *Éléments de stylistique française*, *op.cit.*, p.112.
[2] FROMILHAGUE, Catherine, SANCIER-CHATEAU, Anne, *Introduction à l'analyse stylistique*, *op.cit.*, p.123-126.
[3] POUGEOISE, Michel, *Dictionnaire de poétique*, Paris, Éditions Belin, 2006, p.108.
[4] FROMILHAGUE, Catherine, SANCIER-CHATEAU, Anne, *Introduction à l'analyse stylistique*, *op.cit.*, p.125.
[5] عصفور, *الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغي عند العرب*, نفس المرجع السابق, ص.176.

autre objet moral, tantôt d'un objet physique à un objet moral, ou à un autre objet physique, tantôt des objets de la nature aux objets de l'art, ou des objets de l'art aux objets de la nature, tantôt des grands aux petits, ou des petits aux grands. »[1]

Les rhéteurs arabes, quant à eux, résument ces rapports fort variés en quatre types de relations selon que les deux éléments comparé/comparant relèvent du concret 'محسوس'- c'est-à-dire de tout ce qui peut être perçu par l'un des cinq sens- ou de l'intelligible– c'est à dire de tout ce qui peut être connu par l'intelligence, par l'entendement et non par le sens[2] 'معقول':

- du concret au concret تشبيه المحسوس بالمحسوس
- de l'intelligible à l'intelligible تشبيه المعقول بالمعقول
- de l'intelligible au concret تشبيه المعقول بالمحسوس
- du concret à l'intelligible تشبيه المحسوس بالمعقول

Or, cette classification qui prend comme critère la nature des termes comparés n'est pas la seule possible en rhétorique arabe. Bien d'autres existent encore. Loin de les citer toutes, nous nous contentons d'en examiner une des plus célèbres. Compte tenu de la présence ou de l'absence de l'outil comparatif et du motif, les rhéteurs arabes distinguent quatre types de comparaison[3] :

- la comparaison canonique التشبيه التام أو التشبيه المرسل المفصل

où les quatre éléments de la comparaison sont mentionnés.

Ex : كأن أخلاقك فى لطفها و رقة فيها نسيم الصباح.

- la comparaison confirmée التشبيه المؤكد المفصل

où l'outil comparatif est absent.

Ex : أخلاقك فى لطفها ورقة فيها نسيم الصباح.

- la comparaison globale التشبيه المجمل المرسل

où le motif n'existe pas.

Ex : كأن أخلاقك نسيم الصباح.

- la comparaison éloquente ou l'assimilation rhétorique التشبيه البليغ

où le motif et l'outil comparatif sont absents.

Ex : أخلاقك نسيم الصباح.

---

[1] FONTANIER, Pierre, *op.cit.*, p. 377.

[2] الزركشي, *البرهان في علوم القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثالث, ص. 478.
Ou encore : الرازى, فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين, *نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز*, بيروت, دار صادر, 2004, ص. 103.

[3] Traduction personnelle d'après : الجارم, على, أمين, مصطفى, *البلاغة الواضحة*, القاهرة, دار المعارف, 1984, ص. 25.

Nous pouvons schématiser ce qui précède comme suit :

المشبه	المشبه به	الأداة	وجه الشبه	نوع التشبيه
+	+	+	+	تشبيه تام = مرسل مفصل
+	+	Ø	+	تشبيه مؤكد مفصل
+	+	+	Ø	تشبيه مرسل مجمل
+	+	Ø	Ø	تشبيه بليغ = مؤكد مجمل

Cette distinction établie d'après la présence ou l'absence de l'outil comparatif ainsi que du motif de comparaison nous incite à nous arrêter sur ces deux éléments fondamentaux et à les aborder de plus près. À vrai dire, l'importance de ces deux éléments retient l'attention de Gérard Genette qui dans, *Figures III*, note qu'il faut « pour bien faire, considérer la présence ou l'absence non seulement du comparant et du comparé (...), mais aussi du modalisateur comparatif (comme, pareil à, ressembler, etc.) et du motif (...) de la comparaison. »[1]

- **L'outil comparatif**

Que la comparaison soit basée sur une analogie entre un ou plusieurs aspects du comparé et du comparant, cela ne signifie aucunement qu'il s'agit, en l'occurrence, d'un transfert de signification entre les deux pôles de la comparaison qui, grâce à l'outil comparatif, restent distincts. À ce propos, جابر عصفور affirme :

إن طرفي التشبيه - و إن تعددت صفاتهما المشتركة - لا تتداخل معالمهما, و لا يتحد أي منهما, أو يتفاعل مع الأخر بل يظل هذا غير ذاك و متمايزا عنه. و المظهر العملي لهذا التمايز هو أداة التشبيه. فالأداة - في مثل هذا التصور- بمثابة الحاجز المنطقي الذي يفصل بين الطرفين المقارنين, و يحفظ لهما صفاتهما الذاتية المستقلة. و حتى لو حذفت الأداة – على سبيل الاختصار و الإيجاز (...) أو على سبيل الإيهام و المبالغة (...) - فإن المبدأ الأساسي يظل قائما, و يظل طرفا التشبيه متمايزين تماما, لا تتداخل حدودهما العملية و المنطقية, لأن نية وضع الأداة و الفصل بين الطرفين, لا تنفصل , بحال , عن جوهر المقارنة التي يقوم بها جوهر التشبيه.[2]

La relation d'analogie est donc mise en valeur par un « joncteur » de comparaison qui invite le locuteur à établir un rapprochement entre les termes de la comparaison reliés par ce « modalisateur comparatif ». Ainsi, apparaît le rôle majeur que joue l'outil comparatif non seulement dans la distinction entre les différents types de comparaison, mais aussi dans la détermination du mode d'interprétation de cette figure lequel se fait souvent par raisonnement logique.

---

[1] GENETTE, Gérard, *Figures III*, Paris, Seuils, 1972, p.29.

[2] عصفور, *الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغي عند العرب*, *نفس المرجع السابق*, ص.174 .

En arabe comme en français, les outils comparatifs sont d'une très grande variété. D'après les rhéteurs arabes, l'instrument liant les deux pôles de la figure, peut être soit une préposition حرف, soit un nom اسم, soit un verbe فعل.[1] Toutefois, le terme comparatif le plus fréquent dans la langue arabe est la particule 'كاف' souvent rendu par le terme « comme », lequel terme constitue aussi, en français, l'outil de comparaison par excellence. À ce propos, André Berton affirme : « Le mot le plus exaltant dont nous disposons est le mot *comme* que ce mot soit prononcé ou *tu* »[2].

En fait, la place qu'occupe la particule 'كاف' en rhétorique n'est pas seulement due à son emploi récurrent, mais elle provient également du fait qu'elle s'associe aisément à des morphèmes grammaticaux comme les pronoms relatifs, par exemple, servant ainsi à rendre des rapports de comparaison très variés. Citons à titre illustratif : 'كالذي' « comme celui qui », 'كالتى' « comme celle qui », 'كالذين' « comme ceux qui », 'كمن' « comme qui » pour référer aux personnes, 'كما' pour renvoyer à la non-personne ou aux rapports abstraits. De même, elle peut se combiner à des conjonctions comme : 'أن, أنما', formant ainsi des expressions de type : « on dirait que, comme si, on eût dit, avoir l'air de, faire l'effet de, etc. » lesquelles expressions sont souvent teintées d'un certain doute ou d'un effet hyperbolique. À emprunter les termes de Fromilhague, il s'agit, en l'occurrence, d'« image(s) hypothétique(s) », ou d'« identification(s) atténuée(s) »[3].

D'autre part, la particule 'كاف' entre aussi dans la formation d'un outil de comparaison qui se distingue par un emploi assez particulier 'كذلك' et qui se traduit généralement par « c'est ainsi que, c'est comme cela que ». Si dans toute comparaison, l'outil comparatif lie le comparé au comparant - le premier devant précéder l'outil, le second le suivre - dans le cas de 'كذلك', les deux pôles sont placés après l'outil étant donné que c'est le pronom 'ذلك' ramassant et résumant l'idée de ce qui vient d'être décrit ou énuméré qui, en l'occurrence, constitue le comparé[4]. La récurrence fort remarquable de la particule 'كاف' invite Sabbagh à émettre cette constatation :

---

[1] *Cf.* حمدان, محمود موسى, *أدوات التشبيه, دلالاتها و استعمالاتها فى القرآن الكريم*, القاهرة, مطبعة الأمانة, 1992.

[2] BRETON, André, *La Clé des champs*, Paris, Éditions du Sagittaire, 1953, p. 114. C'est l'auteur qui souligne. Il convient de noter, à cet égard, que la seule présence du « comme » ne suffit pas pour qu'il y ait une « comparaison » au sens rhétorique du terme, parce que ce mot, en français, peut introduire une relation causale ou temporelle.

[3] FROMILHAGUE, Catherine, *Les figures de style*, *op.cit.*, p.77.

[4] Cet outil sert souvent à conclure des versets comprenant de longues prescriptions ou des récits descriptifs.

« L'outil le plus précieux, en même temps, le plus fréquent, est *ka* et les complexes où cette préposition figure, notamment *ka-'anna*, *ka-'anna-ma*, *ka-lladi*, *ka-dalika*, *ka-matal*. »[1]

Ceci dit, à côté de la particule 'كاف', la langue arabe jouit aussi d'une série de noms qui jouent un rôle semblable, mais exprimant bien de valeurs différentes. Parmi ces noms, citons 'مثل' « pareil à », 'مثل' « comme l'exemple de », 'مماثل' « identique à », 'مضارع' « similaire à », 'الند' « égal à ». Avant de passer aux verbes comparatifs, il convient de noter qu'entre ces noms-outils existent évidemment des nuances de sens. D'après محمد عمارة, si les termes ' المثل, الشكل, الشبه, الند' servent, tous, à établir des parallèles et des comparaisons, chacun d'eux a, par contre, un sens particulier[2] : le premier terme 'الند' renvoie, d'après lui, à la ressemblance dans l'essence 'الجوهر', le deuxième 'الشبه', à la similitude dans l'apparence extérieure, le troisième 'الشكل', à l'analogie dans les dimensions 'القدر و المساحة'. Quant au dernier terme 'مثل', son sens est très vaste puisqu'il comprend, à la fois, l'identité dans l'essence, dans l'apparence extérieure, dans le statut, dans la dimension... Ainsi, le rapport de comparaison que ce dernier terme établit se situe, d'après lui, à tous les niveaux et selon tous les points de vue.

Pour ce qui est de la troisième série d'outils comparatifs, elle est formée des verbes comme 'شابه' « ressembler à », 'حاكى' « imiter », 'ضاهى' « égaler ». En plus de ces trois verbes univoques, citons d'autres verbes estimatifs comme 'ظن' et 'خال'. Ces verbes sont polyvalents, c'est-à-dire, qu'ils peuvent exprimer soit des sentiments de doute, soit des sentiments de certitude et de conviction. C'est par le recours au contexte général où ces verbes sont cités que le sens désigné est déterminé. Ceci dit, signalons enfin que le rapport comparant/comparé peut être exprimé à travers l'emploi de l'élatif de supériorité 'أكثر من' ou d'infériorité 'أقل من'.

Comme la langue arabe, la langue française témoigne, elle aussi, d'une grande variété de termes comparatifs. Le plus souvent, la comparaison s'effectue à l'aide de termes relevant de toutes les catégories grammaticales. D'après Le Guern, la plupart des outils de comparaison peuvent se classer en deux séries distinctes : la première concerne la comparaison quantitative, « plus + adjectif + que », « moins + adjectif + que », « aussi + adjectif + que » ; la seconde, la similitude : « semblable à, pareil à, de même que, ainsi que »[3].

---

[1] SABBAGH, T., *La métaphore dans le Coran*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1943, p. 63.

[2] عمارة, محمد, تحرير المصطلحات القرآنية, في جريدة *أخبار اليوم*, القاهرة, مطابع جريدة أخبار اليوم, السبت 22 سبتمبر 2007, ص.13.

[3] LE GUERN, Michel, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse Université, 1973, p.52.

À côté de ces quatre termes cités par Le Guern, bien d'autres existent. Dans son ouvrage *Les figures de style*, Argand en énumère quelques-uns en les classifiant[1] :

- comme, ainsi que, de même que ...
- tel, tel que, semblable à, pareil à, identique à, comparable à ...
- un genre de, une sorte de, une espèce de ...
- à la manière de, à la façon de, à l'instar de, à l'image de ...
- paraît, semblable, a l'air de, ressemble, fait l'effet de, évoque, rappelle, se compare à, fait penser à, tient de ...
- on dirait, on eût dit, c'est comme, comme si, on croirait voir ...

La comparaison des éléments de cette liste avec les outils arabes mentionnés plus haut, fait ressortir une grande correspondance entre les deux langues source et cible, à ce sujet : ce qui n'est pas sans impact sur la traduction. Toutefois, cette correspondance ne nie pas le fait qu'il existe, en outre, dans chaque langue des constructions spécifiques de comparaison[2].

- **Présence ou absence du motif de la comparaison**

Comme une distance sémantique plus ou moins grande sépare le comparant du comparé[3], ceci pose deux problèmes : le motif et la pertinence. D'après les termes de Robrieux, on appelle « motif », « l'ensemble des éléments communs au comparé et au comparant »[4]. L'expression de la qualité commune ou de l'« attribut dominant »[5] est, en fait, la marque d'une volonté de clarté puisque l'accent est mis sur les propriétés communes aux deux pôles de la comparaison. À ce propos, جابر عصفور affirme que le souci de clarté est à la base de toute comparaison :

إن الأصل في التشبيه هو التوضيح و الإبانة.[6]

Toutes les comparaisons ne sont pas explicitement motivées : lorsque le motif est évident ou clarifié par le contexte, il peut être passé sous silence ; par contre, dans d'autres cas, la comparaison est, au contraire, dûment justifiée.

---

[1] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p. 54.
[2] Ce trait sera illustré par la suite lors de l'étude d'expressions autour desquelles les paraboles coraniques sont construites. Citons à titre d'exemple : 'مثل...', 'مثل... كمثل', '... مثله كمثل...', '... ك...'.
[3] Cette distance sémantique séparant le comparant du comparé est appelée par Robrieux « la tension ». ROBRIEUX, Jean-Jacques, *op.cit.*, p. 20.
[4] *Ibid.*, p. 21.
[5] LE GUERN, Michel, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, *op.cit.*, p.62.
[6] عصفور, *الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغي عند العرب*, نفس المرجع السابق, ص. 335.

En fait, la présence du motif caractérise la comparaison dite canonique : dans ce cas, la portée de l'association se trouve limitée, l'écart entre comparé et comparant est réduit étant donné que les autres sèmes du comparant se trouvent plus nettement exclus. À cet égard, Fromilhague insiste :

« Quand le motif est exprimé, son analyse est un élément important pour déterminer la fonction de la figure ; quand il est saisi dans une acception purement *dénotative*, et qu'il est pertinent au comparé et au comparant, la comparaison ne produit pas de surprise (...). La comparaison est classique, le motif vient renforcer et éclairer les liens Cé-Ca. »[1]

En revanche, lorsque la comparaison n'est pas motivée, la relation comparé-comparant est non saturée : tous les sèmes du comparant se trouvent implicitement convoqués et c'est le récepteur qui restitue les sèmes communs entre les deux pôles.

Motivées ou non, les comparaisons doivent, de manière générale, être pertinentes, autrement dit, compréhensibles selon une logique commune. Dans son ouvrage les *Figures du discours*, Fontanier énumère quelques critères déterminant la pertinence de la comparaison. D'après lui, il faut « 1° qu'elle soit juste et vraie, non dans tous les rapports quelconques, mais dans ceux qui lui servent de fondement ; 2° que l'objet dont elle est tirée soit plus connu que celui qu'on veut faire mieux connaitre ; 3° qu'elle présente à l'imagination quelque chose de neuf, d'éclatant, d'intéressant, rien par conséquent de bas, d'abject, ou même d'usé et de trivial. »[2] Il conclut en insistant sur le fait que « ce qui est surtout à désirer, c'est que les rapports en soient imprévus et frappans (*sic*), en même temps que sensibles et aisés à apercevoir. »[3] Cette dernière remarque rappelle le propos de الجرجانى qui voit que plus le rapport entre les deux pôles de la comparaison est neuf, son impact sur l'âme devient de plus en plus dominant.

- **Fonctions et effets stylistiques de la comparaison**

À vrai dire, la diversité des éléments constituant la figure de la comparaison « comparé, comparant, outil comparatif, motif », ainsi que la variété de ces types la rendent à même de remplir des fonctions stylistiques différentes.

---

[1] FROMILHAGUE, Catherine, et SANCIER-CHATEAU, Anne, *Introduction à l'analyse stylistique*, *op.cit.*, p.124.
[2] FONTANIER, Pierre, *op.cit.*, p. 379.
[3] *Loc.cit.*

De manière générale, la rhétorique classique attribue souvent aux figures de style trois fonctions essentielles : « placere, movere, docere » : plaire, émouvoir, instruire[1]. À observer ces trois fonctions de près, nous remarquons que la fonction ornementale qui marque la volonté d'embellir le discours, est mise en avant par la rhétorique classique. La figure de la comparaison n'en fait pas exception. Selon Fontanier, la comparaison « peut contribuer infiniment à la beauté du discours, et en être un des ornemens (*sic*) les plus magnifiques. »[2] À ce propos, الزركشى, évoquant l'unanimié des rhéteurs arabes anciens au sujet de la noblesse de cette technique de style affirme :

إنه (أي التشبيه) إذا جاء في أعقاب المعاني أفادها كمالا, و كساها حلة و جمالا.[3]

Et il ajoute plus loin :

و هو تأنيس النفس بإخراجها من خض إلى جلي, و إدنائه البعيد من القريب, ليفيد بيانا.[4]

Mis à part le fait qu'elle constitue un ornement du style, la comparaison est aussi créée au service des passions : c'est en suscitant le pathos que la figure assure toute « sa force expressive » ainsi que sa « résonnance affective »[5]. Développant l'importance de la figure de style, جابر عصفور explique comment l'expression figurée influe sur la réception du sens :

تتمثل أهمية الصورة الفنية – إذن - في الطريقة التي تفرض بها علينا نوعا من الانتباه للمعنى الذي تعرضه, و في الطريقة التي تجعلنا نتفاعل مع ذلك المعنى, و نتأثر به. (...) و بهذه الطريقة تفرض الصورة على المتلقي نوعا من الانتباه و اليقظة, ذلك أنها تبطئ إيقاع التقائه بالمعنى, و تنحرف به إلى إشارات فرعية غير مباشرة, لا يمكن الوصول إلى المعنى دونها.[6]

Plus important encore que la fonction ornementale qui se rattache au « placere », et celle, affective, liée au « movere » est bien celle tournée vers le « docere ». La fonction didactique de la comparaison est, elle, mise en relief par Fontanier qui, opposant les « comparaisons *poétiques* ou *oratoires* » à d'autres « plus simples », montre que, dans certains discours, ces dernières sont « une manière d'éclaircissement et de preuve »[7]. Notons que cette fonction est, bel et bien, relevée par la rhétorique arabe où elle est connue, chez les Anciens, par 'الإبانة' et chez les Modernes, par 'الشرح و التوضيح'[8].

---

[1] LE GUERN, Michel, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, *op.cit.*, p.71.
[2] FONTANIER, Pierre, *op.cit.*, p. 379.
[3] الزركشى, *البرهان فى علوم القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثالث, ص. 472.
[4] *نفس المرجع السابق*, ص. 473.
[5] FROMILHAGUE, Catherine, *op.cit.*, p.89.
[6] عصفور, *الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغي عند العرب*, *نفس المرجع السابق*, ص. 328.
[7] FONTANIER, Pierre, *op.cit.*, p. 378.
[8] عصفور, *الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغي عند العرب*, *نفس المرجع السابق*, ص. 333.

Ainsi, aux valeurs figuratives et expressives, vient s'ajouter celle explicative ou argumentative servant à « illustrer un propos », « éclairer une idée en la concrétisant », « servir une argumentation en permettant un raisonnement par analogie » ou encore « convaincre » en faisant « ressortir une dimension de la réalité (...) en mettant les autres dimensions dans l'ombre »[1]. Cette fonction déjà relevée par Morier qui, dans son *Dictionnaire de poétique et de rhétorique,* note que la comparaison « peut servir simplement à la connaissance »[2], fait de cette figure « la voie d'accès à un monde imaginaire mis en parallèle avec le monde de la réalité. »[3] Partant, la comparaison n'est plus ornement ou preuve, elle « donne à voir un monde autre, elle devient un outil d'exploration et de connaissance sensible et permet le dévoilement de l'obscur »[4]. Le cas échéant, le comparant est là « non pour donner à voir, mais pour donner à comprendre. »[5] En effet, la fonction didactique est prédominante dans le discours philosophique, moral ou religieux où elle sert à transmettre des leçons de morale, à dicter des prescriptions de manière facile à concevoir et à accepter.

Dans son article intitulé « *Des procédés de comparaison et leur traduction dans certains versets coraniques* », Mona Hachem constate que, dans le discours coranique, la comparaison « est une activité sémantique autonome non assujettie à une fonction ornementale, elle est presque toujours considérée comme un procédé visant à prouver la motivation logique de l'énonciation. »[6] D'après elle, ce procédé stylistique sert à « actualise(r) certaines analogies de forme, de comportement, de fonction etc...dans une relation singulière, neuve ou non perçue, afin de nous aider à découvrir la réalité sous forme d'une vision nouvelle permettant d'interpréter le réel sous un aspect original ou singulier. »[7] En effet, la fonctionnalité de cette figure est aussi mise en relief par Farid Esack qui, - après avoir expliqué que la comparaison qui constitue un « procédé rhétorique favori du Coran », se trouve bien représentée dans le texte,- affirme :

« Ce sont souvent des comparaisons simples mais efficaces et lourdes de sens »[8].

---

[1] ARGAND, Richard, *op.cit.*, p. 55.
[2] MORIER, Henri, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 405.
[3] FROMILHAGUE, Catherine, et SANCIER-CHATEAU, Anne, *Introduction à l'analyse stylistique*, *op.cit.*, p.128.
[4] *Ibid.*, p. 129.
[5] *Ibid.*, p.128.
[6] HACHEM, Mona, « Des procédés de comparaison et leur traduction dans certains versets coraniques », in *Horizons,* n°9, Le Caire, Association Égyptienne des Professeurs de Français, 2003-2004, p.189.
[7] *Loc.cit.*
[8] ESACK, Farid, *Le Coran, mode d'emploi*, Paris, Éditions Albin Michel, 2004, p. 111.

En fait, la sourate '*البقرة*' comprend presque une quarantaine de versets établissant des comparaisons au sens large du terme, c'est-à-dire, simples (*comparatio*) et figurées (*similitudo*). Si notre étude vise essentiellement à examiner la démarche suivie par chacun des deux traducteurs afin de rendre les comparaisons figuratives, nous projetons, de même, aborder brièvement la manière dont sont traduits certains versets « moins figuratifs » dont la traduction présente des problèmes au niveau de l'expression exacte du sens[1]. Ce qui nous incite à élargir le champ de notre étude, c'est que, dans certains cas, la difficulté se situe fondamentalement au niveau de la traduction de l'outil comparatif : il serait donc intéressant de voir comment l'emploi d'un terme comparatif à la place d'un autre, surtout quand des nuances de sens existent entre les deux, n'est pas sans conséquence sur la portée générale du sens.

A) Les comparaisons figuratives

Le verset 74 explique comment, malgré les divers signes divins révélés aux fils d'Israël - comme le fait de les sauver de la tyrannie de Pharaon et de ses auxiliaires qui leur faisaient endurer les pires tourments (verset 49), de fendre la mer pour qu'ils puissent y passer à pied (verset 50), de les couvrir par les nuages pour les protéger contre le soleil et de leur envoyer, comme nourriture, la « manne et les cailles » (verset 57), de faire jaillir pour eux douze sources afin qu'ils puissent se désaltérer (verset 60), d'élever le mont de Sinaï au-dessus de leurs têtes en guise de parasol (verset 63), et surtout de ressusciter le mort qui prononce le nom de son meurtrier, puis retombe sans vie (verset 73) -, ils affichent leur désobéissance en refusant de se soumettre aux Ordres du Seigneur. Afin de mieux dénoncer un tel comportement, le texte compare les cœurs des fils d'Israël, qu'aucun miracle quel qu'il soit ne peut attendrir, à des pierres, voire à des objets plus durs encore :

74 ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاء وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

Dans ce verset, il s'agit, en effet, d'une comparaison canonique 'تشبيه مرسل مفصل' étant donné que les quatre éléments constituant la figure se trouvent manifestement cités : le comparé '(أي قلوب بني إسرائيل)هِيَ', le comparant 'الْحِجَارَةِ', l'outil comparatif 'كاف', le motif 'القسوة'. À ce propos, signalons que nous ne sommes pas d'accord avec محمد على الصابوني, qui

[1] Notons que dans les exégèses arabes, les comparaisons « simples » sont appelées - au même titre que celles « figurées » - 'تشبيهات'. Elles y sont analysées d'après leurs éléments constitutifs : 'مشبه', 'مشبه به', 'وجه الشبه' et 'أداة التشبيه'. Nous nous référons également au premier chapitre de la thèse de :
المهدى, شعبان محمد محمد, *الإعجاز البياني في سورة البقرة*, رسالة ماجستير في البلاغة و النقد, القاهرة, جامعة الأزهر, 1987.

dans son exégèse *صفوة التفاسير* note qu'en l'occurrence, le motif de la comparaison est élidé et par conséquent, considère qu'il s'agit de la forme de comparaison connue sous le nom de 'التشبيه المرسل المجمل':

(فهي كالحجارة) فيه تشبيه يسمى (مرسلا مجملا) لأن أداة الشبه مذكورة ووجه الشبه محذوف.[1]

Contrairement à ce qu'avance الصابوني, dans ce verset, le motif est doublement exprimé et c'est justement l'un des éléments qui distingue cette figure.

Dans son commentaire, ابن عاشور explique, à juste titre, que l'un des mérites de ce rapprochement réside dans le fait que la comparaison est déjà « préparée » 'مهيأة' parce qu'introduite par une métaphore 'ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم' mettant en relief la qualité commune entre le comparé et le comparant :

و قوله (فهى كالحجارة) تشبيه فرع بالفاء لإرادة ظهور التشبيه بعد حكاية الحالة المعبر عنها بقست و لأن القسوة هي وجه الشبه و لأن أشهر الأشياء في هذا الوصف هو الحجر فإذا ذكرت القسوة فقد تهيأ التشبيه بالحجر (...) وقد كانت صلابة الحجر أعرف للناس و أشهر لأنها محسوسة فلذلك شبه بها. و هذا الأسلوب يسمى عندي تهيئة التشبيه و هو من محاسنه.[2]

D'autre part, cette première figure est renforcée par une deuxième comparaison ' *أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً*, qui insiste, à son tour, sur le lien entre les deux pôles de la comparaison. Dans cette deuxième comparaison, ces mêmes cœurs sont comparés à d'autres objets encore plus durs que les pierres, comme le fer par exemple :

(أو أشد قسوة) أي من الحجارة فهي كالحديد مثلا أو كشيء لا يتأثر أصلا و لا وهما.[3]

À vrai dire, la succession de deux comparaisons dans le but d'accentuer le sens, caractérise bon nombre de versets coraniques. Ce trait retient l'attention de Sabbagh qui, dans son ouvrage *La métaphore dans le Coran*, fait remarquer que « la deuxième partie de la comparaison est souvent renforcée par une proposition coordonnée renfermant un élatif de comparaison, introduit par *bal* « plutôt »,'aw, « ou bien »[4]. Le chercheur illustre son propos en donnant comme exemple le verset en question, ainsi que le verset 179 de la sourate *'الأعراف'* : *'أولئك كالأنعام بل هم أضل'*.

La transposition de cette figure constitue-t-elle un obstacle pour les traducteurs ?

Blachère :

69/74 **Mais, par la suite, vos cœurs [, *Fils d'Israël !*,] s'endurcirent ; ils sont comme pierre ou plus durs encore** car, en vérité, parmi les pierres, il en est certes d'où

---

1 الصابوني, محمد على, *صفوة التفاسير*, بيروت, دار القرآن الكريم, 1981, المجلد الأول, ص. 69.

2 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 563.

3 الألوسى البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 295.

4 SABBAGH, T., *op.cit.*, p. 52.

jaillissent les ruisseaux, il en est certes qui se fendent et d'où sort de l'eau, il en est certes qui dévalent par crainte d'Allah. Allah n'est point insoucieux de ce que vous faites.

Berque :

74 **Bien loin de là ! Vos cœurs, après cela, durcirent, se firent comme de la pierre, ou même la passèrent en dureté.** Car il est de la nature de la pierre que des ruisseaux en fusent, de sa nature qu'elle se fissure et qu'en sorte de l'eau, de sa nature qu'elle dévale, et cela par crainte de Dieu

- Dieu n'est pas inattentif à vos agissements.

À comparer les deux versions françaises, nous constatons que, de manière générale, les deux traducteurs réussissent à rendre le sens véhiculé par la figure comparative. Et ce, pour la raison suivante : le fait de comparer un cœur insensible à une pierre, constitue une idée presque universelle, un « topos »[1]commun à un grand nombre de cultures, entre autres, celles auxquelles appartiennent les textes source et cible. D'après le dictionnaire *Le Robert, langage et culture, dictionnaire de proverbes et expressions*, l'expression « de pierre » qui signifie « d'une impassibilité absolue, d'une froideur, d'une insensibilité totale » est non seulement couramment employée comme épithète (cœur ... de pierre) et comme attribut (être, rester de pierre), mais elle est souvent utilisée pour établir un rapport de comparaison (dur comme une pierre, les pierres)[2]. Selon cette même référence, parmi les exemples avancés pour l'adjectif « dur », nous relevons « dur comme du (le) marbre, du bois, de la pierre... », ou encore « dur comme fer ».

Il en va de même dans le *Grand Robert de la langue française* où des expressions « dur comme le marbre, comme le diamant, comme la pierre, comme le bronze, comme du bois, comme du béton »[3], sont également repérables. En effet, la comparaison des cœurs insensibles aux pierres, semble être enracinée dans la langue française : dans le *Littré*, les cœurs des personnes « sans bonté, sans humanité » sont qualifiés ainsi : « leurs cœurs deviennent plus durs que la pierre et que le bronze »[4]. Si nous citons ces exemples, c'est qu'ils vont nous servir par la suite.

---

[1] Nous employons ce terme dans le sens que lui attribue la science de la rhétorique : « Le lieu (topos) (...) est un argument type qui peut servir à tel moment de n'importe quel discours. » REBOUL, Olivier, *op.cit.*, p.22.

[2] REY, Alain, CHANTREAU, Sophie, MONTREYNAUD, Florence, PIERRON, Agnès, SUZZONI, François, *Le Robert, langage et culture, Dictionnaire de proverbes et expressions*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1990, p. 373.

[3] ROBERT, Paul, *Le Robert, Dictionnaire de la langue française, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française,* Paris, Dictionnaires Le Robert, 1985, tome III, p. 692.

[4] LITTRÉ, Paul- Émile, *Littré, Dictionnaire de la langue française*, France, Encyclopaedia Britannicas France, 2004, tome II, p. 1857- 1858.

Ceci dit, à observer les deux versions françaises de près, nous remarquons que les deux traducteurs ne procèdent pas de la même manière pour rendre ce type de comparaison, appelé par le groupe U les « comparaisons stéréotypées »[1] et ce, à commencer par le motif représenté par le segment « métaphorique » introduisant la figure et éclairant le lien entre les deux pôles de la comparaison ' ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ'. Pour traduire le verbe 'قست', Blachère recourt au verbe « s'endurcir », tandis que Berque opte pour « durcir ». D'après le *Nouveau Petit Robert*, les deux verbes sont dans ce contexte, sémantiquement parlant, presque synonymes et peuvent exprimer le même effet[2]. Les exemples cités pour illustrer leurs emplois le prouvent : si parmi les acceptions avancées pour le verbe « s'endurcir » figure « rendre moins sensible moralement (...) *« Faites que mon cœur ne s'endurcisse point!* » », le verbe « durcir » réfère, d'après son emploi figuré cité dans la même référence, au fait de « rendre plus fort, moins sensible. (...) *« On s'exerce à durcir son cœur, on se cache de la pitié* » ».

Avant de passer à la traduction de la première forme de comparaison 'فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ', notons que celle-ci constitue une phrase nominale 'جملة اسمية'. Dans son ouvrage *La phrase nominale*, Frédéric Delforre explique qu'en français, quand « aucune idée verbale n'existe [dans une proposition] (...) il faut suppléer *il y a* ou c'est »[3] et ce, afin de rendre le processus exprimé par le verbe dans une proposition ordinaire. Ceci rappelle le propos de Samia Abou-Stet qui considère qu'en traduction, l'équivalent de ce type de phrase est le verbe d'état au présent, présent de la vérité, présent intemporel, puisqu'il ne possède ni passé, ni futur[4]. Contrairement à Blachère qui, pour décrire l'état de dureté où se trouvent les cœurs des fils d'Israël, emploie le verbe « être » au présent, Berque, lui, recourt au verbe « faire » à la forme pronominale - emploi qui insiste plutôt sur l'aspect dynamique du processus, à savoir la « métamorphose » que subit le comparé 'القلوب'.

D'autre part, si la traduction, dans les deux versions, de l'outil comparatif 'كاف' par « comme » semble évidente, celle du comparant 'الحجارة' doit attirer notre attention : aucun des deux traducteurs n'utilise l'équivalent français au pluriel. S'agit-il d'un emploi propre à la langue-cible ou bien les traducteurs recourent-ils, tous les deux, au singulier en vue d'une

[1] Groupe U, *Rhétorique générale*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p.113. D'après le Groupe U, ce type de comparaison « consiste le plus souvent en des expressions à valeur intensive, superlative, hyperbolique, expressions qui fonctionnent comme des unités sémantiques. »

[2] Signalons, à cet égard, l'emploi exclusif, dans toutes les traductions consultées, du verbe « s'endurcir ». Citons, à titre d'exemple, celles de : Masson, Kasimirski, Grosjean, Boubakeur, Montet, Pesle et Tidjani, Hamidullah, 'Abdel 'Aziz, Khawam, ainsi que celle du Complexe roi Fahd.

[3] DELFORRE, Frédéric, *La phrase nominale*, Paris, Sedes, 1979, p.25.

[4] ABOU-STET, Samia, *op.cit.*, p.50.

recherche stylistique quelconque ? Comme nous l'avons vu plus haut, les exemples avancés par *Le Robert, langage et culture, dictionnaire de proverbes et expressions*, montrent qu'en français, la comparaison peut effectivement fonctionner aussi bien au singulier qu'au pluriel : « dur comme une pierre, les pierres ». Les traducteurs auraient donc pu recourir à ce deuxième emploi comme c'est d'ailleurs le cas dans de nombreuses versions, entre autres celles de René Khawam « comme **des pierres** »[1], de Malek Chebel « comme **des pierres** »[2]. Ceci dit, l'emploi du singulier peut-il avoir une explication ? À notre sens, il paraît que les deux traducteurs ont essayé, chacun à sa manière, de créer un certain effet de sens : dans la version de Blachère, le singulier accompagné de l'omission du déterminant, à l'image de l'expression « dur comme fer », donne à l'expression un cachet archaïque, dans celle de Berque, le singulier accompagné de l'ajout du « de », confère au substantif « pierre » la valeur d'espèce : d'après le *Nouveau Petit Robert*, « de la » employé « devant un nom concret nombrable » lui « donne la valeur d'espèce ». Dans les deux cas, la recherche stylistique n'influe pas négativement sur l'expression du sens[3].

Pour ce qui est de la deuxième figure ' *أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً* ', elle constitue une comparaison quantitative. D'après الرازى, l'expressivité de cette figure réside essentiellement dans l'emploi de l'élatif de supériorité ' *أَشَدُّ* ' qualifiant la dureté des cœurs. Dans son exégèse *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, le commentateur explique :

إنما قال (أشد قسوة) و لم يقل أقسى لأن ذلك أدل على فرط القسوة ووجه آخر و هو لا يقصد معنى الأقسى و لكن قصد وصف القسوة بالشدة كأنه قيل اشتدت قسوة الحجارة و قلوبهم أشد قسوة.[4]

À comparer les deux traductions avec le segment-source, nous remarquons que le sens y est correctement transmis. Toutefois, même si l'idée de supériorité est exprimée dans la version de Berque, par le verbe « passer » signifiant, dans ce contexte, « aller au delà de », c'est la version de Blachère qui reste plus expressive et plus proche de l'esprit du texte-source et ce, pour la raison suivante : à l'instar de la construction-source, le traducteur met en place, à juste titre, l'adverbe « plus » entrant dans la formation des comparatifs de supériorité.

Encore un détail, un dernier : la deuxième figure est liée à la première par la particule de liaison 'أو' ayant, d'après القرطبى, non seulement le sens de la conjonction « et » 'واو'

[1] KHAWAM, René R., *op.cit.*, p.18.
[2] CHEBEL, Malek, *Le coran, op.cit.*, p. 25.
[3] Notons qu'en arabe l'expression 'قلوبهم زى الحجر', existe aussi.
[4] الرازي, فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, بيروت, دار الكتب العلمية, 1990, المجلد الثاني, ص.119.

exprimant l'addition ou celui de la conjonction « ou » exprimant l'alternative, mais aussi et surtout celui de 'بل'[1]. ابن عاشور développe ce propos en disant :

و (أو) بمعنى بل الانتقالية (...) و هذا المعنى متولد من معنى التخيير الموضوعة له أو لأن الانتقال ينشأ عن التخيير فإن القلوب بعد أن شبهت بالحجارة (...) عقب التشبيه **بالترقي** إلى التفضيل.[2]

Ce sens est rendu dans les deux versions, mais toujours de deux manières différentes : si Berque emploie le modalisateur « même » qui oriente le sens de la conjonction de coordination « ou » vers l'exagération, Blachère recourt à l'adverbe « encore » qui, accompagnant un comparatif, marque le « renchérissement ».

Ceci dit, nous ne pouvons terminer l'analyse de la traduction de ce verset sans faire quelques remarques concernant la version de Berque – remarques qui ne sont pas sans influer sur la portée générale du sens ainsi que sur la force et l'expressivité des figures abordées plus haut. Mis à part l'ajout, au tout début du verset, de l'expression « Bien loin de là ! » qui n'a aucun équivalent dans le verset-source, le traducteur introduit par la suite, les segments « il est de la nature de la pierre », « de sa nature » qu'il reprend deux fois. Ce dernier ajout est totalement inadéquat surtout que le texte-source dit clairement :

و إن منها (...) و إن منها (...), و إن منها (...).

Contrairement à l'interprétation de Berque, il ne s'agit ni de qualités inhérentes aux pierres en général - à toutes les pierres - ni à leur nature, mais plutôt de quelques « exceptions » données en exemple afin de mettre en relief la réaction de ces objets-types représentant la dureté, devant les Ordres et la Volonté de Dieu : les pierres d'où l'eau jaillit pour couler en rivières, celles qui se fendent et dont l'eau sort sous forme de sources ne sont en fait que des preuves de leur soumission à Ses Ordres. Il en va de même des pierres qui tombent du haut des montagnes, parce que sensibles à son Pouvoir. En interprétant ainsi les expressions-sources et en les plaçant avant chacun des exemples cités, Berque atténue, d'une certaine manière, la force du reproche adressé aux fils d'Israël dont les cœurs sont aussi - ou plus - durs que ces objets inanimés - reproche sur lequel insiste Blachère qui, dans sa note, invite le récepteur à « remarquer l'âpreté du ton » de ce verset. Notre dernière remarque porte sur la segmentation du segment 'وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللهِ': la division de cet énoncé qui forme un tout dans le texte-source, fait en sorte que l'expression située en chute de ce long verset «, et cela par crainte de Dieu » renvoie à l'ensemble des exemples, ce qui n'est pas le sens désigné dans le verset-source.

---

[1] القرطبي, أبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى, *الجامع لأحكام القرآن*, القاهرة, دار الحديث, 2002, المجلد الأول, ص. 417.

[2] C'est nous qui soulignons. ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 563.

La facilité relative pour reproduire cette double comparaison se manifeste-t-elle dans d'autres exemples, ou bien des obstacles divers se dresseront-ils devant les traducteurs lors de la transposition de certains versets profondément enracinés dans la culture à laquelle appartient le texte-source ? L'étude des exemples suivants nous aidera à fournir une réponse à cette question.

Le verset 22 explique, toujours à travers deux comparaisons successives, les bienfaits octroyés par Dieu aux hommes en général : c'est bien Lui qui a nivelé et aplani la terre pour y rendre aisé leur séjour. De même, Il a élevé au-dessus d'eux le ciel qui, avec ses astres et ses planètes, ressemble à un « édifice » :

22 الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاء بِنَاء وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ

Dans le verset-source, nous sommes en présence de deux « assimilations rhétoriques » 'تشبيهان بليغان' – compte tenu de l'absence de l'outil et surtout du motif de la comparaison. En effet, cette double absence n'est pas sans impact sur l'interprétation des figures et ce, pour deux raisons : d'une part, en français, cette structure exempte de tout « joncteur » invitant le locuteur à établir un rapprochement entre les termes de la comparaison que le « modalisateur comparatif » relie entre eux, relève de la métaphore et non de la comparaison ; d'autre part, le fait que la comparaison est non-motivée ouvre la voie à de multiples interprétations du sens du comparant. Ainsi, la traduction de ce verset n'est pas sans poser problème aussi bien au niveau de la forme qu'à celui du sens.[1]

Dans les versions françaises, ce verset est rendu comme suit :

Blachère :

20/22 **qui, pour vous, a fait de la terre une couche et, du ciel, un édifice**, [*qui*] a fait descendre du ciel une eau par laquelle Il a fait sortir [*toutes sortes*] de fruits en attribution pour vous. Ne donnez point de parèdres à Allah, alors que vous savez !

Berque :

22 - **Pour vous Il fit de la terre une couche, du ciel une voûte** ; du ciel Il fit descendre de l'eau et par elle tels fruits qu'Il vous attribue. Ne donnez pas à Dieu d'égaux, maintenant que vous savez…

[1] En raison de la différence entre les deux systèmes linguistiques, Sabbagh classe cette figure parmi les métaphores.
SABBAGH, T., *op.cit.*, p. 41.

À examiner les deux versions de près, nous remarquons que, pour rendre les segments '*الأَرْضَ فِرَاشا*' et '*وَالسَّمَاء بِنَاء*', nos deux traducteurs recourent, à deux reprises, à une figure d'analogie équivalente à celle mise en place par le texte-source, à savoir, la métaphore *in praesentia*[1]. Cette solution, pour laquelle opte d'ailleurs un grand nombre de traducteurs - comme, par exemple, Pesle et Tidjani, Montet, Kasimirski, Grosjean, Masson, et Chebel -, leur permet de reproduire les deux images et, par conséquent, de surmonter la première difficulté due à la différence dans la classification des figures de style par chacun des systèmes linguistiques en question. Mais ce n'est pas tout. La transposition de ce type particulier de comparaison en deux métaphores *in praesentia* semble aussi dictée par l'emploi du verbe « faire » qui traduit, à juste titre, le verbe '*جَعَلَ*' signifiant, d'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم* :

صير حقيقة أو حكما.[2]

Pour ce qui est de la traduction des comparants '*فِرَاشا*' et '*بِنَاء*', commençons par examiner les glossaires et les exégèses, afin de mieux comprendre la démarche adoptée par chacun des deux traducteurs. D'après *لسان اللسان*, le terme '*فِرَاشا*' dérive de la racine 'ف ر ش' : l'expression 'فرش الشيء' signifie 'بسطه' ; le substantif 'الفراش', 'ما افترش'[3].

Notons à cet égard que le texte coranique, pour décrire la terre, emploie aussi bien le verbe 'فرش' que le substantif qui en dérive : dans le verset 48 de la sourate '*الذاريات*', nous lisons : 'و الأرض *فرشناها* فنعم الماهدون'. Toutefois, cette racine n'est pas la seule qui sert à évoquer la manière dont la terre est étendue : dans le verset 53 de la sourate '*طه*', c'est justement la racine 'م ه د' figurant déjà dans la clausule du verset 48 qui est employée pour ce faire : 'الذي جعل لكم الأرض *مهدا* و سلك لكم فيها سبلا'. Il en va de même dans le verset 6 de la sourate '*النبأ*' : 'ألم نجعل الأرض *مهادا*'. Si nous procédons en établissant ce rapprochement, c'est parce que l'une des règles fondamentales de l'interprétation du sens des termes coraniques, est le recours à d'autres versets du *Coran* lui-même afin de parvenir à en déterminer la signification exacte 'تفسير القرآن بالقرآن' : 'القرآن يفسر بعضه بعضا'[4]. Ainsi, le segment '*جعل لكم الأرض فراشا*' veut dire d'après ابن كثير :

---

[1] D'après Fromilhague et Sancier, contrairement à la métaphore *in absentia* basée sur la « substitution », la métaphore *in praesentia* « est fondée sur une relation contextuelle entre un comparé et un comparant. » FROMILHAGUE, Catherine, et SANCIER, Anne, *Introduction à l'analyse stylistique, op.cit.*, p. 143.

[2] مجمع اللغة العربية, *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة ف ر ش, ص. 228.

[3] ابن منظور, *لسان اللسان*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة ف ر ش, ص. 309.

[4] الحربي, حسين بن علي بن حسين, *قواعد الترجيح عند المفسرين, دراسة نظرية تطبيقية*, الرياض, دار القاسم, بدون تاريخ, الجزء الأول, ص. 55.

أي مهدا كالفراش مقررة موطأة مثبتة بالرواسي الشامخات.[1]

Cet avis trouve son écho dans le commentaire de الألوسى qui voit que '*فِرَاشًا*' signifie :

أي كالفراش في صحة القعود عليها و النوم عليها.[2]

Ainsi, dans le texte coranique, 'الفراش' et 'المهاد' deviennent, comme le constate Jacqueline Chabbi, le « symbole de déplacements facilités ». Dans son ouvrage *Le Coran décrypté, Figures bibliques en Arabie,* Chabbi explique que l'image de la terre aplanie « renvoie à la représentation d'un déplacement facilité qui permet le déploiement de pistes praticables ».[3]

Pour rendre ce verset, les deux traducteurs recourent au substantif « couche » qui, d'après les significations données par le *Nouveau Petit Robert*, peut référer dans ce contexte, au « lit » : « **1**♦ Vx ou poét. Lit. ». Notons que le terme « lit » est, lui aussi, employé dans plusieurs traductions : citons à titre d'exemple, celle du Complexe roi Fahd « C'est Lui qui vous a fait la terre pour **lit** »[4], de Kasimirski « C'est Dieu qui vous a donné la terre pour **lit** »[5] ou encore celle de Masson « De la terre, il a fait pour vous **un lit de repos** »[6]. En effet, le mérite du substantif « couche », est qu'il - la référence citée plus haut le montre - jouit d'une certaine poéticité qui convient mieux à l'emploi « métaphorique » du terme-source - poéticité presque absente dans le mot « lit » lequel est d'un usage fort courant. L'usage courant de ce dernier substantif serait-il la raison pour laquelle Montet traduit le terme en question par « divan », en ajoutant dans une note « Litt : un lit »[7] ? Possible.

Voilà en ce qui concerne la première comparaison. Contrairement à cette figure où la détermination du sens du comparant ne suscite pas de difficulté, dans la deuxième, le terme '*بِنَاء*' peut effectivement recevoir de multiples interprétations. Mais avant de nous attarder à la signification du terme 'بناء' dans ce contexte, notons que le comparé 'السماء' peut, lui-même, être compris de deux manières différentes : il s'agit aussi bien du « ciel » que « des cieux ». À ce propos, الألوسى explique :

---

[1] ابن كثير الدمشقي, الحافظ عماد الدين أبى الفداء إسماعيل, *مختصر تفسير ابن كثير*, القاهرة, المكتبة التوفيقية, بدون تاريخ, الجزء الأول, ص. 67.

[2] الألوسى البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 190.

[3] CHABBI, Jacqueline, *Le Coran décrypté, Figures bibliques en Arabie*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2008, p. 142.

[4] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 4.

[5] KASIMIRSKI, *op.cit.*, p. 41.

[6] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.6.

[7] MONTET, Édouard, *op.cit.*, p.159.

و اختار سبحانه لفظ - السماء- على السماوات موافقة للفظ - الأرض- و ليس في التصريح بتعددها هنا كثير نفع, و مع هذا يحتمل أن يراد بها مجموع السماوات, و كل طبقة وجهة منها.[1]

Cette explication laisse entendre que c'est la détermination du sens du comparé qui oriente, à son tour, celle du comparant : soit le ciel est imaginé comme étant un « édifice » construit de sept cieux successifs, comme le décrivent d'ailleurs le verset 29 de la même sourate - هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ استوي إِلى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ - ou encore le verset 12 de la sourate *'النبأ'* - و بنينا فوقكم سبعا شدادا -, soit il est considéré comme un tout, c'est-à-dire un « toit », comme le dit bien le verset 32 de la sourate *'الأنبياء'* - و جعلنا السماء سقفا محفوظا -. Si nous insistons sur ce trait, c'est parce qu'il nous servira à plusieurs égards.

En traduisant le terme *'بِنَاء'* par « édifice », il est clair que Blachère opte pour la première interprétation. Ceci n'est pas le cas de Berque qui, quant à lui, choisit de le rendre par « voûte ». La question qui se pose est donc la suivante : le choix de Berque est-il pertinent ? Y-a- t- il des raisons qui ont orienté le traducteur vers l'emploi de ce terme ? Pour répondre à ces questions, examinons les différentes exégèses.

Si الألوسى commence par expliquer qu'étymologiquement parlant, le substantif 'البناء' renvoie à toute construction qu'elle soit une maison, une voûte, une tente - و البناء في الأصل مصدر أطلق على المبنى بيتا كان أو **قبة** أو خباء أو طرافا -, il poursuit que la comparaison en question peut signifier que le ciel par rapport à la terre est une voûte ou un toit :

و المراد بكون (السماء بناء) أنها **كالقبة المضروبة** أو أنها كالسقف للأرض, و يقال لسقف البيت بناء.[2]

Ce trait est également relevé par Jacqueline Chabbi qui note comment le *Coran* se sert de « la terminologie locale » de l'époque pour décrire le monde :

« Ainsi en va-t-il du terme *binâ'*, que le Coran applique à l'étagement des espaces célestes. Le mot est d'abord utilisé au plan local pour la tente que l'on monte sur des poteaux. »[3]

Le propos de الألوسى est, en effet, partagé par ابن عاشور qui affirme que le ciel désigne dans ce contexte, la « voûte bleue » se présentant au regard des Arabes de l'époque :

و المراد بالسماء هنا إطلاقها العرفي عند العرب **و هو ما يبدو للناظر كالقبة الزرقاء.** [4]

---

1 الألوسى البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 190.

2 *نفس المرجع السابق*, *نفس الصفحة*.

3 CHABBI, Jacqueline, *op.cit.*, p. 142.

4 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.322 .

C'est nous qui soulignons.

Ces interprétations trouvent, en fait, leur écho dans la culture française où l'expression « la voûte céleste » est souvent employée pour désigner le ciel. Rappelons, à cet égard, la distinction établie par Heidi Toelle entre, d'une part, la mer et la terre ferme « deux espaces inférieurs qui se trouvent plongés dans les ténèbres » et, d'autre part, « la voûte du ciel » :

« À cet ensemble spatial s'oppose, tout d'abord, la voûte céleste où « peinent soumis » les luminaires du ciel nocturne et diurne. »[1]

Pour ces raisons, nous ne sommes pas, tout à fait, d'accord avec د.إبراهيم عوض qui reproche sévèrement au traducteur d'avoir choisi ce terme. Dans son ouvrage *ترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم بين المادحين و القادحين* le chercheur voit qu'une telle traduction nuit au sens et peut donner à certains des prétextes pour critiquer le *Coran* et prétendre que celui-ci considère le ciel comme étant un « espace » présentant une courbure, ce qui n'est pas vrai du point de vue scientifique :

و بالمناسبة فهذه الكلمة (قبة) لم ترد في القرآن الكريم البتة, علاوة على أنها تفسد المعنى, و قد تكون سببا في تعلل بعضهم على القرآن بحجة أنه يصف السماء بالتقبب رغم أنه لا قبة هناك بل أجرام سماوية موزعة هنا و ههنا تدور حولها كواكبها بأقمارها.[2]

En effet, d'après les différentes interprétations citées plus haut, l'emploi du terme « voûte » pour traduire 'بناء', n'est pas faux. De même, ce terme ne peut ni prêter à confusion ni choquer le récepteur francophone pour qui des expressions comme « la voûte du ciel », « la voûte céleste », sont assez familières. Ces expressions sont fort répandues dans le langage courant au point d'être lexicalisées : dans le *Nouveau Petit Robert*, parmi les acceptions données à « voûte », nous lisons : « Paroi, région supérieure présentant une courbure (...) *La voûte céleste.* » D'autre part, Berque n'est pas le premier à employer ce substantif : dans la traduction de Kasimirski, la figure en question se trouve rendue ainsi :

« C'est Dieu qui vous a (...) **élevé la voûte des cieux pour abri** »[3].

Évoquant le problème que les différentes interprétations du sens du *Coran* posent aux traducteurs du *Coran* en général, د. محمود عزب invite les Musulmans eux-mêmes à prendre en considération la richesse sémantique des termes du texte sacré qui, d'après lui, peut ouvrir la voie à des interprétations « infinies » :

إن المسلمين اليوم في أمس الحاجة إلى فهم عبارة (القرآن حمال أوجه) التي تنسب إلى الإمام علي رضي الله عنه. و كذلك عبارة (القرآن سطر بين دفتين يقرؤه رجال...) فلدينا نحن المسلمين قرآن واحد, أما معانيه و طرق فهمه و تفاسيره فهي لا تتناهى. و قد أدرك الأوائل من علماء النحو و اللغة و البيان و التفسير و النقد الأدبي هذه الخصوصيات في النص القرآني.

---

[1] TOELLE, Heidi, *Le Coran revisité, le feu, l'eau, l'air, et la terre*, Damas, Institut Français d'Études Arabes de Damas, 1999, p. 143.

[2] عوض, إبراهيم, *ترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم بين المادحين و القادحين*, القاهرة, مكتبة زهراء الشرق, 2000, ص. 19.

[3] KASIMIRSKI, *op. cit.*, p. 41.

و كـــان أكثـــرهم علـــى درجـــة مـــن الحـــس العلمـــي و الـــذوقي ممـــا مكـــنهم فـــي الغـــوص إلـــى بعـــض أعماقـــه.[1]

Toutefois, nous sommes d'accord avec د.عوض sur un élément, un seul : le terme 'قبة' n'existe pas dans tout le *Coran*. Que faut-il donc faire ? Berque aurait-il dû recourir au substantif « toit » 'سقف', comme c'est le cas dans la version du Complexe roi Fahd « C'est Lui qui vous a fait (...) **le ciel pour toit** »[2] ? C'est une solution possible, surtout que Berque traduit, lui-même, le début du verset 32 de la sourate 'الأنبياء' - 'و جعلنا *السماء سقفا محفوظا*' - par « et fait **du ciel un toit préservé** ». Si cette solution est possible, elle n'est pas pour autant idéale : si la voûte renvoie à une forme courbe, le toit, lui, évoquerait dans l'esprit du récepteur occidental, une forme pointue,- forme qui pourrait lui paraître assez étrange, surtout en parlant du ciel.

À côté de ces deux images aidant le récepteur arabe de l'époque à se faire une idée de l'Univers où il vit, d'autres viennent aborder un thème qui le touche de plus près : en effet, les versets 187 et 223 développent, à travers trois images, le rapport intime entre les époux. Le premier verset montre comment Dieu, qui est bien informé au sujet de ses serviteurs et qui est au courant de ce qu'ils font, les autorise, la nuit du jeûne, à jouir de leurs épouses dans l'intimité du couple. En rendant ce fait licite, le jeûne devient plus aisé :

187 أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللّهُ لَكُمْ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

Le segment '*هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ*' est constitué de deux images parallèles mettant en relief la fonction cognitive et surtout argumentative de la figure de ressemblance. D'après الزمخشرى, cette double figure sert à expliciter la raison pour laquelle le commerce avec les épouses est devenu licite la nuit du jeûne :

فإن قلت : ما موقع قوله (هن لباس لكم) ؟ قلت : استئناف كالبيان لسبب الإحلال, و هو أنه إذا كانت بينكم و بينهن مثل هذه المخالطة و الملابسة قل صبركم عنهن و صعب عليكم اجتنابهن, فلذلك رخص لكم في مباشرتهن.[3]

Sur le plan rhétorique, l'omission de l'outil de comparaison ainsi que la constitution des segments de deux phrases nominales, font que le comparé et le comparant se trouvent extrêmement proches l'un de l'autre, ce qui reflète, à son tour, l'extrême proximité des époux, voire leur union, lors du rapport conjugal. Toutefois, cette construction syntaxique n'est pas

---

[1] عزب, محمود, *إشكاليات ترجمة معاني القرآن الكريم*, القاهرة, نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع, 2006, ص. 94.

[2] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 4.

[3] الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 230.

sans induire certains exégètes, en l'occurrence ابن عاشور et الصابونى, en erreur. Si la plupart des commentateurs procèdent à l'explication de l'image, sans préciser clairement à quelle classe de figures elle appartient[1], ابن عاشور considère, lui, le premier segment comme une métaphore 'استعارة (هن لباس)'.[2] Il en va de même de الصابونى qui, dans *صفوة التفاسير*, qualifie cette double figure de 'استعارة بديعة'[3]. Ce qui n'est pas du tout correct.

En effet, l'absence de l'outil comparatif et du motif font de l'assimilation rhétorique la forme de comparaison la plus proche de la métaphore, ce qui n'est pas sans créer déjà une confusion chez bon nombre de stylisticiens et commentateurs arabes. Dans son ouvrage *نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز* الرازى évoque ce problème et montre comment le fait de confondre la comparaison avec la métaphore – fait qui date d'ailleurs de très longtemps-, est complètement inadmissible :

ظن بعضهم أنه لا فرق بينهما (أي بين التشبيه و الاستعارة), و هو باطل.[4]

Or, la question qui se pose est donc la suivante : quel est le critère qui doit permettre aux stylisticiens et commentateurs de distinguer, sans hésitation, les deux figures l'une de l'autre ? Pour répondre à cette question, citons le propos de السكاكى. Dans son ouvrage *مفتاح العلوم*, le rhéteur explique que pour parler d'une comparaison, il faut que le comparé et le comparant soient, tous les deux, présents :

و اعلم أن ليس من الواجب في التشبيه ذكر كلمة التشبيه, بل إذا قلت: زيد أسد, و اكتفيت بذكر الطرفين عد تشبيها, (...) و إذا عرفت أن وجود طرفي التشبيه يمنع عن حمل على غير التشبيه, عرفت أن فقد كلمة التشبيه لا تؤثر إلا في الظاهر.[5]

Ceci n'est pas le cas de la métaphore qui, d'après la même référence, se suffit d'un seul pôle de comparaison :

هي (أي الاستعارة) أن تذكر أحد طرفي التشبيه و تريد به الطرف الأخر, مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به, دالا على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به.[6]

Ce propos est confirmé par celui de الجرجانى qui, dans *أسرار البلاغة*, explique que la métaphore, tout en étant basée sur une analogie entre deux éléments, consiste à élider l'un des deux pôles de la comparaison :

إن الاستعارة و إن كانت تعتمد على التشبيه و التمثيل- و كان التشبيه يقتضى شيئين مشبها و مشبها به و كذلك التمثيل (...)- فإن الاستعارة من شأنها أن تسقط ذكر المشبه من البين وتطرحه و تدعى له الاسم الموضوع للمشبه به.[7]

---

[1] L'emploi du verbe 'شبه' n'est pas un indice pour dire qu'il s'agit d'une comparaison, car ce verbe est aussi fréquemment utilisé dans l'analyse de la métaphore.

[2] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص. 182.

[3] الصابوني, محمد على , *صفوة التفاسير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 123.

[4] الرازي, *نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز*, *نفس المرجع السابق*, ص. 143.

[5] السكاكى, أبى يعقوب يوسف بن محمد بن على, *مفتاح العلوم*, بيروت, دار الكتب العلمية, 2000, ص.463 .

[6] *نفس المرجع السابق*, ص. 477.

[7] الجرجاني, عبد القاهر, *أسرار البلاغة*, بيروت, دار المعرفة, 2002, ص. 204.

L'élision de l'un des deux pôles de la comparaison est donc le critère à prendre en considération lors de la distinction entre « comparaison » et « métaphore ». Ce critère est maintenu par les rhéteurs modernes : dans son ouvrage *البلاغة و التحليل*, le stylisticien أنطوان مسعود البستانى définit la métaphore comme suit :

الاستعارة مجاز علاقته المشابهة, و هي أيضا تشبيه حذف وجهه و أداته و أحد طرفيه.[1]

Ainsi, la classification de ابن عاشور et de الصابونى du segment ' *هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ* ' parmi les métaphores s'avère indubitablement sans fondement : malgré les multiples éléments communs entre les deux figures, elles restent, de par leurs structures, distinctes l'une de l'autre. Enfin, si nous avons anticipé, dans cette parenthèse qui nous a paru indispensable, sur l'étude du mécanisme de la métaphore, c'est parce que ce verset n'est pas l'unique exemple reflétant la confusion des commentateurs dans la classification des figures, au contraire. Ce fait se fera, de nouveau, remarquer dans le verset 223.

Pour en revenir à notre analyse, rappelons que le verset 187 met parallèlement, à la fois, deux comparés 'هن' et 'أنتم' et « deux » comparants ' *لِبَاسٌ لَّكُمْ* ' et ' *لِبَاسٌ لَّهُنَّ* '. D'après الطبرى, le comparant peut recevoir deux interprétations possibles :

فإن قال قائل : و كيف يكون نساؤنا لباسا لنا, و نحن لهن لباسا و اللباس إنما هو ما لبس؟ قيل لذلك وجهان من المعانى : أحدهما أن يكون كل واحد منهما جعل لصاحبه لباسا, لتجردهما عند النوم و اجتماعهما في ثوب واحد و انضمام جسد كل واحد منهما لصاحبه بمنزلة ما يلبسه على جسده من ثيابه, فقيل لكل واحد منهما هو لباس لصاحبه (...) و الوجه الآخر أن يكون كل منهما لصاحبه لباسا, لأنه سكن له كما قال جل ثناؤه (جعل لكم الليل لباسا) يعنى بذلك سكنا تسكنون فيه, و كذلك زوجة الرجل سكنه, يسكن إليها, كما قال تعالى ذكره (و جعل منها زوجها ليسكن إليها) فيكون كل واحد منهما لباسا لصاحبه, بمعنى سكونه إليه, (...) و قد يقال لما ستر الشيء وواراه عن أبصار الناظرين إليه هو لباسه و غشاؤه.[2]

Le début de ce verset est rendu dans les versions françaises par :

Blachère :

183/187 Durant la nuit du Jeûne, Je déclare pour vous licite de faire galanterie avec vos femmes : **elles sont un vêtement pour vous et vous êtes un vêtement pour elles.** (...)

Berque :

187 Vous est rendu licite, durant une nuit de jeûne, le rapport avec vos femmes. **Ne sont-elles pas votre vêture, et vous la leur ?** (...)

À comparer les deux traductions avec le texte-source, il ressort, de prime abord, que Blachère maintient le ton syntaxique sur lequel ce segment est énoncé et ce, en rendant la double constatation du texte-source par deux phrases affirmatives. Le choix des deux points

---

1 البستاني, أنطوان مسعود, *البلاغة و التحليل*, بيروت, دار المشرق, 1991, ص. 106.

2 الطبري *جامع البيان فى تأويل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, ص. 168-169.

(:) liant l'autorisation du rapport conjugal lors de la nuit du jeûne à la raison pour laquelle ce fait est devenu licite, est à apprécier. Ces deux points peuvent être interprétés de deux manières différentes : soit ils revêtent une valeur explicative rappelant la fonction cognitive de la figure, soit une valeur causale insistant sur la fonction argumentative de celle-ci. D'après Grévisse et Goose, les deux points « annoncent l'analyse, l'explication, la cause, la conséquence, la synthèse de ce qui précède (c'est un moyen précieux pour suggérer certains rapports logiques) »[1]. D'autre part, la version de Blachère reproduit le parallélisme structural sur lequel les deux figures sont construites : la reprise des pronoms « elles » et « vous », tantôt sujets tantôt objets, cristallise l'idée de la réciprocité du rapport conjugal et reproduit l'effet de miroir de l'original.

Pour ce qui est du comparant « vêtement », il est, à l'image du terme-source, d'un emploi assez courant et réfère essentiellement à tout « objet(s) fabriqué(s) pour couvrir le corps humain ». Ce substantif renvoie aussi à tout ce « qui couvre, cache, pare, protège ». Ainsi, il rappelle les connotations positives déterminées par عبد العظيم المطعنى pour le terme 'لباس'. Évoquant cette figure, المطعنى explique :

و اللباس فيه معنى الحفظ و الوقاية من الأخطار, و فيه معنى التجمل, و الزينة في أعين الناس, و فيه معنى حفظ العورات و ما لا يحب أحد أن يطلع عليه الناس.[2]

Notons, de même, qu'à la reprise des pronoms-comparés, répond celle du comparant, ce qui renforce le sens de l'égalité des sexes à cet égard.

Contrairement à Blachère qui, conscient de la valeur de cette double figure, essaie d'en rendre aussi bien le fond que la forme, Berque procède en convertissant l'affirmation en une interrogation rhétorique. Même si, en l'occurrence, l'interrogation sous-entend l'affirmation et même si elle semble plus affirmative que l'affirmation elle-même, nous trouvons qu'il est plus judicieux de respecter le tour syntaxique sur lequel les segments sont construits tant qu'aucun élément de la langue-cible n'oblige le traducteur à opérer cette modification. Si nous insistons sur ce trait, c'est parce que le changement du mode énonciatif est fort récurrent dans la version de Berque, au point de retenir l'attention des différents critiques « pro » ou « anti » sa traduction. À cet égard, د. عوض constate :

و مما يؤخذ على ترجمة بيرك أيضا التغيرات التي كثيرا ما يحدثها في تركيب الجمل القرآنية: فقد يؤخر و يقدم, أو يحول المثبت إلى منفى, أو يستبدل الاستفهام المنفى بالخبر المثبت, أو يمزق أوصال الكلام, أو يزيد كلاما غير موجود في الأصل كما في الأمثلة التالية و هي قليل من كثير: " هن لباس لكم" : ألسن لباسا لكم؟ (الآية 187من سورة البقرة (...)) (...), "و أنا ربكم": ألست ربكم؟" (الآية 92 من سورة "الأنبياء" (...), و الآية 52 من "المؤمنون" (...))'.[3]

---

[1] GREVISSE, Maurice, GOOSE, André, *Le bon usage*, Bruxelles, Éditions de Boeck Université, 2008, p.134.

[2] المطعنى, محمد عبد العظيم, *خصائص التعبير القرآنى و سماته البلاغية*, القاهرة, مكتبة وهبة, 1992, المجلد الثاني, ص. 241.

[3] عوض, *ترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم بين المادحين و القادحين*, *نفس المرجع السابق*, ص.54-57.

De même, cette démarche qui consiste à ne pas respecter le tour énonciatif employé dans le verset, est aussi critiquée par د. محمود عزب, qui, lui, prend souvent la défense du traducteur. Évoquant la traduction du verset 15 de la sourate '*الكهف*', عزب note :

(و من اظلم ممن افترى على الله كذبا) ترجمت ب (Rien n'est plus inique que de fabuler) بما يعنى " لا شيء أكثر ظلما" و فيه فقدان الاستفهام الإنكارى في "من"؟ و تحويلها إلى جملة خبرية (...) و لا ندرى لما لا تترجم ب (qui donc est plus injuste ?).[1]

Ainsi, l'emploi, dans la version de Berque, de l'interrogation rhétorique là où il s'agit d'une assertion et inversement, s'avère inadmissible : comme l'affirme Hedaya Machhour, toutes ces modifications feront en sorte que le récepteur n'arrivera plus à distinguer quand cette figure, à savoir l'interrogation rhétorique, est exploitée par le texte-source et quand elle est un choix délibéré du traducteur.[2]

Par ailleurs, la traduction du comparant par le substantif « vêture » rend-elle clairement et aisément le sens ? Selon le *Nouveau Petit Robert*, ce terme, d'après son emploi vieux et littéraire, est synonyme de « vêtement » avec ses deux sens concret et abstrait. Mais le problème est qu'il renvoie, d'après son emploi moderne, à la « cérémonie par laquelle les postulants d'un ordre religieux reçoivent l'habit avec lequel ils feront leur noviciat ».

Si nous nous arrêtons à ce trait, c'est que le recours à cet équivalent induit certains chercheurs en erreur. Nous désignons par là د. عوض qui s'indigne du fait que Berque emploie ce substantif pour traduire le verset 8 de la sourate '*النبأ*' :

و عند ترجمته لقوله جل من قال : "و جعلنا الليل لباسا" يترجم "اللباس" ب "Vêture" : الحفلة الخاصة بلبس ثياب الرهبنة (...). إن هذا الأمر لا يصدقه العقل.[3]

En effet, nous trouvons le commentaire de د. عوض un peu exagéré puisqu'à côté de ce sens, existe aussi un autre. Il est donc difficile - compte tenu du contexte qui est capable d'éliminer les différents sens qui ne conviennent pas en l'occurrence - qu'un lecteur français contemporain comprenne ce terme dans le sens d'« entrer dans l'ordre religieux ». Il semble que Berque fait particulièrement appel à ce terme « vieux et littéraire », étant donné que le substantif « vêtement » est d'un usage assez courant. De même, la démarche de Berque et qui consiste à mettre en place un terme qui exprime le sens d'après son emploi archaïque, peut

---

[1] عزب, *إشكاليات ترجمة معاني القرآن الكريم*, نفس المرجع السابق, ص. 73.

[2] MACHHOUR, Hedaya, *Étude comparée de trois traductions françaises d'un récit coranique, Vie de Joseph*, *op.cit.*, p. 289.

[3] عوض, *ترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم بين المادحين و القادحين*, نفس المرجع السابق, ص.53.

être justifiée par le fait que le texte coranique est un texte ancien datant du 7ème siècle après J.C.

Ceci étant posé, notons que même si le segment « et vous la leur » rend exactement le sens de la deuxième figure, le fait de ne pas tenir compte, surtout en l'occurrence, du parallélisme structural sur lequel les deux images sont construites, entraîne une certaine perte stylistique. Contrairement à Berque, nombreux sont les traducteurs qui, comme Blachère, reproduisent le parallélisme syntaxique. Citons à titre d'exemple, les versions de Kasimirski, de Khawam et de Gloton : « elles sont un vêtement pour vous et vous êtes un vêtement pour elles »[1]. Comme nous l'avons montré plus haut, la construction structurale joue un rôle primordial dans le renforcement du sens de la responsabilité qu'assume chacun des deux partenaires : à cet égard, المطعنى affirme :

و هذا الوصف من شأنه أن يرغب الرجال في البناء بالنساء و النساء في الحفاظ على روابط الأسرة و استمرار سعادتها.[2]

Mais ce n'est pas tout. En effet, non seulement le commerce charnel avec les épouses est autorisé durant toute la nuit du jeûne, mais les croyants peuvent aussi désormais manger et boire jusqu'à ce qu'ils puissent distinguer les premières lueurs annonçant le lever du soleil. L'emploi du substantif '*الخَيْطُ*', à deux reprises, pour désigner « le rayon » constitue-t-il une autre figure de ressemblance ou bien ne s'agit-il ici que d'une forme de polysémie ? À supposer que c'est la première hypothèse qui sera retenue, ce segment comprendrait-il une comparaison ou bien une métaphore ? Pour répondre à ces questions, examinons les exégèses.

D'après البيضاوى, le segment en question constitue une comparaison :

شبه أول ما يبدو من الفجر المعترض في الأفق و ما يمتد معه من غبش الليل بخيطين أبيض و أسود و اكتفى ببيان الخيط الأبيض بقوله من الفجر عن بيان الخيط الأسود لدلالته عليه و بذلك خرجا عن الاستعارة إلى التشبيه.[3]

Ce propos est confirmé par الزمخشرى[4], الرازى[5], الألوسى[6], القرطبى[7] et السكاكى[8]. Contrairement à cette unanimité, ابن عاشور trouve qu'il ne s'agit aucunement d'une figure,

---

[1] KASIMIRSKI, *op.cit.*, p. 29 ; KHAWAM, René R., *op.cit.*, p. 28; GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p.373.

[2] المطعنى, *خصائص التعبير القرآنى و سماته البلاغية*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, ص. 242.

[3] البيضاوي, القاضي ناصر الدين أبى سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي, *أنوار التنزيل و أسرار التأويل*, القاهرة, مطبعة البهة المصرية, 1925, ص.43.

[4] الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 231.

[5] الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثالث, ص. 94.

[6] الألوسى البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص.462 .

[7] القرطبي, *الجامع لأحكام القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص.696 .

[8] السكاكى, *مفتاح العلوم*, *نفس المرجع السابق*, ص. 355.

mais simplement d'un cas de polysémie, - la polysémie étant, d'après Jean Dubois, « la propriété d'un signe linguistique qui a plusieurs sens ».[1] Critiquant الزمخشرى, ابن عاشور estime :

و الخيط سلك الكتان أو الصوف أو غيرهما يلفق به بين الثياب بشده بإبرة أو مخيط (...) و الخيط هنا يراد به الشعاع الممتد في الظلام و السواد الممتد بجانبه (...) و قوله (من الفجر) (...) قرينة إحدى المعنيين للمشترك, و جعله في الكشاف تشبيها بليغا, فلعله لم يثبت عنده اشتهار إطلاقه على هذا المعنى في غير بعض كلام العرب (...) و عندي أن القرآن ما أطلقه إلا لكونه كالنص في المعنى المراد فى اللغة الفصحى دون إرادة التشبيه (...).[2]

En effet, cette constatation de ابن عاشور nous a rendue perplexe dans la mesure où, si son propos s'avérait vrai, il n'y aurait donc pas lieu d'entamer l'analyse de ce segment dans le cadre de ce chapitre. Ceci nous a incitée à pousser davantage notre recherche : loin de nous contenter du raisonnement avancé par les différents commentateurs qui- rien n'empêche- pourraient éventuellement être tous induits en erreur, nous avons trouvé nécessaire de recourir aux glossaires anciens pour voir si les lexicologues attestaient ce sens au terme 'خيط'et modernes afin de vérifier si la signification de ce dernier a subi une évolution.

D'après *لسان اللسان*, le substantif 'الخيط' réfère au « brin de matière textile » 'السلك'[3]; il en va de même dans *كتاب جمهرة اللغة* de ابن دريد الأزدى : و الخيط واحد الخيوط معروف .[4] Dans les deux références, nous repérons des expressions comme 'خيط الباطل' et 'خيط الرقبة', mais le sens désigné par le verset, à savoir « rayon », ne figure pas parmi les acceptions citées par les lexicologues. Pour ce qui est des dictionnaires modernes, dans *محيط المحيط*, l'emploi de ce substantif pour renvoyer au « rayon », ne se fait que par la voie de la métaphore :

الخيط مصدر و السلك ج أخياط و خيوط و خيوطه. (...) و الخيط الأبيض بياض الصبح (...) و الخيط الأسود سواد الليل (...) و هو استعارة باعتبار امتداده معترضا في الأفق. و منه في سورة البقرة "و كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر".[5]

D'autre part, le fait que ابن عاشور se réfère à la poésie arabe ancienne en citant, comme argument, un vers de أبو داود - فلما أضاءت لنا سدفة و لاح من الصبح خيط أنارا - ne sert pas vraiment sa cause, et ceci pour la raison suivante : c'est vrai que la poésie est le recueil ou la référence des Arabes 'الشعر ديوان العرب', et c'est vrai aussi que ابن عباس a dit que si un terme coranique paraît ambigu, il convient d'en chercher le sens dans la poésie arabe - إذا تشاكل عليكم شيئا في فهم القرآن فارجعوه إلى الشعر فإن الشعر ديوان العرب -, mais ceci ne signifie pas, pour autant, que le deuxième

---

[1] DUBOIS, Jean, *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 1973, p.381.

[2] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص. 183.

[3] ابن منظور, *لسان اللسان*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول , مادة خ ي ط, ص. 379.

[4] ابن دريد الأزدى, أبى بكر محمد بن الحسن, *كتاب جمهرة اللغة*, حيدر أباد الدكن, مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية, 1345ه, الجزء الثاني, ص. 233 و 234.

[5] البستاني, بطرس, *محيط المحيط*, بيروت, مكتبة لبنان, 1987, ص. 263.

Dans son ouvrage *Une approche du Coran par le lexique et la grammaire*, Maurice Gloton cite les différentes significations que le substantif 'خيط' peut avoir : « fil, filament, ficelle ». GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par le lexique et la grammaire, op.cit.*, p. 373. Il est clair que « rayon » ne figure pas parmi ces sens.

hémistiche 'و لاح من الصبح خيط أنارا' du vers de أبى داود ne constitue pas, lui aussi, une comparaison, bien au contraire. Notre propos est confirmé par le commentaire de Rachid Reda qui, dans son exégèse intitulée *المنار*, cite ce même vers de أبى داود ainsi qu'un autre vers de كمال الدين بن النبيه – و تريك خيط الصبح مفتولا إذا صبت من الراووق فى الطاسات – pour dire que les Arabes comparaient souvent les premiers rayons du soleil au fil :

إن ما كتبته أولا و بينت به مذهب الجمهور فى تحديد نهار الصيام يبنى على ما كان من تشبيه العرب أول الصبح بالخيط .[1]

Ainsi, l'argument de ابن عاشور se transforme, en réalité, en un contre argument. De ce qui précède, il ressort que, contrairement à ce que le commentateur affirme, 'الشعاع' ne peut être l'un des sens du terme 'خيط' : dans son ouvrage *المزهر*, السيوطى explique que pour dire qu'un terme a deux sens ou plus, il faut que chacun de ces sens soit aussi bien connu que les autres, ce qui n'est pas le cas en l'occurrence :

و قد حده أهل الأصول بأنه (أي المشترك اللفظي) اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل اللغة.[2]

Cette figure est traduite dans les versions françaises par :

Blachère :

187 Mangez et buvez **jusqu'à ce que se distingue pour vous le fil blanc du fil noir, à l'aube !**

Berque :

187 Mangez et buvez **jusqu'à ce qu'un fil blanc se laisse par vous distinguer d'un fil noir, à l'aurore.**

Comme il s'agit d'une comparaison, le substantif 'الخيط' est, par conséquent, employé dans son sens propre et peut recevoir ainsi pour équivalent « fil » - terme référant au « brin de matière textile, de fibre ou de toute matière souple, servant à tenir, attacher. » Ce substantif évoque aussi l'idée de la continuité[3], ce qui exprime, d'une certaine manière, le sens désigné par le segment-source. Mais ce n'est pas là que réside le problème.

En effet, comme en arabe, le sens « rayon » ne figure pas parmi les différentes acceptions de l'équivalent français, ce qui nous incite à dire que l'ajout d'une note explicitant le vouloir-dire du verset s'avère indispensable, surtout que ce segment a déjà prêté à

---

1 رضا,السيد محمد رشيد, *تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار*, بيروت, دار المعرفة, بدون تاريخ, الجزء الثاني, ص. 180.

2 السيوطي, *المزهر في علوم اللغة و أنواعها*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 356.

3 REY, Alain, CHANTREAU, Sophie et MONTREYNAUD, Florence, PIERRON, Agnès, SUZZONI, François, *Le Robert, langage et culture, Dictionnaire de proverbes et expressions*, *op.cit.*, p. 219 et 220.

confusion chez les compagnons du Prophète qui en ont, eux-mêmes, mal interprété le sens. D'après القرطبى, certains croyants contemporains du Prophète ont d'abord compris qu'il s'agissait de deux fils matériels, alors, ils attachaient un fil blanc au bout d'un pied et un noir au bout de l'autre, et continuaient à manger jusqu'à ce qu'ils puissent distinguer l'un de l'autre. Le commentateur poursuit en rapportant le propos de البخارى:

وعن عدى بن حاتم قال قلت : يا رسول الله, ما الخيط الأبيض من الخيط الأسود أهما الخيطان؟ قال:"إنك لعريض القفا إن أبصرت الخيطين- ثم قال- لا بل هو سواد الليل و بياض النهار " (...) و سمى الفجر خيطا لأن ما يبدو من البياض يرى ممتدا كالخيط.[1]

À ce propos, Rachid Rida affirme :

و صح أن بعض الصحابة فهموا أولا أن الخيطين على حقيقتهما حتى بين لهم النبي صلى الله عليه و سلم أنهما النهار و الليل يتميز أحدهما عن الآخر.[2]

À regarder les deux versions françaises de près, nous remarquons que, contrairement à la version de Blachère, la note explicative figurant dans celle de Berque n'évoque pas ce détail et ne précise pas non plus qu'il s'agit d'une expression figurée du sens[3]. Après avoir longuement expliqué comment ce verset « vient limiter les tabous sexuels et alimentaires » lors de la nuit du jeûne, Blachère signale que le segment en question peut recevoir une « autre interprétation assez discutable » : « *Jusqu'à ce que se distingue pour vous la ligne blanche de l'aube sur l'étendue noire [du ciel].* » Et il poursuit en établissant un rapport entre ce segment du *Coran* et le texte du Talmud (Barakôt, I, 2) où « le moment du sema' est également fixé par la possibilité de discerner le bleu et le blanc. » En effet, c'est exactement cette « autre interprétation » qui est, de la bouche même du Prophète, la seule interprétation possible : la compréhension du terme « fil » dans son sens propre serait naïve et, par conséquent, inadmissible. Critiquant la version de Masson « Jusqu'à ce que l'on puisse distinguer, à l'aube, un fil blanc d'un fil noir », محمود الشبعان affirme :

فهم نهاية فى السذاجة ! و قد بين لنا الرسول الكريم و أم المؤمنين عائشة ثم الأئمة و الفقهاء خطأ مثل هذا التأويل بالمحال.[4]

Afin d'éviter toute confusion, certains traducteurs - conscients du dilemme suscité par ce segment de verset - procèdent en en explicitant le sens au moyen des parenthèses. Ceci est le cas de Daouda : « mangez et buvez jusqu'à ce que se distingue, pour vous, le fil blanc (la clarté) de l'aube du fil noir (l'obscurité de la nuit) »[5]. D'autres, comme Mazigh par exemple, vont même jusqu'à reformuler le sens en sacrifiant la figure : « Mangez et buvez à discrétion

---

1 القرطبي, *الجامع لأحكام القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 696.

2 رضا, *تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, ص.180 .

3 Cette précision ne figure d'ailleurs que dans la première édition de sa traduction.

4 الشبعان, محمود, *أين من القرآن تراجم القرآن*, بدون بلد, بدون دار نشر, 1984, ص. 39.

5 DAOUDA, Boureima Abdou, *op.cit.*, p. 63.

jusqu'à ce que l'on voie se détacher, sur le fond noir de la nuit, la pâle lueur de l'aube naissante »[1].

Encore un détail. Mis à part le fait de rendre, à deux reprises, le comparant 'الخيط' par un substantif indéfini « un fil », Berque traduit le syntagme 'من الفجر' par « à l'aurore » et non pas par « à l'aube », ce qui retient notre attention. Le choix de ce terme est-il pertinent ? Pour répondre à cette question, notons que, d'après le *Nouveau Petit Robert*, « l'aurore » renvoie à la « lueur brillante et rosée **qui suit** l'aube et précède le lever du soleil »[2]. Même si le terme « aurore » est souvent employé pour désigner l'« aube », une nuance de sens différencie les deux substantifs l'un de l'autre. Si nous nous arrêtons à ce trait sémantique, c'est parce qu'il s'agit d'une sentence législative'حكم شرعى', ce qui exige la précision. En effet, l'expression « à l'aube » s'avère plus convenable dans ce contexte, étant donné que le substantif « aube » se réfère à la première lueur du soleil levant qui vient « blanchir » l'horizon.

L'étude d'une dernière image permettrait de montrer à quel point la traduction de certaines comparaisons imprégnées de la culture-source, est loin d'être une tâche facile. Le verset 223 revient de nouveau, mais à travers une image assez originale, sur le rapport conjugal entre les époux :

223 نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُواْ لأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّكُم مُّلاَقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

Comme dans les exemples cités plus haut, les exégètes ne sont pas tous d'accord au sujet de la classification de la figure : d'aucuns - comme الألوسى[3] et القرطبى [4] - y voient une assimilation rhétorique, d'autres - tels que الزمخشرى[5] et النسفى[6] - un trope 'مجاز'. Ce qui surprend le plus à cet égard, c'est la position de الزمخشرى qui, ayant fait allusion au différend suscité autour de la différence entre comparaison et métaphore, admet la distinction établie par الجرجانى et السكاكى en précisant :

و الاستعارة إنما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له, و يجعل الكلام خلوا عنه صالحا لأن يراد به المنقول عنه و المنقول إليه, لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام.[7]

---

[1] MAZIGH, Sadok, *Le Coran*, Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1980, p. 76.

[2] C'est nous qui soulignons.

[3] الألوسى البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 518.
'تشبيههن (أى النساء) بالحرث تشبيها بليغا'

[4] القرطبي, *الجامع لأحكام القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, ص.83.
'(حرث) تشبيه, لأنهن مزدرع الذرية'

[5] الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 266.
'(حرث لكم) مواضع الحرث لكم. و هذا مجاز'

[6] النسفى, عبد الله بن أحمد بن محمود, *مدارك التنزيل و حقائق التأويل*, بيروت, دار الكتب العلمية, بدون تاريخ, المجلد الأول, ص. 124.
'(حرث لكم) مواضع حرث لكم و هذا مجاز'

[7] الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 77.

Cette contradiction retient, en effet, l'attention de محمد محمد أبو موسى qui, dans son ouvrage *البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري*, s'interroge sur la raison pour laquelle le commentateur classe cette image parmi les tropes [1] :

و مع هذه التفرقة الدقيقة, و التنبيه اليقظ, للفرق بين الأسلوبين, نرى في كلام الزمخشري ما يوهم عدم مراعاة هذه الفروق, حيث يطلق المجاز على صورة التشبيه البليغ في قوله تعالى "نساؤكم حرث لكم (...)" و قد تردد العلماء في تفسير كلامه هذا, لأنه وضع رأيه في مثل زيد أسد, و أنه من التشبيه, فكيف يطلق المجاز على مثله (...).[2]

Les versets 187 et 223 montrent que c'est ce type de comparaison, à savoir l'assimilation rhétorique, qui est le plus privilégié dans la description du rapport conjugal et ce, parce que cette forme est la plus expressive :

و مرتبته (أي التشبيه البليغ) عليا المراتب على الإطلاق و لا يليه شيء سوى الاستعارة المعتمدة عليه, لأن الاستعارة تبدأ حيث ينتهي التشبيه.[3]

Mises à part l'omission de l'outil comparatif et celle du motif de la comparaison, le fait que cette image est construite sur une phrase nominale crée une sorte d'« identification » totale entre le comparé et le comparant relevant chacun d'un champ sémantique différent. Or, à la différence des figures précédentes, celle-ci est étayée non pas par une deuxième comparaison, mais par une métaphore *in absentia* reprenant, comme pour y insister, le comparant 'فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ'. Ceci dit, une question s'impose : quel rapport existe-t-il, au juste, entre 'النساء' et 'الحرث' ?

Pour répondre à cette question, commençons, tout d'abord, par éclaircir ce que désigne linguistiquement le comparant 'حرث'. D'après ابن عاشور, ce substantif renvoie au fait de labourer une terre en vue d'y planter des graines.[4] Dans son commentaire intitulé *أنوار التنزيل و أسرار التأويل* l'exégète البيضاوى explicite le rapport entre les deux pôles de comparaison, en montrant comment les épouses sont le lieu où se font la procréation et la reproduction, tout comme la terre est le lieu où les graines donnent naissance aux plantes :

(نسائكم حرث لكم) مواضع حرث لكم شبههن بها تشبيها لما يلقى فى أرحامهن من النطف بالبذور.[5]

En effet, le rapprochement établi entre l'épouse et la « terre à labourer » attire l'attention de Colette Juilliard qui, traitant de la femme et du mariage en Islam, explique

---

[1] Nous employons « trope » et non pas « métaphore » parce que ce premier correspond au terme 'مجاز'. D'après Fontanier, le trope consiste à « présenter une idée sous le signe d'une autre idée plus frappante ou plus connue ». FONTANIER, Pierre, *op.cit.*, p. 39. Le trope 'المجاز' comprend les métaphores, les métonymies et les synecdoques.

[2] أبو موسى, محمد محمد, *البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري, و أثرها في الدراسات البلاغية*, القاهرة, مكتبة وهبة, 1988, ص. 412.

[3] المطعني, عبد العظيم إبراهيم محمد, *التشبيه البليغ, هل يرقى إلى درجة المجاز...؟*, القاهرة, مكتبة وهبة, 2002, ص. 7.

[4] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص. 371 .

[5] و الحرث مصدر حرث الأرض إذا شقّها بآلة حادة تشق التراب ليزرع في شقوقه أو تغرس أشجار. و هو هنا مطلق على معنى المفعول. البيضاوى, *أنوار التنزيل و أسرار التأويل*, *نفس المرجع السابق*, ص. 49.

comment l'homme, lui, est invité à accomplir « des devoirs envers ses épouses, devoirs précisés dans le Coran au plan sexuel et au plan économique : *« Vos femmes sont votre champ. Cultivez-les toutes les fois qu'il vous plaira »* (« La Vache », verset 223). »[1] Cette constatation fait écho au propos de أبو الأعلى المودودى qui, dans son exégèse *تفهيم القرآن*, rappelle que la femme ne doit pas seulement être traitée comme un « objet » de plaisir, elle doit, au contraire, être considérée comme un « être » productif assurant la continuité de la vie :

لم يخلق الله النساء لإمتاع الرجال و كفى بل إن ما بين الزوجين من علاقة هي أمر هام و جاد مثل ما بين الزارع و حقله. فالزارع لا يذهب إلى حقله لمجرد الانتعاش و الاستجمام و المتعة بل من أجل زراعته و الحصول على إنتاج منه.[2]

Et ce n'est pas tout, nombreux sont les exégètes et les rhéteurs qui insistent sur l'expressivité de cette figure. En effet, ابن عاشور note que ce segment dessine une image « sympathique » qui peut faire appel, dans l'esprit du récepteur arabe, à bien d'autres :

و تشبيه النساء بالحرث تشبيه لطيف كما شبه النسل بالزرع في قول أبي طالب في خطبته خديجة للنبي صلى الله عليه و سلم " الحمد لله الذي جعلنا من ذرية إبراهيم و زرع إسماعيل".[3]

Il en va de même pour عبد العظيم المطعنى qui met en relief la conformité de la comparaison avec la réalité :

و تشبيه المرأة بالحرث من أن كلا منهما- المرأة و الحرث- موضع أمل ... فالأرض تنبت ما به قوام الحياة. و النساء ما به يحيا النوع الإنسانى. و يستمر في عمارة الأرض. فبين المعنيين تعانق.[4]

Cette image est traduite dans les versions françaises par :

Blachère :

223 **Vos femmes sont [*un champ de*] labour pour vous.** Venez à votre [*champ de*] labour, comme vous voulez, et œuvrez pour vous-mêmes à l'avance ! Soyez pieux envers Allah et sachez que vous Le rencontrerez ! [*Prophète !,*] fais gracieuse annonce aux Croyants.

Berque :

223 **Vos femmes sont votre semaille.** Allez à votre semaille de la façon que vous voulez. Tirez-en une avance pour vous-mêmes, en vous prémunissant envers Dieu ; sachez que vous Le rencontrerez : de cela porte la bonne nouvelle aux croyants…

Avant de passer à l'analyse des versions françaises, signalons que, dans une note explicative assez longue au verset 223, Blachère qualifie cette image de « choquante en français » : « Cette image, choquante en français, ne l'est point en arabe où elle évoque simplement l'idée de la fécondation »[5]. En émettant ce jugement de valeur, le traducteur laisse

---

[1] JUILLIARD, Colette, *Le Coran au féminin, La femme, le diable, et le désir*, Paris, l'Harmattan, 2006, p.41.

[2] المودودى, أبو الأعلى, *تفهيم القرآن*, الكويت, دار القلم, 2004, الجزء الأول, ص. 148.

[3] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص.371.

[4] المطعنى, *خصائص التعبير القرآنى و سماته البلاغية*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, ص. 242.

[5] Ce commentaire qui figure dans l'ancienne version, est absent de la nouvelle édition du *Coran*.

entendre que ce rapprochement étranger à la culture-cible, n'est pas sans conséquence sur le processus de la traduction.

Pour rendre cette assimilation rhétorique formée à partir d'une phrase nominale, les deux traducteurs se trouvent obligés de recourir à la création d'une métaphore *in praesentia* en construction attributive qui exprime très exactement le sens de l'identification. Malgré la différence des structures source et cible, l'emploi fort judicieux du verbe « être » au présent rend le lien entre les deux pôles de la comparaison aussi évocateur que celui du texte arabe. Cette construction est, d'après Fromilhage, « caractéristique d'une volonté de persuader en donnant au comparé une définition assertive et implicitement irréfutable. »[1] Si la traduction du comparé ne pose pas de problème, ceci n'est pas le cas de celle du comparant.

Dans les deux versions, le syntagme nominal 'حَرْثٌ لَكُمْ' est traduit de manière différente. Blachère emploie le substantif « labour ». Comme le terme « labour » renvoie soit au « travail de labourage lui-même » soit à la « terre labourée », l'« ajout », entre crochets, de l'expression « champ de » semble indispensable. La femme ne pouvant être assimilée au « travail de labourage », c'est donc selon la seconde acception que Blachère utilise ce substantif. Or, ce terme employé tout seul, ne rend pas le sens : la « terre labourée » signifie que le travail de labour a déjà eu lieu, ce qui n'est pas le cas. Ainsi le traducteur se trouve-t-il contraint de mettre en place le procédé de l'« étoffement »[2] en vue d'une expression plus claire de l'idée. Cet « ajout » s'avère donc une condition *sine qua non* pour rendre l'image du texte-source de manière intelligible.

Contrairement à l'équivalent utilisé par Blachère - équivalent qui a le mérite de renvoyer au « lieu » où sont mises les semailles - celui choisi par Berque prête à confusion et risque de donner lieu à un non-sens évident. D'une part, il rompt avec le génie de la langue-cible où ce substantif n'est employé qu'au pluriel. D'après le *Nouveau Petit Robert*, « semailles » est un nom féminin pluriel. Il réfère soit à « l'action de semer, d'ensemencer » soit au « grain qu'on sème, qu'on a semé ». Le choix de Berque est donc étrange aussi bien au niveau formel que sémantique, étant donné que l'épouse ne peut être assimilée ni à l'une ni à l'autre des deux significations avancées par le dictionnaire. La traduction de cette figure dans la version de Berque prouve indéniablement qu'il n'a saisi ni le sens ni la valeur de l'image

[1] FROMILHAGUE, Catherine, *Les figures du style*, *op.cit.*, p.81.
[2] Rappelons, à cet égard, que l'« étoffement » est, d'après Michel Ballard, un « ajout justifié ou nécessaire et constitue une authentique opération de traduction. » BALLARD, Michel, *Versus : la version réfléchie, Repérages et paramètres, op.cit.*, p.50.

arabe. Par conséquent, sa version a vraiment toutes les chances d'être incompréhensible en français : l'écart sémantique entre le sens désigné par le segment arabe et celui que pourrait éventuellement évoquer le texte français, s'est amplifié au point de trahir le texte-source. Loin de souligner l'idée mise en place par l'assimilation rhétorique, son expression en ridiculise le sens par l'absurdité du choix du comparant. Le traducteur aurait pu dire par exemple : « vos femmes sont pour vous une terre à labourer. »

Signalons de même que la note avancée par Berque, au lieu de présenter un éclaircissement quelconque, noie le récepteur dans la perplexité et reflète l'hésitation du traducteur lui-même : celui-ci commence par distinguer 'حرث' qui, d'après lui, a comme équivalent « ensemencer », de la racine 'زرع' « faire germer ». Il se contredit à la fin en disant : « mais, si l'on croit Jawharî, la distinction est de trop ». La distinction que le traducteur établit entre les deux racines n'aide aucunement le récepteur à mieux comprendre le vouloir-dire de la figure[1].

Rendre le récepteur perplexe et confus, voire le dérouter, en ne respectant ni le vouloir-dire du texte-source, ni le génie de la langue réceptrice, ne constitue-t-il pas un exemple-type de trahison de la notion de fidélité au niveau des trois paramètres : la fidélité au texte-source, la fidélité à la langue-cible, la fidélité au récepteur ? Rappelons, à cet égard, le propos de Bonnet qui définissant la « bonne traduction », explique :

« On entend généralement par « bonne traduction », une traduction fidèle à l'original et d'une bonne tenue littéraire. »[2]

B) Les comparaisons non-figuratives

Contrairement à ce à quoi l'on s'attendait, la sourate 'البقرة' ne renferme, malgré sa longueur, que les quelques comparaisons figuratives étudiées plus haut. Ce fait est étroitement lié à la révélation de ses versets à Médine après l'Hégire. À la différence des courtes sourates mecquoises qui foisonnent en comparaisons imagées[3], cette sourate médinoise comprend plus

[1] Ceci nous invite à nous interroger, dans une recherche ultérieure, sur la pertinence des notes qualifiées d' « explicatives » dans la version de Berque.

[2] BONNET, Nicolas, « Quelques aspects du caractère dialogique de la traduction littéraire », in *Transalpina,* n° 9, *op.cit.,* p. 23.

[3] Citons à titre d'exemple, la sourate 'القارعة' formée de onze versets dont deux sont des comparaisons figuratives : 'يوم يكون الناس كالفراش المبثوث* و تكون الجبال كالعهن المنفوش'.

d'une trentaine de segments formant des comparaisons « simples »[1]. Celles-ci servent à insister sur le fondement de la religion (verset 137), sur la rétribution des actions pieuses (verset 25), sur le but de certaines sentences (verset 183), etc. La transposition de ces segments n'est pas sans poser quelques problèmes aux traducteurs. Les difficultés que présentent ces segments se situent aussi bien au niveau de l'interprétation du sens de l'outil comparatif qu'à celui de la détermination du référent auquel renvoie l'un des pôles de la comparaison : rappelons que dans bon nombre de versets, le comparé ou le comparant sont constitués de pronoms. Nous allons aborder, dans ce qui suit, quelques exemples à titre illustratif.

- **Problèmes au niveau de la traduction de l'outil comparatif**

En effet, le premier cas est représenté par le verset 137 qui, à travers sa structure comparative, résume l'idée développée dans ceux qui le précèdent (vt. 130 à 136). Après avoir expliqué aux croyants que ni les Juifs ni les Chrétiens ne sont sur la bonne voie, même si chacun des deux partis prétend que sa religion est la religion parfaite, Dieu précise que si les gens de l'Écriture croient en Lui et en tous les prophètes sans distinction aucune entre eux, ils seront bien guidés :

137 فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

Ce verset est rendu dans les versions françaises comme suit :

Blachère :

131/137 **S'ils croient à cela même à quoi vous croyez,** ils sont dans la bonne direction. S'ils s'[*en*] détournent, ils sont uniquement dans un désaccord [*avec vous*]. Allah vous suffira contre eux. Il est l'Audient, l'Omniscient.

Berque :

137 **S'ils ont croyance analogue à la vôtre,** c'est donc que bien ils se guident ; s'ils s'en détournent, ils ne sont que des schismatiques. À leur égard tu feras de Dieu ta suffisance. Il est l'Entendant, le Connaissant.

La traduction exacte de l'outil comparatif ne peut ici se faire qu'à la lumière du contexte dans lequel il est cité. Ainsi la foi dont parle le verset doit être absolument identique à celle des croyants. D'après الطبرى:

[1] Nous nous référons à la distinction établie par les Anciens entre « *comparatio* » et « *similitudo* » : dans le premiers cas, les deux pôles de la comparaison appartiennent à un même champ référentiel ; dans le second, le comparant relève d'un champ sémantique étranger à celui du comparé.

يعنى تعالى ذكره بقوله (فإن آمنوا بمثل آمنتم به) فإن صدق اليهود و النصارى بالله و ما أنزل إليكم و أنزل إلى إبراهيم و إسماعيل و إسحق و يعقوب و الأسباط, و ما أوتى موسى و عيسى, و ما أوتى النبيون من ربهم, و أقروا بذلك مثل ما صدقتم أنتم به أيها المؤمنون و أقررتم, فقد وفقوا و رشدوا و لزموا طريق الحق و اهتدوا, و هم حينئذ منكم و أنتم منهم بدخولهم في ملتكم, بإقرارهم بذلك, فدل تعالى ذكره بهذه الآية, على أنه لم يقبل من أحد عملا إلا بالإيمان بهذه المعاني التي عدها قبلها(...).[1]

Insistant vivement sur la nécessité de faire du contexte le critère « interprétatif » par excellence, ابن عاشور explicite le sens contextuel de l'outil comparatif comme suit :

فالمماثلة بمعنى المساواة في العقيدة و المشابهة فيها باعتبار أصحاب العقيدة و ليست مشابهة معتبرا فيها تعدد الأديان **لأن ذلك ينبو عنه السياق**.[2]

D'autre part, dans son glossaire *لسان اللسان*, le lexicologue ابن منظور, établissant une distinction entre 'المساواة' et 'المماثلة'- la première référant au rapport d'égalité entre deux éléments de même genre ou de genre différent - note que 'المماثلة' ne peut avoir lieu qu'entre deux éléments du même genre :

الفرق بين المماثلة و المساواة أن المساواة تكون بين المختلفين في الجنس و المتفقين, لأن التساوي هو التكافؤ في المقدار لا يزيد و لا ينقص, أما المماثلة فلا تكون إلا في المتفقين, (...) فإذا قيل: **هو مثله على الإطلاق فمعناه أنه يسد مسده** (...).[3]

À analyser les versions françaises à la lumière de ce qui précède, il ressort que Blachère, en rendant l'outil comparatif 'مثل' par « cela même », fait preuve d'une compréhension exacte du vouloir-dire de l'ensemble du verset. Son souci de précision se voit dans l'emploi de « même » qui exprime à merveille le sens de l'identité absolue. Cette interprétation contextuelle du sens est réalisée, de manière générale, dans les différentes traductions : citons à titre d'exemple, celle de Grosjean et celle de Masson où le segment en question est rendu par « **S'ils croient à ce que vous croyez** »[4]. Dans les versions de Khawam et de Chebel, nous lisons respectivement : « **Si vos interlocuteurs croient à ce que vous croyez** »[5], « **S'ils croient au même crédo que vous** »[6]. La traduction de Kasimirski va encore plus loin en précisant : « **S'ils adoptent votre croyance** »[7].

Contrairement à cette précision dans l'expression du sens, l'emploi du terme « analogue » dans la version de Berque ne met pas en relief le sens du texte-source. En effet, cet adjectif renvoie, d'après le *Nouveau Petit Robert*, à « la ressemblance établie par l'imagination [...] entre deux ou plusieurs objets de pensée essentiellement différents. »

---

1 الطبرى, *جامع البيان فى تأويل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص.620.

2 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.322 .

3 ابن منظور, *لسان اللسان*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثانى, مادة م ث ل, ص.535.

4 GROSJEAN, Jean, *op.cit.*, p. 25. MASSON, Denise, *op.cit.*, p.26.

5 KHAWAM, René R., *op.cit.*, p.23.

6 CHEBEL, Malek, *Le Coran*, *op.cit.*, p.32.

7 KASIMIRSKI, *op.cit.*, p.53.

D'après la même référence, il peut être remplacé par des termes comme « comparable, parent, semblable, similaire, voisin. » Par souci d'exactitude, le traducteur aurait dû recourir à l'adjectif « identique ».

D'autre part, à la différence de la démarche de Blachère, Berque ne reproduit pas le polyptote qui consiste en la reprise de la racine 'آ م ن' laquelle entre, à la fois, dans la formation du syntagme verbal comparé ' آمَنُوا بِ' et dans celle du syntagme verbal comparant 'مَا آمَنتُم بِهِ'. Il semble que le traducteur, en recourant à la pronominalisation, voit dans cette figure une sorte de redondance à éviter. Cette perte stylistique n'est pas, en effet, sans atténuer la valeur d'insistance de la construction syntaxique mise en place. Mais ce n'est pas là que réside tout le problème. Pour exprimer le syntagme verbal comparé ' آمَنُوا بِ', le traducteur recourt à une expression peu familière en français : « avoir croyance ».

Le verset 137 n'est pas l'unique verset où la traduction de l'outil comparatif retient notre attention. Ceci est également le cas dans le verset 25. Ce verset annonce une bonne nouvelle à ceux qui ont accompli des œuvres pieuses dans la vie d'Ici-bas : Dieu a préparé pour eux des jardins pleins de fruits où coulent des rivières :

25 وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقاً قَالُواْ هَـذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Ce verset est rendu par :

Blachère :

23/25 *Annonce à ceux qui auront cru et accompli des œuvres pies qu'ils auront des Jardins sous lesquels couleront les ruisseaux. Chaque fois que quelque fruit leur sera accordé, en attribution, ils diront : « Ceci est ce qui nous a été attribué antérieurement », et* **[ce qui]** ***leur sera donné sera ressemblant*** **[à ce qu'ils avaient sur terre].** *Dans* [ces jardins]*, ils auront des épouses purifiées et ils y seront immortels.*

Berque :

25 Porte la bonne nouvelle à ceux qui auront cru, effectué l'œuvre salutaire : ils auront des jardins de sous lesquels des ruisseaux coulent. Chaque fois qu'ils auront un fruit en attribution, ils se diront : « C'est celui-là même qui nous était naguère attribué », **car il leur sera donné tout pareil**. Ils auront là-bas des épouses de pureté, ils seront là-bas éternels…

Afin de mieux comprendre le sens de ce segment comparatif, il convient de l'analyser parallèlement à celui qui le précède 'قَالُوا هَـذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ'. Ces deux segments avancent, en réalité, deux points de vue radicalement différents. Le premier est celui des croyants qui, chaque fois que des fruits leur sont octroyés, se fient aux apparences et croient qu'on leur

présente les « mêmes » fruits qu'ils avaient goûtés auparavant. Notons que ce segment constitue d'ailleurs une assimilation rhétorique signifiant 'هَـذا مثل الَّذِي رُزقنَا مِن قبْلُ'. Cette forme de comparaison qui établit une identification totale entre le comparé 'هَـذا' et le comparant 'الَّذِي رُزقنَا مِن قبْل', réussit à montrer comment le savoir des êtres humains est souvent limité aux apparences. La deuxième comparaison étroitement liée à la première par la conjonction de coordination 'و', vient « corriger » ce point de vue : l'emploi du terme 'متشابها' laisse entendre que ces fruits qui ressemblent à ceux qu'ils ont naguère reçus, ne sont pas tout à fait les mêmes. Ce deuxième point de vue qui commente les paroles des croyants est, en effet, celui de l'Être Suprême omniscient dont le savoir dépasse toutes les limites. À ce propos, الجلالان notent :

(متشابها) يشبه بعضه بعضا لونا و يختلف طعما.[1]

Cette interprétation est confirmée par celle avancée par القرطبى qui explique :

أي يشبه بعضه بعضا في المنظر و يختلف في الطعم, قاله ابن عباس و مجاهد, و الحسن, و غيرهم, و قال عكرمة: يشبه ثمر الدنيا و يباينه في جل الصفات.[2]

À examiner la traduction de ces deux segments comparatifs, nous remarquons que le sens de l'identification totale est mis en relief, dans la version de Berque, à travers l'emploi de la structure emphatique « c'est .... qui... » et du modalisateur « même ». Ainsi le rapport de l'identité 'المثلية' contenu dans les paroles des croyants, se trouve clairement exprimé. Toutefois, pour rendre le terme 'متشابها', le traducteur recourt à l'expression « tout pareil » qui ne traduit pas exactement le sens du texte-source. Comme nous l'avons signalé plus haut, le deuxième segment remet en question le jugement émis par les locuteurs : l'emploi de « pareil » auquel le traducteur ajoute l'adverbe de quantité « tout » signifiant « entièrement, complètement, d'une manière absolue, intégrale », oriente le sens vers l'identité totale et parfaite et par conséquent, ne transmet pas de manière exacte l'idée que le segment-source vise à exprimer. Le fait de traduire la conjonction de coordination 'و' par « car » introduisant un rapport de causalité accentue ce dernier sens : dans ce contexte, « mais » ou « or » ne rendraient-elles pas mieux le sens de la conjonction-source ?

Contrairement à la démarche de Berque, celle adoptée par Blachère insiste doublement sur la différence entre les fruits du Paradis et ceux de la terre : d'une part, il utilise le verbe « ressembler », d'autre part, il ajoute une note explicative précisant que cette ressemblance se situe, d'après certains commentateurs, au niveau de l'apparence, et selon d'autres, à celui des

---

1 المحلى, جلال الدين بن أحمد و السيوطي, جلال الدين ابن أبى بكر, *تفسير الإمامين الجلالين*, بيروت, دار المعرفة, 1987, ص. 6.

2 القرطبي, *الجامع لأحكام القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 231.

noms : les commentateurs « ont interprété le texte de deux manières : 1° les fruits reçus par les Bienheureux ressemblent à ceux de la terre, mais seulement en apparence. -2° les fruits du Paradis sont semblables, par le nom, à ceux de la terre. » Nombreuses sont les traductions qui tiennent à se conformer à cette interprétation soit en recourant aux parenthèses soit en reformulant le sens. Citons à titre illustratif les versions de Kasimirski, celle du Complexe roi Fahd, et celle de Chebel : respectivement, « voilà les fruits dont nous nous nourrissions autrefois ; **mais ils n'en auront que l'apparence** »[1], « « c'est bien là ce qui nous avait été servi auparavant ». **Or c'est quelque chose de semblable (seulement dans la forme)** »[2], « voilà bien un fruit qui nous a été offert auparavant, **mais il n'est semblable à celui qu'il y a sur terre que dans la forme** »[3]. C'est vrai que ces versions comprennent certains ajouts, mais ceux-ci paraissent indispensables en vue d'une expression exacte du sens.

Ce verset n'est par le seul exemple qui met en place la racine 'ش ب ه'. Cette racine entre aussi dans la formation de certains verbes comparatifs exprimant toujours l'idée de la ressemblance. Le verset 118 en est un exemple :

118 وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ لَوْلاَ يُكَلِّمُنَا اللّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ

Construit sur une double comparaison, ce verset commence par établir un parallèle entre, d'une part, le discours des polythéistes lesquels ne cessent de demander au Prophète Mohammad de leur fournir des miracles et, de l'autre, celui des générations précédentes qui, elles aussi, n'arrêtaient pas de répéter des paroles semblables à leurs prophètes : le peuple d'Israël ne disait-il pas à Moïse que le fait de voir Dieu est une condition pour le suivre ? À Jésus n'a-t-on pas demandé de faire descendre une table servie du ciel ? Ayant comme noyau la racine 'ش ب ه', la deuxième comparaison sert à expliquer que si tel est le cas, c'est parce que les cœurs des incroyants se ressemblent. Comment le verbe comparatif est-il rendu dans les versions françaises ?

Blachère :

112/118 Ceux qui ne savent point ont dit : « Pourquoi Allah ne nous parle-t-Il point ou [*pourquoi*] un signe ne nous vient-il point ? » Ainsi ceux qui furent avant eux ont tenu langage pareil au leur. **Leurs cœurs sont identiques**. Nous avons montré les Signes à un peuple qui est convaincu.

---

[1] KASIMIRSKI, *op.cit.*, p.42.
[2] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.5.
[3] CHEBEL, Malek, *Le Coran*, *op.cit.*, p.19.

Berque :

118 Ceux qui ne savent pas disent : « Ah ! si Dieu nous parlait, ou que nous vînt un signe »... Ainsi avaient parlé leurs devanciers : de même que leurs langages, **leurs cœurs se ressemblaient**.

- Nous avons déjà explicité Nos signes pour un peuple de certitude.

La comparaison des deux traductions avec le texte-source fait ressortir que c'est la version de Berque qui transmet plus exactement le sens de l'outil comparatif. L'emploi, dans la version de Blachère, de l'expression « être identique » pour qualifier les cœurs, tend vers l'exagération et constitue, par là, un cas d'amplification. Comme nous l'avons montré plus haut, une différence de sens existe entre la notion de ressemblance 'التشابه' et celle de l'identité 'التطابق', lesquelles ne couvrent pas le même champ sémantique : la fidélité en traduction implique donc le respect du degré de comparaison mis en place.

Et comme les termes comparatifs 'متشابها' et 'تشابهت' dérivent de la même racine et sont proches par le sens, ceci nous amène à nous interroger sur la raison pour laquelle Berque n'a pas utilisé le verbe « se ressembler », ni aucun de ses dérivés dans l'exemple précédent : quelle différence de sens, si jamais il y en a une, le traducteur trouve-t-il entre l'emploi de ce verbe dans le verset 118 et celui de l'adjectif qui en dérive 'متشابها' dans le verset 25 pour rendre le premier par « se ressembler » et le second par « tout pareil » ? Rappelons, à cet égard, le propos de ابن قتيبة qui dans son ouvrage *تأويل مشكل القرآن* établit, à juste titre, un rapport entre ces deux versets:

و أصل (التشابه): أن يشبه اللفظ اللفظ فى الظاهر, و المعنيان مختلفان. قال جل و عز فى وصف ثمر الجنة: (و أتوا به متشابها), أى متفق المناظر, مختلف الطعوم. و قال: (تشابهت قلوبهم), أى يشبه بعضها بعضا فى الكفر و القسوة.[1]

Ceci étant, il convient de noter que dans la version proposée pour le verset118, Berque réussit en un lieu et échoue en un autre : la segmentation de ce verset reflète un irrespect des signes de démarcation du texte-source 'علامات الوقف'. En effet, trois marques divisent ce verset et en orientent la construction du sens :

- 'قلى' qui détermine le premier segment 'وَقَالَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ لَوْلا يُكَلِّمُنَا اللهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ' ;
- 'م' le deuxième 'كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ' ;
- 'قلى' le troisième 'تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ'.

Si 'قلى' est un signe qui signifie que la lecture peut s'arrêter au lieu indiqué par cette marque comme elle peut être poursuivie, et ce en préconisant l'arrêt ' علامة الوقف الجائز مع كون الوقف

[1] ابن قتيبة, أبى محمد عبد الله بن مسلم, *تأويل مشكل القرآن*, القاهرة, دار التراث, 1973, ص. 101.

أولى'[1], 'م', quant à lui, exige catégoriquement l'arrêt, sinon le sens produit n'est pas exactement le même 'علامة الوقف اللازم'[2].

Contrairement à Blachère qui, en reproduisant ce verset, se plie aux règles de lecture fixées par les premiers musulmans qui ont mis le *Coran* par écrit[3], Berque se permet quelques libertés à cet égard. En effet, le traducteur s'arrête au premier signe, à savoir 'قلى', en mettant en place trois points de suspension « ... », mais au lieu de marquer une deuxième pause après le segment 'مثل قولهم', il anticipe et place deux points juste avant cette expression laquelle formera avec ce qui suit une phrase indépendante. Comme nous venons de le signaler plus haut, si la première comparaison insiste sur la ressemblance entre les paroles des polythéistes et celles des peuples qui les ont précédés, la seconde lui sert de justification en mettant en parallèle les cœurs entre eux. La segmentation dans la version de Berque 'مثل قولهم تشابهت قلوبهم' rend globalement le sens, mais déplace la comparaison.

À l'opposé de la démarche de Berque, le respect des signes démarcatifs se manifeste non seulement dans la version de Blachère, mais aussi dans celle de Masson et de 'Abdel 'Aziz : respectivement, « (...) Ceux qui vécurent avant eux ont prononcé les mêmes paroles, **leurs cœurs se ressemblent** »[4], « (...) Ceux qui étaient avant eux dirent aussi les mêmes paroles : **leurs cœurs se ressemblaient** ».[5] À ce propos, Margot explique :

« Dans le domaine de la traduction d'un texte sacré, il est évident que le découpage en versets favorise particulièrement la tendance à ne considérer que des unités ne dépassant pas la phrase. Il en résulte deux conséquences fâcheuses : d'une part, le risque de contre-sens en ce qui concerne le texte source, car le sens d'une phrase dépend étroitement du contexte immédiat dans lequel elle se situe, et d'autre part, le risque de négliger le rôle des éléments qui assurent la bonne structuration d'un texte, éléments qui varient d'une langue à l'autre. »[6]

Pour ce qui est de l'outil comparatif 'كذلك', il est récurrent dans la sourate '*البقرة*' : en témoignent les versets 73, 118, 143, 167, 187, 219, 242 et 266. Cet outil est formé de la particule 'كاف' ainsi que du pronom 'ذلك' : si l'outil comparatif lie généralement le comparé au comparant - le premier devant précéder l'outil, le second le suivre - dans le cas de 'كذلك', les deux pôles sont placés après l'outil, étant donné que c'est le pronom 'ذلك' ramassant et

[1] *Cf.* La postface de la traduction du Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 'ى'.
[2] *Loc.cit.*
[3] Toutefois, l'expression « langage pareil au leur » sent, en quelque sorte, la littéralité. Nous lui aurons préféré « pareil langage » ou « langage semblable ».
[4] MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 23.
[5] 'ABDEL 'AZIZ, Zeinab, *op.cit.*, p.18.
[6] MARGOT, Jean –Claude, *op.cit.*, p. 188.

résumant l'idée de ce qui vient d'être décrit ou énuméré qui, en l'occurrence, constitue le comparé[1].

Dans la version de Blachère, cet outil est systématiquement rendu par l'adverbe « ainsi » placé en tête de l'énoncé, signifiant « de cette manière ». Citons à titre d'exemple, le verset 266 :

266 أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاء فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

Blachère :

268/266 Quelqu'un de vous aimerait-il à avoir un jardin [*planté*] de palmiers et de vignes, sous lequel couleraient des ruisseaux, où il aurait toutes sortes d'[*arbres*] fruits ? [Cet homme] peut-il tenir à [ce jardin] alors qu'il est [*lui-même*] atteint par la vieillesse tandis que ses enfants sont [*encore*] chétifs et alors que ce jardin, atteint par un vent de feu, est incendié ? **Ainsi** Nous vous expliquons Nos *aya*, [*espérant que*] peut-être vous réfléchirez.

C'est vrai que la reprise, dans la version de Blachère, du même adverbe reproduit le lien et l'effet d'écho entre les différentes occurrences où l'outil comparatif 'كذلك' est cité, toutefois, nous estimons que l'expression « c'est ainsi que » serait plus à même de rendre le sens. Cette expression est repérable chez Berque qui l'emploie pour traduire le verset 219 :

219 يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

Berque :

219 Ils t'interrogent sur l'alcool et sur le jeu d'argent. Dis : « En l'un comme en l'autre résident un péché grave et certaines utilités pour l'homme, mais dans les deux cas, le péché l'emporte sur l'utilité ».

Ils t'interrogent sur quoi faire dépense. Dis : « L'excédent ». **C'est ainsi que** Dieu vous explicite Ses signes, dans l'attente que vous réfléchissiez

Toutefois, ce choix que nous apprécions, n'est pas maintenu dans les différentes occurrences : à considérer l'ensemble des exemples, il ressort que le traducteur recourt, à côté de cette expression qui est également repérable dans le verset 187, tantôt à l'adverbe « ainsi » comme c'est le cas dans les versets 118, 143 et 266, tantôt au segment « c'est ainsi !/c'est ainsi : » comme il en va respectivement dans les versets 73 et 167. Voilà comment le verset verset 73 est rendu :

73 فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

[1] Cet outil sert souvent à conclure des versets comprenant de longues prescriptions ou des récits descriptifs.

Berque :

73 Nous dîmes : « Frappez-le avec un tronçon de la bête ».
- **C'est ainsi !** Dieu fait revivre les morts. Il vous découvre de Ses signes, dans l'attente que vous raisonniez.

- **Problème au niveau de l'interprétation des pôles de la comparaison**

A) La traduction du comparé

Dans bon nombre de versets comprenant une comparaison, il arrive que le comparé - ou le comparant - soit formé d'un pronom. Ce qui n'est pas sans poser certains problèmes aux traducteurs. Le verset 146 en est un exemple :

146 الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

Ce verset est rendu dans les versions françaises par :

Blachère :

141/146 **Ceux à qui nous avons donné l'Écriture la connaissent comme ils connaissent leurs fils**. Pourtant une fraction d'entre eux cèlent certes la Vérité alors qu'ils savent.

Berque :

146 **Or ceux que Nous avons dotés de l'Écriture la connaissent comme ils connaissent leurs fils.** Mais un parti d'entre eux refoule sciemment le Vrai.

En effet, l'interprétation du pronom suffixe suscite un dilemme parmi les commentateurs-dilemme qui n'est pas sans conséquence sur la traduction. Certains exégètes comme الطبرى par exemple, trouvent que ce pronom renvoie au changement de la direction de la prière :

إن البيت الحرام قبلتهم, و قبلة إبراهيم, و قبلة الأنبياء قبلك, كما يعرفون أبنائهم.[1]

Ce propos est réfuté par ابن عاشور qui voit que si ceci était le cas, le début du verset formerait une redondance :

فالضمير المنصوب (في يعرفونه) لا يعود إلى تحويل القبلة لأنه لو كان كذلك لصارت الجملة تكريرا لمضمون قوله (و إن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم).[2]

Et il poursuit que ce pronom pourrait recevoir, d'après lui, trois interprétations possibles : il renverrait soit au Prophète par le truchement de l'énallage ' قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً ', soit à la vérité ' لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ ', soit à la science ' تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ مِّن بَعْدِ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ '.[3]

---

1 الطبرى, *جامع البيان فى تأويل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, ص. 28.

2 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثانى, ص.40 .

3 *نفس المرجع السابق*, نفس الصفحة.

Que le pronom suffixe se réfère plutôt au Prophète, c'est effectivement l'avis partagé par la plupart des exégètes lesquels fondent leur argument sur la correspondance entre cette interprétation du comparé et l'emploi du substantif 'أبنائهم' comme comparant. D'après الألوسى:

و ضمير (يعرفونه) لرسول الله صلى الله تعالى عليه و سلم (...) لدلالة قوله تعالى : (كما يعرفون أبنائهم) عليه, فإن تشبيه معرفته بمعرفة- الأبناء- دليل على أنه المراد.[1]

À côté de الألوسى, bien d'autres exégèses optent pour cette dernière interprétation qui convient mieux au choix du terme 'أبنائهم' comme comparant. Ceci est le cas de البيضاوى:

(يعرفونه) الضمير لرسول الله صلى الله عليه و سلم و إن لم يسبق ذكره لدلالة الكلام عليه و قيل للعلم أو القرآن أو التحويل (كما يعرفون أبناءهم) يشهد للأول أي يعرفونه بأوصافه كمعرفتهم أبناءهم لا يلتبسون عليهم بغيرهم. عن عمر رضي الله عنه أنه سأل عبد الله بن سلام رضي الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال أنا اعلم به منى بابني, قال : و لم؟ قال لأنى لست أشك في محمد أنه نبي فأما ولدى فلعل والدته قد خانت.[2]

Il en va de même de الرازى qui, afin d'étayer ce propos, avance, entre autres arguments, le verset 157 de la sourate '*الأعراف*' :

هذه الآية نظيرها في قوله تعالى (يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة و الإنجيل).[3]

Cet exemple où le comparé relève du même champ référentiel que le comparant rappelle en fait un autre où c'est le comparant qui constitue un pronom ' وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ' (vt. 23). Le référent auquel renvoie le pronom est, ici aussi, déterminé en fonction du deuxième pôle de la comparaison, en l'occurrence, le comparé 'سورة'. Après avoir signalé que le pronom suffixe dans le verset 23 peut aussi bien renvoyer à une sourate du *Coran* qu'au Prophète lui-même, les exégètes trouvent que le comparé 'سُورَةٍ' est un indice contextuel orientant le sens vers la première interprétation, laquelle convient mieux à l'esprit de la comparaison :

(من مثله) صفة سورة أي بسورة كائنة من مثله و الضمير لما نزلنا (...) و لعبدنا (...) و الرد إلى المنزل أوجه لأنه المطابق لقوله تعالى فأتوا بسورة مثله و لسائر آيات التحدي و لأن الكلام فيه لا فى المنزل عليه فحقه أن لا ينفك عنه ليتسق الترتيب و النظم.[4]

Ainsi, la traduction du segment 'فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ' par « apportez une sourate semblable à ceci » dans la version de Blachère et par « produisez une sourate semblable à ceci ! » dans celle de Berque, rend adéquatement le sens de la comparaison. En est-il de même dans la traduction du verset 146 ?

En effet, pour rendre le pronom suffixe, les traducteurs emploient le pronom personnel objet « la ». Or, la question qui se pose est donc la suivante : ce pronom couvre-t-il la même

---

1 الألوسى البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول , ص.411 .

2 البيضاوي, *أنوار التنزيل و أسرار التأويل*, *نفس المرجع السابق*, ص.37.

3 الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, ص 117.

4 البيضاوي, *أنوار التنزيل و أسرار التأويل*,*نفس المرجع السابق*, ص.13.

aire référentielle du pronom-source ? Si non, à quoi le pronom français pourrait-il renvoyer en l'occurrence ? À interroger les traductions, il s'avère qu'il pourrait référer soit à « l'Écriture », soit à la « Science », soit à la « Vérité » dans la version de Blachère ; dans celle de Berque, ce sont seulement les deux premiers référents qui sont à retenir, étant donné que le traducteur rend le terme 'الحق' par « le Vrai ». C'est vrai que le pronom français peut évoquer l'une des interprétations possibles avancées par ابن عاشور, à savoir la « science », terme commun aux deux versions françaises, mais le problème de cet emploi est qu'il exclut carrément le Prophète Mohammad du domaine interprétatif et y intègre à la place l'« Écriture », ce qui ne tient pas compte de la quasi-unanimité des exégètes y compris ابن عاشور. Cette démarche pourrait, de même, prêter à confusion surtout que le substantif « Écriture » reste le référent le plus proche du pronom : ce qui risque d'orienter le récepteur vers un sens autre que celui préconisé par la plupart des exégètes. Le recours au pronom personnel « le » accompagné d'une note précisant que ce pronom renvoie, par le biais de l'énallage au Prophète Mohammed, aurait pu éviter cette équivoque et donner à la comparaison sa vraie signification. Comme l'explique Margot :

« Il devrait être évident pour tout traducteur qu'il n'a pas le droit de se lancer dans la traduction d'un texte sacré avant de l'avoir soigneusement étudié à l'aide d'au moins un bon commentaire. En effet, s'il ne se fie qu'à ses propres lumières, il risque bien d'escamoter certaines difficultés, ou même de ne pas les détecter, et il risque également de tomber dans des malentendus, des faux-sens, ou des contresens. »[1]

Mis à part ce premier exemple, bien d'autres problèmes, de nature différente, se présentent au traducteur. Commençons par le verset 200 où Dieu appelle les croyants à renoncer à leurs coutumes préislamiques :

200 فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ

Afin de mieux rendre compte des versions françaises proposées à ce verset, il convient de signaler que son interprétation a suscité un dilemme parmi les commentateurs : dans quel sens faut-il comprendre l'expression ' كذكركم آبائكم' comparée au syntagme verbal 'فاذكروا الله' ? Pour répondre à cette question, voyons ce qu'en dit الطبرى :

و أما قوله : (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا), فإن أهل التأويل اختلفوا فى صفة (ذكر القوم آباءهم), الذين أمرهم الله أن يجعلوا ذكرهم إياه كذكرهم آباءهم أو أشد ذكرا. فقال بعضهم: كان القوم فى جاهليتهم بعد فراغهم من حجهم و مناسكهم, يجتمعون فيتفاخرون بمآثر آبائهم, فأمرهم الله فى الإسلام أن يكون ذكرهم بالثناء و الشكر و التعظيم لربهم دون غيره, و أن يلزموا أنفسهم من الإكثار من ذكره نظير ما كانوا ألزموا أنفسهم فى جاهليتهم من ذكر آبائهم.[2]

[1] MARGOT, Jean-Claude, *op.cit.*, p. 195.

[2] الطبرى, *جامع البيان فى تأويل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, ص.308.

Comment ce sens est-il rendu dans les versions françaises ?

Blachère :

196 a/200 a Quand vous accomplissez vos rites du Pèlerinage, **invoquez (*dakara*) Allah comme vous invoquez vos pères** ou plus ardemment encore !

Berque :

200 - après vous être acquittés de vos rites, **rappelez le nom de Dieu, comme vous faites celui de vos ancêtres**, voire d'un rappel plus intense…

À examiner la démarche de Blachère à la lumière de l'interprétation avancée *supra*, il ressort que l'emploi du verbe « invoquer » n'est pas tout à fait adéquat : d'une part, il ne s'agit pas, en l'occurrence, de « prier Dieu en l'appelant à l'aide », mais plutôt de le « glorifier » et d'« évoquer » Ses bienfaits ; d'autre part, ce verbe qui peut éventuellement s'appliquer à Dieu, ne peut pas l'être en parlant des pères, étant donné que ni la nature du 'ذكر' n'est la même, ni celui-ci ne se fait de la même façon dans les deux cas. Ici, il est question de s'enorgueillir de la descendance, là, c'est le rappel de la Grandeur de Dieu, de sa Puissance, de Ses bienfaits... Ainsi, la comparaison se situe, comme le constate ابن عاشور, au niveau de la force du souvenir :

و المراد تشبيه ذكر الله بذكر آبائهم في الكثرة و التكرير و تعمير أوقات الفراغ به و ليس به ما يؤذن بالجمع بين ذكر الله و ذكر الآباء.[1]

Si le traducteur voulait employer un même verbe afin de reproduire partiellement l'effet d'insistance généré par la forme dérivationnelle et ce en mettant en place le polyptote « invoquez/vous invoquez », il aurait pu recourir au verbe « évoquer » par exemple, ou encore au verbe « se souvenir de ». Ce dernier équivalent est justement utilisé dans la version de Masson : « Souvenez vous de Dieu (...) comme vous vous souvenez de vos ancêtres ».[2] Ceci dit, nous trouvons que l'emploi de l'imparfait dans le segment-comparant insisterait mieux sur l'importance de renoncer à ces coutumes préislamiques imprégnées de polythéisme. Pour ce qui est de la version de Berque, mis à part le fait que le traducteur ne tient toujours pas compte de l'effet de la reprise, l'emploi de l'expression « rappeler le nom de Dieu » restreint énormément le sens du verbe-source, étant donné qu'il ne s'agit pas ici uniquement de « prononcer le nom de Dieu. Selon الزمخشرى, le verbe-source évoque ' التلبية, و التهليل و التكبير و الثناء و الدعوات'[3]. De même, l'expression « comme vous faites celui de vos ancêtres » ne semble pas très intelligible : le traducteur aurait pu dire plutôt : « comme vous faites de celui de vos ancêtres ».

---

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثانى, ص.245 .

[2] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.38.

[3] الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص.246.

D'autre part, le verset 108 appelle les croyants à tirer une leçon des récits relatant les histoires des peuples révolus et ce, en les exhortant à ne pas se comporter comme le peuple d'Israël qui demandaient continuellement à Moïse d'accomplir des miracles afin de prouver sa sincérité :

108 أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِن قَبْلُ وَمَن يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاء السَّبِيلِ

En effet, le fait que la comparaison est avancée sous forme d'interrogation rhétorique ajoute à sa force expressive et révèle combien l'excès des questions adressées aux messagers, amène à l'égarement, voire à l'anéantissement des peuples. Ce sens est d'autant plus accentué par le polyptote reprenant sous deux formes verbales différentes la racine 'س ء ل' : 'تَسْأَلُوا' et 'سُئِلَ'.

Cette comparaison interrogative établissant un parallèle entre le Prophète Mohammad et Moïse, est rendue dans les versions françaises comme suit :

Blachère :

102/108 **Voulez-vous interroger votre Apôtre comme fut interrogé Moïse, auparavant** ? Quiconque ; contre la Foi, échange l'Infidélité, s'égare [*loin*] du Chemin Uni.

Berque :

108 – **Ou serait-ce que vous voulez interroger votre Prophète comme le fut jadis Moïse** ? Quiconque fait échange de la foi contre la dénégation a perdu le droit chemin…

À observer l'interprétation du segment-comparé 'أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ', la traduction du terme 'رَسُولَكُمْ' doit attirer notre attention. Mais avant de procéder à l'analyse des versions françaises, notons que le terme-source signifie d'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم* :

مبعوث في أمر ديني, و يستوي فيه الواحد و غيره.[1]

Afin de mieux évaluer le choix pour lequel opte chacun des deux traducteurs, notons que le substantif en question est déjà employé dans le verset 101 : 'وَلَمَّا جَاءهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللّهِ'. De même, il est repris dans les versets 143 et 151 : respectivement, ' وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا' et 'كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ'. Si nous citons ces trois occurrences, c'est parce qu'elles nous serviront à bien des égards.

Dans une note au verset 101, Blachère explicite que le terme « Apôtre » dans « Quand un **Apôtre** [*envoyé*] d'Allah est venu à eux », renvoie au Prophète de l'Islam : « Un Apôtre =

[1] مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة ر س ل, ص. 498.

Mahomet ». Dans les versets 143 et 151, le traducteur reprend, de nouveau, le même équivalent déjà choisi : respectivement : « et que **l'Apôtre** soit témoin à votre encontre », « Ainsi, nous avons envoyé parmi vous un **Apôtre** [*issu*] de vous ». Ainsi, la question qui se pose est donc la suivante : pour quelle raison Blachère ne recourt-il pas à l'emploi du substantif « Envoyé » lequel est apte à exprimer le sens avancé par le glossaire arabe ? Rappelons que, d'après le *Nouveau Petit Robert*, « envoyé » réfère à la « personne qu'on a envoyée quelque part pour accomplir une mission ». Pour répondre à cette question, il convient de prendre en considération que le terme « apôtre » vient étymologiquement du grec « *apostolos* » qui signifie précisément « envoyé ». Blachère, connaissant le grec[1], emploie, semble-t-il, le substantif français dans son sens étymologique. Ce choix nous paraît assez gênant vu le sens restrictif que ce mot a pris en français par la suite : d'après son emploi courant, « apôtre » renvoie à chacun des douze disciples que Jésus-Christ choisit pour prêcher l'Évangile. Ce qui peut volontiers prêter à confusion chez le récepteur francophone, surtout qu'il s'agit, ici aussi, du domaine religieux.

Pour ce qui est de la version de Berque, le début du verset 101 est traduit par « Lorsqu'un **envoyé** leur était venu de la part de Dieu », celui du verset 151, par « De même avons-Nous envoyé parmi vous un **envoyé** de votre race ». Dans le verset 143, nous lisons « et que **l'Envoyé** témoigne de vous ». L'emploi du terme « envoyé » dans les trois occurrences nous invite à nous poser une première question : pourquoi Berque ne maintient-il pas ce choix dans le verset 108 ? Cette interrogation entraîne une autre : y-a-t-il des éléments contextuels exigeant le passage de « Envoyé » à « Prophète » ? Si nous posons ces questions, c'est parce que l'emploi du substantif « envoyé » tout seul n'est pas, tout à fait, conforme au génie de la langue-cible : pour que le sens soit intelligible, il convient qu'il soit suivi d'une précision comme c'est d'ailleurs le cas dans les versets 101 « de la part de Dieu » et 151 « de votre race ». Or, nous nous trouvons obligée de renoncer à cette interprétation, étant donné que ceci n'est pas le cas dans le verset 143. Ainsi, nos questions restent sans réponses, surtout que cette dernière réalisation du terme ressemble fort à celle du verset 108. Par souci de fidélité, à la fois, à la langue-source ainsi qu'à celle cible, le traducteur n'aurait-il pas dû reprendre le terme « envoyé » en ajoutant entre parenthèses « (de la part de Dieu) » ? Cet exemple montre en fait, une fois de plus, comment le traducteur ne tient pas compte de l'importance du maintien de l'équivalent employé, une fois choisi.

[1] D'après un entretien avec Mme. TOELLE, Heïdi qui suivait les cours du professeur éteint.

Si nous nous arrêtons à ce trait, c'est parce que les deux termes - 'الرسول' et 'النبى' - sont proches par le sens, c'est vrai, mais ne sont toutefois ni synonymes ni interchangeables. Par conséquent, le texte coranique n'y recourt pas au même titre. Pour ne citer qu'un seul trait distinctif : à la différence des prophètes, les envoyés de Dieu, d'ailleurs beaucoup plus nombreux que ces premiers, peuvent être aussi bien des anges que des humains[1]. Le terme 'النبى' qui a comme équivalent français le « prophète », signifie d'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم* :

هو من اصطفاه الله من عباده و أوحى إليه بشريعة من شرائعه.[2]

En effet, le recours aux parenthèses ne semble pas étranger à la version de Berque. Nous le rencontrons dans sa traduction du verset 165. Mais l'usage que le traducteur fait de ce procédé formel, est-il pertinent en l'occurrence ? L'analyse de l'exemple suivant nous aidera à répondre à cette question. Le verset 165 explique comment certains gens adorent, malgré les signes évidents de l'Existence de Dieu, des divinités et des « chefs » qu'ils aiment comme l'on voue un culte à Dieu :

165 وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ

Ce verset est rendu ainsi dans les versions françaises :

Blachère :

160/165 **Parmi les Hommes, il en est qui prennent, en dehors d'Allah, des parèdres qu'ils aiment comme on aime Allah.** [*Mais*] ceux qui croient sont les plus ardents en l'amour d'Allah. Quand ils verront le Tourment, puissent ceux qui sont injustes voir que la force est à Allah entièrement et qu'Allah est redoutable en [*Son*] Tourment !

Berque :

165 **et pourtant il s'en trouve parmi les hommes pour, en place de Dieu, adopter de Ses égaux (prétendus) et les aimer d'un même amour…**

- (Non !) ceux qui croient aiment Dieu intensément !
- Si les iniques pouvaient voir, alors ils verraient le tourment et que la force revient à Dieu totalement, et que Dieu est implacable en Son châtiment.

Comme dans les différents exemples abordés plus haut, la comparaison qui s'établit entre l'amour voué à Dieu et celui voué aux « égaux », est ici aussi étayée par d'autres figures du discours : ceci se voit dans la triple reprise du nom de Dieu 'الله' comme pour y insister, ainsi que dans la dérivation formée à partir de la racine 'ح ب ب' : 'يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ'. Le pronom

[1] *Cf.* CHEBEL, Malek, *Dictionnaire encyclopédique du Coran*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2009, p. 280-281.

[2] مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة ن ب أ, ص. 1075.

suffixe dans le verbe 'يُحِبُّونَهُمْ' a comme référent le substantif indéfini 'أندادا'. C'est justement la traduction de ce terme qui doit retenir notre attention.

Pour rendre ce substantif, Blachère recourt au terme « parèdres » lequel est, d'après le *Littré*, un « [t]erme d'antiquité grecque »[1]. Dans la mythologie grecque, ce terme réfère, selon le *Trésor de la langue française*, aux « divinité(s) inférieure(s) dont le culte, les fonctions étaient associés à ceux d'un dieu plus important. »[2] Il paraît que la langue française n'ait connu ce terme qu'assez tardivement, plus précisément en « 1875 »[3] : ce qui explique le fait qu'il ne figure pas dans la nomenclature de certains dictionnaires monolingues comme le *Nouveau Petit Robert* par exemple. En outre, si nous passons en revue les différents glossaires bilingues, il ressort que le substantif « parèdre » n'y est pas cité parmi les termes proposés pour le substantif-source.

En effet, 'أندادا' est le pluriel de 'ند' qui signifie 'النظير'[4]. À ce substantif, 'Abdel Nour donne les équivalents suivants « pareil, égal, semblable »[5] ; De Biberstein Kazimirski, « pareil, semblable, égal à l'autre, (...) — فلا تجعلوا لله أندادا Ne donnez pas d'égaux à Dieu »[6]. Dans le *Larousse* arabe-français, Reig propose « contemporain ; égal *n.*; émule, pair *n.m.*, pareil *n.*, partenaire, pendant *n. m.,* semblable *n.* »[7] Ceci nous amène à poser la question suivante : le choix de Blachère peut-il recevoir une explication ? Existe-t-il un autre terme qui pourrait mieux exprimer le sens générique du substantif arabe ?

D'après les différents exégètes, 'أندادا' peut recevoir plusieurs interprétations : soit il renvoie, de manière générale, aux « idoles » adorées 'الأوثان', soit, compte tenu du contexte, aux « chefs » vénérés 'الرؤساء' :

هي الألهة التي تعبد من دون الله و قال آخرون: بل الأنداد في هذا الموضع إنما هم سادتهم الذين يطيعونهم في معصية الله تعالى ذكره.[8]

La signification de ce terme se trouve, de plus en plus, élargie pour comprendre selon البيضاوى tout ce qui détourne de Dieu :

---

[1] LITTRÉ, Paul- Émile, *Dictionnaire de la langue française, op.cit.,* tome 4, p. 4462.
[2] *Trésor de la langue française informatisé*, tome 12, p. 974 - 975.
[3] ROBERT, Paul, *op.cit.*, tome 7, P. 89.
[4] مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة ن د د, ص. 1082.
[5] عبد النور, جبور, معجم *عبد النور المفصل*, عربي-فرنسي, بيروت, دار العلم للملايين, 1983, ص. 1873.
[6] DE BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, A., *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1860, tome II, p.1224.
[7] REIG, Daniel, *As-sabil, Dictionnaire arabe-français*, Paris, Larousse, 1983, p. 5349.
[8] الطبرى, *جامع البيان فى تأويل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, ص. 66.

(و من الناس من يتخذ من دون الله أندادا) من الأصنام و قيل من الرؤساء الذين كانوا يطيعونهم لقوله تعالى إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا و لعل المراد أعم منهما و هو ما يشغله عن الله.[1]

Ce propos est aussi bien confirmé par le commentaire de الألوسى[2] que par celui de القرطبي[3].

En traduisant 'أندادا' par « parèdre », Blachère adopte le point de vue de ceux qui voient qu'il ne s'agit effectivement que des idoles. Ainsi puise-t-il dans une religion polythéiste le terme adéquat. Toutefois, compte tenu du contexte du verset, nous trouvons que l'interprétation arabe ainsi que celle interlinguale - la deuxième étant la conséquence directe de la première - restreignent la portée sémantique du terme-source ; celui « égaux » se révèle plus à même en l'occurrence, étant donné que son étendue sémantique assez large, peut couvrir les différentes interprétations citées plus haut. À ce propos, Margot exige qu'en matière de traduction, « il faut tenir compte d'un double ensemble de relations : la relation que le mot entretient avec le contexte dans lequel il apparaît, contexte qui détermine l'acception particulière dans laquelle il est pris et la relation avec d'autres termes appartenant à un même domaine sémantique, qui permet de découvrir sa composante distinctive. »[4]

C'est exactement pour ce dernier équivalent qu'optent bien des traducteurs, entre autres, Berque et Gloton. Celui-ci traduit le début de ce verset comme suit : « Parmi les humains, certains prennent **des égaux** à la place d'Allâh et les aiment comme on aime Allâh. Mais ceux qui ont porté la foi ont un amour plus fort pour Allâh. »[5]. Contrairement à Gloton qui respecte l'emploi indéfini que le texte fait de ce terme, Berque opère une modification dans le corps même du verset-source et ce, en passant de l'indéfini au possessif. Ensuite, il s'empresse et insère une parenthèse où il ajoute le qualificatif « prétendus ». Or, une telle démarche n'est pas sans conséquences sur l'expression fidèle du sens, surtout si nous prenons en considération que dans toutes les occurrences où le substantif 'أندادا' est cité dans l'ensemble du *Coran*, il est exclusivement employé à l'indéfini[6]. Nulle part le texte ne dit 'من أندادہ'. Pourquoi donc ne pas maintenir l'emploi initial du terme « **des** égaux », comme c'est le cas aussi bien dans les versions avancées *supra* que dans celle de Masson « Certains hommes prennent **des associés** en dehors de Dieu »[7] ? Cette interrogation suscite une autre : quel est le rôle assigné à la parenthèse à cet égard ? Dans son *Traité de la ponctuation française,* Jacques

---

1 البيضاوي, *أنوار التنزيل و أسرار التأويل*,نفس المرجع السابق, ص.39.

2 الألوسى البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى*, نفس المرجع السابق ,المجلد الأول, ص.432 .

3 القرطبي, *الجامع لأحكام القرآن*, نفس المرجع السابق, الجزء الأول, ص. 599 و 600.

4 MARGOT, Jean-Claude, *op.cit.*, p.72.

5 GLOTON Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, *op.cit.*, p. 386.

6 مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, نفس المرجع السابق, الجزء الثاني, مادة ن د د, ص. 1082.

7 MASSON, Denise, *op.cit.*, p.30. Il en va de même dans les versions de Grosjean et de Kasimirski où les traducteurs maintiennent l'indéfini : respectivement : « Certains adoptent **des** dieux à côté de Dieu », « Il est des hommes qui placent à côté de Dieu **des** compagnons ».

Drillon explique que si l'on suspend la phrase, place une parenthèse, et reprend son cours normal, c'est parce qu'on « éprouve un besoin passager de préciser, d'expliquer, d'ajouter une information, un commentaire »[1]. À considérer la démarche de Berque à la lumière du propos de Drillon, il ressort que le traducteur ressent, vu la structure mise en place, un besoin de préciser et d'expliciter le sens de son segment. En effet, cette formulation n'est pas la seule possible, ce qui fait que sa démarche reste inadmissible, surtout que le texte-source est bien clair à cet égard. Berque n'aurait-il pas dû recourir, comme c'est d'ailleurs l'attitude de ses homologues, à d'autres tournures ayant le mérite d'exprimer fidèlement le sens sans complication ni détour ? Notons, pour terminer, que cette modification n'est aucunement signalée dans la note que le traducteur avance à ce verset. Dans sa note, Berque commente un propos de Ibn Taimîya en disant:

« « Même amour ». C'est cependant « de l'amour où il y a Dieu, non l'amour de Dieu », dit terriblement Ibn Taimîya. »

En fait, la note de Berque comprend un jugement de valeur manifestement exprimé par les adverbes « cependant » et « terriblement ». Ces deux adverbes n'affichent-ils pas un certain désaccord avec le propos d'Ibn Taymîya ? Il paraît que l'étonnement du traducteur provient du fait que le texte-source dit 'يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ' : comment se fait-il que le verset commence par dire que les polythéistes prennent des égaux « en place de Dieu » ensuite, il poursuit en comparant l'amour qu'ils vouent à ces « égaux » à leur amour pour Dieu ? S'agit-il d'une « contradiction » ? En effet, le propos de Ibn Taymîya est justifié sur les deux plans : linguistique et herméneutique. Linguistiquement parlant, l'expression 'من دون الله' signifie « à côté de Dieu » et non pas « en place de Dieu » comme Berque le traduit. D'après ابن عاشور:

و قوله (من دون الله) معناه مع الله لأن دون تؤذن بالحيلولة بمعنى وراء.[2]

L'exégète poursuit :

فإذا قالوا اتخذ دون الله فالمعنى أنه أفرده و أعرض عن الله و إذا قالوا من دون الله فالمعنى أنه جعله حائل عن الله أى أشركه مع الله لأن الإشراك يستلزم الإعراض عن الله أوقات الشغل بعبادة ذلك الشريك.[3]

Les interprétations citées par الرازى confirment ce propos tout en présentant des arguments du *Coran* lui-même:

و قوله (كحب الله) فيه ثلاثة أقوال: قيل فيه كحبهم لله, و قيل فيه : كالحب اللازم عليهم لله, و قيل فيه: كحب المؤمنين لله, و إنما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث أنهم هل كانوا يعرفون الله أم لا؟ فمن قال : كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الأنداد تأول على أن المراد كحبهم لله, و من قال أنهم ما كانوا عارفين بربهم حمل الآية على أحد الوجهين الباقيين إما كالحب اللازم لهم أو كحب المؤمنين لله و القول الأول أقرب (...), و ظاهر قوله (كحب الله) يقتضى حبا لله ثابتا فيهم (...) و لهذا قال تعالى (و لئن سألتهم من خلق السماوات و الأرض ليقولن الله) (لقمان: 25) (...) و أيضا فإن الله تعالى حكي أنهم قالوا (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) (الزمر: 3).[4]

---

[1] DRILLON, Jacques, *Traité de ponctuation française*, Paris, Gallimard, 1991, p. 257.

[2] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, المجلد الأول, الجزء الثانى, *نفس المرجع السابق*, ص.89 .

[3] *نفس المرجع السابق*, نفس الصفحة.

[4] الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, ص.184-185.

Ainsi, il ressort que le jugement émis dans la note « explicative » de Berque, est inopportun : non seulement le traducteur ne précise pas dans quel ouvrage d'Ibn Taymîya, il a puisé ce propos, mais aussi il cite ce dernier hors contexte et sans expliciter dans quel but il le rapporte, ce qui risque de perturber le récepteur.[1] À cet égard, زينب عبد العزيز, après avoir étudié les notes qualifiées d'« explicatives » dans la version de Berque, constate que celles-ci ne jouent pas un grand rôle dans la compréhension du sens, au contraire :

و تتميز هوامش جاك بيرك بنفس التحايل, سواء لتبرير ما يقترفه من مغالطات, أو للتخفى خلف التفاسير, أو حتى خلف ما يدركه من حقائق.[2]

Il paraît que c'est la mal-compréhension du segment 'من دون الله' qui induit le traducteur en erreur. Comme l'expliquent très justement ابن عاشور et الرازى, il ne s'agit pas de « remplacer » ni d'adopter des divinités ou des chefs à la place de Dieu, mais d'adorer et de vénérer ceux-ci et de leur obéir à côté du culte voué à Dieu. Par conséquent, nous trouvons l'expression « en dehors de Dieu » plus conforme au génie de la langue réceptrice et plus proche du sens véhiculé par celle-source.

D'autre part, à considérer la traduction du segment 'وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ', il s'avère que le sens y est atténué : le traducteur place entre deux parenthèses l'adverbe de négation et recourt à l'adverbe « intensément » pour traduire le comparatif de supériorité. Une fois de plus, l'emploi des parenthèses n'est pas justifié, puisque l'adverbe de négation n'est pas un ajout. Par ailleurs, le traducteur exprime expressément le sens de la conjonction de coordination 'و' signifiant, en l'occurrence, l'objection[3]. Nous relevons la même remarque dans la version de Blachère où la conjonction de coordination « *Mais* » est placée en italique entre crochets comme s'il s'agissait d'un ajout. D'autre part, contrairement à Blachère qui, conscient de la valeur du comparatif de supériorité 'أَشَدُّ', fait usage de « plus » en en amplifiant encore le sens « ceux qui croient sont **les plus ardents** en l'amour d'Allah »[4], Berque ne tient pas compte, ici aussi[5], de l'expressivité de cette structure. Comme parmi les interprétations avancées pour le comparant, il y a l'amour que vouent les polythéistes à Dieu,

---

[1] Notons que Blachère et Gloton recourent, tous les deux, à l'emploi du pronom indéfini « on ». Nous saluons ce choix qui a le mérite de recevoir différentes interprétations : il peut référer aux polythéistes, aux croyants ou à toute autre personne. Cette démarche contribue, en outre, à une expression plus intelligible du sens en français.

[2] عبد العزيز, *ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك*, *نفس المرجع السابق*, ص. 80.

[3] Nous relevons la même remarque dans la version de Blachère où la conjonction de coordination « *Mais* » est placée entre crochets comme s'il s'agissait d'un ajout.

[4] Le recours au superlatif « les plus » et non au comparatif de supériorité, constitue un deuxième exemple d'amplification. Ceci n'est pas le cas dans la version de Gloton qui rend exactement ce sens « Mais ceux qui ont porté la foi ont un amour plus fort pour Allâh. »

[5] Cet exemple rappelle la traduction de l'expression 'أو أشد قسوة' du verset 74.

l'emploi du comparatif de supériorité s'impose. À ce propos, الألوسى explique la raison pour laquelle le verset privilégie la tournure 'أشد حبا' à celle de 'أحب' :

إذ ليس المراد الزيادة في أصل الفعل بل الرسوخ و الثبات و هو ملاك الأمر.[1]

B) La traduction du comparant

Le verset 167 met toujours en scène ceux qui ont glorifié des idoles et des chefs en dehors de Dieu. Le jour de la Résurrection, les disciples s'attendant à ce que leurs maîtres les sauvent du châtiment, encourent le désaveu de ceux-ci 'إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا' (vt.166). Les disciples réalisent donc leur perte et souhaitent revenir, de nouveau, sur terre afin de prendre leur revanche de ceux qui les désavouent après les avoir égarés :

167 وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّؤُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ

La comparaison construite sur deux segments parallèles, reflète l'amertume qu'éprouvent les disciples à ce moment-là : le polyptote reprenant le même verbe sous deux formes différentes - 'فَنَتَبَرَّأَ' et 'تَبَرَّؤُوا'- en est la preuve. Cette reprise qui vient s'ajouter à la comparaison, condense le sens et le met en relief. Il est bel et bien clair que les pronoms compléments dans les expressions 'مِنْهُمْ' et 'مِنَّا' renvoient aux deux groupes devenus, dès lors, ennemis : les « maîtres » et les « disciples ». Ce verset est rendu dans les versions françaises comme suit :

Blachère :

162/167 [*Puissent-ils voir*] quand ceux qui auront suivi s'écrieront : « **Ah ! si nous pouvions revenir [*sur terre*] et nous dire irresponsables d'eux comme vous vous dites irresponsables de nous [*en ce jour*] !** » Ainsi Allah leur fera voir leurs actions. Lamentations sur eux ! Ils ne se trouveront point sortir du Feu.

Berque :

167 et que les suiveurs diront : « **Ah ! si nous pouvions rebrousser la course, nous nous désolidariserions d'eux comme ils le font de nous !** » C'est ainsi : Dieu leur fera remonter leurs actions en soupirs sur eux-mêmes

- Mais pour autant ils ne sortiront plus du Feu.

Contrairement à la version de Berque, la traduction du verbe 'تَبَرَّؤُوا' dans la version de Blachère n'exprime pas le sens de manière exacte et ce, car Blachère procède en convertissant le pronom suffixe de la troisième personne du pluriel en « vous ». Il paraît que le traducteur ait cru avoir affaire à trois groupes différents : le premier, celui des « parèdres » auxquels

[1] الألوسى البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص.433 .

réfèrerait, dans sa version, le pronom « eux », le deuxième, celui des « suiveurs » auxquels renverrait le pronom « nous », et le troisième, celui des « meneurs » auxquels se rapporterait le pronom « vous ». Or, le verset est bien clair à cet égard : ' *فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّؤُوا مِنَّا* '.

Ceci dit, à quel point l'expression « se dire irresponsable de » rend-elle la charge sémantique et expressive du verbe 'تبرأ', lequel est construit sur le schème 'تفعل' ? D'après *لسان اللسان*, le verbe 'برىء' signifie 'تخلص'[1]. Le sens du verbe-source est expliqué par ابن عاشور comme suit :

و التبرؤ تكلف البراءة و هي التباعد من الأمر الذي من شأن قربه أن يكون مضرا.[2]

En effet, l'expression française qui signifie, dans ce contexte, que les meneurs n'ont pas à répondre des actes des suiveurs, exprime mieux que le verbe « se désolidariser » employé par Berque, l'idée de l'innocence ainsi que celle de l'exagération qualifiant ce désaveu et, par conséquent, les sentiments de regret et de remords qui saisissent ces derniers. Berque aurait pu aussi recourir au verbe « désavouer » qui serait plus expressif en l'occurrence. C'est justement à cet équivalent que recourent Masson et les traducteurs du Complexe roi Fahd : respectivement, « Quand ceux qui auront suivi diront : « Ah ! s'il nous était possible de revenir, **nous les désavouerions comme ils nous ont désavoués** »[3], « Quand les meneurs diront : « Ah ! Si un retour nous serait possible ! Alors **nous les désavouerions comme ils nous ont désavoués** ! »[4]

Ce désir de prendre la revanche traduit par le polyptote, se trouve atténué dans la version de Berque : au lieu de reprendre le verbe « se désolidariser de », le traducteur recourt au « le » neutre accompagné du verbe « faire ». Conscients du fait que la langue française n'ignore pas complètement les valeurs stylistiques de ce procédé, ni les effets de sens qu'il est censé produire dans certaines occurrences, nous trouvons que le traducteur aurait dû le reproduire en l'occurrence, comme il l'a d'ailleurs fait lors de sa traduction du verset 13, afin de mieux exprimer le sentiment qu'éprouvent les locuteurs.

Dans le verset 13, nous sommes en présence de deux comparaisons successives :

13 وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاء أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاء وَلَـكِن لاَّ يَعْلَمُونَ

---

1 ابن منظور, *لسان اللسان*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة ب ر ء, ص.72.

2 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص.97.

3 MASSON, Denise, *op.cit.*, p.31.

4 Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 25.

Ce verset est rendu dans les versions françaises comme suit :

Blachère :

12/13 Et quand on leur dit : « **Croyez comme croient ces gens !** », ils répondent : « **Croirons-nous comme croient ces insensés ?** » Quoi ! ne sont-ce pas eux en vérité les Insensés, alors qu'ils ne [*le*] savent pas ?

Berque :
13 Si on leur dit : « **Croyez comme croient les vrais hommes** », ils répondent : « **Nous croirions, nous, comme croient les sots ?** », eh bien ! ce sont eux, les sots, mais ils ne le savent

Pour ce qui est de la première comparaison, il est clair que ni la traduction du comparé ni celle de l'outil comparatif ne posent problème. Toutefois, ceci n'est pas le cas du terme 'الناس'. L'interprétation du sens de ce substantif est-elle aussi simple qu'il paraît ? Si non, à qui réfère-t-il ? Pour répondre à cette question, examinons les propos des commentateurs du *Coran.*

Après avoir passé en revue les différentes exégèses, il ressort que l'interprétation de الرازى est l'une des plus détaillée à cet égard :

اللام في (الناس) فيها وجهان. أحدهما أنها للعهد أي كما آمن رسول الله و من معه, و هم ناس معهودون, أو عبد الله بن سلام و أشياعه لأنهم من أبناء جنسهم. و الثاني: أنها للجنس ثم ههنا أيضا وجهان. أحدهما: أن الأوس و الخزرج أكثرهم كانوا مسلمين, و هؤلاء المنافقون كانوا منهم و كانوا قليلين, و لفظ العموم قد يطلق على الأكثر. و الثاني: أن المؤمنين هم الناس في الحقيقة, لأنهم هم الذين أعطوا الإنسانية حقها لأن فضيلة الإنسان على سائر الحيوانات بالعقل المرشد و الفكر الهادي.[1]

Ce propos explique, en fait, la traduction de ce terme de deux manières différentes dans les versions françaises. En recourant au démonstratif, Blachère opte pour la première interprétation 'اللام فى الناس للعهد'. Ce choix est même annoncé dans sa note où il précise que sa traduction donne à l'article « sa valeur archaïque de démonstratif. Dans ce cas, l'expression : ces gens = ces Croyants ». Au contraire, en employant l'article défini, Berque adopte la deuxième 'اللام فى الناس للجنس'. Il procède en ajoutant l'adjectif « vrais » pour qualifier « les hommes » – ajout qui semble indispensable, en l'occurrence, étant donné qu'il contribue à l'explicitation du sens. Toutefois, le traducteur aurait dû signaler cet ajout par le biais d'une parenthèse, comme le fait d'ailleurs Gloton « comme les gens (normaux) »[2].

Quant à la deuxième comparaison, elle rapporte la réaction des hypocrites qui s'indignent d'une telle invitation, voire qualifient leurs interlocuteurs d'ignorants. Pour commencer, signalons que les deux traducteurs maintiennent, chacun, l'emploi déjà fait de

---

[1] الرازى, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 61.

[2] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, *op.cit.*, p. 386.

l'article 'ال' : Blachère reprend le démonstratif « ces insensés », Berque, l'article défini « les sots ». Reste à savoir ce que signifie le substantif 'السفهاء'. D'après *لسان اللسان* :

السفيه: الجاهل.[1]

Cette signification est confirmée par *معجم ألفاظ القرآن الكريم* :

السفهاء: جمع سفيه : و هو من يتصرف عن جهل أو نقصان دين.[2]

Ceci nous invite à nous interroger sur la raison pour laquelle aucun des deux traducteurs ne recourt au terme « ignorants », lequel est plus précis et plus à même de rendre le sens du terme-source. En effet, les substantifs choisis par les deux traducteurs - « insensé » dans la version de Blachère et « sot » dans celle de Berque – ne semblent pas judicieux en l'occurrence : le premier terme, malgré son sens archaïque se référant à celui « dont les actes, les paroles sont contraires au bon sens, à la raison », évoquerait plutôt la folie ; le second, « la stupidité. À ce propos, Demanuelli constate très justement qu' « en matière de traduction, il ne suffira pas d'isoler le sens dénotatif du terme-source : il faudra aussi prendre en compte le niveau de langue du texte de départ et le contexte des unités considérées avant de fixer son choix. »[3] Les « insultes » utilisées par les traducteurs nous font passer d'un niveau de langue « courant » à un autre qui peut être qualifié de « vulgaire ». Notons, à cet égard, que le « registre vulgaire se marque surtout par l'emploi de termes crus ou aux connotations grossières, généralement considérés comme tabous ; ce registre se rencontre en particulier dans le domaine de l'insulte.[4] » Cette démarche attire l'attention de زينب عبد العزيز qui critique, à juste titre, la version de Berque en ces termes :

و كلمة (السفهاء) فى أبسط القواميس و المعاجم كما فى كتب التفاسير تعنى (الجهلاء) فكيف يترجمها بالحمقى, أو بالبلهاء؟ إن هذه الإشارة فى الآية تقع على المسلمين الذين آمنوا و الذين هم (جهلاء) فى نظر المخادعين. إلا أن السيد بيرك قد آثر أن يطلق عليهم حمقى, أو بلهاء![5]

C) La traduction du comparé/comparant :

D'autre part, il arrive parfois que le comparant et le comparé forment un seul et même terme. Ce trait nous l'avons déjà relevé dans le verset 118 'تشابهت **قلوبهم**'. Le verset 70 qui avance l'un des prétextes que les fils d'Israël disent à Moïse afin d'échapper à l'ordre de Dieu, nous en fournit un second exemple. Après avoir demandé à Moïse certains traits de la

---

1 ابن منظور, *لسان اللسان*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة س ف ه, ص.605 و606 .

2 مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة س ف ه, ص. 575.

3 DEMANUELLI, Jean, DEMANUELLI, Claude, *op.cit.*, p.173.

4 BALLARD, Michel, *Versus : la version réfléchi, repérages et paramètres, op.cit.*, p. 226.

5 عبد العزيز, *ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك*, *نفس المرجع السابق*, ص. 40.

vache qu'ils doivent égorger - son âge, sa couleur, etc.-, ils exigent de lui de prier son Seigneur afin qu'Il le renseigne davantage à ce sujet :

70 قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ *الْبَقَرَ* تَشَابَهَ عَلَيْنَا وإنا إن شَاء اللّهُ لَمُهْتَدُونَ

Comment le comparé/comparant 'البقر' est-il rendu dans les deux versions ?

Blachère :

65/70 [*Le peuple*] dit [*enfin*] : « Prie ton Seigneur qu'Il nous précise ce que doit être [*encore cette génisse*]. **Les génisses se ressemblent pour nous**. S'il plaît à Allah, en vérité, nous serons certes dans la bonne direction. »

Berque :

70 ils dirent : « Invoque pour nous ton Seigneur, qu'Il nous précise ce qu'elle doit être, car **à nos yeux tous les bovins sont pareils**. Alors seulement, si Dieu veut, nous nous guiderons juste, vraiment

Pour mieux rendre compte de la pertinence des termes choisis pour le substantif 'البقر', il convient de noter qu'il s'agit d'un collectif. D'après *لسان اللسان* :

البقر: اسم جنس. و البقرة من الأهلي و الوحشي يكون للمذكر و المؤنث, إنما دخلته الهاء على أنه واحد من جنس, و الجمع بقرات. و الجمع بقر و جمع البقر أبقر.[1]

À considérer les versions françaises à la lumière de cette signification, il ressort que le recours au substantif « génisse », dans la version de Blachère, restreint le sens. Au contraire, l'emploi, dans le texte de Berque, du substantif « bovins » est plus adéquat, étant donné qu'il réfère à l'espèce, et reflète, par conséquent, la difficulté de la tâche que les fils d'Israël se sont, eux-mêmes, assignée. Rappelons que le Seigneur leur a seulement demandé d'égorger une vache, n'importe laquelle. Mais ce sont eux, à force de poser des questions à leur prophète, qui ont rendu l'exécution de cet ordre fort difficile : le fait d'aller chercher cet « animal » parmi les différents genres de « bovins » en est la preuve.

III) La comparaison inversée 'التشبيه المقلوب'

Aborder la comparaison dans le *Coran* sans traiter d'une forme particulière de celle-ci, à savoir « la comparaison inversée », peut paraître inconcevable, surtout que ce type caractérise le style coranique[2]. À la différence de toutes les autres formes, celle-ci se distingue par un fait

---

[1] ابن منظور, *لسان اللسان*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة ب ق ر, ص. 98.

[2] *Cf.* Les sourates : '*التوبة*', 19 ; '*الأنعام*', 122 ; '*الزمر*',9 et 22 ; '*ص*', 28 ; '*الرعد*', 19 ; '*السجدة*', 18 ; '*الجاثية*', 21 ; '*محمد*', 14 et 15 ; '*فاطر*', 8 ; '*الرعد*', 33; '*النحل*', 17 ; '*الرعد*', 16 ; '*آل عمران*', 36, et '*البقرة*', 275.

très important : loin d'exprimer une relation de similitude ou de ressemblance entre deux éléments ayant maints traits en commun, la comparaison inversée « lie » le comparé et le comparant, lesquels ont des sens opposés, ou presque. La sourate '*البقرة*' nous en fournit un exemple assez révélateur. Le verset 275 rapporte, à travers cette forme, l'argument des usuriers '*إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا*' :

275 الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ *إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا* وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Dans le but de justifier leur comportement, les usuriers prétendent que l'usure est semblable à la vente, puisque, d'après eux, toutes deux nécessitent des marchandages et des gains. Par ce faux raisonnement, ils estiment parvenir à prouver que l'usure est licite. Il est intéressant de mentionner, à cet égard, que c'est l'usure qui devrait être comparée à la vente et non le contraire. Ce trait est fort significatif surtout si nous prenons en considération les locuteurs : l'inversion des deux pôles de la comparaison laisse entendre que les usuriers, à force de pratiquer l'usure, ont fini par en faire une base sur laquelle ils construisent leur syllogisme :

- L'usure est semblable à la vente
- Comme la vente est licite
- Donc l'usure est aussi licite

À cet égard, الزمخشرى s'interroge :

هلا قيل إنما الربا مثل البيع لأن الكلام في الربا لا في البيع, فوجب أن يقال أنهم شبهوا الربا بالبيع فاستحلوه, (...) قلت جيء به على طريق المبالغة, و هو أنه قد بلغ من اعتقادهم في حل الربا أنهم جعلوه أصلا و قانونا في الحل حتى شبهوا به البيع.[1]

Le commentateur poursuit en montrant comment la suite du verset réfute cet argument :

"و أحل الله البيع و حرم الربا" إنكار لتسويتهم بينهما, و دلالة على أن القياس يهدمه النص. لأنه جعل الدليل على بطلان قياسهم إحلال الله و تحريمه.[2]

Cette forme de comparaison est rendue comme suit :

Blachère :

276/275 Ceux qui se nourrissent de l'usure ne se dresseront [,*au Jugement Dernier,*] que comme se dressera celui que le Démon aura roué de son toucher. Ils disent en effet : **« Le troc est comme l'usure. »** [*Non !*] Allah a déclaré licite le troc et déclaré illicite l'usure. Celui à qui une exhortation est venue de son Seigneur et qui cesse [*de pratiquer l'usure*], à celui-ci restent ses profits et son cas relève d'Allah. Ceux qui *au contraire*] récidiveront, ceux-là seront les Hôtes du feu où ils seront immortels.

---

1 الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص.320 .

2 *نفس المرجع السابق*, ص. 321.

Berque :

275 Ceux qui mangent l'usure ne se lèveront qu'à la façon de celui que l'atteinte de Satan aura fracassé. Cela parce qu'ils se disent : **« La vente n'est autre qu'analogue à l'usure »**. Or Dieu autorise la vente et prohibe l'usure. Celui qui se sera laissé édifier par son Seigneur, donc en aura fini avec l'usure, gardera toutefois son gain antérieur, quitte à ce que son décret revienne à Dieu. Qui récidive… ce sont les compagnons du Feu : ils y seront éternels.

Dans les deux versions, le sens est exactement exprimé. Toutefois, contrairement au texte de Blachère où l'effet d'insistance généré par la particule 'إنما', se trouve complètement perdu, celui de Berque réussit à le reproduire grâce au recours du traducteur à la négation restrictive. En outre, l'ajout du terme « analogue » semble effectué, en vue d'une expression plus recherchée du sens.

De ce qui précède, il ressort que la figure de la comparaison occupe une place de première importance aussi bien dans la rhétorique arabe que dans la rhétorique française. Son pouvoir expressif fait que le texte coranique l'exploite intensément. La comparaison se réalise dans le *Coran* non seulement sous la forme de *similitudo,* mais aussi de *comparatio*. L'étude de la reproduction, en français, des différentes réalisations de cette figure dans la sourate '*البقرة*', révèle que la transposition de certaines comparaisons ne pose pas de problème aux traducteurs, étant donné qu'elles constituent des « topos » (vt.74). Ceci n'est pas le cas de bien d'autres qui sont fortement imprégnées de la culture de la langue-source (vt.223). D'autre part, les différentes interprétations de l'un des deux pôles de la comparaison ne sont pas sans conséquence sur le processus de traduction (vt.22).

De manière générale, la démarche de Blachère s'est révélée plus précise lors du traitement des différents outils de comparaison (vt. 25 et vt. 137). Enfin, le fait que l'un des deux pôles de la comparaison constitue un pronom, peut poser un vrai problème au traducteur, vu que l'interprétation du référent, ne semble pas une tâche facile, surtout lorsque la détermination de celui-ci suscite déjà un dilemme parmi les exégètes (vt.146 et vt.165). Parfois, malgré leur différence, les démarches des deux traducteurs se trouvent, toutes les deux, justifiées, grâce à la multi-interprétabilité de certains termes : ceci est le cas dans le verset 13 où le substantif 'الناس' peut recevoir deux interprétations. Toutefois, l'emploi dans ce même verset de vocables considérés comme des « insultes » - « insensés » et « sots » - ne semble pas judicieux, étant donné qu'il convient de respecter le niveau de langue du texte-source. Enfin, la comparaison inversée repérée dans le verset 275 et qui décrit l'état de ceux

qui pratiquent l'usure, ne forme pas un obstacle aux traducteurs. Ce dernier exemple nous amène à l'étude des formes particulières de « comparaison ».

Chapitre II

Formes particulières de comparaison : paraboles explicites ou implicites et récits paraboliques

Comme nous l'avons vu plus haut, le texte coranique se sert de comparaisons avec des objets de la vie courante - الحجارة, الفراش, البناء, اللباس, الخيط - pour donner un enseignement très riche que les commentateurs développent amplement. Ce trait attire l'attention de Régis Blachère qui, dans son ouvrage *Introduction au Coran*, note très justement que « l'image, la comparaison sont tirées du milieu ambiant. »[1] Mises à part ces comparaisons-images, le texte coranique propose des exemples tirés de la nature créée par Dieu et de la beauté qui s'y trouve en abondance pour que les êtres humains en profitent, y voient l'œuvre puissante du Seigneur et soient reconnaissants envers Lui.

Évoquant la fonction de ces exemples, Maurice Gloton explique, dans son ouvrage *Le Coran, parole de Dieu*, comment l'ensemble des versets paraboliques, en proposant des thèmes symboliques différents, « sollicite la méditation approfondie »[2] du croyant, et font bien ressortir que « c'est toujours Dieu qui agit à travers la nature dont les variations incessantes sont toujours présentées par Lui. »[3] Ainsi, la mise en place d'une imagination liée au « milieu ambiant » laquelle trouve, entres autres, une illustration « exemplaire » dans la parabole, permet, sans doute, une « ouverture à l'abstraction ». À cet égard, صلاح الدين محمد عبد التواب affirme :

> و جاءت الأمثال فى الأسلوب القرآنى, لتكون إحدى الوسائل التى تأخذ طريقها إلى النفس الإنسانية لتثبيت دعائم الإيمان فيها, إذ لا يكفى أن يساق المعنى الكلى المجرد ليظل جامدا أمام التصور البشرى, بل كان له أن يتمثل فى صورة ملموسة محسة, لأنه مهما أوتى العقل البشرى من القدرة على التجريد فإنه يظل فى حاجة إلى تمثل هذا المعنى المجرد فى صور و أشكال و خصائص و نماذج.[4]

Comme dans tous les textes d'ordre religieux, la figure de la parabole est assez récurrente dans le *Coran* au point que nombre des commentateurs arabes considèrent que ce Livre est « de bout en bout une parabole de la Création »[5]. Ce propos trouve son écho dans les travaux de bien de chercheurs arabisants dont Heidi Toelle qui, dans son article intitulé « Quel usage le Coran fait-il de la flore d'Arabie ? », montre, grâce à une concordance significative de nombreux versets, comment le *Coran* en s'interrogeant sur la structure et le devenir de l'univers, « met en place une cosmologie »[6]. Partant, l'usage des paraboles 'الأمثال' invite nombreux rhétoriciens français et arabes à définir, à maintes reprises, ce concept afin d'en énoncer certains caractères.

---

[1] BLACHÈRE, Régis, *Introduction au Coran*, *op.cit.*, p. 219-220.
[2] GLOTON, Maurice, *Le Coran, parole de Dieu*, Beyrouth, Al Bouraq, 2007, p. 144.
[3] *Loc.cit.*
[4] عبد التواب, صلاح الدين محمد, *النقد الأدبى, دراسات نقدية و أدبية حول إعجاز القرآن*, القاهرة, دار الكتاب الحديث, 2003, ص. 28.
[5] CHEBEL, Malek, *Dictionnaire encyclopédique du Coran, op. cit*, p. 331.
[6] TOELLE, Heidi, « Quel usage le Coran fait-il de la flore d'Arabie », in *Arabica*, Paris, Brill, Juillet-octobre 2000, tome XLVII, p. 409. Il en va de même dans son ouvrage portant sur les « quatre éléments » dans le *Coran* : *Cf.* TOELLE, Heidi, *Le Coran revisité, le feu, l'eau, l'air, et la terre*, Damas, 1999.

Étymologiquement parlant, 'المثل' signifie fondamentalement 'النظير'[1]. En effet, le substantif arabe 'مثل' recouvre un champ sémantique assez vaste : par ce terme, l'on peut entendre quelque chose de plus large que le proverbe, la locution proverbiale, le dicton, l'exemple, les adages, les paraboles, les fables, etc.[2] Ces différentes utilisations peuvent être expliquées par le fait que la racine de ce nom comporte essentiellement les sens de similitude et de représentation. Les ouvrages traitant particulièrement de cette figure dans le *Coran,* explicitent que, d'après l'emploi que le texte sacré fait de ce terme 'المفهوم القرآنى للمثل', celui-ci renvoie précisément à un type spécial d'exemples, à savoir 'المثل القياسي', lequel est défini comme suit :

المثل القياسى : و هو سرد وصفى أو قصصى, أو صورة بيانية لتوضيح فكرة معينة عن طريق التشبيه و التمثيل, و يسميه البلاغيون: التمثيل المركب, أو التشبيه المتعدد.[3]

Il s'agit donc soit d'un passage descriptif, soit d'une histoire donnée en exemple. Cette définition se recoupe effectivement avec celle que les rhétoriciens français donnent actuellement à la « parabole ». C'est exactement ce recoupement qui nous incite à choisir cet équivalent français pour désigner le procédé stylistique en question.

Le terme « parabole » provient du grec « *parabolê* » signifiant « comparaison » ou « similitude ». Le sens étymologique du terme et l'emploi qu'en fait Aristote dans le chapitre 20 du livre II de la *Rhétorique*, montrent que le concept de parabole recevait une extension supérieure à celle qui lui est donnée aujourd'hui et c'est l'usage qui en est fait à partir des textes religieux qui oblige d'en réduire la portée. Loin d'être une figure propre aux livres saints, la parabole appartient à la tradition rhétorique représentée par Socrate et Aristote, selon laquelle ce procédé est intégré dans la typologie des preuves. Voici ce qu'Aristote en dit : « La parabole est cette manière de prouver dont Socrate se servait si ordinairement »[4]. Ce sens étymologique et classique ne tarde pas à subir une spécialisation pour désigner toute comparaison développée dans un récit conventionnel dont les éléments sont généralement empruntés à la vie quotidienne et comportant un enseignement religieux ou moral, et par la suite, tout récit symbolique des livres saints sous lequel se cache un

---

[1] ابن القيم الجوزية, *الأمثال فى القرآن*, بيروت, دار المعرفة, 1981, ص. 17.
D'après ابن القيم الجوزية, ce concept peut s'appliquer à trois types d'exemples différents dont les plus importants sont : le proverbe 'المثل الموجز السائر' caractérisé par la concision et l'usage, la parabole 'المثل القياسى' constituée d'un court passage descriptif ou narratif, la fable 'المثل الخرافي' qui relate des anecdotes où les animaux jouent un rôle de première importance. *Cf* : الجوزية, *الأمثال فى القرآن*, *نفس المرجع السابق*, ص. 19-20.

[2] *Cf.* Entrée « Mathal », in *Encyclopédie de L'islam*, Leiden, E.J. Brill, 1991.

[3] الزين, سميح عاطف, *الأمثال و المثل, و التمثيل, و المثلات فى القرآن الكريم*, بيروت, دار الكتاب اللبنانى, 2000, ص, 28.

[4] Cité dans LE GUERN, Michel, « Parabole, allégorie et métaphore », in DELORME, Jean (Dir.), *Figure, parole, parabole*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1987, p. 23.

enseignement et qui illustre quelque vérité : en somme, il s'agit d'une « Morale en image ».[1] Ainsi, les paraboles constituent des histoires brèves s'inspirant du « milieu ambiant », mais dont il convient de méditer profondément et d'en dégager toute la portée symbolique.

En empruntant des éléments à la vie quotidienne, la parabole établit ainsi une « relation de ressemblance partielle entre isotopies figurative et thématique mises en parallèle dans un même discours »[2] et ce, afin d'illustrer des vérités premières que l'on voudrait faire « entendre ». Le discours en parabole est, pour ainsi dire, un acte qui vise l'enseignement des récepteurs - qu'ils soient auditeurs ou lecteurs - par la figuration concrète du monde spirituel. Cette présentation figurative n'est pas, en fait, sans influence sur la réception du texte. À ce propos, الجرجانى affirme :

و اعلم أن ما اتفق العقلاء عليه, هو أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه, و نقلت عن صورها الأصلية إلى صورته, كساها أبهة, و رفع من أقدارها, و ضاعف قواها في تحريك النفوس لها.[3]

Mises à part les fonctions stylistique et cognitive de la parabole, le rôle que joue ce « lieu commun marquant la littérature religieuse ou de connotation religieuse »[4] dans le processus argumentatif, est loin d'être négligeable. En effet, cette figure a pour objectif de modifier le comportement de ceux à qui elle s'adresse - voire de les inviter à suivre ou à adopter un certain comportement moral en vue d'une bonne rétribution de la part de Dieu - , et comme premier but de les amener finalement à la conversion. Aussi la « fonction démonstrative et illustrative » de cette technique rhétorique se trouve-t-elle mise en relief par Gilles Deleclerq qui, dans son ouvrage *L'art d'argumenter*, insiste sur la place primordiale qu'occupe la parabole dans la procédure argumentative. Dans la typologie des preuves, la parabole correspond au raisonnement par analogie, étant donné qu'elle est considérée comme l'une des formes d'exemple laquelle est « fondée sur une structure comparative de similitude »[5]. Que les éléments de la parabole soient tirés du « milieu ambiant », cette caractéristique trouve ainsi, selon lui, une explication et constitue même une condition nécessaire au fonctionnement de la figure. D'après ce théoricien :

« Le succès de la parabole exige (...) qu'elle s'appuie sur une image de la réalité qui soit *familière à l'auditoire* (...). La parabole fait donc appel à une situation réelle familière à l'auditoire (...) pour formuler implicitement une règle (...) que l'auditoire est supposé

---

[1] RICALENS-POURCHOT, Nicolas, *Dictionnaire des figures de style*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 95.
[2] GREIMAS, Algirdas Julien, COURTÉS, Joseph, *Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1986, tome II, p.161.
[3] الجرجانى, *أسرار البلاغة*, *نفس المرجع السابق*, ص. 97.
[4] MAZALEYRAT, Jean, MOLINIÉ, Georges, *Vocabulaire de la stylistique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 250.
[5] DELECLERQ, Gilles, *L'art d'argumenter, structures rhétoriques et littéraires*, Paris, Éditions Universitaires, 1992, p. 108.

admettre. La familiarité de la situation favorise précisément cette acceptation (c'est la force attachée à la vraisemblance de l'exemple). La structure comparative de la parabole permet alors le transfert et l'application de cette règle d'un terrain connu et objet d'un consensus (...) à un terrain nouveau ou problématique (...). La parabole consiste en ce transfert par similitude d'un accord sur un domaine familier à un domaine inconnu, ainsi d'une situation humaine à une situation divine dans les paraboles évangéliques [et coraniques]. »[1]

Si nous reproduisons presque intégralement ce propos, c'est parce qu'il met en évidence la dimension interprétative que requiert la saisie du message véhiculé par la figure. C'est exactement là que semble résider la spécificité de la parabole dans le sens où elle se présente comme un message caché dont le secret ne peut être connu ou percé que de ceux qui ont atteint un niveau, en l'occurrence, spirituel suffisant, étant donné que les paraboles des livres saints - et parmi elles, celles du *Coran* - se distinguent par le caractère « religieux » de l'enseignement transmis. Allusive et suggestive, elle énonce une leçon de morale sans toutefois formuler de « moralité ». Avec ses structures propres, ce type particulier de récit qui fait appel à la réflexion et dans lequel se cache une signification différente de celle qui paraît d'abord « pose question », puisque c'est à chacun de découvrir, selon sa compétence, le sens caché du message. C'est donc par l'effort de compréhension qu'elle exige, que la parabole amène à la conversion, voire au renforcement de la foi. Cette dimension de multi-interprétabilité, de pluralité de sens, fait que le contenu de la figure n'est jamais épuisé par son explication, laquelle risque parfois d'en réduire la portée. Comme le remarque très justement Le Guern, la parabole, constituant une vérité en elle-même, « sert à dire l'indicible, c'est-à-dire ce qui échappe à l'intellect, tout autant qu'aux sens et à l'imagination. »[2] Par son caractère allusif, par le jeu de la correspondance et de l'analogie, la parabole pose enfin la question essentielle des limites du langage dans l'expression des rapports - ascendants et descendants - entre ce monde et l'Autre, entre l'homme et Dieu, et constitue, par là-même, le parachèvement éminent de la Révélation. À cet égard, محمد جابر فياض confirme :

'الأمثال خلاصة الرسالات السماوية'.[3]

Si les valeurs rhétoriques et stylistiques expliquent jusqu'ici l'intérêt accordé à l'étude de cette figure en général, le fait que les paraboles coraniques soient l'un des cinq modes selon lesquels le Livre a été révélé, retient davantage l'attention des savants arabes. À cet égard, السيوطى rapporte une tradition prophétique confirmant ce propos :

إن القرآن نزل على خمسة أوجه : حلال, و حرام, و محكم, و متشابه, و أمثال, فاعملوا بالحلال, و اجتنبوا الحرام, و اتبعوا المحكم, و آمنوا بالمتشابه, و اعتبروا بالأمثال.[1]

---

[1] DELECLERQ, Gilles, *op.cit.*, p. 109. Souligné par l'auteur.
[2] LE GUERN, Michel, « Parabole, Allégorie et métaphore », *op.cit.*, p.31.
[3] فياض, محمد جابر, *الأمثال في القرآن الكريم*, بغداد, دار الشؤون الثقافية العامة, 1988 , ص. 293 .

السيوطى montre ensuite comment les Anciens, et parmi eux الشافعي et أبو الحسن الماوردى, en font une science grandiose :

إن من أعظم علم القرآن علم أمثاله و الناس في غفلة عنه.[2]

Traitant des paraboles coraniques, الزركشى tient à mettre en avant leur importance, tout en en énumérant les multiples objectifs visés :

و ضرب الأمثال في القرآن يستفاد منه أمور كثيرة : التذكير, و الوعظ, و الحث, و الزجر, و الاعتبار, و التقرير, و ترتيب المراد للعقل, و تصويره في صورة المحسوس, بحيث تكون نسبته للعقل كنسبة المحسوس إلى الحس. و تأتى أمثال القرآن مشتملة على بيان تفاوت الأجر, و على المدح و الذم, و على الثواب و العقاب, و على تفخيم الأمر أو تحقيره, و على تحقيق أمر و إبطال أمر.[3]

Dès lors, ce domaine de recherche ne fait que susciter la curiosité des chercheurs qui se sont appliqués à grouper les paraboles coraniques, à les classer en catégories suivant les critères les plus divers (longues/courtes, explicites/implicites, etc.) et à en dégager les différents thèmes qui y sont développés…

En effet, les paraboles du *Coran* se répartissent essentiellement en deux grandes catégories selon ce qu'elles comprennent ou non le terme 'مثل' : 'الأمثال الظاهرة' et 'الأمثال الكامنة' ou encore 'الأمثال القصصية'[4]. À ce propos, محمد أحمد خلف الله explique qu'à côté des récits historiques 'القصص التاريخية', le *Coran* comprend également des récits paraboliques 'القصص التمثيلية' :

و القصة التمثيلية و هى القصة التى تضرب مثلا أو تجىء تمثيلا موجودة فى القرآن الكريم, و هى قصة فنية.[5]

Dans le *Coran*, l'énoncé des formulations « paraboliques » est souvent introduit ou conclu par le verbe 'ضرب' « frapper », car la parabole est destinée à frapper l'esprit par son caractère imagé, étrange et surprenant, appelant, par conséquent, une explication. L'introduction ou la conclusion du passage – qu'il soit descriptif ou narratif - par ce verbe implique qu'il y a en lui non seulement un enseignement, mais aussi un rapport d'analogie entre lui et ceux auxquels il est destiné, lequel rapport fonde son interprétation symbolique. Aussi les paraboles se terminent-elles, dans la plupart des occurrences, par des segments comme :

- فاقصص القصص لعلهم يتفكرون, (*الأعراف*, 176) ;
- و يضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون, (*إبراهيم*, 25) ;

---

1 السيوطى, *الإتقان فى علوم القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, ص.313.
2 *نفس المرجع السابق*, *نفس الصفحة*.
3 *الزركشى*, *البرهان فى علوم القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 572.
4 فياض, *الأمثال في القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, ص.253-254.
5 خلف الله, محمد أحمد, *الفن القصصى فى القرآن*, بيروت, مؤسسة الانتشار العربى, 1999, ص. 182.

- و تلك الأمثال نضربها للناس و ما يعقلها إلا العالمون, (*العنكبوت*, 43).

Pour dessiner les images et afin d'assurer, sur le récepteur – auditeur ou lecteur -, « l'action psychologique » de celles-ci, le texte coranique mobilise les différents éléments de la nature, qu'ils soient animés ou inanimés :

- les plantes : grains, épis, arbre, olivier ;
- les animaux : bétail, âne, chien, huppe, abeille, fourmi, moustique, mouche, araignée ;
- les objets inanimés : montagnes, vallées.

Enfin, si cette figure fonctionne, de manière générale, comme une comparaison – ce qui est d'ailleurs conforme à l'étymologie du mot en arabe et en français– elle « repose en réalité sur trois éléments : les deux termes de la comparaison et la transposition de cette comparaison sur un autre plan de compréhension »[1], permettant ainsi de passer d'un plan d'existence à un autre 'إدراك الأمور الغيبية' ou inversement, de transposer sur un plan supérieur le sens du monde qui nous entoure. En outre, à la différence de la comparaison simple, le mérite de cette « figure macrostructurale de second niveau »[2] réside dans le fait qu'elle met en place - l'analyse des versets le montrera - plusieurs figures macrostructurales simples comme la personnification par exemple, ou microstructurales telles que la comparaison, la métaphore, la métonymie, l'antonymie, etc.

Par souci de clarté, notre étude de la traduction des versets paraboliques dans la sourate '*البقرة*' adoptera la classification selon laquelle ces derniers sont répartis en « paraboles explicites », « paraboles implicites » et « récits paraboliques »[3]. Mais avant d'entamer notre étude, examinons la traduction du verset 26 qui constitue l'un de ceux contribuant à définir la fonction qu'assigne le *Coran* lui-même à cette figure :

26 إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَـذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ

Blachère :

24/26 *Allah n'a point honte de proposer en parabole quelque moustique et ce qui est en dessus. Ceux qui croient savent que c'est la Vérité* [venue] *de leur Seigneur. Ceux, au*

[1] Entrée « Paraboles et symboles » par GRILL, Denis, in AMIR-MOEZZI, Mohamed Ali (Dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 633.
[2] MAZALEYRAT, Jean, MOLINIÉ, Georges, *Vocabulaire de la stylistique*, *op.cit.*, p. 250.
[3] Tous les exemples examinés dans le cadre de ce chapitre sont repérés dans les études élaborées par les spécialistes de la parabole dans le *Coran* cités *supra*.

contraire, qui sont incrédules, disent : « Qu'a voulu [dire] *Allah, par ceci, en parabole ? »* [*Allah*], *par cela, égare beaucoup* [de gens] *et, par cela* [en] *dirige beaucoup.* [Mais] *Il n'égare, par cela, que les Pervers.*

Berque :

26 Dieu ne répugne pas à tirer semblance d'un ciron ni de ce qui le dépasse. Quant à ceux qui croient, ils savent bien que c'est là le Vrai, venant de leur Seigneur. Quant aux dénégateurs, ils se demandent : « Qu'est-ce que Dieu peut bien vouloir sous cette semblance ? » Il est vrai que par là Il en égare d'aussi nombreux qu'Il en dirige.

- Il n'égare par là que les scélérats

En effet, le sens communiqué par le verset-source se trouve mis en relief grâce à l'emploi de la particule d'insistance 'إن'. Cet effet d'insistance, absent de la version de Berque, est, au contraire, rendu d'une certaine manière dans celle de Blachère où le traducteur recourt à la négation absolue « ne... point » afin de mettre en évidence le fait que, pour expliquer les vérités transcendantes, Dieu ne dédaigne aucunement de prendre pour exemple de petites créatures. L'emploi, dans la version de Berque, de l'adverbe « certainement » - Dieu ne répugne certainement pas - n'aurait-il pas reproduit explicitement cet effet ?

Mis à part ce détail, la traduction du verbe 'يستحى' pose problème, étant donné que les commentateurs du *Coran* ne sont pas tous d'accord sur la signification qui doit lui être attribuée en l'occurrence. Certains, entre autres القرطبي, pensent que le fait de considérer que Dieu pourrait éventuellement éprouver une honte pareille à celle que ressentent les hommes, semble inadmissible, voire impossible :

و أصل الاستحياء الانقباض عن الشيء و الامتناع منه خوفا من مواقعة القبيح, و هذا محال على الله تعالى.[1]

Ces exégètes interprètent métaphoriquement ce verbe et lui donnent l'un des sens suivants : 'لا يترك' ou 'لا يمتنع'[2]. Contrairement à ce groupe, d'autres, parmi eux الألوسى, tiennent à ce que le verset dit textuellement :

و بعض- و أنا و الحمد لله منهم لا يقول بالتأويل بل يمر هذا و أمثاله - مما جاء عنه سبحانه في الآيات و الأحاديث - على ما جاءت عليه و يكل علمها بعد التنزيه عما في الشاهد إلى عالم الغيب و الشهادة.[3]

Cette multi-interprétabilité du sens n'est pas en réalité sans influence sur le processus de la traduction : en choisissant l'expression « avoir honte », Blachère suit - semble-t-il - l'avis du deuxième groupe représenté par الألوسى. Au contraire, Berque, en recourant au verbe « répugner », adopte celui du premier. En effet, le verbe choisi par Berque lequel signifierait,

1 القرطبي, *الجامع لأحكام القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 232.

2 *نفس المرجع السابق*, *نفس الصفحة*.

3 الألوسى البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 208.

en l'occurrence, le fait de ne pas éprouver de « l'hésitation à l'égard d'une action », semble insister sur le motif qui réside derrière le fait de renoncer à donner ces créatures en exemple, à savoir le mépris dû à la petitesse de celles-ci :

و كذلك معنى قوله: (إن الله لا يستحى) لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحى أن يتمثل بها لحقارتها.[1]

De même, nous trouvons que le verbe « dédaigner » met également en relief cette dernière idée. Cet équivalent est repéré dans la version de Gloton où le début du verset est rendu comme suit :

« Certes, Allâh ne dédaigne pas de proposer en exemple un moucheron ou même ce qui est au-dessus (plus petit ou plus grand) ».[2]

D'autre part, comme il est impossible de traduire le verbe 'ضرب' par « frapper », les deux traducteurs essaient de chercher des « équivalents » pour ce faire : si les deux segments – « proposer en parabole/tirer semblance » - comportent le sens de la comparaison ou de la ressemblance, la version de Blachère a le mérite d'opter pour une expression qui comprend le substantif « parabole », lequel rend mieux la signification du terme 'أمثال' avec les différentes connotations qu'il suggère dans ce contexte. Le choix, par Berque, du mot « semblance » - terme vieux et archaïque désignant, d'après *Le Robert*, la « ressemblance » (ou « apparence extérieure »)[3]- illustre, une fois de plus, l'engouement du traducteur pour l'emploi des vocables anciens.

Mais ce n'est pas tout, sa traduction du substantif 'بعوضة' par « ciron » doit attirer notre attention. Ce choix va même lui faire essuyer quelque amère critique de la part de certains chercheurs. Dans son ouvrage *ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك*, la traductrice زينب عبد العزيز lui reproche l'emploi de ce terme qui renvoie à l'« insecte aptère qui vit dans les aliments, les détritus (acarien du fromage) » :

و قد ترجم (بعوضة) بكلمة (ciron)، و هي تعنى القرديات، و تعنى عتة الأطعمة، أو دودة الجبن، أو ما يوجد في الأطعمة الفاسدة و في الفضلات من ديدان. و الاختلاف واضح بين القرديات و ذوات الجناحين، التي منها البعوض، و تعنى بالفرنسية (moustique).[4]

La chercheuse poursuit en disant :

---

[1] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، *نفس المرجع السابق*، الجزء الأول، ص. 113.

[2] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p. 275.

[3] [3]ROBERT, Paul, *op.cit.*, tome 8, p. 685. Ce vocable ne figure pas comme « entrée lexicale » dans bien de dictionnaires, entre autres, *Le Nouveau Petit Robert*.

[4] عبد العزيز، *ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك*، *نفس المرجع السابق*، ص. 45 و 46.

و لاشك أن لله حكمته في اختيار (البعوضة) للتعبير عن أقل المخلوقات شأنا, فلا يحق للسيد بيرك أن يستبدل الكلمات, سواء أكان إهمالا, أم وفقا لما في نفسه من أغراض, أو حتى من باب الترخيم كما يقول أحيانا!!

و ها هو يسارع – كالمعتاد- كلما اقترف تحريفا ما, أن يكتب هامشا تبريريا, و هنا كتب يقول: (أن الترجمة هنا مجازية و قد استعرنا كلمة ( ) من بسكال). و ما شأننا هنا و بسكال؟ بل إنه لم يكتب المجال, أو السياق الذي استخدم فيه بسكال هذه الكلمة!!).[1]

Si nous reproduisons intégralement ce propos, c'est parce que nous trouvons que عبد العزيز a raison à certains égards, ce qui n'empêche pas que son attitude soit exagérée et que sa critique comporte, elle-même, des inexactitudes. En effet, le choix de Berque peut être expliqué par le fait que, selon *Le Robert*, le « ciron » est considéré, d'après son emploi vieux et métaphorique, comme le « symbole de l'extrême petitesse ». Dans ses *Pensées*, Pascal « comparant » cet insecte « tout petit » à l'homme écrit :

« Qu'un ciron lui offre (*à l'homme*) dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites [...] ».[2]

Berque, en empruntant ce terme à Pascal, ne voulait-il pas puiser dans le réservoir d'images de la culture française, afin de rapprocher le sens de l'esprit du récepteur francophone ?

Or, si cet emploi peut avoir une explication, ceci ne veut pas dire qu'il soit justifié. Comme l'a justement noté زينب عبد العزيز, ce n'est pas gratuitement que le texte-source recourt expressément au substantif 'بعوضة'. Par contre, cet emploi ne semble pas être fondé, comme elle l'affirme, sur le fait qu'il s'agit, en l'occurrence, de la « plus » petite créature qui ait jamais existée 'أقل المخلوقات شأنا'.[3] Cette interprétation s'avère maladroite d'autant plus qu'elle ne coïncide pas avec la suite du verset arabe où l'expression 'فما فوقها' peut recevoir volontiers deux sens : soit ce qui dépasse cet insecte dans la grandeur, soit ce qui le dépasse dans la petitesse. À ce propos, الألوسى explique :

و المراد بالفوقية إما الزيادة فى حجم الممثل به فهو ترق من الصغير للكبير, و به قال ابن عباس, أو الزيادة فى المعنى الذى وقع التمثيل فيه و هو الصغر و الحقارة فهو تنزل من الحقير للأحقر.[4]

---

1 *نفس المرجع السابق, نفس الصفحة.*

2 Cité dans ROBERT, Paul, *op.cit.*, tome 1, p. 509. Il paraît que cet exemple est assez connu, vu que *Le Robert* s'en sert pour illustrer l'emploi figuré du substantif « ciron ».

3 Cet insect ne peut guère être la plus petite créature qui ait jamais été créée étant donné que bien d'autres beaucoup plus petites existent dans la nature. Ceci est une évidence logiquement et scientifiquement admise, dès la nuit des temps. Dans son commentaire, الزمخشرى explique :

و في خلق الله حيوان أصغر منها (أي من البعوضة) و من جناحها, ربما رأيت في تضاعيف الكتب العتيقة دوبية لا يكاد يجليها للبصر الحاد إلا تحركها, فإذا سكنت فالسكون يواريها, ثم إذا لوحت لها بيدك حادت عنها و تجنبت مضرتها, فسبحان من يدرك صورة تلك و أعضاءها الظاهرة و الباطنة و تفاصيل خلقتها و يبصر بصرها و يطلع على ضميرها, و لعل في خلقه ما هو أصغر منها و أصغر.

الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل, نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 116.

4 الألوسى البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى, نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 209.

Cette double interprétation qui trouve son écho dans la version de Gloton ainsi que dans celle de Daouda où les traducteurs explicitent le sens de l'expression « ce qui est au-dessus » par une parenthèse « (plus petit ou plus grand)[1]/ plus grand (ou plus petit)[2] », est confirmée par la plupart des commentateurs, entre autres, الرازى[3], القرطبى [4] et ابن عاشور [5].

En effet, si le texte coranique se sert spécialement de cet insecte diptère, c'est - il nous semble - pour deux raisons. D'une part, au niveau du contexte, l'emploi de 'بعوضة' permettrait de mieux exprimer l'idée en ouvrant la voie aux différents sens visés par le segment 'فما فوقها'. D'autre part, et sur un plan plus général, 'بعوضة' évoquerait quelque proverbe qui, exprimant la faiblesse, exploite aussi cet insecte : الرازى, après avoir expliqué comment les Arabes et les non Arabes 'العرب و العجم' recouraient, dans leurs proverbes et leurs fables, aux petits insectes, entre autres les moustiques, note :

و اعلم أن ضرب الأمثال من الأمور المستحسنة في العقول و يدل عليه وجوه: أحدها : إطباق العرب و العجم على ذلك, أما العرب فذلك مشهور عندهم و قد تمثلوا بأحقر الأشياء, (...) و في البعوضة : أضعف من بعوضة, (...), و أما العجم فيدل عليه كتاب كليلة و دمنة و أمثاله, و في بعضها : قالت البعوضة, و قد وقعت على نخلة عالية و أرادت أن تطير عنها : يا هذه استمسكي فإنى أريد أن أطير, فقالت النخلة و الله ما شعرت بوقوعك فكيف أشعر بطيرانك.[6]

Ainsi, nous trouvons que le traducteur aurait dû, comme l'a fait d'ailleurs Blachère, rester fidèle à l'esprit du texte-source en respectant l'emploi que le *Coran* fait des éléments de la nature.

Ceci étant dit, le fait que le substantif en question est suivi de la particule 'ما' ouvre, lui aussi, la voie à différentes interprétations, lesquelles ne sont pas sans impact sur la traduction. Si certains pensent que la particule ' ما' est de trop 'زائدة', d'autres, voient que l'ajout de cette particule à un terme indéfini sert soit à mettre en évidence son indétermination, soit à désigner l'espèce. À cet égard, الرازي explique :

و في بعوضة قراءتان : أحداهما: النصب و في لفظة ما على هذه القراءة وجهان : الأول: أنها مبنية و هي التي إذا قرنت باسم نكرة أبهمته إبهاما و زادته شيوعا و بعدا عن الخصوصية (...). و الثاني: أنها نكرة قام تفسيرها باسم الجنس (...).[7]

En effet, l'emploi, par Blachère, de l'adjectif indéfini « quelque » peut s'expliquer par le fait qu'il opte pour l'indétermination dans le sens de 'الإبهام', le recours à l'article indéfini, dans la version de Berque, laisse entendre que le traducteur considère qu'il s'agit plutôt de

---

[1] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p. 275.
[2] DAOUDA, Boureima Abdou, *op.cit.*, p. 19.
[3] الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 123.
[4] القرطبي, *الجامع لأحكام القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 233 و 234.
[5] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 362 .
[6] الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 123.
[7] *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 124.

l'espèce. Le souci de marquer l'indétermination est d'ailleurs très clair dans certaines traductions, entre autres celle du Complexe roi Fahd :

« Certes, Allah ne se gêne point de citer en exemple **n'importe quoi : un moustique ou quoi que ce soit au-dessus.** (...) »[1].

Pour insister sur les deux réactions catégoriquement opposées devant les paraboles, le texte-source met en place une structure suggérant la condition '(...) ف (...) فأما' : 'أما حرف فيه معنى الشرط, لذلك يجاب بالفاء و هذا يفيد التأكيد'.[2] Cet effet d'insistance et de parallélisme se trouve excellemment reproduit dans la version de Berque où le traducteur exploite une tournure équivalente à celle arabe « Quant à (...), ils (...) », « Quant aux (...), ils (...) ». Toutefois, l'introduction dans l'interrogation des infidèles d'une modalité absente de l'énoncé-source « pouvoir », constitue ici aussi une intervention de la part du traducteur laquelle n'est pas sans nuire à l'esprit du texte. Si « l'étoffement » par l'ajout d'un autre verbe semble indispensable pour l'expression exacte du sens, le traducteur aurait pu recourir à des verbes supports comme « dire » ou « signifier » par exemple, afin de maintenir la modalité mise en place par le texte-source. Ceci est le cas dans le version de Grosjean ainsi que celle de Masson : respectivement, « Que veut dire Dieu par cet exemple ? »[3], « Qu'est ce que Dieu a voulu signifier par cette parabole ? »[4] Si nous insistons sur ce dernier détail, c'est parce qu'il est assez récurrent dans la version de Berque.[5]

A) Les paraboles explicites 'الأمثال الظاهرة'

Les versets 17, 18, 19 et 20 proposent deux paraboles cosmiques pour décrire l'état de ceux « dont les cœurs sont malades », car leur foi apparente cache une incroyance plus ou moins consciente. Commençons par la première image :

---

[1] Complexe roi Fahd, *op. cit.*, p. 5.

[2] الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص.125.

[3] GROSJEAN, Jean, *op.cit.*, p. 17.

[4] MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 7.

[5] Nous ne reviendrons pas sur l'analyse de la suite du verset. La deuxième moitié de ce verset laquelle forme une épiphore, est déjà abordée en détail, dans le chapitre traitant de la répétition à l'identique.

17 مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ

18 صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ

Blachère :

16/17 Ils sont à la ressemblance de ceux qui ont allumé un feu : quand celui-ci éclaire ce qui est à l'entour d'eux, Allah emporte la lumière qu'ils se sont donnée et Il les laisse dans les ténèbres, ne voyant plus.

17/18 Ils sont sourds, muets, aveugles et ne sauraient revenir [*de leur erreur*].

Berque :

17 Leur semblance est celle de qui allume un feu : vienne la flamme à éclairer autour de lui, Dieu emporte leur lumière et les abandonne dans les ténèbres, à ne plus rien voir

18 Sourds, muets, aveugles, perdus sans retour !

Comme c'est le cas dans l'exemple précédent, nous procéderons d'après une analyse plus ou moins détaillée des versets étant donné qu'il est difficile de déterminer où se situe, dans la parabole, le pivot de la similarité : c'est l'ensemble des éléments constitutifs - qu'ils soient lexicaux, syntaxiques ou autres -, qui contribuent à la signification générale que cette figure vise à transmettre. Avant d'entamer l'analyse, il n'est pas inutile de nous arrêter un moment sur la forme de l'expression, c'est-à-dire sur l'organisation syntaxique qui caractérise les paraboles explicites[1], et les différencie de la simple comparaison-image. À observer les versets paraboliques de près, une différence formelle notable apparaît immédiatement : contrairement à l'allégorie et à la métaphore, lesquelles constituent deux autres figures basées sur l'analogie, mais qui excluent l'emploi de mots-outils de comparaison, les marques de la similitude sont présentes dans la plupart des versets « comparatifs » ou « paraboliques ». Toutefois, la formulation de celles-ci est plus développée et plus explicite dans la parabole que dans la comparaison simple. Dans le cas de la parabole, la formulation a même ceci de remarquable qu'elle contient, à côté de l'outil comparatif 'ك', le terme 'مثل', lequel est souvent répété à deux reprises : 'مثلهم كمثل (...)' (verset 17) ou 'مثل (...) كمثل (...)' (verset 171).

Nous repérons là une contrainte relevant du mécanisme et du fonctionnement de la reprise en arabe. Cette structure qui est attachée à la réduplication d'un seul et même mot pourrait bien être « exemplaire » de la manière dont l'arabe inscrit la répétition dans ses stratégies expressives. Si nous disons « expressives », c'est parce que, comme le remarque

[1] Si nous précisons « les paraboles explicites », c'est parce que, comme nous le verrons par la suite, la marque formelle de comparaison est absente dans les récits paraboliques 'الأمثال القصصية' ou dans les paraboles implicites 'الأمثال الكامنة'. Ce n'est donc pas la présence de celle-ci qui constitue, de manière générale, l'élément exclusivement différentiel, mais sa possibilité : on reconnaît aussi bien comme « paraboles » des séquences qui en contiennent une ou qui n'en contiennent pas.

très justement Amr Helmy Ibrahim, cette forme arabe « est celle d'un effet de miroir où la symétrie de la répétition simule une analogie presque parfaite. »[1] Avant de nous interroger sur l'éventuelle possibilité de rendre, tout en exprimant le rapport d'analogie, cet effet de dédoublement et de symétrie, notons de même que le segment arabe 'مثلهم كمثل الذي' ne comporte pas de copule et la seule détermination du terme répété se fait soit par annexion au pronom soit à la relative qui suit.

Afin que le début du verset 17 soit rendu de manière intelligible en français, les traducteurs se trouvent obligés de procéder par « effacement » et « restructuration ». Dans la version de Blachère, la première occurrence du terme 'مثل' y est totalement effacée dans l'actualisation de l'existence par la copule « Ils sont ». Si le sens véhiculé par le terme arabe et par la particule de comparaison apparaît, c'est dans la deuxième partie du jeu de miroir et ce, à travers l'emploi de l'expression « à la ressemblance de ». Pour ce qui est de la version de Berque, une stratégie différente se trouve mise en place : contrairement à Blachère, Berque choisit de rendre expressément la première occurrence du terme arabe, tout en recourant à la pronominalisation par la suite « celle de ». Dans les deux versions, c'est le substantif employé - « ressemblance » et « semblance » - qui établit, du coup, le rapport de similitude. Ainsi, l'ellipse de certains éléments dans les deux versions ne porte pas préjudice à la fidélité du sens. En outre, « effacement » et « restructuration » ne signifient aucunement « perte totale » de l'effet de dédoublement et de symétrie : cet effet n'est-il pas partiellement reproduit, chez Blachère, par le parallélisme qui se dessine autour de l'outil comparatif, entre les deux « groupes » de gens à travers la structure mise en place « Ils (...) ceux » ; et chez Berque, par celui entre les deux « semblances », à travers la tournure anaphorique « Leur semblance (...) celle » ?

D'autre part, pour rendre le pronom relatif dans le premier segment du comparant ' الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً', les traducteurs ne procèdent pas de la même manière : la preuve en est le recours au pluriel dans la version de Blachère et au singulier dans celle de Berque. Cette différence entre les deux démarches s'explique par la double interprétation que peut recevoir le pronom-source dans ce contexte : il peut référer soit à un individu, soit à un groupe de personnes. À ce propos, القرطبى affirme :

قوله (الذي) يقع للواحد و الجمع.[2]

[1] IBRAHIM, Amr Helmy, *op.cit.*, p. 157.

[2] القرطبي, *الجامع لأحكام القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 205.

Ceci étant, la version de Berque nous incite à faire quelques remarques à commencer par l'emploi du présent de l'indicatif pour traduire l'accompli 'استوقد'. Le recours au présent peut-il s'expliquer par le souci du traducteur d'actualiser l'action étant donné qu'il s'agit d'un « exemple » dont la portée d'énonciation est, comme le constate très justement Héba Machhour, « étendue et métadiscursive »[1] ? En effet, nombreux sont les grammairiens anciens, et parmi eux ابن يعيش, qui affirment que l'accompli est utilisé si fréquemment en arabe, pour désigner soit l'inaccompli soit le futur. Cet usage a le mérite de libérer la « forme » des contraintes du « temps » :

إن رأى ابن يعيش و الثعالبي و السيوطي و ابن الحاجب و هو أن الفعل الماضي قد يستعمل في موضع المضارع فيه نوع من تحرير الصيغة عن ربطها بزمن.[2]

Contrairement à Berque, Blachère préfère maintenir le sens de l'accompli exprimé par le schème sur lequel le verbe 'استوقد' est construit. Cette démarche qui consiste à rester plus proche de l'expression mise en place par le texte-source est à saluer. Dans son étude *الفعل في سورة البقرة*, le linguiste فتح الله سليمان explique comment l'emploi de l'accompli insiste sur le sens :

أما الأية السابعة عشر, ففيها الفعل الماضى (استوقد) ووزنه استفعل, و هو بمعنى أوقد بوزن أفعل, (...) و الفعل بوزنه المذكور يدل على قوة المعنى.[3]

D'autre part, au lieu de rendre la particule 'لما' signifiant la simultanéité - و لما حرف يدل على وقوع شيء عند وقوع غيره[4] - par un adverbe de temps équivalent - « quand » ou « lorsque », par exemple -, Berque recourt au verbe « venir » au subjonctif présent pour exprimer le procès qui découle de la première « action ». Cette démarche peut être justifiée par le fait que la particule 'لما' est, en l'occurrence, précédée de la particule 'فاء' suggérant la succession rapide 'التتابع بلا مهلة'[5]. De même, loin de recourir à la pronominalisation pour rendre le pronom suffixe référant au feu dans le verbe 'أضاءت', il opte pour la reprise « parasynonymique » en utilisant le terme « flamme ». Cette dernière modification, quoiqu'elle ne nuise pas à l'expression du sens, ne trouve pas d'explication surtout si nous tenons compte du fait que le traducteur exploite souvent le procédé inverse, à savoir la pronominalisation, pour rendre les reprises lexicales ou syntagmatiques. Si le recours à la pronominalisation pour éviter la répétition peut être, dans certains cas, justifié, la restitution du référent auquel renvoie le pronom, surtout lorsque aucune contrainte dans la langue-cible ne l'exige, ne l'est pas.

---

[1] MACHHOUR, Héba, *op.cit.*, p. 65.

[2] بدري, كمال إبراهيم, *الزمن في النحو العربي*, الرياض, دار أمية للنشر و التوزيع, 1404ه, ص.109.

[3] سليمان, فتح الله أحمد, *الفعل فى سورة البقرة, دراسة لغوية*, القاهرة, مكتبة الآداب, 1997, ص.21.

[4] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 307 .

[5] المرادى, الحسن بن القاسم, *الجنى الدانى فى حروف المعانى*, بيروت, دار الكتب العلمية, 1992, ص. 61.

Quant à la traduction du segment 'ذَهَبَ اللّـهُ بنُورهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ', deux traits essentiels retiennent notre attention. Le premier concerne la version de Blachère et le second, celle de Berque. Au lieu de rendre l'expression 'ذَهَبَ اللّـهُ بنُورهِمْ' par «Allah emporte leur lumière » ou « Allah leur emporte la lumière », ce qui respecterait mieux la concision du segment-source, Blachère recourt à toute une relative. D'autre part, l'usage, dans la version de Berque, de la double négation absolue « **ne plus rien** voir » pour dire 'لا يبصرون' relève de l'exagération. À cette exagération, répond une autre, celle qui marque la clausule du verset suivant 'فهم لا يرجعون' où le traducteur introduit l'adjectif « perdus ». Cette amplification du sens se fait aussi sentir, mais beaucoup plus légèrement, dans la version de Blachère où le traducteur, afin de mettre en évidence le sens de la négation, recourt au verbe « savoir » qui introduit également une modalité absente de la clausule-source. Il paraît que ces démarches visent à insister sur la difficulté du repentir de ces hypocrites qualifiés de « sourds, muets et aveugles ». Toutefois, les deux traducteurs auraient pu toujours mettre en relief l'idée en disant plus simplement : « Sourds, muets, aveugles, ils ne reviendront donc point (de leur égarement) ». La traduction de la particule 'فاء' par « donc » ne pourrait-elle pas exprimer l'extrême difficulté du repentir ? Nous ne pouvons terminer l'analyse de cette image sans apprécier l'antéposition, dans la version de Berque, des trois adjectifs qualifiant les hypocrites. Cette antéposition qui maintient l'asyndète ainsi que la construction du segment sur une phrase nominale reproduit parfaitement l'effet de condensation du segment-source.

Pour ce qui est de la deuxième image, voici ce qu'elle décrit :

19 أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاء فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ واللّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ

20 يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاء لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُواْ وَلَوْ شَاء اللّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللّه عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Blachère :

18/19 Ou bien [*encore, ces Infidèles*] sont comme une nuée orageuse du ciel, chargée de ténèbres, de tonnerre et d'éclairs ; [les gens] se mettent les doigts dans les oreilles, contre la foudre, par garde de la mort. [*Mais*] Allah entoure les Infidèles [*de Sa puissance.*]

19/20 Peu s'en faut que les éclairs n'emportent leur vue ; chaque fois que [ces éclairs] les illuminent, ils marchent à leur clarté ; quand c'est l'obscurité sur eux, ils s'arrêtent.

Si Allah avait voulu, Il aurait emporté leur vue et leur ouïe. Allah, sur toute chose, est omnipotent .

Berque :

19 Ou bien c'est comme une nuée d'averse dans le ciel, chargée de ténèbres, de tonnerre et d'éclairs ; ils s'enfoncent les doigts dans les oreilles à chaque coup de tonnerre pour échapper à la mort
-Dieu encercle les dénégateurs

20 l'éclair manque leur emporter la vue ; chaque fois qu'il les éclaire, ils marchent dedans ; quand sur eux reviennent les ténèbres, ils se figent ; si Dieu voulait, Il leur emporterait la vue et l'ouïe.
- Dieu est Omnipotent.

Si l'ajout entre crochets, dans la version de Blachère, à la fin du verset 18 s'explique par le souci de précision, celui du substantif les « *Infidèles* » peut aussi se justifier par le fait que, même s'il est ici question des hypocrites, ceux-ci sont effectivement des « infidèles ». Il semble que c'est la présence du substantif 'الكافرين' dans la clausule du verset qui oriente le traducteur vers le choix de ce terme. Toutefois, en restituant le pronom de la troisième personne du pluriel 'هم' 'ضمير الغائب' par un substantif d'ordre général « les gens », Blachère élargit le champ référentiel du pronom censé désigner, en l'occurrence, les hypocrites : le passage du démonstratif à l'article défini accentue ce sens.

En effet, le début du verset 19 est basé sur une ellipse puisque l'état de ces hypocrites est, de nouveau, comparé à celui d'un groupe de gens surpris par un orage et sur lesquels se précipitent la pluie, le tonnerre, et les éclairs. Interprétant cette image, الزمخشرى explique :

و المعنى: أو كمثل ذوى صيب. و المراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة فلقوا منها ما لقوا.[1]

Pour une saisie plus claire du sens, les traducteurs auraient pu introduire une parenthèse où ils auraient exprimé l'idée véhiculée par le segment élidé. Cette démarche se trouve réalisée dans la version présentée par le Complexe roi Fahd où nous lisons au tout début :

« **[On peut encore les comparer à ces gens qui,]** au moment où les nuées éclatent en pluies, chargées de ténèbres, de tonnerre, et d'éclairs, se mettent les doigts dans les oreilles, (...) »[2].

À vrai dire, nous ne sommes pas d'accord avec le reproche que زينب عبد العزيز adresse à Berque à propos de sa traduction du substantif 'صيب' :

و أول ما يلفت النظر في هذا السياق, بخلاف عدم الدقة في الترجمة و التطويل الذي لا داعي له, فالصيب هو المطر و ليس (السحاب الممطر في السماء), أنه يبدأ الجملة ببنائها للمجهول.[1]

---

[1] الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 79.

[2] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.4.

À part le fait que Berque n'emploie pas de tournure passive en tête de sa version puisque « c'est » réfère - tout en mettant en relief le membre de phrase qu'il introduit - à l'expression « leur semblance » traduisant le terme 'مثلهم' dans le verset 17, la traduction du substantif indéfini 'صيب' par « une nuée d'averse » coïncide parfaitement avec la définition avancée par les glossaires arabes pour celui-ci. D'après *لسان اللسان*, le terme 'الصيب' signifie 'السحاب ذو الصوب' ; le substantif 'الصوب', étant 'نزول المطر'[2]. Il en va de même dans *معجم ألفاظ القرآن الكريم* où ce terme a pour équivalent 'ممطر'[3].

Ce sens se trouve également reproduit dans la version de Blachère grâce à l'adjectif « orageuse » : la perturbation atmosphérique violente, qu'est l'orage, n'est-elle pas souvent accompagnée de pluie ? De même, la version de Berque ne comprend pas de prolixité puisque l'expression 'السحاب الممطر في السماء' ne traduit pas 'صيب' mais 'صيب من السماء'. Toutefois, nous trouvons que l'emploi de la particule « du », comme c'est d'ailleurs le cas dans la version de Blachère, rendrait plus exactement l'idée de la précipitation de la pluie laquelle idée est fondamentale dans la racine du terme-source.

Contrairement à Blachère qui traduit le syntagme verbal 'يجعلون أصابعهم' par « mettre les doigts », à Gloton qui recourt à l'expression « placer les doigts »[4], Berque, en optant pour « s'enfoncer les doigts », propose une formulation plus courante en français et qui convient à l'esprit du verset. La pertinence de ce choix peut s'expliquer par le fait que le segment-source met en place une synecdoque qui est généralement considérée comme l'un des « modes de l'expression hyperbolique »[5] : le texte, en employant 'أصابعهم', ne désigne effectivement que les bouts des doigts. Ceci dit, une question s'impose : pourquoi Berque recourt-il à l'expression « à chaque coup de tonnerre » pour dire 'من الصواعق' ? Le fait que le feu tombe du ciel dans un tonnerre fracassant serait-il à l'origine du choix pour lequel opte Berque ? Cette interprétation n'est pas à exclure, si nous considérons que le traducteur aurait pu vouloir par là établir un lien explicite entre la « foudre » et la conséquence qui en découle, à savoir, le fait de se boucher les oreilles avec les doigts. Toutefois, nous trouvons que la traduction du terme 'الصواعق' par la « foudre » est plus judicieuse non seulement parce que le terme arabe réfère essentiellement au feu qui tombe du ciel, mais surtout parce que, tout en évoquant le châtiment divin, « la foudre » constitue, comme l'explique très justement Heidi Toelle, une

---

1 عبد العزيز, *ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك*, *نفس المرجع السابق*, ص. 42.

2 ابن منظور, *لسان اللسان*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثانى, مادة ص و ب, ص. 44.

3 مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة ص و ب, ص. 686.

4 GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p. 492.

5 FROMILHAGUE, Catherine, *Les figures de style, op.cit.*, p. 62. En l'occurrence, nous sommes en présence d'une synecdoque employant le « tout » pour désigner une « partie ».

« figure du feu infernal »[1]. Cette foudre, perçue comme un feu céleste qui, en opérant sa conjonction avec la terre, devient mortel, n'est-elle pas accompagnée d'une détonation assourdissante ? Si le traducteur avait vraiment voulu expliciter ce rapport, il aurait pu dire « à cause du fracas des foudres » : l'emploi de cet équivalent au pluriel reproduirait, mais de manière plus concise, l'idée de la répétitivité de ce phénomène cosmologique laquelle est exprimée, dans sa version, par « à chaque coup de ». D'autre part, le verbe « se préserver de » ou l'expression « prendre garde de » n'exprimeraient-ils pas plus fidèlement le sens du terme-source 'حذر' ? [2]

Pour ce qui est du verset 20, l'expression « Peu s'en faut » dans la version de Blachère ainsi que le verbe « manquer » employé par Berque, réussissent à exprimer le sens de 'يكاد' exprimant que l'éclair « est sur le point » de priver ce groupe de gens de la vue[3]. Ceci dit, la traduction par Berque du segment 'مشوا فيه' relève de la littéralité « servile », le traducteur aurait pu recourir soit à une expression proche de celle de Blachère « marcher à sa clarté » ou bien au verbe « avancer ». La traduction littérale « servile » nous la repérons de nouveau, mais cette fois-ci dans la version que présente Blachère pour le segment 'وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ'. Le traducteur aurait pu échapper à cette littéralité en recourant à une expression plus naturelle en français comme, par exemple, « dès qu'il fait obscur ». Ceci est le cas dans le texte de Daouda où nous lisons : « mais dès qu'il fait obscur, ils s'arrêtent »[4].

En effet, le verbe 'قاموا' signifie dans ce contexte 'توقفوا عن السير'.[5] Il semble que Berque recourt au verbe « se figer » au lieu du verbe « s'arrêter » pour exprimer la peur terrible qui s'empare de ces hypocrites et les rend immobiles. Nous ne pouvons terminer l'examen de l'interprétation de ce verset sans signaler que la marque d'insistance 'إن' figurant en tête de la clausule, n'est reproduite dans aucune des deux versions. Enfin, si l'élision, dans la version de Berque, de l'expression 'على كل شيء' peut s'expliquer par le fait que l'attribut « omnipotent » signifie « qui dispose d'une puissance absolue », quelques « ajouts » sont parfois de trop dans celle de Blachère : nous désignons très précisément, en l'occurrence, la restitution trop évidente du pronom de la troisième personne 'ضمير الغائب' du verbe 'أضاء' par « [ces éclairs] ».

---

[1] TOELLE, Heidi, *Le Coran revisité, le feu, l'eau, l'air et la terre, op.cit.*, p.164.
[2] La clausule de ce verset sera analysée un peu plus loin dans le cadre de l'étude de la métaphore.
[3] Le verbe 'كاد' fait partie des verbes appelés 'أفعال المقاربة':
(كاد) و إن شاركت (عسى) فى الدلالة على المقاربة, فإن (كاد) أبلغ فى المقاربة من (عسى) و أدل على عظيم المقاربة فيها.
سعيد, عبد البارى طه, *كاد فى الذكر الحكيم, الموقع و الدلالة* , القاهرة, مكتبة الآداب, 1993, ص.9.
[4] DAOUDA, Boureima Abdou, *op.cit.* , p. 18.
[5] مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة ق و م, ص.930 .

Notre remarque est confirmée par le propos de عزيز عارف qui évoquant l'excès d'ajouts dans la version de Blachère, constate à juste titre :

و نلاحظ على هذه الترجمة أنها تتابع آيات القرآن آية فآية, غير أنها كثيرا ما تضيف إلى معنى النص القرآنى عبارات تضعها بين قوسين اشارة إلى هذه الإضافة. إن هذه الإضافات قد أفقدت النص القرآنى دقته و جماله و كثير منها لا موجب له و يمكن الاستغناء عنه.[1]

Parallèlement à ces deux images cosmiques décrivant l'état de désarroi qui s'empare des hypocrites, une autre se sert, elle, du bétail pour « figurativiser » celui des mécréants :

171 وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاء وَنِدَاء صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ

Blachère :

166/171 Ceux qui sont infidèles sont à l'image [*du bétail contre*] lequel on hurle et qui entend seulement cri et invective [*confus*] : sourds, muets, aveugles, ils ne raisonnent point.

Berque :

171 La semblance des dénégateurs est comme de mener à grands cris (un bétail) qui n'entend que l'appel ou l'invective : sourds, muets, aveugles, incapables sont-ils de raisonner…

Pour ce qui est de la tournure formelle caractérisant les paraboles explicites, elle subit une reformulation dans la version de Blachère et une restructuration dans celle de Berque. Dans le premier cas, le substantif « image » remplace le terme « ressemblance » ; dans le second, il y a ellipse de la deuxième occurrence de 'مثل', étant donné que le pronom démonstratif « celle » cède la place à l'outil de comparaison « comme » qui réapparaît et devient le cœur prédicatif explicite de l'énoncé, l'élément central qui l'organise. Ici aussi, par respect du génie de la langue-cible, ni Blachère ni Berque ne répètent un seul mot dans leur traduction.

Comme l'exemple précédent, celui-ci est aussi construit sur une ellipse, en l'occurrence, celle du complément. Cette ellipse ouvre la voie à plusieurs interprétations. À cet égard, الزمخشرى explique :

لابد من مضاف محذوف. و مثل داعي الذين كفروا (كمثل الذي ينعق) أو و مثل الذين كفروا كبهائم الذي ينعق.[2]

À part ceci, une deuxième difficulté se présente aux traducteurs : le verbe 'ينعق' est susceptible de recevoir deux lectures possibles : une première lecture « *yan'iqu* » qui considère qu'il est à la forme active, une seconde, « *yun'aqu* », à la forme passive. Ces

---

1 عارف, عزيز, *نماذج من الخلل فى ترجمة القرآن الكريم*, بغداد, دار الشؤون الثقافية العامة, 2005, ص. 103.

2 الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 214.

différentes interprétations et lectures ne sont pas sans influer, de manière générale, sur l'activité traduisante.

Si les traducteurs, en ajoutant le substantif « bétail », optent, tous les deux, pour la deuxième interprétation avancée par الزمخشرى, ils n'adoptent pas pour autant la même démarche par la suite : la tournure employée par Blachère - la note explicative qu'il présente à ce verset le confirme - montre que le traducteur choisit de « lire » le verbe-source au passif, tandis que celle de Berque laisse entendre - le recours à l'emploi d'une proposition infinitive où l'expression « mener à grands cris » a la valeur d'un substantif, l'illustre- qu'il opte pour la lecture active.

Sémantiquement parlant, le verbe 'ينعق' signifie 'يصيح'[1] et renvoie précisément au fait de crier après les moutons 'النعيق دعاء الراعي الشاء, و نعق الراعى بالغنم (...) : صاح بها و زجرها'[2]. Il semble que c'est cette dernière idée 'الزجر' qui s'ajoute à 'الصياح', qui fait que Blachère choisit comme équivalent le verbe « hurler » - et non pas « crier » - pour insister sur la force, elle-même, des cris laquelle exprime la difficulté de la tâche assignée au Prophète, à savoir celle d'appeler les mécréants à la foi. Dans la version de Berque, ce sens se trouve aussi rendu par l'adjectif « grands » qualifiant les « cris ». Toutefois, le recours, dans la version de Blachère, à la préposition « contre » peut introduire l'idée de violence surtout si nous prenons en considération le fait que le traducteur utilise, tout comme Berque, le substantif « invective » pour traduire 'نداء'.

Ceci étant, c'est justement la traduction, dans les deux versions, du segment ' إلا دعاء و نداء' qui retient notre attention. Si le sens de l'exception est excellemment rendu par l'adverbe « seulement » dans la version de Blachère et par la négation restrictive dans celle de Berque, il ne va pas de même pour les deux substantifs coordonnés. En effet, 'دعاء' et 'نداء' sont deux termes proches par le sens, mais une nuance délicate les différencie l'un de l'autre :

النداء للبعيد, و الدعاء للقريب.[3]

Cette proximité sémantique laquelle reflète la richesse de la nomenclature arabe capable de fournir des termes de signification légèrement nuancée, posera-t-elle un problème aux traducteurs ? Avant de répondre à cette question, notons qu'aucun des substantifs-source ne comporte une connotation négative. À examiner les traductions, la réponse s'avère positive. Si, de manière générale, l'emploi par Berque du substantif « appel » pour rendre

---

1 مجمع اللغة العربية, *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة ن ع ق, ص. 1109.

2 ابن منظور, *لسان اللسان*, الجزء الثاني, *نفس المرجع السابق*, مادة ن ع ق, ص.731.

3 القرطبي, *الجامع لأحكام القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص.609.

'نداء' est à apprécier, le recours, dans les deux versions, au terme « invective » lequel signifie « injure, insulte », est peu judicieux. Nous lui aurons préféré « cri ».

D'autre part, deux remarques s'imposent : la première concerne l'ajout dans la version de Blachère de l'adjectif « [*confus*] », la seconde, la traduction de la conjonction de coordination par « ou » dans celle de Berque. En ce qui est de la première remarque, rien dans le texte-source ne dit que les « appels » et les « cris » se mêlent de façon telle qu'il serait impossible de les distinguer : ce qui fait que cet ajout est de trop. Quant à la seconde remarque, la traduction du coordonnant par « et » est plus adéquate puisqu'il serait difficile, en l'occurrence, de savoir s'il s'agit de la valeur exclusive ou inclusive de la proposition « ou ». La confrontation de cette traduction avec le texte-source ainsi qu'avec bien d'autres versions, entre autres celle de Blachère, fait ressortir que c'est la valeur inclusive servant à exprimer l'addition « et », qui devrait plutôt être mise en relief.[1]

Enfin, pour ce qui est de la clausule, l'antéposition des trois qualificatifs, la construction du début du verset sur une structure nominale, et l'absence de toute conjonction créant ainsi une figure d'asyndète, reproduisent à merveille, et ce dans les deux versions, le même effet que l'original. Cette démarche nous incite à nous interroger sur la raison pour laquelle Blachère n'a pas procédé de la sorte en traduisant le verset 18, ce qui aurait pu faire retentir, sur un plan macrostructural, l'effet d'écho dû à la reprise du même syntagme ' صم, بكم, عمى'.[2] De même, cet effet aurait été plus sensible dans la version de Blachère, si le traducteur, avait eu recours, dans le verset 18, à la négation absolue comme en l'occurrence. Rappelons, à cet égard que, les deux fins de versets - 'فهم لا يرجعون' et 'فهم لا يعقلون' - sont aussi construites sur une même structure. La traduction de la particule 'ف' par « donc » ne contribuerait-elle pas à mieux renforcer le parallélisme et, par conséquent, l'effet d'écho entre les deux clausules ? D'autre part, si la reproduction, dans la version de Berque, des trois adjectifs en tête des segments assure le lien entre les versets 18 et 171, le parallélisme structural se trouve complètement perdu. De plus, pour exprimer l'impossibilité de comprendre l'« appel » et d'y répondre favorablement, le traducteur, loin de recourir à la négation absolue, introduit, à travers l'adjectif « incapables », une modalité absente dans le texte-source.

---

[1] *Cf.* MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 31, GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p. 722.

[2] L'importance de maintenir l'effet d'écho produit par les reprises syntagmatiques a déjà été abordée, en détail, dans le chapitre II.

En plus des paraboles décrivant l'état des hypocrites et celui des infidèles, le texte coranique met en place vers la fin de la sourate un passage sur l'aumône où quatre paraboles se succèdent pour établir un lien entre cette pratique et son prolongement dans l'Au-delà : ceux qui dépensent leurs biens dans la voie de Dieu sont comparés à une graine qui donne naissance à sept épis contenant chacun cent grains. Au contraire, l'aumône de celui qui dépense ses biens par ostentation et sans croire réellement à Dieu et au jour du Jugement Dernier est comme un rocher dont une averse aurait emporté la terre qui le couvre et sur lequel plus rien ne pousserait. Le premier sens qui s'impose à l'esprit est la multiplication incommensurable des œuvres de ce monde ou leur anéantissement dans l'autre monde. Nous allons citer les quatre paraboles les unes à la suite des autres afin de mieux saisir la portée de leur sens. Notons que les trois premières font partie des paraboles explicites, et la dernière, des paraboles implicites :

261 مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّئَةُ حَبَّةٍ وَاللّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاء وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

264 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُبْطِلُواْ صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأذَى كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاء النَّاسِ وَلاَ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لاَّ يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُواْ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

265 وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاء مَرْضَاتِ اللّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

266 أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاء فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

Blachère :

263/261 Ceux qui dépensent leurs biens dans le Chemin d'Allah sont à la ressemblance d'un grain qui fait pousser sept épis dont chacun contient cent grains. Allah double [*la récompense*] pour qui Il veut. Allah est large et omniscient.

266/264 O vous qui croyez !, n'annulez point vos aumônes par rappel de celles-ci et tort, comme celui qui dépense son bien ostensiblement devant les Hommes, sans croire en Allah et au Dernier Jour. Il est à la ressemblance d'un rocher couvert de terre : une pluie diluvienne l'atteint et le laisse dénudé. [Les Hommes] ne peuvent rien [*retirer*] de ce qu'ils se sont acquis. Allah ne dirige point le peuple des Infidèles.

267/265 Ceux qui dépensent leurs biens, en vue de l'agrément d'Allah et pour raffermir leurs âmes, sont à la ressemblance d'un jardin, sur une colline : une pluie diluvienne l'atteint et elle donne deux fois le double ; si une pluie diluvienne ne l'atteint pas, il y a [*seulement*] la rosée… Allah, sur ce que vous faites, est clairvoyant.

268/266 Quelqu'un de vous aimerait-il à avoir un jardin [*planté*] de palmiers et de vignes, sous lequel couleraient des ruisseaux, où il aurait toutes sortes d'[*arbres à*] fruits ? [Cet homme] peut-il tenir à [ce jardin] alors qu'il est [*lui-même*] atteint par la vieillesse tandis

que ses enfants sont [*encore*] chétifs et alors que ce jardin, atteint par un vent de feu, est incendié ? Ainsi Nous vous expliquons Nos *aya*, [*espérant que*] peut-être vous réfléchirez.

Berque :

261 La semblance de ceux qui font dépense de leurs biens sur le chemin de Dieu est celle d'un grain dont poussent sept épis, chacun portant cent grains : Dieu opère cette multiplication pour qui Il veut. Il est Immense, Connaissant.

264 Vous qui croyez, n'annulez pas vos aumônes par l'étalage et la vexation : comme celui qui fait dépense de son bien pour la montre, non par croyance en Dieu non plus qu'au Jour dernier. Sa semblance est celle d'une roche que couvrirait l'humus : une averse la touche et n'en laisse que la pierre nue ; on n'a plus pouvoir sur rien de ce qu'on s'est acquis
- Dieu ne guide pas le peuple des dénégateurs.

265 La semblance de ceux qui font dépense sur leur bien par désir de l'agrément de Dieu et pour se conforter personnellement, est celle d'un jardin sur une colline : l'averse le touche, en multiplie les nourritures ; à défaut d'averse qui le touche, seulement une rosée…
- Dieu est Clairvoyant sur vos actions.

266 Aucun de vous aimerait-il avoir un verger de palmiers et de vignes de sous lequel des ruisseaux coulent, et qui lui donne tous les fruits ? Mais voici que la vieillesse l'accable, avec des enfants en bas âge, et que des vents de feu accablent le jardin et le laissent tout brûlé…

- Ainsi Dieu vous explicite Ses signes, dans l'attente que vous réfléchissiez.

Commençons par le verset 261. La comparaison des versions françaises avec le texte-source révèle que, de manière générale, la transposition de ce verset ne pose pas de véritables problèmes aux traducteurs. Toutefois, la confrontation des deux versions nous invite à signaler quelques remarques.

De prime abord, nous repérons ici aussi le recours à la substantivation dans la version de Berque : au lieu de rendre le verbe-source 'ينفقون' par un verbe équivalent « dépenser », comme c'est d'ailleurs le cas dans nombreuses traductions, entre autres celle de Blachère, Berque recourt à un verbe support accompagné d'un substantif dérivant du verbe initial. L'emploi, en l'occurrence, de l'expression « faire dépense de » pourrait s'expliquer par le souci du traducteur de communiquer, à la fois, deux sens possibles : la dépense comprend – et les circonstances de Révélation en témoignent - soit la totalité des biens soit seulement une partie de ceux -ci.[1]

1 القرطبي, *الجامع لأحكام القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, ص.260.

D'autre part, le recours, dans la version de Blachère, au verbe « faire » suivi de l'infinitif « pousser » trouve son interprétation dans le fait que le sujet du verbe, à savoir « la graine », est la cause de l'action, sans agir lui-même. Nombreux sont les commentateurs qui insistent sur l'emploi factitif de certains termes. À cet égard, الزمخشرى note :

و المنبت هو الله, و لكن الحبة لما كانت سببا أسند إليها الإنبات كما يسند إلى الأرض و إلى الماء.[1]

Ceci étant, c'est la traduction du verbe 'يضـاعف' qui peut vraiment paraître problématique. Le problème réside dans le fait que lexicologues et exégètes ne sont pas d'accord sur la signification précise de ce terme. D'après *لسان اللسان*:

و أضعف الشيء و ضعفه و ضاعفه, زاد علي أصل الشيء و جعله مثليه أو أكثر.[2]

Le recours, dans la version de Blachère, au verbe « doubler » montre que le traducteur adopte la première interprétation, à savoir 'جعلـه مثليـه'. C'est vrai que le terme choisi par Blachère peut avoir une explication, toutefois, nous lui aurons préféré, vu le contexte, le verbe « multiplier » : si l'on fait un calcul, la rétribution de l'aumône équivaudra au moins à 700.

Pour ce qui est de la version de Berque, le traducteur, en employant le verbe support « opérer » accompagné du substantif « cette multiplication », restreint la portée du sens du verbe-source : le démonstratif ne suggère pas que la rétribution de l'aumône peut s'élever à 700 ou bien dépasser encore ce taux. Ainsi, le verbe « multiplier » serait plus à même de rendre le sens et conviendrait mieux à l'esprit du verset, surtout que rien dans le texte ne dit que la récompense de la dépense se fait uniquement selon ce calcul, et que, d'autre part, la clausule du verset insiste sur le fait que Dieu est « large » 'واسع'.

En effet, c'est sur la traduction de ce beau nom que nous voulons terminer notre propos. D'après les acceptions données au qualificatif « Immense », entre autres « qui n'a ni bornes ni mesure » et « qui est très considérable par la force, l'importance, etc. », celui-ci peut rendre le sens de l'attribut de Dieu. Mais, il nous semble que « large » employé par Blachère dans le sens de « très généreux », convient mieux en l'occurrence.

Passons au verset 264. À vrai dire, le substantif « rappel » rend plus exactement qu' « étalage » le sens du terme-source 'المـن' signifiant, dans ce contexte, 'تذكير المـنعم عليـه بالنعمـة'[3]. Toutefois, l'absence de tout déterminant ne semble pas très heureux, en l'occurrence. Le

---

1 الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص.310.

2 ابن منظور, *لسان اللسان*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثانى, مادة ض ع ف, ص. 64.

3 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, , *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, الجزء الثالث, ص. 44 .
Rappelons qu'il s'agit, en l'occurrence, d'un terme polysémique: 'المن' est aussi employé dans le *Coran* pour désigner la nourriture miraculeuse envoyée aux Hébreux dans le désert : 'المن و السلوى'.

traducteur aurait pu recourir soit à l'indéfini « un rappel », soit à l'expression « en les rappelant » - formulation plus à même de rendre le sens. Le terme « étalage » employé par Berque met plutôt en avant l'idée de l'ostentation : le traducteur voulait-il insister sur le fait que c'est le désir de se vanter des bienfaits accordés à autrui qui se profile derrière ce comportement ? En effet, la démarche de Berque n'est pas exempte d'une certaine redondance car la suite du verset-source condamne explicitement ce comportement né du désir de « faire montre » de ses bienfaits 'كالذي ينفق ماله رئاء الناس'.

Pour ce qui est du substantif 'أذى', il réfère effectivement à tout préjudice 'ضرر'[1] : si les deux équivalents « tort » et « vexation » expriment ce sens, celui choisi par Berque a le mérite d'insister particulièrement sur le fait de blesser l'amour-propre de la personne à qui l'aumône est accordée. Par ailleurs, la marque de ponctuation (:) placée avant l'outil comparatif dans la version de Berque, ne trouve pas, à notre sens, une explication : cette segmentation de la comparaison est assez étrange. Toutefois, nous n'allons pas nous y arrêter longuement vu qu'il pourrait simplement s'agir d'une erreur d'impression. Comme nous l'avons signalé dans l'exemple précédent, l'emploi, dans la version de Blachère, de l'indéfini « un tort » ou le recours à la reformulation « en portant tort à autrui » seraient plus judicieux en l'occurrence.

Ceci étant, c'est la traduction du segment 'صفوان عليه تراب' qui doit attirer notre attention. Le substantif 'تراب' ne peut aucunement être traduit par « poussière » vu qu'il s'agit, en l'occurrence, d'une « terre » censée donner des récoltes : 'تربة كريمة صالحة للبذر'[2]. Toutefois, on se demande pourquoi, loin de rendre le substantif 'تراب' par « terre » comme c'est le cas dans la version de Blachère[3], Berque opte pour « humus » lequel renvoie à la « matière organique du sol provenant de la décomposition partielle des matières animales et végétales ». Le traducteur voulait-il, par là, mettre l'accent sur l'extrême fertilité de la « terre » et, par conséquent, sur la perte considérable causée par l'averse symbolisant ici l'aumône qui doit rapporter aux croyants la récompense de Dieu et que, par leur étalage, ils rendent dévastatrice? Ne pouvant répondre à cette question, nous nous contentons de relever ce détail, tout en signalant que ce choix n'est pas sans amplifier le sens. D'autre part, comme le terme 'صفوان' signifie précisément 'حجر أملس'[4], nous trouvons nécessaire l'étoffement au moyen de l'ajout d'un adjectif quelconque, « lisse » ou « poli » par exemple, ce qui expliciterait, en l'occurrence, la raison pour laquelle le rocher devient complètement dénudé dès que l'averse

---

1 مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة أ ذ ى, ص. 46.

2 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, الجزء الثالث, ص. 48.

3 Il en va de même dans la version du Complexe roi Fahd ainsi que dans celle de Gloton. Respectivement : « Il ressemble à un rocher recouvert de **terre** » (*op.cit.*, p. 44), « Il ressemble au rocher lisse qui était couvert de **terre** » (*op.cit.*, p.504). C'est nous qui soulignons.

4 مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة ص ف و, ص. 676.

ou la pluie diluvienne le touche. De fait, « averse » et « pluie diluvienne », ces équivalents rendent, tous les deux, très exactement la signification du substantif 'وابل' évoquant ' المطر الشديد الضخم القطر'[1].

En effet, la reproduction du segment 'فتركه صلدا' dans la version de Berque, nous rappelle le segment 'فلما أضاءت ما حوله' du verset 17. Ici aussi, le traducteur restitue le pronom 'هاء' référant au terme « roche » en employant un substantif qui lui est proche par le sens. Afin que sa version soit plus proche du segment-source et en respecte la concision, il aurait pu dire plus simplement : « et la laisse dénudée » - non seulement l'adjectif mais aussi la structure mise en place montreraient, de manière plus concise, comment le rocher devient subitement dépouillé de ce qui le recouvrait auparavant.

Plus important encore est la difficulté de rendre le sujet du verbe 'يقدرون'. L'interprétation du sujet de ce verbe ouvre, en réalité, la voie à de multiples interprétations. À cet égard, ابن عاشور note :

و قوله (لا يقدرون على شيء مما كسبوا) أوقع موقعا بديعا من نظم الكلام تنهال به معان كثيرة.[2]

Sans nous attarder sur les différents sens possibles, nous nous limiterons à citer le propos de الرازى lequel trouve son écho chez nos deux traducteurs. D'après ce commentateur, ce pronom peut renvoyer soit à la totalité des hommes, soit à ceux qui dépensent avec ostentation, soit aux croyants à qui l'ordre de ne pas rendre vaines les aumônes est adressé au début du verset. Ce denier cas constitue une figure d'énallage qui se voit dans le passage du discours direct au discours indirect[3] :

أنه (أي الضمير) عائد إلى معلوم غير مذكور, أي لا يقدر أحد من الخلق على ذلك البذر الملقى في ذلك التراب الذي كان على ذلك الصفوان, لأنه زال ذلك التراب و ذلك ما كان فيه, فلم يبق لأحد قدرة على الانتفاع بذلك البذر, (...). و الثاني : أنه عائد إلى قوله (كالذي ينفق ماله) و خرج على هذا المعنى, لأن قوله (كالذي ينفق ماله) إنما أشير به إلى الجنس, و الجنس في حكم العام. (...). و فيه وجه ثالث, و هو أن يكون مردودا على قوله (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن و الأذى) فإنكم إذا فعلتم ذلك لم تقدروا على شيء مما كسبتم, فرجع عن الخطاب إلى الغائب.[4]

En recourant à l'emploi du pronom « on », Berque contourne cette difficulté. De fait, ce pronom « caméléon »[5] a le mérite d'embrasser ces interprétations diverses : il peut recevoir la valeur de « ils » sans imposer l'identification de son référent, ou de « tout le monde ».

---

[1] ابن منظور, *لسان اللسان*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة و ب ل, ص.713.

[2] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, الجزء الثالث, ص. 49.

[3] Rappelons que l'énallage constitue un trope grammatical qui a pour principe « la manipulation du cadre énonciatif qu'il soit temporel, personnel ou spatial. ». FROMILHAGUE, Catherine, *Les figures de style, op.cit.*, p. 71-72.

[4] الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الرابع, ص. 48.

[5] HERSCHBERG-PIERROT, Anne, *op.cit.*, p.27. Rappelons que le recours à ce pronom a été repéré lors de la reproduction de l'expression 'و يسألونك'.

Contrairement à Berque, il est clair que Blachère opte pour un sens bien précis, à savoir, le premier : la restitution du pronom par « [les Hommes] » ainsi que l'ajout du verbe « [*retirer*] » le montrent de manière saillante. Enfin, notons qu'à la négation absolue figurant, chez Blachère, dans le début du verset, répond une deuxième, celle sur laquelle se termine la clausule. Cette double négation encadre le verset et met en relief l'image qu'il dessine et le sens qu'il véhicule.

À l'inverse, celui qui fait la charité pour la satisfaction de Dieu et l'affermissement de son âme voit ses œuvres comparées à un jardin sur une colline, arrosé par une averse ou au moins par une ondée et donnant alors beaucoup de fruits. Le prolongement des œuvres dans l'Au-delà dépend donc de l'intention avec laquelle celles-ci sont accomplies.

Comme il est question dans ce passage de « dépense », le segment 'الذين ينفقون أموالهم' se trouve exactement repris au début, ou presque, des trois versets 261, 262 et 265. Nous ne reviendrons pas, de nouveau, sur le recours, dans la version de Berque, à l'expression « faire dépense » pour traduire le verbe 'ينفق'. Néanmoins, nous ne pouvons pas passer outre sans signaler le changement de la préposition employée : si dans les deux premiers versets, c'est l'expression « faire dépense de » qui est mise en place, le traducteur opère, en l'occurrence, une modification qui, quoique « légère », ne trouve aucune justification[1]. À cette modification, vient s'ajouter une autre, à savoir, le passage, toujours inexplicable, du pluriel « leurs biens », lequel est conforme à l'emploi dont le texte-source fait usage, dans les trois occurrences, du substantif 'أموالهم', au singulier « leur bien » dans le verset 265.

Contrairement aux gens dont il est question dans le verset 262, ceux auxquels nous avons affaire dans cette parabole, ne se soucient aucunement de faire étalage de leurs bienfaits. Mise à part leur recherche de l'agrément de Dieu, ils visent également un but plus « personnel » : 'تثبيتا من أنفسهم'. Mais que désigne au juste le substantif 'أنفسهم' en l'occurrence ? À interroger les glossaires et les exégèses, il ressort que ce terme peut aussi bien référer à la personne en tant qu'être ayant un corps, une âme et une conscience 'ذواتهم'[2], qu'à une âme en opposition au corps 'الروح'. À ce propos, الرازي explique :

[1] Si nous nous arrêtons à ce menu détail, c'est parce qu'il s'inscrit dans un cadre plus large en rapport avec la démarche suivie lors de la traduction des répétitions lexicales et syntagmatiques. Nous avons déjà montré en détail comment ces reprises, surtout celles syntagmatiques parmi elles, contribuent à assurer la cohésion textuelle tout en créant un effet d'écho non négligeable.

[2] مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة ن ف س, ص.1115.

إن من يواظب على الإنفاق مرة بعد أخرى لابتغاء مرضاة الله حصل له من تلك المواظبة (...) صيرورة هذا الابتغاء و الطلب ملكة مستقرة في النفس, (...), و ذلك بسبب أن تلك العبادة صارت كالعادة و الخلق للروح, (...), و عند حصول هذا التثبيت تصير الروح في هذا العالم من جوهر الملائكة الروحانية و الجواهر القدسية, (...).[1]

La différence entre les versions des deux traducteurs est donc due à la double interprétation que peut recevoir le terme en question. Toutefois, nous trouvons que le sens est rendu plus clairement dans la version de Blachère que dans celle de Berque où la signification de l'expression « se conforter personnellement » reste ambiguë. Notons, en outre, que les dictionnaires français n'attestent pas que le verbe « conforter » s'emploie à la forme pronominale[2].

Dans la version de Blachère, l'expression « une pluie diluvienne » traduisant le substantif indéfini 'وابل' dans le verset 264 est exactement reproduite dans le verset 265. Contrairement à la version de Blachère, ainsi qu'à bien d'autres traductions, entre autres celle de Masson[3] et celle du Complexe roi Fahd[4], dans le texte de Berque le terme indéfini passe au défini. Cette démarche peut s'expliquer, en l'occurrence, par le souci d'établir explicitement, à travers cet élément naturel commun, un lien direct entre les deux versets qui s'opposent : il s'agit d'une seule et même averse, mais comme l'on a affaire à deux terrains radicalement différents – l'un stérile et l'autre fertile- le résultat, dans chaque cas, est loin d'être le même. Ainsi, dans le premier cas, l'averse s'avère « malfaisante et dévastatrice » et dans l'autre « bienfaisante » susceptible de faire éclore la flore.

Ceci dit, c'est la traduction du duel coranique 'ضعفين' qui pose vraiment problème. Le problème réside dans le fait que lexicologues et exégètes ne sont pas d'accord sur la signification même de ce terme au singulier, ce qui n'est pas sans influer sur la détermination du sens du duel. Dans *لسان اللسان*, nous lisons :

و ضعف الشيء مثلاه, و ضعف الشيء مثله الذي يضعفه, و أضعافه أمثاله. و أضعف الشيء (...): زاد على أصل الشيء و جعله مثليه أو أكثر.[5]

Pus loin, ابن منظور explique :

و الضعف في كلام العرب: أصله المثل إلى ما زاد, و ليس بمقصور على مثلين, يقال هذا مثل هذا أى مثله, و هذا ضعف هذا أى مثلاه, و جاز فى كلام العرب أن تقول هذا ضعفه أى مثلاه و ثلاثة أمثاله لأن الضعف فى الأصل زيادة غير محصورة.[6]

---

[1] الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الرابع, ص.49 -50.

[2] Cet usage étranger au génie de la langue française fait écho à l'emploi du substantif « semaille » au singulier lors de la traduction du verset 223.

[3] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.53.

[4] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.45.

[5] ابن منظور, *لسان اللسان*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة ض ع ف, ص.64.
Il en va de même dans *معجم ألفاظ القرآن الكريم* où le terme 'ضعف' signifie 'مثل أو أكثر'. *Cf. op.cit.*, tome II, p. 697.

[6] ابن منظور, *لسان اللسان*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة ض ع ف, ص.65.

Il en va de même pour les exégèses. Rapportant les différents propos, الرازي note :

قال الزجاج (أتت أكلها ضعفين) يعنى مثلين لأن ضعف الشيء مثله زائدا عليه, و قيل ضعف الشيء مثلاه (...).[1]

Cette double interprétation trouve, par conséquent, son écho dans les traductions : contrairement à Berque qui, à travers son choix du verbe « multiplier », contourne cette difficulté en exprimant, de manière générale, l'idée de l'augmentation en nombre et en quantité, Blachère, lui, opte pour le second avis rapporté par الرازى : si l'expression « deux fois » insiste sur le sens du duel, le segment « deux fois le double » montre que Blachère considère que 'الضعف' signifie 'المثلان'. Ceci n'est pas le cas dans d'autres versions françaises qui adoptent, elles, le propos de الزجاج. Citons à titre d'exemple, celle du Complexe roi Fahd ainsi que celle de Gloton : respectivement, « il double ses fruits »[2] et « il a alors donné le double des fruits »[3]. Par ailleurs, contrairement à ces deux versions ainsi qu'à celle de Masson - « il donnera deux fois le double de fruits »[4]- où le terme 'أكلها' est traduit par « ses fruits », dans celle de Blachère, ce terme passe sous silence. D'autre part, nous trouvons que « fruits » est plus à même que « nourritures » employé par Berque, de rendre le sens dans ce contexte, vu que le substantif-source désigne effectivement les fruits que le jardin produira 'ثمرها'[5]. À considérer la portée symbolique de ce verset, ce propos trouvera sa justification dans le fait qu'au Paradis, il est plutôt question d'arbres fruitiers. C'est donc le contexte et ce qui se dit en contexte, qui fait que l'on ne traduit pas 'أكلها' par « nourritures » mais par « fruits ».

Dans les deux versions, l'antonymie entre les substantifs 'وابل' et 'طل' est reproduite. Pour ce qui est de l'ellipse dans le segment 'فإن لم يصبها وابل فطل', Blachère essaye de la rétablir par l'emploi de l'expression « il y a ». Dans les deux versions, les trois points de suspension à la fin des deux propositions « [...] » avertissent le récepteur que le sens reste inachevé. Pourtant, il aurait pu facilement l'être dans la version de Berque, si le traducteur avait ajouté, ne serait-ce qu'entre parenthèses, le verbe « suffire » : « seulement une rosée (lui suffit)... ». Cet ajout pourrait rendre le segment plus intelligible.

Nous ne pouvons en terminer avec ce verset sans signaler que, contrairement à Blachère, Berque ne tient pas compte de l'inversion structurale sur laquelle est construite la clausule du verset qui, en plaçant le nom de Dieu 'عليم' en chute de phrase, vise à le mettre en relief.

---

[1] الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الرابع, ص.51.

[2] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.45.

[3] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p. 525.

[4] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.53.

[5] الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الرابع, ص.50.

Enfin, la prédilection de Berque pour le procédé de la substantivation réapparaît, à nouveau, dans sa traduction du segment 'بما تعملون' par « vos actions ».

La dernière image relève, elle, des paraboles implicites et nous permet de passer directement à ce deuxième type de parabole largement exploité dans le *Coran* en général, et dont la sourate 'البقرة' nous offre un exemple.

B) Les paraboles implicites 'الأمثال الكامنة'

Le verset 266 interpelle l'homme en des termes où la transposition eschatologique semble très évidente. Si nous parlons de « transposition eschatologique », c'est essentiellement parce que 'جنة' et 'نار' évoquent sûrement ici le paradis et l'enfer, sans préjuger d'autres interprétations d'un symbolisme complexe et plus profond, reposant sur l'interaction des quatre éléments en relation avec le devenir de l'homme.

Si la traduction de la clausule de l'exemple précédent confirme la prédilection de Berque pour le procédé de la substantivation, le début de celui-ci témoigne, à nouveau, de son goût pour l'usage de certaines expressions qui ne transmettent le sens que d'après leur emploi qualifié de « vieux » : ceci est le cas de 'أحدكم' rendu par « Aucun de vous » - segment qui, selon le *Nouveau Petit Robert*, signifie, à juste titre, « quiconque parmi vous ».

Mises à part ces deux démarches justifiables dans certaines occurrences, la traduction du substantif 'جنة' par « verger » et non par « jardin » paraît peu judicieux dans ce contexte, vu que la répétition du même terme-source dans les versets 265 et 266, vise non seulement à assurer la cohérence textuelle entre les deux versets, mais surtout à faire ressortir, à travers la reprise de l'élément naturel commun mis en scène, l'opposition entre les différents comportements humains et, *a fortiori*, les conséquences qui en découlent aussi bien dans la vie d'Ici-bas que dans celle de l'Au-delà. Ainsi l'emploi du substantif « jardin » qui réapparait vers la fin du verset, s'impose–t-il ici aussi afin d'assurer la transposition eschatologique fondamentalement visée : rappelons que dans toutes les occurrences où le terme 'جنة' est cité, dans cette sourate, pour référer au paradis, il est traduit, dans la version de Berque, par « Jardin ». Citons à titre d'exemple, les versets 35, 82, 111, 214 et 221.

Quant à l'interrogation rhétorique qui introduit le verset, elle est reproduite, dans les deux versions, exprimant ainsi la vive dénonciation d'un tel comportement entraînant immanquablement des résultats fâcheux. Toutefois, la suite du verset n'est pas « lue » de la même manière : Blachère considère qu'il s'agit d'une autre interrogation venant renforcer la première ; Berque y voit une sorte de commentaire narrant, à travers une « voix off », la fin

dramatique du dépossédé. Évoquant la valeur rhétorique de cette interrogation, المطعنى explique :

و قد صدرت آيتنا هذه بهذا الاستفهام : (أيود أحدكم...) و أخذت ترسم رسما رائعا (...) هذه الصورة يدخل عليها هذا الاستفهام الاستبعادى لماذا؟ و هما مما تشتهى الأنفس, و تلذ الأعين, و تثلج الصدور؟

إنها مثل للحرمان بعد العطاء, و للشقاء بعد السعادة و للغم بعد السرور, للترح بعد المرح. فقد بدأت الصورة تنعكس حين سلط القرآن الضوء على مالكها فهو قد بلغه الكبر فشاخ و خار, و له ذرية ضعاف كانت هذه الحديقة جنتهم في دنياهم. و في لمحة عين هب ريح مدمر, مليء بالصواعق الحارقة, وفى لمحة العين أحال تلك الحديقة الغناء إلى كومة من الرماد القاتم, (...).[1]

Si l'explication de المطعنى laisse entendre que l'interrogation introduit seulement le verset, ceci n'empêche pas que la figure en question s'étende à la suite[2]. Ainsi, les deux lectures peuvent aisément paraître possibles.

Par ailleurs, nous trouvons que la version de Berque a le mérite d'être plus concise et, par conséquent, plus intelligible et plus conforme à l'esprit de la langue-cible que celle présentée par Blachère : afin de rendre la deuxième interrogation, celui-ci se trouve contraint d'ajouter en tête de sa phrase, un court segment « [Cet homme] peut-il tenir à [ce Jardin] », sauf qu'il n'indique pas avec précision les limites de cet ajout constitué du segment en entier et non des termes « [cet homme] » et « [ce Jardin] ». Notons, de même, que la restitution du sujet dans l'expression 'فاحترقت' par « ce jardin » n'est pas typographiquement signalée. D'autre part, bien des ajouts, dans sa version, sont inutiles puisque tellement évidents : ni l'adjectif « *planté* » ni le segment « *arbres à* » ne sont des indications indispensables à l'expression du sens qui est déjà clair. Ces ajouts ne font qu'alourdir sensiblement le verset. Par contre, l'ajout de l'expression « *lui-même* » semble obligatoire, faute de quoi le pronom « il » renverrait à « Jardin ». De même, l'adverbe « encore » qualifiant l'adjectif « chétifs » peut trouver une explication. Ceci sera explicité dans ce qui suit.

Dans ce contexte, l'adjectif 'ضعفاء' peut avoir au moins deux significations : soit les enfants de ce vieil homme sont faibles, soit ils sont petits. Ce dernier sens est mis en relief dans de nombreux commentaires, entre autres celui de الرازى[3], de القرطبى [4] et de ابن عاشور. Contentons nous de ne citer que ce dernier :

---

[1] المطعنى, *التفسير البلاغي للاستفهام في القرآن الحكيم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 150-151.

[2] *Cf.* Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 45. Cette version rend cette image par une seule phrase interrogative assez longue : « L'un de vous aimerait-il avoir un jardin de dattiers et de vignes sous lequel coulent les ruisseaux, et qui lui donne toutes espèces de fruits, que la vieillesse le rattrape, tandis que ses enfants sont encore petits, et qu'un tourbillon contenant du feu s'abatte sur son jardin et le brûle ? Ainsi Dieu vous explique les signes afin que vous méditiez ! ».

[3] الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الرابع, ص.52-53.

[4] ((و له ذرية ضعفاء) و المراد من ضعف الذرية: الضعف بسبب الصغر و الطفولية)
القرطبي, *الجامع لأحكام القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, ص.272.

و قد وصف الجنة بأعظم ما يحسن به أحوال الجنات (...), ثم وصف صاحبها بأقصى صفات الحاجة إلى فائدة جنته, بأنه ذو عيال (...) و أنهم ضعفاء – أي صغار- إذ الضعيف في لسان العرب هو القاصر, و يطلق الضعيف على الفقير أيضا.[1]

De fait, ces différentes interprétations du terme-source expliquent la traduction de cet adjectif par « chétifs » dans la version de Blachère et par « en bas âge » dans celle de Berque. Comme « chétif » peut aussi bien qualifier une personne « de faible constitution » qu'une autre « d'apparence débile », il semble que l'ajout, par Blachère, de l'adverbe « encore », vise à orienter le sens vers le premier sens.

Dans la version de Berque, plusieurs éléments montrent que le traducteur tend à insister sur le sens du désastre total: le choix du terme « accabler » pour traduire à deux reprises, le verbe 'أصاب', le pluriel dans l'expression « des vents de feu » pour dire ' إعصار فيه نار', et l'adverbe « tout » en sont la preuve. Cette démarche est justifiée par l'interprétation de ابن عاشور où nous repérons des élatifs comme dans l'expression 'أقصى صفات الحاجة'. Cette expression met au premier plan l'image de la privation absolue qui frappe cet homme et ces enfants donnés, tous, en exemple.

Plus importante encore est la traduction de la clausule de ce verset. Si Berque opère une légère modification en rendant 'الآيات' par le possessif « Ses Signes », c'est plutôt la version de Blachère qui nous surprend. La traduction du début de la clausule par « Ainsi Nous vous expliquons nos *Aya* » - au lieu de « Ainsi Allah vous explique les *Aya* (...) » - vient s'opposer à la démarche jusqu'ici adoptée par le traducteur qui se soucie de respecter au maximum les tournures mises en place par le texte-source.

D'autre part, le fait de proposer, dans le corps même du texte, deux équivalents possibles pour un seul vocable 'لعل' semble assez étrange. Cette « indétermination » concernant la signification de ce terme, nous invite à nous y arrêter, surtout que cette hésitation est omniprésente dans la plupart des occurrences où cette particule est citée. Citons à titre d'exemple, les versets 52, 53, 56, 73, 183, 219 et 266.

Linguistiquement parlant, 'لعل' est une « particule de cas direct affective marquant le souhait et à laquelle les pronoms personnels se suffixent ».[2] Or, l'emploi de cette particule exprimant 'الرجاء و الإشفاق' suscite un vif dilemme parmi les commentateurs dont la plupart - comme الرازي[3] et الألوسى [4] par exemple – sont gênés de lui attribuer cette valeur dans le *Coran*

(كمثل رجل كانت له جنة و له أطفال لا ينفعونه)

1 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, الجزء الثالث, ص. 53-54.

2 GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p. 212.

3 الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص.92.
(إن كلمة لعل للترجي و الإشفاق (...) و الترجي و الإشفاق لا يحصلان إلا عند الجهل بالعاقبة و ذلك على الله محال, فلابد فيه من تأويل)

4 الألوسى البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 188.

étant donné que, d'après eux, le souhait est souvent accompagné de doute ou d'ignorance, ce qui ne convient pas au Savoir absolu de l'Énonciateur Suprême, de Dieu l'Omniscient. À cet égard, ابن عاشور explique :

و قد شاع عند المفسرين و أهل العلوم الحيرة في محمل لعل الواقعة في كلام الله تعالى لأن معنى الترجي يقتضى عدم الجزم بوقوع المرجو عند المتكلم فللشك جانب في معناها حتى قال الجوهري (لعل كلمة شك) و هذا لا يناسب علم الله تعالى بأحوال الأشياء قبل وقوعها و لأنها وردت في أخبار مع عدم حصول المرجو لقوله تعالى (و لقد أخذنا آل فرعون بالسنين و نقص من الثمرات لعلهم يذكرون) مع أنهم لم يتذكروا كما بينته الآيات من بعد.[1]

Ainsi les commentateurs tiennent-ils à interpréter « métaphoriquement » le sens de cette particule. D'aucuns, entre autres الزمخشرى, pensent que 'لعل' est souvent employé dans le sens de « donner envie » 'الإطماع' :

و لعل للترجي أو الإشفاق. (...) و قد جاءت على سبيل الإطماع في مواضع من القرآن, و لكن لأنه إطماع من كريم رحيم, إذا أطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة, لجرى إطماعه مجرى وعده المحتوم وفاؤه.[2]

D'autres, comme ابن منظور et الزركشى[3], estiment que cette particule exprime plutôt le but :

و هي (أي لعل) كلمة رجاء و طمع و شك, و قد جاءت في القرآن بمعنى كي.[4]

Cette dernière interprétation est catégoriquement réfutée par الزمخشرى:

قال من قال: إن لعل بمعنى (كى), و لعل لا تكون بمعنى (كى).[5]

ابن عاشور qui est du même avis que الزمخشرى, avance deux raisons pour cette réfutation : non seulement rien de ce que disaient les Arabes, ne témoigne de ce sens, mais aussi celui-ci ne peut pas s'appliquer à tous les versets où figure cette particule. Et pour ne citer qu'un seul exemple : 'و ما يدريك لعل الساعة قريب' - sourate '*الأحزاب*', verset 63. D'après le commentateur, cette signification ne peut correspondre qu'aux contextes où le sens de « donner envie » est déjà présent[6]. Le sens ambigu de cette particule ne serait-il pas, dans la version de Blachère, en rapport avec les traductions variées que le traducteur donne à cette particule ?

(امتنع حمل – لعل- على حقيقتها (...) بالنظر إلى المتكلم لاستحالة الترجي على عالم الغيب و الشهادة الفاعل لما يشاء).

1 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.328-329.

2 الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص.91-92.

3 Dans son ouvrage *البرهان فى علوم القرآن*, le savant الزركشى distingue trois valeurs pour cette particule selon son contexte immédiat : pour exprimer le souhait, si le locuteur parle à un semblable ; pour exprimer la prière, si le locuteur est un inférieur et parle à un supérieur ; pour exprimer la fin, si c'est un supérieur qui parle à un inférieur. Dans ce dernier cas, 'لعل' a comme équivalent « pour que » ou « afin que ». *Cf. op.cit.*, tome 4, p. 392-395.

4 ابن منظور, *لسان اللسان*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثانى, مادة ل ع ل, ص. 509.

5 الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 92.

6 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.329.

Sensible aux différentes acceptions accordées à cette particule, Blachère ne tranche pas. Au contraire, il cite les deux « équivalents » possibles l'un à la suite de l'autre. Cette démarche qui n'est pas sans étonner, peut s'expliquer par le souci de concilier quelques unes des différentes valeurs accordées à cette particule : « espérant » semble vouloir rendre l'idée de 'الإطماع' évoquée par الزمخشرى, « peut-être » celle de 'الشك' à la base du sens initial du connecteur-source.

L'emploi de « peut-être » lequel est un adverbe de modalité marquant le doute, ne doit pas surprendre, puisqu'il garde à la particule-source une « partie » de son sens initial : si doute il y a, il ne se situe évidemment pas du côté de Dieu dont le Savoir embrasse indubitablement tout, mais il concerne précisément la réalisation de l'acte de la part de ceux à qui la parole est adressée. Cette interprétation se recoupe avec celle avancée par سيبويه qui résout le « problème » de manière assez judicieuse. D'après سيبويه:

لعل على بابها و الترجي أو التوقع إنما هو في حيز المخاطبين.[1]

Ce propos trouve sa confirmation dans l'analyse menée par محمد عبد الخالق عضيمة qui dans son ouvrage *دراسات لأسلوب القرآن الكريم*, explique :

التوقع و الترجى فى كلام الله سبحانه إنما يرجع إلى المخاطبين.[2]

À l'instar du participe présent « espérant », le segment de Berque semble vouloir mettre en avant l'idée de 'الإطماع'. Le traducteur aurait pu aussi dire: « dans l'espoir que vous réfléchissiez » ou « peut-être réfléchissez- vous ». Ces deux expressions - « dans l'espoir »[3] et « peut-être »[4] - sont fréquemment employées, dans sa version, pour rendre le connecteur en question.

C) Les récits paraboliques

Parallèlement aux versets 264-266 formés à la fois de paraboles explicites et implicites, un autre passage 258-260 vient développer, à travers de courts récits paraboliques

---

[1] Cité dans : *نفس المرجع السابق, نفس الصفحة.*
Commentant ce propos, ابن عاشور explique :
أنها (أي لعل) مجاز قريب من معنى الحقيقة لوقوع التعجيز في أحد جزأي المعنى الحقيقي لأن الرجاء يقتضى راجيا و مرجوا منه فحرف الرجاء دال على معنى فعل الرجاء إلا إنه معنى جزني.

[2] عضيمة, محمد عبد الخالق, *دراسات لأسلوب القرآن الكريم*, القاهرة, دار الحديث, 2004, الجزء الثانى, القسم الأول, ص. 499.

[3] *Cf.* Les versets : 63, 186 et 189.

[4] *Cf.* Les versets : 179 et 185.

'الأمثال القصصية', le thème fondamental de la sourate, à savoir celui de la résurrection des morts. Ce thème déjà présent dès le nom même de la sourate, y est remarquablement omniprésent. Ce nom '*البقرة*' fait allusion au récit de la vache égorgée par les fils d'Israël : lorsqu'un homme est tué sans que l'on identifie son meurtrier, Moïse dit à son peuple que Dieu leur ordonne d'égorger une vache, ainsi ils auront la clé de l'énigme. Après tant d'hésitation, ils exécutent l'ordre de Dieu. Le Seigneur leur dit, par l'entremise de Moïse, de frapper la victime avec l'un des membres de la vache. Alors, Dieu ressuscite le mort qui prononce le nom du meurtrier puis retombe sans vie :

72 وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ

73 فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Comme le constate محمد أحمد خلف الله, les récits coraniques et parmi eux les récits paraboliques se caractérisent par la présence de certains traits insistant sur le caractère oral du texte coranique, comme par exemple le dialogue et l'expression 'ألم تر إلى' :

> و على كل فيجب ألا ننسى أن أسلوب القرآن, في الغالب, هو أسلوب التخاطب فقد كان القرآن يلقى على القوم إلقاء, و من هنا وضحت في قصصه أساليب الحديث و المشافهة خاصة في مبدأ القصة نحو (ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم), (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه) (...).[1]

Dans son ouvrage *أسلوب المحاورة في القرآن*, le chercheur عبد الحليم حنفى explique que le dialogue peut revêtir une fonction narrative, informative et surtout didactique,[2] vu qu'il vise essentiellement à démentir les fausses croyances, à corriger les conceptions erronées et à inculquer les principes prônés par le message de l'Islam. Abordant la portée de ce procédé qui joue un rôle de première importance dans le *Coran*, Rokaya Gabr souligne :

« Le dialogue inséré dans les récits coraniques vise à immortaliser d'une manière à la fois précise et succincte, les épreuves que les vrais croyants et les messagers d'Allah ont endurées. Il est destiné à toutes les générations d'hommes hors des limites spatiales et temporelles afin de rester gravé dans la mémoire de ceux qui l'écoutent. »[3]

Pour illustrer ce type de récits, à savoir les récits paraboliques, nous allons nous limiter à trois exemples : verset 258, 259 et 260. Comme nous l'avons fait lors de l'analyse du passage précédent, nous allons citer les trois récits les uns à la suite des autres afin de mieux saisir la portée de leur sens :

258 أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

---

1 خلف الله, *الفن القصصي في القرآن, نفس المرجع السابق*, ص.320-321 .

2 حنفي, عبد الحليم, *أسلوب المحاورة في القرآن الكريم*, القاهرة, الهيئة المصرية العامة للكتاب, 1995, ص. 146 و 147.

3 GABR, Rokaya, *Le génie narratif dans le Coran : Récit de Josef*, Le Caire, Dar El-Kitab El Lubnani, 1990, p. 89 -90.

259 أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

260 وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Blachère :

260/258 N'as-tu point vu celui qui, parce qu'Allah lui avait donné la royauté, argumenta contre Abraham au sujet de son Seigneur ? Abraham ayant dit : « Mon Seigneur est celui qui fait vivre et mourir », [cet ennemi d'Allah] dit : « [*C'est*] moi [*qui*] fais vivre et mourir. » Abraham dit [*alors*] : « Allah met le soleil en mouvement, de l'orient. [*Toi*] mets-le en mouvement, de l'occident. » L'Impie fut confondu. Allah ne dirige pas le peuple des Injustes.

261/259 … Ou comme celui qui, étant passé devant une cité déserte et subversée, s'écria : « Comment Allah pourrait-Il faire revivre cette cité déserte et subversée, après sa mort ? » Allah le fit mourir (sic), durant cent années, puis le rappela [*à la vie*] et [*lui*] demanda : « Combien es-tu demeuré [*ainsi*] ? » - « Je suis demeuré [*ainsi*] un jour ou une fraction d'un jour ? » - « Non ! », répondit [le Seigneur], « tu es demeuré cent années. Regarde ta nourriture et ta boisson ! elles ne sont point gâtées. Regarde ton âne ! Nous allons faire certes de toi un signe pour les Hommes. Regarde ces ossements comment Nous les ressuscitons et les revêtons de chair ! » Quand ce prodige se fut manifesté, cet incrédule s'écria : « Je sais qu'Allah, sur toute chose, est omnipotent. »

262/260 Et rappelle-toi quand Abraham dit : « Seigneur !, fais-moi voir comment Tu feras revivre les Morts ! » [Le Seigneur lui] répondit : « Eh quoi ! ne crois-tu point ? » - « Si ! », répondit [Abraham], « mais c'est pour que mon cœur soit tranquille. » - « Prends quatre oiseaux et serre-les contre toi [*pour les broyer*] puis, sur des monts séparés, mets-en un fragment ! Ensuite appelle [ces oiseaux] : ils viendront à toi à tire d'ailes. Sache qu'Allah est puissant et sage ! »

Berque :

258 N'as-tu pas vu celui qui tirait argument contre Abraham, à propos de son Seigneur, de ce que Dieu lui eût donné la royauté ? Lors Abraham dit : « Mon Seigneur est Celui qui fait vivre et mourir. – C'est moi, dit l'autre, qui fais vivre et mourir ». Abraham dit : « Dieu amène le soleil de l'orient. Amène-le donc de l'occident ! » Confondu fut le dénégateur
- Dieu ne guide pas le peuple des iniques…

259 - Tout comme celui qui passa par une cité vidée de fond en comble, et dit : « Comment Dieu ferait-il revivre cette cité une fois morte ? » En conséquence, Dieu le fit mourir pour cent ans, puis le ressuscita : « Combien de temps, lui demanda-t-Il, es-tu resté mort ? » L'homme dit : « Je suis resté un jour ou seulement une partie d'un jour. – Non pas !, dit Dieu, tu es resté cent ans. Et pourtant regarde ta nourriture et ta boisson : elles ne sont pas avariées. Regarde ton âne. De toi Nous voulons faire un signe pour les hommes. Regarde ces ossements, comme Nous les ressuscitons, puis les habillons de chairs ». Et l'autre, quand cela fut pour lui bien distinct : « Je sais que Dieu est Omnipotent ».

260 Lors Abraham dit : « Mon Seigneur, fais-moi voir comme tu ressuscites les morts ». Dieu dit : « Faute de quoi, tu ne croirais plus ? » Lui : « Mais si ! Ce n'est que pour tranquilliser mon cœur ».

« Prends quatre oiseaux, dit Dieu, serre-les contre toi. Puis, places-en un tronçon sur chaque colline, et puis appelle-les. Ils te viendront à tire d'aile. Sache que Dieu est Puissant et Sage ».

Commençons notre analyse par la traduction de l'expression 'ألم تر إلى' située en tête du verset 258 – expression qui fait ressortir le caractère oral du texte coranique. Contrairement à la version de Berque, l'emploi, dans celle de Blachère, de la négation absolue « ne … point » est à apprécier, vu qu'il insiste sur l'étrangeté de l'histoire donnée en « exemple » ' عبرة و عظة'[1]. Loin de recourir, comme dans la version de Blachère, au verbe « argumenter contre » pour condenser le sens du verbe noyau, Berque fait usage ici aussi du procédé de la substantivation : le substantif « argument » évoquant la discussion dialectique, se trouve accompagné du verbe support « tirer ».

Si, dans les deux versions, la valeur de la particule 'أن' est très justement rendue par des expressions désignant la causalité, l'inversion de la proposition en chute de phrase, dans celle de Blachère, attire notre attention. C'est vrai que dans les deux cas – qu'elle soit « inversée » ou bien placée « en chute de phrase » - la proposition est mise en relief. Aussi n'est-ce pas là que réside le problème. En procédant par « inversion », Blachère semble vouloir préciser que le pronom 'هاء' dans 'آتاه' se rapporte, en l'occurrence, à l'interlocuteur d'Ibrahim et non pas à Ibrahim lui-même comme c'est l'avis de certains commentateurs :

أما قوله (أن آتاه الله الملك) فاعلم أن في الآية قولين: الأول: أن الهاء في آتاه عائد إلى إبراهيم, يعنى أن الله تعالى آتى إبراهيم صلى الله عليه و سلم الملك, (...). و القول الثاني, و هو قول جمهور المفسرين: أن الضمير عائد إلى ذلك الإنسان الذي حاج إبراهيم.[2]

Contrairement à la version de Blachère où la structure adoptée oriente le sens, celle de Berque, en suivant de près l'organisation textuelle du texte-source, ouvre la voie à deux interprétations possibles.

Toujours contrairement à Blachère, Berque maintient, en l'occurrence, l'adverbe qu'il emploie souvent pour traduire la particule 'إذ' laquelle constitue un trait stylistique caractérisant les récits coraniques. Toujours contrairement à la version de Blachère, celle de Berque est exempte de tout jugement de valeur : contraint de restituer le sujet du verbe de la parole, c'est à un substantif de connotation neutre « l'autre » que le traducteur fait appel. Plus important encore est la traduction de l'énoncé 'أنا أحي و أميت' émis par cet « autre ». Loin de

---

[1] الخولى, إبراهيم, الفيومى, أحمد عبد التواب, *اللام المزدوجة الدلالة فى القرآن الكريم, طابعها اللغوى و أسرارها الدلالية*, القاهرة,دار الكتب و الوثائق اللغوية, 2006, ص. 222.

[2] الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الرابع, ص.20.

rendre ces paroles par « Moi, je fais vivre et je fais mourir » comme dans la version de Gloton[1], ou par « Moi aussi, dit l'autre, je donne la vie et la mort » comme il en va dans celle de Daouda[2], les deux traducteurs ajoutent la tournure d'insistance « c'est ... qui ». Cette démarche s'explique par le fait que cette réplique donne lieu effectivement à deux interprétations possibles : soit l'interlocuteur d'Ibrahim voit, par ignorance ou par orgueil, qu'en ordonnant de tuer un innocent et d'accorder la grâce à un coupable, il est, lui aussi, capable de faire vivre et de faire mourir, soit que c'est lui, et non Dieu, qui est exclusivement responsable de donner la vie et la mort. La comparaison de ces traductions avec le commentaire de ابن عاشور révèle que les textes de Gloton et de Daouda adoptent la première interprétation, ceux de Blachère et de Berque suivent la seconde :

و قد جاء بمغالطة عن جهل أو غرور في الإحياء و الإماتة إذ زعم أنه يعمد إلى من حكم عليه بالموت فيعفو عنه, و إلى بريء فيقتله. (...). و يجوز أن يكون مراده أن الإحياء و الإماتة من فعله هو لأن أمرهما خفي لا يقوم عليه برهان محسوس.[3]

Ceci dit, le choix, dans la version de Berque, du verbe « amener » pour dire « يأت » est à apprécier. Il en va de même de la traduction du connecteur 'ف' dans 'فأت' par « donc ». Si le verbe « amener » respecte la concision du texte-source, la reproduction de la conjonction insiste sur l'idée du défi lancé par Ibrahim. Enfin, l'adjectif servant à décrire la réaction de « l'autre » est aussi bien mis en relief dans les deux versions : par sa situation en chute de proposition chez Blachère et par le procédé inverse, à savoir l'inversion, dans celle de Berque.

À l'instar des deux paraboles successives décrivant l'état des hypocrites au début de la sourate '(...) مثلهم كمثل الذي استوقد (...) أو كصيب من السماء', un deuxième récit développant toujours le même thème vient s'ajouter à celui avancé par le verset 258 pour le renforcer. Le lien entre le verset 259 et celui-ci est-il perçu par les traducteurs ?

La comparaison des deux versions fait ressortir que la réponse est positive. Toutefois, les deux traducteurs n'adoptent pas la même démarche pour exprimer ce rapport. Les trois points de suspension placés, par Blachère, en tête de son verset relient les deux récits donnés successivement en exemple : dans son ouvrage *Traité de ponctuation française*, Jacques Drillon constate que les trois points de suspension placés au début d'un segment « relient ce qui suit à ce qui précède »[4]. De même, l'emploi, par Berque, de l'adverbe « tout » au lieu de la conjonction de coordination « ou » pour dire 'أو' tend à mettre ce rapport en relief.

---

[1] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p.156.
[2] DAOUDA, Boureima Abdou, *op.cit.*, p. 93.
[3] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, الجزء الثالث, ص. 33.
[4] DRILLON, Jacques, *op.cit.*, p. 413.

Pour ce qui est de l'expression 'خاوية على عروشها', elle décrit l'état désastreux où se trouve la cité donnée en exemple :

المعنى أنها خاوية ساقطة على سقفها و ذلك أشد الخراب لأن أول ما يسقط من البناء السقف ثم تسقط الجدران على تلك السقف.[1]

Pour rendre ce sens, Blachère recourt à deux adjectifs différents : le premier insiste sur le fait que la ville est sans habitants, le second - un néologisme créé à partir du verbe « subvertir » - semble vouloir dessiner l'état de désordre total où elle se trouve. C'est vrai que la langue réceptrice fournit au traducteur des qualificatifs comme « dévastée[2] ou effondrée[3] » et des expressions comme « en ruines[4] » lesquels sont aptes à rendre le sens de la destruction, mais il paraît que Blachère recourt à la création de ce néologisme en vue de mettre en relief l'idée du bouleversement exprimée par le segment 'على عروشها'. Le sens du renversement de tout ordre est également rendu dans la version de Berque par l'expression « de fond en comble », toutefois, on se demande si l'expression « vidée de fond en comble » parvient à transmettre l'idée que la ville qui est sans habitants, contient toujours les ruines des bâtiments effondrés et renversés.

Par ailleurs, on constate une amplification du sens à trois endroits dans la version de Blachère : la première dans la traduction du verbe de la parole 'قال' par « s'écrier », la deuxième dans l'insertion d'une modalité « pouvoir » dans l'énoncé du « passant », la troisième dans la reprise, sans la signaler comme si elle figurait déjà dans le texte-source, de l'expression qualifiant la ville « cette cité déserte et subversée ». En effet, le recours au verbe « s'écrier » pour rendre le verbe de parole peut se justifier par le fait que l'hyperonyme 'قال' est généralement utilisé avec une forte densité dans un texte arabe que le verbe « dire » dans un texte français. Abordant la « traduction des segments introducteurs du discours direct », Ballard constate que, le plus souvent, les « verbes introducteurs relèvent de diverses traductions obliques ».[5] Selon Ballard, afin de réduire la densité « d'un verbe aussi plat que 'dire' », le traducteur peut procéder selon deux manières : l'hyponymisation et l'effacement[6]. À considérer la démarche de Blachère à la lumière de cette constatation ainsi qu'à celle du contexte, il ressort que le traducteur recourt, à juste titre, à l'hyponymisation

---

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, الجزء الثالث, ص. 35.
[2] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.43.
[3] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.52.
[4] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p.463.
[5] BALLARD, Michel, *Versus : la version réfléchie, repérages et paramètres, op.cit.*, p.136.
[6] *Loc.cit.*

par souci d'exprimer la grande surprise du « passant »[1]. Ceci dit, l'amplification dans les deux autres endroits ne trouve pas, à notre sens, d'explication.

Plus importante encore est la traduction du verbe 'بعث' par l'expression « rappeler à la vie ». Ce choix est à saluer, vu qu'il ne s'agit pas d'une résurrection pareille à celle qui aura lieu le jour du Jugement Dernier, mais d'un miracle particulier. À ce propos, ابن عاشور explique :

و قوله (ثم بعثه) أي أحياه و هي حياة خاصة ردت بها روحه إلى جسده, لأن جسده لم يبل كسائر الأنبياء, و هذا بعث خارق للعادة و هو غير بعث الحشر.[2]

Il en va de même de l'ajout de l'adverbe « ainsi » aussi bien dans la question ' 'كم لبثت؟ que dans la réponse '(...) 'لبثت, lequel ajout est plus judicieux que celui de l'adjectif « mort » dans la question de Berque étant donné que l'interlocuteur, lui, ne savait pas qu'il était « mort ». Au contraire, il croyait - et sa réponse le prouve - qu'il a dormi pendant peu de temps. Si l'emploi, dans la version de Berque, de l'expression « combien de temps » pour rendre l'adverbe d'interrogation, correspond mieux que « combien » tout court à l'esprit de la langue-cible, l'adverbe « seulement » dans la réponse de l'interlocuteur n'a pas d'équivalent dans l'énoncé-source.

Quant au segment 'و لنجعلك آية للناس', il comprend la particule 'لام' qui est une marque d'insistance : cette insistance est très judicieusement rendue, dans la version de Blachère, par l'adverbe « certes ». Dans celle de Berque, c'est, à travers l'inversion structurale, que cet effet se trouve partiellement exprimé. Mis à part ce détail, le traducteur introduit ici aussi une modalité « vouloir » absente dans le texte-source. Il aurait pu dire : « Ainsi, Nous faisons/ ferons/allons faire de toi un signe pour les hommes. » Enfin, dans la version de Blachère, deux ajouts - « ce prodige » et « cet incrédule » - se laissent repérer : le deuxième rappelle, de fait, le jugement de valeur émis par le traducteur dans le verset 258.

Pour ce qui est du verset 260, le début du verset de Blachère fait preuve, une fois de plus, d'un manque de précision puisque, contrairement à ce qu'il a annoncé dans son *Avertissement*, le traducteur rétablit l'ellipse « rappelle-toi » toujours sans le signaler au moyen des parenthèses et de l'écriture en italique, comme il le faisait systématiquement au début de la sourate : citons à titre d'exemple, les versets 49, 50, 51, 52, 53, 55, 58, 60, 61, 63 et 67.

---

[1] Notons aussi la traduction évidente du verbe-source par « demander » dans la suite du récit.

[2] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, الجزء الثالث, ص. 36.

Quant à l'ajout, par Blachère, du segment « pour les broyer », il s'explique par le propos de القرطبى qui pense que pour bien saisir le sens de l'énoncé, il faut tenir compte de l'ellipse : 'فأملهن إليك ثم قطعهن و في الكلام متروك': [1]. Cette démarche qui consiste à rétablir l'ellipse, afin d'assurer une meilleure saisie du sens, nous la retrouvons également dans la version présentée par le Complexe roi Fahd où le segment « et coupe-les »[2] est ajouté entre parenthèses. De même, la reproduction, par Blachère, de l'inversion sur laquelle est construit le segment-source, réussit à insister non seulement sur l'expression 'على كل جبل', mais également sur le terme situé en chute de phrase 'جزءا' : comme dans l'énoncé-source, le sens se trouve mis en relief. En outre, contrairement au terme employé par Berque, le substantif « mont » rend évidemment plus exactement le sens de la distance - horizontale et verticale – exprimée par 'جبل' :

و ذكر كل جبل (...) تقوية لتفرق تلك الأجزاء, فإنها فرقت بالفصل من أجسادها و بوضعها في أمكنة متباعدة و عسرة التناول.[3]

Cette interprétation peut justifier la traduction contextuelle de 'كل' par « séparés » dans la version de Blachère. Au contraire, le recours, dans celle de Berque, au substantif « tronçon » pour rendre 'جزءا' doit retenir notre attention. D'après le *Nouveau Petit Robert*, ce terme s'applique aux animaux cylindriques et il se réfère au morceau coupé de certains de ces animaux comme les poissons, les reptiles, les vers ». Le fait de l'employer en parlant des oiseaux est peu judicieux et ne convient pas à l'esprit du verset.

Enfin, c'est la traduction de l'adverbe ' سعيا' qui pose un vrai problème, étant donné que 'السعى' est une façon de marcher et non de voler : 'و السعي من أنواع المشي لا من أنواع الطيران'[4]. Ainsi, deux interpréterions se présentent. À ce propos, الرازى rapporte que certains commentateurs tiennent à ce que le texte dit littéralement et voient que les oiseaux, pour plus d'évidence, sont revenus à Ibrahim en marchant sur leurs pattes[5] :

عدوا مشيا على أرجلهن, لأن ذلك أبلغ في الحجة.

D'autres trouvent que ce terme est utilisé, en l'occurrence, afin d'exprimer la rapidité de l'action :

السعي هو الاشتداد في الحركة, فإن كانت الحركة طيرانا فالسعي فيها هو الاشتداد في تلك الحركة.

---

1 القرطبي, *الجامع لأحكام القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, ص.259.
L'importance de cet ajout se voit aussi dans le fait que, d'après certains commentateurs, comme ابن عباس et مجاهد par exemple, 'صرهن' signifie carrément 'قطعهن'. *Op.cit.*, p.258.

2 Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.44.

3 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, الجزء الثالث, ص. 40.

4 *نفس المرجع السابق*, *نفس الصفحة*.

5 الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الرابع, ص.38.

Ce dernier propos se recoupe avec l'avis de القرطبى qui estime qu'il s'agit d'un emploi figuré du terme :

و لا يقال للطائر: (سعى) إذا طار إلا على التمثيل.[1]

L'emploi de l'expression « à tire d'aile(s) » dans les deux versions montre que Blachère et Berque optent, tous les deux, pour cette deuxième interprétation laquelle insiste sur la rapidité du vol. De fait, cette expression n'est pas la seule possible : une autre « en toute hâte » choisie aussi bien par Masson[2] que par les traducteurs du Complexe roi Fahd[3], constitue une solution heureuse, vu qu'elle ne précise pas la nature de l'action et par conséquent, ouvre la voie, comme c'est le cas dans le texte-source, aux différentes interprétations que ce nom d'action peut recevoir.

D) L'exemple condensé à l'image du « proverbe »

Contrairement aux paraboles explicites et implicites ainsi qu'aux récits paraboliques, l'exemple condensé qui s'applique volontiers aux situations similaires se caractérise par la concision au point de rappeler, de par sa forme, les proverbes relevant de sagesse ' الأمثال السائرة'. Le fait que le texte coranique comprend des segments dont le sens évoque certains proverbes arabes, a retenu l'attention de certains chercheurs arabes anciens comme الحسن بن الفضل, الثعالبي أبو منصور الثعالبي et الزركشى. D'après الثعالبي:

في أمثال العرب و العجم, و الخاصة و العامة, جاءت في معانيها ألفاظ القرآن الكريم, فهي أحسن, و أبلغ, و أشرف, و أولى بالاقتباس, و التمثل بها.[4]

La sourate '*البقرة*' nous fournit deux exemples de segments « proverbiaux ». Le premier qui insiste sur la modération et la mesure en toute chose -'خير الأمور الوسط'- figure dans le verset 68 'لا فارض و لا بكر عوان بين ذلك'[5] : il représente, dans la réplique de Moïse, l'un des traits qualifiant la vache que les fils d'Israël sont appelés à égorger. Le second qui évoque la nécessité de punir le criminel en cas d'homicide prémédité – القتل أنفى للقتل - constitue le début du verset 179 'ولكم في القصاص حياة'.

Nous allons seulement nous arrêter à ce dernier segment, vu que le sens de l'exemplarité y est assez saillant :

---

[1] القرطبي, *الجامع لأحكام القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثاني, ص.259.

[2] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.52.

[3] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 44.

[4] Cité dans فياض, *الأمثال في القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, ص. 231.

[5] Dans le même esprit, الحسن بن الفضل cite trois autres segments : deux sont en rapport avec la dépense : 'و الذين إذا أنفقوا, لم يسرفوا و لم يقتروا, و كان بين ذلك قواما' (sourate *الفرقان*, verset 67), ' و لا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك و لا تبسطها كل البسط' (sourate *الإسراء*, verset 29), et un troisième avec la prière 'و لا تجهر بصلاتك, و لا تخافت بها, و ابتغ بين ذلك سبيلا' (sourate *الإسراء*, verset 110).

179 *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ*

Blachère :

175/179 **Dans le talion est pour vous une vie**, ô vous doués d'esprit ! Peut-être serez-vous pieux.

Berque :

179 **Dans l'exercice du talion, vous pouvez gagner une vie**, ô dotés de moelles ! Peut-être allez-vous vous prémunir…

Afin de mieux comprendre le début de ce verset, il convient de le placer dans son contexte. Le verset 178 vient expliquer la raison pour laquelle la loi du talion a été révélée :

178يا أيها الذين أمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر و العبد بالعبد و الأنثى بالأنثى (...)

En effet, cette sentence vient mettre fin à une coutume de l'époque préislamique, à savoir, la vengeance 'الثأر'. Comme l'explique très justement Heidi Toelle dans la présentation de sa traduction des *Suspendues* :

« Pour peu qu'un meurtre ait eu lieu, la vengeance (tha'r), qui avait ceci de particulier de ne viser pas seulement le meurtrier mais tous ses parents mâles jusqu'au cinquième degré, était un devoir sacré. Le tha'r pouvait pendant de longues années, constituer un réel danger pour l'ensemble des membres d'un clan, voire d'une tribu. Ceux-ci, à leur tour, se devaient ensuite de venger leurs morts éventuels, suscitant du même coup une nouvelle vengeance. (…) Du fait de l'existence de ce devoir sacré de vengeance, on cherchait à éviter les morts autant que peut se faire. Dans le cas contraire, le clan ou la tribu du meurtrier, pour éviter que ne s'enclenche la machine infernale du tha'r, acceptait en général de payer le prix du sang (diya), qui s'élevait parfois à des milliers de chamelles.[1] »

Plus loin, Toelle ajoute que certains poèmes des *Suspendues* « semble(nt) donner à entendre qu'on ne considérait la victime comme morte tant qu'elle n'avait pas été vengée et comme vivante dès qu'elle l'avait été.[2] »

D'autre part, الرازى affirme qu'à l'époque une tribu plus noble tuait injustement une personne innocente en échange d'un esclave, l'homme qui n'avait point tué pour une femme, le maître innocent, pour un subalterne meurtrier sans punir le coupable lui-même :

إذا وقع القتل بين قبيلتين إحداهما أشرف من الأخرى, فالأشراف كانوا يقولون : لنقتلن بالعبد منا الحر منهم, و بالمرأة منا الرجل منهم, و بالرجل منا الرجلين منهم, و كانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم.[3]

La prescription de la loi du talion vise donc à réduire le nombre de victimes en tuant le meurtrier afin d'assouvir le besoin de vengeance. La suite du verset explique que ceux qui ont

---

[1] TOELLE, Heidi, *Les Suspendues*, Paris, Flammarion, 2009, p. 30-31.
[2] *Ibid.*, p. 31.
[3] الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثالث, ص.40.

assez de noblesse d'âme et qui peuvent pardonner à leurs semblables, ont droit à un dédommagement pour leur mort. Évoquant la valeur sémantique et stylistique de ce segment, ابن عاشور explique :

و قوله (في القصاص حياة) من جوامع الكلم قلق (*كما ورد*) ما كان سائرا مسرى المثل عند العرب و هو قولهم القتل أنفى للقتل (...) و تزيد عليهم: أن لفظ القصاص قد دل على إبطال التكايل بالدماء و على إبطال قتل واحد من قبيلة القاتل إذا لم يظفروا بالقاتل و هذا لا تفيده كلمتهم الجامعة.[1]

Notons que le sens de ce segment-source est effectivement mis en relief grâce à l'extrême proximité des deux termes opposés 'القصاص' et 'حياة', à l'indétermination de ce dernier substantif, ainsi qu'à la constitution de cette sentence d'une phrase nominale, ce qui lui donne la valeur d'une vérité éternelle.

Comme le segment-source est formé d'une phrase nominale, le traducteur se trouve contraint de recourir à « l'étoffement » pour une expression plus intelligible du sens. Et comme il s'agit, en l'occurrence, d'une constatation, le recours, dans la version de Blachère, à l'auxiliaire « être » au présent de l'indicatif s'avère judicieux. Si l'emploi du verbe « gagner », dans la version de Berque, est également admissible, l'ajout du verbe « pouvoir » qui introduit une modalité absente du texte-source ainsi que celui du substantif « l'exercice » ne semblent pas nécessaires, étant donné que le sens est déjà explicité par le contexte.

En effet, la portée du segment 'فى القصاص حياة' est assez étendue : le fait de « gagner une vie » en appliquant cette sanction n'amène-t-il pas en fin de compte à la préservation de « la vie » de manière générale ? Dans son ouvrage *صفاء الكلمة*, le stylisticien عبد الفتاح لاشين insiste sur la valeur absolue de l'indétermination du substantif 'حياة' en ces termes :

العلة فى إيثار التنكير على التعريف, هو أن الغرض إخراجها مخرج الإطلاق عن كل قيد من القيود اللازمة لها من تعريف أو تخصيص.[2]

Ce dernier sens est mis en avant aussi bien dans la version présentée par le Complexe roi Fahd que par celle présentée par Daouda : respectivement, « c'est dans le talion que vous aurez la préservation de la vie [3]», « c'est dans le Qiçaç que vous aurez [la préservation] de la vie [4]». La comparaison des différentes versions révèle la difficulté de reproduire, en l'occurrence, la concision du segment-source et ce afin d'une expression plus claire et plus précise du sens.

---

1 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثاني, ص. 145.

2 لاشين, عبد الفتاح, *صفاء الكلمة*, الرياض, دار المريخ, 1983, ص.20.

3 Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 27.

4 DAOUDA, Boureima Abdou, *op.cit.*, p. 65.

De ce qui précède, il ressort que la parabole est l'une des figures primordiales du discours religieux en général et du texte coranique en particulier. En établissant un rapprochement entre deux états, elle illustre une vérité générale. Nombreuses sont les occurrences où la parabole constitue un lieu du texte autonome et réfère, en même temps, à une situation parallèle produisant ainsi l'enrichissement et la diversité. Cette figure se réalise, dans le *Coran*, sous différentes formes « paraboles explicites », « paraboles implicites » et « récits paraboliques ». De même, l'exemple condensé à l'image du « proverbe » n'y est pas absent.

Comme la parabole est destinée essentiellement à frapper l'esprit, à « impressionner » les interlocuteurs, à laisser une trace profonde dans leurs âmes, la transposition, en français, de cette figure – l'analyse menée jusqu'ici l'a montré à plusieurs reprises - est souvent marquée par l'exagération et l'amplification du sens. Celles-ci se voient dans le recours à différents procédés comme, par exemple, l'emploi presque systématique de la négation absolue dans la version de Blachère. Cette démarche est justifiée, dans la plupart des cas, vu que, de par sa définition même, la parabole sert à décrire l'étrangeté.

Mise à part la difficulté de reproduire, en français, l'effet de dédoublement et de miroir créé par l'expression comparative 'مثله كمثل', le vrai problème réside essentiellement dans la muti-interprétabilité du sens de certains termes ou segments comme c'est le cas dans le verset 265 par exemple. Notre étude a aussi examiné la pertinence de certaines critiques adressées par زينب عبد العزيز et إبراهيم عوض à la version de Berque : en effet, si quelques remarques ont trouvé un écho dans notre analyse, d'autres, nous ont paru exagérée.

Enfin, en dépit de ces difficultés, le sens de la parabole est, de manière générale, exprimé dans les traductions. Notre analyse confirme la remarque d'Éric Bordas qui, abordant le traitement des paraboles bibliques, constate que souvent la parabole « est conservée entièrement par la traduction, et sans perte notable à ce qu'elle a à apprendre. »[1].

[1] BORDAS, Éric, *Les chemins de la métaphore*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 96-97.

Cette conclusion nous amène à nous poser une question : la reproduction des « tropes », surtout la métaphore, est-elle aussi facile que celle de la parabole ? La transposition, en français, de la « reine des tropes » constitue-t-elle la « norme » ou bien l'exception ? L'étude des versions proposées pour cette classe de figures nous aidera à fournir une réponse à cette question

Chapitre III

Les tropes : métaphores, métonymies et synecdoques

En rhétorique arabe comme en rhétorique française, les tropes tiennent une place de première importance dans l'expression du sens. Dans son ouvrage *اللغة الشاعرة*, le grand écrivain et rhétoricien عباس محمود العقاد, après avoir affirmé que toutes les langues recourent à ce procédé de manière générale, note que son omniprésence en arabe fait de cette langue « la langue des tropes » :

اللغة العربية لغة المجاز.

و المجاز هو الأداة الكبرى من أدوات التعبير (...), لأنه تشبيهات و أخيلة و صور مستعارة و إشارات ترمز إلى الحقيقة المجردة بالأشكال المحسوسة.[1]

Dans son classique *Les figures du discours*, Fontanier explique en quoi cette catégorie de figures consiste :

« Les Tropes sont *certains sens plus ou moins différens (sic) du sens primitif, qu'offrent dans l'expression de la pensée, les mots appliqués à de nouvelles idées.* »[2]

Ce sens se trouve exprimé dans le propos de السكاكى qui note :

و أما المجاز فهو الكلمة المستعملة فى غير ما هى موضوعة له بالتحقيق, استعمالا فى الغير, بالنسبة إلى نوع حقيقتها, مع قرينة مانعة عن إرادة معناها فى ذلك النوع.[3]

- **La métaphore : la reine des tropes**

Si la catégorie des tropes comprend trois grandes figures, à savoir la métonymie, la synecdoque et la métaphore, l'usage fort récurrent de cette dernière en fait « la reine des tropes ». La métaphore touche tous les domaines et affecte toutes les catégories grammaticales, ce qui fait qu'elle donne naissance à des images dessinées à partir de substantifs, de verbes, d'adjectifs, voire de prépositions. Dans son *Traité des tropes*, Dumarsais conçoit ce procédé stylistique comme étant une « figure par laquelle on transporte, pour ainsi dire, la signification propre d'un mot à une autre signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison dans l'esprit »[4]. À ce propos, Fontanier précise qu'il s'agit d'un type particulier de tropes, à savoir, les tropes par ressemblance qu'il définit comme suit :

« Les Tropes par ressemblance consistent *à présenter une idée sous le signe d'une autre idée plus frappante ou plus connue, qui, d'ailleurs, ne tient à la première par aucun autre lien que celui d'une certaine conformité ou analogie.* »[5]

---

[1] العقاد, عباس محمود, *اللغة الشاعرة*, القاهرة, نهضة مصر, 2007, ص.27.

[2] FONTANIER, Pierre, *op.cit.*, p. 36.

[3] السكاكى, *مفتاح العلوم*, *نفس المرجع السابق*, ص. 468 .

[4] DUMARSAIS, *Traité des tropes*, vol. I, ch. IV, Paris, 1730, p.135, cité dans LE GUERN, Michel, *Sémantique de la Métaphore et de la Métonymie*, *op.cit.*, p.62.

[5] FONTANIER, Pierre, *op.cit.*, p. 99.

Ceci étant, l'omniprésence de la figure de la métaphore dans les deux langues, ainsi que son appartenance à la famille des tropes ne signifient pas, pour autant, que les formes qu'elle revêt dans chacune d'elles, sont exactement les mêmes, bien au contraire.

Pour ce qui est du mécanisme de la métaphore en stylistique française, cette figure est essentiellement répartie en deux grandes catégories : la métaphore *in praesentia* et la métaphore *in absentia*. Cette subdivision est absente de la rhétorique arabe qui ne connaît, elle, que la métaphore *in absentia*, étant donné que cette figure y consiste à citer un seul élément dans l'énoncé soit le comparé soit le comparant : la première forme, à savoir la métaphore *in praesentia*, relève, comme nous l'avons vu plus haut, de la comparaison et correspond très précisément à « l'assimilation rhétorique ». À cet égard, السكاكى expliquant ce en quoi consiste le procédé stylistique en question, avance la définition suivante :

هى (أى الاستعارة) : أن تذكر أحد طرفى التشبيه و تريد به الطرف الآخر, مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به, دالا على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به.[1]

La stylistique arabe, quant à elle, procède en classant la métaphore essentiellement en deux groupes : 'الاستعارة التصريحية' et 'الاستعارة المكنية'. La première 'تصريحية' est celle où le comparant figure 'و هى ما صرح فيها بلفظ المشبه به' ; la seconde 'مكنية' est celle où le comparant est élidé et c'est le contexte entourant le mot normal qui présente des éléments métaphoriques :

و هى ما حذف فيها المشبه به و رمز له بشىء من لوازمه.[2]

Dans le premier cas auquel nous pouvons donner - à l'instar de Bacry - le nom de « métaphore pure » ou « métaphore par remplacement », les deux mots correspondant à des réalités dont la similitude est évidente ou la ressemblance étant, elle-même, clairement suggérée par le contexte, le texte peut se permettre de ne faire figurer dans le discours que le mot métaphorique : celui-ci serait donc compris comme remplaçant le mot attendu. Dans le second cas auquel nous pouvons donner – toujours à l'instar de Bacry – le nom de « métaphore indirecte » ou « métaphore contextuelle », c'est la combinaison inverse qui est mise en place, c'est-à-dire, celle du mot normal dans un contexte métaphorique. Comme la métaphore est indirecte, c'est le contexte entourant le mot normal qui présente des éléments métaphoriques et qui suggère l'image[3]. À côté de cette première subdivision, une autre existe, à savoir, celle classifiant la métaphore en 'استعارة أصلية' et 'استعارة تبعية', en d'autres termes,

---

1 السكاكى, *مفتاح العلوم*, *نفس المرجع السابق*, ص.477.

2 الجارم, أمين, *البلاغة الواضحة*, *نفس المرجع السابق*, ص. 77.

3 BACRY, Patrick, *op.cit.*, p. 55-56.

« métaphore nominale » et « métaphore verbale, adjectivale ou prépositionnelle ». D'après مصطفى أمين et على الجارم :

تكون الاستعارة أصلية إذا كان اللفظ الذى جرت فيه اسما جامدا. تكون الاستعارة تبعية إذا كان اللفظ الذى جرت فيه مشتقا أو فعلا.[1]

Dans le but de mieux appréhender le fonctionnement de la métaphore, de manière générale, dans les deux langues, il convient de commencer par le mettre en parallèle avec celui de la comparaison. Tout en mettant en œuvre des structures radicalement différentes, ces deux figures sont clairement apparentées. Rappelons que, traditionnellement, la métaphore a souvent été définie comme une comparaison elliptique : dans son *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Henri Morier explique comment la métaphore « opère une confrontation de deux objets ou réalités plus ou moins apparentées, en omettant le signe explicite de la comparaison »[2].

Ce propos trouve son écho dans l'ouvrage de صلاح الدين عبد التواب intitulé *الصورة الأدبية فى القرآن الكريم*. Établissant une distinction entre la comparaison et la métaphore, le stylisticien note :

و للاستعارة تركيب يحمل على تخيل صورة جديدة, و روعتها فيما تضمنته من تشبيه خفى مستور. و إذا كنا قد رأينا فى التشبيه كيف تتحقق صفة من الصفات فى شىء ما بصورة قوية - فإنا نرى فى الاستعارة خطوة أبعد فى التخيل, الذى يعبر عن تأثيرنا بمظاهر الحياة و الإحياء تعبيرا حافلا بمختلف المشاعر و الأحاسيس, و ما ذاك إلا لأنها من ذلك النوع الموحى الذى يجعل القارىء أو السامع يحس بالمعنى أكمل إحساس و أوفاه, و تصور المنظر للعين, و تنقل الصوت للأذن, و تجعل الأمر المعنوى ملموسا محسا.[3]

Loin de vouloir opposer catégoriquement les deux figures au nom d'un critère formel, à savoir la présence d'une copule (comme, ainsi que, tel), il nous semble plus convenable de voir une gradation dans le rapport d'analogie : comparaison, métaphore *in praesentia*, métaphore *in absentia*. Le rapport de ressemblance étant graduel, la relation d'analogie peut être expliquée par une copule dans le cas de la comparaison canonique, par un rapprochement du comparant et du comparé énoncés tous les deux dans le cas de la métaphore *in praesentia*/ assimilation rhétorique, ou suggéré par la « substitution » du comparé par le comparant dans le cas de la métaphore *in absentia*.

Si nous avançons cette précision, c'est parce que l'opposition entre métaphore et comparaison a tendance à être souvent établie pour dévaloriser la seconde. Or, la comparaison peut avoir la même force imageante que la métaphore : si la première est perçue comme un

---

[1] الجارم, أمين, *البلاغة الواضحة*, *نفس المرجع السابق*, ص.84.

[2] MORIER, Henri, *op. cit.*, p. 670.

[3] عبد التواب, صلاح الدين, *الصورة الأدبية فى القرآن الكريم*, القاهرة, الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان, 1995, ص. 59.

rapprochement logique maintenant l'écart entre deux réalités comparées, la seconde est conçue comme une vision opérant la synthèse de deux réalités[1]. Rappelons, à cet égard, la constatation d'André Breton dans *La Clé des champs* :

« Le mot le plus exaltant dont nous disposions est le mot comme, que ce mot soit prononcé ou *tu*. »[2]

En effet, là où la comparaison établit entre comparé (Cé) et comparant (Ca) un lien de ressemblance véritable – ou donné comme tel - vu que le comparant conserve toujours son sens propre, la métaphore restaure, quant à elle, un lien d'analogie symbolique étant donné que c'est le sens figuré qui est mis en place. Ainsi, comme le constate Fromilhague, « avec la comparaison, les référents du Cé [comparé] et du Ca [comparant] restent distincts, différents ; avec la métaphore, la représentation du Cé s'enrichit de la présence du Ca : on parle de représentation « binoculaire », ou « stéréoscopique » (adjectifs eux-mêmes métaphoriques). »[3] Au moment où apparaît la métaphore, il se produit alors un double phénomène : deux mots au lieu d'un seul coexistent dans la conscience de l'interlocuteur : celui mis en place par le texte ainsi que celui auquel il s'attendait. L'intérêt de cette figure consiste donc dans le fait qu'elle contribue à l'enrichissement du sens de l'énoncé de tout ce que le mot métaphorique apporte, sans pour autant perdre le poids sémantique du terme « remplacé ». Par conséquent, loin de parler, en l'occurrence, de changement de sens, il convient plutôt d'y voir un « chargement » de sens : à la désignation première dénotée par le terme employé vient s'additionner un sens ne correspondant pas à cette désignation, ce qui aboutit, par le biais de la connotation, à une sorte de « double sens », de « polysémie ».

Dans le cas de la comparaison, la similitude énonçant une relation d'analogie perçue entre les deux dénotés, sur la base d'une propriété commune, peut rester implicite ou s'expliciter linguistiquement. Ainsi, si la copule comparative maintient l'existence indépendante de deux éléments, correspondant à un comparé et un comparant, dans celui de la

---

[1] Abordant le fonctionnement et l'effet des figures en question, certains stylisticiens, comme Kokelberg par exemple, s'appuyant sur la structure syntaxique des deux procédés d'analogie, parlent de la « transcendance de la métaphore ». Ils jugent qu'elle est « mieux que la comparaison », « beaucoup mieux que la comparaison ». D'après eux, le lien entre les deux réalités est plus étroit, ce qui crée une certaine identification, voire une impression d'interférence et de fusion entre les différents registres : la séquence syntaxique scellant l'*alliance* entre les deux réalités rapprochées, l'image, se livrant d'emblée dans une forme syntaxique plus synthétique et plus cinglante que celle de la comparaison, se trouve « *coulée* dans l'expression ». D'autres, citons à titre d'exemple Fromilhague, tiennent exactement le propos opposé. Se basant sur l'emploi qui est fait du comparant, ils vont jusqu'à affirmer que tant que les deux réalités rapprochées sont maintenues à une *certaine distance*, ils conservent ainsi une grande autonomie : le comparant gardant, dans la comparaison, son sens propre et désignant un référent autonome même s'il est virtuel, le pouvoir figuratif de l'image s'avère donc beaucoup « plus marqué ».

[2] BRETON, André, *op.cit.*, p. 114.

[3] FROMILHAGUE, Catherine, *Les figures de style*, *op.cit.*, p. 75.

métaphore *in praesentia*, la suppression du « comme » identifie les deux dénotés de la comparaison, ce qui fait qu'on passe à l'assimilation ; dans celui de la métaphore *in absentia*, enfin, le comparant renvoie au comparé implicite. Dans un même énoncé, rien n'empêche qu'une comparaison se trouve combinée à la métaphore dans le but de l'expliciter, de la développer ou, au contraire, de lui donner naissance.

D'autre part, la métaphore partage avec la parabole la particularité d'être une similarité sans risque de glissement vers la contiguïté. Toutefois, le processus métaphorique s'inscrit, comme le constate Bordas, « dans une langue à part, imagée ; il est si étroitement lié à la structure du lexique d'une langue donnée que la transposition de la métaphore dans une autre langue est chose souvent délicate. »[1] De même, contrairement à la parabole qui « peut être lue non paraboliquement, sans que le message devienne inacceptable », la métaphore, elle « ne peut pas échapper à la dimension figurée de sa représentation. »[2] Enfin, si, comme nous l'avons vu *supra*, le pivot de la similarité est instable dans la parabole, dans la métaphore, il reste toujours une partie du signifié lexical du terme métaphorique.

Ceci étant posé, la métaphore a souvent été connue comme figure ayant pour centre un « terme incompatible » avec le contexte et qui rompt la cohésion sémantique de l'énoncé où elle apparaît. À juste titre, Bacry, abordant le « sens étymologique » du mot métaphore, met en relief ce sens :

« C'est d'ailleurs ce que signale le mot même de la figure, où *méta* indique un déplacement et *phore* l'idée de « porter » : il s'agit d'un transport, d'un *transfert*, de la *translation* du mot métaphorique dans un contexte qui lui est a priori étranger. »[3]

Abolissant les catégories sémantiques fondamentales, la métaphore crée, du coup, une recatégorisation des isotopies en substituant à notre connaissance rationnelle du monde une connaissance d'ordre symbolique : cette recatégorisation est totale quand la métaphore est substantive ; partielle, quand elle est verbale, adjective ou prépositionnelle. D'après Fromilhague, dans le premier cas, on peut parler « d'assimilation métamorphosante du Cé au Ca » laquelle peut se réaliser sous différentes formes : Cé abstrait/ Ca concret formulant ainsi une abstraction par un équivalent concret plus facile à appréhender et moins contestable ; Cé inanimé/Ca humain comme dans le cas de la personnification ; Cé animé humain/Ca inanimé ; ou encore Cé concret/Ca abstrait. Dans le second cas, à savoir celui de la recatégorisation partielle, c'est plutôt sur le motif que porte la métaphore puisque le verbe - lorsqu'il s'agit

[1] BORDAS, Éric, *op.cit.*, p. 96.
[2] *Ibid.*, p. 97.
[3] BACRY, Patrick, *op.cit.*, p.47.

d'une métaphore verbale - est souvent porteur d'un sémantisme dynamique. Il en va de même dans la métaphore adjective qui vise le plus souvent à exprimer, par le registre des sensations, des impressions et des affects.[1] Il est à remarquer sans doute que, même s'il y a plusieurs profils métaphoriques, dans l'immense majorité des cas, la métaphorisation opère par concrétisation : soit par l'intervention d'un terme concret dans un contexte abstrait, soit par l'irruption d'un terme plus concrétisant qui « tranche » sur le contexte. Dans ce dernier cas, il n'est plus question de concrétiser une abstraction mais plutôt de « surconcrétiser » une réalité en la présentant sous une perspective inattendue.[2] Ces profils métaphoriques sont également repérables dans la rhétorique arabe. Dans son ouvrage *الإشارات و التنبيهات فى علم البلاغة*, le stylisticien محمد بن على الجرجانى rappelle que la métaphore se divise en plusieurs catégories selon le rapport concret/abstrait établi [3]:

(أ) استعارة محسوس لمحسوس

(ب) استعارة معقول لمعقول

(ج) استعارة محسوس لمعقول

(د) استعارة معقول لمحسوس.

Comme la métaphore affecte toutes les catégories lexicales, elle peut être simple, c'est-à-dire, qu'elle peut porter sur un seul énoncé, ou étendue dans le cas où elle se prolonge sur une série de segments. Dans ce dernier cas, les stylisticiens parlent de « métaphore filée ». Dans son ouvrage *Les figures de style*, Bacry définit cette forme ainsi :

« Filer une métaphore, c'est continuer, après l'apparition d'un premier terme métaphorique, d'utiliser un vocabulaire appartenant au champ sémantique de ce mot figuré, sans cesser de parler de la réalité initiale. »[4]

Une série d'images complémentaires vient donc se greffer sur la première développant et exploitant au maximum le potentiel du champ sémantique introduit par la première métaphore. D'après Riffaterre, ce type met en place « deux *systèmes associatifs*, l'un composé de mots apparentés au véhicule primaire [...], l'autre composé de mots semblablement apparentés à la teneur primaire. »[5] La métaphore filée met donc en place une idée par un réseau d'images concordantes qui s'enchaînent et s'amalgament les unes aux autres, comme

---

[1] FROMILHAGUE, Catherine, *Les figures de style*, *op.cit.*, p. 78 - 81.

[2] C'est vrai que les cas où la métaphore procède par abstraction du concret, sont beaucoup plus rares, mais ils sont, du fait, plus remarquables.

[3] الجرجانى, محمد بن على بن محمد, *الإشارات و التنبيهات فى علم البلاغة*, القاهرة, مكتبة الآداب, 1997, ص. 197 و 198.

[4] BACRY, Patrick, *op.cit.*, p. 45.

[5] RIFFATERRE, Michael, « La métaphore filée dans la poésie surréaliste », in *Poétique*, no°. 37, Paris, Seuil, 1979, p. 220. Rappelons que dans la terminologie de Riffaterre, le véhicule est le comparant et la teneur est le comparé.

autant d'éléments d'un décor. Prolifération de la métaphore dont elle multiplie la richesse évocatrice, elle produit une forte impression sur le lecteur. À cet égard, Riffaterre, évoquant le mérite de la métaphore filée, note :

« La succession des métaphores dérivées vérifie, par un exercice répété de la fonction référentielle, la justesse de la métaphore primaire. La métaphore filée donne au lecteur qui la décode une impression grandissante de propriété. »[1]

En effet, si la conception classique de la métaphore prend pour unité le mot et non l'énoncé tout en envisageant les relations de substitution d'un mot à un autre, non la relation de sens qui s'effectue à l'intérieur de l'énoncé, Herschberg-Pierrot voit que la métaphore doit plutôt se lire « comme une tension prédicative entre le terme métaphorique et le reste de l'énoncé. »[2] D'après cette conception, « la relation métaphorique s'établit entre un terme-repère, en emploi propre, isotope avec le reste de l'énoncé (terme propre), et un terme en emploi métaphorique (terme métaphorique), en relation de rupture ou d'impertinence prédicative avec le cotexte. »[3] Dans cette perspective, c'est donc l'ensemble de l'énoncé métaphorique qui est concerné et non pas le mot. Rappelons à cet égard que le premier à mettre en place cette « conception tentionnelle de la métaphore » est Paul Ricœur dans son ouvrage *La métaphore vive*[4].

Bien que la métaphore mette en jeu deux champs sémantiques qui se trouvent dans un rapport de similarité, cela ne veut pas dire que ce rapport se révèle toujours évident. Par conséquent, deux cas se présentent : soit la métaphore est motivée, soit elle est non-motivée. Dans le premier cas, la relation est saturée et le motif doit, de manière générale, s'appliquer dans son sens propre au comparant, son transfert au comparé nécessitant sans doute un travail interprétatif. La curiosité interprétative du récepteur se trouve d'autant plus sollicitée lorsque le motif n'est exprimé qu'après les termes de la figure. À cet égard, Fromilhague explique comment « certains modes de présentation qui retardent le motif et lui donnent une autonomie syntaxique, renforcent une stratégie du caché-montré, fondamentale dans l'expression figurée. »[5] À l'opposé, la non-expression du motif fait que la relation demeure ouverte et incite à la recherche des sèmes composant les propriétés logiques communes au Cé et au Ca. Évidemment, le travail interprétatif se trouve doublement sollicité lorsqu'il s'agit de métaphores *in absentia*, non motivées. C'est là que le rôle du contexte – qu'il soit linguistique

---

[1] *Ibid.*, p.223.
[2] HERSCHBERG-PIERROT, Anne, *op.cit.*, p. 194.
[3] *Ibid.*, p. 194-195.
[4] RICOEUR, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p.11.
[5] FROMILHAGUE, Catherine, *Les figures de style*, *op.cit.*, p. 84.

ou extralinguistique - devient fondamental aussi bien dans le repérage de la figure que dans son interprétation. À ce propos, Bonhomme constate :

« L'interprétation métaphorique repose fondamentalement sur des inférences catégorielles, puisqu'elle consiste à évaluer analogiquement, à partir des catégories cognitives établies, les *recatégorisations sémantiques* manifestées dans un univers discursif. (...) En connectant entre eux les univers cognitifs les plus variés, les recatégorisations métaphoriques semblent illimitées, pour peu qu'on parvienne à leur trouver une motivation analogique. »[1]

De fait, les différents types de métaphore ne font pas appel au même parcours interprétatif. Ceci donne naissance à une classification basée sur leurs degrés d'originalité et de créativité : elle va de la catachrèse (métaphores obligatoires) à la création la plus originale et la plus puissante en passant par la métaphore figée. Certaines figures, connues sous le nom de « la catachrèse », ne nécessitent aucun effort d'interprétation. Formées à partir d'expressions qui, au départ, étaient des métaphores, elles sont intégrées - vu leur utilisation si fréquente dans la langue courante - dans le lexique au point qu'elles ne sont plus reconnues comme telles. Ces métaphores lexicalisées dont on se sert en détournant leur sens ordinaire pour nommer une réalité quelconque pour laquelle il n'existe pas de terme approprié, deviennent alors le seul mode de désignation d'un référent dans une langue donnée. Sous la forme de catachrèse, la métaphore s'avère être à la base d'un grand nombre des évolutions lexicales que toute langue peut connaître au cours de son histoire. Citons à titre d'exemple, les bras d'un fauteuil, les pieds d'une table, les ailes d'un moulin à vent.

Mis à part ce premier type, il existe également des métaphores figées où les associations, fondées sur des ressemblances et analogies communément admises, sont souvent prévisibles, ce qui rend l'attribution des sèmes communs facile et limitée. Même si elles ne sont pas obligatoires, elles sont toutefois complètement entrées dans la langue. Ces « clichés » entérinés par l'usage sont, dans la plupart du temps, représentatives d'un discours social et donc porteuses de certaines valeurs. Leur figement peut venir du fait que le comparant est, dans un certain univers culturel, le prototype de la qualité commune au rapport comparé/comparant : le comparant étant, en l'occurrence, susceptible d'être apprécié en termes de « topoï », de « lieu commun » répondant aux exigences de l'esthétique classique. Le caractère conventionnel de ces métaphores stéréotypées font qu'elles sont justes, vraies et claires puisque fondées sur la vraisemblance, la bienséance, et le naturel, bref, sur une relation constatable, vérifiable et déjà établie. Ainsi, avant de se prononcer sur le pouvoir figuratif de ces figures, il convient de les situer dans leur contexte historique et de se renseigner sur leur

[1] BONHOMME, Marc, *Pragmatique des figures du discours*, Paris, Éditions Champion, 2005, p. 126.

effet à l'époque où elles ont été créées : si certaines métaphores sont devenues des clichées, c'est à force d'être répétées pour avoir trop séduit. Pour s'en limiter à un seul exemple, citons : cœur de pierre.

Contrairement à la catachrèse, les métaphores inventives ou « vives » se basent essentiellement sur un conflit conceptuel fort qu'introduit l'élément figuré, ce qui les rend imprévisibles. En effet, l'expression « la métaphore vive » a été forgée par le philosophe Paul Ricœur pour souligner le pouvoir créateur ainsi que la puissance rare de cette figure :

« La métaphore est le processus rhétorique par lequel le discours libère le pouvoir que certains [textes] comportent de redécrire la réalité. »[1]

Actualisant quelques analogies de forme, de couleur, de goût, de comportement, de fonction, la métaphore contribue ainsi à la création de relations neuves et non encore perçues, de relations singulières qui correspondent à une vision originale qui avait jusqu'ici échappé à la langue. Plus les rapports des deux éléments rapprochés sont lointains et justes, plus l'image est forte et plus elle aura de puissance émotive et de réalité poétique. Créant une forte rupture d'isotopie, ces figures dessinent des images singulières, rares, insolites, surprenantes et, par conséquent, saisissantes. Le texte, faisant appel à l'imagination du récepteur, remuant sa connaissance de la langue, celui-ci se trouve alors invité, vu le contexte où figure l'expression métaphorique, à dépasser le sens premier d'un mot pour en envisager toutes les facettes ainsi que les connotations qui s'y rattachent. Interpellé par le choc métaphorique, le récepteur se trouve confronté à un réel effort d'interprétation afin d'effectuer une lecture souvent plurielle de l'énoncé mis en place.

Dans les deux langues, les effets esthétiques de la métaphore sont incontestables. Évoquant les mérites de la métaphore, Kokelberg explique que « l'expression métaphorique suggère les choses à la vitesse et à la lumière de l'éclair ; elle *sollicite immédiatement la sensibilité et l'imagination* »[2]. D'après lui, la métaphore développe des effets divers :

- un effet esthétique qui s'apparente à l'enluminure ;
- un effet de surimpression, d'interpénétration vu qu'elle suggère par un clin d'œil ;
- un effet de surprise puisqu'elle vient fouetter la banalité du langage en y introduisant l'inattendu soit par l'intervention d'un mot déroutant, soit par

[1] RICOEUR, Paul, *La métaphore vive*, *op.cit.*, p. 11.
[2] KOKELBERG, Jean, *op.cit.*, p. 91.

chevauchement ou télescopage de mots appartenant à des champs lexicaux différents, en d'autres termes, mélange de registres de pensée habituellement hétérogènes, soit par une dérangeante association d'idées.

La combinaison de tous ces effets font donc que la métaphore est plus qu'une « garniture » ou un « ornement », un « souffle nouveau donné à l'expression »[1].

De sa part, الجرجانى, dans son ouvrage *أسرار البلاغة*, s'attarde longuement, non sans exagération, sur les bienfaits de cette figure en la qualifiant comme suit :

هى أمد ميدانا و أشد افتنانا, و أكثر جريانا, و أعجب حسنا, و أوسع سعة و أبعد غورا, و أذهب نجدا فى الصناعة و غورا من أن تجمع شعبها و شعوبها, و تحصر فنونها و ضروبها, نعم و أسحر سحرا, و أملاء بكل ما يملأ صدرا, و يمتع عقلا, و يؤنس نفسا, و يوفر أنسا (...) و هى أجل من أن تأتى الصفة على حقيقة حالها, و تستوفى جملة جمالها. و من الفضيلة الجامعة فيها: أنها تبرز هذا البيان أبدا فى صورة مستجدة تزيد قدره نبلا, و توجب له بعد الفضل فضلا, و أنك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت فيها الفوائد, حتى تراها مكررة فى مواضع, و لها فى كل واحد من تلك المواضع شأن مفرد, و شرف منفرد و فضيلة مرموقة, و خلابة موموقة, ومن خصائصها التى تذكر بها, و هى عنوان مناقبها: أنها تعطيك الكثير من المعانى باليسير من اللفظ؛ حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدرر؛ و تجنى من الغصن الواحد أنواعا من الثمر. و إذا تأملت أقسام الصنعة التى بها يكون الكلام فى حد البلاغة, و معها يستحق وصف البراعة, وجدتها تفتقر إلى أن تعيرها حلاها, و تقتصر عن أن تنازعها مداها؛ و صادفتها نجوما هى بدرها, و روضا هى زهرها, (...) فإنك لترى بها الجماد حيا ناطقا, و الأعجم فصيحا, و الأجسام الخرس مبينة, و المعانى الخفية بادية جلية, (...) إن شئت أرتك المعانى اللطيفة التى هى من خبايا العقل كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون, و إن شئت لطفت الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها إلا الظنون.[2]

Ce propos se recoupe avec celui de Gérard Genette qui, dans *Figures III*, conçoit la métaphore comme « le noyau, le cœur et finalement l'essence et presque le tout de la rhétorique. »[3]

De manière générale, la métaphore assume des fonctions diverses et variées. Si la rhétorique classique met en avant la fonction ornementale de la figure, la conception tensionnelle insiste plutôt sur sa fonction cognitive : la métaphore devient alors un moyen de produire de l'inédit et de redécrire le réel :

و عموما فإن دور الاستعارة فى اللغة لا ينكر, ذلك لأن الغرض منها إما أن يكون شرح المعنى و فضل الإبانة عنه, أو تأكيده و المبالغة فيه, أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ, أو تحسين المعرض الذى يبرز فيه. و يبرز جمال الاستعارة فى التشخيص و التجسيد, و من ثم فإنها تفتح المجال أمام علاقات بين الأشياء لم تكن مدركة من قبل.[4]

En outre, la métaphore peut bien exercer un rôle didactique et une fonction persuasive ou encore herméneutique. Dans *Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique*, Perelman explique comment, à l'instar du cas particulier et de l'exemple, la métaphore est également

---

[1] *Ibid.*, p. 91-92.

[2] الجرجانى, *أسرار البلاغة*, *نفس المرجع السابق*, ص. 41- 42.

[3] GENETTE, Gérard, *op. cit.*, p. 31.

[4] أبو زلال, عصام الدين عبد السلام, *التعابير الاصطلاحية بين النظرية و التطبيق*, القاهرة, أجيال, 2007, ص, 163.

classée parmi les arguments d'analogie visant à fonder la structure du réel, c'est-à-dire à conformer la pensée à des schèmes admis dans d'autres domaines du réel.[1]

À vrai dire, l'importance de l'effet que crée la métaphore fait que sa préservation demeure une chose de première importance. À ce propos, Jean Delisle explique que même si « la métaphore est un moyen et non une fin », le traducteur « doit, néanmoins, chercher à préserver cette figure métaphorique dans sa traduction chaque fois qu'il le peut. »[2] D'autre part, Michel Ballard, envisageant les différents moyens de traduire la métaphore, voit que ceux-ci peuvent aller de la traduction d'une métaphore par une métaphore à la démétaphorisation complète. Dans le premier cas, maints choix se présentent au traducteur. Celui-ci peut recourir soit à une même métaphore, soit à une autre métaphore qui lui est « équivalente ».

D'après le traductologue, une métaphore peut être rendue par une même métaphore lorsqu'elle est figée, c'est-à-dire qu'elle se trouve dans toutes les langues : à force d'être largement utilisée, la métaphore passe d'une langue à l'autre sans aucune difficulté. Pour ce qui est de l'équivalence, elle peut être soit « enregistrée par les dictionnaires » : c'est donc le dictionnaire qui dit que tel segment métaphorique a comme équivalent tel autre segment métaphorique dans la langue réceptrice, soit « diversement enregistrée » : dans ce cas, c'est la collocation qui aide à trouver l'autre métaphore. Mais il est évident que cette base métaphorique formée à partir d'équivalences logiques et attestées par l'usage ne peut être ni répertoriée ni prévue dans un dictionnaire de traduction. Quant à l'équivalence non enregistrée, elle sollicite la créativité et pose le problème des limites de l'acceptabilité.

De même, la traduction littérale peut également être considérée comme une solution possible, toutefois, elle risque de choquer en langue d'arrivée. D'autre part, la métaphore peut être explicitée par une comparaison et ce, à travers l'utilisation de termes introduisant le comparant (comme, tel, pareil à). Selon le traductologue, cette stratégie se pratique surtout avec les adjectifs, noms adjectivés ou adjectifs métaphoriques : ce recours à la syntaxe de la comparaison permet de faire passer ou accepter plus facilement une image qui paraîtrait trop abrupte ou surprenante dans la langue d'arrivée. En dernier ressort, le traducteur peut procéder en ne rendant que l'idée sous-jacente.[3]

---

[1] PERELMAN, Charles, OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, *Traité de l'argumentation, La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983, p. 223.
[2] DELISLE, Jean, *op.cit.*, p. 191.
[3] *Cf.* BALLARD, Michel, *Versus : la version réfléchie, des signes au texte, op.cit.*, p. 132-136.

Pour ce qui est du *Coran*, contrairement à ce que prétendent certains stylisticiens arabes, tels que داود الظاهرى et son fils, qui nient complètement le recours, dans ce texte, aux « tropes », entre autres la métaphore, la grande majorité des savants, comme ابن قتيبة par exemple, affirment l'omniprésence de ces figures et considèrent que ce propos ne peut naître que d'une ignorance :

و هذا (القول) من أشنع جهالاتهم, و أدلها على سوء نظرهم, و قلة أفهامهم.[1]

Compte tenu du rôle que joue la métaphore, ainsi que des effets qu'elle produit, la saisie du sens et de la portée de cette figure reste effectivement une démarche incontournable lorsqu'il s'agit du discours religieux de manière générale : si « Saint Augustin estimait que la connaissance des métaphores est fort utile à l'exégèse »[2], عبد القاهر confirme également que la « non détermination » des tropes amène à de graves erreurs dans l'interprétation du *Coran* :

و من عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم أن توهموا أبدا فى الألفاظ الموضوعة على المجاز و التمثيل أنها على ظواهرها فيفسدوا المعنى بذلك, و يبطلوا الغرض, و يمنعوا أنفسهم و السامع منهم العلم بموضوع البلاغة, و بمكان الشرف, و ناهيك بهم إذا هم أخذوا فى ذكر الوجوه, و جعلوا يكثرون فى غير طائل, هناك ترى ما شئت من باب جهل قد فتحوه, و زند ضلالة قد قدحوا به.[3]

L'étude de la sourate '*البقرة*' révèle que celle-ci comprend effectivement une foule d'expressions métaphoriques relevant des différents types de métaphore abordés plus haut, assumant ainsi différentes fonctions :

استعارة تصريحية و مكنية و أصلية و تبعية فى الأفعال و المشتقات و الحروف.

À cet égard, dans son ouvrage *النقد الأدبى, دراسات نقدية و أدبية حول إعجاز القرآن*, le critique et stylisticien صلاح الدين عبد التواب affirme :

و مسايرة لطبيعة التصوير المبدع فى تعبير القرآن الكريم جاءت صور الاستعارة فى هذا الكتاب المعجز لتؤدى أغراضها الدينية خير ما يكون الأداء, و فى ذات الوقت كانت مفعمة بكل مظاهر الجمال, و الجلال, فهى أبدا فى تكامل و انسجام مع المعنى المراد, و لم تأت مرة واحدة لمجرد التحسين و التزيين, فكانت بعيدة كل البعد عن التكلف, و لم تعرض مرة صورة من صورها إلا و تأكد أن المعنى لم يكمل أو يجمل بغيرها .. و تلك طبيعة القرآن فى كل ما يأتى به من صور البيان.[4]

Comme il est fastidieux d'examiner tous les endroits où une forme de métaphore fait figure, nous nous trouvons contrainte de faire un choix et de procéder en opérant une sélection. Ainsi, nous allons seulement nous arrêter sur un certain nombre de figures représentant chaque catégorie afin de mettre en relief, à travers l'analyse, leur pertinence dans le contexte où elles figurent et, par conséquent, l'effet qu'elles produisent sur le récepteur,

---

[1] ابن قتيبة, *تأويل مشكل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, ص. 132.

[2] Cité dans RASTIER, François, *Sémantique interprétative*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 175.

[3] Cité dans العامرى, على محمد حسن, *من أسرار القرآن*, القاهرة, مكتبة وهبة, 2001, ص. 51.

[4] صلاح الدين, *النقد الأدبى, دراسات نقدية و أدبية حول إعجاز القرآن*, *نفس المرجع السابق*, ص. 86 - 87.

qu'il soit lecteur ou auditeur. Notre analyse vise également à examiner les différentes stratégies de traduction mises en place par Blachère et Berque pour rendre les expressions métaphoriques employées dans la sourate '*البقرة*'.

En effet, la sourate s'ouvre sur l'exposition de trois catégories de gens : ceux qui croient en la Révélation, ceux qui refusent d'y croire et ceux qui font semblant d'y croire, mais qui, en réalité, n'y croient point. La description de chacune de ces trois catégories met en place une ou plusieurs formes de métaphore. Après avoir énuméré les qualités des croyants, le texte recourt à une métaphore pour décrire l'état de ceux qui sont bien guidés par Dieu [1] :

5/أُولَـئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Cette métaphore se dessine autour de la préposition 'على' signifiant 'الاستعلاء' et suggérant, dans ce contexte, l'idée de la stabilité et de la maîtrise totale de la situation où les croyants se trouvent. Expliquant la valeur rhétorique de cette particule, ابن عاشور note :

و الإتيان بحرف الاستعلاء تمثيل لحالهم بأن شبهت هيئة تمكنهم من الهدى و ثباتهم عليه و محاولتهم الزيادة به و السير في طريق الخيرات بهيأة الراكب في الاعتلاء على المركوب و التمكن من تصريفه و القدرة على إراضته (...) والاستعلاء أقوى أنواع تمكن شيء من شيء.[2]

Blachère :

4/5 **Ceux-là sont selon une Direction**[3] [*venue*] de leur Seigneur et ceux-là seront les Bienheureux.

Berque :

5 **Ceux-là suivent la guidance** venue de leur Seigneur : ce sont eux les triomphants.

Le potentiel des structures syntaxiques de la langue-réceptrice ne permettant pas aux traducteurs de rendre cet effet de sens, ces derniers se trouvent contraints de procéder par

---

[1] Nombreux sont les versets du même type où l'emploi d'une préposition ou d'un pronom quelconque est considéré par certains commentateurs comme une forme de « métaphore ». Ceci est le cas non seulement dans le présent exemple, mais aussi dans bien d'autres endroits où le texte recourt, par exemple, à l'usage du pronom démonstratif 'أولئك' à la place de 'هؤلاء' comme il en va dans le verset 5 de la sourate '*البقرة*': 'أولئك هم المفلحون'. *Cf.* المهدي, *الإعجاز البياني في سورة البقرة*, *نفس المرجع السابق*.
Nous ne projetons pas nous arrêter longuement sur ces énoncés, vu qu'il ne s'agit effectivement pas d'une « figure » au vrai sens du terme. D'autre part, nous trouvons que, pour mieux analyser ces emplois dits « métaphoriques », il conviendrait plutôt de les considérer à la lumière de l'ensemble du texte coranique et ce, afin de voir dans quelle mesure le *Coran* en fait usage, ou encore s'il n'est pas plutôt question d'emplois « courants » propre à l'époque de la Révélation. En effet, notre propos trouve une première confirmation dans le commentaire de ابن عاشور qui, parlant de l'emploi de 'أولئك' note :
و ليس في هذه الإشارة (أي أولئك) إشعار ببعد أو قرب (...) لأن هذا من أسماء الإشارة الغالبة في كلام العرب فلا عدول فيها حتى يكون العدول لمقصد.
ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 297.

[2] *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 242.

[3] Le choix des substantifs « Direction » et « guidance » sera abordé plus loin lors de l'étude du verset 16.

« démétaphorisation »[1] de la figure. Cette stratégie qui consiste, d'après Ballard, à se contenter d'exprimer l'idée véhiculée par le segment métaphorique peut se justifier comme suit :

« Le recours à une forme non métaphorique s'explique alors par le fait qu'on ne peut pas espérer rendre tout mot pour mot, pour des raisons inhérentes à la constitution des langues et à l'acceptabilité du discours produit. »[2]

La comparaison des deux versions révèle que Blachère, en mettant en place le verbe « être », préfère rester plus proche de la structure du texte-source. Pour rendre cette phrase nominale, Berque fait appel au verbe « suivre » qu'il emploie dans le sens de « se conformer à, obéir à ».

Pour ce qui est de la deuxième catégorie, le verset 7 met en place trois métaphores. Cet « enchevêtrement » des figures est appelé en stylistique arabe 'تعانق الاستعارات' :

7 *خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ*

Cette série de métaphores « enchevêtrées » explique pourquoi les incrédules ne peuvent pas répondre à l'appel de Dieu. Les deux premières figures forment deux métaphores verbales construites autour du verbe 'ختم' et la troisième, une métaphore nominale *in absentia* '*وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ*' :

Blachère :

6/7 **Allah a scellé leur cœur et leur ouïe ; sur leurs yeux est un bandeau.** Ils auront un tourment immense.

Berque :

7 **Dieu leur a posé un sceau sur le cœur et sur l'ouïe, une taie sur les regards** ; ils vont à un châtiment terrible.

Avant d'examiner les versions françaises, il convient de nous arrêter sur la signification du verbe noyau 'ختم'. D'après الرازى:

الختم و الكتم أخوان, لأن في الاستيساق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتما له و تغطية, لئلا يتوصل إليه أو يطلع عليه.[3]

---

[1] BALLARD, Michel, *Versus : la version réfléchie, des signes au texte*, *op.cit.*, p.135.

[2] *Loc.cit.*

[3] الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 44.

Signalons à cet égard que, de manière générale, le substantif 'غشاوة' et surtout la racine 'ختم' sont souvent investis métaphoriquement dans le texte coranique : citons à tire d'exemple, le verset 23 de la sourate '*الجاثية*' : 'أفرايت من اتخذ إلهه هواه و أضله الله على علم و ختم *على سمعه و قلبه و جعل على بصره غشاوة* ' ; le verset 46 de la sourate '*الأنعام*' : 'قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم و أبصاركم و ختم *على قلوبكم* من إله غير الله يأتيكم به ' ; le verset 65 de la sourate '*يس*' : 'اليوم *نختم على أفواههم* و تكلمنا أيديهم و تشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون ' ; le verset 24 de la sourate '*الشورى*' : 'أم يقولون افترى على الله كذبا فإن يشأ الله يختم

Il en va de même dans le commentaire de الطبرى, sauf que l'exégète établit plutôt un rapprochement entre les racines 'ختم' et 'طبع' :

و أصل الختم : الطبع, و الخاتم: هو الطابع.[1]

Mais comment faut-il comprendre, dans ce contexte, le sens avancé par les exégètes ? En effet, c'est le sens métaphorique de la racine en question qui est mis ici en jeu :

إن الختم استعير من ضرب الخاتم على نحو الأوانى لإحداث هيئة في القلب و السمع مانعة من نفوذ الحق إليهما كما يمنع نقش الخاتم – تلك الظروف – من نفوذ ما هو بصدد الانصباب فيها فيكون استعارة محسوس لمعقول بجامع عقلي و هو الاشتمال على منع القابل عما من شأنه أن يقبله.[2]

À comparer les deux versions françaises avec le texte-source, il ressort que malgré le fait que les traducteurs n'adoptent pas la même démarche, ils réussissent à reproduire la métaphore verbale. Ceci étant, chacune des deux versions essaye de mettre l'accent sur un certain trait. De par son respect de la concision du segment-source, le choix du verbe « sceller » dans la version de Blachère, met en relief le fait que, si les infidèles sont incapables d'adhérer à la foi, c'est justement parce que leurs cœurs et leurs oreilles sont « fermés » : le verbe « sceller » étant un verbe polysémique, parmi les différentes acceptions que le *Nouveau Petit Robert* en propose, figure « fermer hermétiquement un contenant ». Dans la version de Berque, le recours à l'expression « poser un sceau » permet au traducteur de rendre l'effet d'insistance produit par la reprise de la particule 'على'. S'arrêtant sur la valeur stylistique de cette reprise prépositionnelle, الزمخشرى explique :

فإن قلت : أي فائدة في تكرير الجار في قوله (و على سمعهم)؟ قلت: لو لم يكرر لكان انتظاما للقلوب و الأسماع في تعدية واحدة؛ و حين استجد للأسماع تعدية على حدة, كان أدل على شدة الختم في الموضعين.[3]

Ceci étant, on se demande pourquoi Blachère ne maintient pas le pluriel dans la traduction du substantif 'قلوبهم' comme c'est le cas dans la version du Complexe roi Fahd « Allah a scellé **leurs cœurs** et leurs oreilles »[4], dans celle de Masson « Dieu a mis un sceau

---

على قلبك'. Ainsi, il ressort que la racine 'ختم' employée aussi bien à l'accompli qu'à l'inaccompli, sert à décrire non seulement les cœurs mais également les bouches.

[1] الطبرى, *جامع البيان فى تأويل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 144.

Ce rapprochement nous paraît assez intéressant vu qu'à l'instar de 'ختم', la racine 'طبع' est, elle aussi, largement employée pour décrire métaphoriquement les cœurs. Citons à titre d'exemple :
le verset 101 de la sourate '*الأعراف*' : 'كذلك *يطبع* الله على قلوب الكافرين' ; le verset 74 de la sourate '*يونس*' : 'كذلك *نطبع* على قلوب المعتدين'. Par contre, c'est la racine 'ربط' qui est utilisée pour décrire les cœurs des croyants : ceci est le cas dans le verset 11 de la sourate '*الأنفال*' : 'إذ يغشيكم النعاس أمنة منه و ينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به و يذهب عنكم رجز الشيطان *و ليربط على قلوبكم*', le verset 14 de la sourate '*الكهف*' : 'و *ربطنا على قلوبهم* إذ قاموا فقالوا ربنا رب السماوات و الأرض لن ندعو من دونه إلها', le verset 3 de la sourate '*القصص*' : 'و أصبح فؤاد أم موسى فارغا, إن كادت لتبدى به *لولا أن ربطنا على قلبها*'.

[2] الألوسى البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 134.

[3] الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 52.

[4] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 3.

sur **leurs cœurs** et sur leurs oreilles »[1], ainsi que dans celle de Gloton « Allâh a posé un sceau **sur leurs cœurs**, sur leurs oreilles »[2] ? Le traducteur aurait-il voulu établir un strict parallélisme entre les deux expressions coordonnées « leur cœur/leur ouïe » ?

Explicitant la valeur de l'emploi du pluriel dans la première occurrence et du singulier dans la seconde, ابن عاشور, après avoir expliqué que 'القلوب' signifie dans ce contexte ' و الألباب العقول', note :

و قد تكون في إفراد السمع لطيفة روعيت من جملة بلاغة القرآن هي أن القلوب كانت متفاوتة و اشتغالها بالتفكر في أمر الإيمان و الدين مختلف باختلاف وضوح الأدلة, (...) و أما الأسماع فإنما كانت تتعلق بسماع ما يلقى إليها من القرآن فالجماعات إذا سمعوا القرآن سمعوه سمعا متساويا و إنما يتفاوتون في تدبره و التدبر من عمل العقول فلما اتحد تعلقها بالمسموعات جعلت سمعا واحدا.[3]

D'après ce commentaire, il s'avère que l'emploi, dans la version de Blachère, du substantif « cœur » au singulier, ne semble pas tout à fait judicieux. Il en va de même dans la version de Berque où le traducteur met en place une tournure qui laisse entendre que le substantif 'سمعهم' est au pluriel. Contrairement aux deux premières métaphores, la troisième figure 'و على أبصارهم غشاوة' est formée d'une phrase nominale[4]. Cette structure donne effectivement lieu à deux lectures et, par conséquent, à deux interprétations possibles : soit le substantif 'غشاوة' est un « thème postposé » 'مبتدأ مؤخر', soit il est un « complément d'objet » 'مفعول به' d'un verbe élidé 'جعل'[5]. Cette dernière interprétation naît du parallèle que certains commentateurs établissent entre ce verset et le verset 23 de la sourate '*الجاثية*' où ces trois images figurent également :

أفرءيت من اتخذ إلهه هواه و أضله الله على علم و ختم *على سمعه و قلبه و جعل على بصره غشاوة* فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون.[6]

Ceci dit, c'est la première lecture qui est préconisée par de nombreux exégètes : citons à titre d'exemple, le propos de القرطبى qui affirme : 'و قراءة الرفع أفضل'.[7]

---

[1] MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 4.

[2] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p. 199.
Notons que, dans ces trois versions, le substantif 'سمعهم' qui réfère au « sens permettant la perception des sons » est rendu par le terme désignant l'organe responsable de cette fonction : « oreilles ». Ce changement n'est pas nécessaire vu que, dans ce contexte, « ouïe » ne choque pas en français. Sur un autre plan, l'emploi du terme 'سمعه' est assez significatif en l'occurrence, puisqu'il fait allusion à des expressions comme 'أستك سمعه' ou encore 'وقر سمعه' fréquemment utilisées par les Arabes. *Cf.*,

[3] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 255.
نفس المرجع السابق, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 256.

[4] Notons que la traduction de la clausule est plus fidèle au texte-source dans la version de Blachère.

[5] الطبرى, *جامع البيان في تأويل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 146 و 147.

[6] Nous avons montré plus haut comment les versets du *Coran* s'interprètent les uns les autres : 'تفسير القرآن بالقرآن'.

[7] القرطبي, *الجامع لأحكام القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص.188.
'و قراءة الرفع أحسن'.

À considérer les deux traductions à la lumière de ce qui précède, il ressort que Blachère opte pour la première lecture et Berque, pour la seconde. Si les deux lectures sont possibles, la version de Blachère est toutefois plus intelligible que celle de Berque et ce, pour plusieurs raisons. D'une part, étant donné l'impossibilité de rendre littéralement l'expression 'على أبصارهم', Blachère recourt à une autre expression qui en est sémantiquement fort proche vu qu'elle insiste sur l'organe responsable de « la vue »[1]. D'autre part, il traduit le comparant 'غشاوة' par « un bandeau » lequel terme signifierait, dans ce contexte, « morceau d'étoffe qu'on met sur les yeux de quelqu'un pour l'empêcher de voir ». Cet équivalent correspond à la signification que propose *معجم ألفاظ القرآن الكريم* pour ce terme : 'غشاوة : غطاء'[2]. Il en va de même dans l'exégèse de الطبرى où le commentateur rapporte le propos suivant :

و الغشاوة في كلام العرب : الغطاء (...) و منه تغشاني الهم : إذا تجلله و ركبه.[3]

En effet, le mérite de l'équivalent choisi par Blachère est qu'il entre aussi dans la formation de l'expression figurée « avoir un bandeau sur les yeux » laquelle signifie « s'aveugler, refuser d'admettre la vérité ». C'est vrai que le traducteur aurait pu suppléer à l'auxiliaire « être », l'auxiliaire « avoir » comme il en va dans la version de Grosjean, mais il semble qu'il opte pour le premier pour exprimer le processus verbal dans la phrase nominale tout en restant plus proche du texte-source[4]. Enfin, la version de Blachère réussit également à reproduire l'inversion structurale sur laquelle est construit le segment-source. La démarche de Blachère confirme le propos d'Umberto Eco qui dans son ouvrage *Dire presque la même chose, expériences de traduction,* constate qu' « une bonne traduction est toujours une contribution critique à la compréhension de l'œuvre traduite. Une traduction oriente toujours à un certain type de lecture de l'œuvre, comme le fait la critique proprement dite, parce que, si le traducteur a négocié en choisissant de porter son attention sur certains niveaux de lecture du texte, il a automatiquement focalisé sur eux l'attention du lecteur. »[5]

Contrairement à la version de Blachère, celle de Berque n'est pas sans susciter quelques interrogations, à commencer par le substantif employé pour rendre le comparant :

---

[1] Il en va de même dans la version de Grosjean, dans celle de Kasimirski, ainsi que dans celle de Masson : respectivement : « ils ont un bandeau sur les yeux » (*op.cit.*, p. 16), « leurs yeux sont couverts d'un bandeau » (*op.cit.,* p. 42), « un voile est sur leurs yeux » (*op.cit.*, p.4). Ainsi, l'expression de زينب عبد العزيز « ils ont un voile sur les vues » (*op.cit.,* p. 3) risque d'être inintelligible.

[2] مجمع اللغة العربية, *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة غ ش ى, ص. 815.

[3] الطبرى, *جامع البيان في تأويل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 147.

[4] Nous ne reviendrons pas sur la difficulté de rendre la phrase nominale arabe par une structure semblable en français.

[5] ECO, Umberto, *Dire presque la même chose, Expériences de traduction,* Paris, Grasset et Fasquelle, 2006, p. 291.

loin d'opter pour des termes comme « bandeau » ou « voile » comme il en va dans la plupart des versions françaises, Berque choisit le substantif « taie ». Ce choix peut-il avoir une explication ?

De fait, nombreux sont les commentateurs qui insistent sur l'adéquation entre l'emploi du substantif 'غشاوة' au contexte où il est cité sans pourtant, et ce dans la plupart des cas, mentionner en quoi elle consiste. Après avoir expliqué que ce substantif signifie 'غطاء', ابن عاشور note très brièvement : الغشاوة تناسب الأبصار.[1]

Ce rapport de convenance est explicité dans l'exégèse de الألوسى qui, lui, cite différentes interprétations à ce propos et finit par préconiser celle selon laquelle le terme-source peut volontiers évoquer une maladie touchant les yeux :

و لما كان إدراك البصر لا يكون عادة إلا بالمحاذاة و المقابلة جعل المانع ما يمنع منها و هو الغشاوة لأنها في الغالب كذلك كغاشية السرج, و مثل هذا يكفى في النكات و لا يضره ستره لجميع الجوانب كالإزار, و ما في الكشف : من أن الوجه أن **الغشاوة مشهورة في أمراض العين فهي أنسب بالبصر** من غير حاجة لما تكلفوه, و يكشف عن حالة النظر في المعنى اللغوي ممن لا غشاوة على بصره.[2]

Aussi convient-il de préciser que l'adéquation du comparant au contexte ne veut aucunement dire qu'il s'agit, dans ce contexte, de la « maladie » des yeux. Le fait que le terme « taie » est un terme polysémique qui peut aussi bien désigner une « enveloppe de tissu destinée à recouvrir » qu'une « tache opaque de la cornée, constituée par une cicatrice à la suite d'une inflammation », est sans doute à l'origine du choix effectué par Berque.

Même si le choix de Berque peut avoir une explication, la considération de celui-ci à la lumière de l'expression où il est utilisé - « Dieu a posé (...) une taie sur les regards » - tend à orienter le sens vers la première acception du terme : « taie » évoquant, dans ce contexte, une « enveloppe de tissu destinée à recouvrir » risque de paraître assez étrange et peut prêter à confusion. Ainsi, des équivalents contextuels comme « bandeau » ou « voile » seraient indubitablement plus pertinents vu qu'ils expriment précisément le sens voulu de manière plus intelligible et plus claire.

Mais ce n'est pas tout. La traduction du segment 'على أبصارهم' par « sur les regards » n'est pas non plus sans étonner, surtout qu'elle ne trouve aucune justification possible. En effet, comme c'est le cas pour le substantif « bandeau », « taie » entre également dans la formation d'une expression figurée - « avoir une taie sur l'œil » - laquelle signifie « être

---

1 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.255.

2 الألوسى البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 138.

aveuglé ». On se demande pourquoi le traducteur, dans le but de rendre clairement le sens, n'en fait pas usage en traduisant cette métaphore par « ils ont une taie sur les yeux ».

De ce qui précède, il ressort que, de manière générale, l'interprétation du segment ' و على أبصارهم غشاوة', selon la première lecture proposée par les exégèses, peut facilement trouver des équivalents en français, lesquels sauraient en rendre à la fois le sens et l'effet. Les traducteurs ont-ils su saisir ces possibilités que leur offre la langue réceptrice ? Si la version de Blachère réussit, plus ou moins, à rendre le sens de l'énoncé métaphorique, celui-ci reste assez équivoque dans celle de Berque. En est-il de même dans les autres occurrences ?

Pour répondre à cette question, passons à la description de la troisième catégorie. Celle-ci est longuement décrite dans une dizaine de versets où différentes formes de métaphores peuvent être repérées. Commençons par le verset 10 qui semble mettre en place une « double métaphore » :

10 فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

En effet, si nous précisons « semble », c'est parce que, de manière générale, le terme 'مرض' est utilisé dans la sourate '*البقرة*' aussi bien dans son sens propre que dans son sens figuré : il doit être compris dans son sens propre, si la personne est atteinte d'une maladie qui la rend incapable d'accomplir certaines fonctions vitales, et dans son sens figuré, quand il réfère à certains vices, comme la haine, la jalousie, la rancune et surtout l'hypocrisie, qui « attaquent » le cœur et s'en emparent.[1] Dans son ouvrage *مفردات القرآن*, le linguiste الراغب énumère les différentes raisons pour lesquelles les vices sont souvent comparés à une « maladie ». D'après الراغب, ces vices empêchent d'acquérir les vertus, privent l'homme de jouir d'une vie paisible dans l'Au-delà, enfin, poussent l'âme à adopter de mauvaises croyances, exactement comme le corps malade qui penche vers des choses qui lui sont nuisibles :

> إما لأنها مانعة من إدراك الفضائل كالمرض المانع للبدن من التصرف الكامل, و إما لأنها مانعة من تحصيل الحياة الأخروية, و إما لميل النفس بها إلى الاعتقادات الرديئة... ميل البدن المريض إلى الأشياء المضرة.[2]

---

[1] Notons à cet égard que le fait de décrire les cœurs ainsi est repérable dans 11 autres occurrences du *Coran*. Citons à titre d'exemple, les versets 52 de la sourate '*المائدة*' : ' فترى *الذين في قلوبهم مرض* يسارعون فيهم يقولون نخشى إن ' ; le verset 125 de la sourate '*التوبة*' : 'إذ يقول المنافقين و *الذين في قلوبهم مرض* غر هؤلاء دينهم' ; le verset 49 de la sourate '*الأنفال*' : 'تصيبنا دائرة' ; le verset 53 de la sourate '*التوبة*' : 'و أما *الذين في قلوبهم مرض* فزادتهم رجسا إلى رجسهم و ماتوا و هم كافرون' ; le verset 31 de la sourate '*المدثر*' : ' ليقول *الذين في قلوبهم مرض* و القاسية قلوبهم' : '*الحج*' 'ليجعل ما يلقى الشيطان فتنة *للذين في قلوبهم مرض* و الكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا'.

[2] Cité dans المطعني, *خصائص التعبير القرآني و سماته البلاغية*, *نفس المرجع السابق*, ص. 469.

Mais avant de procéder à l'étude des versions françaises du verset 10, notons que l'interprétation du substantif 'مرض' a suscité un dilemme parmi les commentateurs. En effet, bon nombre d'entre eux, comme c'est le cas de الطبرى [1], القرطبى [2], الزمخشرى [3] et ابن عاشور [4] par exemple, affirment qu'il ne s'agit, en l'occurrence, que du sens figuré du terme. En revanche, ceci ne semble pas être l'avis de الرازي qui pense, lui, que rien n'empêche de voir, à côté des différentes interprétations métaphoriques que le comparant 'مرض' est susceptible de recevoir, le sens propre du terme, au contraire, c'est plutôt ce dernier sens qui doit être, d'après lui, préconisé. Après avoir avancé certains des différents sens que ce substantif peut évoquer dans ce contexte – la tristesse 'الغم', la faiblesse 'الضعف', la lâcheté 'الجبن', etc.-, le commentateur explique que 'مرض' pourrait bien vouloir désigner la douleur physique que ressent toute personne envieuse :

الخامس: أن يحمل المرض على ألم القلب, و ذلك أن الإنسان إذا صار مبتلى بالحسد و النفاق و مشاهدة المكروه فإذا دام به ذلك فربما صار سببا لغير مزاج القلب و تألمه, و حمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته, فكان أولى من سائر الوجوه.[5]

Ces différentes lectures trouvent-elles un écho dans les traductions ?

Blachère :

9/10 **En leur cœur est un mal et Allah aggrave ce mal**. À eux le châtiment cruel en prix d'avoir menti.

Berque :

10 **Il y avait une maladie dans leur cœur : Dieu les grandit en maladie** ; il leur revient un châtiment douloureux, à la mesure de leur mensonge !

La traduction, dans la version de Blachère, du substantif en question par « mal » semble correspondre au propos de الرازي. Le mérite de cet équivalent – comme d'ailleurs celui du commentaire adopté – est qu'il ouvre la voie aux différentes interprétations possibles en faisant coexister, à côté du sens figuré du comparant, son sens propre : d'après le *Nouveau*

---

1 الطبرى, *جامع البيان في تأويل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 186و 187.
D'après les propos rapportés par le commentateur, 'مرض' renvoie au doute qu'éprouvent les hypocrites à l'égard du message du Prophète de l'Islam : 'و المرض الذي ذكره الله جل ثناؤه أنه في اعتقاد قلوبهم الذي وصفناه هو شكهم في أمر محمد'

2 القرطبي, *الجامع لأحكام القرآن*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص.193.
'و المرض عبارة مستعارة للفساد الذي في عقائدهم, و ذلك إما أن يكون شكا و نفاقا, و إما حجدا و تكذيبا '

3 الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص.59.
و المراد به (أي المرض) هنا ما في قلوبهم من سوء الاعتقاد و الكفر, أو من الغل و الحسد و البغضاء لأن صدورهم كانت تغلي على رسول الله صلى الله عليه و سلم و المؤمنين غلا و حنقا.

4 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.279.
و المراد بالمرض في هاته الآية هو معناه المجازى لا محالة لأنه هو الذي اتصف به المنافقون و هو المقصود من مذمتهم و بيان منشأ مساوى أعمالهم

5 الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 59.

Petit Robert, « mal » peut renvoyer aussi bien à la « douleur physique ou morale » qu'à la « maladie » » qu'elle soit, elle aussi, physique ou morale. De même, la version de Blachère réussit à reproduire l'effet de « mise en relief » créé par l'inversion sur laquelle est construit l'énoncé métaphorique dans le texte-source :

قدم الظرف و هو في قلوبهم للاهتمام لأن القلوب هي محل الفكرة في الخداع فلما كان المسؤل عنه هو متعلقها و أثرها كان هو المهتم به في الجواب.[1]

Enfin, l'emploi du verbe « être » au présent traduit, à juste titre, la force de la constatation du jugement énoncé laquelle est exprimée, dans le texte-source, par la phrase nominale.

Quant à la version de Berque, elle adopte plutôt l'avis de l'unanimité des exégètes : le comparant-source, « maladie » s'emploie, dans son sens propre, pour désigner toute « altération organique ou fonctionnelle » affectant le corps, et dans son sens figuré, pour référer au « trouble » dans les facultés morales ou dans le comportement. Si le sens général de l'énoncé est rendu, l'effet de l'inversion, malgré la facilité, voire l'importance qu'il y aurait à l'exprimer, est complètement perdu dans sa version. En outre, son recours à l'imparfait afin de décrire « l'état » des cœurs n'est pas sans surprendre : à considérer cet emploi à la lumière des versets qui le précèdent ou qui le suivent, il ressort que l'imparfait constitue une exception. Dans l'ensemble du contexte où figure le verset 10, c'est le présent qui est omniprésent.

Pour ce qui est de la deuxième « métaphore », chacun des deux traducteurs reprend le même terme déjà employé, ce qui a le mérite de rendre l'effet de la reprise. Toutefois, cet effet est plus expressif dans la version de Blachère, vu que la reproduction de l'inversion dans le premier énoncé aide le traducteur à créer une épiphore qui fait écho à celle du texte-source laquelle vise effectivement à insister sur le terme noyau.

Ceci étant, c'est la manière dont les traducteurs procèdent en vue de rendre cet énoncé qui doit attirer notre attention. Quoique le verbe « aggraver » comme d'ailleurs l'expression « grandir en » expriment qu'il s'agit, bel et bien, du passage d'un état à un autre qui lui est « supérieur » - « plus grave » dans la version de Blachère ou « plus grand » dans celle de Berque -, le sens est beaucoup plus intelligible dans la traduction du premier et ce, pour deux raisons : d'une part, « aggraver » convient mieux à l'équivalent du comparant employé en l'occurrence, d'autre part, la structure syntaxique – « (...) les grandit en (...) - mise en place

---

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.279.

par Berque est étrangère à la langue-cible, vu que le verbe « grandir » dans cette expression est exclusivement intransitif.

Il paraît que c'est le souci de rendre le pronom suffixe 'هم' dans le verbe 'زادهم' qui pousse le traducteur à adopter cette démarche. Même si cette dernière pourrait avoir une explication, elle est pour le moins maladroite, puisqu'elle trahit le génie de la langue-réceptrice. Dans un cas pareil, deux solutions se présentent au traducteur : soit il recourt à un autre équivalent qui lui permettrait de « traduire » convenablement le pronom suffixe, soit il procède par transposition en « suffixant » le pronom au substantif 'مرض', comme il en va dans la traduction du Complexe roi Fahd « et Allah fait croître leur maladie »[1], ainsi que celle de Gloton « Or Allâh a aggravé leur maladie »[2].

Toujours dans le même cadre et à quelques versets d'intervalles, vient s'ajouter à cette « double » métaphore une autre, cette fois « filée » 'استعارة مرشحة' :

16 أُولَـٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ

Blachère :

15/16 **Ceux-là sont ceux qui ont pris en troc l'Égarement contre la Direction ; leur trafic ne sera pas lucratif** et ils ne sont point dans la bonne direction.

Berque :

16 **Ceux qui auront acheté l'errance contre la guidance, eh bien ! leur négoce n'aura pas gagné**, ils ne se seront pas bien guidés

Dans le premier énoncé du verset 16, le verbe 'اشتروا' est employé métaphoriquement dans le sens d'« échanger, après l'avoir choisie, une chose contre une autre » :

و معنى اشتراء الضلالة بالهدى: اختيارها عليه و استبدالها به على سبيل الاستعارة لأن الاشتراء فيه إعطاء بدل و أخذ أخر.[3]

De manière générale, le sens est rendu dans les deux versions : l'expression « prendre en troc » employée par Blachère convient bien en l'occurrence, vu que le « troc » évoque

---

[1] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.3.
[2] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p. 687.
[3] الزمخشري, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص.70.

essentiellement l'« échange direct d'un bien contre un autre », ce qui insiste sur l'idée de 'الاستبدال'. Il en va de même pour le verbe « acheter » utilisé par Berque.

Ceci étant, l'emploi par Blachère de l'expression « prendre en troc » - et non du verbe « troquer » - n'est pas sans attirer notre attention. À considérer ce choix à la lumière de l'interprétation avancée plus haut, ainsi qu'à celle de la signification proposée pour le verbe français, il ressort que la démarche de Blachère est fort judicieuse. Comme le troc s'effectue en deux « étapes » - une première qui consiste à donner 'إعطاء' suivie d'une seconde qui consiste à prendre 'أخذ'-, la précision s'impose et ce, pour la raison suivante : le verbe français signifie, d'après le *Nouveau Petit Robert*, « donner en troc ». Ainsi, dire « troquer (donner en troc) l'Égarement contre la Direction », donnerait volontiers lieu à un « contresens » puisque, dans ce cas là, les hypocrites auraient pris « la direction » et renoncé à « l'égarement » et non le contraire. Le recours à ce verbe ne serait donc admissible que si le traducteur, afin d'une expression exacte du sens, inverse l'ordre des « éléments » troqués, comme en témoigne la version proposée par le Complexe roi Fahd : « Ce sont eux qui **ont troqué le droit chemin contre l'égarement** »[1] ainsi que celle de Grosjean « Ils **ont troqué le chemin contre l'erreur** »[2]. Cette dernière démarche nous semble plus judicieuse.

Mise à part cette première remarque, la traduction, dans la version de Blachère, du substantif 'الضلالة' rend plus clairement le sens de celui-ci, que celle présentée par Berque. D'après son sens figuré, « égarement » réfère à l'« action de s'écarter des voies de la morale, de la raison », ainsi qu'à l'« état qui en résulte » - lesquelles significations correspondent parfaitement à celle avancée par الألوسى : الضلالة الجور عن القصد.[3]

Ceci n'est pas le cas du substantif « errance » qui n'exprime ce sens que d'après son usage archaïque ou littéraire : le verbe « errer » signifie « Vx ou littér. S'écarter, s'éloigner de la vérité » ; l'emploi courant du terme évoque plutôt le vagabondage 'التيه', c'est-à-dire le fait d'« aller de côté et d'autre, au hasard, à l'aventure ».

Il en va de même pour le terme utilisé pour rendre 'الهدى' : loin d'opter pour le substantif « Direction » adopté par Blachère, ou pour des expressions comme « la voie droite »[4] et « le droit chemin »[5], Berque choisit « guidance » - substantif « franglais » qui réfère généralement, en français courant, à l'aide psychologique ou éducationnelle 'الإرشاد'.

---

[1] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.3.
[2] GROSJEAN, Jean, *op.cit.*, p.16.
[3] الألوسى البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 163.
[4] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.5.
[5] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 3.

Quoique ce choix soit signalé dans son *Avant-propos*, il n'est cependant pas à saluer, surtout que le traducteur n'avance aucun argument valable pour justifier le mérite de ce qui serait, d'après lui, l'« ultime équivalent » :

« Pour traduire hudan, je n'ai rien trouvé de mieux que « guidance » : du franglais assurément, si le *Dictionnaire* d'Oxford ne restituait le vocable au vieux français, ou plutôt au provençal ».

En effet, cet usage attire au traducteur une critique amère de la part de زينب عبد العزيز qui fait part de son indignation vis-à-vis d'une démarche qui, d'après elle, consiste à recourir à des termes qui ôtent au texte son cachet spirituel :

إن اختياره لكلمة errance التي لا تشير إلى الضلال أبدا و إصراره على وضع كلمة إرشاد guidance بدلا من الهدى, لا معنى له إلا إصراره على استبعاد المعنى الديني الذي تتضمنه الآية .. و كان عليه أن يختار ما بين كلمة égarement أو désorientation و إن كان هناك كلمة أكثر دقة للمعنى المطلوب و هي : fourvoiement . فاللغة الفرنسية لا تفتقر بهذا الشكل إلى المفردات الصحيحة.[1]

Cette indignation n'est pas exempte d'exagération. Contrairement à ce qu'affirme عبد العزيز, le sens archaïque du terme « errance » peut bien évoquer la notion de 'الضلالة'. C'est vrai que ce choix ne constitue pas la meilleure solution, mais pas pour les raisons invoquées par la traductrice. D'autre part, ni le terme « égarement », ni *à fortiori* celui de « fourvoiement » - comme d'ailleurs les expressions « voie droite » ou « droit chemin » employées par les traducteurs du Complexe roi Fahd et par Grosjean- n'ont un cachet spirituel en eux-mêmes, mais c'est leur emploi dans un texte religieux qui leur confère ce statut.

Encore un détail, un dernier. La traduction, dans la version de Berque, des deux pronoms successifs 'أولئك الذين' figurant au début du verset pour désigner les hypocrites, ne rend pas le sens de manière précise. S'arrêtant longuement sur la valeur de cet emploi dans le texte-source, الألوسي explique :

(**أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى**) إشارة إلى المنافقين الذين تقدم ذكرهم الجامعين للأوصاف الذميمة (...) و فيه حصر المسند على المسند إليه (...), فبذلك الاعتبار صح تخصيصهم بذلك.[2]

Loin de traduire ce segment par « Ceux-là sont ceux qui », comme c'est le cas dans la version de Blachère ainsi que dans celle de Gloton[3], ou bien par « Voilà ceux qui », comme c'est le cas dans celle de Masson[4], Berque met en place une expression qui laisse entendre qu'il s'agit d'un énoncé d'ordre général et non d'un verset s'appliquant à une catégorie particulière de gens dont les caractéristiques viennent d'être énumérées dans la dizaine de

---

1 عبد العزيز, *ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك*, *نفس المرجع السابق*, ص. 41.

2 الألوسي البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 163.

3 GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p. 396.

4 MASSON, Denise, *op.cit.*, p.5.

	يُنصَرُونَ	*là*] ne seront point secourus.	seront secourus.
90	بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ	**Combien mauvais est ce contre quoi ils ont troqué leurs âmes !** Ils sont incrédules en ce qu'Allah a fait descendre, par rébellion contre ce qu'Allah a fait descendre de faveur sur ceux qu'Il veut, parmi Ses serviteurs.	**Funeste achat de leur personne au prix d'**un déni de ce que Dieu a fait descendre et cela par dépit qu'Il fît descendre de Sa grâce sur quiconque Il voulait d'entre Ses serviteurs !
102	وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ	***[Les Fils d'Israël] apprirent que ceux qui ont acheté [l'art de tenter autrui] n'ont nulle part (halâq) en la [Vie] Dernière. Certes, quel détestable troc ils ont fait pour eux-mêmes ! Ah ! s'ils se trouvaient savoir !***	**Et ils savaient pourtant qu'un tel achat aliène à l'acheteur son lot dans la vie dernière : funeste négoce de leur personne** ! S'ils avaient su !
174	إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ	Ceux qui cèlent ce qu'Allah a fait descendre d'Ecriture et **le troquent à faible prix,** ceux-là n'ingéreront que du feu, en leurs entrailles,	Ceux qui refoulent ce que Dieu fait descendre de l'Ecriture et **en font négoce à vil prix**, ceux-là ne mangeront dans leur ventre que du feu ;
175	أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ	**Ceux qui auront, contre la Direction et le Pardon, troqué l'Egarement et le Tourment,** qu'est-ce qui leur donnera constance contre le Feu ?	**ce sont ceux qui achètent l'errance contre la guidance, le châtiment contre le pardon.** Quelle endurance au Feu !
207	وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ	[*toutefois*], parmi les Hommes, **il en est qui vouent leur personne [*à la cause d'Allah*],** recherchant l'agrément d'Allah.	**Tel se trouve, en revanche, payer du prix de sa personne** son désir de complaire à Dieu.

À considérer les exemples ci-dessus dans la version de Blachère, il ressort que le traducteur y reprend, à deux exceptions près, le verbe « troquer », ainsi que le substantif qui en dérive « troc ». Ceci n'est pas le cas dans la version de Berque où l'on constate de

variations. Cette première constatation nous invite à réfléchir sur la pertinence des deux démarches et ce, à la lumière du contexte où figurent les termes métaphoriques ainsi qu'à celle des interprétations qui en sont faites.

Le verset 41 s'adresse aux fils d'Israël en les invitant à accorder foi au *Coran* et en les avertissant de ne pas renier la Vérité et de ne pas rejeter les versets de Dieu en vue d'un « dédommagement » provisoire dans la vie d'Ici-bas. Nombreux sont les commentateurs qui établissent un lien entre l'emploi du verbe 'اشترى' dans cet énoncé et celui figurant dans le verset 16. Citons à titre d'exemple, le propos de ابن عاشور :

و الاشتراء تقدم عند قوله تعالى (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) (...) و قد استعير الاشتراء هنا لاستبدال شيء بأخر دون تبايع.[1]

Le recours, dans la version de Blachère, au verbe « troquer » correspond à cette interprétation et réussit à réaliser le rapport entre les deux versets. Cette démarche, nous la retrouvons également dans la version de Masson : « Ne troquez pas mes Signes à vil prix »[2]. Ceci n'est pas le cas dans la version de Berque qui utilise, en l'occurrence, le verbe « vendre ». Ce choix peut s'expliquer par le fait que certains commentateurs considèrent que les verbes employés dans ces énoncés -'اشترى | شرى'- sont de ceux qui expriment, à la fois, un sens et son contraire, c'est-à-dire, des 'أضداد'. À cet égard, الألوسى note :

و الاشتراء كالشراء استبدال السلعة بالثمن – أى أخذها به – و بعضهم يجعله من الأضداد لأن المتبايعين تبايعا الثمن و المثمن فكل من العوضين مشترى من جانب مبيع من جانب, و يطلق مجازا على أخذ شيء بإعطاء ما في يده عينا كان كل منهما أو معنى.[3]

Ayant fait usage du verbe « acheter » dans le verset 16, le traducteur fait appel, en l'occurrence, à son contraire « vendre » : la démarche de Berque semble s'inspirer du propos de الطبرى qui cite, lui, deux interprétations possibles pour ce segment. Selon la première interprétation, il est prohibé aux fils d'Israël de cacher, par orgueil, ce qui est dit du Prophète de l'Islam dans *l'Écriture* et ce, afin de garder la suprématie ; d'après la seconde, il serait interdit aux fils d'Israël, d'après les ordres du Livre, de prendre de l'argent contre l'apprentissage des versets de celui-ci :

فتأويل الآية إذن : لا تبيعوا ما آتيناكم من العلم بكتابي و آياته بثمن خسيس و عرض من الدنيا قليل. و بيعهم إياه تركهم إبانة ما في كتابهم من أمر محمد صلى الله عليه و سلم للناس (...) بثمن قليل, و هو رضاهم بالرياسة على أتباعهم من أهل ملتهم و دينهم, و أخذهم الأجر ممن بينوا له ذلك على ما بينوا له منه . و إنما قلنا معنى ذلك : (لا تبيعوا) لأن مشترى الثمن القليل بآيات الله بائع الآيات بالثمن (...) و أما معنى ذلك على ما تأوله أبو العالية (أي لا تأخذوا عليه أجرا) : فبينوا للناس أمر

---

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.463.

[2] MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 10.

[3] الألوسى البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 163.

محمد صلى الله عليه و سلم, و لا تبتغوا عليه أجرا. فيكون حينئذ نهيه عن أخذ الأجر على تبينه هو النهى عن شراء الثمن القليل بآياته.[1]

Si le choix de Blachère a le mérite de maintenir l'effet d'écho entre les deux versets, celui de Berque ouvre la voix aux deux interprétations admises par الطبرى: à côté du sens propre du verbe « vendre », un autre connoté péjorativement, exprime l'action d' « échanger » - « (Souvent péj.) Accorder ou céder (un avantage, un service) en faisant payer, ou contre un avantage matériel. □ **échanger** » - acception qui correspond parfaitement au contexte du segment métaphorique. Notons de même que l'adjectif « vil » insiste plus que « faible » sur l'insignifiance, voire la bassesse, de l'« avantage » reçu en contrepartie : d'après le *Nouveau Petit Robert*, l'expression « à vil prix » signifie « à très bas prix », ce qui n'est pas sans inspirer le mépris. De plus, sur le plan des sonorités, un écho consonantique est créé grâce à la reprise du phonème « v » à l'ouverture des deux termes « vendre/vil », ce qui n'est pas sans mettre le sens en relief.

Pour ce qui est du verset 79, il montre comment les rabbins falsifient sciemment *l'Écriture*, ensuite s'en vont prétendre aux illettrés que c'est là le Livre révélé de la part de Dieu. Commentant ce verset, ابن عاشور le met en rapport avec celui qui le précède :

و قوله (ليشتروا به ثمنا قليلا) هو كقوله (و لا تشتروا بأياتى ثمنا قليلا) و الثمن المقصود هنا هو إرضاء العامة بأن غيروا لهم أحكام الدين على ما يوافق أهواءهم (...) و كانوا قد طمعوا في التصدر و الرئاسة الكاذبة.[2]

Ainsi, la reprise, dans la version de Blachère, de la même expression « troquer à faible prix », s'avère fort judicieuse. En revanche, on se demande pourquoi Berque, au lieu d'employer ici aussi le verbe « vendre », recourt à l'expression « faire négoce ». Plus important encore est la traduction, dans sa version, du verbe 'يكتبون' par « transcrire ». Celui-ci signifiant, dans ce contexte, le fait de « copier très exactement » constitue, en l'occurrence, un exemple de « contresens ». Berque aurait pu utiliser, comme c'est le cas dans la version de Blachère ainsi que dans celle de Masson[3], le verbe « écrire » qui signifie, entre autres, « composer ». Par souci de clarté et de précision, les traducteurs du Complexe roi Fahd font carrément appel à ce dernier « équivalent » : « Malheur, donc, à ceux qui de leurs mains **composent** un livre puis le présentent comme venant d'Allah pour en tirer un vil profit ! »[4].

Quant au verset 86, le texte, après avoir montré comment les fils d'Israël n'obéïssent qu'à certains ordres du Livre en en reniant d'autres (verset 85), explique que ceci est dû au

---

1 الطبرى, *جامع البيان في تأويل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 291 و 292.

2 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.577.

3 MASSON, Denise, *op. cit.*, p. 15.

4 Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 12.

fait qu'ils préfèrent la vie éphémère de ce monde au bonheur éternel de la vie future. En effet, ce verset rappelle le verset 16 au point que certains exégètes se contentent de renvoyer le récepteur à ce dernier sans avancer de commentaire :

و القول في (اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة) كالقول في (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى).[1]

La traduction de ce verset, dans les deux versions, doit attirer notre attention et ce, à plusieurs égards. Loin de rendre le verbe 'اشتروا' par « prendre en troc », Blachère recourt au verbe « troquer », ce qui donne lieu à un « contresens ». Le traducteur aurait pu éviter de tomber dans cette erreur, soit en mettant en place l'expression déjà employée dans le verset 16, soit en invertissant l'ordre des deux « éléments » troqués comme il en va dans la version de Masson : « Voilà ceux qui **ont troqué la vie future contre la vie de ce monde** »[2] ou encore dans celle de Gloton qui est assez intéressante : « Voilà ceux qui **ont acheté la vie immédiate au prix de la vie ultime** (ou = qui **ont troqué la vie ultime contre la vie immédiate**). »[3]

La version de Berque, quant à elle, reste assez proche de celle utilisée dans la première occurrence où figure le verbe 'اشترى'. Si nous disons « proche », c'est parce qu'à la place de la préposition « contre », le traducteur recourt à l'expression « au prix de ». En effet, cette dernière expression rend le sens de manière plus intelligible, ce qui nous invite à nous demander pourquoi le traducteur n'a pas procédé de la sorte dans le verset 16.

Si la traduction du segment 'أولئك الذين' a été précédemment saluée dans la version de Blachère, il ne va pas de même en l'occurrence : comme la version de Berque, celle de Blachère laisse entendre qu'il s'agit d'un verset émettant un ordre général, et non d'un énoncé s'appliquant particulièrement aux fils d'Israël. La démarche de Blachère qui constitue, de fait, une exception par rapport à la norme, n'est pas sans nous surprendre et reste inexplicable, surtout que la même expression ou presque a été très fidèlement rendue plus haut.

Le verset 90 s'indigne du fait que les fils d'Israël se laissent aller à leur fanatisme pour leur peuple en refusant de croire à ce que Dieu leur a révélé et de reconnaître que le Seigneur a entière liberté de choisir qui Il veut parmi Ses serviteurs. Et comme le verbe 'شرى' fait

---

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص.592.

[2] MASSON, Denise, *op. cit.*, 17. On se demande pourquoi Masson ne procède pas de la même manière lors de sa traduction du verset 16 où, comme on l'a déjà signalé dans une note, la traduction de l'énoncé métaphorique constitue un « contresens ».

[3] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p. 363.

partie des termes signifiant une chose et son contraire, ce verset donne lieu a deux interprétations possibles. À cet égard, الرازى explique :

في الشراء ههنا قولان, أحدهما: أنه بمعنى البيع (...) فصح تأويل قوله تعالى (بئسما اشتروا به أنفسهم) بأن المراد باعوا أنفسهم بكفرهم لأن الذي حصلوه على منافع أنفسهم لما كان هو الكفر صاروا بائعين أنفسهم بذلك, الوجه الثاني : و هو الأصح عندي أن المكلف إذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله يأتي بأعمال يظن أنها تخلصه من العقاب فكأنه قد اشترى نفسه بتلك الأعمال, فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما أتوا به أنها تخلصهم من العقاب و توصلهم إلى الثواب, فقد ظنوا أنهم اشتروا أنفسهم بها, فذمهم الله تعالى و قال (بئسما اشتروا به أنفسهم) و هذا الوجه أقرب إلى المعنى و اللفظ من الأول.[1]

À considérer les textes français à la lumière du propos de الرازى, il ressort que Blachère opte pour la première interprétation[2], Berque, pour la seconde. Toutefois, la formulation du sens est beaucoup plus intelligible dans la version de Blachère. Il en va de même dans celle proposée par Masson : « **Combien est exécrable ce contre quoi ils ont troqué leurs âmes** en ne croyant pas à ce que Dieu à révélé »[3]. Le verbe « acheter » ne semble pas convenir en l'occurrence.

Plus important encore est la démarche adoptée lors de la traduction du verset 102 où la même racine est employée métaphoriquement à deux reprises. Contrairement à Blachère qui, vu l'impossibilité d'utiliser le verbe « troquer » dans la première occurrence, rend 'اشترى' par le verbe « acheter », tout en restant assez proche du texte-source, Berque, lui, procède en « réécrivant » le segment-source, ce qui n'est pas sans compliquer la saisie du sens.

Et ce n'est pas tout. Ayant fait usage des termes « achat » et « acheteur » dans la première partie de l'énoncé, Berque répugne de reprendre le premier substantif dans la clausule et lui préfère « négoce ». Mis à part le fait que « négoce » ne traduit pas adéquatement le sens, le parallèle sémantique entre les expressions 'بئسما اتشتروا به أنفسهم' et 'لبئس ما شروا به أنفسهم', lequel est étayé par la reprise de l'adverbe 'بئس' et de la racine 'شرى', se trouve perdu : d'après الألوسى:

و (شروا) يحتمل المعنيين و الظاهر هو – أي و الله لبئس شيئا شروا به حظوظ أنفسهم – أى باعوها أو شروها فى زعمهم ذلك الشراء, و فى البحر بئسما باعوا أنفسهم السحر أو الكفر.[4]

Ceci n'est pas le cas dans la version de Blachère qui a aussi le mérite de rendre l'effet d'insistance créé par l'emploi du 'لام' et ce grâce à l'emploi de l'adverbe « Certes » en tête de

---

[1] الرازي, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثانى, ص. 167.

[2] Cette démarche fait aussi écho au propos de الطبرى où l'exégète insiste sur le sens du « troc » :
قيل إن معنى الشراء و البيع عند العرب: هو إزالة مالك ملكه إلى غيره بعوض يعتاضه منه (...) و لما أبقوا أنفسهم بكفرهم بمحمد صلى الله عليه و سلم فأهلكوها, خاطبهم الله و العرب بالذى يعرفونه فى كلامهم فقال: **(بئسما اشتروا به أنفسهم)** يعنى بذلك : بئسما أكسبوا أنفسهم بسعيهم, و بئس العوض اعتاضوا من كفرهم بالله أى تكذيبهم محمدا, إذا كانوا قد رضوا عوضا من ثواب الله و ما أعد لهم (...) بالنار.
الطبرى, *جامع البيان في تأويل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص.460.

[3] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.18.

[4] الألوسى البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 344.

l'énoncé. En effet, la traduction du terme 'أنفسهم' par l'expression « pour eux-mêmes » et pas par « leurs âmes », trouve son explication dans le propos avancé plus haut: ' بئسما باعوا أنفسهم السحر أو الكفر'.

Dans le verset 174, l'emploi par Berque de l'expression « faire négoce » rappelle le verset 79. Loin de revenir sur ce trait, notons que le verbe « troquer » est, en l'occurrence, plus à même de rendre le sens. Comme nous l'avons mentionné plus haut, le traducteur aurait pu recourir ici aussi au verbe « vendre », comme c'est le cas dans la version présentée par les traducteurs du Complexe roi Fahd : « et le vendent à vil prix »[1]. Ceci dit, la même remarque déjà faite à propos de la traduction du verset 86 peut s'appliquer à la version proposée pour le verset 175 dans le texte de Blachère : afin d'éviter le fait de tomber dans un contresens, le traducteur aurait dû inverser l'ordre des « éléments » troqués. La version de Masson en témoigne : « Voilà ceux qui **ont troqué le chemin droit contre l'erreur ; le pardon contre le châtiment** ».[2]

Enfin, l'emploi, dans la version de Blachère, du verbe « vouer » exprime parfaitement le sens de 'يشرى' dans le verset 207 vu qu'il signifie en l'occurrence « se sacrifier totalement » :

و استعمل (يشرى) هنا فى البذل مجازا, و المعنى و من الناس من يبذل نفسه للهلاك ابتغاء مرضاة الله.[3]

Ce sens passe bien dans la version de Berque où l'expression « payer de sa personne » réfère au fait de déployer un certain effort en vue de réaliser un but. Toutefois, l'ajout de l'expression « du prix de » semble assez étranger à l'esprit de la langue réceptrice. Ceci dit, la langue réceptrice offre au traducteur différents moyens pour rendre ce sens de manière concise. Citons à titre d'exemple, le verbe « se sacrifier » employé dans la version du Complexe roi Fahd « Et il y a parmi les gens celui qui **se sacrifie** pour la recherche de l'agrément d'Allah. »[4]

Le maintien relatif d'un même terme métaphorique comme c'est le cas dans l'exemple précédent dans la version de Blachère pourrait-il se reproduire en d'autres occurrences où la métaphore, grâce à la reprise d'un même terme d'emploi métaphorique, joue un rôle fort proche de celui assumé par la reprise lexicale, à savoir créer un certain effet d'écho et par là

---

[1] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 26.
[2] MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 32.
[3] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثانى, ص.273.
[4] Complexe roi Fahd, *op.cit., p. 32.*

assurer la cohésion textuelle ? Pour répondre à cette question, examinons les exemples suivants.

Le verset 19 est constitué essentiellement d'une parabole dont la clausule forme une métaphore dérivative 'تبعية' basée sur l'adjectif 'محيط'[1]. Comme nous l'avons noté dans l'introduction de ce chapitre, « comparaison » et « métaphore » peuvent se succéder, ce qui contribue à un éclaircissement mutuel du sens. Ceci se réalise dans le cadre du verset 19 :

19 أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ *وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ*

Blachère :

18/19 Ou bien [*encore, ces Infidèles*] sont comme une nuée orageuse du ciel, chargée de ténèbres, de tonnerre et d'éclairs ; [*les gens*] se mettent les doigts dans les oreilles, contre la foudre, par garde de la mort. **[*Mais*] Allah entoure les Infidèles [*de Sa puissance.*]**

Berque :

19 Ou bien c'est comme une nuée d'averse dans le ciel, chargée de ténèbres, de tonnerre et d'éclairs ; ils s'enfoncent les doigts dans les oreilles à chaque coup de tonnerre pour échapper à la mort

- **Dieu encercle les dénégateurs**

Le verset 19, après avoir décrit le châtiment que les hypocrites encourent dans la vie d'Ici-bas, montre, au moyen d'une métaphore, comment ils ne peuvent pas échapper au Pouvoir de Dieu. Expliquant en quoi consiste cette métaphore, ابن عاشور note :

> و الإحاطة استعارة للقدرة الكاملة شبهت القدرة التى لا يفوتها المقدور بإحاطة المحيط بالمحاط على طريقة التبعية أو التمثيلية و إن لم يذكر المركب الدال على الهيئة المشبه بها و قد استعمل هذا الخبر فى لازمه و هو أنه لا يفلتهم و أنه يجازيهم على سوء صنعهم.[2]

C'est vrai que, dans les deux versions, la métaphore adjectivale est convertie en une métaphore verbale, mais ceci ne signifie pas que les deux traducteurs ont exactement adopté

---

[1] En fait, le *Coran* utilise la racine 'ح و ط' tantôt dans son sens propre « entourer », tantôt dans son sens figuré « dominer » et ce, afin de décrire des scènes diverses. Cette racine est employée dans son sens propre quand il s'agit de la description de la Géhenne et du tourment qui sera infligé aux mécréants : seules trois occurrences existent dans tout le *Coran* : le verset 49 de la sourate '*التوبة*' : 'ألآ في الفتنة سقطوا و إن جهنم لمحيطة بالكافرين', le verset 45 de la sourate '*العنكبوت*' : 'يستعجلونك بالعذاب و إن جهنم لمحيطة بالكافرين', le verset 29 de la sourate '*الكهف*' : 'و إنا اعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها'. Mis à part ces trois exemples, c'est effectivement le sens figuré qui prime. Plus d'une vingtaine d'exemples sont repérables et servent à exprimer des sens divers. Certains d'entre eux décrivent le Pouvoir absolu de Dieu comme c'est le cas dans le verset 60 de la sourate '*الإسراء*' : 'و إذ قلنا لك أن ربك أحاط بالناس', le verset 20 de la sourate '*البروج*' : 'و الله من ورائهم محيط', le verset 22 de la sourate '*يونس*' : 'و ظنوا أنهم أحيط بهم'. D'autres décrivent le Savoir absolu de Dieu comme il en va dans le verset 11 de la sourate '*الكهف*' : 'كذلك و قد أحطنا بما لديه خبرا', le verset 12 de la sourate '*الطلاق*' : 'لتعلموا أن الله على كل شيء قدير و أن الله قد أحاط بكل شيء خبرا'. Ainsi, les occurrences d'emploi figuré dépassent de loin celles de son emploi au sens propre.

[2] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 321.

la même démarche. L'emploi, dans la version de Blachère, du verbe « entourer » amène le traducteur à ajouter le segment « [de sa puissance] » et ce, en vue d'une expression plus claire du sens. Ce verbe ne semble pas convenable en l'occurrence, étant donné que, selon le *Nouveau Petit Robert*, « entourer » signifie, notamment lorsqu'il vise une personne, l'idée de la protection et non de la menace : « entourer un enfant » réfère au fait de le combler de soins, de prévenances, d'égards. Toutefois, le fait de placer la conjonction de coordination « mais » en italiques entre deux crochets est peu judicieux : cette conjonction est censée traduire la particule 'واو' figurant en tête de la clausule-source. Le recours à l'italique et aux crochets n'est pas nécessaire surtout que ' و' signifie dans bien des cas, en arabe, « mais ». Ceci étant, le verbe « encercler » utilisé par Berque convient mieux au contexte et s'adapte plus à l'esprit du verset : appartenant essentiellement au lexique diplomatique et militaire et signifiant « cerner de toutes parts à la suite de manœuvres d'enveloppement », ce verbe exprime le sens de la menace de manière beaucoup plus explicite. En outre, sa version a le mérite d'être plus concise, et par conséquent, respecter la construction syntaxique du segment-source. Pour ce qui est du substantif 'الكافرين', le traducteur forge un néologisme « dénégateur ». Dans l'*Avant-propos* de sa traduction, Berque justifie le choix de ce terme comme suit :

« La famille dérivant de « dénier » (déni, dénégation, etc.) rend assez commodément cette notion dans notre langue, avec l'avantage d'offrir à la fois le verbe, l'action, et l'agent. J'ai risqué en effet le néologisme de dénégateur (que Littré acceptait déjà), lui trouvant davantage de droits à l'hospitalité du Robert qu'à sit-in ou qu'à superman ! »[1]

Ce substantif que le « Littré acceptait déjà », figure justement - à côté de « infidèle, incrédule, impie, mécréant » - parmi les équivalents proposés par Gloton au terme-source[2]. Ainsi, nous ne sommes pas d'accord avec la critique de زينب عبد العزيز qui estime que le recours à « dénégateurs » pour rendre 'كافرين' est fort inopportun :

أما استخدامه تعبير dénégateurs و تعنى المنكرين و هى مشتقة من النفى أو الإنكار, فلا يدل مطلقا على المعنى المقصود بكلمة كافرين. و هناك ما يقابلها بالفرنسية mécréant .[3]

En effet, l'emploi métaphorique de la racine 'ح و ط', est également repéré dans deux autres endroits de la sourate 'البقرة', à savoir, les versets 81 et 255. Commençons par le verset 81 décrivant l'état de la personne chargée de péchés au point ne plus avoir aucune chance de salut :

---

[1] BERQUE, Jacques, *op.cit.*, p.13.
[2] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p. 651.
[3] عبد العزيز, *ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك*, نفس المرجع السابق, ص. 48.

81 بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Blachère :

75/81 Non point ! Ceux qui auront commis (*kasaba*) un mal, **[*ceux qui*] seront enveloppés par leur faute**, ceux-là seront les Hôtes du Feu où ils seront immortels.

Berque :

81 Ah non ! qui s'est acquis un mal, **et qu'encercle désormais son péché…** : voilà les compagnons du feu ; ils y sont éternels.

La comparaison de cet exemple avec celui qui le précède révèle comment l'emploi du verbe « encercler », dans la version de Berque, permet au traducteur de maintenir le lien entre les versets 19 et 81 où la racine 'ح و ط' est employée métaphoriquement. Ceci n'est pas le cas dans la version de Blachère qui recourt au verbe « envelopper ». Toutefois, nous trouvons que, dans les deux versions, le sens de l'exagération est habilement exprimé : « envelopper » et « cerner » montrent comment le pécheur est pris comme dans un filet puisque ses erreurs l'environnent de toutes parts à ne plus lui laisser d'issue. ابن عاشور interprète cet énoncé comme suit :

و الإحاطة مستعارة لعدم الخلو عن الشيء لأن ما يحيط بالمرء لا يترك له منفذا للإقبال على غير ذلك.[1]

Pour ce qui est du substantif 'خطيئته', sa traduction par « son péché », dans la version de Berque, semble plus judicieuse : c'est vrai que le substantif « faute » réfère à tout « manquement » aux règles morales, sociales, légales, conventionnelles entraînant ainsi une sanction, mais le terme employé par Berque convient mieux au contexte religieux. D'après le *Nouveau Petit Robert*, « péché » désigne essentiellement toute offense à Dieu « Relig. chrét. Acte conscient par lequel on contrevient aux lois religieuses, aux volontés divines. » Enfin, si la traduction du relatif 'من' par un pluriel dans la version de Blachère et par un singulier dans celle de Berque s'explique par le fait que ce pronom peut revêtir, en l'occurrence, les deux valeurs, l'ajout de l'adverbe « désormais » dans celle de Berque ne semble pas avoir une justification claire puisqu'il ne correspond à aucun élément dans le segment-source.

Parallèlement au verset 19 insistant sur le Pouvoir absolu de Dieu, le verset 255 met en relief l'étendue du Savoir divin :

---

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 581.

255 اللَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

Blachère :

256/255 Allah – nulle Divinité excepté Lui -, est le Vivant, le Subsistant. Ni somnolence ni sommeil ne Le prennent. À Lui ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre. Quel est celui qui intercédera auprès de Lui, sinon sur Sa permission ? Il sait ce qui est entre les mains des [Hommes] et derrière eux, **alors qu'ils n'embrassent de Sa science, que ce qu'Il veut**. Son Trône s'étend sur les cieux et la terre. Le conserver ne Le fait point plier. Il est l'Auguste, l'Immense.

Berque :

255 - Dieu : il n'est de dieu que Lui, le Vivant, l'Agent suprême. Somnolence ne le prend, non plus que sommeil. À Lui appartient ce qu'il y a dans les cieux et sur la terre. Qui oserait intercéder auprès de Lui, si ce n'est sur Sa permission, Lui qui sait l'imminent et le futur des hommes, **alors qu'eux n'embrassent même pas une parcelle de Sa connaissance, excepté ce qu'Il veut** ? Son siège s'étend aux cieux et à la terre, dont la sauvegarde ne lui coûte aucun labeur. Il est le Sublime, le Grandiose…

Interprétant le sens de ce segment métaphorique, ابن عاشور explique :

و معنى يحيطون يعلمون علما تاما, و هو مجاز حقيقته أن الإحاطة بالشيء تقتضي الاحتواء على جميع أطرافه بحيث لا يشذ منه شيء من أوله و لا آخره, فالمعنى لا يعلمون – علم اليقين- شيئا من معلوماته.[1]

En effet, l'emploi du verbe « embrasser », dans les deux versions, fait écho à cette interprétation et réussit à rendre clairement le sens du segment-source tout en reproduisant la figure. D'après le *Nouveau Petit Robert*, cet équivalent français signifie, d'après son emploi figuré, « appréhender par la pensée ». Parmi les synonymes qu'il peut avoir, citons « comprendre, concevoir ». De même, les deux versions ont en commun le fait de rendre la particule 'واو' figurant en tête du verset par la locution conjonctive de subordination à valeur adversative « alors que », ce qui fait ressortir le sens de l'opposition. Toutefois, l'effet de sens est beaucoup plus expressif dans la version de Berque vu que le substantif 'شيء' est rendu par « une parcelle » signifiant à quel point personne ne peut accéder à une part du Savoir de Dieu - même si elle est minime ou minuscule – sauf ce qu'Il veut apprendre à qui Il veut. Ce sens de l'exagération est d'autant plus mis en relief grâce à l'ajout du modalisateur « même » qualifiant le verbe « embrasser ». Ceci étant, rien ne justifie, à notre sens, pourquoi Berque intègre la constatation comprenant le segment métaphorique en question - يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم و لا يحيطون بشيء من علمه الإ بما شاء - dans l'interrogation rhétorique qui doit effectivement

[1] *نفس المرجع السابق*, المجلد الثانى,الجزء الثالث, , ص.22.

prendre fin après le substantif 'بإذنه'. La segmentation adoptée par Blachère semble plus judicieuse à cet égard. Cette segmentation est reproduite dans bien d'autres traductions. Citons à titre d'exemple, la version de Grosjean ainsi que celle de Kasimirski : « Qui intercéderait auprès de lui sans sa permission ? Il sait ce qui est devant eux et derrière eux, **mais ils ne savent de sa science que ce qu'il veut** »[1] ; « Qui peut intercéder auprès de lui sans sa permission ? Il connaît ce qui est devant eux et ce qui est derrière eux, **et les hommes n'embrassent de sa science que ce qu'il a voulu leur apprendre** »[2]. Si dans les versets 19 et 88 le traducteur a la possibilité de maintenir le même verbe employé comme il en va dans la version de Berque, ceci ne semble pas être le cas dans le verset 255 où le traducteur est amené à faire appel à un autre verbe « embrasser » afin d'une expression contextuelle du sens.

Plus que la racine 'ش ر ى' et 'ح و ط', celle 'ن ز ل' est employée dans le texte coranique aussi bien dans son sens propre que dans son sens figuré. Ce dernier y est largement investi métaphoriquement pour renvoyer à la révélation des versets. L'expression métaphorique se réalise le plus souvent soit sous la forme du verbe 'نزل' ou 'أنزل'. La sourate '*البقرة*' nous en fournit plus d'une quinzaine d'occurrences. Citons à titre d'exemple, les versets 4, 23, 41, 90, 91, 97, 99, 102, 136, 170, 174, 176, 213, 231 et 285.

Abordant l'interprétation du premier verset, ابن عاشور explique :

و الإنزال جعل الشيء نازلا, و النزول الانتقال من علو إلى أسفل و هو حقيقة في انتقال الذوات من علو, و يطلق الإنزال و مادة اشتقاقه بوجه المجاز اللغوى على معان راجعة إلى تشبيه عمل بالنزول لاعتبار شرف و رفعة معنوية (...), و أما إطلاقه على بلوغ الوصف من الله إلى الأنبياء فهو مجاز عقلى بإسناد النزول إلى الوحى تبعا لنزول الملك مبلغه الذى يتصل بهذا العالم نازلا من العالم العلوى قال تعالى (نزل به الروح الأمين على قلبك) فإن الملك ملابس للكلام المأمور بتبليغه, و أما مجاز لغوى بتشبيه المعانى التى تلقى إلى النبى بشيء وصل من مكان عال, ووجه الشبه هو الارتفاع المعنوى لا سيما إذا كان الوحى كلاما سمعه الرسول كالقرآن.[3]

Dans la grande majorité des cas, le sens métaphorique de la racine en question est rendue par l'expression « faire descendre », et ce dans les deux versions. Cet équivalent fait écho à l'interprétation avancée plus haut, vu que parmi les acceptions que propose le *Nouveau Petit Robert* pour le verbe « descendre » figure non seulement « aller de haut en bas » en parlant des choses, mais aussi « Fig. aller vers ce qui est considéré comme plus bas » en parlant des personnes.

---

[1] GROSJEAN, Jean, *op.cit.*, p. 36.

[2] KASIMIRSKI, *op.cit.*, p. 66.
Il en va de même dans la version de Masson, dans celle de Daouda, ainsi que dans celle effectuée par les traducteurs du Complexe roi Fahd.

[3] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 238.

Ceci étant posé, la traduction de la première et de la dernière occurrence, dans la version de Berque, attire notre attention. Commençons par le premier exemple :

4 وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ

Blachère :

3/4 **qui croient à ce qu'on a fait descendre vers toi, [*Prophète !*,] et à ce qu'on a fait descendre, avant toi**, [*qui*], de la [*Vie*] Dernière, sont convaincus.

Berque :

4 **ils croient à la descente sur toi opérée, à celle avant toi opérée** ; ils ont certitude, eux, de la vie dernière.

Au lieu d'adopter la démarche de Blachère ainsi que celle suivie par d'autres traducteurs lesquelles démarches consistent à employer des verbes tels que « descendre » ou encore « révéler » comme c'est le cas plus haut et également dans la version du Complexe roi Fahd « Ceux qui croient à ce qui t'a été descendu (révélé) et à ce qui a été descendu avant toi »[1], celle de Daouda « Ceux qui croient à ce que (le *Qour'ân* et la *Sounnah*) t'a (à toi Mouhammad صلى الله عليه و سلم) été descendu (révélé) et a été descendu avant toi »[2], Berque recourt à la nominalisation en utilisant le substantif « descente ». Cette procédure lui vaut une reproche amère de la part de زينب عبد العزيز qui estime que le terme employé ne peut renvoyer ni de près ni de loin à la « Révélation » :

و بغض الطرف عن ركاكة الترجمة, فإن كلمة (النزول) هنا تعبر عن حركة النزول المقابلة للصعود, أى أنها لا تدل مطلقا على التنزيل أو على تنزيل القرآن, أو الرسالة و هو ما تحاشى ترجمته حتى لا يوضح أن الإيمان بالغيب من أسس الإسلام مثلما هو من أسس العقيدة المسيحية الخالصة. و كان بإمكانه أن يترجم قائلا:

et ceux qui croient en ce qui t'a été révélé, en ce qui a été révélé avant toi, et qui croient foncièrement en la vie future.[3]

À vrai dire, si nous trouvons que la démarche de Berque est peu judicieuse puisqu'elle ne respecte pas, sans aucune justification claire, la construction syntaxique mise en place par le texte-source - ce qui n'est pas sans compliquer la saisie du sens -, ce n'est pas pour les mêmes raisons avancées par زينب عبد العزيز.

Évoquant les différentes appellations du *Coran*, Ali Merad fait appel justement à ce substantif pour dire 'تنزيل' :

[1] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 2.
[2] DAOUDA, Boureima Abdou, *op.cit.*, p. 16.
[3] عبد العزيز, *ترجمات القرآن الى أين, وجهان لجاك بيرك*, *نفس المرجع السابق*, ص. 37.

« *Tanzîl* » (« Descente ») : cette appellation caractérise le Coran en tant que révélation littéralement « descendue » sur le cœur du Prophète par l'archange Gabriel (des dizaines d'occurrences) »[1].

Il semble donc que l'emploi de ce terme et non pas celui de « révélation », comme dans la version de Kasimirski « De ceux qui croient à *la révélation* qui a été donnée à toi et à ceux qui t'ont précédé »[2], est dû au souci de maintenir la même racine verbale à cet égard. Ceci dit, dans la version de Blachère, l'ajout, entre crochets, de l'apostrophe « [*Prophète !*] » est de trop : cet ajout casse le parallélisme syntaxique sur lequel les deux énoncés métaphoriques sont construits et alourdit, de manière générale, son segment.

Il en va de même dans le second exemple formé à partir du verset 285 :

285 آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

Blachère :

285 **L'Apôtre a cru à ce qu'on a fait descendre vers lui, de son Seigneur.** [*Lui*] et les Croyants, tous ont cru en Allah, en Ses Anges, à Ses Écritures et en Ses Apôtres. Ils ont dit : « Nous ne distinguons entre aucun de Ses Apôtres. Nous avons entendu et avons obéi. Pardon, Seigneur ! Vers Toi est le « Devenir ».

Berque :

285 **L'envoyé croit en ce dont la descente s'opère sur lui de la part de son Seigneur.** Ainsi font les croyants : tous croient en Dieu et Ses anges, Ses Écritures, Ses envoyés, sans aucune différence entre Ses envoyés ; tous ont dit : « Entendre, c'est obéir ! » Ton pardon, notre Seigneur. Tu es la destination de tout.

Ici aussi, rien, à notre sens, ne peut expliquer le détour syntaxique mis en place dans la version de Berque : le traducteur aurait pu procéder en respectant la structure syntaxique du texte-source comme il en va dans les versions de Masson, de Khawam, du Complexe roi Fahd, et de Daouda : respectivement, « Le prophète a cru **à ce qui est descendu sur lui** de la part de son Seigneur »[3], « L'Envoyé a cru **à ce qui a été descendu vers lui** de la part de son Maître. »[4], « Le Messager a cru **en ce qu'on a fait descendre vers lui** venant de son Seigneur »[5], « Le Messager (Mouhammed صلى الله عليه و سلم) a cru **en ce qu'on a fait descendre vers lui** venant de son Seigneur »[6].

---

[1] MERAD, Ali, *L'exégèse coranique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 8.
[2] KASIMIRSKI, *op.cit.*, p. 40.
[3] MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 58.
[4] KHAWAM, René, *op.cit.*, p. 38.
[5] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 49.
[6] DAOUDA, Boureima Abdou, *op.cit.*, p.100.

D'autre part, contrairement à Blachère qui, en rendant le verbe 'آمن' par « a cru », respecte l'emploi de l'accompli effectué par le texte-source, Berque, quant à lui, opte pour le présent de l'indicatif « croit » : cette procédure se justifie par le fait qu'en arabe, l'accompli peut avoir la valeur de l'inaccompli. En effet, nombreux sont les grammairiens anciens, et parmi eux ابن يعيش, qui affirment que l'accompli est utilisé si fréquemment en arabe, pour désigner soit l'inaccompli soit le futur. Cet usage a le mérite de libérer la « forme » des contraintes du « temps » :

إن رأى ابن يعيش و الثعالبي و السيوطي و ابن الحاجب و هو أن الفعل الماضي قد يستعمل في موضع المضارع فيه نوع من تحرير الصيغة عن ربطها بزمن.[1]

Le verset 214 explique comment, dans la vie d'Ici-bas, Dieu fait subir aux croyants des dures épreuves non pour les tourmenter mais plutôt pour leur accorder - une fois qu'ils auront fait preuve de constance - sa Grâce en les faisant accéder au Paradis. Les vrais croyants doivent, comme l'ont fait leurs prédécesseurs, endurer les difficultés et les malheurs. Pour exprimer ce sens, le texte met en place les racines 'م س س' [2] et 'ز ل ز ل' [3] tout en les employant dans un sens métaphorique, ce qui fait que deux métaphores s'enchaînent : ce phénomène est appelé en stylistique arabe 'تعانق الاستعارات' :

214 أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُم *مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء وَزُلْزِلُواْ* حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللّهِ أَلا إِنَّ نَصْرَ اللّهِ قَرِيبٌ

Blachère :

210/214 Comptez-vous entrer au Jardin, [*Croyants !,*] alors que vous n'avez pas encore subi le [*sort*] même de ceux qui furent avant vous, **[*qui*] furent touchés par l'infortune et le malheur et furent victimes de séismes ?** [*Vous subirez pareil sort*] au point que l'Apôtre et ceux qui croient avec lui s'écrieront : « Quand viendra donc le secours d'Allah ? » Eh quoi ! le secours d'Allah est proche !

---

[1] بدري, *الزمن في النحو العربي, نفس المرجع السابق*, ص.109.

[2] Le *Coran* se sert, dans certaines occurrences, de cette racine dans son sens propre : celui décrivant le rapport étroit liant un corps concret et palpable à un autre. Ceci est le cas dans les versets 236 et 237 de la sourate '*البقرة*' où il s'agit du rapport conjugal entre époux : 'لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن و ', و إن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن و قد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم'. Il en est de même dans le verset 47 de la sourate '*آل عمران*' : 'قالت رب أنى يكون لى ', 49 de la sourate '*الأحزاب*' : 'إذا نكحتم ', 20 de la sourate '*مريم*' : 'قالت أنى يكون لى غلام و لم يمسنى بشر' ولد و لم يمسنى بشر'. Toutefois, l'emploi métaphorique de la racine prime : il est repéré dans une cinquantaine de versets. Citons à titre d'exemple, le verset 21 de la sourate '*الأنبياء*' : 'و لئن ', 88 de la sourate '*النحل*' : 'و ما بكم من نعمة فمن الله ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون' مستهم نفخة من عذاب ربك ليقولن يا ويلنا', 188 de la sourate '*الأعراف*' : 'و لو كنت أعلم الغيب ', 53 de la sourate '*يوسف*' : 'فلما دخلوا عليه قالوا يا أيها العزيز مسنا و أهلنا الضر' لاستكثرت من الخير و ما مسنى السوء'. La considération des contextes où cette racine est employée révèle qu'elle est souvent investie négativement.

[3] Il en va de même dans le verset 11 de la sourate '*الأحزاب*' : 'هنالك ابتلى المؤمنون و زلزلوا زلزالا شديدا'. À côté de cet emploi métaphorique, le sens propre existe dans le premier verset de la sourate '*الزلزلة*' : 'إذا زلزلت الأرض زلزالها'.

Berque :

214 - … ou prétendriez-vous entrer au Jardin sans aucunement passer par des épreuves analogues à celles de vos devanciers révolus ? **Calamité, douleur les affectèrent ; ils furent secoués** au point que l'Envoyé et ses compagnons dans la foi s'écrièrent : « À quand le secours de Dieu ? »

- Or le secours de Dieu est toujours proche…

S'arrêtant sur la valeur métaphorique de cette racine, ابن عاشور l'interprète en ces termes :

و المس حقيقته : اتصال الجسم بجسم آخر و هو مجاز فى إصابة الشىء و حلوله.[1]

La comparaison des deux versions révèle que les deux traducteurs n'adoptent pas la même démarche à cet égard. En recourant au verbe « toucher », Blachère emploie un équivalent fort proche du terme-source, ce qui préserve la métaphore. D'après le *Nouveau Petit Robert*, l'équivalent choisi par Blachère peut bien signifier, en parlant des choses, « entrer en contact avec (qqn, qqch.) au terme d'un mouvement, **atteindre** », mais également affecter « (Abstrait) (XIIe) vx. Affecter, faire une impression sur ». La version de Berque, en optant pour le verbe « affecter » réussit à exprimer le sens, mais la figure s'y trouve sacrifiée. D'après la même référence, cet équivalent a pour sens « toucher en faisant une impression pénible. » Toutefois, contrairement à la version de Blachère, celle de Berque a le mérite de conserver la forme active du segment-source.

Quant au sens des substantifs 'البأساء' et 'الضراء', ils ont suscité un dilemme parmi les commentateurs. À ce propos, أبو حيان résume :

و اختلف المفسرون فى البأساء و الضراء. فأكثرهم على أن البأساء هو الفقر, و أن الضراء الزمانة فى الجسد (...) و هذا من باب الترقى فى الصبر من الشديد إلى أشد فذكر أولا الصبر على الفقر, ثم الصبر على المرض, و هو أشد من الفقر.[2]

En effet, le sens de ces deux substantifs est, dans la version de Berque, plus conforme à cette interprétation. Le traducteur en recourant au substantif « calamité » - signifiant, dans ce contexte, « grande infortune personnelle » - tend à mettre en relief l'idée de la misère déjà présente dans le terme « infortune » employé par Blachère. De même, le substantif « douleur », plus que le terme « malheur », évoque l'idée de la maladie et de la souffrance que celle-ci soit physique ou morale.

Pour ce qui du verbe 'زلزلوا', il constitue une métaphore verbale. Interprétant cet énoncé, الطبرى constate :

---

1 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثانى, ص. 316.

2 أبو حيان الأندلسى, *تفسير البحر المحيط*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثانى, ص. 10.

و إنما (الزلزلة) فى هذا الموضع : الخوف من العدو, لا (زلزلة الأرض).[1]

Ce sens se trouve explicité dans l'exégèse de الزمخشرى :

(و زلزلوا) و أزعجوا أزعاجا شديدا شبيها بالزلزلة بما أصابهم من الأهوال و الأفزاع.[2]

La comparaison des deux versions tend à dévoiler que le sens métaphorique est plutôt mis en avant par celle de Berque : le verbe « secouer » signifiant, en l'occurrence, « ébranler par une commotion physique ou morale ». De même, elle a le mérite de respecter la concision de l'expression-source. En recourant au substantif « séisme » au pluriel, le traducteur se trouve contraint d'ajouter l'expression « victimes de », sans toutefois signaler cet ajout par des crochets et des italiques. C'est vrai que le substantif employé réfère, d'après son emploi figuré, au « bouleversement », mais l'expression mise en place peut prêter à confusion et tend plutôt à faire appel au sens propre du terme, à savoir, « ensemble des secousses, des déformations brusques de l'écorce terrestre qui constituent un tremblement de terre ». Le traducteur aurait pu également employer le verbe « ébranler » qui, à l'instar du verbe « secouer » prend en considération la concision de l'expression-source. Notons de même que Blachère étend l'effet de l'interrogation rhétorique qui devait se limiter à l'expression 'من قبلكم' de sorte qu'elle comprenne cette constatation.

Parallèlement à la racine 'م س س', nous repérons la racine 'ض ر ب' qui est aussi bien employée dans son sens propre - comme il en va dans le verset 60 ' وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ' - que dans son sens métaphorique comme il en va dans le verset qui le suit directement. Le verset 61 explique comment après tant de miracles accordés aux fils d'Israël, ce peuple refuse de reconnaître les bienfaits de Dieu. Cette ingratitude et cette insoumission ont fait que le peuple d'Israël s'est attiré la colère du Seigneur :

61 وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ مِن بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ *وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ* ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ

Blachère :

58/61 [*Rappelez-vous*] quand vous dîtes : « O Moïse !, nous ne supporterons point une seule espèce de nourriture. Prie pour nous ton Seigneur qu'Il fasse sortir pour nous, parmi ce que fait pousser la terre, des légumes, des concombres, de l'ail, des lentilles, des

1 الطبري, *جامع البيان فى تأويل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, ص. 355.
2 الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص.256.

oignons ! » - « Demandez-vous que soit substitué à ce qui est exquis ce qui est très vil ? Descendez en Egypte ! vous aurez ce que vous réclamez. »

> **Les Fils d'Israël furent frappés par l'humiliation et la pauvreté et éprouvèrent [*la*] colère d'Allah.** C'est qu'en effet ils étaient incrédules en les signes d'Allah et tuaient les Prophètes grâce à la Non-Vérité. C'est qu'en effet ils désobéirent et furent transgresseurs.

Berque :

61 lors vous dîtes : « O Moïse, nous ne supporterons plus un manger uniforme. Invoque donc pour nous ton Seigneur, qu'Il nous fasse sortir, entre autres légumes que fait pousser la terre, de ses concombres, de ses aulx, de ses lentilles ou de ses oignons ».

« Faut-il, leur dit-il, que vous échangiez ce qui est meilleur contre ce qui est plus vil ? Descendez en Egypte et vous y satisferez votre demande ». **Dès lors leur furent infligées la vilenie et la bassesse ; ils prirent site dans le ressentiment de Dieu.** Ce fut pour avoir opposé leur déni aux signes de Dieu, tué les prophètes à contre-vérité ; et cela même à raison de ce qu'eux-mêmes étaient rebelles et transgresseurs.

Dans son exégèse, ابن عاشور s'arrête longuement à ces deux emplois :

و الضرب فى كلام العرب يرجع إلى معنى التقاء ظاهر جسم بظاهر جسم آخر بشدة يقال ضرب بعصا (...) و تفرعت عن هذا معان مجازية ترجع إلى شدة اللصوق. (...) فقوله (و ضربت عليهم الذلة و المسكنة) استعارة مكنية إذ شبهت الذلة و المسكنة فى الإحاطة بهم و اللزوم بالبيت أو القبة يضربها الساكن ليلزمها و ذكر الضرب تخييل لأنه ليس له شبيه فى علائق المشبه. و يجوز أن يكون ضربت استعارة تبعية و ليس ثمة مكنية بأن شبه لزوم الذلة لهم و لصوقها بلصوق الطين بالحائط , و معنى التبعية أن المنظور إليه فى التشبيه هو الحدث و الوصف لا الذات.[1]

La traduction de la première métaphore dans la version de Blachère rappelle l'exemple précédent : dans les deux occurrences, le traducteur opte pour l'équivalent le plus proche de celui employé par le texte-source. Le verbe « frapper » signifie aussi bien l'action de « toucher (qqn) plus ou moins rudement en portant un ou plusieurs coups » que le fait d'« atteindre de quelque mal ». Quant à la version de Berque, c'est la collocation avec les substantifs employés qui génère l'utilisation du verbe « infliger ». Ce verbe correspond à ce qui se dit, en français, dans ce contexte. D'après le *Nouveau Petit Robert*, ce verbe s'emploie généralement dans un contexte négatif, lorsqu'il s'agit de l'application d'une peine matérielle ou morale (une sanction, un châtiment, un affront, un supplice). Toutefois, nous remarquons qu'une fois de plus, Blachère restitue, sans le signaler au moyen de « crochets droits » - comme il l'a noté dans son *Avertissement* - le nom auquel réfère le pronom 'هم' dans l'expression 'وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ' :

« De même, on a mis entre crochets droits mais en romaines (ou caractères droits) les passages où l'on a dû substituer le nom au pronom qui figure dans le texte. »[2]

---

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 527.

[2] BLACHÈRE, Régis, *op.cit.*, p. 8.

Pour ce qui est des substantifs 'الذلة' et 'المسكنة', ils sont correctement rendus dans les deux versions même si les termes qui sont employés dans chacune d'elles sont différents. D'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, 'الذلة' signifie 'الهوان'[1]. Ce terme évoque aussi bien l'abaissement, la honte, mais aussi tout ce qui peut inspirer le mépris. Selon la même référence, 'المسكنة' veut dire 'الفقر و الخضوع' : en recourant à la « pauvreté », Blachère opte pour le premier équivalent 'الفقر' ; le second 'الخضوع' est, quant à lui, privilégié dans celle de Berque.

Comme dans l'exemple précédent, le phénomène de l'enchevêtrement des métaphores 'تعانق الاستعارات' est également présent dans ce verset. À la première métaphore ' وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ' vient s'ajouter une seconde formée à partir du verbe 'باؤا'. Dans sa thèse *الإعجاز البياني في سورة البقرة*, le chercheur شعبان المهدى explique en quoi consiste la métaphore dans le segment 'و باؤوا بغضب من الله' :

استعير البوء لانقلاب الحالة مما يرضى الله إلى غضبه ثم اشتق منه باؤوا بمعنى انقلبوا على سبيل الاستعارة التبعية.[2]

En recourant au verbe « éprouver », Blachère réussit à rendre le sens du segment puisqu'il signifie, entre autres acceptions, « subir ». Toutefois, la figure s'y trouve sacrifiée. Quant à la version de Berque, elle met en place l'expression « prendre site dans » : cette expression est maladroite puisqu'elle ne coïncide pas avec le sens que le verbe-source désigne en l'occurrence. De même, le recours au substantif « ressentiment » pour rendre 'غضب' est, à notre sens, peu judicieux dans ce contexte où il s'agit de la colère de Dieu : d'après le *Nouveau Petit Robert*, ce terme renvoie au « fait de se souvenir avec animosité des maux, des torts qu'on a subis ».

La démarche adoptée dans cet exemple se trouve, plus ou moins, suivie dans le verset 90 où le verbe « encourir » employé dans la version de Blachère, se contente d'exprimer le sens de la métaphore, tandis que la structure mise en place dans la version de Berque ne réussit ni à en exprimer le sens ni à en reproduire la figure :

90 بِئْسَمَا اشْتَرَوْاْ بِهِ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُواْ بِمَا أَنْزَلَ اللّهُ بَغْياً أَن يُنَزِّلُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ عَلَى مَن يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ فَبَآؤُواْ بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ

Blachère :

84/90 Combien mauvais est ce contre quoi ils ont troqué leurs âmes ! Ils sont incrédules en ce qu'Allah a fait descendre, par rébellion contre ce qu'Allah a fait descendre de

---

1 مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, مادة ذ ل ل, ص. 440.

2 المهدى, *الإعجاز البياني في سورة البقرة*, *نفس المرجع السابق*, ص. 406.

faveur sur ceux qu'Il veut, parmi Ses serviteurs. **Ils ont encouru colère sur colère.** Aux Incrédules, un tourment avilissant !

Berque :

90 - Funeste achat de leur personne au prix d'un déni de ce que Dieu a fait descendre et cela par dépit qu'Il fît descendre de Sa grâce sur quiconque Il voulait d'entre Ses serviteurs ! **Colère sur colère : tel fut désormais leur site**

- Aux dénégateurs le tourment d'infamie !...

En effet, on se demande pourquoi Blachère ne maintient pas le même équivalent déjà employé dans le verset 61 « éprouver », afin de rendre la même métaphore. Si nous relevons ce trait, c'est parce que cette procédure est assez différente de la démarche jusqu'ici suivie par le traducteur et qui consiste à reproduire, autant que peut se faire, l'effet d'écho qui se réalise entre différents versets grâce aux reprises syntagmatiques. D'autre part, l'emploi, dans la version de Berque, du substantif « colère » nous laisse interdite sur la raison pour laquelle le traducteur a opté, dans l'exemple précédent, pour « ressentiment » afin de rendre le substantif 'غضب' et confirme notre propos énoncé plus haut concernant la non pertinence de cet « équivalent » dans ce contexte. Enfin, l'ajout de l'adverbe « désormais » ne semble pas avoir une justification claire, puisqu'il ne correspond à aucun élément dans le segment-source.

D'autre part, si la racine 'ش ر ب'[1] est employée dans presque tous les versets du *Coran* dans son sens propre, c'est-à-dire dans le sens de « boire », un seul exemple fait exception. Il est constitué du verset 93 de la sourate '*البقرة*'. Dans ce verset, le texte avance l'un des miracles donnés aux fils d'Israël, en l'occurrence, l'élévation du mont Sinaï au-dessus de leur tête. En dépit de cela, la foi n'a pas touché leurs cœurs, puisqu'ils s'étaient voués passionnément à l'adoration du veau d'or:

93 وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا ***وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ*** بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ

Blachère :

87/93 Et [*rappelez-vous*] quand Nous fîmes alliance avec vous et que Nous élevâmes au-dessus de vous le Mont [*Sinaï, en disant*] : « Prenez avec force ce qui vous est donné [*comme Écriture*] et entendez ! »

Ils ont dit : « Nous avons entendu et nous avons désobéi. » ***Et ils furent abreuvés du Veau [d'Or], en leurs cœurs, à cause de leur impiété.***

---

[1] Ceci est clair dans les versets 60, 187, 249 et 259 de la sourate '*البقرة*' : respectivement, ' قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا ', ' إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ ', 'وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ', 'وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ ' et 'مِنِّي ' 'فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ'.

Dis [*aux Fils d'Israël*] : « *Combien mauvais est ce que vous ordonne votre foi*, si vous êtes croyants ! »

Berque :

93 Lors Nous reçûmes votre pacte, élevâmes par-dessus le Mont. « Tenez avec force ce que nous vous apportons ! Ecoutez ! » Ils répondirent : « Ecoute et rébellion ! », **imprégnés qu'ils étaient du veau jusqu'au fond du cœur, à force de reniement**. Dis : « Funeste commandement de votre croyance, pour autant que vous soyez des croyants ! »

Comme dans les deux exemples abordés plus haut, Blachère opte, ici aussi, pour un choix qui reste, dans une grande mesure, proche du verbe utilisé par le texte-source et réussit, du coup, à reproduire la figure de la métaphore : d'après son emploi figuré, l'expression « être abreuvé de » signifie « être imbibé de ». Pour exprimer à quel point l'amour du veau s'est emparé des cœurs des fils d'Israël, la version de Berque recourt au verbe « imprégner ». Comme il en est dans le verbe « abreuver », celui-ci a le mérite d'insister sur le sens non sans évoquer la racine 'ش ر ب', vu qu'il réfère particulièrement au fait de « pénétrer (un corps) de liquide dans toutes ses parties ». Cette insistance sur le sens est d'autant plus mise en relief, dans sa version, que le traducteur emploie les expressions « jusqu'au fond du cœur » et « à force de ». Enfin, le terme « reniement » ainsi que celui « impiété » rendent précisément le sens du substantif 'كفرهم'.

En effet, le champ sémantique de l'eau est également exploité métaphoriquement dans bien d'endroits comme dans les versets 198 et 199 de la sourate '*البقرة*' où il s'agit de l'un des rites fondamentaux du pèlerinage :

198 لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ *فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ* فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ

199 *ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ* وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Blachère :

194/198 Nul grief à vous faire, si vous recherchez une faveur de votre Seigneur [durant les cérémonies du Pèlerinage].

Quand vous déferlez (*'afâḍa*) depuis 'Arafa, invoquez Allah, au Sanctuaire sacré. Invoquez-Le pour prix qu'Il vous a dirigés, quoique avant cela, en vérité, vous ayez certes été parmi les Égarés !

195/199 **Ensuite déferlez (*'afâḍa*) par où les gens déferlèrent** et demandez pardon à Allah ! Allah est absoluteur et miséricordieux.

Berque :

198 Pas de fautes pour vous à quêter une grâce de votre Seigneur. **Quand vous vous répandez du haut d'Arafât**, rappelez le nom de Dieu auprès du repère consacré. Rappelez-Le, comme Il vous accorde Sa guidance, même si auparavant vous étiez de ceux qui s'égarent.

199 **puis répandez-vous de là d'où on le fait communément**, en implorant le pardon de Dieu

- Dieu est Tout pardon, Miséricordieux.

Dans ces deux versets, la racine 'ف ي ض' réfère au fait de « se répandre en abondance ». Dans son exégèse, الزمخشرى note :

(أفضتم) دفعتم بكثرة, و هو من إفاضة الماء و هو صبه بكثرة, و أصله أفضتم أنفسكم.[1]

Dans les deux versions, le sens ainsi que la figure sont exactement rendus, mais l'image est plus expressive dans celle de Blachère où le verbe « déferler » signifie, d'après son emploi figuré, « se répandre avec une force irrésistible comme une vague ». Pour ce qui est du rapport entre les deux versets, il est maintenu dans les deux versets puisque les deux traducteurs reprennent, dans les deux occurrences, le même équivalent choisi. De même, le sens de la généralité dans le segment 'من حيث أفاض الناس' est doublement exprimé dans la version de Berque par l'emploi du pronom « on » ainsi que de l'adverbe « communément ». Toutefois, nous trouvons que l'ajout de l'expression « du haut de », exactement comme celle de l'adverbe « désormais » dans les versets 81 et 90, ne trouve pas de justification, puisqu'il ne correspond à aucun élément dans le segment arabe et va à l'encontre de la concision du texte-source.

Une autre racine 'ف ر غ' relève également du champ sémantique de l'eau. Elle est repérable dans le verset 250 qui rapporte comment les croyants ont adressé leurs invocations à Dieu en l'implorant pour qu'Il leur accorde la patience, affermisse leurs pas, les soutienne dans le champ de bataille et leur assure la victoire sur Goliath et son armée :

250 وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

[1] الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص.245.

Blachère :

251/250 Marchant donc sur Goliath et ses troupes, ils s'écrièrent : « **Seigneur ! verse en nous [*la*] constance ! affermis nos talons** ! secours-nous contre le peuple infidèle ! »

Berque :

250 lorsqu'ils furent en vue de Goliath et de son armée, ils dirent : « **Seigneur, répands sur nous patience, affermis nos pas**, secoure-nous (*sic*) contre le peuple des dénégateurs »

Abordant l'interprétation de cette figure, الرازى explique :

قوله (أفرغ علينا صبرا) يدل على المبالغة فى طلب الصبر من وجهين : أحدهما : أنه إذا صب الشيء فى الشيء فقد أثبت فيه بحيث لا يزول عنه, و هذا يدل على التأكيد. و الثانى : أن إفراغ الإناء هو إخلاؤه, و ذلك يكون بصب كل ما فيه, فمعنى : أفرغ علينا صبرا: أى أصبب علينا أتم صب و أبلغه.[1]

De nouveau, nous sommes en présence du phénomène de l'enchevêtrement des métaphores. Une seconde métaphore 'ثبت أقدامنا' vient s'ajouter à la première. À ce propos, ابن عاشور interprétant les deux figures, l'une à la lumière de l'autre, note :

فاستعير الإفراغ هنا للكثرة مع التعميم و الإحاطة و تثبيت الأقدام استعارة لعدم الفرار و الخوف بزلق الرجل, فشبه عدمه بثبات القدم فى المأزق.[2]

Pour ce qui est de la première métaphore, la figure ainsi que l'effet de l'exagération mis en relief dans les deux interprétations sont reproduits dans les versions françaises : les verbes « verser » et « répandre » peuvent revêtir, en l'occurrence, le sens de « donner avec profusion », de « prodiguer ». Si la version de Blachère a le mérite de recourir à un équivalent fort proche de celui employé par le texte-source – ce qui fait qu'elle est plus expressive -, l'omission du déterminant avant le complément « patience », dans celle de Berque, lui donne une valeur absolue, ce qui n'est pas sans accentuer son sens.

Il en va de même pour ce qui est de la seconde figure, vu que l'équivalent choisi dans les deux versions, à savoir « affermir », exprime parfaitement le sens avancé plus haut par ابن عاشور : d'après son emploi figuré, ce verbe signifie « rendre plus assuré, plus fort ». En effet, le substantif « talon » désignant, chez l'être humain, « la partie postérieure du pied » réussit à rendre, par la voie de la métonymie, le sens du substantif-source 'أقدامنا', surtout qu'il entre dans la formation de certaines locutions comme « montrer les talons » signifiant « partir » et « tourner les talons » pour dire « s'enfuir ». Il paraît que le traducteur ait voulu forger, à l'instar de ces deux expressions déjà existant dans la langue française, une troisième mais

---

1 الرازى, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثالث, ص. 158.

2 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثانى, ص. 498.

pour exprimer le sens contraire. Cette démarche ne semble pas être celle adoptée par Berque qui choisit le terme « pas » : celui-ci convient bien à ce contexte de guerre et évoque « chaque temps d'une progression, ou d'une marche ». La démarche de Berque peut être justifiée par le propos de أبو حيان الأندلسى qui, expliquant l'origine du substantif 'قدم', note :

القدم الرجل (...) و الاشتقاق فى هذه الكلمة يرجع لمعنى التقدم.[1]

L'une de ces expressions, à savoir « tourner les talons », est repérée dans la version présentée par Berque pour rendre le verset 143 où il s'agit du changement de la direction de la prière. Ce changement constitue une épreuve pour les Musulmans afin de distinguer ceux qui se soumettent à la décision de Dieu de ceux qui se rebellent contre son ordre. Pour exprimer ce sens, le texte recourt à l'expression 'ينقلب على عقبيه' :

143 وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ

Blachère :

137/143 Ainsi Nous avons fait de vous [, *Croyants !,*] une communauté éloignée des extrêmes pour que vous soyez témoins à l'encontre des Hommes et que l'Apôtre soit témoin à votre encontre.

138/143 Nous n'avons établi la *Qibla* [*vers Jérusalem*], vers laquelle tu t'orientais [, *Prophète !,*], que pour connaître ceux qui suivent l'Apôtre, **de ceux qui s'en retournent sur leurs pas**. En vérité, c'est là certes un grand péché, excepté pour ceux qu'Allah dirige. Allah ne pouvait faire se perdre votre foi. En vérité, Allah est certes, pour les Hommes, bienveillant et miséricordieux.

Berque :

143 Ainsi vous constituons-Nous communauté médiane, pour que vous témoigniez des hommes, et que l'Envoyé témoigne de vous. Nous n'avons institué la direction sur laquelle tu te réglais que pour distinguer qui suivait le Prophète **de qui tournait les talons.** Même si c'était là chose grave, elle ne le fut point pour ceux que Dieu guidait. Dieu pour autant n'allait pas laisser perdre votre croyance. Il est Tendre envers les hommes, Miséricordieux.

Expliquant en quoi consiste cette métaphore, أبو حيان الأندلسى explique:

و قوله: (ينقلب على عقبيه) كناية عن الرجوع فما كان فيه من إيمان أو شغل, و الرجوع على العقب أسوأ أحوال الراجع فى مشيه على وجهه, فذلك شبه المرتد فى الدين به و المعنى أنه كان متلبسا بالإيمان فلما حولت القبلة ارتاب فعاد إلى الكفر, فهذا انقلاب معنوى, و الانقلاب الحقيقى هو الرجوع إلى المكان الذى خرج منه.[2]

---

1 أبو حيان الأندلسى, *تفسير البحر المحيط*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثانى, ص. 269.

2 *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 598.

La langue française possède, en fait, deux expressions métaphoriques différentes pour rendre ce sens : « se retourner sur ses pas » et « tourner les talons ». Ces deux expressions sont largement répandues au point d'être lexicalisées. D'après *Le Robert, Dictionnaire des expressions et locutions*, la première signifie « refaire le chemin parcouru en sens inverse ». De même, elle renvoie, d'après son emploi figuré, au fait de « changer complètement de conduite ». Pour ce qui est de la seconde expression, elle réfère au fait de « faire demi-tour ». Même si les deux locutions rendent, d'une manière ou d'une autre, le sens, celle employée par Blachère semble plus expressive et convient mieux au contexte.

Contrairement à l'emploi particulier de la racine 'شرب', la racine 'أ ك ل', elle, est souvent exploitée métaphoriquement. La sourate '*البقرة*' nous en fournit trois exemples :

188 وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ

275 الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

N° du verset	Blachère	Berque
188	**Ne mangez pas** mutuellement vos biens, [*au nom*] du Faux ! N'en faites pas présent aux Juges **pour manger** une fraction des biens des Hommes, en péché	**Ne dévorez pas** mutuellement vos biens dans la vanité. N'en faites pas médiation auprès des juges **pour manger** une part du bien d'autrui, dans le péché
275	**Ceux qui se nourrissent de l'usure** ne se dresseront [, *au Jugement Dernier,*] que comme se dressera celui que le Démon aura roué de son toucher.	**Ceux qui mangent l'usure** ne se lèveront qu'à la façon de celui que l'atteinte de Satan aura fracassé.

Dans le verset 188, cette racine est employée à deux reprises : une première fois à la forme impérative négative '*وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ*' et une seconde fois, à l'inaccompli '*لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ*'. Interprétant le premier énoncé, الألوسى explique :

(و لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) و المراد - من الأكل- ما يعم الأخذ و الاستيلاء, و عبر به لأنه أهم الحوائج – و به يحصل اتلاف المال غالبا- و المعنى لا يأكل بعضكم مال بعض (...) بدليل قوله سبحانه: (بينكم).[1]

Pour rendre cette figure, Blachère recourt au verbe « manger » qui réussit à créer une métaphore dans les deux occurrences où elle se réalise dans le verset 188. Toutefois, on se demande pourquoi il ne maintient pas ce correspondant français lors de la traduction du verset 275 : le passage du verbe « manger » au verbe « se nourrir » ne reproduit pas le lien entre les différentes occurrences et fait écho à sa démarche adoptée dans la reproduction des versets 19/81 qui mettent en place la racine 'ح و ط' et (61/90) qui sont construites autour de la racine 'ب و ء'.

Quant à la version de Berque, elle fait appel au procédé de la parasynomymie qui se voit dans le recours au verbe « dévorer », ensuite au verbe « manger ». L'emploi du verbe « dévorer » qui n'est pas sans ajouter une nuance d'exagération, vu qu'il insiste sur l'idée de l'avidité, semble motivé par le souci, de la part de Berque, d'éviter la répétition. Contrairement à la version de Blachère, le lien entre les versets 188 et 275 est assuré par la mise en place, dans ce dernier, du verbe « manger ». Cette démarche rappelle celle suivie lors de sa traduction des versets 19/81 où le verbe « cerner » est employé dans les deux occurrences pour rendre le sens de la racine 'ح و ط'.

Quant à la racine 'ن ق ض', elle est utilisée métaphoriquement dans le verset 27 pour renvoyer au fait de ne pas maintenir son pacte avec Dieu :

27 *الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ*

Blachère :

25/27 ***Ceux qui violent le pacte d'Allah,*** *après son Alliance,* [qui] *tranchent les liens qu'Allah a ordonné de maintenir et* [qui] *sèment le scandale sur la terre, ceux-là seront les Perdants.*

Berque :

27 **ceux qui dénouent leur pacte avec Dieu** après s'y être engagés, ou rompent des solidarités qu'Il ordonne, ou font dégât sur la terre : ceux-là sont les perdants.

Le fait de comparer la transgression du pacte « noué » avec Dieu constitue, d'après ابن عاشور, l'une des créations du *Coran* :

[1] الألوسى البغدادي, *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, ص. 466.

و النقض فى اللغة حقيقة فى فسخ و حل ما ركب و وصل, بفعل يعاكس الفعل الذى كان به التركيب, و إنما زدت بفعل إلخ ليخرج القطع و الحرق فيقال نقض الحبل إذا حل ما كان أبرمه, و نقض الغزل, و نقض البناء.

و قد استعمل النقض هنا مجازا فى إبطال العهد بقرينة إضافته إلى عهد الله **و هى استعارة من مخترعات القرآن** بنيت على ما شاع فى كلام العرب فى تشبيه العهد و كل ما فيه وصل بالحبل و هو تشبيه شائع فى كلامهم, (...) و كان الشائع فى الكلام إطلاق لفظ القطع و الصرم و ما فى معناهما على إبطال العهد أيضا فى كلامهم (...) ووجه اختيار استعارة النقض الذى هو حل طيات الحبل إلى إبطال العهد أنها تمثيل لإبطال العهد رويدا رويدا و فى أزمنة متكررة و معالجة (*كما ورد*) . و النقض أبلغ فى الدلالة على الإبطال من القطع و الصرم و نحوهما لأن فى النقض إفسادا لهيئة الحبل و زوال رجاء عودها و أما القطع فهو تجزئة.[1]

En effet, si nous reproduisons presque intégralement ce propos, c'est parce qu'il nous servira par la suite. Contrairement à la démarche suivie par Blachère dans un grand nombre des exemples abordés plus haut et qui consiste à opter pour un équivalent fort proche de celui employé par le texte-source, le traducteur choisit de recourir au « phénomène micro-discursif de la collocation où un terme en appelle un autre »[2] : comme l'atteste le *Nouveau Petit Robert*, le verbe « violer » est souvent utilisé lorsqu'il s'agit d'une transgression de ce qu'on doit respecter (ex : un pacte, un principe, une loi, une règle). C'est vrai que cet équivalent rend de manière générale le sens, mais il ne reproduit pas le même effet que génère le verbe « dénouer » repéré dans la version de Berque. À considérer ce verbe à la lumière de l'interprétation de ابن عاشور, il ressort qu'il est, en l'occurrence, plus expressif, puisqu'il évoque le fait de « défaire un nœud » lequel doit renvoyer, dans ce contexte, au souci de se détacher petit à petit de l'engagement antérieurement noué avec Dieu. Le choix effectué par chacun des deux traducteurs affecte la suite du segment et détermine l'aménagement élaboré dans la version de Berque : plus que l'expression « le pacte de Dieu » celle « leur pacte avec Dieu » rend le sens de manière plus intelligible.

D'autre part, le texte coranique exploite le terme 'أجر' pour désigner la récompense des croyants comme c'est le cas dans le verset 62 [3]:

62 إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ

Blachère :

59/62

A	B
Ceux qui croient [= *les Musulmans*], ceux qui pratiquent le Judaïsme, les Chrétiens, les	Ceux qui croient [= *les Musulmans*], ceux qui pratiquent le Judaïsme, les Chrétiens et les

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 368.

[2] BALLARD, Michel, *Versus : la version réfléchie, des signes au texte*, *op.cit.*, p. 104.

[3] Il en va de même dans les versets 112, 262, 274 et 277.

Sabéens, - ceux qui croient en Allah et au Dernier Jour et accomplissent œuvre pie -, **ont leur rétribution auprès de leur Seigneur.**	Sabéens sont ceux qui croient en Allah et au Dernier Jour et accomplissent œuvre pie. **Ils auront donc leur rétribution auprès de leur Seigneur.**

Sur eux nulle crainte et ils ne seront point attristés.

Berque :

62 - Ceux qui croient, ceux qui suivent le Judaïsme, les Chrétiens, les Mandéens, quiconque croit en Dieu et au Jour Dernier, effectue l'œuvre salutaire, **ceux-là trouveront leur salaire auprès de leur Seigneur.** Il n'est pour eux de crainte à nourrir, et ils n'éprouveront nul regret.

Interprétant ce segment de la clausule, ابن عاشور explique :

و قوله تعالى (فلهم أجرهم عند ربهم) أطلق الأجر على الثواب مجازا لأنه فى مقابلة العمل الصالح و المراد به نعيم الآخرة, و ليس أجرا دنيويا بقرينة المقام و قوله (عند ربهم) عندية مجازية مستعملة فى تحقيق الوعد.[1]

Le fait de rendre le terme 'أجر' par « salaire » dans la version de Berque suscite l'indignation de زينب عبد العزيز. Critiquant la traduction que Berque présente pour le verset 5 de la sourate '*المائدة*', la chercheuse note :

salaire ..., ... vie dernière. (أجورهن... فى الأخرة)

مازال (أى بيرك) مصرا, أو مواصلا لترجمة هاتين العبارتين بمعنى (المرتب) و (الحياة الأخيرة).[2]

On se demande sur quel critère la chercheuse se base-t-elle pour adresser cette critique à Berque ? D'après le *Nouveau Petit Robert,* l'équivalent français « salaire » peut revêtir aussi bien une « valeur matérielle » renvoyant à la somme d'argent payable en échange d'un travail ou d'un service qu'une « valeur abstraite et figurée » pour référer à toute récompense au sens large du terme. Il en va de même pour le substantif « rétribution » employé par Blachère. Notons que les deux versions présentées par Blachère sont dues à la différente segmentation du verset. Cette démarche n'influe pas négativement sur le sens, bien au contraire, elle reflète plutôt les différentes lectures possibles que ce verset peut recevoir. Dans cette perspective, le *Coran* doit être considéré comme un texte « ouvert », ou pour emprunter les termes d'Umberto Eco, « un message doté d'un large éventail de possibilités interprétatives. »[3]

---

1 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الأول, ص. 504.

2 عبد العزيز, *ترجمات القرآن الى أين, و جهان لجاك بيرك*, *نفس المرجع السابق*, ص. 52.

3 ECO, Umberto, *L'œuvre ouverte*, Paris, Éditions Du Seuil, 1965, p. 11.

Dans le verset 168, le fait d'obéir aux ordres de Satan est comparé au fait de suivre ses pas :

168 يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

Blachère :

163/168 Hommes !, mangez ce qui est licite et bon parmi la terre ! **Ne suivez point les pas du Démon !** C'est pour vous un ennemi déclaré ;

Berque :

168 Hommes, mangez de ce que la terre offre de licite et de bon, **gardez-vous de suivre les pas de Satan** : il est pour vous un ennemi déclaré

S'arrêtant sur la valeur rhétorique de cette image, ابن عاشور explique :

و اتباع الخطوات تمثيلية, أصلها أن السائر إذا رأى آثار خطوات السائرين تبع ذلك المسلك علما منه بأنه ما سار فيه السائر قبله إلا لأنه موصل للمطلوب, فشبه المقتدى الذى لا دليل له سوى المقتدى به و هو يظن مسلكه موصلا, بالذى يتبع خطوات السائرين و شاعت هاته التمثيلية حتى صاروا يقولون هو يتبع خطا فلان بمعنى يقتدى به و يمتثل له.[1]

La traduction de l'énoncé métaphorique ne semble pas poser problème. Comme il en va en arabe, il s'agit d'une image assez familière en français, au point que nous pouvons parler de lieu commun, de « topoï ». L'expression « suivre les pas de quelqu'un » exactement comme celles « marcher sur les pas de qqn, emboîter le pas à qqn », signifie « l'imiter, suivre son exemple ». Ceci dit, la force de l'ordre est mieux reproduite dans la version de Blachère qui recourt à l'impératif « suivez », ainsi qu'à la négation absolue « ne … point ». Pour ce qui est du terme 'شيطان', il n'est pas rendu de la même manière dans les deux versions. Blachère considère qu'il s'agit d'un nom commun : la majuscule semble vouloir préciser qu'il est question du « prince des démons ». Quant à Berque, il le traite comme un « nom propre » « Satan ». Loin de recourir à la transcription phonétique et de rendre ce nom « lettre par lettre à sa place dans la proposition traduite »[2] comme c'est le cas dans la version de Gloton « le Shaytân »[3], Berque opte pour « l'assimilation phonétique et graphique » qui « tirent les signes étrangers vers la langue réceptrice et constituent, tout compte fait, le premier degré de la traduction du signifiant du nom propre. »[4]

Le texte coranique recourt au substantif 'حدود' pour désigner métaphoriquement les « ordres » de Dieu qu'il faut strictement respecter afin d'éviter les suites fâcheuses qui se

---

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الأول, الجزء الثانى, ص. 103.

[2] GRAVIER, Maurice, « Le traducteur et les noms propres », in *Traduire*, n° 111, Paris, 1989, p. 4.

[3] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, op.cit.*, p. 478.

[4] BALLARD, Michel, *Le nom propre en traduction, op.cit.*, p. 29.

réalisent justement dans l'application des « peines légales »[1] 'إقامة الحدود'. Dans les versets 187, 229 (4 fois) et 230 (deux fois), c'est le premier sens du terme qui est mis en place :

187 أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلاَ تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

229 الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلاَّ أَن يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

230 فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا إِن ظَنَّا أَن يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

N.° du verset	Blachère	Berque
187	Voilà **les lois (*hudûd*) d'Allah**. Ne vous en approchez point [*pour les transgresser*] !	ce sont là **des normes expresses de Dieu**. Ne les serrez pas de trop près…
229	À moins que tous deux craignent de ne pas appliquer **les lois (*hudûd*) d'Allah.** Si vous craignez que tous deux n'appliquent point **les lois d'Allah**, nul grief à leur faire à tous deux si l'époux se rachète. Voilà **les lois (*hudûd*) d'Allah**. Ne les transgressez point ! Ceux qui transgressent **les lois d'Allah**, ceux-là sont les Injustes.	, à moins que tous deux ne craignent de ne pas satisfaire **aux normes expresses de Dieu**. Si vous craignez de la part de vous deux le non-respect **de ces normes**, point de faute pour eux à ce qu'elle se libère par rançon. - Telles sont **les normes de Dieu**. Ne les transgressez pas. Qui transgresse **les normes de Dieu**, ce sont eux les iniques.
230	nul grief à leur faire à tous deux s'ils reviennent ensemble, s'ils pensent appliquer **les lois d'Allah**. Voilà **les lois d'Allah**.	nulle faute pour les deux premiers à se marier derechef, s'ils estiment capables de satisfaire **aux normes de Dieu**. Telles sont **les normes de Dieu**.

[1] SOURDEL, Domir.que, Sourdel-Thomine, Janine, *Vocabulaire de l'Islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002 , p. 48.

Abordant cet emploi, الطبرى insiste sur l'idée des « limites fixes » à ne pas dépasser :

و (حد) كل شيء : ما حصره من المعانى و ميز بينه و بين غيره. فقوله (تلك حدود الله) من ذلك, يعنى به المحارم التى ميزها من الحلال المطلق, فحددها بنعوتها و صفاتها, و عرفها عباده.[1]

L'exégète ajoute que certains commentateurs estiment que 'حدوده' signifie 'شروطه'[2]. Pour rendre ce sens, les traducteurs recourent à des termes en rapport avec le lexique juridique - « lois » et « normes » - et qui se réfèrent, selon le *Nouveau Petit Robert*, à l'« ensemble des règles obligatoires établies » par une autorité et dont le non-respect appelle une sanction. Dans la version de Blachère, la transcription entre parenthèses du terme arabe peut s'expliquer par le souci de précision : dans son *Avertissement*, le traducteur note que si « un même mot arabe (...) comporte toutefois plusieurs acceptions, il est alors transcrit entre parenthèses après le correspondant choisi. »[3], l'ajout de l'adjectif « expresses » dans celle de Berque semble de trop, puisqu'il n'a pas d'équivalent dans le texte-source. Notons, de même, que cet adjectif n'est pas reproduit de manière systématique, il n'est présent que dans deux occurrences sur sept.

Le verset 256 interdit de forcer les gens à embrasser la religion : celui qui choisit de croire en Dieu a saisi la chose la plus sûre qui l'empêche de retomber dans l'égarement :

256 لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Blachère :

257/256 Nulle contrainte en la religion ! La Rectitude s'est distinguée de l'Aberration. Celui qui est infidèle aux Tâghout et croit en Allah **s'est saisi de l'anse la plus solide et sans fêlure**. Allah est audient et omniscient.

Berque :

256 Point de contrainte en matière de religion : droiture est désormais bien distincte d'insanité. Dénier l'idole, croire en Dieu, **c'est se saisir de la ganse solide, que rien ne peut rompre**. Dieu est Entendant, Connaissant.

Dans ce verset, la foi en Dieu est comparée à un objet solide que le croyant tient fermement afin de ne pas succomber dans l'égarement. D'après *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, le terme

---

1 الطبري, *جامع البيان فى تأويل القرآن*,*نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, ص. 188.

2 *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, ص. 189.

3 BLACHÈRE, Régis, *op.cit.*, p.8. Cette démarche est repérée tout au long de la version de Blachère. Conscient du fait qu'un « correspondant français » ne peut pas, dans certaines occurrences, rendre toute la charge sémantique et connotative du terme-source, le traducteur recourt à cette stratégie qui est également adoptée dans bien de versions françaises du *Coran* : citons à titre d'exemple, celle de Daouda.

‘العروة’ désigne ‘ما يستمسك به’ ; l’expression ‘العروة الوثقى’ signifie ‘العقيدة الثابتة’.[1] Interprétant cette figure, الطبرى rapporte :

قال أبو جعفر: (و العروة) فى هذا المكان, مثل للإيمان الذى اعتصم به المؤمن, فشبه فى تعلقه به و تمسكه به, بالمتمسك بها, إذ كان كل ذى عروة فإنما يتعلق من أراده بعروته.

و جعل تعالى ذكره الإيمان الذى تمسك به الكافر بالطاغوت المؤمن بالله, من أوثق عرى الأشياء بقوله: (الوثقى).[2]

Comme le montre le dictionnaire arabe, le substantif-source a un sens assez large et peut recouvrir tout objet auquel on peut tenir. Le recours au substantif « anse » qui réfère, d’après le *Nouveau Petit Robert*, à la « partie recourbée et saillante de certains ustensiles, permettant de les saisir, de les porter », semble vouloir mettre en relief l’idée de la solidité. Le terme « ganse » qui signifie « cordonnet ou ruban étroit servant à border, à faire des brides, à orner » est assez faible en l’occurrence. Rappelons, à cet égard, le propos de ابن عاشور :

شبهت هيأة المؤمن فى ثباته على الإيمان بهيأة **من أمسك بعروة وثقى من حبل** و هو راكب على صعب أو فى سفينة فى هول البحر. (...) فالمعنى أن المؤمن ثابت اليقين سالم من اضطراب القلب فى الدنيا و هو ناج من مهاوى السقوط فى الأخرة كحال من تمسك بعروة حبل متين لا ينفصم.[3]

Ceci étant, le fait de rendre l’adjectif ‘الوثقى’ par « la plus solide », dans la version de Blachère, est plus judicieux, étant donné qu’il s’agit d’un superlatif. À ce propos, الطبرى précise :

و (الوثقى) (فعلى) من الوثاقة. يقال فى الذكر: (هو الأوثق), و فى الأنثى: (هى الوثقى), كما يقال: (فلان الأفضل, و فلانة الفضلى).[4]

L’expression ‘لا انفصام لها’ vient s’ajouter à la première ‘فقد استمسك بالعروة الوثقى’, pour former ainsi une métaphore filée. Comme l’adjectif ‘الوثقى’, cet énoncé vise à insister sur la solidité de l’objet auquel l’on tient. À cet égard, الطبرى rapporte :

قال أبو جعفر: يعنى تعالى ذكره بقوله : (لا انفصام لها), لا انكسار لها (...) و معنى الكلام: فمن يكفر بالطاغوت و يؤمن بالله, فقد اعتصم من طاعة الله بما لا يخشى مع اعتصامه خذلانه إياه, و إسلامه عند حاجته إليه فى أهوال الأخرة, كالمتمسك بالوثيق من عرى الأشياء التى لا يخشى انكسار عراها.[5]

À observer les versions françaises à la lumière de cette interprétation, il ressort que la formulation de Berque « que rien ne peut rompre » est plus adéquate.

---

1 مجمع اللغة العربية, *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثانى, مادة ع ر و, ص. 761.

2 الطبري, *جامع البيان فى تأويل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثالث, ص.21.

3 ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثانى, الجزء الثالث, ص. 103.

C’est nous qui soulignons.

4 الطبري, *جامع البيان فى تأويل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثالث, ص. 21.

5 *نفس المرجع السابق*, الجزء الثالث, ص. 22.

Dans le même contexte (verset 257), la Lumière et les ténèbres sont, eux aussi, utilisées métaphoriquement :

257 اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ *الظُّلُمَاتِ* إِلَى *النُّورِ* وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ *النُّورِ* إِلَى *الظُّلُمَاتِ* أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Blachère :

258/257 Allah est le patron de ceux qui croient ; Il les fait sortir **des ténèbres vers la Lumière**.

259/257 Ceux [*au contraire*] qui sont infidèles ont pour patrons les Tâghout les faisant sortir **de la Lumière vers les ténèbres**. Ceux-là seront les Hôtes du Feu où ils resteront immortels.

Berque :

257 Dieu est le protecteur des croyants. Ils sortent par Lui **des ténèbres vers la lumière**, tandis que les dénégateurs ont pour protecteur l'idole, qui les refoule de **la lumière vers les ténèbres**. Ce sont les compagnons du Feu ; ils y seront éternels…

Les substantifs arabes 'النور' et 'الظلمات' sont considérés comme les symboles de la voie de la Vérité et de celle de l'Égarement. L'extrême facilité de leur reproduction, en français, par « lumière » et « ténèbres » montre qu'il s'agit, en l'occurrence, d'un « lieu commun », d'une métaphore transculturelle. Ceci étant, nous apprécions l'emploi, à deux reprises, de la majuscule « Lumière » dans la version de Blachère.

Contrairement à ces figures dont la reproduction ne constitue pas un grand problème pour le traducteur, il en existe d'autres dont la traduction peut poser un vrai problème. C'est le cas dans les versets 88, 138 et 179.

Commençons par le verset 88 qui rappelle l'emploi métaphorique de la racine 'ختم' dans le verset 16. Ce verset rapporte l'attitude des Juifs à l'égard du Prophète de l'Islam : lorsqu'il les invite à entendre son message, ils lui répondent que leurs cœurs sont enveloppés d'une membrane qui les rend insensibles à son appel, ce qui fait que, d'après ces prétentions, ils ne peuvent rien comprendre de ce qu'il dit :

88 وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَل لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَّا يُؤْمِنُونَ

Blachère :

82/88 [Les Fils d'Israël] ont dit : « **Nos cœurs sont incirconcis.** » Non point. Qu'Allah les maudisse pour leur incrédulité ! Combien peu ils croient !

Berque :

88 Ils disent : « **Nos cœurs sont opaques** ».

C'est plutôt que Dieu les maudit en leur dénégation. Car il est rare qu'ils croient.

Dans son exégèse, الزمخشرى explicite cette métaphore comme suit :

(غلف) جمع أغلف, أى هى خلقة و جبلة مغشاة بأغطية لا يتوصل إليها ما جاء به محمد صلى الله عليه و سلم و لا تفقهه, مستعار من الأغلف الذى لم يختن, كقولهم : قلوبنا فى أكنة مما تدعونا إليه. ثم رد الله أن تكون قلوبهم مخلوقة كذلك لأنها خلقت على الفطرة و التمكن من قبول الحق, بأن الله لعنهم و خذلهم بسبب كفرهم, فهم الذين غلفوا قلوبهم بما أحدثوا من الكفر الزائغ عن الفطرة و تسببوا بذلك لمنع الألطاف التى تكون للمتوقع إيمانهم و للمؤمنين.[1]

En effet, le recours, dans la version de Blachère, à l'adjectif « incirconcis » montre que le traducteur opte pour la traduction littérale en l'occurrence. Cette démarche est-elle judicieuse ? En effet, le mérite de cet attribut est qu'il exprime exactement le sens tout en préservant l'expression métaphorique fréquemment utilisée dans la Bible. Ce qui maintient le caractère transculturel de la figure. Évoquant l'infidélité dont les Juifs ont fait preuve à l'égard du Seigneur, le verset 41 du chapitre 26 du *Lévitique* dit :

« C'est à cause de ces fautes que moi aussi je leur résisterai et les conduirai dans le pays de leurs ennemis. **Alors leur cœur incirconcis** s'humiliera et ils payeront la dette de leur faute »[2].

La pertinence de cette traduction se trouve renforcée par le fait que cette même épithète est employée dans un grand nombre de versions françaises. Citons à titre d'exemple, la version de Kasimirski ainsi que celle de Masson : « Ils ont dit : « **Nos cœurs sont incirconcis** »[3].

Toutefois, cette procédure qui, en reprenant l'*Ancien Testament*, réussit à reproduire fidèlement la figure, peut poser problème au niveau de la réception : un lecteur français de culture moyenne et qui ne connaît pas très bien la *Bible*, risque de ne pas saisir le sens de cette métaphore mise en place par le *Coran*. La preuve en est la note que Blachère se sent contraint d'ajouter afin d'en éclaircir le sens pour le lecteur français contemporain :

« qulubu-nâ ġulfun « nos cœurs sont incirconcis ». C'est la traduction exacte du Lévitique, XXVI, 41 (l'expression est également fréquente chez Ezéchiel, Jérémie etc.) : lébâbân hé-'arèl. »

Il en va de même dans la version de Masson où la traductrice donne un bref éclaircissement, expliquant ce que signifie au juste « la circoncision des cœurs » :

---

[1] الزمخشرى, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص.163.

[2] *La Bible*, Suisse, Société Biblique de Genève, 2008, p. 92. C'est nous qui soulignons.

[3] KASIMIRSKI, *op.cit.*, p. 48 ; MASSON, Denise, *op.cit.*, p.17.

« « La circoncision du cœur » est une image biblique qui évoque la fidélité intérieure à la Loi, supérieure au signe physique d'appartenance à la communauté israélite ».

L'adjectif « opaques » reproduirait-il ce lien que l'on peut qualifier d'« intertextuel » entre la *Bible* et le *Coran* ? La réponse est certes négative. À ce propos, إبراهيم عوض, critiquant le choix de Berque, note :

و لست أعرف السبب فى أنه لم يحافظ على اللفظ الأصلى, **و بخاصة أن هذه الصورة قد تكررت فى العهد القديم, فكان هذا دليلا على دقة القرآن و أمانته المتناهية فى ترجمة كلام القوم كما هو**, إلا أن حذلقة المستشرق الفرنسى قد أفسدت الأمر كله.[1]

Pour appuyer son propos, le critique, à l'instar de Blachère, cite plusieurs exemples dans une note afin de montrer à quel point cette image est enracinée dans la société de l'époque et également fréquente dans l'*Ancien Testament* :

كما فى النصوص التالية: (و إنى أيضا سلكت معهم بالخلاف و أتيت بهم إلى أرض أعدائهم **إلا أن تخضع حينئذ قلوبهم الغلف** و يستوفوا حينئذ عن ذنوبهم) (لاويين/ 26/ 41), (**لأن كل الأمم غلف**, و كل بيت إسرائيل غلف القلوب) (إرميا/9/ 26), (**فاختنوا غرلة قلوبكم** و لاتصلبوا رقابكم بعد) (تثنية/ 10/ 16), و (**يختن الرب إلهك قلبك و قلب نسلك** لكى تحب الرب إلهك من كل قلبك و من كل نفسك لتحيا) (تثنية/ 6/30)

Toutefois, nous ne sommes pas d'accord avec le critique en ce qui concerne le fait de comprendre « opaques » dans le sens de « très sombre » ou « sans lumière » :

كذلك فإنه يحور (...) قوله جل و عز عن اليهود : (و قالوا : قلوبنا غلف), الذى ترجمه بيرك إلى (قلوبنا معتمة (...)), مضيفا فى الهامش أن (غلف) هى جمع (أغلاف) (و هو خطأ صوابه (أغلف) بمعنى أنها فى غلاف أو ظرف, و من هنا وصف بها الشخص غير المختون (الأية 88 من السورة السابقة و هامشها/ ص 37, و كذلك الأية 155 من (النساء)/ص 116).[2]

La raison de notre désaccord est due au fait que, d'après le *Nouveau Petit Robert*, le terme « impénétrable » figure parmi les différents sens que l'épithète employée par Berque peut revêtir. Du reste, celui-ci est exploité dans certaines traductions. Citons à titre d'exemple, celle du Complexe roi Fahd ainsi que celle de Daouda : respectivement, « Et ils dirent : « Nos cœurs sont enveloppés et impénétrables »[3], « Et ils dirent : « Nos cœurs sont enveloppés et impénétrables (ne comprennent pas la Parole d'Allah) »[4].

La démarche mise en place par les traducteurs du Complexe roi Fahd et par Daouda, même si elle ne tient pas compte de la concision du texte-source, nous semble judicieuse en l'occurrence, étant donné qu'elle consiste à expliciter l'idée que l'énoncé métaphorique vise à communiquer. Ceci n'est pas le cas dans la version de Berque où le sens peut effectivement

---

1 عوض, *ترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم بين المادحين و القادحين*, *نفس المرجع السابق*, ص. 20.

2 *نفس المرجع السابق*, نفس الصفحة.

3 Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p. 13.

4 DAOUDA, Boureima Abdou, *op.cit.*, p. 33.

paraître « opaque » : le lecteur doit effectuer une analyse interprétative détaillée afin de pouvoir comprendre le sens de la figure. Le segment de Berque peut se lire de la manière suivante : dans la mesure où la Parole de Dieu est « Lumière », les cœurs de ceux qui refusent d'y croire, sont donc considérés comme « opaques », étant donné qu'ils empêchent la « Lumière divine » de pénétrer. Enfin, si l'épithète « incirconcis », en faisant appel au terme employé dans la *Bible*, peut constituer une certaine difficulté au récepteur français de culture moyenne, cette difficulté devient de plus en plus grande dans la version de Berque où l'interprétation de l'épithète « opaques » n'est ni évidente ni garantie.

Pour ce qui est du verset 138, le substantif 'صبغة' y est employé métaphoriquement à deux reprises :

138 صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ

Blachère :

132/138 **Onction (?) d'Allah ! Qui donc est meilleur qu'Allah en [*Son*] onction ?** [*Dites*] : « Nous sommes Ses adorateurs. »

Berque :

138 **Une teinture de Dieu ! Mais qui peut mieux teindre que Dieu**, quand nous L'adorons…

Afin de comprendre l'expression 'صبغة الله', il convient de la considérer à la lumière du contexte où elle est citée. Le verset 135 rapporte que les Juifs disent aux Musulmans : « Soyez juifs et vous serez guidés vers la vérité » ; les Chrétiens leur disent : « Soyez chrétiens et vous serez dans le droit chemin ». Et les croyants de répondre : « Nous croyons en ce que Dieu a révélé à tous les prophètes, sans établir aucune différence entre eux » (verset 136).

Avant d'expliquer le sens de cette métaphore, الطبرى commence par noter que son interprétation a suscité un dilemme parmi les commentateurs :

و اختلف أهل التأويل فى تأويل قوله: (صبغة الله). فقال بعضهم: دين الله. (...) و قال آخرون: (صبغة الله), فطرة الله. (...) فمعناه: بل نتبع فطرة الله و ملته التى خلق عليها خلقه, و ذلك الدين القيم.[1]

Pour rendre cette figure, Blachère recourt à un terme en rapport avec la religion chrétienne « onction » : ce terme se réfère, selon le *Nouveau Petit Robert*, à un « rite qui consiste à oindre une personne ou une chose (avec de l'huile sainte, du saint chrême), en vue de lui conférer un caractère sacré, d'attirer sur elle la grâce. » À notre sens, le point

[1] الطبري, *جامع البيان فى تأويل القرآن*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الأول, ص. 622-623.

d'interrogation mis entre parenthèses est censé exprimer la difficulté que pose la traduction de cette métaphore sujette à plusieurs interprétations. Ceci est confirmé par la note explicative qui accompagne ce verset : après avoir évoqué les différents sens donnés à ce terme aussi bien par les exégèses arabes que par les traducteurs français, Blachère signale que l'expression figurée 'صبغة الله' « serait donc : l'allure nouvelle procurée par Dieu à l'Homme converti au Monothéisme d'Abraham ». Et d'ajouter : « Traduire par « onction est donc peu satisfaisant ».

Malgré l'insatisfaction de Blachère, son choix ainsi que sa note restent plus judicieux que ceux de Berque. Le terme « teinture » nous semble imprécis et ne convient pas au contexte religieux. De même, nous ne sommes pas d'accord avec le jugement de valeur cité dans sa note où il estime ce qui suit :

« Sans doute allusion ironique au baptême chrétien. Mais la puissance évocatrice de *çibgha* en passe de loin la dénotation. Le mieux, toutefois, nous a paru de laisser à la métaphore sa force ».

D'une part, rien dans le texte ou le contexte ne dit qu'il s'agit d'une « allusion ironique », d'autre part, le traducteur, contrairement à Blachère, n'explicite pas en quoi exactement la « puissance évocatrice » du terme « en passe de loin la dénotation ». Ce qui fait que sa note reste ambiguë et incomplète.

Pour ce qui est de la deuxième occurrence où ce terme est employé, la formulation de Blachère est également plus proche du sens, ainsi que de la structure mise en place par le texte-source. Dans la version de Berque, la reformulation du segment métaphorique fait appel au procédé de la recatégorisation « nom « teinture »/ verbe « teindre » ».

Ceci étant, quelle est l'attitude des différents traducteurs devant la difficulté de rendre cette métaphore ? Après avoir passé en revue les différentes versions, deux démarches retiennent notre attention : en vue d'exprimer clairement le sens, la version du Complexe roi Fahd choisit de sacrifier la figure : « Nous suivons **la religion d'Allah ! Et qui est meilleur qu'Allah en Sa religion** ? ». Il en va de même dans la version proposée par Daouda et qui nous paraît la meilleure en l'occurrence, étant donné que le traducteur, en recourant au « report », privilégie de maintenir le terme-source tout en en explicitant le sens contextuel entre parenthèses : « **Notre *Sibghah* (religion) est la *Sibghah* d'Allah (l'Islam). Et quelle *Sibghah* est meilleure que celle d'Allah** ? » Le traducteur aurait pu également ajouter une note assez brève où il aurait pu signaler les autres sens que ce terme peut recevoir : « nature » ou encore « conception originelle » conférée par Dieu.

Quant au dernier exemple, il est formé du verset 179, il met en place l'expression ' أولى الألباب' :

179 وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ *يَا أُولِي الْأَلْبَابِ* لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Blachère :

175/179 Dans le talion est pour vous une vie, **ô vous doués d'esprit** ! Peut-être serez-vous pieux.

Berque :

179 Dans l'exercice du talion, vous pouvez gagner une vie, **ô dotés de moelles** ! Peut-être allez-vous vous prémunir…

Dans ce verset, l'expression 'أولى الألباب' est employée pour désigner 'العقلاء'. Voilà comment الرازى interprète l'apostrophe 'يا أولى الألباب' :

أما قوله تعالى (يا أولى الألباب) فالمراد به العقلاء الذين يعرفون العواقب.[1]

Pour rendre cette expression, Blachère procède en en explicitant le sens. Cette démarche qui nous paraît fort judicieuse est également repérable dans bien d'autres versions, entre autres, celle de Masson où nous lisons « **Ô vous, les hommes doués d'intelligence** ! »[2]

Ceci n'est pas le cas dans la version de Berque qui opte pour le substantif « moelles » pour rendre 'الألباب'. Le traducteur tente de justifier ce choix dans sa note : après avoir signalé que « de moelles » signifie « de raison », Berque explique que « la métaphore procède de ce qui, dans le *lubb* d'une chose, en indique l'essentiel. » Et de conclure : « On n'a pas cru devoir modifier cette phraséologie ». En dépit de cette note, nous trouvons que le traducteur aurait dû, à l'instar de ses confrères, employer le segment « de raison » dans le corps même du verset en recourant ainsi à une expression qui rend directement et contextuellement le sens sans complication ni détour.

De ces deux exemples, il ressort que la traduction littérale de la métaphore ne semble pas la solution optimale puisqu'elle risque de rendre l'énoncé où elle figure, ambigu ou encore le vider de son sens.

Enfin, le verset 286 est assez intéressant à plus d'un égard. D'une part, il témoigne de l'enchevêtrement des figures dans le texte coranique : non seulement le substantif 'إصر' est

---

[1] الرازى, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثالث, ص. 50.

[2] MASSON, Denise, *op.cit.*, p. 33.

utilisé métaphoriquement dans le cadre d'une figure plus large, à savoir, la comparaison, mais aussi l'emploi, à deux reprises, de la racine 'ح م ل' donne naissance à une métaphore filée. D'autre part, ce qui nous invite à examiner cet exemple en détail - même s'il dépasse le cadre de la métaphore -, c'est parce qu'il unit divers éléments distinguant la version de Blachère de celle de Berque :

286 لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا *رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا* رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

Blachère :

286 Allah n'impose à toute âme que sa capacité : à chaque âme, ce qu'elle se sera acquis et contre elle, ce qu'elle se sera acquis. Seigneur !, ne nous reprends point si nous oublions ou fautons ! **Seigneur !, ne nous charge point d'un faix accablant, semblable à celui dont Tu chargeas ceux qui furent avant nous !** Seigneur !, ne nous charge point de ce que nous n'avons pas la force de supporter ! Efface pour nous [*nos fautes*] ! Pardonne-nous ! Fais-nous miséricorde ! Tu es notre maître ! Secours-nous contre le peuple des Infidèles ! »

Berque :

286 Dieu n'impose à une âme que selon sa capacité. En sa faveur ce qu'elle aura acquis, à sa charge ce qu'elle aura commis. Notre Seigneur, ne nous en veuille pas de nos omissions, non plus que de nos erreurs. **Notre Seigneur, ne nous fais pas porter un faix aussi lourd qu'à nos devanciers.** Notre Seigneur, ne nous fais pas porter plus que nous ne pouvons. Passe sur nos fautes, pardonne-nous, aie de nous miséricorde. Tu es notre Maître. Viens à notre secours contre le peuple du déni

Interprétant l'emploi métaphorique du substantif 'إصر', le commentateur ابن عاشور explique :

و أصل معنى الإصر ما يؤصر به أى يربط, و تعقد به الأشياء, و يقال له: الإصار – بكسر الهمزة – ثم استعمل مجازا فى العهد و الميثاق المؤكد فيما يصعب الوفاء به (...), و أطلق أيضا على ما يثقل عمله, و الإمتثال فيه, (...), و من ثم حسنت استعارة الحمل للتكليف, لأن الحمل يناسب الثقل فيكون قوله (و لا تحمل) ترشيحا مستعارا لملائم المشبه به.[1]

En recourant au substantif « faix » accompagné d'un adjectif – « accablant dans la version de Blachère/« lourd dans celle de Berque » - les deux traducteurs réussissent la reproduction de cette figure. À côté de son sens propre désignant une « charge très pesante, pénible à porter », il a un sens figuré selon lequel il signifie « poids ».

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثانى, الجزء الثالث, ص.140-141.

Ceci étant, les deux traducteurs n'adoptent pas la même démarche pour rendre l'invocation ' *رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا* ' : là où Blachère fait appel à l'outil comparatif « semblable à », Berque met en place une structure comparative exprimant un rapport d'égalité ou de similitude. Cette différence s'explique par le fait que l'énoncé-source donne lieu effectivement à deux interprétations assez proches l'une de l'autre. À cet égard, الرازى explique :

ذكر أهل التفسير فيه (أى هذا الدعاء) وجهين : الأول: لا تشدد علينا فى التكاليف كما شددت على من قبلنا من اليهود (...) و القول الثانى: لاتحمل علينا عهدا و ميثاقا يشبه ميثاق من قبلنا فى الغلظ و الشدة, و هذا القول يرجع إلى الأول فى الحقيقة لكن بإضمار شىء زائد على الملفوظ, فيكون الأول أولى.[1]

À considérer les versions françaises à la lumière du propos de الرازى, il ressort que celle de Blachère adopte la première interprétation qui reste plus proche du sens obvie et de la structure du texte-source, celle de Berque, la seconde. Les deux verbes employés « 'charger' chez Blachère/ 'faire porter' chez Berque » reproduisent l'effet de la métaphore filée. Enfin, contrairement à Blachère, à Kasimirski[2], à Masson[3], à Gloton[4], à Daouda[5], aux traducteurs du Complexe roi Fahd[6], qui tiennent à rendre la reprise syntagmatique ' *كما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا* ', Berque recourt à la substantivation « à nos devanciers ».

---

[1] الرازى, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثالث, ص. 50.

[2] KASIMIRSKI, *op.cit.*, p. 70. « Seigneur, ne nous impose pas un fardeau **que tu as imposé à ceux qui ont vécu avant nous** ».

[3] MASSON, Denise, *op.cit.*, p.59. « Notre Seigneur ! Ne nous charge pas d'un fardeau **semblable à celui dont tu chargeas ceux qui ont vécu avant nous.** »

[4] GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, *op.cit.*, p. 245. « Notre Enseigneur ! Ne nous charge pas d'un fardeau **comme tu as chargé ceux qui nous ont précédés.** »

[5] DAOUDA, Boureima Abdou, *op.cit.*, p. 100. « Seigneur, ne nous charge pas d'un fardeau lourd **comme Tu as chargé ceux qui vécurent avant nous.** »

[6] Complexe roi Fahd, *op.cit.*, p.49. « Seigneur ! Ne nous charge pas d'un fardeau lourd **comme Tu as chargé ceux qui vécurent avant nous.** »

- **La métonymie :**

La métaphore et la métonymie sont souvent associées. Toutefois, ces deux figures diffèrent l'une de l'autre : si dans la métaphore existe une relation de similitude avec le référent, dans la métonymie, il s'agit plutôt d'un « rapport de voisinage, de coexistence, d'interdépendance »[1] entre un mot désignant une réalité A et un autre terme se référant à une réalité B. Dubois définit cette figure comme suit :

« La métonymie est un simple transfert de dénomination. Le mot est réservé toutefois pour désigner le phénomène linguistique par lequel une notion est désignée par un terme autre que celui qu'il faudrait. »[2]

Comme dans la métaphore, pour bien comprendre le sens et saisir la portée de la métonymie, il convient de recourir à l'interprétation 'التأويل'. Rappelons ce qu'en dit ابن رشد à cet égard :

و معنى التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية, من غير أن يخل ذلك بعادة العرب في التجوز, من تسمية الشيء بشبيهه أو (بسببه) أو لاحقه أو مقارنه, أو غير ذلك من الأشياء التي (عددت) في تعريف أصناف الكلام المجازي.[3]

Le verset 255 nous en fournit un exemple où la figure se réalise dans l'emploi du terme 'كرسيه' pour symboliser l'étendue et l'immensité du Royaume et du Pouvoir de Dieu:

255 اللَّهُ لا إِلـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ *وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا* وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

Blachère :

256/255 Allah – nulle Divinité excepté Lui -, est le Vivant, le Subsistant. Ni somnolence ni sommeil ne Le prennent. À Lui ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre. Quel est celui qui intercédera auprès de Lui, sinon sur Sa permission ? Il sait qu'ils n'embrassent de Sa science, que ce qu'Il veut. **Son Trône s'étend sur les cieux et la terre. Le conserver ne Le fait point plier**. Il est l'Auguste, l'Immense.

Berque :

255 - Dieu : il n'est de dieu que Lui, le Vivant, l'Agent suprême. Somnolence ne le prend, non plus que sommeil. À Lui appartient ce qu'il y a dans les cieux et sur la terre. Qui oserait intercéder auprès de Lui, si ce n'est sur Sa permission, Lui qui sait l'imminent et le futur des hommes, alors qu'eux n'embrassent même pas une parcelle de Sa connaissance, excepté ce

---

[1] KLEIN-LATAUD, Christine, *op.cit.*, p. 67. D'après la stylisticienne, une multitude de types de métonymie sont à distinguer : le lieu pour la personne, l'effet pour la cause, le contenant pour le contenu, la cause pour l'effet, l'instrument pour celui qui en joue, **le signe pour la chose**, l'objet pour son propriétaire.

[2] DUBOIS, Jean, *Dictionnaire de Linguistique*, Paris, Larousse, 1973, p. 318.

[3] بن رشد, ابو الوليد, *فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال*, بيروت, المؤسسة العربية للدراسات و النشر, 1986, ص. 32.

qu'Il veut ? **Son siège s'étend aux cieux et à la terre, dont la sauvegarde ne lui coûte aucun labeur**. Il est le Sublime, le Grandiose…

Interprétant l'énoncé 'وسع كرسيه السموات و الارض', l'exégète ابن عاشور explique :

و قوله (وسع كرسيه السموات و الأرض) تقرير لما تضمنته الجمل كلها من عظمة الله تعالى و كبريائه و علمه و قدرته و بيان عظمة مخلوقاته المستلزمة عظمة شأنه, أو لبيان سعة ملكه (...) و الكرسى شيء يجلس عليه متركب من أعواد و غيرها موضوعة كالأعمدة متساوية, عليها سطح من خشب أو غيره (...) و ليس المراد فى الآيه حقيقة الكرسى إذ لا يليق بالله تعالى لاقتضائه التحيز, فتعين أن يكون مرادا به غير حقيقته.

و الجمهور قالوا: إن الكرسى مخلوق عظيم, و يضاف إلى الله تعالى لعظمته, فقيل هو العرش, و هو قول حسن.[1]

En rendant le substantif 'كرسيه' par « Son Trône », Blachère réussit à en rendre le sens ainsi que la valeur symbolique. De par sa première acception signifiant « siège élevé sur lequel prennent place (les) souverains », le terme « trône » est également le « symbole de la puissance du souverain ». D'autre part, la graphie, c'est-à-dire l'emploi de la majuscule à l'initiale, confère au terme un cachet tout particulier en suggérant que ce terme ne doit pas être compris d'après son usage commun, étant donné qu'il est en rapport avec le Seigneur. Ceci n'est pas le cas dans la version de Berque où le substantif « siège » n'a pas la même portée symbolique. Notons aussi l'absence de la majuscule à l'initiale du terme.

Toutefois, dans le segment 'وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا', la traduction du pronom 'هما' par « Le » dans la version de Blachère donne lieu à un faux-sens puisqu'il reverrait au « Trône », tandis que dans le texte-source, ce pronom se réfère aux cieux et à la terre. En effet, nous apprécions le recours au relatif dans la version de Berque « **dont** la sauvegarde…. ».

- **La synecdoque :**

À la différence de la métonymie, la synecdoque est une figure qui, d'après Klein-Lataud, « opère sur l'extension d'un terme, c'est-à-dire qu'elle exprime le tout pour la partie, le singulier pour le pluriel »[2].

Le terme 'وجه' est cité plusieurs fois dans la sourate '*البقرة*'. Il figure dans les versets 112, 144, 145, 150, 177 et 272. Toutefois, ce substantif ne renvoie pas à un seul et même sens dans toutes les occurrences où il figure. Le dictionnaire *معجم ألفاظ القرآن الكريم* en distingue deux sens différents dans les emplois que fait le texte de ce terme.

---

[1] ابن عاشور, *تفسير التحرير و التنوير*, *نفس المرجع السابق*, المجلد الثانى, الجزء الثالث, ص.23.

[2] KLEIN-LATAUD, Christine, *op.cit.*, p. 66.

Dans les versets 144, 149, 150 et 177, le substantif 'وجه' signifie « la face » ' ما تواجه به الناس من الرأس و فيه معظم الحواس' ; dans les versets 112, 115 et 272, il réfère à « l'être » 'الذات'[1]. Dans ce dernier cas, il s'agit tantôt de l'Essence divine comme c'est le cas des versets 115 et 272, tantôt de l'homme comme il en va dans le verset 115.

Pour reproduire la figure de la synecdoque exprimant la partie pour le tout, Berque recourt, dans les trois occurrences, au substantif « la face », ce qui rend le sens au moyen d'une synecdoque équivalente. Ceci n'est pas le cas dans celle de Blachère où le traducteur n'emploie le terme « face » que dans les versets 115 et 272, tandis que dans le verset 115, il recourt à la reformulation du sens. Citons à titre d'exemple, les versets 115 et 272. Pour ce qui est du premier exemple, il est rendu comme suit :

115 بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ

Blachère :

106/112 Non point ! **ceux qui se seront soumis à Allah**, tout en pratiquant la bienfaisance, auront leur rétribution auprès d'Allah. Sur eux nulle crainte et ils ne seront point attristés. »

Berque :

112 – Non ! **Celui qui soumet à Dieu sa face**, à condition d'agir bellement, aura son salaire en son Seigneur. Pour eux point de crainte à nourrir, et ils n'éprouveront nul regret.

Voici comment le second exemple est traduit :

272 لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَـكِنَّ اللّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلأنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغَاء وَجْهِ اللّهِ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ

Blachère :

274/272 Diriger [ces Infidèles] ne t'incombe pas [, *Prophète !*] Mais Allah dirige qui il veut.

Ce que vous dépensez en bonnes œuvres est pour vous-mêmes, et vous ne dépensez que pour rechercher **la face d'Allah**. Ce que vous dépensez en bonnes œuvres vous sera exactement rendu et vous ne serez point lésés.

---

[1] مجمع اللغة العربية, معجم *ألفاظ القرآن الكريم*, *نفس المرجع السابق*, الجزء الثاني, مادة و ج ه, ص. 1164, 1165.

Berque :

272 - Les guider ne t'incombe, mais c'est Dieu qui guide qui Il veut.

- Faire dépense du meilleur, c'est le faire pour vous-mêmes, à condition de ne le faire que par désir de **la Face de Dieu**. Le meilleur que vous aurez dépensé vous sera soldé sans que vous subissiez la moindre injustice.

Le fait que Blachère ne maintient pas le même équivalent dans les trois occurrences nous surprend, étant donné qu'il va à l'encontre de la démarche jusque-là suivie dans sa version. Il en va de même de l'absence de la majuscule - face et non Face - laquelle est employée non seulement dans la version de Berque, mais également repérée, de manière systématique, tout au long de son texte, lorsqu'il s'agit d'un terme ou d'une notion en rapport avec Dieu.

De ce qui précède, il ressort que la sourate '*البقرة*' comprend différentes formes de tropes : métaphore, métonymie et synecdoque. Si, de manière générale, les tropes tiennent une place de première importance dans l'ensemble de la sourate, la métaphore, la reine des tropes, prédomine et ce dans les divers types de discours. La reproduction d'un grand nombre d'occurrences – comme il en va dans les versets 143, 168, 198 et 250 - s'est effectuée sans difficulté, étant donné qu'il s'agit de métaphores courantes qui trouvent leur écho dans la langue-cible. Toutefois, certains exemples - comme c'est le cas des versets 88, 138 et 179 - posent problème aux traducteurs. La différence entre les deux versions est essentiellement due – et la traduction du verset 255 l'atteste - aux différentes interprétations qu'un terme ou une expression figurée peut recevoir. Le maintien, chaque fois que la langue-cible le permet, du même « équivalent » pour reproduire les différentes métaphores dérivant d'une même racine est à saluer dans les deux versions. Pour ce qui est de la métonymie, la confrontation des deux versions révèle que la démarche de Blachère est plus judicieuse, car plus évocatrice. Quant à la synecdoque, le maintien de la même formulation dans la version de Berque est à apprécier.

Conclusion

Loin d'être exhaustive, l'analyse menée, tout au long, de notre thèse n'est qu'une tentative pour répondre aux questions fondamentales posées dans l'introduction. Ces interrogations concernent certes la dimension qu'occupe la rhétorique dans la sourate '*البقرة*' qui constitue un exemple assez représentatif du texte coranique, les différentes formes sous lesquelles la poéticité du texte se réalise, les moyens et les procédés de traduction auxquelles recourent les traducteurs afin de rendre la diversité des stratégies rhétoriques mises en œuvre par le texte-source et ce, tout en respectant le génie et les contraintes de la langue réceptrice.

Cette lecture rhétorique de la sourate '*البقرة*', restreinte aux figures du discours et aux effets qui leur sont liés, étant achevée, il nous semble utile de faire quelques remarques qui visent aussi bien à résumer l'itinéraire que nous avons parcouru qu'à attirer l'attention sur les difficultés majeures auxquelles nos traducteurs se sont heurtés et sur la méthodologie qui nous a permis sinon de nous arrêter sur les différents problèmes, du moins de les détecter. Nous ferons ainsi un survol rapide de quelques acquis auxquels nous pensons avoir abouti et des difficultés qui demeurent.

Notre recherche a montré comment l'aspect littéraire du texte coranique en général et de la sourate '*البقرة*' en particulier, revêt une importance primordiale constituant, par conséquent, l'un des principaux sujets d'étude. Cette constatation est confirmée non seulement par notre modeste travail, mais également par les nombreuses recherches sérieuses et fructueuses menées sur ce texte dans le but de mieux le pénétrer et de saisir avec autant de sensibilité que de rigueur sa richesse poétique. Et pour preuve, les traités cités tout au long de notre étude et composés, des siècles durant, par des grammairiens et des stylisticiens en vue d'embrasser, autant que faire se peut, les principes esthétiques, ainsi que les spécificités poétiques du Livre sacré.

Ces efforts n'étaient pas - et notre recherche l'illustre - sans contribuer à l'évolution de la discipline de la rhétorique, elle-même, comme art de persuader, normes du beau et canons du bien dire. Nous avons vu comment les travaux menés autour du *Coran* ont complété et affiné la réflexion portée sur les figures et les tropes et ont contribué, par là, à l'élaboration d'une rhétorique générale de la langue arabe. Ces études ont fourni aux stylisticiens, par la suite, les règles de leur art, les exemples pour les étayer et les exceptions pour en limiter la rigueur. Il n'est donc pas exagéré de dire qu'en tant que science, la rhétorique arabe a trouvé son point de départ dans le *Coran* et dans les recherches déclenchées

par son style. Témoignent de ces efforts louables les deux prestigieux ouvrages de عبد القاهر الجرجانى sur lesquels nous nous sommes fondamentalement basée tout au long de notre étude portant sur les traits poétiques de la sourate '*البقرة*' : dans ces deux traités *دلائل الإعجاز* et *أسرار البلاغة*, le rhéteur élabore la théorie de « l'agencement du *Coran* » 'نظم القرآن'.

Et ce n'est pas tout. La richesse poétique du texte coranique fait en sorte qu'il se prête aisément à l'application des différentes théories linguistiques et stylistiques élaborées par les rhéteurs français anciens et modernes. Ces théories, spécialement celle de Meschonnic ainsi que celle de Fromilhague, nous ont été d'un très grand profit, surtout que le texte coranique est non seulement un texte oral, destiné essentiellement à être lu à haute voix et à être écouté, mais également un texte où la dimension figurative occupe une place primordiale.

Dans le premier chapitre, l'analyse de la sourate '*البقرة*', à la lumière de l'ensemble de la théorie de Meschonnic, a révélé l'importance de l'« organisation sémantico-prosodique » qui relève du « continu » de la « forme-sens » dans la lecture du texte, étant donné que le rôle joué par le matériel sonore et phonique du discours ne se limite pas seulement à l'expressivité qui est en rapport avec la forme, mais elle contribue également au soulignement du sens des « phrasés ». Cette organisation qui s'est manifestée sous différents aspects - comme, par exemple, l'écho consonantique, l'écho vocalique, les couplages-paronomases, les finales conclusives, et les clausules rimées et rythmées – a montré comment une étude prosodique d'un verset ou d'un groupe de versets débouche nécessairement sur celle de sa signification.

La confrontation des versions françaises avec le texte-source a montré que la reproduction de certains aspects rythmiques des versets coraniques n'est pas sans poser un vrai problème au traducteur. Si celui-ci réussit à reproduire partiellement certains procédés, comme c'est le cas de certains échos consonantiques ou vocaliques, d'autres, tels les couplages-paronomases, sont totalement perdus. Ce qui fait que l'activité traduisante peut être considérée, dans une certaine mesure, comme « une effaçante ».

En effet, la difficulté de rendre la poéticité des versets en général - surtout celle des clausules - est essentiellement due à la nature différente des deux langues, étant donné que la langue française ignore certains phénomènes linguistiques fondamentaux en arabe comme, par exemple, l'opposition entre voyelles longues et voyelles brèves ou encore les « concordances de wazn », ce qui complique, de plus en plus, la tâche du traducteur. Toutefois, cette « difficulté » ne veut aucunement dire « impossibilité ». Les exemples que

nous avons étudiés dans le premier chapitre, ont montré que, dans certains versets, les deux traducteurs essayent, chacun à sa manière, d'introduire une certaine résonnance rythmique dans sa version.

Si, dans la plupart des cas, les réussites sont essentiellement dues au choix d'un terme sémantiquement et rythmiquement adéquat, bref, à l'effort personnel du traducteur, d'autres sont liées aux différents procédés grammaticaux, syntaxiques, phoniques et stylistiques que lui offre la langue-cible. Parmi ces procédés, nous avons relevé la richesse du système vocalique français, la négation et la répétition. En effet, les réussites dépendent de la capacité du traducteur à exploiter ces procédés à bon escient. Notre lecture des différents schémas prosodiques dans les traductions françaises a révélé que c'est la version de Blachère qui reste, de manière générale, plus proche de ceux du texte-source.

Dans le deuxième chapitre, l'examen de la sourate '*البقرة*' fait ressortir que la répétition est un phénomène linguistique de base qui sous-tend l'ensemble du texte coranique, étant donné que celui-ci est, avant tout un texte destiné à être psalmodié, voire mémorisé. Ainsi, la grande majorité de ses versets est formée à partir de différents types de reprise lexicales et syntagmatiques qui ont donné lieu à la formation d'anaphores rhétoriques, d'épiphores, d'antépiphores, d'anadiploses, et de répétitions à distance. Ces figures qui ne sont pas sans conférer à la sourate sa poéticité, produisent des effets d'insistance, d'amplification et d'emphase.

L'examen du traitement de ce procédé stylistique dont la langue française n'ignore pas les mérites, les vertus et les « effets heureux », montre que la démarche des deux traducteurs est loin d'être la même. Dans sa version, Blachère essaye de rester, dans la grande majorité des cas, le plus proche possible du texte-source en introduisant dans les textes-cibles, chaque fois que l'occasion se présente, certaines caractéristiques de ce premier.

Contrairement à Blachère qui tient à reproduire, pour reprendre les termes de Kokelberg, ces reprises « concertées », Berque se soucie, dans la plupart des cas, de les éviter et ce, en mettant en place des stratégies diverses. Afin de contourner ce phénomène linguistique de base, le traducteur recourt tantôt à la pronominalisation, tantôt à la parasynonymie. Mis à part ces procédés de traduction relevés et attestés par le traductologue Michel Ballard, Berque emploie des reformulations syntaxiques différentes : il convertit, par exemple, les répétitions rhétoriques en des polyptotes ou les phrases relatives en des phrases

simples. Si la démarche de Berque peut, dans certaines occurrences, recevoir une interprétation quelconque, elle paraît, en bien d'endroits, exagérée surtout lors de la reproduction des clausules reprises à intervalles plus au moins éloignés. Dans ce dernier cas, la procédure de Berque n'est pas sans influence sur la structure et la cohésion interne de la sourate.

En effet, notre recherche a montré que le phénomène de la répétition dans la sourate '*البقرة*' ne se limite aucunement à « la reprise à l'identique » des termes, des expressions, des segments d'une certaine longueur comme les clausules ou de versets tout entiers ; mais il se réalise aussi et surtout sous bien d'autres formes, entre autres, le polyptote et la dérivation.

Dans le troisième chapitre, notre étude a révélé comment la sourate '*البقرة*' exploite intensément la figure du polyptote sous ses formes les plus variées et ce, dans le but d'insister sur un terme fort ou de produire des échos par le rapprochement de formes quasi identiques. Cette figure y est employée de manière fort récurrente, réalisant ainsi deux buts : le premier sémantique, étant donné que cette figure sert à insister sur le sens véhiculé ; le second, poétique, car cette figure confère au segment dans lequel elle se manifeste, une très grande expressivité.

Quant à la manière dont le polyptote est rendu dans les deux traductions, elle révèle que Blachère est plus sensible à l'effet de sens que crée ce procédé stylistique : celui-ci se trouve reproduit, dans sa version, de manière presque systématique. Par contre, dans la version de Berque où le traducteur recourt, d'une part, à la parasynonymie et d'autre part, à l'opposition lexicale, l'effet du polyptote se trouve parfois atténué.

Mis à part le polyptote, notre recherche a montré que le phénomène de la dérivation contribue, lui aussi, à la construction du sens, tout en produisant des effets d'insistance et d'emphase. Cette figure occupe, dans la sourate '*البقرة*', une place de première importance et revêt différentes formes : verbe et nom verbal, verbe et verbe, nom et nom, verbe et participe passif, verbe et nom de lieu, verbe et nom d'agent.

Notre étude a fait ressortir la différence radicale dans la fonction linguistique du mécanisme de la dérivation dans les deux langues source et cible. L'extrême disparité de fréquence et de productivité de ce phénomène linguistique dans les deux langues n'est pas

sans avoir des répercussions directes sur le processus de la traduction, car en matière de traduction, le fait qu'un procédé est ou non courant, est aussi important que le fait qu'il existe ou non. Mises à part certaines occurrences où la perte de la dérivation s'avère totale, les deux traducteurs essayent, chacun à sa manière, de donner au lecteur français une idée de ce qui n'a pas, ou peu s'en faut, concrètement de forme dans sa langue : nous parlons surtout du cas « verbe/ nom verbal ».

Pour réussir la tâche qui leur est assignée, ils se servent de certains procédés stylistiques qui peuvent rendre partiellement l'effet de la figure - comme la répétition à l'identique et surtout le polyptote - et de procédés syntaxiques comme la structure formée à partir de l'auxiliaire « être » suivi de l'attribut dans le cas de Blachère ou de la structure « ceux qui + verbe au présent de l'indicatif » pour traduire le nom d'agent. De même, ils ont dû recourir à la création de certains néologismes afin de rendre certains attributs de Dieu. Enfin, nous tenons à noter que la difficulté de rendre la figure de la dérivation est également due au fait qu'elle se réalise souvent sous une forme composée- soit accompagnée d'une deuxième dérivation, soit d'un autre type de reprise - ce qui complique davantage la tâche du traducteur.

En plus des différentes formes de répétition lexicale ou syntagmatique, du polyptote, de la dérivation, notre recherche a montré que certains versets de la sourate '*البقرة*' sont construits sur des structures identiques ou proches, créant ainsi un « parallélisme strict » ou « non strict ». Ce procédé de construction et de répétition qui consiste en la reprise d'éléments symétriques au sein d'une construction ou d'un énoncé a non seulement des effets sonores et incantatoires, mais aussi prosodiques et rythmiques. Il en va de même pour ce qui est du chiasme lequel est une figure de construction qui permet de placer deux mots (ou groupes de mots) dans l'ordre inverse du précédent. Cette figure est exploitée dans la sourate '*البقرة*' dans certains versets où la coordination de deux syntagmes dont les termes sont inversés permet souvent le rapprochement d'éléments antithétiques. D'autre part, il a été constaté que l'effet d'insistance ne s'effectue pas seulement dans la sourate à travers les formes de répétition lexicales, syntagmatiques et structurales, mais aussi et surtout au moyen du retour de certains patrons syntaxiques et stylistiques, eux-mêmes repris à intervalles différents. De manière générale, l'effet de renforcement est généré par l'emploi de syntagmes contenant des antithèses, des inversions, plusieurs particules d'insistance, des négations restrictives, des interrogations rhétoriques et des apostrophes.

Par ailleurs, nous avons remarqué qu'une grande partie des versets de la sourate 'البقرة' forme des périodes où la conjonction de coordination liant les différents termes ou segments joue un rôle de première importance. Si la reprise de la conjonction est une caractéristique de la langue arabe, elle constitue, en revanche, une figure de rhétorique en français. Cette figure est appelée la « polysyndète » ou la « multiliaison ». C'est exactement la valeur inverse de ce phénomène dans les deux langues, qui a attiré notre attention et qui nous a invitée à regarder de près, comment la figure de la polysyndète peut servir le traducteur à refléter, ne serait-ce que dans certaines occurrences, ce trait distinctif de la langue-source.

Contrairement à la reproduction des reprises dérivationnelles, notre analyse a montré que le traitement du parallélisme, du chiasme, ainsi que la transposition de certains patrons syntaxiques et stylistiques – antithèse, inversion, restriction, apostrophe, interrogation rhétorique- ne posent pas, dans la plupart des occurrences, un grand problème aux traducteurs, ceci n'est pas le cas lorsqu'il s'agit de segments contenant plusieurs particules d'insistance.

D'autre part, l'étude de la reprise de la conjonction de coordination en arabe, illustrant l'écart entre les deux systèmes linguistiques, a révélé les difficultés que peut créer la traduction de certains versets assez longs où l'emploi de la conjonction se fait de manière récurrente. Afin de rendre l'effet d'accumulation, la démarche de deux traducteurs est loin d'être la même. Si Berque recourt tantôt à la polysyndète, tantôt à l'asyndète, tantôt au mode habituel de la coordination, Blachère opte, dans les différentes occurrences, pour l'asyndète, ce qui fait que sa démarche est plus systématique.

Le quatrième chapitre de notre thèse a montré que la sourate 'البقرة' comprend presque une quarantaine de versets établissant des comparaisons au sens large du terme, c'est-à-dire, simples (*comparatio*) et figurées (*similitudo*) et ce, en vue de développer les thèmes les plus variés. Si notre étude a essentiellement examiné la démarche suivie par chacun des deux traducteurs afin de rendre les comparaisons figuratives, elle a également abordé brièvement la manière dont sont traduits certains versets « moins figuratifs » dont la traduction présente des problèmes au niveau de l'expression exacte du sens.

L'étude de la reproduction, en français, des différentes réalisations de cette figure dans la sourate 'البقرة', a révélé que la transposition de certaines comparaisons n'a pas posé de problème aux traducteurs, étant donné qu'elles constituent des « topos ». Ceci n'est pas le cas de bien d'autres qui sont fortement imprégnées de la culture de la langue-source. En effet, les

différentes interprétations de l'un des deux pôles de la comparaison ne sont pas sans conséquence sur le processus de traduction.

De manière générale, la démarche de Blachère s'est révélée plus précise lors du traitement des différents outils de comparaison. Enfin, le fait que l'un des deux pôles de la comparaison constitue un pronom, a posé un vrai problème au traducteur, étant donné que l'interprétation du référent, ne semble pas une tâche facile, surtout lorsque la détermination de celui-ci suscite déjà un dilemme parmi les exégètes. Parfois, malgré leur différence, les démarches des deux traducteurs se trouvent, toutes les deux, justifiées, grâce à la multi-interprétabilité de certains termes.

Dans le cinquième chapitre, notre étude a révélé comment la sourate '*البقرة*' propose des exemples tirés de la nature créée par Dieu et de la beauté qui s'y trouve en abondance pour que les êtres humains en profitent, y voient l'œuvre puissante du Seigneur et soient reconnaissants envers Lui. Ainsi des paraboles explicites ou implicites ainsi que des récits paraboliques s'y trouvent largement développés. Mises à part ces figures, l'exemple condensé qui s'applique volontiers aux situations similaires y est également repéré : il se caractérise par la concision au point de rappeler, de par sa forme, les proverbes relevant de sagesse 'الأمثال السائرة'.

L'analyse menée jusqu'ici a montré que la transposition, en français, de ces figures est souvent marquée par l'exagération et l'amplification du sens. Celles-ci se voient dans le recours à différents procédés comme, par exemple, l'emploi presque systématique de la négation absolue dans la version de Blachère. Cette démarche est justifiée, dans la plupart des cas, puisque, de par sa définition même, la parabole sert à décrire l'étrangeté.

Mise à part la difficulté de reproduire, en français, l'effet de dédoublement et de miroir créé par l'expression comparative 'مثله كمثل', le vrai problème réside, une fois de plus, dans la muti-interprétabilité du sens de certains termes ou segments. Notre étude a également remis en cause certaines critiques adressées par زينب عبد العزيز et إبراهيم عوض à la version de Berque : en effet, si quelques remarques pertinentes ont trouvé un écho dans notre analyse, d'autres nous ont paru exagérée.

Notre dernier chapitre portant sur les tropes, a montré comment cette classe de figures tient une place de première importance dans l'expression du sens. L'examen de la sourate

'*البقرة*' révèle qu'elle comprend différentes formes de tropes : métaphore, métonymie et synecdoque. Toutefois, la métaphore, la reine des tropes, prédomine et ce dans les divers types de discours. La reproduction d'un grand nombre d'occurrences s'est effectuée sans difficulté, étant donné qu'il s'agit de métaphores courantes qui trouvent leur écho dans la langue-cible. Au contraire, certains exemples, compte tenu de la nouveauté du rapport d'analogie, ont posé problème aux traducteurs.

La différence entre les deux versions est essentiellement due aux différentes interprétations qu'un terme ou une expression figurée peut recevoir. Le maintien, chaque fois que la langue-cible le permet, du même « équivalent » pour reproduire les différentes métaphores dérivant d'une même racine est à saluer dans les deux versions. Pour ce qui est de la métonymie, la confrontation des deux traductions révèle que la démarche de Blachère est plus judicieuse, car plus expressive. Quant à la synecdoque, le maintien, chez Berque, de la même formulation employée dans les différents exemples, est à apprécier.

En effet, si, tout au long de notre travail, la démarche traduisante de Blachère s'est bien distinguée de celle de Berque, c'est parce que le projet qui se profile derrière chacune des deux versions est loin d'être le même : la version de Blachère s'adresse à un public spécialisé, voire érudit, celle de Berque, à un public francophone de culture moyenne. Ainsi, le texte de Blachère se caractérise par son grand respect des caractéristiques syntaxiques, structurelles et stylistiques du texte-source : ceci est essentiellement dû à la très forte sensibilité du traducteur à la langue arabe, ce qui lui permet de saisir les subtilités du langage coranique. Son premier souci est la fidélité au texte original et l'emploi d'un style simple et clair, à l'exception de quelques remarques fragmentaires qui ne touchent pas le fond du texte. Cette attitude qui constitue, en elle-même, une prise de position, contribue à un texte, dans une grande mesure, sémantiquement exact et stylistiquement assez proche du texte-source. Nous précisons « dans une grande mesure », étant donné qu'en matière de traduction, la reproduction d'un texte dans une autre langue ne peut jamais aboutir à un « double parfait » de l'original. Ce dernier projet étant inaccessible, nous pouvons seulement parler d'une possibilité de « lecture » ou de « transposition » dans une autre langue. Rappelons à ce propos, ce que constate fort judicieusement Maurice Gloton :

« Chaque langue de traduction (française, anglaise, turque, persane, chinoise, etc…) possède une structure : syntaxe, grammaire, vocabulaire ainsi qu'une résonnance et un rythme qui lui sont propres et sont souvent très éloignés de ceux de l'arabe coranique »[1]

À l'opposé de la version de Blachère, celle de Berque est marquée par une grande liberté, pour ne pas dire une liberté « excessive », en restituant les éléments conférant au texte sa poéticité. Cette liberté se manifeste dans la reformulation du sens et dans la forte prédilection pour des tournures particulières : comme résultat, nous nous trouvons parfois en présence de phrases agrammaticales et d'expressions lourdes. Ces tours et détours transgressent la notion de « fidélité », nuisent à l'organisation interne du texte à traduire et lui font perdre ses traits distinctifs. Le passage d'une structure ou d'une tournure à une autre est détournant dans la mesure où les modifications fréquentes qui affectent son texte, ne servent point son projet. En outre, le traducteur recourt à certains emplois qui ne sont attestés ni par la grammaire ni par les dictionnaires : citons à titre d'exemple, le terme « semaille » utilisé au singulier. De surcroît, en s'appropriant le texte initial, Berque dépasse souvent les limites du traducteur pour se poser tantôt en critique, tantôt en commentateur.

Si nous nous arrêtons au projet qui se profile derrière chaque traduction, c'est effectivement parce que le texte traduit est inséparable du « pourquoi » et du « comment » on retraduit. De même, ce « pourquoi » et ce « comment » sont eux-mêmes en rapport étroit avec « qui » traduit. La lecture et l'analyse des différentes traductions d'un même texte vise essentiellement à dégager la conception que se fait chaque traducteur de l'activité traduisante plutôt qu'à réclamer une équivalence parfaite. La confrontation des différentes démarches aboutit à un enrichissement par les différences, à une pluralité des perspectives. C'est pourquoi les résultats obtenus pour rendre le Livre sacré en une autre langue seront toujours contrastés en fonction du projet des traducteurs : certains vont s'attacher à rendre de plus près les significations obvies du texte, d'autres vont privilégier le style elliptique en imitant en cela les caractéristiques du langage coranique, une troisième catégorie va mettre en relief les traits stylistiques des versets, etc.

À cet égard, il convient de noter que les ouvrages du traductologue Michel Ballard et de son équipe de l'Université d'Artois nous ont été d'un très grand profit pour l' « interprétation » de la démarche traduisante adoptée par Berque, ainsi que pour la détermination de certains procédés qui sont mis en place dans sa version.

---

[1] GLOTON, Maurice, *La parole de Dieu, op.cit.*, p. 102.

Par ailleurs, à notre grande surprise, il a été constaté que c'est la version de Berque datant de 1995 - et non celle de Blachère parue en 1949 -, qui comprend des termes, des expressions et des tours vieux et archaïques : c'est vrai que le texte-source est un texte ancien datant du 7ème siècle après J.C. - ce qui explique et justifie le comportement de Berque,- mais nous nous sommes attendue à repérer une telle attitude plutôt dans la traduction de Blachère. Notons également que la version de Berque comporte plus de néologismes - dénégateurs, bel-agissant par exemple - que celle de Blachère.

De manière générale, l'observation des exemples a fait affleurer les difficultés inhérentes au traduire qui amènent le traducteur à adopter des stratégies diverses. Il a été constaté que la plupart de difficultés que les traducteurs ont affrontées, sont en rapport aux concepts religieux et culturels : notre étude a essayé de mettre l'accent sur la difficulté de rendre la charge sémantique de certaines notions comme 'الغيب' et 'العمرة' par exemple. À ce propos, signalons qu'en comparaison avec les notes explicatives de Berque, celles de Blachère sont plus pertinentes et plus efficaces pour l'éclaircissement du sens. Les notes de Blachère témoignent d'un souci constant de transmettre certaines nuances et lectures selon le contexte, tout en ayant recours à l'exégèse coranique pour certifier ses opinions pour tel ou tel choix. Les remarques de Berque mises en note sont assez discutables surtout lorsque le traducteur établit des comparaisons entre le contenu du texte et ses connaissances linguistiques et culturelles. Ces remarques amènent souvent à des ambiguïtés qui plongent le lecteur dans une incompréhension totale du texte.

Toutefois, il nous semble que les deux traducteurs ont bien fait de préfacer leur texte, ce qui leur a donné l'occasion d'exposer leur méthode de travail, et nous a donné, nous, la chance de vérifier à quel point ils ont respecté la méthodologie déjà établie. À notre sens, l'existence des préfaces et des notes explicatives paraissent essentielles, voire indispensables, pour l'intelligibilité et la lisibilité du texte. Il en va de même pour les glossaires où certains termes, concepts et notions sont explicités ou développés. Ces éléments témoignent des efforts déployés par les traducteurs afin de présenter au lecteur francophone un texte issu d'une autre culture que la sienne et ce, de manière plus accessible.

Et comme le texte coranique est un texte particulier dans sa structure interne, dans sa langue et dans ses techniques littéraires et stylistiques, nous estimons que les traducteurs ont relevé un vrai défi en assurant sa traduction. Même si quelques imprécisions, certains faux-

sens ou contre-sens ont été relevés, la transposition, en français, du texte sacré constitue effectivement un véritable travail. Que ces efforts soient ici salués.

Reste notre opinion tout à fait personnelle et qui ne minimise en aucun cas la valeur des textes d'arrivée : quoique le texte traduit ne doive pas être lu en parallèle avec l'original, nous voyons, en tant que bilingue, que le texte original touche et émeut beaucoup plus que ses différentes versions.

Sur un autre plan, si déterminant qu'ait été le *Coran* pour l'éclosion et l'épanouissement des études rhétoriques, aussi bien sur le plan théorique que sur celui de la pratique, il reste à signaler un autre domaine où son influence s'est avéré plus féconde encore, à savoir, celui de l'exégèse et de l'interprétation du sens.

De toutes les « sciences du *Coran* » auxquelles les recherches et les activités scientifiques ont donné naissance, la discipline de l'exégèse et de l'interprétation coranique vient naturellement au premier rang et peut même être considérée comme leur « reine ». Cette appellation se justifie non seulement par le fait que l'exégèse coranique bénéficie, à la fois, des apports des différentes sciences religieuses, linguistiques et rhétoriques, mais également par le fait que l'exégèse et l'interprétation du sens du texte coranique sont étroitement liées à sa traduction. Nous pouvons même aller jusqu'à affirmer que celle-ci n'en est parfois que le reflet. Nous voulons par là insister sur une constatation fort importante : la différence entre les différentes versions proposées pour certains versets de la sourate '*البقرة*' réside essentiellement dans la muti-interprétabilité du sens de ses termes et segments.

Nous ne pouvons effectivement conclure sans rendre hommage aux commentateurs du *Coran*, anciens et modernes, - surtout الطبرى, الزمخشرى, et ابن عاشور, - dont l'œuvre nous a été d'un très grand profit. L'apport linguistique et rhétorique de l'exégèse du tunisien ابن الطاهر عاشور s'est spécialement révélé indéniable dans la compréhension des subtilités du texte-source.

Enfin, nous espérons ainsi que cette recherche aura permis de poser et de cerner quelques problèmes soulevées par la traduction en général et celle du *Coran* en particulier. Nous pensons avoir effectué un pas dans un domaine qui n'arrête pas de tenter de nombreux chercheurs. Notre thèse vise à ouvrir la voie à une série de recherches qui sera explorée plus en profondeur par nous – mêmes que par d'autres lecteurs que cette présente étude pourrait

intéresser. Les résultats auxquels nous avons abouti, pour modestes qu'ils soient, nous paraissent encourageants, puisqu'ils nous semblent avoir réussi à rendre compte de la poéticité du texte coranique représenté par notre corpus, à savoir la sourate '*البقرة*', ainsi que des différentes démarches adoptées pour la restituer.

Références bibliographiques

Ouvrages en français

I. Corpus

- BERQUE, Jacques, *Le Coran, Essai de traduction,* Paris, Albin Michel, 1995.

- BLACHÈRE, Régis, *Le Coran*, Maisonneuve, selon un reclassement chronologique des sourates, Paris, 1949-1950-1951.

- *Le Coran,* Paris, Maisonneuve & Larose, 2005.

II. Versions françaises du *Coran*

- 'ABDEL 'AZIZ, Zeinab, *Le Qur'ān*, La Lybie, Association mondiale de l'Appel islamique, S.D.

- BOUBAKEUR, Si Hamza, *Le Coran*, Paris, Fayard, 1979.

- CHEBEL, Malek, *Le Coran*, Paris, Fayard, 2009.

- CHIADMI, Mohammed, *Le Noble Coran*, France, Éditions Tawhid, 2004.

- Complexe roi Fahd, *Le Noble Coran*, Al-Madinah Al-Munawwarah, Complexe roi Fahd, 1424 de l'Hégire.

- DAOUDA, Boureima Abdou, *Le sens des versets du Saint Qour'ân*, Royaume d'Arabie Saoudite, Daroussalam, 1999.

- GROSJEAN, Jean, *Le Coran*, Paris, Gallimard, 2008.

- HAMIDULLAH, Muhammad, *Le Saint Coran*, S.L., Maison d'Ennour, 1986.

- KASIMIRSKI, *Le Coran*, Paris, Garnier-Flammarion, 1970.

- KHAWAM, René R., *Le Qoran*, Paris, G.-P maisonneuve et Larose, 1990.

- MASSON, Denise, *Le Coran I*, Paris, Gallimard, 1967.
- MAZIGH, Sadok, *Le Coran*, Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1980.
- MONTET, Édouard, *Le Coran*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1998.
- PENOT, A., *Le Coran*, France, Éditions Alif, 2007.
- PESLE, O, TIDJANI, Ahmed, *Le Coran,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1980.

III. Ouvrages consacrés aux études coraniques

- ABEL, Armand, *Le Coran*, Lausanne, Payot, 1951.
- ARNALDEZ, R., *Le Coran : guide de lecture*, Paris, Desclée, 1983.
- AUDEBERT, Claude-France, *Al-hattabi et l'inimitabilité du Coran*, Traduction et introduction au *Bayan l'gaz al Qur'ân*, Damas, Institut français de Damas, 1982.
- BERQUE, Jacques, *Relire le Coran*, Paris, Albin Michel, 1993.
- BLACHÈRE, Régis, *Introduction au Coran,* Paris, Librairie orientale et américaine, Maisonneuve, 1947.
- CHABBI, Jacqueline, *Le Coran décrypté, Figures bibliques en Arabie*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2008.
- DRAZ, Mohamed Abdallah, *Initiation au Koran*, Exposé historique, analytique et comparatif, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
- DÉROCHE, François, *Le Coran*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- ESACK, Farid, *Le Coran, mode d'emploi*, Paris, Éditions Albin Michel, 2004.
- GABR, Rokaya, *Le génie narratif dans le Coran. Récit de Joseph*, le Caire, Dar El-Kitab El Lubnani, 1990.

- GLOTON, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, 2500 versets traduits- lexique coranique complet*, Beyrouth, Dar Albouraq, 2002.

- *Le Coran, parole de Dieu*, Beyrouth, Al Bouraq, 2007.

- JUILLIARD, Colette, *Le Coran au féminin, La femme, le diable, et le désir*, Paris, l'Harmattan, 2006.

- MERAD, Ali, *L'exégèse coranique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

- MIQUEL, André, *L'évènement. Le Coran : sourate LVI*, Paris, Odile Jacob, 1994.

- PETIT, Odette, *Présence de l'Islam dans la langue arabe*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1982.

- SABBAGH, T., *La métaphore dans le Coran*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1943.

- SOURDEL, Dominique, SOURDEL-THOMINE, Janine, *Vocabulaire de l'Islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

- TOELLE, Heidi, *Le Coran revisité, le feu, l'eau, l'air, et la terre*, Damas, Institut Français d' Études Arabes de Damas, 1999.

- URVOY, Dominique et Marie-Thérèse, *L'action psychologique dans le Coran,* Paris, Éditions du Cerf, 2007.

IV. Articles consacrés aux études coraniques

- 'ABDEL 'AZIZ, Zeinab, « Que Jacques Berque se fâche ! », in *Revue AL-Azhar*, vol. 66, Le Caire, août 1993, pp. 302-305.

- EZZAT, Soheir, « Signification, sens et valeur du signe linguistique », Étude appliquée sur quelques exemples tirés de la sourate « La vache », in *Revue Al-Azhar*, vol. 64-65, Le Caire, mai, juin 1992, pp. 1-28.

- GILLIOT, Claude, « Le Coran : trois traductions récentes », in *Studia Islamica*, Paris, 1993, pp. 159-177.

- HACHEM, Mona, « Des procédés de comparaison et leur traduction dans certains versets coraniques », in *Horizons*, n°9, Le Caire, Association Égyptienne des Professeurs de Français, 2003-2004, pp. 188-200.

- IBRAHIM, Amr Helmy, « Fonction et traductions des répétitions dans le *Coran* : modulation du même *versus* dissimulation dans la construction du sens » *in Traduire, Reprises et répétitions*, France, Presses Universitaires Franc-Comptoises, 2000, pp. 139-168.

- MACHHOUR, Héba, « De la sémiotique à la philosophie du texte – Lecture de la sourate « El-Kahf » dans le texte du Coran », in *Revue de la Faculté des Lettres*, Supplément (2), Le Caire, Presses de l'Université du Caire, juillet 2006, pp. 7-80.

- MACHHOUR, Hedaya, « De la terminologie du Coran à une réflexion sur l'acte de traduire. L'exemple du couple mort/vie », in *Revue de la Faculté des Lettres*, Supplément (2), Le Caire, Presses de l'Université du Caire, janvier 2007, pp. 7-92.

    - « La traduction du sens des versets du Coran », in Revue *Al-Azhar*, vol. 62, Le Caire, 1993, pp. 302-306.

    - « Le lexique dans la traduction de Chouraqui. L'appel : le Coran », in Revue de la *Faculté des Lettres*, n°. 57, Le Caire, Presses de l'Université du Caire, juillet 1997, pp. 73-96.

- RACHID, Amina, « Le mythe d'Etiemble », *Hommages-Études et Recherches Inédits*, n° 77, Paris, Didier Érudition, 1979, pp. 219-226.

- STEWART, Devin, J., « Saj' in the Qur'ân. Prosody and structure », in *The Qur'an : Style and Contents*, Ashgate, Variorum, 1990, pp. 9-75.

- TOELLE, Heidi, « Quel usage le Coran fait-il de la flore d'Arabie », in *Arabica*, Paris, Brill, Juillet-octobre 2000, pp. 409 - 419.

V. Ouvrages consacrés à la linguistique et à la stylistique

- AQUIEN, Michèle, *La versification appliquée aux textes*, Paris, Armand Colin, 2005.

- ARGAND, Richard, *Les figures de style*, Québec, Éditions de l'Homme, 2004.

- BACRY, Patrick, *Les figures de style*, Paris, Belin, 1992.

- BANFIELD, Ann, *Phrases sans paroles, théorie du récit et du style*, Paris, Seuil, 1995.

- BARTHES, Roland, *S/Z*, Paris, Seuil, 1970.

- BAYLON, Christine et FABRE Paul, *Initiation à la linguistique*, Paris, Nathan, 1990.

- BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1973.

- BETH, Axelle, MARPEAU, Elsa, *Figures de style*, Paris, Librio, 2005.

- BLACHÈRE, Régis, *Grammaire de l'arabe classique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1975.

- BONHOMME, Marc, *Pragmatique des figures du discours*, Paris, Éditions Champion, 2005.

- BORDAS, Éric, *Les chemins de la métaphore*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

- BRETON, André, *La Clé des champs*, Paris, Éditions du Sagittaire, 1953.

- BUFFART-MORET, Brigitte, *Introduction à la stylistique*, Paris, Armand Colin, 2007.

- CALAS, Frédéric, CHARBONNEAU, Dominique-Rita, *Méthode du commentaire stylistique,* Paris, Armand Colin, 2005.

- CAMINADE, Pierre, *Image et métaphore, un problème de poétique contemporaine*, Paris, Bordas, 1970.

- COLIGNON, J.P. et BERTHIER, P.V., *La pratique de style*, Louvain-La-Neuve, Duculot, 1996.

- COMBE, Dominique, *La pensée et le style*, Paris, Éditions Universitaires, 1991.

- CRESSOT, Marcel, *Le style et ses techniques, Précis d'analyse stylistique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

- DELECLERQ, Gilles, *L'art d'argumenter, structures rhétoriques et littéraires*, Paris, Éditions Universitaires, 1992.

- DELOFFRE, Frédéric, *La phrase nominale*, Paris, Sedes, 1979.

- DESSONS, Gérard, MESHONNIC, Henri, *Traité du rythme des vers et des proses*, Paris, Armand Colin, 2005.

- DRILLON, Jacques, *Traité de ponctuation française*, Paris, Gallimard, 1991.

- DUBOIS, Jean, DUBOIS-CHARLIER, Françoise, *La dérivation suffixale en français*, Paris, Nathan, 1999.

- DUBOIS, Jean, LAGANE, René, *La nouvelle grammaire française*, Paris, Larousse, 1995.

- DUCROT, Oswald, *Les échelles argumentatives*, Paris, Minuit, 1980.

- *Les mots du discours*, Paris, Minuit, 1974.

- DUJARDIN, Édouard, *Le monologue intérieur,* Paris, Messein, 1931.

- ECO, Umberto, *Lector in fabula,* Paris, Grasset & Fasquelle, 1985.

- *Les limites de l'interprétation,* Paris, Grasset & Fasquelle, 1992.

- *L'œuvre ouverte*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.

- FONTANIER, Pierre, *Les figures du discours*, Paris, Flammarion, 1977.

- FROMILHAGUE, Catherine, *Les figures de style*, Paris, Nathan, 1995.

- FROMILHAGUE, Catherine, SANCIER, Anne, *Introduction à l'analyse stylistique,* Paris, Dunod, 1996.

- GARDES-TAMINE, Joëlle, *La stylistique*, Paris, Armand Colin, 1992.

- GAUDIN, François, GUESPIN, Louis, *Initiation à la lexicologie française, De la néologie aux dictionnaires*, Paris, Ducolot, 2000.

- GENETTE, Gérard, *Figures III*, Paris, Seuils, 1972.
- GREVISSE, Maurice, GOOSE, André, *Le bon usage*, Bruxelles, Éditions de Boeck Université, 2008.
- Groupe U, *Rhétorique générale*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.
- HERSCHBERG-PIERROT, Anne, *Stylistique de la prose*, Paris, Éditions Belin, 2003.
- KLEIN-LATAUD, Christine, *Précis des figures de style*, Toronto, Éditions du Gref, 1991.
- KLINKENBERG, Jean-Marie, *Précis de sémiotique générale*, Bruxelles, Paris, De Boeck et Larcier, 1996.
- KOKELBERG, Jean, *Les techniques du style, Figures de Rhétorique, Syntaxe, Rythme*, Paris, Nathan, 1993.
- LECOMTE, Gérard, Grammaire de l'arabe, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- LE GUERN, Michel, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse Université, 1973.
- LEHMANN, Alise et MARTIN-BERTHET, Françoise, *Introduction à la lexicologie, sémantique et morphologie*, Paris, Dunod, 1998.
- MAINGUENEAU, Dominique, *Approche de l'énonciation en linguistique française, Embrayeurs, temps, discours rapporté,* Paris, Hachette Éducation, 1991.
    - *Éléments de linguistique pour le texte littéraire,* Paris, Dunod, 1993.
- MARTIN, Robert, *Pour une logique du sens,* Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

- MAZALEYRAT, Jean, MOLINIÉ, Georges, *Vocabulaire de la stylistique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

- MESCHONNIC, Henri, *Les états de la poétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

- *La rime et la vie*, Paris, Verdier, 1989.

- MESSADI, Mahmoud, *Essai sur le rythme dans la prose rimée en arabe*, Tunis, Abdelkerim Ben Abdallah, 1981.

- MOLINIÉ, Georges, *Éléments de stylistique française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

- MORIER, Henri, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

- NORMAND, Claudine, *Métaphore et concept,* Bruxelles, Édition Complexe, 1976.

- PERELMAN, Charles, OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, *Traité de l'argumentation, La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983.

- PIOCHE, J., *Précis de lexicologie française*, Paris, Nathan, 1977.

- RICALENS-POURCHOT, Nicolas, *Lexique des figures de style*, Paris, Armand Colin, 1998.

- RASTIER, François, *Sémantique interprétative*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

- REBOUL, Anne, *Rhétorique et stylistique de la fiction,* Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1992.

- REBOUL, Olivier, *La rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

- RICOEUR, Paul, *La critique et la conviction,* Paris, Calmann-Lévy, 1995.

- *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

- RIVARA, René, *Le système de la comparaison*, Paris, Minuit, 1990.
- ROBRIEUX, Jean-Jacques, *Les Figures de style et de rhétorique*, Paris, Dunod, 1998.
- SAUSSURE, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Paris, Hachette, 1981.
- STOLZ, Claire, *Initiation à la stylistique*, Paris, Ellipses Éditions, 1999.
- SUHAMY, Henri, *Les figures de style*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.
- TOELLE, Heidi, *Les Suspendues*, Paris, Flammarion, 2009.
- TOURNIER, Jean, *Introduction descriptive à la lexicogénétique de l'anglais contemporain*, Paris, Champion, 1985.

VI . Articles consacrés à la linguistique et à la stylistique

- ABOU-STET, Samia, « La phrase nominale en français et en arabe », in *Paroles* n°4, Centre d'Etudes françaises, 1991, pp. 43-53.
- GROSS, Gaston, « Les verbes supports et l'actualisation des prédicats nominaux », in IBRAHIM, Amr Helmy (Dir.), *Supports et prédicats non verbaux dans les langues du monde*, Paris, Cellule de Recherche en Linguistique (CRL), 2010, pp.16-35.
- LE GUERN, Michel, « Parabole, allégorie et métaphore », in DELORME, Jean (Dir.), *Figure, parole, parabole*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1987, pp. 23-35.
- LERAT, Pierre, « Dérivation lexicale et dérive terminologique », in *Méta*, vol. 39, n° 4, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1994, pp.581-588.
- RIFFATERRE, Michael, « La métaphore filée dans la poésie surréaliste », in *Poétique*, Paris, Seuil, 1979, No. 37. pp. 217-234.

VII. Ouvrages consacrés à la traduction

- ALBIR, Amparo. Hurtado, *La Notion de fidélité en traduction*, Paris, Didier Érudition, 1990.
- BALLARD, Michel, *La traduction de l'anglais au français*, Paris, Nathan, 1994.
- *Le commentaire de la traduction anglaise*, Paris, Armand Colin, 2007.

- *Le nom propre en traduction*, Paris, Ophrys, 2001.

- *Versus : la version réfléchie, repérages et paramètres,* Paris, Ophrys, 2003.

- *Versus : la version réfléchie, des signes au texte*, Paris, Ophrys, 2004.

- BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Seuil, 1999.

- *L'épreuve de l'étranger* – culture et traduction dans l'Allemagne romantique, Paris, Gallimard, 1995.

- *Pour une critique des traductions* : John Donne, Paris, Gallimard, 1995.

- *Les tours de Babel,* essais sur la traduction, Mauvezin, Éditions Trans-Europ-Repress, 1985.

- CARY, Edmond, *Comment faut-il traduire* ?, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1985.

- CHAIRET, Mohamed, *Linguistique contrastive et traduction. Fonctionnement du système verbal en arabe et en français,* N° spécial, Paris, Ophrys, 1996.

- CHEVALIER, Jean-Claude, *Problèmes linguistiques de la traduction, L'Horlogerie de Saint Jérôme*, Paris, L'Harmattan, 1995.

- CHUQUET, Hélène, PAILLARD, Michel, *Approche linguistique des problèmes de traduction*, Paris, Ophrys, 1987.

- DANCETTE, Jeanne, *Parcours de traduction, études expérimentales du processus de compréhension*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1995.

- DELISLE, Jean, *L'analyse du discours comme méthode de traduction*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1980.

- DEMANUELLI, Jean, DEMANUELLI, Claude, *La traduction: mode d'emploi, Glossaire analytique*, Paris, Masson, 1995.

- ECO, Umberto, *Dire presque la même chose, Expériences de traduction,* Paris, Grasset et Fasquelle, 2006.

- ETKIND, Efim, *Un art en crise*, essai poétique de la traduction poétique, Lausanne, L'Age d'homme, 1982.

- GEMAR, Jean-Claude, *Traduire ou l'art d'interpréter*, fonctions, statut et esthétique de la traduction, Tome I : Principes, Québec, Presses de l'Université de Québec, 1995.

- LADMIRAL, Jean-René, *Traduire : théorèmes pour la traduction,* Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1977.

- LAPLACE, Colette, *Théorie du langage et théorie de la traduction*, Paris, Didier érudition, 1994.

- LARBAUD, Valéry, *De la traduction*, Paris, Gallimard, 1990.

- LEDERER, Marianne, *La Traduction aujourd'hui*, Paris, Hachette, F.L.E., 1994.

- *La traduction simultanée,* Paris, Minard, 1981.

- *Études traductologiques* - en hommage à Danica Seleskovitch(textes réunis), Paris, Minard Lettres modernes 1990.

- LEDERER, Marianne et ISRAEL Fortunato, *La liberté en traduction*, Paris, Didier Érudition, 1991.

- MARGOT, Jean-Claude, *Traduire sans trahir*, Paris, Symbolisme, L'âge de l'homme, 1979.

- MESCHONNIC, Henri, *Éthique et politique du traduire*, France, Éditions Verdier, 2007.

- *Poétique de traduire*, Paris, Verdier, 1999.

- *Pour la poétique I*, Paris, Gallimard, 1970.

- MOUNIN, Georges, *Les Belles infidèles*, Paris, Cahiers du Sud, 1955.

- *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963.

- *Linguistique et traduction*, Bruxelles, Dessart et Mardaga, 1976.

- NIDA, Eugène, *Comment traduire la Bible*, Londres, Alliance biblique universelle, 1967.

- OSEKI-DEPRE, Inès, *Théories et pratiques de la traduction littéraire,* Paris, Armand Colin, 1999.

- OUSTINOFF, Michael, *La Traduction*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

- PEETERS, Jean, *La médiation de l'étranger. Une sociolinguistique de la traduction*, France, Artois Presses Université, 1999.

- PERGNIER, Maurice, *Les fondements sociolinguistiques de la Traduction*, Paris, Champion, 1980.

- SELESKOVITCH, Danica, *Langages, langue et mémoire*, Paris, Minard Lettres modernes, 1975.

- SELESKOVITCH, Danica et LEDERER Marianne, *Interpréter pour Traduire*, Paris, Didier érudition, 1986.

- TABER, Charles et NIDA, Eugène, *La traduction : théorie et méthode*, Londres, Alliance biblique universelle, 1971.

- STEINER, George, *Après Babel, une poétique du dire et de la traduction*, Paris, Albin Michel, 1978.

- VEGLIANTE, Jean-Charles, *D'écrire la traduction*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1996.

- VINAY, J.P. et DARBELNET, J., *Stylistique comparée du Français et de l'Anglais,* Paris, Didier, 1977.

VIII. Revues consacrées à la traduction :

- *Langages*,

    - *La traduction*, n° 28, Paris, Larousse, 1972.

    - *Énonciation perception, traduction*, n° 73, Paris, Larousse, 1984.

- *Langue française, La traduction*, n° 51, Paris, Larousse, 1981.

- *Méta*,

    - *La traduction biblique*, vol. 32, n° 1, Montréal, Bibliothèque Nationale du Québec, mars 1987.

    - *Vers l'an 2000, la terminologie bilan et perspectives*, vol. 32, n° 2, juin 1987.

    - Vol. 32, n° 4, décembre 1987.

- *Palimpestes*,

    - *Traduction – Adaptation*, n° 3, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1990.

    - *La mise en relief*, n° 5, 1991.

    - *L'ordre des mots*, n° 7, 1993.

- *Le traducteur et ses instruments*, n° 8, 1994.

- *La lecture du texte traduit*, n° 9, 1995.

- *Niveau de langue et registres de la traduction*, n° 10, 1996.

IX . Articles consacrés à la traduction :

- BALLARD, Michel, « Didactique de la traduction littéraire », in *Actes et paroles, La traduction littéraire, scientifique et technique*, Paris, La Tilu, Actes du colloque international organisé par l'Association Européenne des linguistes et des professeurs de langues le 21 et 22 mars, 1991, pp. 38-52.

- « Les stratégies de traduction des désignateurs de référents culturels », in *La traduction, contact de langues et de cultures (1)*, France, Artois Presses Univesité, 2005, pp. 125-151.

- BERMAN, Antoine, « Traduction spécialisée et traduction littéraire », in *Actes et paroles, La traduction littéraire, scientifique et technique,* Paris, La Tilu, Actes du colloque international organisé par l'Association Européenne des linguistes et des professeurs de langues le 21 et 22 mars, 1991, pp. 9-52.

- « La retraduction comme espace de la traduction », in *Palimpsestes, Retraduire,* n°. 4, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1990, pp. 1-8.

- BOISSEAU, Maryvonne, « Je brûle pour Thésée », in *Palimpsestes, Traduire la figure de style*, n°. 17, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2005, pp. 25- 40.

- BONNET, Nicolas, « Quelques aspects du caractère dialogique de la traduction littéraire », in *Transalpina,* n°. 9, *La traduction littéraire. Des aspects théoriques aux analyses textuelles*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2006, pp. 19-38.

- DARBELNET, J., « Traduction littérale ou traduction libre », in *Méta.*, Montréal, Bibliothèque Nationale du Québec, 1970, vol. 15, n°. 2, pp. 88-90.

- GILANT, Mauricette, « La liberté en traduction », in *Traduire*, Paris, Société française des traducteurs, n°. 144, juillet 1990, pp. 4-6.

- GRAVIER, Maurice, « Le traducteur et les noms propres », in *Traduire*, n°. 111, Paris, Société française des traducteurs, 1989, pp. 4-19.

- HOOF, Henri–Van, « Recherche d'un modèle d'analyse en traduction », in *Méta*, Montréal, Bibliothèque Nationale du Québec, mars-juin, 1971, vol. 15, n°. 1, pp. 42-62.

- ISRAËL, Fortunato, « Traduction littéraire : l'appropriation du texte », in *La Liberté en traduction*, Actes du Colloque International tenu à l'E.S.I.T les 7, 8, et 9 juin 1990, réunis par M. Lederer et F. Israël, Paris, Didier Érudition, 1991, pp. 15- 33.

- LADMIRAL, Jean-René, « Le Salto Mortale de Traduire : éléments culturels et psycho-linguistiques de théorie de la traduction », in *Transalpina,* n°. 9, *La traduction littéraire. Des aspects théoriques aux analyses textuelles*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2006, pp. 60 -70.

- LE BEL, Edith, « La voix du traducteur », in *Traduire*, Paris, Société française des tarducteurs, n°. 170, décembre 1996, pp. 43-59.

- MARIE LOUIS, Anne, « La traduction selon Jorge Louis », in *Poétique*, Paris, Seuil, n°. 105, septembre 1996, pp. 289-299.

- MESCHONNIC, Henri, « Embibler, Taamiser le traduire », in MICHEL, Jacqueline (Dir.), *Les enjeux de la traduction littéraire,* France, Publisud, 2004, pp. 1-15.

- RICHARD, Jean-Pierre, « 1+1= 3 : traduire la figure de la répétition », in *Palimpsestes, Traduire la figure de style*, n°. 17, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2005, pp. 113-125.

- SELESKOVITCH, Danica, « Traductologie », in *Traduire*, n°. 150, Paris, Société française des traducteurs, avril 1991, pp. 5-4.

- VINAY, J.P., « La traduction littéraire est-elle un genre à part ? », in *Méta*, Montréal, Bibliothèque Nationale du Québec, mars 1969, Vo. 14, n°. 1, pp. 5-21.

- YEBRA, Valentin, « Sur la traduction », in *Traduire,* n°. 190-191, la traduction littéraire 1ère partie, Paris, Société française des traducteurs, décembre 2001, pp. 31-38.

X. Thèses :

- AMER, Inès Abdel Fattah, *La sourate yâ sîn et ses diverses interprétations françaises*, thèse de magistère, Le Caire, Université d'Al-Azhar, 1991.

    - *Étude des problèmes concernant la traduction françaises des hadiths d'Al-Buhâri,(la purification et la prière)*, thèse de doctorat, 3 ème cycle, Le Caire, Université d'Al-Azhar.

- BACHIR, Manal, *L'i'jâz du langage coranique, « essai d'application d'études stylistiques françaises »*, thèse de doctorat, 3 ème cycle, Le Caire, Université d'Al Azhar, 1994.

- BEN SALEM, Ahmed, *Ibn Durayd : vie, œuvre et influence*, thèse troisième cycle. Paris III, 1974.

- CHAÏKHOUN, Mervat Mohamed Mahmoud, *Étude comparative de trois interprétations des versets du récit de Moïse dans le Coran*, thèse de magistère, Le Caire, Université d'Al Azhar, 2001.

- CHÉMÉLA, Sahar Ahmed Ali, *La Sourate Al-Kahf, Étude analytique et interprétations*, thèse de magistère, Le Caire, Université d'Al-Azhar, 2002.

- EL KAKKA, Néam Mohamed Mohy Eldin, *Sourate Les Prophètes à travers trois traductions du Coran, Étude analytique, stylistique et linguistique,* thèse de magistère, Le Caire, Université d'Al Azhar, 2009.

- MACHHOUR, Hedaya, *Étude comparée de trois traductions françaises d'un récit coranique : vie de Joseph*, thèse de doctorat, 3ème cycle, Le Caire, Université du Caire, 1992.

XI. Dictionnaires et encyclopédies :

- AMIR-MOEZZI, Mohamed Ali (Dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007.

- AQUIEN, Michèle, *Dictionnaire de poétique*, Paris, Librairie Générale Française, 1993.

- CHEBEL, Malek, *Dictionnaire encyclopédique du Coran*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2009.

- DE BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, A., *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve et C ie, 1860.

- DUBOIS, Jean, *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 1973.

- DUCHAZAUD, Henri Bertaid, *Dictionnaire des synonymes et contraires*, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1996.

- DUCROT Oswald et TODOROV Tzvetan, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972.

- EL-DEHDAH, Antoine, *Dictionnaire de la grammaire arabe universelle, arabe-français*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1980.

- *Encyclopédie de L'islam*, Leiden, E.J. Brill, 1991.

- *Encyclopaedia Universalis,* Paris, 2002.

- GREIMAS, Algirdas Julien, COURTÉS, Joseph, *Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1986.

- LITTRÉ, Paul- Émile, *Littré, dictionnaire de la langue française*, France, Encyclopaedia Britannicas France, 2004.

- MOLINIÉ, Georges, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Librairie Générale Française, 1992.

- POUGEOISE, Michel, *Dictionnaire de poétique*, Paris, Éditions Belin, 2006.

- REIG, Daniel, *As-sabil, Dictionnaire arabe-français*, Paris, Larousse, 1983.

- REY, Alain, *Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, le Robert, 1992.

- REY, Alain et CHANTEREAU, Sophie, *Dictionnaire des expressions et des locutions,* Paris, Dictionnaires Le Robert, 1993.

- REY, Alain, CHANTREAU, Sophie, MONTREYNAUD, Florence, PIERRON, Agnès, SUZZONI, François, *Le Robert, langage et culture, Dictionnaire de proverbes et expressions*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1990.

- RICALENS-POURCHOT, Nicolas, *Dictionnaire des figures de style*, Paris, Armand Colin, 2003.

- ROBERT, Paul, *Le Robert, Dictionnaire de la langue française, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française,* Paris, Dictionnaires Le Robert, 1985.

XII. Sitographie

- http:/www.alfida.Jeeran.com
- http:/ français. Bayynat.org
- http:/ fr.wikipidedia.org/wiki/
- http:/ oumma.com
- http:/ www.islamweb.net

- http:/ www. trésor de la langue française informatisé. fr

- **المراجع العربية**

- *القرآن الكريم*

- **كتب التفاسير**

- الألوسى, أبى الفضل شهاب الدين السيد محمود, *روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى*, بيروت, دار الكتب العلمية البغدادى, 1994.

- البيضاوي, القاضي ناصر الدين أبى سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي, *أنوار التنزيل و أسرار التأويل*, القاهرة, مطبعة البهة المصرية, 1925.

- أبو حيان الأندلسى, محمد بن يوسف, *تفسير البحر المحيط*, بيروت, دار الكتب العلمية, 2007.

- الخطيب, عبد الكريم, *التفسير القرآني للقرآن*، دار الشعب ، بدون تاريخ.

- الرازي, فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين, *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*, بيروت, دار الكتب العلمية, 1990.

- الزمخشرى, محمود بن عمر, *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل* , بيروت, دار الكتاب العربي, 1987.

- الشعراوى, محمد متولى, *تفسير الشعراوى*, القاهرة, مكتبة أخبار اليوم, 1991.

- الصابوني, محمد على, *صفوة التفاسير*, بيروت, دار القرآن الكريم, 1981.

- الطبرى, أبى جعفر بن جرير, *جامع البيان فى تأويل القرآن*, بيروت, دار الكتب العلمية, 1999.

- ابن عاشور, محمد الطاهر, *تفسير التحرير و التنوير*, تونس, دار سحنون للنشر و التوزيع, 1997

- عزب, محمود, *ملامح التنوير فى مناهج التفسير*, القاهرة, الهيئة المصرية العامة للكتاب, 2006.

- القرطبي, أبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى, *الجامع لأحكام القرآن*, القاهرة, دار الحديث, 2002.

- قطب, سيد, *في ظلال القرآن*, دار الشروق, 1985 .

- ابن كثير الدمشقى, الحافظ عماد الدين أبى الفداء إسماعيل, *مختصر تفسير ابن كثير*, القاهرة, المكتبة التوفيقية, بدون تاريخ.

- مجموعة من العلماء, *المنتخب فى تفسير القرآن الكريم*, القاهرة, المجلس الأعلى للشؤن الإسلامية, 1998.

- المحلى, جلال الدين بن أحمد و السيوطي, جلال الدين ابن أبى بكر, *تفسير الإمامين الجلالين*, بيروت, دار المعرفة, 1987.

- المودودى, أبو الأعلى, *تفهيم القرآن*, الكويت, دار القلم, 2004.

- النسفى, عبد الله بن أحمد بن محمود, *مدارك التنزيل و حقائق التأويل*, بيروت, دار الكتب العلمية, بدون تاريخ

- **مراجع لغوية و بلاغية**

- الأرابلى, علاء الدين بن على, *جواهر الأدب فى معرفة كلام العرب*, بيروت, دار النفائس, 1991.
- إسماعيل, طالب محمد, فيتور, عمران إسماعيل, *قراءة جديدة لنظام التكرار في البناء الصوتي*, عمان, دار زهران للنشر و التوزيع, 2007.
- ابن الأنبارى, *البيان فى غريب إعراب القرآن*, القاهرة, مكتبة الآداب, 1424ه.
- الباقلانى, أبو بكر محمد بن الطيب, *إعجاز القرآن*, القاهرة, دار المعارف, 1997.
- بحرى, سعيد حسن, *ظواهر تركيبية, دراسة فى العلاقة بين البنية و الدلالة*, القاهرة, مكتبة الآداب, 2006.
- بدري, كمال إبراهيم, *الزمن في النحو العربي*, الرياض, دار أمية للنشر و التوزيع, 1404ه.
- برزة, أحمد مختار, *أساليب التوكيد من خلال القرآن*, بيروت, مؤسسة علوم القرآن, 1405ه.
- البستاني, أنطوان مسعود, *البلاغة و التحليل*, بيروت, دار المشرق, 1991.
- الجارم, على, أمين, مصطفى, *البلاغة الواضحة*, القاهرة, دار المعارف, 1984.
- الجرجاني, عبد القاهر, *أسرار البلاغة*, بيروت, دار المعرفة, 2002.
  - *دلائل الإعجاز*, بيروت, دار الكتاب العربى, 2005.
- الجرجانى, محمد بن على بن محمد, *الإشارات و التنبيهات فى علم البلاغة*, القاهرة, مكتبة الآداب, 1997.
- جمعة, سعيد, *من بلاغة القرآن فى آيتى الدين و الرهان*, القاهرة, مكتبة الآداب, 2004.
- حبل, محمد حسن حسن, *دفاع عن القرآن الكريم, أصالة الإعراب و دلالته على المعنى فى القرآن الكريم و اللغة العربية*, الغربية, البربرى للطباعة الحديثة, 2000.
- الحربى, حسين بن على بن حسين, *قواعد الترجيح عند المفسرين, دراسة نظرية تطبيقية*, الرياض, دار القاسم, بدون تاريخ.
- الحمادى, يوسف, الشناوى, محمد, عطا, محمد, *القواعد الأساسية فى النحو و الصرف*, القاهرة, الهيئة العامة لشؤن المطابع الأميرية, 1992.
- حمدان, محمود موسى, *أدوات التشبيه, دلالاتها و استعمالاتها فى القرآن الكريم*, القاهرة, مطبعة الأمانة, 1992.
- حنفى, عبد الحليم, *أسلوب المحاورة فى القرآن الكريم*, القاهرة, الهيئة المصرية العامة للكتاب, 1995.
- الخضرى, محمد الأمين, *الإعجاز البيانى فى صيغ الألفاظ, دراسة تحليلية للإفراد و الجمع فى القرآن*, القاهرة, مكتبة الحسين الإسلامية, 1993.
  - *من أسرار حروف العطف فى الذكر الحكيم (الفاء) و (ثم)*, القاهرة, مكتبة وهبة, 2007.

- خلف الله, محمد أحمد, *الفن القصصى فى القرآن*, بيروت, مؤسسة الانتشار العربى, 1999.
- خليفة, أحمد, عبد المجيد, *نهايات الآيات القرآنية, بين إعجاز المعنى و روعة الموسيقى*, القاهرة, مكتبة الآداب, 2006.
- الخولى, إبراهيم, الفيومى, أحمد عبد التواب, *اللام المزدوجة الدلالة فى القرآن الكريم, طابعها اللغوى و أسرارها الدلالية*, القاهرة, دار الكتب و الوثائق اللغوية, 2006.
- دراز, محمد عبد الله, *النبأ العظيم, نظرات جديدة فى القرآن*, القاهرة, دار القلم, 1996.
- ابن دريد الأزدى, أبى بكر محمد بن الحسن, *كتاب جمهرة اللغة*, حيدر أباد الدكن, مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية, 1345ه.
- الراجحى, عبده, *الوظائف الدلالية للجملة العربية, دراسة لعلاقات العمل النحوى بين النظرية و التطبيق*, القاهرة, مكتبة الآداب, 2007.
- الرازى, فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين, *نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز*, بيروت, دار صادر, 2004.
- بن رشد, ابو الوليد, *فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال*, بيروت, المؤسسة العربية للدراسات و النشر, 1986, ص. 32.
- الرماني, على بن عيسى, *النكت في إعجاز القرآن, في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن*, القاهرة, المطبعة التيمورية, 1969.
- الزجاجي, أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق, *كتاب حروف المعاني*, بيروت, مؤسسة الرسالة , 1986.
- الزركشى, بدر الدين, *البرهان فى علوم القرآن*, بيروت, دار الفكر, 2005.
- أبو زلال, عصام الدين عبد السلام, *التعابير الاصطلاحية بين النظرية و التطبيق*, القاهرة, أجيال, 2007.
- الزين, سميح عاطف, *الأمثال و المثل, و التمثيل, و المثلات فى القرآن الكريم*, بيروت, دار الكتاب اللبنانى, 2000.
- سعد, محمود توفيق محمد, *معالم التثقيف و التكليف, فى آيات الربا من سورة البقرة*, القاهرة, مكتبة وهبة, 1418 ه.
- سعيد, عبد البارى طه, *كاد فى الذكر الحكيم, الموقع و الدلالة*, القاهرة, مكتبة الآداب, 1993.
- السكاكى, أبى يعقوب يوسف بن محمد بن على, *مفتاح العلوم*, بيروت, دار الكتب العلمية, 2000 .
- السلامى, عمر, *الإعجاز الفنى فى القرآن*, تونس, مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله, 1980.
- سلطانى, محمد على, *الأدوات النحوية و معانيها فى القرآن الكريم*, دمشق, دار العصماء, 2005.
- سليمان, فتح الله أحمد, *الإسلوبية, مدخل نظرى و دراسة تطبيقية*, القاهرة, مكتبة الآداب, 2004.

- *الفعل فى سورة البقرة, دراسة لغوية*, القاهرة, مكتبة الآداب, 1997.

- سيبويه, *الكتاب*, القاهرة, الهيئة المصرية للكتاب, 1979.

- السيوطي, جلال الدين, *الإتقان في علوم القرآن*, القاهرة, الباب الحلبي, 1951.

- *المزهر في علوم اللغة و أنواعها*, القاهرة, دار إحياء الكتب العربية, بدون تاريخ.

- أبو شادى, مصطفى عبد السلام, *الحذف البلاغى فى القرآن الكريم , القاهرة*, مكتبة القاهرة , 1992 .

- عامر, الزناتى عامر, *المشكلات البلاغية في الترجمات العبرية لمعاني القرآن*, الجيزة, عين للدراسات و البحوث الإنسانية ,2007.

- ضيف, شوقى, *معجزات القرآن*, القاهرة, دار المعارف, 2002.

- الطرازى, فؤاد حنا, *الاشتقاق*, بيروت, مطبعة دار الكتب, 1968.

- العامرى, على محمد حسن, *من أسرار القرآن*, القاهرة, مكتبة وهبة, 2001.

- عبد التواب, صلاح الدين, *الصورة الأدبية فى القرآن الكريم*, القاهرة, الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان, 1995.

- *النقد الأدبى, دراسات نقدية و أدبية حول إعجاز القرآن*, (2), القاهرة, دار الكتاب الحديث, 2003.

- *النقد الأدبى, دراسات نقدية و أدبية حول إعجاز القرآن*, (3), القاهرة, دار الكتاب الحديث, 2003.

- عبد المقصود, حسن محمد, *الدلالات السياقية لمادة (كتب) فى القرآن الكريم*, القاهرة, مكتبة الآداب, 2004.

- العقاد, عباس محمود, *اللغة الشاعرة*, القاهرة, نهضة مصر, 2007.

- العسكرى, أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل, *الصناعتين الكتابة و الشعر*, بيروت, دار الكتب العلمية, 2008.

- عصفور, جابر, *الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغي عند العرب*, بيروت, المركز الثقافي العربي, 1992

- عضيمة, محمد عبد الخالق, *دراسات لأسلوب القرآن الكريم*, القاهرة, دار الحديث, 2004.

- العكبرى, أبو البقاء, *مسائل خلافية فى النحو*, الب, مطبعة الشهادة, 1985.

- علان, إبراهيم محمود, *البديع فى القرآن, أنواعه و وظائفه*, الشارقة, دائرة الثقافة و الإعلام, 2002 .

- العوا, سلوى محمد, *الوجوه و النظائر في القرآن الكريم*,القاهرة , دار الشروق, 1998.

- فياض, محمد جابر, *الأمثال في القرآن الكريم*, بغداد, دارالشؤون الثقافية العامة, 1988.

- ابن قتيبة, أبى محمد عبد الله بن مسلم, *تأويل مشكل القرآن*, القاهرة, دار التراث, 1973.

- ابن القيم الجوزية, *بدائع الفوائد*, بيروت, مكتبة البيان, 1994.

- *الأمثال فى القرآن*, بيروت, دار المعرفة, 1981.

- قطب, سيد, *التصوير الفني في القرآن*, القاهرة, دار الشروق, 1993.
- الكرمانى, محمود بن حمزة, *أسرار التكرار فى القرآن*, القاهرة, دار الفضيلة, 1977.
- كريدان, محمد الهادى, *مكى القرآن و مدنيه*, طرابلس, المنشأة العامة للنشر و التوزيع و الإعلان, 1984.
- كشك, أحمد, و سرحان, عماد إمام محمد, *نظرية العامل فى النحو العربى و ما يعمل عمل الفعل*, القاهرة, مكتبة الآداب, 2006.
- الكعبى, ربيعة, *التركيب الإستثنائى فى القرآن الكريم, دراسة نحوية بلاغية*, بيروت, دار الغرب الإسلامى, 1993.
- لاشين, عبد الفتاح, *البديع فى ضوء أساليب القرآن*, القاهرة, دار الفكر العربى, 2001.
  - *البيان في ضوء أساليب القرآن*, القاهرة, دار الفكر العربي, 2002.
  - *صفاء الكلمة*, الرياض, دار المريخ, 1983.
  - *الفاصلة القرآنية*, الرياض, دار المريخ, 1982.
  - *المعانى فى ضوء أساليب القرآن الكريم*, القاهرة, دار الفكر العربى, 2002.
- أبو ليلة, محمد محمد, *القرآن الكريم من المنظور الاستشراقى*, دراسة نقدية تحليلية, القاهرة, دار النشر للجامعات, 2002.
- مبارك, زكى, *النثر الفني في القرن الرابع*, بيروت, دار الجيل, 1975.
- المرادى, الحسن بن القاسم, *الجنى الدانى فى حروف المعانى*, بيروت, دار الكتب العلمية, 1992.
- المسيرى, منير محمود, *دلالات التقديم و التأخير فى القرآن الكريم, دراسة تحليلية*, القاهرة, مكتبة وهبة, 2005.
- المطردى, عبد الرحمن, *أساليب التوكيد فى القرآن الكريم*, طرابلس, الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع و الإعلان, 1986.
- المطعنى, محمد عبد العظيم, *خصائص التعبير القرآنى و سماته البلاغية*, القاهرة, مكتبة وهبة, 1992.
  - *التشبيه البليغ, هل يرقى إلى درجة المجاز...؟*, القاهرة, مكتبة وهبة, 2002.
  - *التفسير البلاغى للاستفهام فى القرآن الحكيم*, القاهرة, مكتبة وهبة, 1999.
  - *من قضايا البلاغة و النقد*, القاهرة, مكتبة وهبة, 2002ه.
- مكرم, عبد العال سالم, *المشترك اللفظى فى الحقل القرآنى*, بيروت, مؤسسة الرسالة, 1996.
- المنجد, محمد نور الدين, *الترادف فى القرآن الكريم, بين النظرية و التطبيق*, بيروت, دار الفكر المعاصر, 1997.
- أبو موسى, محمد محمد, *الإعجاز البلاغى, دراسة تحليلية لتراث أهل العلم*, القاهرة, مكتبة وهبة, 2006.
  - *البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشرى, و أثرها في الدراسات البلاغية, القاهرة*, مكتبة وهبة , 1988.
  - *دلالات التراكيب, دراسة بلاغية*, القاهرة, مكتبة وهبة, 2008.
- نصار, حسين, *التكرار*, القاهرة, مكتبة الخانكى, 2003.

- هارون, عبد السلام محمد, الأساليب الإنشائية فى النحو العربى, القاهرة, مكتبة الخانكى, 2001.
- الهلالى, هادى عطية مطر, *الحروف العاملة فى القرآن الكريم بين النحويين و البلاغيين*, بيروت, عالم الكتب, 1986.
- **<u>الترجمة وترجمة القرآن</u>**
- البنداق, محمد صالح, *المستشرقون وترجمة القرآن الكريم*, بيروت, منشورات دار الآفاق الجديدة, 1983 .
- *البيومي*, محمد رجب, *يرد على جاك بيرك*, إعادة قراءة القرآن الكريم, القاهرة, دار الهلال, 1999 .
- خورشيد, إبراهيم زكي, *الترجمة ومشكلاتها*, القاهرة, الهيئة المصرية العامة للكتاب, 1985 .
- الخوري, شحادة, *الترجمة قديما وحديثا*, تونس, دار المعارف سوسة, 1988.
- الشبعان, محمود, *أين من القرآن تراجم القرآن*, بدون بلد, بدون دار نشر, 1984.
- عارف, عزيز, *نماذج من الخلل فى ترجمة القرآن الكريم*, بغداد, دار الشؤون الثقافية العامة, 2005.
- عبد العزيز, زينب, *ترجمات القرآن إلى أين, وجهان لجاك بيرك*, القاهرة, النهار للطبع و النشر و التوزيع, 2001.
- عزب, محمود, *إشكاليات ترجمة معاني القرآن الكريم*, القاهرة, نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع, 2006.
- عناني, محمد, *الترجمة الأدبية بين النظرية والتطبيق*, القاهرة, الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان, 1997 .
- *فن الترجمة*, مكتبة لبنان, الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان, 2004 .
- *مرشد المترجم*, القاهرة, الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان, 2005.
- *المصطلحات الأدبية الحديثة*, القاهرة, الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان, 2003.
- *نظرية الترجمة الحديثة مدخل إلى مبحث دراسات الترجمة*, القاهرة, الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان, 2003.
- عوض, إبراهيم, *ترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم بين المادحين و القادحين*, القاهرة, مكتبة زهراء الشرق, 2000.
- اللاوندي, سعيد, *إشكالية ترجمة معاني القرآن*, القاهرة, مركز الحضارة العربية, 2001.
- محمد, فوزي عطية, *علم الترجمة مدخل لغوي*, القاهرة, دار الثقافة الجديدة, 1986 .
- مخلوف, محمد حسنين, *رسالة في حكم ترجمة القرآن وقراءته وكتابته بغير اللغة العربية*, القاهرة, مطبعة مصر بمصر – بدون تاريخ .
- المراغي, محمد مصطفي, *بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها*, القاهرة, مطبعة الرغائب, 1936 .
- مهنا, أحمد إبراهيم, *دراسة حول ترجمة القرآن الكريم*, القاهرة, مطبوعات دار الشعب, 1978 .
- الندوي, عبد الله عباس, *ترجمات معاني القرآن وتطور فهمه عند الغرب*, جدة, دار الفتح, 1972 .
- وجدي, محمد فريد, *الأدلة العلمية على جواز ترجمة معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية*, القاهرة, مطبعة الرغائب, 1936 .

- **المقالات**

- أمين, حسين أحمد, " ماذا نترجم ", القاهرة, *مجلة الهلال*, ديسمبر 2000, ص 108 – 113 .
- جبر, رقية, "عن بعض صعوبات ترجمة معاني القرآن ", *كتاب المؤتمر الدولي : الترجمة ودورها في تفاعل الحضارات*, القاهرة, كلية الدراسات الإنسانية, جامعة الأزهر, 1998, ص 536 – 568 .
- حجازي, أحمد عبد المعطي, " كيف ترجم بيرك معاني القرآن ", القاهرة, *جريدة الأهرام*, 9 / 8 / 1995 .
- عمارة, محمد, تحرير المصطلحات القرآنية, جريدة*أخبار اليوم*, القاهرة, مطابع جريدة أخبار اليوم, السبت 22 سبتمبر 2007, ص.15 .
- عيد, ثابت, " ترجمة معاني القرآن إلي اللغة الألمانية بين سموم المستشرقين وجهود المسلمين ", القاهرة, *مجلة أكتوبر*, الأعداد 993 إلي 998, 1995 .
- محمد, جمال الدين سيد, "مسئولية المترجم", القاهرة, *مجلة القاهرة*, العدد (101), 1989/11/15 .
- مهنا, أحمد إبراهيم, " حول ترجمة القرآن, دراسة مقارنة لثمان ترجمات باللغة الإنجليزية ", القاهرة, *مجلة الوعي الإسلامي*, العدد (189), 1980/7, ص 49 – 67 .

- **المعاجم والقواميس**

- البستاني, بطرس, *محيط المحيط*, بيروت, مكتبة لبنان, 1987.
- داود, محمد محمد, معجم الفروق الدلالية فى القرآن الكريم, القاهرة, دار غريب, 2008.
- الدحداح, أنطوان, *معجم لغة النحو العربي – عربي / فرنسي*, بيروت, مكتبة لبنان, 1994 .
- طنطاوى, محمد سيد, *معجم إعراب ألفاظ القرآن الكريم*, بيروت, مكتبة لبنان, 1997.
- الطيب, عبد الجواد, *الإعراب الكامل لآيات القرآن الكريم*, القاهرة, مكتبة الآداب, 1999.
- عبد الباقي, عبد النور, جبور, *معجم عبد النور المفصل*, عربى-فرنسى, بيروت, دار العلم للملايين, 1983.
- عمايرة, إسماعيل أحمد, *معجم الأدوات و الضمائر*, بيروت, مؤسسة الرسالة, 1998.
- فؤاد, محمد, *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم*, القاهرة, دار الحديث, 1986.
- الفيروز آبادي, مجد الدين محمد بن يعقوب, *القاموس المحيط*, القاهرة, مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر, 1998.
- مجمع اللغة العربية, *معجم ألفاظ القرآن الكريم*, القاهرة, الهيئة المصرية العامة للكتاب, 1988.
- *المعجم الوسيط*, القاهرة, شركة الإعلانات الشرقية, 1985.
- مخيمر, محمد صالح, *الأساليب البلاغية فى القرآن الكريم*, الأردن, دار الكتاب الثقافى, 2005.

- المرادى, الحسن بن قابس, *الجنى الدانى فى حروف المعانى*, بيروت, دار الكتب العلمية, 1992.
- ابن منظور, أبى الفضل جمال الدين محمد بن مكرم, *لسان اللسان*, بيروت, دار الكتب العلمية, 1993.
- النحاسى, أبى جعفر, *إعراب القرآن*, القاهرة, دار الكتب, 1985.

- رسائل علمية

- المهدى, شعبان محمد محمد, *الإعجاز البياني في سورة البقرة*, رسالة ماجستير في البلاغة و النقد, القاهرة, جامعة الأزهر, 1987.

Index onomastique

A

ABOU-STEIT, Samia, 135.

ALBIR, Amparo-Hurtado, 47, 49.

AMIR-MOEZZI, Mohamed, 358.

AQUIEN, Michèle, 30, 82, 83.

ARGAND, Richard, 100, 102, 130, 131, 143, 144, 145, 150, 156, 169, 184, 189, 190, 204, 256, 259, 262, 267, 279, 282, 297, 300.

B

BACRY, Patrick, 262, 267, 400, 403, 404.

BALLARD, Michel, 33, 41, 46, 57, 58, 59, 104, 105, 127, 128, 140, 144, 160, 161, 164, 166, 183, 212, 213, 324, 348, 391, 392, 409, 412, 450, 452.

BARTES, Roland, 262.

BERMAN, Antoine, 162.

BETH, Axelle, 99, 150.

BONNET, Nicolas, 352.

BORDAS, Éric , 397.

BUFFART-MORET, Brigitte, 144, 184, 188, 189, 259, 282.

C

CALAS, Frédéric, 99, 111.

CHABBI, Jacqueline, 309, 310.

CHUQUET, Hélène, 58.

CRESSOT, Marcel, 23, 24.

D

DANCETTE, Jeanne, 47.

DELECLERQ, Gilles, 355.

DELISLE, Jean, 24, 409.

DEMANUELLI, Jean et Claude, 144, 348.

DESSONS, Gérard, 21, 23, 38, 39, 55, 57, 60, 66.

DRILLON, Jacques, 343.

E

ECO, Umberto, 47, 141, 415, 451.

ESACK, Farid, 300.

F

FONTANIER, Pierre, 189, 261, 267, 271, 279.

FROMILHAGUE, Catherine, 292, 295, 298, 299, 300, 308, 324.

G

GARDES-TAMINE, Joëlle, 131, 150, 188, 279.

GLOTON, Maurice, 253.

GREIMAS, Algirdas, 355.

GREVISSE, Maurice, 315.

H

HERSCHBREG-PIERROT, Anne, 129.

I

IBRAHIM, Amr Helmy, 207, 208, 209, 211, 214, 216, 220.

J

JUILLIARD, Colette, 322.

K

KLEIN-LATAUD, Christine, 262.

KOKELBERG, Jean, 97, 187.

L

LADMIRAL, Jean-René, 45, 135.

LE GUERN, Michel, 399.

M

MARGOT, Claude, 47, 163.

MECHONNIC, Henri, 17, 18, 19, 20, 23, 27, 34, 38, 39, 48, 53, 55, 57, 60, 66, 111, 147, 161, 162, 163.

MERAD, Ali, 437.

MOLINIÉ, Georges, 98, 184, 188, 280.

MORIER, Henri, 300, 401.

O

OUSTINOFF, Michael, 134.

P

PETIT, Odette, 187.

R

RASTIER, François, 410.

REBOUL, Olivier, 262.

RICHARD, Jean-Pierre, 100, 131, 143, 150, 189, 190, 204, 256, 259, 262, 267, 279, 282.

RICOEUR, Paul, 405, 407.

ROBRIEUX, Jean-Jacques, 188, 189.

S

SABBAGH, T, 295, 302.

STEWART, Devin, 87.

STOLZ, Claire, 189.

SUHAMY, Henri, 98, 84.

T

TOELLE, Heidi, 311, 353, 369, 395.

TOURNIER, Jean, 38.

U

URVOY, Dominique et Marie-Thérèse, 21.

V

VINAY, J.P, 61, 141.

أسماء الأعلام

أ

ابن قتيبة, أبى محمد, 185.

ابن القيم الجوزية, 331, 410.

أبو موسى, محمد, 77, 94, 276, 322.

إسماعيل, طالب, 75, 101.

ج

الجارم, على, 401.

الجرجانى, عبد القاهر, 290, 291, 298, 313, 321.

خ

خلف الله, محمد, 357, 387.

د

دراز, محمد, 17.

ز

الزركشى, بدر الدين, 20, 75, 80, 95, 269, 357, 385, 394.

س

السكاكى, أبو يعقوب, 313, 317, 321.

السلامى, عمر, 77.

سليمان, فتح الله, 77.

السيوطى, جلال الدين, 75, 76.

ع

عامر, الزناتى94, 95, 96, 147.

عبد التواب, صلاح الدين, 353, 401, 410.

عبد العزيز, زينب, 33, 47, 344, 348, 360, 369.

عزب, محمود, 311, 316.

العقاد, عباس محمود, 399.

العسكرى, أبو هلال, 147.

عصفور, جابر, 290, 292, 294, 297, 299.

العوا, سلوى, 184, 185.

عمارة, محمد, 296.

عوض, إبراهيم, 311, 315, 316, 397.

ف

فياض, محمد, 356.

ق

قطب, سيد, 21, 22, 289.

ل

لاشين, عبد الفتاح, 56, 76, 262, 267, 290, 291, 396.

م

المطعنى, محمد, 280, 315, 317, 323.

المهدى, محمد, 301, 442.

ن

نصار, حسين, 97, 168.

Résumé en français

Notre étude s'inscrit dans le cadre de l'analyse stylistique des textes ainsi que dans celui de la critique des traductions. Le corpus de notre recherche est constitué de la sourate *Al- Baqara.* Formée de 286 versets, la sourate *Al-Baqara* est la plus longue de tout *Le Coran* : cette longueur nous permet d'examiner les différents traits stylistiques distinguant le texte coranique. La confrontation du texte arabe (texte source) avec ses deux traductions françaises nous permet d'examiner les différents problèmes de traduction dus à la différence des deux systèmes linguistiques français et arabe, à la différence des cultures. Notre objectif est d'établir une étude analytique –critique basée sur une approche stylistique du texte arabe ainsi que de ses deux versions françaises dans une tentative de répondre aux questions suivantes : dans quelle mesure les traducteurs pourront-ils rendre la diversité des stratégies rhétoriques qui sont mises en œuvre dans la sourate en question tout en respectant le génie et les contraintes de la langue réceptrice ? Quels sont les procédés de traduction auxquels ils recourent afin de surmonter les divers obstacles qui entravent le processus de traduction ? Enfin, à quel degré la transmission ou la perte de la valeur rhétorique aura-t-elle un impact sur la réception des énoncés ? Par là, notre étude se veut doublement comparative puisqu'il s'agit, d'une part, de réfléchir sur les traits stylistiques caractérisant le texte source ainsi que sur les différents procédés linguistiques employés pour les rendre. Notre thèse sera composée de deux parties comportant chacune trois chapitres. Nous étudions dans la première partie certains éléments conférant au texte sa « rythmique » : le premier chapitre traitera des divers faits prosodiques ; le deuxième des différentes formes de répétition ; le troisième des divers aspects que revêt la dérivation. La deuxième partie étudie les figures de comparaison et d'analogie : dans le premier chapitre, nous abordons la « comparaison », dans le deuxième, certaines formes particulières de comparaison comme la « parabole » par exemple, et dans le troisième, les tropes comme « la métaphore ». Notre objectif est de mettre en relief la fonction « poétique » du langage.

Mots clés :

Rhétorique, procédés stylistiques (rythme, prosodie, répétition, dérivation, comparaison, parabole, métaphore, etc.), problèmes de traduction (problèmes d'ordre linguistique, stylistique, culturel), procédés de traduction (transposition, recatégorisation, étoffement, amplification, emprunt, calque, économie ou concentration, gain ou explicitation etc.), interprétation du sens, exégèse, herméneutisme, *Coran.*

Title of the thesis:

Rhetoric of translated text and Interpretation(s) of meaning. Application on a chapter of the *Holy Qaran* in translations by Régis Blachère and Jacques Berque.

Summary

Our study lies within the framework of stylistic analysis of the texts where is a criticism of translation. The corpus of our research consists of chapter II *Al-Baqarah.* Having 286 verses, this is the longest of all Qoranic chapters : this length enables us to examine the different stylistic traits distinguishing the Qoranic text. Comparing the Arabic text (source text) with the two French translations enables us to examine the different translational problems that may be attributed to the two different linguistic systems of French and Arabic as well as the difference between French and Arabic cultures. Our goal is to conduct an analytic study – a critical study based on an analytical approach of an Arabic text and the two French translations in an attempt to answer the following questions : to what extent could the two translations render diversities in rhetorical strategies used in the chapter translated ; such strategies are used by translators to surmount the obstacles hindering the translation process while respecting the genius and constraints of the target language ? What were the procedures they used to overcome the different obstacles to translation ? Finally, to what degree can the rendering or loss of such rhetorical value impact the wording? Therefore, our study will be double comparative as it deals with the stylistic traits characterizing the source language and the different linguistic patterns used for their rendering. Our thesis consists of two parts, each consisting of three chapters. In part one, we discuss the specific elements endorsing the text rhythm : the first chapter deals with the different prosodic features ; chapter two deals with the different forms of repetition ; the third chapter deals with the different aspects that takes the form of derivation. Part two deals with the aspects of simile and analogy: the first chapter deals with "simile" ; the second deals with the particular forms of simile like the 'parable', and the third deals with figures of speech such 'metaphor'. Our goal is to put into relief the 'poetic' function of language.

Key words:

Rhetoric, stylistic patterns, rhythm, prosody, repetition, derivation, simile, parable, metaphor,....etc, translation problems (linguistic system, stylistics, cultural), translation patterns (transposition, recatigorization, enrichment, exaggeration, borrowing, tracing, condensation, elaboration.....etc), interpretation, exegesis, hermeneutics, *Qoran.*