Mouna Majbour

Le Roman Français traduit au Proche Orient au XIX° siècle et son influence sur la culture arabe

---

Majbour Mouna. *Le Roman Français traduit au Proche Orient au XIX° siècle et son influence sur la culture arabe*, sous la direction de Geneviève Gobillot. - Lyon : Université Jean Moulin (Lyon 3). Thèse soutenue le 3 avril 2012.
Disponible sur : www.theses.fr/2012LYO30027

Document diffusé sous le contrat Creative Commons « Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Doctorat: Philosophie, option langues et littérature comparée

Le Roman Français traduit au Proche Orient au XIX° siècle et son influence sur la culture arabe

Autour des traductions du roman Paul et Virginie de Bernardin de Saint-Pierre

Tome I

Par MOUNA MAJBOUR

Soutenance publique le 3 Avril 2012

DIRECTEUR DE THESE Mme
GENEVIÉVE GOBILLOT
Professeur à l'Université Jean Moulin Lyon 3

MEMBRES DU JURY
M. RAYMOND KASSIS Maître de conférence à l'Université Paris X Nanterre
M.KHALIL MGHARFAOUI Professeur à l'Université Chouaib Doukkali
M.HUGUES DIDIER Professeur émérite à l'Université Jean Moulin Lyon 3

Sommaire

Transcription phonétique **5**

Préliminaire **8**

Première partie: Seuils - Quelques fondements du mouvement de traduction au proche Orient jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle **25**

Chapitre 1 - L'Égypte et le contact avec l'Occident **43**

I.1.A. La présence française en Égypte et son rôle dans le développement de la traduction **45**

I.1.B. Les Religieux, leurs écoles et leur influence sur la traduction **50**

I.1.C. Les nouveaux traducteurs et la presse arabe traduite et francophone **67**

I. 1. D. Le rôle des écrivains voyageurs dans le développement de la traduction **78**

Chapitre 2 - L'âge d'or de la traduction en Égypte sous le règne de Muhammad 'Alî Pacha **84**

I.2.A. L'école égyptienne de traduction **94**

I.2.B. Le bureau de traduction **99**

I.2.C. La traduction à l'époque du Khédive Ismâ'îl **102**

Deuxième partie - Le Roman français traduit dans le monde arabe au XIX^e^ siècle **110**

Chapitre 1 - Le Labeur du traducteur et son rôle culturel décisif **120**

II.1.A. Le traducteur-lecteur de l'œuvre romanesque française en Égypte au XIX° siècle **130**

II.1.B. Le traducteur romancier **134**

Chapitre 2 - *Paul et Virginie* traduit et sa contribution à l'adaptation de la langue et de la culture arabes à l'apport de la culture occidentale **151**

II.2.A. La traduction libre par l'adaptation : le cas d'al-Manfalûṭî **168**

II.2.B. *Al Amânî wa-l-manîyya fî ḥadîth Qabûl wa Ward al-janna*, *(Paul et Virginie)* traduit par 'Uthmân Jalâl **237**

II.2.C. *Bûluṣ wa Firginî (Paul et Virginie)* traduit par Farah Antûn **261**

II.2.D. comparaison des trois traductions de *Paul et Virginie* **289**

Troisième partie -L'Impact du roman français traduit sur le paysage culturel arabe au XIX° siècle **322**

Chapitre 1 -L'Influence du roman français traduit sur la production et la création littéraire arabes **325**

III.1.A. Les genres littéraires existants **326**

III.1. B. la naissance de nouveaux genres littéraires arabes : Le Roman et le théâtre arabes **339**

Chapitre 2 -L'influence du roman français traduit sur la langue arabe **376**

III.2.A. La langue arabe entre arabisation et néologisme. **377**

III. 2. B. L'évolution des idées et des formes dans la production d'ouvrages, en particulier sur la langue arabe **408**

Conclusion **442**

Bibliographie **452**

Remerciements

Je tiens à remercier tout particulièrement Madame la Professeur Geneviève Gobillot qui m'a guidée tout au long de cette étude en me prodiguant de nombreux et précieux conseils et tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre m'ont aidée.

Transcription Phonétique (Translittération de l'Arabe)

A	أ
B	ب
T	ت
TH	ث
J	ج
H	ح
KH	خ
D	د
DH	ذ
R	ر
Z	ز
S	س
SH	ش
S	ص

D	**ض**
T	**ط**
Z	**ظ**
‘	**ع**
GH	**غ**
F	**ف**
Q	**ق**
K	**ك**
L	**ل**
M	**م**
N	**ن**
H	**ه**
W	**و**
Y	**ي**

Voyelles : a (ˈ), I (ِ) , u (ُ) , ā (ا) , ī (ي) , ū (و)

Diphtonymes : aw (أو), ay (أ ي)

Préliminaire

Dis-moi ce que tu penses de la traduction, je te dirai qui tu es »[1]

[1] Parole de Heidegger, cité par Georges Mounin, in *Les infidèles*.

La traduction est une activité humaine universelle qui remonte aux temps les plus anciens et qui s'est développée au cours des siècles entre des peuples de différentes langues et cultures. S'il n'est jamais de civilisation qui évolue indépendamment des relations avec les autres cultures, ces contacts extérieurs sont rendus possibles, au moins en partie, par la traduction. Prenons par exemple la civilisation arabe, puisque cette étude porte sur la traduction du roman français en arabe au Proche Orient au XIX° siècle. Cette civilisation s'est toujours enrichie par les livres traduits de différentes cultures du monde. Comme le constate, par exemple, Antoine Noujaim :

> « Après l'avènement de l'Islam, les « Syriaques » se sont employés à traduire les chefs-d'œuvre grecs, littéraires, philosophiques et scientifiques, en syriaque d'abord, en arabe ensuite. Ce transfert culturel a largement contribué à l'essor de la civilisation arabe. »[2]

De fait, la traduction a toujours joué un rôle dans l'émancipation de la culture arabe et dans sa capacité à accepter le métissage pour revivre, avoir une dimension universelle qui dépasse les frontières et fonder ainsi une nouvelle culture plurielle[3]. C'est donc sur cet aspect «

---

[2] Antoine Nujaim, « Les Chrétiens libanais précurseurs et fondateurs de la renaissance arabe », in *L'Orient Chrétien dans l'empire musulman*, *Hommage au professeur Gérard Troupeau*, ouvrage collectif, sous la direction de Geneviève Gobillot et Marie-Thérèse Urvoy, Collection Studia Arabica III, Edition de Paris, 2005, p. 353.

[3] Il en a été de même pour la culture occidentale et pour le rôle qu'a joué la traduction des chefs-d'œuvre arabes vers le latin. Les travaux d'une personnalité comme celle d'Abraham Ecchellensis, érudit libanais ayant enseigné l'arabe et le syriaque au collège de France, alors Collège Royal, en témoignent pour le XVII[e] siècle, dans la mesure

culturel » de la traduction que veut se concentrer cette étude ; l'étude de la traduction dans l'Orient Arabe du XIX° siècle, et plus particulièrement en Égypte, centre culturel du monde arabe depuis très longtemps ; cette traduction étant envisagée en tant qu'élément fondamental et fondateur d'une nouvelle culture se développant au lendemain de la décolonisation en Égypte et au Liban d'abord, pour se répandre dans tout le monde arabe par la suite.

De fait, Depuis les Pharaons d'Égypte jusqu'à l'âge moderne, les empires ont constamment et massivement eu recours à la traduction. Ce recours s'explique par le besoin qu'a la force gouvernante de s'imposer et de communiquer avec le monde, mais aussi, loin d'être isolée des autres formes de pratique linguistique, la traduction est mise en rapport avec tous les types d'échanges culturels, tels qu'ils s'inscrivent dans l'histoire et subissent ses effets.

---

où, la plupart des textes que « ce savant homme (…) a traduits, [prenaient] leur source dans l'héritage arabe dont il disposait. Il en détenait en tout cas deux clés essentielles : celle de la compréhension des œuvres, par sa connaissance de la langue, et celle de la juste appréciation de leur contenu, grâce à sa vaste érudition, qualités qui ont fait de lui un passeur culturel privilégié entre l'Orient et l'Europe. Son initiative de traduction en latin d'un certain nombre d'écrits touchant aux sciences exactes répondait directement à un besoin des milieux savants européens de l'époque, suite à l'échec, provenant du refus de la Turquie en particulier, de la tentative de diffusion des ouvrages de science en langue arabe destinés au monde arabophone entre 1587 et 1600 ». Geneviève Gobillot, « Abraham Ecchellensis, philosophe et historien des sciences », in *Orientalisme, science et controverse : Abraham Ecchellensis (1605-1664),* sous la direction de Bernard Heyberger, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes en Science Religieuse, Volume 143, Brepols, Belgique, 2010, pp. 171-191, p. 171.

Le monde arabe a toujours connu la traduction d'ouvrages très variés venant des quatre coins du monde à travers les contacts établis, que ce soit par le biais des guerres, des échanges commerciaux entre les pays, des voyages des savants, des penseurs et des hommes de lettres ou encore à travers ceux qui ont pris forme pendant des périodes coloniales, et en particulier à partir du XIX° siècle, époque qui a profondément marqué son histoire.

Si l'on considère que la Renaissance arabe a commencé au début du XIX° siècle avec le développement du mouvement de traduction, il est à rappeler que l'Orient Arabe se débattait dans une situation malaisée politiquement et économiquement mais aussi culturellement à l'aube de ce siècle. L'on note qu'à cette époque la décadence séculaire a bien atteint la langue et la littérature arabes ainsi que les différents domaines de la connaissance et du savoir. Ce repli, qui avait été amorcé dix siècles auparavant[4], « s'expliquait, entre autres, par l'invasion mongole en 1258, par la montée de l'orthodoxie et par la préférence donnée par les dynasties persanes et turques à leur propres langues. »[5] Néanmoins, l'on ne doit

[4]« On a baptisé *'asr al-inhitât* la période s'étalant du Moyen âge jusqu'au début du XIX° siècle. D'aucuns considèrent même qu'elle débuta vers l'année 1258, date à laquelle Hulagu le mongol envahit Bagdad et détruisit les vestiges de « l'unité islamique ». Renia Halabî Murr, *La traduction au Liban entre 1840 et 1914*, thèse de doctorat publiée par l'École de traducteurs et d'interprètes de Beyrouth, collec. Sources-Cibles, 2005, p.23.

5 Salîh Tîjânî El-Fédâil, *Rifâ'a at-Tahtâwî et son oeuvre de traduction*, thèse de doctorat soutenue à Paris III, 1987, p. 131. « Paradoxalement, la fin des Croisades entraîne une intensification des relations commerciales avec l'Occident. Les comptoirs européens se multiplient sur la côte, favorisant l'usage, conjointement avec l'arabe, des langues

pas négliger le fait que durant de longues périodes, « des chrétiens d'Orient (entre autres) ont dû jouer un rôle intellectuel important pour la transmission de ce patrimoine traditionnel inter culturel, remontant à travers les Pères et les théologiens des premiers siècles, à la pensée grecque, ainsi qu'à certains textes latins transmis par le biais de traductions, (…), ce rôle de transmetteurs a pu être tenu par certains milieux chrétiens durant une période qui englobe au moins toute la première partie du règne des Omeyyades, de Mu'âwiyya à 'Abd al-Malik, comme le pense Abdesselam Cheddadi, qui délimite nettement une période de contacts intenses ayant duré une cinquantaine d'années. C'est peut-être à ce moment là que des écrits théologiques chrétiens, leurs commentaires ou leurs compilations en grec ou en syriaque ont eu le plus d'opportunités d'être transmis et traduits en arabe. Néanmoins, rien n'empêche de supposer que ce phénomène ait pu commencer à une époque antérieure, dans le cadre de l'Arabie qui, au VII° siècle, pouvait être considérée comme une région profondément et directement concernée par le développement culturel des aires byzantine aussi bien que sassanide »[6]. En tout état de cause, « la traduction

---

correspondantes, en particulier des parlers italiens et français. (…). Au XVIII° siècle, on assiste à l'émergence de quelques collèges nationaux importants où, à côté de l'arabe, les rudiments de l'italien et du français sont enseignés par des clercs formés à Rome et à Paris. » (Salîm Abou, *Les Enjeux de la francophonie au Liban, Une francophonie différentielle*, l'Harmattan, 1994, p. 413).

[6] Antoine Cheddadi, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire, Emergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'aux II/VIII° siècle*, Sindbad, Actes Sud, Paris, 2004, p. 15, cité par Geneviève Gobillot, « Les Pères de l'Eglise et la pensée de l'islam »,

s'inscrit toujours dans l'histoire. Elle constitue dans de nombreux cas, un facteur vital de celle-ci, et plus nous apprenons sur son histoire, plus ce fait devient évident »[7].

Dans le déploiement historique de la culture arabe, la traduction entre l'arabe et les langues occidentales a connu, particulièrement, trois âges d'or : celui de l'époque abbaside « portant sur la traduction en arabe d'ouvrages essentiellement philosophiques et scientifiques grecs, (…), celui de l'école de Tolède (qui) s'est fait en sens inverse (…) [et enfin, dès la première moitié du XIX° siècle (lorsque) le mouvement de traduction, spécialement au Liban et en Égypte, essentiellement du français et de l'anglais vers l'arabe, a transfiguré la langue, les genres littéraires et le paysage culturel arabes. »[8]

De fait, dès le lendemain de l'expédition de Bonaparte en Égypte et de ce qui s'en est suivi, des répercussions heureuses ont marqué le mouvement de la traduction ainsi que ses retombées sur la littérature, la langue et la culture arabes, et plus particulièrement, égyptiennes. La traduction durant ce siècle assez mouvementé pour le monde arabe a ajouté beaucoup à la connaissance de l'homme arabe dans

---

in *L'Orient Chrétien dans l'empire musulman, op.cit.*, qui ajoute (p. 89-90), « une telle vision des choses s'harmonise parfaitement avec la présentation que A. Cheddadi propose de ces transferts inter culturels : « Si l'on admet que les débuts de l'islam faisaient partie intégrante de l'antiquité tardive, les différents aspects de la civilisation islamique des premiers siècles ne peuvent plus être décrits en termes d'influence ou d'emprunt, mais plutôt en termes de continuité, de discontinuité et d'innovation. »

[7] André Lefèvre et Susan Bassnett, cité par Renia Halabi Murr in *La Traduction au Liban entre 1840 et 1914, op.cit.,* avant propos, p. 13.

[8] Renia halabi-Murr*, La traduction au Liban entre 1840 et 1914*, *op.cit.*, p. 14.

tous les domaines et a semblé annoncer déjà le début d'une nouvelle ère avec des contacts de plus en plus étendus, tantôt confus, tantôt enrichissants et amicaux avec l'Occident et sa culture, notamment les prémisses d'une Renaissance arabe qui doit beaucoup à la traduction d'ouvrages de langue française.

Avec l'évolution du monde dans tous les domaines, et les ponts culturels qui commencent à cette époque à rapprocher les pays malgré les différentes langues et cultures, la traduction est devenue plus que jamais une évidente nécessité pour communiquer et évoluer. L'on peut dire que la vraie traduction et son influence sur la modernité arabe sont tributaires de ce siècle et de la traduction des écrits français en arabe plus précisément. Il est alors indispensable, pour comprendre davantage l'histoire moderne du transfert des idées et de ses avatars dans le monde arabe, d'examiner l'histoire de la traduction durant le XIX° siècle, dans la mesure où l'on doit constater son importance, son influence et son ampleur en dépit des tâtonnements et des aspects peu scientifiques que l'on peut trouver dans la pratique traduisante, ainsi que les problèmes pragmatiques et théoriques auxquels elle a du faire face durant cette période.

Tout compte fait, si la traduction est pratiquée depuis l'antiquité, les études qui lui sont consacrées sont très peu nombreuses, notamment lorsqu'il s'agit de la langue arabe[9].

[9] Toutefois, l'on note quelques études méthodiques de l'époque médiévale qui ont pour objet la pratique traduisante, ses bases, ses

En réalité cette remarque concerne même la pratique traduisante en Europe. George Mounin, dans son livre intitulé *Les problèmes théoriques de la traduction* (1955) constate ce phénomène :

> Jusqu'à ces dernières années, quiconque entreprenait d'étudier les problèmes posés par *l'opération traduisante* dans leur ensemble s'apercevait d'un fait assez surprenant. Considérée comme un ordre de phénomènes particuliers, comme un domaine de recherche ayant un objet *sui generis,* la traduction restait un secteur inexploré, voire ignoré. Elle souffrait de la même situation qu'un certain nombre de régions du savoir humain : se trouvant à l'intersection de plusieurs sciences - notamment de la linguistique et de la logique, de la psychologie, sans doute et de la pédagogie certainement - elle n'était considérée comme objet d'investigations par aucune de ces sciences.[10]

À vrai dire, l'avis de Mounin concerne essentiellement les aspects linguistiques et culturels dans un sens assez restreint de cette pratique. En revanche, les études concernant la traduction ont évolué depuis, élargissant leurs champs d'analyse à de nombreuses autres implications de cette opération. Si le débat sur la traduction tournait auparavant autour des notions se présentant souvent en binômes, telle que fidélité/infidélité, langue d'origine/langue réceptive, il est désormais indispensable de poser un nouveau questionnement qui prend en

---

objectifs et ses contraintes tels celles d'al-Jâhiz et d'al-Marzûqî entre autres. Il en sera question dans le premier chapitre de la première partie de la présente étude.

[10] Georges Mounin, *les problèmes théoriques de la traduction,* Paris, Gallimard, 1963, p.10.

considération la dimension culturelle et historique de la traduction à l'époque choisie.

Cette discipline, comme l'affirme Rania Halabi Murr dans son importante thèse sur *La traduction au Liban au XIX ° siècle*, « avec tous les aspects qu'elle peut revêtir, non seulement nous éclaire sur la langue, les mécanismes de compréhension, de communication et les différences culturelles, mais encore l'étude de son histoire est d'autant plus importante que son rôle est prépondérant dans l'évolution des civilisations et la transmission des cultures. »[11] En témoignent les pionniers syro-libanais de la Renaissance arabe qui avaient lancé leurs théories, leurs débats et leurs réflexions à partir de la France, de l'Égypte, des Etats-Unis et aussi, en partie, du Liban, notamment durant la deuxième moitié du XIX°siècle concernant la pratique traduisante et ses répercussions culturelles et littéraires. Mais leurs réflexions à l'origine de cette Renaissance a vu réellement le jour en Égypte où de grands esprits ont œuvré pour réconcilier l'ancien et le moderne, permettant à cette discipline d'être un sujet de réflexion à part entière, et un objet d'interrogation sur son statut, ses méthodes et ses objectifs.

L'étude proposée dans le cadre de cette thèse a pour but de participer aux réflexions actuelles visant à découvrir le rapport à l'Autre, à approfondir et à comprendre les modalités des échanges culturels au sein de l'Orient arabe

[11] Renia Halabi Murr, *La traduction au Liban entre 1840 et 1914, op.cit.,* p. 13.

du XIX° siècle, en particulier grâce au mouvement de traduction durant l'époque choisie et plus précisément, pour mieux cerner le sujet, en Égypte, entre les deux langues, arabe et française. Cerner l'importance des apports culturels de cette dernière à l'univers de pensée égyptien de l'époque constitue l'objet central de la présente étude.

Etant donné que la culture se transmet essentiellement à travers la langue et que la langue reflète à son tour la culture, étant donné également que les efforts des traducteurs pionniers de cette époque étaient avant tout concentrés sur le Roman et le théâtre, nous voulons essayer ici, dans la mesure du possible, d'apporter du nouveau concernant l'histoire de ces échanges à travers l'étude de la traduction du roman français au Proche Orient, de sa réception et de son influence sur la culture arabe et plus précisément en Égypte au XIX° siècle.

Il est à noter à ce propos que le Français était pendant cette période l'une des principales langues sources traduites et le roman, en ce qui concerne les ouvrages littéraires traduits, était un genre qui commençait à être découvert et convoité, ce qui permet par ailleurs d'examiner la pratique traduisante des œuvres romanesques en ses débuts, ses caractéristiques, ses problèmes et son influence sur la langue, les genres littéraires et la culture arabe. Le choix du roman français traduit en arabe à cette époque procède dès lors de ce qui constituait l'un des principaux domaines, concernant la manière de traduire et le choix des

sujets, qui ont forgé, entre autres éléments, la culture arabe, à savoir : la production littéraire, la langue arabe, les débats et les réflexions des intellectuels ainsi que les transferts d'idées.

Notre formation littéraire antérieure a aussi influencé ce choix ainsi qu'un intérêt particulier porté au roman français, notamment celui traduit au XIX° siècle dans le monde arabe. L'on tentera d'examiner donc, après un survol sur l'ampleur de la traduction à l'époque choisie, les méthodes de traduction appliquées durant cette période au Proche Orient pour traduire des romans français en particulier, et de savoir dans quelle mesure ces approches des romans traduits ont influencé la culture arabe de l'époque : en particulier à travers la langue, la production littéraire, les débats, les réflexions, les théories et les méthodologies concernant le mouvement de traduction, mais aussi les interrogations et les problématiques nouvelles qui ont affecté, à partir de ce moment-là, la société en Égypte en particulier et tout le monde arabe en général.

La présente étude propose d'examiner en particulier les facteurs propices au développement du mouvement de traduction depuis la période de Muhammad 'Alî Pacha. L'on tentera de suivre de près ce mouvement et son prolongement qui ont marqué, vers la fin du siècle, un tournant décisif, tant pour raviver la langue et la littérature, que pour tout le paysage culturel arabe, lorsque la traduction a commencé à vivre son âge d'or, et par

ricochet, son rôle proprement culturel dans l'Orient arabe. Elle a été plus que jamais un facteur important pour la Renaissance arabe.

Cette période se caractérise par un certain nombre de traits saillants concernant le choix des sujets, la manière de traduire et les possibilités offertes aux traducteurs, qui vont petit à petit varier et évoluer.

Enfin, le choix de l'Égypte est lié au fait que ce pays était, durant la période en question, l'un des principaux centres de traduction de l'Orient arabe. Historiquement parlant, l'Égypte est le pays d'origine de la Renaissance culturelle arabe au début du XIX° siècle. L'on peut rappeler à ce propos quelques événements décisifs pour la future Renaissance : (émergence de l'autorité spirituelle et académique d'al-Azhar, fondation par Muhammad 'Alî de la première imprimerie du monde arabe en 1821, entre autres).

L'étude proposée ici se déploie selon trois perspectives indépendantes, à l'origine, les unes des autres, mais qui convergent en fin de compte. Tout d'abord l'étude de l'époque choisie implique, avant tout, l'examen du milieu historique et culturel dans lequel travaillaient les traducteurs arabes au XIX° siècle. Si la traduction occupait une place de choix dans la pensée et la culture arabes pendant les siècles, cette situation n'a fait que prendre de l'ampleur au XIX° siècle. Cela se vérifie à travers les efforts continus des traducteurs de cette époque, qui se souciaient de transférer des connaissances d'autres

cultures, notamment des deux cultures occidentales, anglophone et francophone.

Il convient de commencer, dans cette optique, par un aperçu sur le mouvement de traduction jusqu'à la fin du XIX° siècle, et plus particulièrement sous Muhammad 'Alî ; puis de passer en revue l'essentiel des caractéristiques, des enjeux et des incidences qui ont participé à bouleverser la donne culturelle et linguistique de l'Égypte et de tout l'Orient arabe à cette époque. C'est le sujet de la première partie de cette thèse.

Le présent travail étudie ensuite, dans une deuxième partie, la traduction d'œuvres littéraires et ses problèmes à travers l'examen du roman français traduit au XIX° siècle en Égypte. La question qui a motivé ce choix est la suivante : que représentaient la littérature française en général et le genre romanesque en particulier pour le lecteur arabe ? Cette littérature était-elle déjà entrée dans les habitudes du lectorat ? L'étude de la réception du roman français traduit et de la pratique traduisante permet de relever certains problèmes allant des choix des ouvrages à leur appréhension intellectuelle : contexte et para texte du livre traduit, influence des choix de la traduction sur l'acte de la lecture, place qu'occupent les ouvrages traduits dans la vie culturelle arabe, rôle du lecteur -appartenant à une culture non seulement autre, mais aussi éloignée dans l'interprétation du texte. Quel est alors l'horizon d'attente de ce lecteur et pourquoi la réception peut-elle être opposée entre les deux cultures ? La présente recherche se veut une

tentative visant à répondre à un certain nombre de ces questions, tout en suscitant également d'autres problématiques.

L'on a choisi pour ce faire d'analyser plusieurs traductions de *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre qui ont été réalisées à la fin du XIX° siècle et qui révèlent un intérêt particulier de la part de nombreux traducteurs de l'époque pour ce roman, mais aussi de la part des lecteurs arabes. De fait, l'étude de la réception de la littérature française traduite, et plus particulièrement du roman français, tel celui de *Paul et Virginie* traduit et retraduit maintes fois, permet de découvrir les principales contraintes qui ont pesé sur l'activité traduisante, relatives au transfert des aspects culturels du français à l'arabe, et par conséquent, de distinguer les différents choix et moyens utilisés par les traducteurs des versions arabes du roman de *Paul et Virginie*, qui forment le corpus de cette étude.

Il s'agit de réfléchir sur le rôle du lecteur et du traducteur, appartenant à une culture autre et éloignée de celle des auteurs des romans sources traduits, dans l'interprétation du texte ainsi que les considérations pratiques et théoriques de la traduction à cette époque. Plusieurs facteurs imprègnent l'activité traduisante de l'époque et révèlent des perspectives assez diverses avec de nombreuses répercussions sur la traductologie, mais aussi sur la langue et la culture arabes.

Ainsi, ce sont les implications profondes du roman français traduit que l'on propose d'explorer dans le présent

travail en analysant un certain nombre de traits marquant le mouvement de traduction des romans français et son rôle dans le bouleversement littéraire, linguistique et idéologique qui s'en est suivi. L'on examine donc dans cette partie les principaux problèmes relatifs au transfert des aspects culturels du français en arabe dans les textes romanesques en particulier, et, également les méthodes utilisées par les traducteurs de ces romans et les contraintes rencontrées lors de l'activité traduisante.

L'étude analytique du roman traduit de *Paul et Virginie* se révèle d'une importance capitale : quand il est traduit librement, il révèle l'histoire du goût et du choix du traducteur, lorsqu'il est égyptianisé ou arabisé, l'on constate qu'il marque un tâtonnement vers l'apprentissage de genres nouveaux. Enfin, quand il est traduit fidèlement, il aboutit à une meilleure connaissance de son auteur français, et par conséquent, un transfert fidèle d'idées et de connaissances.

Ainsi, la traduction à partir du Français ne met pas seulement en valeur la langue intermédiaire, mais elle fait aussi la lumière sur des points longtemps controversés concernant la traduction et son rôle dans les transferts et les échanges culturels. Elle contribue à l'évolution de la langue arabe, à la création de nouveaux genres littéraires et au renouvellement des genres littéraires plus anciens. C'est ce que nous étudions dans la troisième partie de cette thèse, qui examine les aspects culturels résultants et le grand bouleversement idéologique, linguistique et littéraire

tributaire de la traduction de maints ouvrages français, des romans en particulier. L'on saisit, - outre les fondements du roman français traduit jusqu'alors peu, voire nullement connu en Orient, et la nature des problèmes, des contraintes et des choix de sujets, de méthodes utilisées par les traducteurs, leurs motifs, leurs critères qui sous tendent ces choix - l'impact de cette pratique traduisante, avec les difficultés, les méthodes et les choix consécutifs, d'un côté à l'évolution des genres littéraires arabes, à la révélation des difficultés linguistiques intrinsèques de l'arabe et à la décadence de cette dernière, et de l'autre, à l'évolution de cette langue à travers le phénomène du néologisme inévitable pour sa survie. Enfin, on évoquera également les répercussions de cette traduction sur les débats entre différents courants intellectuels, conservateurs et modernistes, sur des sujets linguistiques et littéraires, mais aussi sur des questions qui vont au-delà pour s'interroger sur Soi, sur l'Autre, donc sur des points liés aux problèmes identitaires, culturels et idéologiques.

Pour ce faire, plusieurs études nous ont été d'un grand secours, telles celles de Jamâl al-Shayyâl et de Laṭîf Zaytûnî, de Salâma Carr et de Khûry, entre autres ouvrages référentiels dans le domaine, qui ont recensé les traductions publiés à l'époque que nous étudions et ont réalisé des inventaires, notamment dans le domaine littéraire. Mais il convient aussi de signaler notre dette à l'égard de nombreux travaux, relevant de disciplines diverses, qui nous ont permis d'embrasser le sujet dans

toute sa diversité et dans toute son ampleur : études générales sur la traduction avec des ouvrages « classiques », dans la mesure où leur approche s'avère être didactique (Mounin, Ladmiral, Monteuil, Fleisch, Carr…), ou essentiellement linguistique et des écrits, relativement récents (Lefèvre, Bassnett, Venuti …) qui ont entrepris de réécrire l'histoire de la traduction selon une optique « scientifique » (historique, social, politique…). D'autres études historiques et théoriques qui se rapportent, plus ou moins directement, à la traduction dans le monde arabe, durant l'époque qui nous intéresse ou antérieurement, nous ont aidé à réfléchir sur les différents aspects de la question étudiée. Il s'agit d'ouvrages sur l'hisoire du monde arabe, du Proche Orient et de l'Égypte (Hitti, Khairallah …), et sur l'histoire et l'exégèse de la littérature arabe, et de la renaissance du XIX°siècle (Abdel-Nûr, Haywood…).

Le but de cette thèse est en effet d'appréhender la traduction et son influence dans ses diverses dimensions, linguistiques, culturelles et sociales, qui ne sont pas toujours mises suffisamment en lumière. Nous tenterons dans cette perspective de montrer dans quelle mesure son rôle, dépassant le domaine linguistique, s'impose comme prépondérant dans le transfert des idées, la transmission des cultures et l'évolution des civilisations.

Première partie

Seuils

Quelques fondements du mouvement de traduction au Proche Orient jusqu'à la fin du XIX° siècle

Les traductions sont des domestiques qui vont porter un message de la part de leur maître et qui disent tout le contraire de ce qu'on leur a ordonné

(Marie de Rabutin-Chantal, Marquise de sévigné, Lettres, (1646-1696)

La communication est née depuis l'existence de l'être humain. Puis avec la naissance de différentes langues, la traduction a vu le jour. L'homme a exercé cette opération à travers la langue des signes, la parole et enfin l'écriture. Au cours du temps, la traduction a été le seul moyen pour transmettre les informations nécessaires entre les peuples, et elle a, de ce fait, réussi à marier plusieurs cultures. Actuellement, la traduction continue à construire le pont qui relie les civilisations grâce à son rôle fondamental qui est de créer une vraie communication entre elles. Elle peut se définir comme un moyen pour faire comprendre une idée dans une autre langue. Or, elle est en réalité une opération beaucoup plus complexe qu'une simple transmission de données entre les langues. Elle commence par se baser sur deux langues, voire plus lorsqu'il s'agit de retraduction ou de traduction d'ouvrages initialement traduits, et ces langues sont à la fois sources de différentes cultures et vies de plusieurs peuples. D'où la difficulté de la transmission des données par la traduction.

De fait, l'homme est toujours prêt à accueillir de nouveaux aspects intellectuels et artistiques d'une civilisation autre que la sienne. Il en a même besoin pour survivre et évoluer et, avec la complexité de cette opération, se manifeste l'importance de la traduction qui joue essentiellement dans le transfert d'idées de toutes sortes et laisse ses empreintes même sur la langue réceptive. Elle dépasse, en effet, la simple fonction de traduire, pour transmettre et influencer une culture entière. Il s'agit donc

d'un art délicat, car les langues ne se ressemblent pas ; d'une part il y a une grande différence entre les expressions et d'autre part il y a une dissemblance entre la façon de réfléchir et de vivre des peuples. Par conséquent, si, pour traduire correctement il faut vivre la culture d'autrui et la comprendre, la pratique traduisante révèle des difficultés importantes.

En effet, « la réflexion sur la traduction, qui est presque toujours le fait de traducteurs (et celle-ci n'échappe pas à la règle), ressortit en gros de deux types de discours : soit un discours anecdotique, impressionniste, subjectif, qui tend le plus souvent à confirmer l'image exogène d'une pratique artisanale, d'une expérience ineffable, rebelle à toute théorisation ; soit un discours normatif du type « comment faut-il traduire », discours qui s'est développé considérablement au cours des dernières décennies avec la croissance du marché de la traduction dite « professionnelle », et la création d'écoles spécifiques pour former les traducteurs, autour desquelles se sont épanouies toute une pédagogie et une méthodologie de la traduction »[12].

Dans la culture et la pensée arabes, la traduction occupe, anciennement et actuellement, une place de choix. Cela se vérifie à travers les efforts des traducteurs transférant des connaissances d'une culture à une autre

[12] Richard Jacquemond, « Traductions croisées Égypte-France : stratégies de traduction et échange culturel inégal » *Égypte/Monde arabe*, Première série, 15-16 | 1993, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : http://ema.revues.org/index1109.html.

par exemple du grec et du persan vers l'arabe, ceci depuis l'antiquité et durant l'ère arabo-islamique qui couvre toute la période que les historiens modernes appellent le Moyen Âge, durant les premières dynasties de l'Islam, mais aussi à travers la réflexion théorique millénaire sur ces questions et le rôle joué par les traducteurs dans ces transferts.

Cette activité spécialement intense, en particulier au VIII° et IX° siècle après. J.-C., a opté pour une stratégie de premier plan dans la conservation des fruits de la culture ancienne, notamment la culture grecque, et dans le transfert de cette culture de l'Orient vers l'Occident[13]. Cette dernière servira de base à la « Renaissance » de l'Europe, et par conséquent, au développement de la civilisation planétaire des temps modernes.

Une telle activité constituait en fait le développement spectaculaire d'une activité plus ancienne, pratiquée

[13] « En effet, les historiographes, dans le monde chrétien comme dans le monde arabe, font unanimement référence au calife al-Ma'mûn, qui avait acquis beaucoup d'ouvrages en langues étrangères et en avait fait traduire une grande quantité, de même qu'il avait fait ouvrir des écoles. (Abraham) Ecchellensis insiste dans sa préface sur l'importance de ces écrits arabes qui ont conservé, quoique dans une langue « barbare », des œuvres dont les originaux latins et grecs avaient été irrémédiablement perdus. Il cite, entre autres, les œuvres de Tite Live, dont seuls 35 sur 142 livres ont été conservés en latin, alors que la collection complète existe en arabe, et les deux derniers livres d'Euclide, les 14 et 15, connus seulement en arabe et conservés dans la bibliothèque du Cardinal de Mazarin. Il fait aussi allusion à un ouvrage arabe attribué à Salomon, dans lequel il est question « du cèdre, un bois du Liban, et de l'hysope, qui pousse sur les murs, des chevaux, des oiseaux, des reptiles et des poissons ». Il ajoute que les arabes, qui ont transmis ce livre sous ce nom, disent aussi que la reine de Saba, étant arabe, s'est adressée à Salomon dans cette langue, et il conclut que, même si l'ouvrage n'est pas de Salomon, il ne serait pas indigne de l'être » Geneviève Gobillot, « Abraham Ecchellensis, philosophe et historien des sciences », in *Orientalisme, science et controverse : Abraham Ecchellensis (1605-1664),* p. 171.

naturellement et spontanément pour faciliter les contacts et la communication entre les peuples et les États en temps de paix comme en temps de guerre. Les nombreuses inscriptions bilingues et même quadrilingues de l'Antiquité en sont un témoignage dans tout le Moyen-Orient. « C'est précisément grâce à de telles inscriptions que des écritures inintelligibles ont été déchiffrées ; l'exemple le plus célèbre étant l'hiéroglyphe des pharaons déchiffré par Champollion au début du XIX° siècle grâce à la traduction grecque[14].

Durant les périodes de gouvernance islamique dans le monde arabe, la traduction a pu prendre une place importante avec la diversité des dialectes issus de la langue arabe. À cela s'est ajoutée la diversité des langues des autres peuples qui se sont trouvés dans ces pays ou en contact avec le monde arabe, notamment les perses, qui ont connu une brillante civilisation enrichie par divers apports culturels -entre autres- grecs depuis l'époque d'Alexandre, et même hindous, c'est ainsi qu'un libre penseur arabo-persan, Ibn al-Muqaffa' (VIII°s. apr. J.C.), a traduit du persan vers l'arabe les fameuses fables hindoues, donnant à son recueil le titre de *Kalîla wa Dimna :*

> « En effet, la langue arabe utilisée par Ibn al-Muqafa' pour traduire Kalîla wa Dimna ou écrire certaines parties du livre est la même. On a l'impression qu'il ne traduit pas de sa langue maternelle. Sa prose se caractérise par la concision dans l'expression, le choix exact des mots et surtout par sa rime. Ibn al-Muqaffa' était très attiré par la langue arabe du Coran ; il

[14] Tayeb Baccouche, « La Traduction dans la tradition arabe», Université de Tunis I, Tunis, *Méta XLV*, 3, 2000.

> en a emprunté surtout dans Kalîla, quelques uns de ses termes. Son style est un éloquent témoignage de l'état de la langue arabe maniée par un secrétaire d'origine persane qui exprime des opinions personnelles ou inspirées. »[15]

À cet égard, il est utile de signaler que la logique grecque a été transmise au monde arabe à partir du persan, puis du syriaque, avant d'être traduite directement du grec en arabe, ce qui a constitué les cas les plus rares[16]. À ce propos, 'Abdurrahmân Badawî note dans son ouvrage intitulé *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe* ceci :

> « En ce qui concerne la philosophie, nous savons surtout que la philosophie aristotélicienne, et particulièrement sa logique, dominaient les études. Parmi les grandes figures des nestoriens, il faut citer Prôb(h) à (Probus), à qui on doit la traduction des œuvres suivantes d'Aristote : le *de interpretatione*, et les premiers Analytiques (1-7). (…) A partir du deuxième siècle de l'hégire (huitième siècle de l'ère chrétienne) l'activité de traduction des œuvres d'Aristote s'est accrue. »[17]

Quant aux manuscrits grecs que l'on voulait traduire, pour se les procurer, « on envoyait des missions officielles, ou on en laissait les soins aux savants. Parmi ces missions on peut mentionner les suivantes :

---

[15] René Khawwam, L'Introduction de : *'Abdallah Ibn al-Muqaffa', le pouvoir et les intellectuels*, traduction intégrale faite sur les manuscrits par René Khawwam, Maisonneuve Larousse, Paris, 1985, pp. 20-38.

[16] Voir à ce propos: Ephrem Isa Yousif, *Les Philosophes et les traducteurs syriaques d'Athènes à Bagdad*, l'Harmattan, Ouverture philosophique, Paris, 1997. Voir également Roger Arnaldez, *Les grands siècles de Bagdad*, vol I, de la fondation de Bagdad au début du IV^{e} –IX ^{e} siècle, Enal, Alger, 1985.

[17] 'Abdurrahmân Badawî, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, Etudes de la philosophie médiévale*, LVI, Vrin, Paris, 1968, (section A, La technique de la traduction, pp. 15-16.

> « 1) La plus importante est celle envoyée par le calife Al-Ma'mûn (Califat : 813-833). (…). Al- Ma'mûn a chargé une mission composée de al-Ḥajjâr ibn Maṭar, Ibn al-Biṭrîq, Salm, de la maison de la Sagesse et d'autres – d'aller dans l'empire de Byzance pour rapporter des manuscrits. (…).
>
> 2) Vient en second lieu la mission envoyée par les frères Shâkir (Muḥammad, Aḥmad et Ḥasan, fils de Shâkir), qui étaient de riches savants. Cette mission comprenait le plus célèbre parmi les traducteurs, Ḥunayn ibn Isḥâq, parmi tant d'autres (…). « Ils ont rapporté, dit Ibn al-Nadîm, des livres intéressants et rares sur la philosophie, la géographie, la musique, l'arithmétique, et la médecine. »[18]

De fait, après une période de flottement et d'hésitation à l'égard de la traduction, limitée par le deuxième Calife 'Umar (VII° s. apr. J.C.) aux domaines pratiques (administration), on assiste à des initiatives individuelles, prises par des non–arabes, rapidement suivies par de vraies politiques de traduction, s'appuyant sur des « 'Ajam » (non arabes convertis à l'islam ou non), parmi lesquels les Califes recrutaient leurs médecins et certains de leur secrétaires.

Au temps des Omeyyades, le premier ouvrage traduit est un livre de médecine en langue persane. Mais à vrai dire, la traduction comme activité n'a connu un essor remarquable qu'avec la dynastie des Abbassides. À cette époque, Bagdad était soutenue par les Persans, spécialement sous le Califat d'al-Ma'mûn. Ce dernier a créé un établissement pour assurer la traduction d'ouvrages

[18] *Ibid.*, p. 16.

appelé Bayt al-Hikma (la Maison de la Sagesse) et a recruté des traducteurs dans les domaines scientifique et philosophique[19]. On dit qu'il récompensait le traducteur par le poids en or de son livre. Ce geste encourageait les traducteurs à travailler avec zèle. Depuis, de véritables familles de traducteurs virent le jour. La logique grecque fut ainsi traduite en arabe à partir du persan, puis du syriaque, et la traduction est devenue alors un véritable métier, pratiqué individuellement et même en groupe. L'un des plus célèbres traducteurs de l'époque, Hunayn Ibn Ishâq, qui était surnommé le « maître des traducteurs de l'Islam », était un génie incomparable dans le domaine de la traduction. Il a fondé une école de traduction qui a dominé le IX° siècle. On y traduisait surtout du grec. À cette période, l'intérêt portait essentiellement sur la mathématique, l'astronomie, la médecine et la philosophie.

---

[19] « Henry Corbin salue la fondation en 217h/832 apr. J.C., de la Maison de la Sagesse (Bayt al-Hikma), « véritable officine de traduction », grâce à laquelle toute la terminologie technique de la théorie et de la philosophie arabe a pu être élaborée. (…), mots et concepts vivront ensuite de leur vie propre en arabe » (parole de Corbin cité par Kâzim Jihâd Hassan, in *La part de l'étranger*, Paris, Actes Sud, Sindbad, 2007, p. 140. Cette parole d'Henri Corbin était citée dans un ouvrage en collaboration avec Nasr Hosseïn et Yahya Osman, intitulé *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1974, repris dans la coll. Folio Essais., pp. 40-41).
Ainsi, dès le VII° siècle, sous l'emprise des besoins de l'Etat et des mécènes en matière de traduction, « seront traduits des traités médicinaux grecs, persans et indiens, mais aussi des écrits persans et grecs portant sur l'administration et l'art de gouverner. La philosophie, elle ne constituera un centre d'intérêt majeur de l'Ecole de Bagdad qu'aux IX° et X° siècles. Et le fait que le calife al-Ma'mûn ait adopté le dogme mu'tazilite et l'ait imposé, à partir de 833 apr J.C., comme article de foi, préside naturellement à l'encouragement qu'il prodiguait à la traduction et au commentaire d'écrits philosophiques grecs. » (Kâzim Jihâd Hassan, in *La part de l'étranger*, Paris, Actes Sud, Sindbad, 2007, p. 140).

Toutefois, ce que l'on ne trouve pas chez les traducteurs de l'époque médiévale est le grand débat sur les acquis d'autres cultures et leurs compatibilités avec l'Islam, ainsi que la littérature, chose qui a été l'une des conséquences majeures de la traduction au XIX° siècle. Certes, des motifs historiques ne manquent pas qui expliquent ce décalage entre le rôle donné à la traduction par les premiers traducteurs arabo-musulmans et celui que lui assignera la Nahda[20]. D'ailleurs, rares sont les réflexions laissées par les arabes sur la traduction en général et sur des questions que la pratique traduisante peut révéler pertinentes et complexes. Souvent, leurs réflexions restaient sceptiques à propos de la traduction en général et de l'arabe comme langue source vers les autres langues en particulier. Al-Jâhiz voyait presque une impossibilité de traduire, notamment la traduction de la poésie et de la sagesse arabe vers d'autres langues[21]. Al-Tawhîdî (310/922-414/1023) qui se méfiait également de la traduction en général, ne manque pas de voir que « la traduction du grec en hébreu, puis de l'hébreu en syriaque, puis du syriaque en arabe a déformé, d'une façon que personne ne pourrait manquer de

[20] *Ibid.,* p. 144. Ces raisons seront évoquées notamment dans la troisième partie de cette thèse.

[21] Voir à ce propos Abû 'Uthmân al-Jâhiz (255/776-163/869), *Kitâb al-Hayawân*, des pages choisies de cet ouvrage ont été traduites en français, sous le titre *Le Cadî et la Mouche*, *Anthologie du livre des animaux*, trad. Par Lakhdar Souami, Actes Sud, Sindbad, La Bibliothèque Arabe, Paris, 1988.

remarquer, la nature particulière des significations et la constitution des vérités »[22].

Quant à ‘Abd-al Qâhir al-Jurjânî, (mort vers 471-1078), savant et critique littéraire bilingue, la pratique traduisante lui paraissait possible et légitime, notamment à partir d'une réflexion sur la métaphore[23]. Enfin, al-Safadî (696-765/1363-1296) cite deux modalités de traduction à l'origine, l'une consiste en une lecture mot à mot et l'autre préconise la lecture de la phrase dans sa globalité et le fait d'en noter le sens.

Dans tous les cas, un long processus pour éviter les difficultés rencontrées a été établi. Il commençait par le choix du texte à traduire, du traducteur et du copiste. On donnait au traducteur un texte proche de sa discipline ; ensuite on repassait sa traduction à un autre traducteur expert pour la corriger, puis à des écrivains pour perfectionner le style utilisé. A la fin, elle devait être livrée à des copistes spécialisés. Quant un traducteur connaissait bien l'arabe, on se passait des correcteurs.

Quant à Hunayn Ibn Ishâq (194/809-262/875), il est considéré par ailleurs, grâce à sa maîtrise de l'arabe, comme une référence à propos de la traduction de son époque, notamment en raison de sa rigueur et de son travail scrupuleux.

---

[22] Abû Hayyân al-Tawhîdî, *al-Muqâbasât,* Dâr al-adab, Beyrouth, 2ème éd, 1989, p. 218. Voir aussi *al-Imtâ‘ wa-l- mu'ânasa*, éd. Mufam li-l-nasr, Alger, 1989.

[23] ‘Abd-al Qâdir al-Jurjânî, *Asrâr al-balâgha fî ‘ilm al-bayân*, éd. établie par Muhammad ‘Abduh et Rashîd Rida, Dâr al-kutub al ‘ilmîyya, Beyrouth, 1988.

Néanmoins, l'on ne peut parler d'un mouvement homogène de la traduction à cette époque médiévale. Pour résumer, « dans une étude consacrée à la traduction scientifique dans la culture arabe médiévale, Abû Ya'rub al-Marzûqî divise les mouvements de traduction en quatre catégories, selon le type de relation instaurée avec l'Autre[24] :

> « 1. Traduction (très rare, voire hypothétique) de récupération totale. Il s'agit d'absorber complètement le legs d'une autre culture, pour le passer dans le corps symbolique et culturel que représente la langue traduisante. Il s'ensuit la disparition de la culture traduite ou la mort de sa langue. On peut voir dans la dissolution du latin dans ses filles, les langues parlées aujourd'hui dans certains pays d'Europe, une relation de ce type.
>
> 2. Traduction de dépassement : elle se fait entre deux langues ou cultures, l'une en voie d'épanouissement, l'autre en début de déclin ou en état de stagnation. L'exemple en est le mouvement de traduction qui se fit entre les Arabes et les Byzantins ou entre les Arabes et les différents peuples musulmans de culture non arabe.
>
> 3. Traduction d'espionnage ou de reconnaissance (…).
>
> 4. Traduction de médiation : un peuple qui a perdu son rôle historique, tout en se maintenant à un certain niveau spirituel, assume le rôle de traducteur médiateur entre deux cultures en état de concurrence. Le meilleur exemple est le rôle joué, au Moyen Âge, par le syriaque entre le grec et

[24] Abû Ya'rub al-Marzûqî, « *Al-tarjama al- 'ilmiyya bi-mâ hiyya ẓâhira ijtimâ 'îyya wa fannîyya* », in l'ouvrage collectif *Al-tarjama wa naẓariyyatuhâ*, éd., Bayt al-Ḥikma, Carthage, 1989, pp. 23-82, cité également par Kâẓim Jihâd Ḥassan in *La Part de l'étranger*, *op.cit.*, p. 40.

> l'arabe, et par l'hébreu entre l'arabe et le latin »[25].

Cette tradition arabo-islamique a cependant hérité d'une vieille tradition judéo-chrétienne. De véritables écoles de traduction existaient déjà. On pourrait citer l'école nestorienne syriaque qui traduisait surtout du grec, l'école jacobite syriaque et l'école païenne des Sabéens à Harrân (Hellénopollis). Les liens entre le grec et le syriaque étaient étroits, car l'Eglise orientale utilisait les deux langues.

Ainsi, l'on peut dire que la traduction dans le monde arabe est passée par deux grandes périodes : une période de traduction indirecte, où le persan et le syriaque servaient d'intermédiaires, puis une période, plus courte, où le sanscrit et le grec étaient traduits directement en arabe. L'intérêt portait essentiellement sur les mathématiques, l'astronomie, la médecine et la philosophie dont Aristote était considéré comme le premier Maître et son commentateur arabe al-Fârâbî, le second Maître. Or, La notion d'école n'était certainement pas étrangère à la tradition arabe ; c'est son contenu qui a cependant changé. Les écoles arabes n'étaient pas spécialisées dans des langues ou des domaines spécifiques, mais elles se

---

[25] *Ibid.*, cette parole est de Marzûqî cité par Khâzim Jihâd Hassan, in *La Part de l'étranger*, *op.cit*, p. 39. De fait, « la première méthode constitue alors « un moyen de « récupérer » l'autre, quitte à le faire disparaître. » la deuxième vise à « rattraper l'autre dans l'espoir de le dépasser. La troisième permet de s'informer sur les progrès de l'autre et comment ne pas se laisser dépasser par lui. La quatrième rend possible de se sauvegarder en s'appuyant sur d'autres langues et cultures ». (Kâzim Jihad Hassan, *Ibid*, p. 40).

distinguaient par leur approche ou méthode en traduction. Chaque école avait son propre maître et sa propre méthode.

La première méthode fut inventée par Yûḥannâ Ibn al-Biṭrîq (mort en 200/815), elle a été également adoptée par Ibn Nâʿima al-Ḥumṣî (272/835-328/939) entre autres. Cette méthode consiste à considérer le sens de chaque mot grec séparé de l'énoncé et à proposer un terme arabe correspondant, et ainsi de suite jusqu'à la fin du texte source. Or, cette méthode est peu intéressante ; les spécificités syntaxiques de chaque langue font que les constructions prédicatives de la phrase et les usages métaphoriques ne sont pas identiques d'une langue à une autre, ce qui nécessite un recours excessif, dans le cas de cette méthode, à l'emprunt au grec.

Dans son livre intitulé *La science de la traduction entre la théorie et l'application,* le traducteur Muḥammad Dîdâwî explique les défauts de ces anciennes méthodes de traduction qui consistaient, chez Yûḥannâ Ibn al-Biṭrîq et chez Ibn Nâʿima al-Ḥumṣî à prendre un seul mot latin ou grec et à chercher sa signification en arabe, puis à en prendre un autre et ainsi de suite jusqu'à la formation d'une phrase. Cette méthode est mauvaise pour deux raisons ; premièrement, il n'y a pas dans la langue arabe des mots qui puissent correspondre absolument à tous les mots de la langue source. Ainsi, beaucoup de mots grecs sont mis dans le texte arabe tels quels sans trouver leur signification. Deuxièmement, la structure de la phrase

arabe n'est pas la même dans la langue grecque, ce qui risque d'aboutir à des phrases incorrectes[26].

En ce qui concerne la méthode de Hunayn Ibn Ishâq, adoptée aussi par d'autres ; elle consiste à prendre la phrase entière, à considérer son sens global, puis à la traduire aussi de façon globale sans tenir compte du nombre de mots dans la phrase, ni des mots isolés. Il s'agit de lire une phrase dans la langue étrangère et de garder son sens dans sa tête, puis d'écrire dans la langue arabe une autre phrase qui donne le même sens. Il est à signaler à ce propos que cette méthode de traduction a été adoptée par le psychanalyste autrichien Freud.

Cette méthode est meilleure que celle d'Ibn Na'âma al-Humsî. Le savant al-Safadî l'a trouvée très satisfaisante, et c'est ce qui explique, selon lui, que les traductions de Hunayn Ibn Ishâq n'ont pas nécessité de retouches, sauf en sciences de la logique, où il était moins compétent qu'en médecine et en mathématique[27].

Plus tard, vers la fin de l'époque médiévale dans le monde arabo-musulman, « la traduction vers la langue arabe cessa presque ; on assiste à un nouveau phénomène d'une grande portée historique : les traductions accumulées en arabe, leurs commentaires et les œuvres qui en ont découlées commencèrent à être, à leur tour, traduits en Europe, d'abord par l'intermédiaire du latin, puis dans les

[26] Voir à ce propos Dîdâwî M. : *La Science de la traduction entre théorie et application, M*aison d'édition al-Ma 'ârîf, Sousse, Tunis, 1992, p 31.
[27] *Ibid.*, p 31.

idiomes locaux »[28]. Ainsi la logique grecque transmise à l'Europe avait d'abord été traduite à partir du persan, puis du syriaque, avant d'être traduite directement du grec en arabe avant d'être transmise vers les langues occidentales par la suite.

Or, si l'école de Tolède, dont le mouvement de traduction à partir du XII° siècle, se souciait essentiellement de traduire vers les langues occidentales des ouvrages arabes d'origine ou précédemment traduits en arabe à partir de la langue grecque et issus majoritairement de l'époque abbasside, jouait un rôle primordial dans l'épanouissement de la culture et de la Renaissance occidentale, elle joua un rôle vital dans l'histoire de la traduction en général et de la traduction d'ouvrages arabes d'origine ou traduits auparavant en arabe, vers des langues occidentales en particulier. Son impact sur l'évolution des connaissances et des cultures fut donc considérable.

Dans ces échanges, le troisième âge d'or qu'a connu la traduction « de » et « vers l'arabe », après celui de l'époque Abbaside et celui de l'école de Tolède à partir du XII°siècle, est sans aucun doute celui qui commence dès la première moitié du XIX°siècle en Orient arabe et plus précisément en Égypte d'abord et puis au Liban ensuite. Il prend naissance dès le règne de Muhammad 'Alî Pacha en Égypte où l'on traduisait des ouvrages essentiellement du français et de l'anglais vers l'arabe, ce qui a été source de changements

[28] Tayeb Baccouche, « La Traduction dans la tradition arabe », *Méta XLV*, 3, *op.cit, 2000.*

profonds et, dans l'ensemble, bénéfiques pour la culture et la Renaissance arabes.

De fait, l'essor de L'Europe et son expansionnisme, dont le monde arabe a pris conscience avec l'arrivée des troupes de Bonaparte en Égypte, a provoqué un choc considéré à juste titre comme le déclic ayant été à l'origine des mouvements de Renaissance au XIX° siècle dans le monde arabe, mouvement dont l'une des plus importantes manifestations fut de nouveau la traduction[29]. Il est à noter « deux particularités qui distinguent (…) cette phase et qui n'existent pas dans le grand mouvement de traduction connu par les Arabes médiévaux. D'une part, l'ouverture sur d'autres cultures amorcée par les pionniers de la Nahḍa donna lieu à un large débat visant à décider s'il était légitime ou non d'appliquer en terre d'islam les acquis techniques et scientifiques de l'Occident, alors que les califes et certains mécènes moyenâgeux encourageaient eux-mêmes et commanditaient la traduction d'écrits scientifiques et autres.

D'autre part, si les Arabes du Moyen Âge avaient restreint la traduction aux sciences et à la philosophie, en évitant celle de la littérature en général et de la poésie en particulier, les Arabes de la Nahḍa, au début pour le moins, éviteront littérature et philosophie, pour s'occuper des

[29] « La grande effervescence culturelle que les Arabes ont connue depuis la *Nahḍa* débute peu après la campagne de Napoléon en Égypte (1789). En effet, celle-ci eut pour impact de mettre les Arabes en position de comparaison « entre ce que nous possédons et ce que possèdent les autres peuples» (al-Munṣif Gazzar, « al-Tarjama l-adabiyya », in *al-Tarjama wa naẓariyyâtuhâ*, Collectif, Carthage, éd. Bayt al-Ḥikma, 1989, p. 118).

seules sciences et technologies dont les profils immédiats leur paraissaient évidents. Le vice-roi d'Égypte Muhammad 'Alî, grand instigateur de la Nahda, fut pour beaucoup dans la propagation de cette vision, suivi de près par « 'ulémas, penseurs et traducteurs»[30]. Or, par la suite, la traduction d'ouvrages littéraires n'a pas tardé à se développer pour préoccuper à son tour les traducteurs, puis les penseurs de l'époque.

Ce sont donc les implications profondes de ce mouvement sur la culture en Égypte durant le XIX° siècle jusqu'aux premières décennies du siècle dernier que l'on propose d'explorer ici, notamment le tournant décisif qu'il a marqué tant pour la littérature que pour la langue et les différents débats intellectuels de cette époque. Il semble indispensable, dans ce cadre, de proposer un aperçu historique de la conjoncture culturelle, politique et économique et des rapports entre le monde arabe, en particulier l'Égypte, qui est le cadre géographique choisi pour notre sujet, avec l'Occident à l'aube du nouvel épanouissement du mouvement de traduction dans le monde arabe. En effet, comme on le verra dans ce qui suit, la première école des langues à proprement parler a vu le jour en Égypte pour former des traducteurs à partir du français en particulier. De plus, cette initiative a été suivie par une intense activité de traduction au service de la presse et de l'enseignement, ce qui peut être considéré, entre autres facteurs, comme l'un des fondements de

[30] Khâzim Jihâd Hassan, *La Part de l'étranger*, *op.cit.*, p. 144.

l'imposition du français en tant que l'une des principales langues sources de traduction dans ce pays durant le XIX° siècle.

Chapitre I

I.1.L'Égypte et le contact avec l'Occident

« Si Bonaparte a échoué dans la conquête de la Syrie (entendez Syrie, Liban, Palestine), les grands littérateurs et savants français eux, ont réussi à la réaliser »[31]

« La langue de l'Europe, c'est la traduction »

Umberto Eco

[31] Ilyâs Abû Shabaka, *Rawabiṯ al-Fikr wa-r-rûḥ bayn al-'arab wa-l- faranja*, p. 45.

Si les historiens estiment que le XIX° siècle est l'époque de la Renaissance Arabe, notamment dans des pays tels le Liban et l'Égypte sur le plan culturel, ceci est en particulier du à la traduction des œuvres de langue française.

En effet, dès le début du XIX° siècle jusqu'à l'occupation anglaise de l'Égypte, l'influence française s'est faite sentir en Égypte dans tous les domaines, élargissant ainsi le champ de la langue française. Elle était enseignée et employée partout. Une question importante peut se poser à cet égard : Quelles sont les raisons qui expliquent ce rayonnement persistant de la langue et de la culture française dans les pays du Proche-Orient et plus particulièrement en Égypte vers le début du XIX°siècle ?

Pour trouver une réponse à cette question, il ne suffit pas d'évoquer seulement l'œuvre grandiose de la France dans l'histoire de la modernisation de l'Égypte et son apport remarquable à l'évolution de la prise de conscience égyptienne, car la réponse à cette question n'est pas si facile ; il faut évoquer toute une série de causes. Plusieurs facteurs sont, de fait, à l'origine de l'épanouissement de la traduction des ouvrages de langue française dans le monde arabe en général et en Égypte plus particulièrement. Cet ensemble de facteurs historiques et culturels a fait de l'Égypte au XIX° siècle l'un des pays les plus importants du monde arabe quand à son niveau de développement et d'urbanisation, ainsi que de son activité scientifique, politique, intellectuelle et littéraire.

I.1.A. La présence française en Égypte et son rôle dans le développement de la traduction

Il est essentiel de rappeler que la vraie traduction dans le monde arabe aux époques récentes a commencé durant l'occupation française de l'Égypte (1798-1801). L'incursion française marque un tournant dans l'Histoire de ce pays et, paradoxalement, va faire entrer l'Égypte dans la modernité[32]. L'intérêt se porte en premier lieu sur la traduction mise au service des armées. Si aux 35000 soldats de Bonaparte se joint l'élite scientifique et culturelle de l'époque composée de 167 savants et experts (mathématiciens, ingénieurs, naturalistes, hommes de lettres, architectes, dessinateurs, imprimeurs…), c'est là le vrai titre de gloire de Bonaparte : avoir remarquablement préludé à la recherche scientifique en Égypte[33], mais aussi aux vrais contacts entre l'Orient et l'Occident en dépit de la présence militaire de la France en Égypte. Il est utile de

[32] La rivalité entre Français et Britanniques motive l'occupation de l'Égypte en 1789 par l'armée française, conduite par Bonaparte. Dans sa campagne d'Égypte, Bonaparte a emmené une équipe de savants qui sont à l'origine de la découverte de la civilisation égyptienne antique par les européens. Durant les trois années d'occupation française, débute la modernisation du pays : l'administration et les finances sont organisées sur le modèle européen.

[33] Voir à ce propos Cathrine David, *Égypte, Anthologie de l'Ancien Empire à nos jours*, Maisonneuve et Larose, 1997, p.201. En 1798, l'armée napoléonienne débarquait à Alexandrie dans l'espoir d'y concurrencer directement les Anglais. Lors de cette expédition, Napoléon s'est fait accompagner de 160 savants et artistes: des mathématiciens, des architectes, des peintres, et, entre autres, des chimistes. Leur science, leur savoir faire, leurs inventions ont permis de jeter les bases de l'Égypte moderne. Selon Robert Solé, si l'expédition de Bonaparte s'est soldée par un échec, elle aura néanmoins marqué le point de départ d'une présence française durable dans ce pays. Le reste, le déchiffrement des hiéroglyphes par Champollion, le percement du canal de Suez, figure désormais au chapitre des livres d'histoire. Voir *Un pied en Égypte avec Robert Solé*, *International*, Par Marta Dolecki, Semaine du 18 octobre au 24 octobre 2005.

signaler également que la première imprimante connue en Orient est celle dont Napoléon se servait pendant son séjour en Égypte. Bonaparte a fait venir avec lui des chercheurs qui s'intéressaient aux langues orientales et à l'arabe en particulier. Ces savants sont ainsi devenus les interprètes de Napoléon Bonaparte en langues turque, persane et arabe. De même, il a utilisé des traducteurs syriens[34] qui maîtrisaient très bien les deux langues, arabe et française, ce qui a inauguré à proprement parler un vrai mouvement de traduction vers l'arabe.

Or, si l'expédition de Bonaparte en Égypte a été plus enrichissante pour l'Occident que pour l'Orient grâce aux découvertes que ces savants ont apportées par la suite à l'Europe[35], cette expédition ne manqua pas de provoquer un choc linguistique et culturel attendu par les défenseurs de l'arabe. Cette expédition a dévoilé la suprématie de l'Occident, non seulement sur le plan militaire, mais également sur les plans scientifique, technique, et surtout culturel :

> « Dans l'expérience européenne, la traduction a (un) statut marginal, cette marginalité est redoublée quand on considère la traduction de ou vers des langues elles-mêmes périphériques comme l'arabe. Car la réflexion sur la traduction s'est construite autour de l'expérience européenne, en présupposant l'égalité des langues et des cultures. Or le plus frappant, s'agissant des flux de traduction

[34] Les Syriens : ce mot signifie les gens qui habitent le Liban et la Syrie à cette époque là.

[35] « C'est dans le cadre de ces Etats latins surtout que s'est opérée la découverte d'un monde jusqu'alors assez peu familier aux occidentaux » (Jean Richard, *Encyclopaedia Universalis*, France, 1995, p. 846).

> français/arabe, c'est à quel point ils sont surdéterminés par la relation inégalitaire entre les deux langues/cultures. Cette inégalité apparaît d'abord dans la place très différente, dans les cultures française et arabe, de la production traduite de l'autre langue par rapport à la production directement écrite dans la langue « nationale » et qui se rapporte à l'autre culture. » [36]

En effet, il est à signaler que pour tous ces chercheurs éminents venus en Égypte avec Bonaparte, il était question surtout, plutôt que de traduire des œuvres en langue arabe, de produire dans leur langue maternelle, le français, leurs découvertes ; un trésor de « sagesses » que l'occident a hérités de l'Égypte mais réservé dans des ouvrages écrits directement en Français. Néanmoins, la traduction du français vers l'arabe reste très importante même à cette époque là car « le fait marquant, dans la culture arabe et égyptienne dès le XIX° siècle, « c'est l'omniprésence de la traduction : dans son lexique, mais aussi dans une moindre mesure dans sa syntaxe, l'arabe moderne est le produit d'une multitude d'opérations de traduction des langues européennes (anglais et français essentiellement). De plus, l'essentiel du savoir accumulé par la culture arabe sur la culture européenne est un savoir produit non par elle-même, mais par cette culture européenne. Alors que l'orientalisme (au sens très large de « connaissance des cultures orientales produite en Occident ») détermine notre perception de la culture arabe, l'occidentalisme

[36] Richard Jacquemont, « Traductions croisées Égypte-France : stratégies de traduction et échange culturel inégal » Égypte/Monde arabe, Première série, 15-16 | 1993, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : http://ema.revues.org/index1109.html. (Richard Jacquemont, *Ibid.*)

(« connaissance de la culture occidentale produite en Orient ») joue un rôle comparativement marginal dans la perception arabe de notre culture.(...) C'est en ayant à l'esprit cette inégalité fondamentale des deux cultures, inégalité inscrite dans leurs langues, qu'on peut esquisser maintenant une économie et une poétique comparées des traductions arabe/français et français/arabe à l'époque moderne[37].

L'homme « oriental » a pu ainsi constater sur place ce fait avant de s'interroger sur les moyens qui pourraient lui permettre de rattraper son retard. Dès lors, l'Égypte s'ouvrait à l'Occident et envoyait en Europe plusieurs missions. La première s'est dirigée vers la France en 1826. Elle était conduite par l'imâm Rifâʿa al-Ṯahṯâwî[38] :

> « Rifâʿâ fut sans conteste ce jeune théologien *azhariste* issu de l'Egypte profonde, comme le dit Alain Roussillon. Il fut membre d'une mission officielle en France, envoyée par Muḥammad ʻAlî. Il y

[37] Richard Jacquemont, *Ibid*.

[38] Al-Ṯahṯâwî avait une grande volonté d'apprendre et une passion pour la traduction. Cette activité, il l'avait pratiquée avant même de la considérer officiellement comme sa spécialité. Ainsi, il nous a légué, déjà, un certain nombre de traductions réalisées pendant son séjour à Paris :

1. *Extrait de l'histoire d'Alexandre-le Grand.*
2. *Elément de minéralogie populaire.*
3. *Encyclopédie des mœurs et coutumes des nations.*
4. *Introduction du dictionnaire de géographie universelle relative à la géographie physique.*
5. *Une partie du premier volume de la géographie.*
6. *Trois articles de géométrie.*
7. *Extrait de cosmographie.*
8. *Une partie de la théorie de l'officier supérieur.*
9. *Elément du droit naturel.*
10. *Petit traité de mythologie.*
11. *Traité d'hygiène.*
12. *La charte constitutionnelle française de 1814.*
13. *Un poème intitulé : La lyre brisée.*

> arriva à l'âge de quarante ans et y resta cinq ans. Il tint un rôle d'importance dans cette mission officielle chargée d'étudier les aspects scientifiques d'une réforme militaire en Egypte. Même si cette réforme militaire échoua sous la pression européenne en 1841, la renaissance intellectuelle menée par Rifâ'a al-Ṯahṯâwî, demeura. Contrairement à beaucoup d'égyptiens malchanceux de son époque, il a pu entreprendre un certain nombre de réformes. Il a été un pont entre l'Orient et l'Occident et non un homme pris par une admiration toute superficielle de l'Europe. Il a su adapter les idées modernes en leur donnant un sens profondément oriental. Il a mis en lumière des notions politiques comme la Démocratie, la Constitution, et les établissements parlementaires, ainsi que l'application des lois par le gouvernement même. D'autre part, il a affirmé le rôle des masses populaires dans les révoltes contre les rois et les tyrans. Pour les arabes, et surtout les égyptiens, al-Ṯahṯâwî est l'un des hommes qui ont marqué chez eux la Renaissance de connotation culturelle *(Nahḍâ)* plus que la Réforme de connotations politique et religieuse *(Iṣlâḥ)*. Il fut envoyé en France avec une mission scientifique égyptienne pour être Imâm de la ṣalât (directeur de la prière, en quelque sorte aumônier des étudiants chercheurs). Au début, Muḥammad 'Alî ne l'avait donc pas envoyé pour être traducteur ou diffuseur de la civilisation européenne. Rifâ'a al-Ṯahṯâwî acquit une bonne estime pour l'Occident, mais sans s'éloigner de son Orient. Il profita de son séjour pour observer la vie quotidienne et les mouvements sociaux des années 1826-1830. (16-117)[39]

À son retour en Égypte, il a composé une relation sur les cinq années passées en France et a appelé à une remise

[39] Mahmoud Massoud Sheiba Nasser, « la notion de liberté entre l'Occident et le monde musulman au XIX e siècle, Félicité de Lamennais, Rifâ'a al-Tahtâwî et Jamâl al-Dîn al-Afaghânî », in *Transversales Philosophiques, Monde de l'Islam et Occident, Les voies de l'inter culturalité*, Collection dirigée par J.J. Wununberger et Valentina Tiroloni, sous la direction de Geneviève Gobillot, ouvrage publié avec le soutien de l'université Jean Moulin, E.M.E., Bruxelle, 2010 (pp. 107-148) , pp. 116-117.

en cause des conceptions du monde musulman. Il fut l'un des premiers intellectuels à vouloir adapter l'islam à la modernité.

Les écoles créées par Bonaparte et ses savants ainsi que l'œuvre d'al-Tahtâwî vont ainsi donner naissance à une intense vie artistique et intellectuelle et vont aider à développer, petit à petit, les premiers pas des vrais échanges culturels avec l'Occident et par ricochet, faciliter le transfert des idées et de la culture de l'autre. Ce qui par la suite, va influencer l'apprentissage des langues et de la littérature, mais qui va aussi influencer d'autres domaines. Tout cela est tributaire du mouvement de traduction de l'époque, également assuré par la présence des établissements chrétiens des missionnaires qui ont joué, eux aussi, un grand rôle dans la diffusion et la survie de la langue et de la culture française à travers leurs œuvres, leurs écoles et leurs traductions d'ouvrages.

I. 1. B. Les religieux, leurs écoles et leur influence sur la traduction

L'on ne peut passer sous silence la longue et patiente action des religieux français et de leurs écoles, depuis si longtemps établis en Égypte. Ils ont joué un rôle primordial dans la propagande et la survie du français, une tâche déjà rendue facile par l'adoption, par Muhammad 'Alî, du système de l'enseignement français en Égypte. À ce propos, les passages suivants s'appuient sur un ensemble de fonds

d'archives, cités dans les notes, trouvés dans les registres des églises et des bibliothèques des archives des Jésuites, des Franciscains[40] et des Dominicains[41].

En effet, ces Archives sont constituées principalement par la correspondance, les rapports, les documents divers, les publications émanent de leurs fondateurs. Ainsi, les ressources documentaires des archives des sœurs de Besançon situées à la Maison Mère de Besançon nous ont été d'un grand secours[42]. Il en va de même pour le fonds des archives de la compagnie de Jésus situé à Vanves en banlieue parisienne, les Archives des missionnaires d'Afrique à Rome. Autres sources plus facilement accessibles nous ont été d'un grand secours également surtout du fait qu'ils rassemblaient et résumaient les informations principales relatifs aux missionnaires en Égypte au XIX e siècle. À ce propos, L'œuvre de Louis Malosse intitulée *Impressions d'Egypte*, nous a semblée d'une très grande importance notamment dans la mesure où elle résume des points importants de ce qui caractérisait l'influence des travaux des missionnaires sur la traduction à l'époque objet de cette présente étude. Louis Malosse, dans son document historique «Les écoles françaises»,

---

[40] Voir Van Dijk (Willibord-Christian), *Des Français en Orient*, exploration des informations recueillies par le R.P. Van Dijk dans les Archives des Pères Capucins, Paris, Fontenay aux Roses, E. pech. 1990. Voir également les Archives de la collection « Voyageurs occidentaux en Egypte » : *Archives* du Couvent des Franciscains au Caire (publiés par l'IFAO) ainsi que *Annales des missions franciscaines*, (archive.org).

[41] Il s'agit des archives de la maison généralice à Rome, Société des missionnaires d'Afrique, (Pères Blancs), (WWW. Misafr.org).

[42] Ce fonds d'archives est constitué, concernant les établissements d'Orient, de plus d'un millier de documents, classés et répertoriés par année. Ce sont surtout des lettres manuscrites envoyées par les religieuses d'Orient à la mère supérieure de la congrégation.

dans *Impressions d'Égypte*[43], deuxième partie, chapitre III nous informe sur la présence et sur l'influence des religieux en Egypte durant l'époque Ottomane. Dans ce qui suit, nous nous baserons essentiellement sur cet ouvrage qui est un vrai document historique.

À l'aube de la deuxième moitié du XIXe siècle, une installation importante de Missionnaires a eu lieu en Orient arabe, notamment au Liban et en Égypte, ce qui a fortement conditionné, grâce à l'apport des ouvrages traduits par leurs soins, le mouvement de traduction qui va, désormais, s'effectuer majoritairement du français et de l'anglais vers l'arabe. Les ouvrages français et anglais ont commencé à être massivement traduits en arabe et le poids de ces deux langues dans la traduction en Orient arabe est devenu considérable, ce qui, par la suite, a influencé toute la donne culturelle et ses enjeux sous-jacents.

En effet, si l'Égypte, a pu, malgré une occupation militaire Française, sinon ne plus être qualifiée de pays sous développé, du moins accroître ses efforts pour profiter des apports culturels qu'elle avait acquis lors de cette colonisation par un siècle de prépondérance peu pacifique, elle le doit, en premier lieu, sans contestation aucune, aux nombreuses écoles de toutes sortes, y compris les écoles des religieux qu'elle a vu s'installer sur sa terre, suscitées, soutenues, subventionnées et encouragées très souvent par la France.

---

[43] Louis Malosse, *Impressions d'Egypte*, Paris, Armand Colin et Cie, Editeurs libraires de la Société des Gens de lettres, 1896.

La première école européenne et chrétienne installée en Égypte est celle des Frères, nommée plus tard Sainte Catherine, en Alexandrie, suivie par celle de Saint Joseph en Alexandrie également et d'une autre au Caire, sans oublier, les écoles des Sœurs telles Saint Vincent de Paul et le Bon Pasteur, entre autres.

En effet, Muhammad 'Alî, sur les instances de la colonie française, avait, en 1844, appelé les Pères Lazaristes à Alexandrie et leur avait fait don d'un emplacement, sous la condition stricte d'y établir une école et ce fut donc l'école des Frères qui s'implanta la première en Égypte[44]. Les Lazaristes, qui ne tenaient pas à s'occuper d'instruction, appelèrent à leur tour les Frères et les chargèrent de les remplacer. Ceux-ci ouvrirent immédiatement une école gratuite qui prospéra de telle façon qu'en 1859 Sa'îd Pacha, par un contrat intervenu entre lui et le Ministre de France moyennant lequel les Frères s'engageaient à avoir toujours une école au Caire, leur fit dotation d'une somme de 30,000 francs et d'un immense local qu'ils ont occupé depuis cette époque. Les Frères se trouvèrent alors à la tête de deux établissements, l'un au Caire, l'autre à Alexandrie. Les débuts de l'école du Caire furent modestes. Quatre ou cinq Frères seulement enseignaient à une centaine d'élèves répartis entre l'école gratuite et le collège payant qui venait d'être créé. Le vice-roi et le consul de France les visitaient de temps en temps et les soutenaient.

---

[44] Archives des missions scientifiques et littéraires, choix de rapports et d'instructions publiés sous les Auspices du Ministère publique des cultes, tome I, Paris, Imprimerie Nationale, 1801.

Quand les écoles égyptiennes furent fondées en 1865, on s'inspira des méthodes alors professées chez les Frères. Isma'îl Pacha leur fut très sympathique. Il plaçait chez eux ses Mamelucks, tous âgés de vingt à vingt-cinq ans, et envoyait des prix pour les distributions. L'école devint très prospère. En 1870, elle comptait 400 élèves. Lors des événements de 1882, 200 personnes s'y réfugièrent et furent logées et nourries pendant vingt jours. L'école d'Alexandrie, elle, resta fermée pendant toute la durée des évènements. Ahmad 'Urâbî qui s'était montré bienveillant pour l'école, fit savoir aux Frères qu'il leur donnerait une garde, s'ils le jugeaient nécessaire. Dès que le calme fut rétabli, l'école recommença, Elle comptait alors une trentaine de Frères et 500 à 600 élèves. Depuis, les deux écoles n'ont cessé de se développer. Chacune s'est vue dans la nécessité de créer près d'elle deux succursales, le nombre des élèves croissant d'année en année.

Les Frères, encouragés par leur succès, ne s'en tinrent pas aux deux grandes villes du delta. Petit à petit, ils s'établirent dans d'autres endroits. Ils ont eu deux écoles à Port-Saïd, deux à Mansûrah, une à Suez, une à Ramleh, une à Tantah. Ce qui leur fait honneur, c'est que partout où ils fondèrent un collège ils lui adjoignent une école gratuite où figurait l'enseignement primaire. Celle du Caire comptait environ 500 élèves, en majorité grecs, musulmans ou juifs. Le gouvernement français lui allouait une légère subvention. L'enseignement secondaire qui conduisait au baccalauréat égyptien ne se donnait qu'au collège payant.

La plus grande indépendance religieuse régnait parmi les enfants de toutes nationalités et de tous cultes confiés aux soins des Frères. La compagnie de Jésus ne vint que plus tard en Égypte[45]. Léon XIII ayant créé un séminaire copte au Caire, lui en avait offert la direction. Deux pères partirent aussitôt, arrivèrent dans cette ville en janvier 1879, furent présentés par le Ministre de France à Ismâ'îl Pacha qui leur fit le meilleur accueil, et, en septembre de la même année; ils ouvraient le séminaire avec huit séminaristes. Bientôt quelques familles les priaient de diriger l'éducation de leurs enfants et le collège se trouva

[45] Voir *Annales de la Propagation de la foi*, revue Catholique Française du XIX e siècle, fondée à la fin de 1822. Son objet est d'informer le lectorat de France Métropolitaine sur l'oeuvre des missionnaires Catholiques de l'époque à laquelle elle le sensibilise, Fonds de Lyon, *Oeuvres Pontificales Missionnaires*. Voir également oeuvre des Missions Catholiques Françaises d'Asie et d'Afrique (article sur OMCFAA.org). L'on en relève ceci: "Les pères, à peine établis au Caire, commencèrent à se soucier de venir en aide aux chrétiens de rite copte dispersés à travers la haute-Egypte. Après quelques retraites prêchées par des missionnaires venus de Syrie, la fondation d'un poste à Minia fut décidée: le P. Joseph Autefage et le F. Nicolas Melhem arrivèrent le 15 octobre 1887 et reçurent bientôt le renfort de deux compagnons. La ville, située sur le Nil à 250 km du Caire, comptait alors quelques 15000 habitants dont 3 ou 4 mille coptes non unis et à peine 150 coptes-catholiques, sans école ni église. (…). Arrivés en 1887, les jésuites ont pu acheter la même année un beau jardin obtenu du gouvernement à un prix raisonnable. Ils installèrent d'abord une école pour filles en 1888 (sous la direction des soeurs des Saints-Coeurs de Jésus et de Marie, école qui, en 1894 fut transférée dans une autre maison à proximité); puis une école pour garçons en 1889, et le 13 mai 1890 la communauté a pu s'installer dans son propre local. Sous l'impulsion du P. Emmanuel Rolland, arrivé le 1er mai 1888, la mission prit un bel essor. Des écoles primaires furent ouvertes un peu partout dans les villages de la haute-Egypte. C'était souvent une seule pièce qui servait de classe en semaine et d'église le Dimanche. Ils avaient déjà 47 écoles en 1907, et ce chiffre dépassera 60 avant que des crises financières ne le réduisent à nouveau (28 en 1935). La résidence de Minia servait surtout de pied à terre où s'arrêtaient, pour reprendre haleine entre deux courses sous le soleil brûlant, les 3 ou 4 pères de l'équipe chargés chacun d'un ample secteur de la vallée du Nil (visite des écoles, prédication dans les villages).Les Pères jésuites, absents de la ville de Minia pour de longues périodes, avaient confié en 1903 l'école des garçons de la Résidence aux "Frères des Ecoles Chrétiennes", et cela dura jusqu'en 1937. (*Oeuvres des missions Catholiques Françaises d'Asie et d'Afrique*, OMCFAA.org).

ainsi fondé sans préméditation. Il marcha tant bien que mal jusqu'en 1882, époque à laquelle les Lazaristes d'Alexandrie, dont le collège venait d'être détruit par un incendie, leur offrirent leur succession dans l'enseignement de la jeunesse. La compagnie accepta et résolut de transporter à Alexandrie le collège naissant du Caire. Mais, tandis que le nouvel établissement s'ouvrait, l'ancien ne fermait point ses portes. Il avait semblé aux Jésuites qu'ils pouvaient faire marcher de pair l'un et l'autre et que la charge qu'ils assumaient, bien que lourde, n'était pas au-dessus de leurs forces[46].

Les cours s'organisèrent rapidement à Alexandrie; des programmes furent élaborés, soumis au Ministre de l'instruction publique à Paris qui, pour encourager l'école naissante, lui accorda un privilège important, celui de pouvoir présenter ses élèves devant un jury nommé et présidé par le Consul de France et autorisé à délivrer comme les facultés françaises un baccalauréat français ès lettres et ès sciences. Grâce à cette faveur, le collège d'Alexandrie avait sa voie toute tracée; il l'a suivie avec succès. Au Caire, l'activité n'avait pas été moindre, mais le milieu n'était pas le même. La plupart des élèves se destinaient aux administrations égyptiennes; il fallait un programme d'études répondant à leurs besoins. De conversations entre directeurs d'écoles naquit l'idée d'un baccalauréat égyptien qui fut bientôt adopté par le

[46] Voir à ce propos Bernard Heyberger, *Histoire des Chrétiens d'Orient* (XVI-XXe siècle), « Les chrétiens dans la société en Syrie et en Egypte de l'époque ottomane à nos jours », EPHE, Sciences religieuses, t. 118, (2009-2010), pp. 183-196.

gouvernement. Les mathématiques, l'histoire, les langues faisaient le fond des études préparatoires. Les Jésuites se conformèrent à cet enseignement, tout en maintenant quelques cours de rhétorique et de philosophie pour les jeunes gens se vouant aux carrières libérales et désireux de terminer leurs études à Alexandrie en vue de l'obtention du diplôme de bachelier français. Les Jésuites fondèrent un troisième établissement à Minieh.

On sait quelle propagande les missions américaines faisaient parmi les populations coptes de la haute Égypte. Les Jésuites, à leur tour, résolurent d'organiser plusieurs écoles pour filles et garçons dirigés, soit par des religieux, soit par des laïques. La cause française fut utilement servie par cette propagande incessante. Les écoles étaient ouvertes à tous les cultes. On y rencontrait des catholiques, des protestants, des musulmans, des grecs, mais surtout des coptes. Partout, on enseignait le français.

Dès 1844, les Sœurs de Saint-Vincent-de-Paul, sur la demande de Muḥammad ʻAlî, s'installaient à Alexandrie. Deux ans plus tard, les Sœurs du Bon-Pasteur créaient au Caire l'établissement qui devait être le premier parmi tous ceux de l'Égypte et qui comptait 800 élèves, tant catholiques que juifs et musulmanes. Les premières ouvraient plusieurs années après une succursale à Suez ; les dernières en créaient trois, à Choubrah, Suez et Port-Saïd.

Les Franciscaines avaient également des écoles au Caire et à Alexandrie[47]. Elles avaient ceci de curieux qu'étant italiennes et parlant italien, elles se mirent sous la protection française et s'efforcèrent de rendre leur enseignement aussi français que possible. Elles vinrent aux français par besoin et par sentiment. C'était toujours le Consul Français qui présidait leurs distributions de prix et à qui elles s'adressaient dans les cas difficiles. Ismâ'îl-Pacha avait été très bon pour elles. Il leur avait fait don à son avènement d'une somme de 50,000 francs et leur accordait chaque année une subvention. Les Sœurs de la Mère-de-Dieu, qui étaient autrefois à la maison de la Légion d'honneur à Écouen, ont eu au Caire et à Alexandrie deux pensionnats qui étaient plutôt les pensionnats aristocratiques. Beaucoup de filles de Pachas étaient élevées là. Les autres écoles de filles étaient celles de Zagazig, de Tantah, de Méhallad-Kébir, tenues par les Sœurs des Missions de Lyon, du Caire par les Sœurs de Notre Dame de la Délivrance, venues de la Martinique, de Ramleh par les Sœurs de Notre Dame de Sion, de Minieh par les Sœurs du Sacré-Cœur. L'enseignement professé dans toutes ces maisons était l'enseignement primaire en vigueur dans toutes les écoles religieuses de France. Les religions les plus diverses se donnèrent rendez-vous dans ces établissements, dont la direction seule était catholique.

Ainsi, d'Alexandrie à Ghirgeh, dans le delta et dans la haute Égypte, quarante-deux établissements scolaires,

[47] Voir Archives de la collection « Voyageurs occidentaux en Egypte », *Archives* du couvent des Franciscains au Caire (archive.org).

dans lesquels l'enseignement tout entier se donnait en français, contribuaient à la diffusion de la langue française, mais aussi de la culture française à travers les ouvrages traduits. Les Pères des Missions africaines de Lyon avaient fondé trois écoles à Zagazig, Ziftah et Tantah dont la dernière était de beaucoup la plus importante. Elle jouissait d'une grande considération dans le delta; mais la création la plus curieuse de ces Pères fut leur institut agricole de Samanout, que l'on suivait avec une extrême bienveillance en France. Ils initiaient de jeunes étudiants égyptiens à l'étude pratique de l'agriculture. Dans un pays essentiellement agricole, une pareille institution ne pouvait que connaître une réussite complète. *L'Alliance française* possédait une école, celle d'Assiout, composée uniquement d'Égyptiens, 120 environ mais elle s'intéressait à tous les établissements scolaires de l'Égypte, auxquels elle donnait des livres et des prix. Ainsi, c'est sous le patronage de *l'Alliance française* que M. Landoswisky créa au Caire, en 1878 la seule école française laïque existant en Égypte. Cet établissement, qui avait pris le nom *d'École Kléber*, en souvenir du général assassiné au Caire après le départ de Bonaparte, contribua, comme les écoles religieuses à l'extension de l'influence française en Égypte. Elle était complètement indépendante et s'inspirait des idées les plus libérales.

Quant à La Société des écoles coptes d'Égypte, fondée à Paris dans le but de développer la langue et les méthodes

françaises tout le long du Nil, elle eut également une école à Manfalout.

En 1890, le directeur de l'École khédiviale de droit, un Français, étant mort, plusieurs membres de la colonie française se demandèrent alors s'il ne serait pas utile de créer une école toute française, qui préparerait les jeunes gens aux examens des facultés de droit en France, M. le sénateur Boulanger, alors au Caire, soutint cette idée qui fut adoptée. Les Frères offrirent spontanément et gratuitement le local; quatre fonctionnaires de l'administration des domaines et un avocat se mirent gracieusement à la disposition des fondateurs pour y professer des cours. La première année commença ainsi avec quinze étudiants, mais ne s'acheva qu'avec trois, tant la nouvelle idée avait été attaquée de divers côtés. Mais les trois fidèles furent envoyés à Paris et passèrent avec succès le premier examen de droit. L'école se rouvrit en novembre 1891 avec deux années, les mêmes professeurs, les trois anciens élèves et dix nouveaux.

C'est alors que le gouvernement français, s'intéressant à l'œuvre, envoya, sur la demande de l'agent consulaire au Caire, un docteur en droit pour diriger l'école, M. Pélissié du Rausas, les treize étudiants passèrent de nouveau leurs examens respectifs à Paris avec succès, l'un même avec éloges. L'école était définitivement constituée. Les cinquante-quatre étudiants envoyés à Paris, en juillet 1894, pour y passer leurs examens, virent 50 des leurs admis, dont plusieurs avec éloges. Entre temps, l'école s'établissait

dans un local à elle après être restée trois ans locataire des Frères. Quelques-uns des anciens professeurs, dont le concours désintéressé avait assuré la réussite, étaient remplacés par ceux que le gouvernement envoyait à mesure; un cheik de la mosquée d'al-Azhar leur était adjoint pour faire un cours de droit musulman. La rentrée qui s'effectua en novembre 1894 fut brillante: soixante dix-neuf élèves dont trente-sept nouveaux. La plupart appartenaient aux meilleures familles coptes et musulmanes du pays et aux diverses administrations. Quelques-uns étaient Anglais.

Parmi eux, certains occupèrent des situations élevées : il y eut par la suite un chef de bureau au ministère de l'intérieur, un sous-chef au ministère de la guerre, un secrétaire de ministre, plusieurs attachés au parquet de la cour égyptienne, un attaché au drogman de l'agence d'Angleterre, un rédacteur du journal *al-Ahram*, un directeur d'octroi, deux attachés au conseiller judiciaire anglais, un inspecteur anglais de la police.

Chaque année, le directeur emmenait à Paris tous ses élèves pour leur faire subir leurs examens, et se rendre avec eux aux tribunes de Longchamp. La revue du 14 juillet faisait partie essentielle du programme suivi par tous ces jeunes Égyptiens pendant leur séjour à Paris. Par la suite, Tous subirent à la Faculté de droit les examens rendus plus difficiles pour eux par l'adjonction d'une composition écrite, en raison de la nécessité d'un plus sûr maniement de la langue française que pour les épreuves orales.

De fait, les écoles du gouvernement égyptien qui avaient à leur tête des Français, telles l'École Normale, dirigée alors par M. Peltier; l'École khédiviale de droit, dirigée par M. Testoud; l'École des Arts et Métiers, dirigée par M. Meunier, elles avaient souvent outre de leurs directeurs, des professeurs français.

L'École Normale comprenait deux sections : la section française et la section anglaise. L'élève avait le droit de choisir la langue dans laquelle il désirait faire ses études. Le chiffre de quatre cents élèves pour la section française et celui de quatre-vingt élèves pour la section anglaise prouve suffisamment où allaient leurs préférences. L'École de droit avait deux langues officielles: le français et l'arabe. Elle comprenait trois sections : celle des élèves du jour, celle des élèves du soir et celle des officiers de police. Le programme des cours était sensiblement pareil à celui des facultés françaises. Les examens avaient lieu au Caire. Le personnel enseignant se composait de Français mais aussi d'autres européens et de cheikhs de l'université al-Azhar pour le droit musulman et l'arabe littéraire. Le droit musulman y était enseigné d'après le rite Hanafite, qui était en vigueur en Égypte, le droit romain d'après les méthodes françaises. L'école des Arts et Métiers n'admettait qu'une seule langue : l'arabe. Cela tenait à son caractère essentiellement scientifique. Les mathématiques étaient partout enseignées en arabe.

Dans tous ces établissements tenus, soit par les Frères et les Jésuites, soit par les Sœurs du Bon Pasteur, de la

Mère de Dieu et de Notre Dame de la Délivrance il y avait des étudiants Égyptiens, Syriens, Grecs, Italiens, Français, Turcs, Anglais, Allemands, Autrichiens, Belges, Espagnols, Polonais, Suisses, Persans, de différentes confessions : catholiques appartenant aux rites latin, copte, grec, arménien, syrien, musulmans, juifs, et protestants. Ainsi, l'on peut constater combien fut grande l'utilité de l'œuvre poursuivie dans toutes ces écoles françaises dans la diffusion de la langue et la culture française.

C'est là, dans tous ces établissements si divers, mais si ressemblants par leur but commun, qu'il faut chercher la raison pour laquelle l'influence française n'a pas subi l'affaiblissement qu'elle aurait pu subir par la suite des événements. En témoignent les réceptions que ces établissements offraient à l'occasion d'arrivées en Égypte des personnalités importantes telle celle de M. Cogordan, Ministre de France de l'époque, accrédité auprès du Khédive, et à la colonie française de la ville. Sur un petit théâtre dressé dans la grande salle du collège de Fagallah, des élèves jouèrent un drame en vers, récitèrent et chantèrent quelques vers et quelques chœurs, tous empreints du même esprit d'amour et de respect pour la France, malgré la diversité des races[48].

En effet, Les missionnaires et leurs écoles avaient naturellement besoin, pour assurer l'éducation, d'ouvrages

[48] On trouve ces détails et davantage concernant le sujet des religieux en Égypte dans l'ouvrage de Louis Malosse, deuxième partie, chapitre III («Les écoles françaises »), dans *Impressions d'Égypte*, Paris, A. Colin, « éditions libraires de la Société des Gens de lettres, 1896, p. 242-259.

traduits. Par souci de répandre la connaissance occidentale et particulièrement de leur pays et de leur croyance religieuse, ils ont commencé par traduire des ouvrages d'apprentissage et de prosélytisme. Ainsi les répercussions des religieux et de leurs écoles sur le mouvement de traduction sont évidentes.

Néanmoins, seule une minorité bénéficiait du savoir fourni par les travaux traduits dans ces écoles et par ces religieux mais ces derniers ont bien mis au service de la pratique traduisante les langues auxquelles ils avaient une certaine attache sentimentale. Avec l'arabe, le syriaque survivait dans les monastères maronites, le turc dans l'administration et les relations avec la Sublime Porte, l'italien dans l'éducation prodiguée dans certaines écoles chrétiennes, avec bien entendu l'anglais et le français. Beaucoup d'ouvrages ont été alors traduits en arabe essentiellement dans le domaine religieux, recelant des valeurs correspondant aux repères religieux et moraux de ces écoles.

> « Après avoir été assez rares et presque exclusivement limitées aux textes religieux, notamment à travers l'œuvre du Collège maronite à Rome (domaine qui sera poursuivi très tôt par le mouvement missionnaire avec, en particulier, la traduction arabe de la Bible commencé dans les années 1840), les traductions vont prendre un tour nouveau en se multipliant dans deux domaines profanes. Le premier, souvent négligé, est celui des textes correspondant aux visées réformatrices du pouvoir, soit dans le domaine administratif, soit dans celui de la réflexion politique et morale, comme dans nombre d'ouvrages publiés sous l'autorité de Rifâ'a al-Tahtâwî, devenu directeur, après son retour de

> France, de l'Ecole des langues (1835) et du bureau de traduction (1841) fondée par Muhammad 'Alî ; le second, bien plus remarqué est celui de la littérature et de l'essai. Les romans – pour lesquels on se contente, dans un premier temps, d'un néologisme calqué sur le français, rumân, pluriel rumâniyât- sont souvent édifiants et/ou éducatifs. » [49]

Ainsi, à l'aube de la deuxième moitié du XIX° siècle, l'installation massive des Missionnaires ayant eu lieu en Orient arabe a fortement conditionné, grâce à leur apport d'ouvrages traduits par leurs soins, le mouvement de traduction qui va, désormais, s'effectuer, majoritairement du français et de l'anglais vers l'arabe. Les ouvrages français et anglais vont dès lors commencer à être massivement traduits en arabe et le poids de ces deux langues dans la traduction en Orient arabe devint petit à petit considérable, ce qui, par la suite a influencé toute la donne culturelle et ses enjeux sous-jacents.

À ce propos, Kratchkovski évoque les liens étroits entre les écoles des Missionnaires, la presse et le roman, constatant dans ce domaine que les Jésuites avaient surpassé les Missionnaires américains, en publiant des romans historiques dans leur magazine *Al-Mashriq*[50]. Pour

---

[49] « *La Renaissance arabe au XIX ° siècle »*, Yves Gonzalez Quijano, in *Histoire de la littérature arabe moderne,* Collectif, Tome I, sous la direction de Boutros Hallaq et Heidi Toelle, Sindbad Actes Sud, 2007, p. 91-92. À titre d'exemple, l'on cite, Robinson Crusoë, première traduction « moderne » due à Butros al-Bustânî en 1861 (complément de celle de 1835), ou bien encore les Aventures de Télémaques de Fénelon, qu'arabise Rifâ'a al-Tahtâwî dès 1849 mais pour lequel il ne trouva d'éditeur que vers la fin de sa vie, en 1867. » (*Ibid.*, p. 91-92)

[50] « A cet effet, il faut préciser que les Américains étaient plus farouches opposants que les français à la publication des romans ».

preuve de leur succès, Jamîl Nahla al-Mudawwar, l'auteur du premier roman historique en arabe, était un de leurs élèves. Pendant ce temps, poursuit l'orientaliste russe, les seconds se contentaient d'arabiser certains romans et de les détourner afin d'y introduire des critiques à l'encontre, principalement, de leurs concurrents catholiques. En effet, les missionnaires désavouaient parfois une partie des romans traduits lorsque ces derniers ne coïncidaient pas complètement avec leurs enseignements moraux. La plupart des romans français qu'ils ont traduits restent inaccessibles, d'où la difficulté de les recenser avec précision. Néanmoins, dans les publications des écoles et édifices religieux installés au Liban mais aussi en Égypte, l'on peut en trouver quelques traces[51], surtout que la

---

Ainsi, comme l'explique Krackovskij : « l'Organe de l'Université Saint Joseph, *al-Mashriq,* contient déjà dans sa première année d'existence quelques récits historiques : c'était avant tout des traductions du français. Les Américains, contrairement aux français, ne s'étaient pas montrés ici à la hauteur de leur mission. Ils sont arrivés à ajouter, même dans leurs traductions de Robinson Crusoé, quelques pages toutes faites qui se dirigeaient contre le catholicisme et les autres confessions chrétiennes. Toutes les autres œuvres qui se sont développées sous leur influence portent un caractère purement didactique ; le travail y est soumis à l'exposition d'une morale définie » (cité par Renia Halabî Murr, *La Traduction au Liban entre 1840 et 1914*, *op. cit*, p. 145).

[51] À titre d'exemple, l'on peut citer une fiction missionnaire intitulée *La Chaumière de Sihouah* (1857) de Joseph d'Avenal qui présente l'improbable histoire du jeune français Rambert, ancien instructeur dans l'armée de Muhammad 'Alî, marié avec la jeune Egyptienne musulmane Zahara. Son père 'Abdallah (serviteur de Dieu) a été converti par un "missionnaire de Jésus Christ" qui savait que si l'Égypte est un présent du Nil, la civilisation des peuples est un présent de l'Evangile. C'est en arrosant la terre avec cette doctrine féconde qu'il a trouvé la mort ou plutôt qu'il s'en est allé comme il aimait à le dire, vers la bienheureuse trinité des demeures éternelles ». Après avoir traversé le désert, poursuivi par la vindicte du cruel Abbas Ier, le couple se réfugie dans l'oasis de Siwa, celle là même de l'initialisation d'Alexandre. Afin d'y mener une paisible vie

plupart de ces romans n'ont pas été publiés dans des livres, mais sont parus uniquement dans des journaux, d'où le rôle primordial de ces derniers dans le développement du mouvement de la traduction et plus particulièrement de la traduction littéraire.[52]

I.1.C. Les nouveaux traducteurs et la presse arabe traduite et francophone

L'on ne peut passer sous silence non plus l'effort très louable des nouveaux traducteurs du XIXe siècle qui enrichissaient, avec leur labeur, la publication d'ouvrages ainsi que la presse francophone et arabe traduite du français essentiellement en Égypte : ces soldats inconnus du succès du français en ce pays étaient d'abord des chrétiens syriens[53], aidés ensuite dans leur tâche par des

---

évangélique. » (Daniel Lançon, in *l'Égypte littéraire de 1776-1882*, Geuthner, Paris, 2007, p. 124).

[52] Il est à noter le rôle important de la presse dans la traduction et la publication des romans traduits qui apparaissaient tout d'abord, avant d'être publiés et édités, au Liban et en Égypte sous forme de feuilletons dans les journaux.

[53] La majorité des traducteurs libanais et syriens ont quitté leur pays pour s'installer en Égypte et y poursuivre leurs ouvrages vers la fin du XIX° siècle. En effet, sous le règne, entre 1876 et 1909, d'Abdulhamîd II, le durcissement des autorités ottomanes inquiètes des transformations sociales, culturelles et politiques à l'œuvre dans des provinces arabes, à commencer par les plus proches, contribue à l'émigration vers l'Égypte des élites Intellectuelles levantines. Ces exils ont été encouragés par d'autres facteurs, notamment d'ordre politique (tensions confessionnelles à Damas et dans la montagne libanaise) et économique, car le rapide développement du pays du Nil, grâce aux cultures cotonnières en particulier, ouvre dans ce pays de nombreuses possibilités, surtout pour des individus éduqués, comme c'est souvent le cas pour cette immigration en provenance de régions où les missions chrétiennes ont été particulièrement actives. Cette

égyptiens déjà de retour de France. Acharnés à leur travail, ils mettent à la portée du public un grand nombre de traductions de valeur scientifique, historique et didactique, tout d'abord, et ensuite littéraire. Par ailleurs, ces traductions ont commencé depuis, petit à petit, à toucher des secteurs de plus en plus larges de la société égyptienne qui allait être irrigués par le texte imprimé, étant donné la création de l'imprimerie de Bûlâq, sur les rives du Nil, en 1821[54].

En effet, alors que l'histoire culturelle ne retient bien souvent que la figure de Rifâ'a al- Tahtâwî qui a accompagné en France, en tant qu'imam, les boursiers égyptiens en 1826 et deviendra, de fait, l'un des pionniers de l'imprimé dans son pays, son confrère 'Uthmân Jalâl s'est spécialisé dans la traduction littéraire, le domaine qui intéresse particulièrement cette étude. Il a traduit Molière, Racine, La Fontaine, *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre[55]. Sans oublier le syrien, Najîb al-Haddâd, traducteur

---

population relativement peu importante par le nombre, exerçait pourtant une influence décisive sur le plan culturel.

[54] Une immense révolution technique au temps de la *Nahda* aura été la diffusion croissante dans le monde arabe des produits imprimés. Plus tôt encore, on pratiquait déjà l'art de l'imprimerie, sur une échelle tout aussi modeste et d'abord pour des textes liturgiques en syriaque, dans quelques couvents de la montagne libanaise. On sait également « qu'une presse avait été installée à Istanbul sous l'égide des autorités ottomans, dès 1722 (sans oublier les imprimeries pour l'hébreu, présentes dans cette ville dès le XV° siècle) » (*Histoire de la littérature arabe moderne*, t. I, *op.cit.*, p. 87).

[55] « Disponible pourtant en arabe dès 1864, le roman de Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie*, sera encore traduit par Muhammad 'Uthmân Jalâl en 1872, puis par Farah Antûn en 1902 avant qu'al-Manfalûtî n'en propose sa célèbre version, sous le titre *La vertu*, en 1923. » (Yves Gonzalez Quijano, « La renaissance arabe au XIX° siècle », in *Histoire de la littérature arabe moderne*, t. I, *Ibid.*, p. 92.)

de Dumas père, qui a traduit *Les Trois Mousquetaires* en 1844, mais aussi des œuvres de Corneille et de Victor Hugo. Quant à Adîb Ishâq (1856-1885), il est, avec Najîb Haddâd l'un des premiers dramaturges arabes et également l'un des premiers traducteurs de Racine. L'on doit citer aussi parmi ces premiers traducteurs souvent oubliés Muhammad Mustafa, qui a traduit l'histoire de Charles II et Najîb Jarjûr, traducteur des *Misérables* en 1888 et auteur de *Hélène* en 1885, ainsi que Nicolas Rizq Allah qui a traduit plus tard, au début du XX° siècle Bug Jargal de Hugo sous le titre *Le Blanc et le noir* en 1907.

L'on trouvait la plupart de ces traductions dans les journaux et revues datant de la deuxième moitié du XIX° siècle, où il s'agissait de traductions de romans essentiellement français, ou de récits inspirés par ces romans.

Ces nouveaux traducteurs ont tous participé à intégrer la culture française en Égypte et à créer une génération pleine d'enthousiasme pour cette culture. Il est à noter que leur patient effort de traduction et d'élaboration a été soutenu essentiellement par le développement de l'imprimerie et par l'extension de la presse arabe[56]. « Grâce

[56] Il est à noter que c'est déjà « dès l'année 1815, à l'occasion des toutes premières « missions », que Muhammad 'Alî envoie à Milan un certain Nicolas Masâbkî al-Bayrûtî pour qu'il se forme à l'art de la typographie. Accompagné de trois autres compagnons, ce dernier rentrera en Égypte avec le matériel nécessaire à la future imprimerie nationale, dont il deviendra également le premier directeur. Cette expérience égyptienne montre comment il fallut toute la vigueur de l'initiative politique pour imposer l'usage de la reproduction mécanique

aux illustrations de la presse imprimée, même les lecteurs qui ne se rendent pas à l'étranger ont accès aux inventions modernes fièrement exposées dans les pavillons des Expositions universelles qui drainent des millions de curieux dans les grandes villes occidentales »[57]

Rares sont les périodiques qui ne donnent pas dans chaque numéro la traduction d'un poème, d'une nouvelle, d'un chapitre de roman, le commentaire d'un courant poétique ou l'étude des auteurs et des écrivains français. Aussi, un certain nombre de romans étaient édités dans les journaux quotidiens sous forme de feuilletons, ce fait était un succès à la fois pour le roman traduit et pour la presse. Parmi les premiers romans traduits, on compte *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre, qui a été traduit plusieurs fois à l'époque et par plusieurs traducteurs. Le triomphe de ce roman et du roman français traduit en général a encouragé les journalistes à créer des journaux spécialisés dans le domaine du roman traduit en arabe. Parmi ces journaux, l'on peut citer *Le Jardin de nouvelles* (1858), *La Société orientale* (1866), mais aussi, l'on ne peut pas ne pas privilégier au sein de la myriade des revues qui ont vu le jour au XIX° siècle, *Al-Hilâl,* créée en 1891 au Caire et jouissant d'une des meilleures diffusions pour l'époque (5000 abonnés dès la seconde année de sa

---

de l'écriture. Pourtant, au contraire de ce qu'on affirme souvent, il serait faux de prétendre que le monde musulman, notamment dans ses régions arabes, persista aussi longtemps dans son refus de cette innovation pour des raisons religieuses. » (Yves Gonzalez Quijano *ibid.,* p. 87).

[57] *Ibid.*, p. 93.

parution), « ce mensuel culturel tourné vers les sciences humaines accorde une attention toute particulière à l'histoire arabe et musulmane. (…). Son lectorat est plus large que celui *d'al-Muqṯaṯaf* fondé au Liban en 1876 par Ya'qûb Sarrûf (1852-1927) et Fâris Nimr (1856-1951), puis diffusé en Égypte à partir de 1884, dans lequel on découvrait en feuilleton les célèbres romans historiques de son principal animateur (Jurgî Zaydân). L'on note encore dans le domaine de la presse de l'époque, un cheikh formé à al-Azhar et qui fonde en 1889 le quotidien *al-Mu'ayyîd ;* il s'agit de 'Alî Yûsuf (1863-1914), et du journal officiel égyptien *al-Waqâ'i' al-Miṣrîyya* en 1828 et *d'al-Ahrâm* fondé par les frères Taqlâ en 1876, de la revue satirique d'Abdullah al–Nadîm intitulée *al-Tankît wal-tabkît*, sans oublier les premières plumes féminines qui sont parues : en 1881, une femme, Maryam Sarkîs, signe dans la presse arabe (*al-Muqṯaṯaf*), tandis que Hind Nawfal lance en 1892, dans l'Alexandrie cosmopolite et levantine, un journal féminin, *al-Fatât*. Toute cette presse se nourrissait particulièrement des écrits littéraires français de l'époque en sus de l'histoire et des œuvres littéraires arabes.

Quant à la presse de langue française en Égypte, elle suivait à son tour presque au jour le jour l'évolution littéraire en France et tenait ses lecteurs au courant de l'activité des écrivains en vue. À ce propos il ne faut pas laisser passer inaperçus les efforts de Bonaparte et son rôle primordial dans la naissance de la presse française en Égypte. En effet, « les presses de Bonaparte furent

installées au Caire le 28 août 1798, elles sortaient le premier numéro du *Courrier d'Égypte* qui fut ainsi le premier journal à paraître en Égypte et à y apporter l'influence française. C'était le journal semi-officiel de l'armée d'Orient. Imprimé d'abord par Marc Aurel qui avait fort mal réussi les trente premiers numéros, il fut confié, à partir du numéro 31 (7 juillet 1799) à J.J. Marcel, de l'imprimerie nationale. »[58] Ce journal s'occupait essentiellement des activités des forces françaises en Égypte. Or, quelque temps après sa parution, il a commencé à servir l'histoire littéraire de l'Expédition, mais aussi il contenait certaines pages destinées à la traduction de la littérature « orientale » tel un extrait d'un passage de la chronique égyptienne de Muhammad Ibn Ishâq, mais cela reste très limité. « Les 116 numéros du *Courrier* ne contenaient pas la matière littéraire suffisante pour en faire un journal d'idées et de culture. »[59]

Or, le Ier octobre 1789, le premier numéro du premier vrai journal littéraire fit son apparition sous le titre de : « *La Décade égyptienne, journal littéraire et d'économie politique ».* Néanmoins, le but de ce journal était de faire connaître l'Égypte aux français, l'on y trouvait quelques traductions de l'arabe : *Odes sur l'Égypte*, essai de traduction en vers d'un fragment du Coran, notice bibliographique sur une nouvelle édition des fables de

[58] Fakkâr Rushdî, *Aux origines des relations culturelles contemporaines entre la France et le monde arabe, l'Influence Française sur la formation de la presse littéraire en Egypte au XIXe siècle*, Paris, Geuthner, 1972, p. 21.
[59] *Ibid,* p. 28.

Luqmân, « accompagnée d'une traduction française et précédée d'une notice sur ce célèbre fabuliste »[60].

Il est à signaler que l'importance de ce journal ne vient pas de sa valeur littéraire, mais surtout de l'influence qu'il exerçait sur les lettrés égyptiens de l'époque; il « éveilla leur curiosité et leur ouvrit des horizons nouveaux, suscita leur admiration, les encouragea à collaborer à la création d'une presse de langue arabe ».[61]

Quant aux premiers vrais journaux français en Égypte, il faut signaler *l'Echos des Pyramides,* qui a vu le jour sous Muhammad 'Alî et *Le Monsieur Égyptien* qui date de 1833. L'on cite également à ce propos le journal *Le Phare d'Alexandrie* d'une moindre importance, mais il fallut attendre 1859 pour voir apparaître le *Bulletin de l'institut d'Égypte* et en 1863 c'est le journal littéraire par excellence *L'Égypte* qui vit le jour. « À partir de ce moment, les journaux d'aspect littéraire vont se multiplier. En 1866 paraît *le Nil*, bi-hebdomadaire d'Alexandrie (le côté littéraire y était représenté par la publication de romans français) (…). Le journalisme littéraire en français continua ainsi jusqu'en 1874 où le *Moniteur Égyptien* réapparut »[62].

En effet, « c'est dans le contenu de la presse littéraire de langue française en Égypte qu'il faut chercher la véritable image de l'influence de la presse littéraire de France car tous les articles publiés par cette presse en Égypte sont puisés dans celle de la France à quelques rares

[60] *Ibid.*, p. 31.
[61] *Ibid.*, p. 33.
[62] *Ibid.,* p. 51-52.

exceptions près. (…) (D'ailleurs), d'une façon générale, la presse littéraire de langue française en Égypte puisait à pleines pages dans les journaux littéraires de France à tel point que lorsque les journaux tardaient à arriver en Égypte, les journaux égyptiens arrêtaient certains aspects de leur production littéraire. C'est le cas de la revue littéraire *L'Égypte* qui ne peut, le 7 mai 1871, continuer la publication d'un roman feuilleton et s'excuse auprès de ses lecteurs dans les termes suivants : « Nous suspendons, à notre grand regret, la publication de *Césarine Dietrich*. Les retards et les irrégularités qui se produisent, depuis quelque temps dans l'envoi des journaux de France en sont l'unique cause » »[63]. Par ailleurs, la production de plusieurs écrivains français[64] avait sa place dans la presse littéraire de langue française en Égypte : *Pierre et Jean* (1896) de Guy de Maupassant ainsi que *Notre cœur* du même auteur Français (1897) ont été reproduits dans le *Journal Égyptien* à partir du 22 septembre 1896 et 12 novembre 1897, *Les Voyages Extraordinaires* de Jules Verne : *Une Ville flottante*, (1872), *Le tour du monde* en 1873, *Le Chancellor* en 1875 et *Le Docteur OX* en 1875 ont été reproduits dans *l'Égypte* à partir du 6 juin 1872 et 7 février 1873, et dans *Phare d'Alexandrie* à partir de février 1873 et 1875. La vie intellectuelle en France était donc suivie par la presse de langue française en Égypte.

À cet égard, il est à signaler que l'ensemble des textes publiés dans la presse de langue française en Égypte

[63] *Ibid.*, p. 55-56.

semble se soumettre au goût des directeurs et aux attentes des lecteurs, avec le grand souci de ne pas heurter le milieu égyptien ni ses coutumes et de propager ainsi la culture française en Égypte dans les meilleures conditions.

Or, ces journaux étaient lus par tous ceux qui pouvaient lire le français. L'élite égyptienne lisait ces journaux et y collaborait. « Cette collaboration se traduisit par l'apparition d'une presse franco-arabe, bilingue, c'est-à-dire de journaux comportant une double édition comme ce fut le cas pour *Le Bosphore égyptien, Le Menphis* et *al-Mu'ayyad*. Cette naissance est à son tour l'un des facteurs importants qui ont transmis l'influence française à la presse littéraire de langue arabe en Égypte. Cette dernière est née, initialement, grâce à Menou, qui a tenté de créer une presse arabe littéraire à laquelle collaboraient les lettrés égyptiens et les savants de l'Expédition de Bonaparte.

Or, les historiens n'ont pas tous le même avis concernant la naissance du premier journal de langue arabe sous Menou. Pour certains, il s'agit bel et bien du journal intitulé *L'Avertissement,* qui avait pour rédacteur al-Khashâb, homme de lettre égyptien. Pour d'autres, le journal en question aurait pour titre : *al-Hawâdith ;* ils s'en réfèrent à ce sujet à al-Jabartî, l'historien contemporain de l'Expédition. Quant à al-Râfi'î, Jalâl, 'Abdu, aucun journal arabe n'aurait selon eux paru sous l'expédition »[65].

[65] *Ibid.*, p. 39.

« Quoi qu'il en soit, l'influence de la presse apportée par les Français fut très importante en Égypte et amorça le mouvement de renaissance des lettres arabes. Nous trouvons les échos de cette influence chez les écrivains égyptiens contemporains à l'expédition qui exprimèrent plus d'une fois leur admiration pour la presse. La lecture des œuvres d'al-Jabartî, par exemple, nous révèle à part les textes sans nombre traduits du français, les textes de diverses déclarations et ordres du jour, une influence directe du style français. Les idées sont ramassées, directes, le style se sépare du style traditionnel, fait de prose rythmée et laisse place à une écriture équilibrée, dépouillée, logique. Nous sommes là devant la naissance du style nouveau qui sera celui de la renaissance arabe. Ainsi, si la presse avait servi les buts de Bonaparte, elle a aussi profité, et largement, à l'Égypte. L'introduction de ce nouveau moyen d'expression fut le point de départ d'un mouvement dont profitèrent tous les pays arabes ».[66]

C'est en effet, au sein de la presse arabe littéraire que la littérature française a pu commencer à être connue en Égypte puisqu'à ses débuts, la presse littéraire arabe s'en inspirait largement. Cette presse qui s'intéressait spécifiquement à la littérature française de l'époque était surtout représentée par des journaux tels : *Rawḏat l-madâris* (1870), *al- Ahrâm* (Alexandrie, 1875), *al- Muqṭaṭaf*

[66] *Ibid.*, p. 40.

(1885), *al-laṯâ'if* (1886) et *al-Râwî* (1886) entre autres qui ont marqué surtout la fin du XIX° siècle tel *al-Hilâl (1892).*[67]

Il faut consacrer également une place particulière aux écrivains français ou d'expression Française qui voyageaient dans le Proche Orient et qui sont passés par l'Égypte au cours du XIX°siècle. Ils avaient davantage l'occasion de se faire entendre. La presse annonçait leur arrivée, leurs conférences et leurs déplacements. Nous citerons, à titre d'exemple, Châteaubriant (1806), Gérard de Nerval (1843), Gustave Flaubert et Maxime de Camp (1849), Théophile Gauthier et Edmond About, (1869), Alphonse Daudet (1877), Pierre Loti (1894), entre autres. Si l'apport de leurs récits est considérable dans la littérature de voyage en France, et si l'aspect exotique qui a dominé leurs écrits sur l'Orient et les idées reçues le concernant sont tributaires de leurs ouvrages en Europe et en France, l'on ne peut négliger l'intérêt de ces écrits dans l'échange culturel réciproque qui a eu lieu depuis et qui n'a cessé d'éveiller et de nourrir la curiosité des chercheurs et auteurs des deux rives. Leur apport littéraire a notamment incité le public, alors plus averti en matière de littérature française en Égypte. En revanche, les voyageurs égyptiens en France, dont la plupart étaient les représentants de la Renaissance arabe, sont devenus à leur tour les partisans

[67] L'on cite aussi Abû l-Su'ûd qui a créé le journal *Wâdî an-Nil* (1866) et 'Uthmân Jalâl qui a créé *Nuzhat al-afkâr* en 1869, et qui était en même temps adaptateur et traducteur de Molière, de Bernardin de Saint-Pierre et de La Fontaine.

les plus ardents de la culture française dans le monde arabe à cette époque.

I. 1. D. Le rôle des écrivains voyageurs dans le développement de la traduction

« L'existence d'une nouvelle génération de jeunes égyptiens nourris de culture française, soit par un séjour en France, soit par l'intermédiaire de personnes y ayant séjourné, a joué un rôle de premier ordre dans la transmission »[68] de la culture française. Ce principal facteur du transfert culturel des connaissances « de » et « sur l'autre » sera porté essentiellement par la traduction, mais aussi par la multiplication des récits de voyage des traducteurs/auteurs.

Parlant de ces jeunes égyptiens, l'on ne peut omettre de citer le plus célèbre d'entre eux : Rifâ'a al-Ṭahṭâwî, que l'on peut considérer comme le premier journaliste, écrivain et traducteur égyptien de culture française. Il s'est spécialisé dans la traduction et la connaissance des œuvres littéraires françaises lors de son séjour en France, « après avoir passé par l'éducation musulmane, à l'université al-Azhar, au Caire »[69]. Tout en suivant le programme d'étude auquel il était destiné, il se plongea également dans des lectures littéraires conformes à ses goûts où entraient les œuvres de Racine, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, etc. Il s'intéressait aussi aux ouvrages des orientalistes tels

[68] *Ibid.*, p. 88.
[69] *Ibid.*, p. 89.

Silvestre de Sacy et Caussin de Perceval. De son séjour, Rifâ'a a rapporté un livre où il exposait ses idées et ses observations. Il s'agit d'un récit intitulé *Takhlîṣ al-ibrîz fî talkhîṣ bârîz* (*Purification de l'eau pour la description de Paris*) couramment abrégé en *Or de Paris* (1834). Dans cet ouvrage, al-Ṭahṭâwî mêle le récit autobiographique, le récit de voyage, les mémoires et l'observation scientifique.

> « Cet ouvrage dit avant tout une fascination. Même si certains des traits des Français, le matérialisme outrancier qu'il leur prête par exemple, lui paraissent critiquables, d'autres aspects de leur civilisation forcent son admiration. (…) La description, souvent émerveillée qu'il en donne, couvre les normes de leur vie et leurs vertus, leurs arts et métiers et l'attachement qu'ils manifestent à l'art et aux actes de bienséance, ainsi que leur système politique et social. Après avoir donné un ample aperçu de la Révolution de 1830, dont fut le témoin oculaire, et traduit des chapitres de la Constitution qui en a résulté, il termine en exposant le savoir des Français en matière d'écriture et de rhétorique, de logique et de mathématique, avant d'évoquer ses propres études et, enfin, son retour en Égypte (…). Soucieux de ce que son message fasse effet, il cherche à ces traits et pratiques des ressemblances dans la tradition musulmane et cite abondamment des dits du Prophète et des vers de poésie arabe classique. Se donnant ainsi pour mission de décrire à ses lecteurs orientaux, en premier lieu aux Égyptiens, ce qui lui paraît résumer le secret de l'avance de l'Europe, tout en demeurant réservé sur certains points. »[70]

Or, l'impact de cet ouvrage sur les lecteurs égyptiens de l'époque ne doit pas occulter l'intérêt majeur de ses œuvres

[70] Kâẓim Jihâd Ḥasan, « La Nahḍa par l'Iḥyâ' », in *Histoire de la littérature arabe moderne*, tome I, *op.cit.*, pp. 118-120.

traduites sur la renaissance littéraire et culturelle arabe. À son retour en Égypte, il a effectué de nombreuses traductions scientifiques avant de créer l'école de langues où il institua une section de traduction avec une division spéciale pour les traductions françaises. Hormis son ouvrage sur son *Voyage à Paris*[71], il avait écrit *manâhij l-albâb al misrîyya* qui représente une tentative intéressante pour la littérature arabe moderne. Mais son œuvre de traduction la plus connue reste *Les Aventures de Télémaque* de Fénelon sous le titre *Waqâ'i' al aflâk fî hawâdith Télépmaque* en 1851, réalisée pendant son exil au Soudan. Ce roman reflétait ce qu'il vivait alors. Dans cet ouvrage, il voulait rappeler aux égyptiens leur passé glorieux à travers l'éloge que fait Télémaque de l'Égypte ancienne, et critiquer le Khédive 'Abbâs Ier qui l'avait exilé au Soudan. Ses successeurs, de culture française également, ont suivi son chemin : à son instar, l'égyptien 'Alî Mubârak (1823-1893) a écrit un ouvrage de trois tomes intitulé *'Alam al-Dîn* (*L'Etendard de la religion*, 1883) où le personnage principal n'hésite pas à stigmatiser certains aspects de la vie de l'Europe :

> « Il n'épargne pas non plus ses concitoyens, parlant d'une certaine paresse qu'il dit constater chez les Égyptiens, et d'un manque de volonté de comprendre. (…) Et comme faisait Tahtâwî avant lui, Mubârak parsème son texte de mots étrangers arabisés. Si le peu d'attention accordée aux espaces traversés par le héros de Mubârak enlève à cet ouvrage sa qualité de véritable *rihla* [récit de voyage], tel n'est pas le cas des récits de voyages qui seront

[71]Il s'agit de *Takhlîs al-Ibriz ilâ talkhîs bârîs*.

> par la suite écrits par des auteurs comme Marrâs, al-Shidiâq ou al-Rayhânî (...). Cependant, il demeure significatif que c'est par le voyage réel ou simulé, que Tahtâwî et Mubârak inaugurent la littérature de la Nahda » [72]

Quant aux écrivains émigrés et voyageurs syro-libanais de culture française résultant principalement du travail des missionnaires européens et de leurs associations religieuses en Syrie durant le XVIII° siècle et les siècles suivants, ayant pour la plupart des activités dans la traduction, ils n'ont pas manqué d'enrichir le mouvement de traduction en Égypte avec leurs travaux. Durant la deuxième moitié du XIX[e] siècle, ces émigrants ont marqué nettement la vie littéraire et journalistique égyptienne avec les ouvrages français qu'ils ont traduits et leurs écrits où l'influence française est nettement visible.

Ces écrivains voyageurs, syro-libanais, se sont dirigés vers l'Égypte suite à la conquête de leur pays par Ibrâhîm Pacha en 1832. Parmi eux, l'on cite Ahmad Fâris al-Shidyâq, qui est devenu l'un des rédacteurs du journal officiel *Al-Waqâ'i'* jusqu'en 1834[73]. Adîb Ishâq a traduit plusieurs pièces de théâtre français dont *Andromaque* de Racine. Quant à Najîb Haddâd (1867-1899), il a fait de très bonnes traductions de Molière, de Victor Hugo et de Dumas

[72] Kâzim Jihad Hassan, in « La Nahda par l'Ihyâ' », *op.cit.*, p. 123-124.
[73] En Égypte, « Shidiâq parfait sa formation, enseigne et travaille comme secrétaire à al-Waqâ'i' al-Misriyya, après avoir renoncé à une carrière de pasteur. À Malte (jusqu'en 1848) puis à Cambridge (1848-1850), il fait oeuvre de traducteur (manuels scolaires et textes religieux, notamment La Bible) » (Butros Hallaq, « Au delà de l'Ihyâ' et de l'Iqtibâs », in *Histoire de la littérature arabe moderne*, *Ibid.*, p. 259).

père. Sans oublier Sulaymân al-Bustânî[74] qui a traduit *L'Iliade* et qui fait, avec Tahṯâwî, date dans l'histoire du XIX° siècle.

De fait, si la plus grande entreprise de traduction littéraire du XIX°siècle fut avant tout celle, religieuse, de la Bible, les plus grands traducteurs du siècle y ont travaillé : Shidiâq, Bustânî, Yâzigî. « Il y eut même plusieurs traductions, sous la houlette des missionnaires américains et Jésuites. Il est probable que la langue arabe moderne s'est constituée partiellement dans cette traduction, celle de l'ancien testament en particulier, menée à partir de langues sémitiques proches de l'arabe : l'hébreu, l'araméen. Exactement comme la traduction de la Bible par Luther au XVI° siècle pour la culture allemande, on peut considérer, en outre, que cette traduction fut un acte fondateur pour la culture arabe chrétienne moderne »[75].

Or, tous ces écrivains émigrés, entre autres, ont contribué à l'extension de l'influence française dans le domaine de la presse littéraire arabe en Égypte, mais aussi et surtout dans la formation progressive d'un champ littéraire et culturel arabe moderne à proprement parler. En effet, après avoir été limitées aux textes religieux, « les traductions vont prendre un tour nouveau en se multipliant

---

[74] Butrus al Bustânî (1883-1919) est un intellectuel maronite et pionnier de la nouvelle culture de son époque. Il se lie lui aussi aux missions étrangères surtout américaines. Il participe à la traduction de la Bible en arabe, enseigne un temps dans les écoles des missionnaires jusqu'à fonder en 1863, l'école nationale.

[75] Georgine Ayoub, « Parier sur la langue », in *Histoire de la littérature arabe moderne*, *op.cit.*, p. 315-316.

dans deux domaines profanes. Le premier, souvent négligé, est celui des textes correspondant aux visées réformatrices du pouvoir, soit dans le domaine administratif, soit dans celui de la réflexion politique et morale, comme dans nombre d'ouvrages publiés sous l'autorité de Rifâ'a al-Tahtâwî devenu directeur, après son retour de France, de l'École des langues (1835) et du bureau de traduction (1841) fondé par Muhammad 'Alî ; le second, bien plus remarqué est celui de la littérature et de l'essai. »[76]

[76] Yves Gonzalez Quijano, « La Renaissance arabe au XIX° siècle », in *Ibid.*, p. 92.

Chapitre II

I.2. L'âge d'or de la traduction en Égypte sous la règne de Muhammad 'Alî Pacha[77]

> *Croyez-en* ceux qui ont *consacré beaucoup* d'*années* à la *traduction* : si le *succès* les a *quelquefois dédommagés* de *leurs peines*, ils se sont plus *souvent sentis vaincus* dans *cette lutte difficile*
>
> *[Bitaubé, Instit. Mém. litt. et beaux-arts, t. I, p. 286]*

[77] Muhammad 'Alî était un général albanais très ambitieux. Il prit le pouvoir en Égypte dans le sillage de Bonaparte et se maintint sur le Trône pendant 44 ans. Il a profondément transformé l'Égypte. Très influencé par les technologies, l'administration et l'armée européennes, française notamment. Voir à ce propos : Edouard Gouin, *L'Egypte au XIX°siècle, Histoire militaire et politique, anecdotique et pittoresque de Méhémet-Ali, Ibrahim Pacha, Soliman-Pacha (Colonel Sèves)* : éd : Paris, P. Boizard 1847.

L’époque de Muhammad ‘Alî commence après la fin de l’occupation française de l’Égypte (1805-1848). Cet homme va être l’artisan de la métamorphose de l’Égypte. Il est considéré comme le véritable fondateur de l'Égypte moderne. Nommé comme vice-roi du Sultan Ottoman et gouverneur d'Égypte le 17 mai 1805, il gouverna l'Égypte jusqu'à Septembre 1848, mourut à Alexandrie le 2 août 1849 et fut enterré dans sa mosquée à la citadelle.

Quand la Sublime Porte mobilisa ses armées pour combattre les envahisseurs français dirigés par Napoléon Bonaparte, Muhammad ‘Alî rejoignit l'armée et partit pour l'Égypte comme attaché aux forces de l'expédition contre les Français. Il arriva en Égypte en 1801, à la tête du bataillon. Vu sa compétence, il accéda au plus haut rang et quand les Français quittèrent l'Égypte, il était déjà en très bonne relation avec le nouveau gouverneur d'Égypte, Khurasan Pacha. Soutenu par le peuple égyptien, Muhammad ‘Alî devint le vice-roi du sultan ottoman en mai 1805 et en juillet de la même année il fut officiellement nommé gouverneur d'Égypte par la Sublime Porte. Les réformes entreprises sous son règne ont englobé tous les aspects de la vie. Il a privilégié les savants, les maîtres de la connaissance, les artistes et tous ceux qui exercent des professions libérales. Il a commencé par former une armée forte et a fondé l'école militaire. L'industrie des navires a pris naissance à Beau Lac et à l'Arsenal maritime d'Alexandrie. Il s'est également intéressé à l'administration et aux affaires du pouvoir. Sous son règne, l'Égypte a

connu une réforme économique globale dans la première moitié du XIX° siècle. Pour développer l'agriculture et l'assurer, il a construit des barrages et des canaux. Dans le domaine de l'industrie, sa politique se basait sur les industries et les laboratoires pour subvenir aux besoins de l'armée et pour que les habitants profitent de l'excédent. Dans le domaine du commerce, Muhammad 'Alî a essayé d'assurer la sécurité des voies intérieures du commerce, comme il a créé une flotte puissante pour assurer le commerce extérieur qui avait prospéré en Égypte[78].

Néanmoins, et ce qui importe pour notre sujet est surtout le fait qu'il s'était attaché à l'expansion de l'enseignement et à la construction des écoles de tous les niveaux et de toutes les spécialités. Le XIXe siècle fut donc le siècle de la lumière et de la redécouverte de la force égyptienne et de la croissance du potentiel humain. Ceci a, par ailleurs, préparé le chemin à ce que vers la fin du siècle l'Égypte soit témoin de plusieurs révolutions contre l'ingérence étrangère et a permis de redéfinir une identité nationale, religieuse et culturelle « moderne »[79].

---

[78] Pour les questions relatives à la situation de l'Egypte à cette époque, voir M. Mahmoud Massoud Sheiba Nassar : *La Pensée politique en rapport avec la religion chez Ernest Renan et Muhammad Abduh*, *Etude comparative*, thèse de Doctorat soutenue à Lyon 3 en 2004 sous la direction de Geneviève Gobillot.

[79] En effet, si tout au long du XIX° siècle c'est l'ottomanisme, un nationalisme ottoman pluriethnique, multiculturel, multiconfessionnel avec prééminence musulmane qui reste majoritaire dans le monde arabe, Muhammad 'Alî et son fils Ibrahîm Pacha adhéraient pleinement à un projet de nation arabe qui rassemblerait tous les Arabes de l'Égypte à la Mésopotamie. Ils favorisaient par ailleurs l'émergence d'une renaissance intellectuelle, sociale et culturelle sans précédent, la *Nahda* (renaissance), que l'on compare généralement à la renaissance européenne. Dès 1828, avec le développement de l'instruction et la création d'une presse officielle, la langue arabe était défendue par les Égyptiens. Il s'agit alors d'un nationalisme avant tout culturel et moderniste.

Pour ses réformes, Muhammad ‘Alî s'appuyait sur une jeune génération d'oulémas réformistes, comme le cheikh al- ‘Attâr et Rifa‘â al-Tahtâwî. Ces oulémas ne voyaient pas de contradiction entre l'Islam et la modernité et soutenaient donc la plupart des réformes entreprises par Muhammad ‘Alî. Sous les ordres de ce dernier, des matières séculières comme la géographie et l’histoire furent introduites à l'université d’al-Azhar.

Rifâ‘a al-Tahtâwî avait appris ces nouvelles disciplines enseignés à Al-Azhar sous la direction de savants français invités en Égypte par Muhammad ‘Alî. Puis il partit pour Paris où il étudia Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Racine et Condillac.

Muhammad ‘Alî, qui avait été nommé vice-roi d'Égypte, voulait avant tout l'autonomie de ce pays vis-à-vis d'Istanbul. Sur le plan intérieur, il mettait en place de vastes réformes, en particulier sur l'armée, la justice, l'administration et l'éducation. D’ailleurs, C’est grâce à ces réformes et à son ambition qu’on le considère généralement comme le précurseur du réveil arabe. Il avait décidé de constituer un état et une armée modernes et de dégager l’Égypte de la domination Ottomane. Il va pour cela s’appuyer sur des instructeurs et des techniciens français

---

Les premiers nationalistes ne revendiquaient pas la création d’un État-nation, mais plutôt l'existence d'une nation arabe culturelle. Des cheikhs religieux accompagneront cette politique de réforme. L'idée de laïcité a fait une timide apparition sous le règne de Muhammad ‘Alî et sous Ismaïl Pacha, des cheikhs musulmans estimaient qu'il fallait concilier la modernité et les valeurs fondamentales de l'Islam. C'est ce que tentait le réformiste Al-Afghânî. Le cheikh égyptien Muhammad ‘Abdu souhaitait quant à lui une réforme de l'Islam similaire à celle que le protestantisme introduisait dans la chrétienté.

et égyptianisés. Posséder une armée moderne et puissante à l'instar de celle des grandes puissances européennes était l'objectif prioritaire de Muhammad 'Alî. Cette entreprise était sans doute audacieuse, compte tenu des moyens dont il disposait à l'époque. Mais il était connu pour sa persévérance, son goût de l'aventure et même pour son machiavélisme. Le Pacha établit à Assouan un centre de formation militaire. Il chargea d'anciens officiers de l'armée française, dont le colonel Sève, de veiller à l'instruction des jeunes cadres de l'armée. Cette formation s'élargissait au fur et à mesure que s'avançait la modernisation de l'armée. Les centres de formation étaient dotés d'instructeurs européens et d'effectifs composés de Turcs et de Mamlouks. Il leur manquait alors l'outil de travail.

En effet, le besoin se faisait sentir de textes portant sur les méthodes, l'art militaire et naval, les codes et les règlements. Pour faire face à ce besoin, le Pacha dépêchait des missions aussi bien à Constantinople qu'en Europe. C'est en Italie et en France que se rendirent les premiers envoyés du Pacha dont le chef de file était «'Uthmân Nûr al-Dîn » celui-ci y resta entre 1809-1816. À son retour, le Pacha le chargea de la traduction et de la première imprimerie égyptienne importée d'Italie en 1820 pour satisfaire les besoins de l'administration et des centres de formation.

Sur le plan intérieur, il poursuivit certaines des réformes mises en place par Bonaparte. Il créa de nombreuses écoles où les enfants n'apprenaient pas

seulement le Coran par cœur mais étudiaient également les sciences exactes. Il envoyait aussi des étudiants en Europe (surtout en France et en Angleterre) et faisait appel à des techniciens européens. Muḥammad ʻAlî a été pour cela considéré, à juste titre, comme le précurseur de la « Nahḍa », la Renaissance arabe.

Ainsi, pour améliorer la culture du pays à travers la découverte de différents genres de sciences, le vice-roi de l'Égypte ordonna la traduction des chefs-d'œuvre étrangers. Deux raisons majeures motivaient alors son enthousiasme et favorisèrent la réussite de la traduction à cette époque :

La première raison concernait les objectifs fixés par les besoins personnels de Muḥammad ʻAlî. Cet homme de pouvoir s'efforçait de jeter les bases institutionnelles d'un projet modernisateur du pays. Celui–ci impliquait la formation de nouvelles élites à l'étranger, et la création de nouvelles institutions telles que le *Journal Officiel*, mais il voulait aussi former une armée forte basée sur la science et la technique européennes.

La deuxième raison était sa volonté de réaliser un autre désir : mettre au point une réforme éducative en favorisant une expansion de la culture occidentale dans son pays en s'appuyant sur l'aide de l'étranger, raison purement culturelle. Pour ce faire, et suivant ces motivations, il lui fallait définir de nouveaux cursus et ouvrir de nouveaux établissements. C'est ainsi que des écoles et des instituts de formation mais aussi de traduction, se sont multipliés à partir du début de l'année 1840. Muḥammad ʻAlî ouvrit

alors plusieurs sortes d'écoles pour former des agents capables de diriger tous les domaines du pays (l'école de médecine, d'ingénieurs, d'agriculture, des armées, etc.) Il faisait venir également des professeurs étrangers dans le but d'enseigner dans ces écoles. Et comme la communication entre ces enseignants venant d'ailleurs et les étudiants était impossible à cause des différences de langues, Muhammad 'Alî faisait appel à des traducteurs syriens chrétiens immigrés en Égypte pour interpréter les leçons et traduire un certain nombre de livres utiles pour l'enseignement. Leur connaissance des langues d'enseignement, en l'occurrence le français et l'italien, était tributaire des rapports commerciaux et confessionnels établis depuis fort longtemps entre leur communauté et l'Europe.

Quant à l'enseignement accompagné de la traduction, les cours se réalisaient en plusieurs étapes :

1- le traducteur se réunissait avec le professeur étranger. Ce dernier lui donnait la leçon écrite et lui expliquait tout ce qui était difficile et ambigu, car le traducteur n'était pas spécialiste dans cette matière. Lorsque la traduction était prête, le professeur demandait au traducteur de réciter ce qu'il avait traduit en langue arabe à partir de l'italien ou du français.

2- les étudiants dictaient les leçons traduites.

3- l'explication des leçons se passait par l'intermédiaire du traducteur qui assistait aux cours.

4- Ce dernier faisait comprendre aux étudiants les points qui n'étaient pas clairs.[80]

Après la classe, les traducteurs se chargeaient de traduire des manuels composés par les maîtres, afin de les mettre à la disposition des étudiants.

À vrai dire, cette tâche de traducteur de cours exigeait une grande connaissance pour surmonter les obstacles de la traduction. Pour rendre en arabe les textes français ou italiens, il manquait aux traducteurs un outil de travail essentiel : la connaissance préalable du domaine traduit. À ce problème, se situant au niveau du texte de départ, s'en ajoutait un autre dû, celui-là, au manque de connaissance, chez certains traducteurs, de la langue de départ. Quelques traducteurs qui maîtrisaient l'italien plus que le français éprouvaient certaines difficultés pour traduire du français en arabe, tandis que les textes à traduire de l'italien en arabe ne leur posaient aucun problème. Pour contourner cet écueil, ils faisaient traduire le texte français en italien pour pouvoir, par la suite, le traduire en arabe. Cette double traduction indique, par ailleurs, que le domaine de traduction du français en arabe était supérieur à celui de la traduction de l'italien en arabe.

Un troisième problème auquel se heurtaient les traducteurs de Muhammad 'Alî était celui qui se posait au niveau de la langue d'arrivée. En effet, pour traduire les textes scientifiques et techniques, les traducteurs ne

[80] Voir à ce propos Jamâl AL-Shayyâl : *L'histoire de la traduction à l'époque de* Muhammad 'Alî, Bibliothèque de la culture religieuse, Le Caire, 2000, p 18-19.

disposaient pas d'un vocabulaire scientifique et technique déjà établi et à jour dans le registre de la langue arabe. Cela s'explique peut-être, par le fait que cette langue avait cessé depuis l'époque classique de s'alimenter en connaissances scientifiques et techniques qui connaissaient ailleurs un développement important.

Or, pour encourager davantage le labeur de traduction et sa performance, le gouvernement proposa une récompense financière pour chaque fonctionnaire qui traduisait un livre ; à condition que ce livre puisse être utile à l'enseignement ou exhibe des révélations importantes pour l'État.

Aussi, le besoin d'avoir des traducteurs professionnels a poussé le gouvernement de Muḥammad 'Alî à avoir l'idée d'envoyer des gens en Europe dans le but d'apprendre les langues et les différentes sciences.

La première mission se fit en Italie en 1813 et la deuxième en France en 1832[81]. C'est ainsi que l'école de traduction créée par le Pacha d'Égypte en 1835 et devenue en 1836 l'École des langues, puis un bureau de traduction (1841-1842) a visé la France[82]. En 1826, les 40 premiers étudiants sont allés en France. Puis, entre 1831 et 1835, il y eut plusieurs missions, surtout en France, pour étudier la langue française et tout ce qui était nouveau dans les domaines scientifique et littéraire. En 1844, un autre

---

[81] - Voir à ce propos Jacques Tâjir : *Le Mouvement de la traduction en Egypte pendant le XIX° siècle,* Maison d'édition Al-Ma'ârif, Le Caire, 1945 p. 19

[82] - AL-Biḥayrî K.: *L'influence de la littérature française sur la nouvelle,* la société publique de livre, le Caire, 1985, p.21.

groupe d'étudiants voyagea aussi en France pour étudier les sciences et l'art militaire. Une école privée fut ouverte à Paris pour leur enseigner la langue française. (Cette école fut fermée en 1848, puis elle se ré ouvrit à l'époque d'Ismâ'îl, fils et successeur de Muhammad 'Alî. Le nombre des boursiers s'élevait à peu près à 300 personnes pendant cette période.

Parmi les étudiants envoyés en France se trouvait Al-Ṯahṯâwî qui avait choisi comme spécialité la traduction. Il était le seul étudiant dans ce domaine.

À vrai dire, c'est surtout le retour en Égypte, de plusieurs personnes spécialistes en différentes sortes de sciences, maîtrisant notamment la langue française, qui a suscité l'idée d'ouvrir une école de langues. Cet édifice allait servir à former sur place des traducteurs qui pourraient travailler plus tard au service de l'État en traduisant les livres scolaires et tout ce qui concernait les nécessités du gouvernement. Malgré la tentative originale que représentait cette école, elle ne peut cependant pas être considérée comme un phénomène isolé du mouvement de traduction qui lui était antérieur et dont elle sera le point culminant, tant au niveau de la qualité des traductions effectuées.

Il nous paraît essentiel de rappeler à ce propos comment cette école a contribué à l'épanouissement et à l'enrichissement culturel, notamment par la quantité des livres traduits à l'époque de Muḥammad 'Alî Pacha et de ses descendants, et dont la bibliothèque arabe était remplie, en

particulier par des livres considérés comme références consultables jusqu'à nos jours. Citons à titre d'exemple *Le code français* traduit par 'Abdu-llah abu l-Su'ûd et Hassan Afandî, un ouvrage de grande valeur traduit alors du français en arabe.[83]

I.2. A L'école égyptienne de traduction

L'école de traduction fut construite en 1835. Son nom fut ensuite changé en École des langues. La fondation de cette école était l'idée d'al-Tahtâwî. Il avait proposé à Muhammad 'Alî le projet de créer cet établissement qui devrait être utile pour la patrie et qui pourrait remplacer les professeurs étrangers par des égyptiens[84]. Le principe primordial de cette école était d'enseigner la langue française et plusieurs branches de science.

Râfi' Rifâ'a al-Tahtâwî était son directeur. Son rôle était considérable dans cette école et dans le développement de la traduction en général, ainsi que dans ses efforts fournis pour guider les étudiants de cette école sur le chemin de la traduction. Il dirigea l'école de traduction, participa à former des traducteurs cultivés, et donnait des cours spécialement pour les sensibiliser par rapport à la littérature mondiale de l'époque et à la littérature française en particulier. Sans faire partie des programmes de l'école, ces cours furent organisés par al-Tahtâwî, qui estimait que

[83] - Tâjir J., (1945), *op.cit.*, p. 21.
[84] - AL-Shayyâl J. (2000), *op.cit.*, p. 39

la littérature améliore le goût du traducteur et le forme davantage.

Cette école était, à juste titre, l'édifice le plus célèbre du siècle. Son importance est signalée dans plusieurs livres d'Histoire. Les traducteurs arabes ne peuvent ignorer l'effet de cet établissement sur la traduction dans tout le monde arabe. C'est surtout grâce à cette école de traduction, devenue en 1836 l'École des langues, puis un bureau de traduction (1841-2) que nous ne saurions passer sous silence l'important mouvement de traduction qui eut lieu au XIX^{e} siècle en Égypte à l'époque de la Renaissance arabe (al-Nahda). L'on traduisit en arabe de nombreuses œuvres européennes dans tous les domaines comme l'histoire, la géographie, la science militaire et politique[85].

À l'ouverture de cette école, le nombre d'étudiants était de 80 en première année, puis, il s'est élevé à 150. Elle contenait cinq classes et chacune avait plusieurs professeurs. Les études dans cet établissement duraient de 5 à 6 ans.

En ce qui concerne les matières enseignées: il s'agissait de l'arabe, du français, du turc, de l'anglais[86], des mathématiques, de la géographie et de l'histoire. La présence de la géographie et de l'histoire dans le programme était révélatrice de l'intérêt que l'on commençait à porter à ces matières, la géographie s'avérait

[85] -Salâma Carr, M.: *La traduction à l'époque Abbasside,* Paris, Didier érudition, 1990, p. 82.

[86] - La langue anglaise a été enseignée pendant quelque temps. Le meilleur dans ce domaine est Muhammad Sulaymân ; il est devenu le premier traducteur d'anglais à l'époque et professeur à l'école des armées.

indispensable car Muhammad ‘Alî avait encore la hantise de l’expansion territoriale. Quant à l’histoire, surtout celle des grandes personnalités qui ont marqué l’histoire du monde entier, elle était le sujet préféré du Pacha. Les deux langues principales d’enseignement dans cette école étaient les langues française et arabe que les professeurs enseignaient avec beaucoup de soin; les étudiants de l’école étaient des arabes égyptiens qui maîtrisaient seulement la langue arabe. La maîtrise de ces deux langues leur permettait alors de traduire sans rencontrer beaucoup de difficultés.

Les étudiants des deux premières années assistaient aux cours de français, d’arabe, de turc, de géométrie et d’algèbre.

Les étudiants des années suivantes assistaient aux cours de français, d’arabe, de turc et de calcul, tandis que les étudiants des années suivantes, ceux de la classe des colonels, assistaient seulement aux cours de langue comme le français, l’arabe et l’anglais[87]. Le plus important dans leur apprentissage était de maîtriser les langues enseignés et les sciences. Par la suite, l’étudiant pourrait traduire n’importe quel genre de livres ; par exemple, celui qui apprenait la géométrie devait être capable de traduire un livre d’histoire. Il n’y avait pas de spécialités, chaque étudiant devait être compétent et prêt à traduire toutes sortes de livres.

---

[87] - Tâjir J. : *Le Mouvement de la traduction en Egypte pendant le XIX° siècle, op.cit.,* 1945 p. 31-32.

Il existait, en effet, deux méthodes de traduction adoptées dans cette école et à cette époque :

La première avait pour objet de chercher la signification de chaque mot, puis, à travers ces mots, le traducteur construisait une phrase dans la langue cible. Cette méthode était adoptée avant la création de l'école de traduction. Mais il est prouvé que cette méthode était mauvaise puisqu'il n'existe pas, dans la langue arabe, tous les mots qui peuvent exprimer avec exactitude ceux de la langue étrangère traduite, ainsi, il reste beaucoup de mots étrangers dans la phrase qui s'avèrent sans signification. Il est impossible, en effet, de trouver dans quelque langue que ce soit, pour chaque mot, un correspondant équivalent dans une autre langue. Et même lorsqu'il existe des significations pour plusieurs mots de l'énoncé, cela ne permet pas toujours de reproduire le sens exact de la phrase à traduire.

La deuxième méthode est fondée sur la compréhension du sens de la phrase. Le traducteur lit la phrase à traduire et mémorise son sens, puis il la reformule dans la langue voulue sans se demander si le nombre des mots est le même dans les deux phrases.

Or, les professeurs de l'école de traduction préféraient surtout la deuxième méthode. Pour cela, ils essayaient de contrôler la traduction de leurs propres étudiants. Chaque ouvrage traduit par les étudiants passait au contrôle des professeurs ; ils le corrigeaient pour être sûrs qu'il serait compréhensible et lisible. Puis, ils l'envoyaient à

l'imprimerie qui avait été inventée à l'époque de Muhammad 'Alî.

En tout état de cause, les premiers diplômés de l'école de langues ont été nommés professeurs dans le même établissement pour enseigner la langue arabe et la langue française, mais aussi la traduction. Ils ont été des traducteurs fonctionnaires recrutés par l'Etat. En ce qui concerne leur tâche de traduction, elle consistait à faire traduire un seul texte par plusieurs traducteurs, surtout lorsqu'il s'agissait d'un ouvrage composé de plusieurs volumes. Chacun de ces volumes portait le nom de son traducteur. Mais l'introduction de l'ouvrage était souvent signée par al-Tahtâwî.

I.2.B. Le bureau de traduction

Le premier groupe de traducteurs diplômés de l'Ecole des langues arrive en 1839 sur le marché du travail. Ils sont aussitôt recrutés dans différentes institutions pédagogiques et administratives. Deux ans plus tard, en 1841, l'Etat a fondé le bureau de traduction qui a embauché tous les brevetés de l'école des langues. Al-Tahtâwî était le directeur de ce bureau. Cet établissement a été vraisemblablement fondé dans le but de centraliser la traduction et de l'orienter vers la spécialisation. Le travail dans cet établissement était dur, car le traducteur restait enfermé pour terminer le livre qui était entre ses mains. Par exemple, quand le traducteur tombait malade ou trouvait une difficulté, la direction nommait un collègue traducteur pour l'aider à terminer son travail dans les meilleurs délais.

Selon les fondateurs de ce bureau, la traduction n'est pas une opération à travers laquelle le traducteur transmet le texte d'une langue à une autre, mais c'est une opération qui est plus profonde ; le traducteur doit avoir une connaissance de différentes sciences, arts et littératures. Pour cette raison, le département de la traduction a été divisé en quatre chambres :

1- le département de la traduction de science et de mathématique.

2- le département de la traduction de science naturelle et de médecine.

3- le département de la traduction d'histoire, de géographie, de philosophie et de la littérature.

4- le département de traduction vers la langue turque[88].

À la tête de chaque section était nommé un traducteur en chef chargé de diriger les travaux de traduction. En ce qui concerne les textes à traduire, ils étaient envoyés de différents services de l'État et de l'administration, des écoles en particulier. Une fois réceptionnés, les textes étaient répartis, selon leur nature, dans les sections spécialisées où leur traduction se réalisait, soit d'une manière individuelle, c'est-à-dire qu'un seul traducteur se chargeait de traduire le texte demandé, soit d'une manière collective, comme c'était le cas à l'école des langues. Ce bureau a connu un succès incomparable, ce qui a satisfait Muḥammad 'Alî qui n'a pas hésité à attribuer à al-Ṭahṭâwî, son directeur, le grade de colonel.

Il est également à signaler à ce propos que lorsque le gouverneur s'intéressait personnellement au projet de la traduction, il exigeait que le travail des traducteurs soit réalisé dans de courts délais d'une part, et qu'il soit efficace et compréhensible d'autre part. Dans ce but, chaque traducteur devait travailler côte à côte avec un spécialiste de la langue arabe qu'on appelait à l'époque (al-Shaykh)[89]. Or, Le traducteur ne traduisait jamais un livre seul, mais il était toujours avec son collègue, le spécialiste de la langue

[88] -AL-Shayyâl J., *L'histoire de la traduction à l'époque de M* Muḥammad 'ALî, *op.cit.*, 2000 p. 43

[89] -Au XIX° siècle, on appelait (al-Shaykh) celui qui a étudié la langue arabe et la science de la religion dans la mosquée Al-Azhar en Égypte.

arabe ; tous les deux se mettaient à travailler ensemble. Le traducteur avait son livre et le Shaykh son cahier, le premier commençait à traduire phrase par phrase et les dictait au Shaykh, puis les deux discutaient pour choisir les meilleures formules en consultant le texte original, les vieux livres de grammaire arabe et tous les dictionnaires disponibles à l'époque[90].

Ainsi, de nombreux livres ont été traduits dans le département de traduction et imprimés par la suite en Europe. Pendant un an, les traducteurs du département de la traduction et de l'école des langues ont traduit du français en arabe et en turc soixante-sept livres, dont l'état a imprimé quatorze portant sur différents sujets et domaines : scientifique, social, économique, politique et littéraire. Ceci a favorisé, directement ou indirectement, le contact et la découverte de la culture occidentale.[91]

Or, après la mort de Muhammad 'Alî, l'école des langues, qui avait formé un grand nombre de traducteurs pendant quinze ans, a été fermée en 1849.

Néanmoins, cette école ne peut être considérée comme un phénomène isolé ou exceptionnel, mais plutôt comme le point culminant et le début de l'âge d'or qu'a connu la traduction dans le monde arabe aux temps modernes ; elle marque une apogée, tant au niveau de l'ampleur de l'activité traduisante et du nombre d'ouvrages traduits

---

[90] -AL-Shayyâl J. : *L'histoire de la traduction à l'époque de M* Muhammad 'ALî *op.cit.*, 2000 p.207.

[91] -Tâjir, J.: *Le Mouvement de la traduction en Egypte pendant le XIX° siècle, op.cit.,* 1945 p. 38.

qu'au niveau de la qualité même des traductions effectuées durant le règne de Muhammad 'Alî, mais aussi durant les décennies à venir.

Malgré la fermeture de cette école en 1849, les traducteurs ont continué à produire des ouvrages traduits. Ils ont commencé même à traduire des livres à leur goût, choisis librement, ce qui a permis aux œuvres littéraires étrangères, à des romans français en particulier, de voir le jour en langue arabe et de s'infiltrer dans la production littéraire, journalière et artistique de l'époque. Ces œuvres traduites ont connu et ont continué à connaître un succès incomparable durant l'époque des successeurs du Pacha, notamment celui de son troisième fils, Ismâ'îl, qui a gouverné entre (1863 et 1879)[92].

I.2.C. La traduction à l'époque du Khédive 'Ismâ'îl

Il fut gouverneur, puis Khédive d'Égypte du 19 janvier 1863 au 26 janvier 1879. Né en 1830, il était le fils aîné quand Sa'îd Pacha mourut et selon la règle, il accéda au pouvoir. Il avait hérité de son grand père le même enthousiasme à l'égard de la modernisation et essaya d'être indépendant de l'administration ottomane. Il obtint le titre de Khédive en 1867. Ismâ'îl étendit les propriétés de

[92] Quant à 'Abbâs Hilmy, 1er fils de Ahmad Tousson Pacha, fils de Muhammad 'Alî Pacha, il gouverna l'Égypte du 10 novembre 1848 au 13 juillet 1854. Né en 1813 à Djedda, il fut élevé en Égypte. Il succéda à son oncle Ibrâhîm Pacha en 1848. Durant son règne, l'armée et la marine furent vouées à la détérioration alors que les écoles et les instituts furent fermés. Il n'était pas doué aux affaires de l'Etat et à ses devoirs, il fut assassiné dans son palais à Benha en juillet 1854.

l'Égypte en Afrique et inaugura l'ouverture du canal de Suez à la navigation internationale.

Toutefois, durant son règne, les dettes de l'Égypte augmentèrent tellement que l'Angleterre et la France intervinrent dans les affaires intérieures du pays, sous prétexte de protéger ses intérêts. Il fut isolé en 1879 par le sultan 'Abdul-Hamîd à cause de la faiblesse de sa politique financière.

Comme son père, ce gouverneur s'est beaucoup intéressé à la traduction et à l'enseignement, car l'état des écoles était en dégradation après la mort du Pacha. Il a inventé un plan strict pour enseigner les langues étrangères et améliorer la condition de l'apprentissage et de la traduction, par la suite, dans tout le pays. Son objectif consistait avant tout à faire en sorte que l'enseignement des langues étrangères occupe la première place des préoccupations de l'état ; il a refusé d'ouvrir à nouveau l'école des langues, mais il a créé une nouvelle école qui a été le fruit d'une fusion de l'école des langues avec celle de l'administration pour former l'école de droit. Or, les langues turque et arabe n'étaient pas les seules à être enseignées dans cette école, les étudiants apprenaient l'autrichien et l'anglais à côté de la langue française qui avait été favorisée dans les écoles de la capitale égyptienne, puis dans toutes les écoles du pays. Le but de tout cela était de créer une base solide qui aiderait l'étudiant à bien comprendre les matières.

Mais si Ismâ'îl s'intéressait à l'enseignement de la langue française, c'était également en raison de la situation importante de l'état Français au niveau international à l'époque et aussi pour éviter l'anglais, qui était conçu comme la langue d'un pays qui menaçait l'Égypte. Enfin, il est à noter que la langue Française était la langue de communication entre les communautés étrangères en Égypte à l'époque depuis la période de Muhammad 'Alî. Les écoles américaines, italiennes, et grecques enseignaient cette langue à leurs étudiants.

Par ailleurs, le fils du Pacha avait remarqué un manque considérable de livres scolaires, et avait décidé d'enseigner toutes les matières en langue arabe, ce qui signifiait un grand besoin de traducteurs à l'école. C'est et ce qui a poussé vers la création d'un nouveau département de traduction dans chaque école.[93]

La traduction a connu ainsi une réussite incomparable, surtout avec les besoins de livres traduits du français en arabe pour l'école de médecine en particulier.

Ainsi, dans chaque secteur administratif du pays a été créé un département de traduction, afin de faciliter la compréhension des courriers qui arrivaient de différents pays étrangers, et pour traduire tout ce qui semblait servir à améliorer la qualité du travail dans les différents secteurs de l'État.

---

[93] -Tâjir J.: *Le Mouvement de la traduction en Egypte pendant le XIX° siècle, op.cit.* 1945 p. 82-84.

Pour ce faire, comme son père, Ismâ'îl avait décidé d'envoyer 170 boursiers en France entre 1863 et 1879. À cela s'ajoutait le bureau de traduction construit à cette époque, qui embauchait des traducteurs spécialistes de langue française uniquement. Jusqu'en 1886, seuls les traducteurs d'ouvrages français y travaillaient. Quant à l'école des langues, qui avait été construite à l'époque du Pacha, elle a été ouverte par un ordre oral du Khédive en 1868, puis fermée pour ouvrir de nouveau ses portes en 1878.[94]

En un mot, l'époque du Khédive Ismâ'îl se caractérise par la traduction de livres scolaires. En revanche, l'on distingue plusieurs traducteurs qui s'intéressaient à la traduction littéraire. Or, on assiste à une augmentation remarquable du nombre des romans traduits, en particulier, grâce à l'intérêt que manifestaient les lecteurs arabes pour ce genre littéraire nouveau pour eux.[95]

Ainsi, l'on peut dire que la traduction littéraire a réellement vu le jour durant la deuxième moitié du XIX^{e} siècle. Cela ne signifie pas que la traduction des romans n'existait pas auparavant. Des traducteurs avaient essayé de traduire quelques romans, mais le nombre de ces œuvres était très limité étant donné que jusque là, les traducteurs étaient fonctionnaires de l'Etat et devaient traduire ce qu'il leur ordonnait. Ils consacraient alors leur

---

[94] -AL-Bihayrî K.:*L'influence de la littérature française sur le roman arabe,* l'organisme égyptien du livre, *op.cit.,* 1985. p.28-29

[95] -Tâjir, J. : *Le Mouvement de la traduction en Egypte pendant le XIX° siècle, op. cit.* 1945 p. 124

temps complètement à ce genre de travail sans pouvoir s'occuper d'autres types de traduction. Néanmoins La traduction du roman, en particulier le roman français, même à ses débuts, a eu un succès très vaste au niveau culturel.

Or, comme l'étude que l'on propose a pour sujet le roman français traduit au XIX^e^ siècle, il nous semble indispensable de brosser un tableau historique, à titre indicatif, dans lequel figurent quelques échantillons des romans traduits à l'époque en question. Dans ce tableau, l'on citera les titres des romans, les noms de leurs auteurs et de leurs traducteurs lorsqu'ils sont connus et les années de traduction si elles ont été notées. Il est à signaler que plusieurs pièces de théâtre françaises ont été traduites à l'époque en tant que romans. Il semble utile d'en citer quelques unes dans ce tableau[96].

Enfin, pour terminer cette partie historique et d'un point de vue temporel donc, il convient de considérer le découpage que l'on vient de réaliser pour suivre le mouvement de traduction au cours du XIX^e^ siècle. Il consiste à distinguer au sein de l'histoire culturelle arabe trois moments principaux. Le premier qui s'étend sur une

[96] Avant de présenter ce tableau historique, il est essentiel de rappeler à quel point il était difficile de rassembler ces quelques titres de romans ou de pièces de théâtre, vu les nombreux problèmes posés par les plagiats, les œuvres traduites ou adaptées sans mentionner ni le nom de l'auteur ni le titre exact de l'original, pire encore, les œuvres écrites que leurs auteurs veulent faire passer pour des œuvres traduites et inversement, sans parler des pièces de théâtre traduites sous forme de récits ou des œuvres traduites en résumé. On a essayé de présenter les ouvrages traduits qui étaient bien notés dans des références arabes sérieuses. Enfin, il faudrait ne pas oublier que le nombre d'ouvrages traduits à l'époque va bien au delà du nombre cité dans ce tableau qui conclut cette première partie.

bonne moitié du XIXe siècle, sous le règne de Muhammad ‘Alî, est caractérisée par « la mise en place, sur un mode relativement continu, mais en définitive assez lent, d’initiatives aussi fondamentales que réservées pour l’essentiel au domaine de l’infrastructure. La seconde période, celle des deux ou trois décennies suivantes, introduit une modification importante : la dynamique impulsée « par en haut », c'est-à-dire des sphères du pouvoir, devient davantage avec le temps une poussée « d’en bas » qui prend appui sur une base sociale un peu plus large. Il faut cependant, attendre les deux dernières décennies du XIX° siècle pour que les conséquences de ce long processus acquièrent leur pleine expression, grâce à la mobilisation d’une véritable intelligentsia productrice de valeurs qui, dans quelques domaines au moins, trouvent un écho certain auprès d’assez vastes secteurs d’une population de plus en plus urbaine et éduquée. » [97]

De fait, si toutes les mesures ordonnées par Muhammad ‘Alî étaient au service d’une modernisation essentiellement politique, « le milieu du XIX° siècle marque le début de ce que l’on pourrait qualifier de « vraie Renaissance ». Les initiatives en faveur du changement, de moins en moins pensées dans une stricte imitation de l’exemple européen, ne sont plus limitées au seul domaine soumis à l’influence directe du pouvoir politique, quelle que soit sa forme, et gagnent désormais des secteurs plus larges de la société. Le monde de la production intellectuelle

[97] Yves Gonzalez Quijano, « *La Renaissance arabe au XIX ° siècle* », in *Histoire de la littérature arabe moderne, op.cit*, p. 78-79.

commence alors véritablement à opérer une mutation qui témoigne, en particulier dans le domaine littéraire, d'un véritable renouveau. »[98] Si le règne de Muhammad 'Alî a permis à quelques intellectuels de l'époque de produire des ouvrages traduits et d'en écrire d'autres, l'orientation des périodes suivantes va donner lieu à une multiplication d'œuvres publiées et à un vrai essor de la littérature arabe moderne notamment en Égypte[99], que ce soit à travers la revivification de la tradition littéraire (Ihyâ' al Turâth) ou la création de nouveaux genres littéraires. Les auteurs de ces mouvements ont élaboré de nouvelles méthodes et approches de l'écriture et de la traduction et ont ainsi imposé une vraie mutation à leurs outils linguistique et littéraire.

[98] Yves Gonzalez Quijano, « *La Renaissance arabe au XIX ° siècle* », in *Histoire de la littérature arabe moderne, op.cit.,* p. 80.

[99] Il est à noter que c'est surtout durant les dernières décennies du XIX^e^ siècle qu'une vraie vie culturelle arabe commence à se développer en particulier en Égypte qui doit être considéré de ce fait comme le véritable premier foyer de réforme dès le règne de Muhammad 'Alî.

Quelques ouvrages littéraires traduits au XIX^{e} siècle

Titre	Auteur	Traducteur	Année
Robinson Crusoé	Daniel De Foe	Butrus Al-Bustânî	1835
Paul et Virginie	Bernardin de Saint Pierre	Salîm Sa‘b	1864
Les aventures de Télémaque	Fénelon	Tahtâwî	1867
Le Comte de Monte Christo	Alexandre Dumas (père)	Bishâra Shidîd	1870
Paul et Virginie	Bernardin de Saint Pierre	Muhammad ‘Uthmân Jalâl	1872
Le comte de Monte Christo	Alexandre Dumas (père)	Kaysa Zina	1881
Atala	Chateaubriand	Jamîl Nakhla	1882
Les aventures de Télémaque	Fénelon	Jirgis ‘Atîyya	1885
Voyage au centre de la terre	Jules Verne	Iskandar Amûn	1885
Les trois Mousquetaires	Alexandre Dumas (père)	Najîb Haddâd	1888
Le tour du monde en quatre-vingt jours	Jules Verne	Yûsif ‘Assâf	1889
René	Chateaubriand	Shakîb Arsalân	1897
Paul et Virginie	Bernardin de Saint Pierre	Farah Antûn	1902

Deuxième partie

Le Roman Français traduit dans le monde arabe au XIX^{e} siècle

> Qu'on ne croie pas connaître les poètes par les traductions; ce serait vouloir apercevoir le coloris d'un tableau dans une estampe.
>
> (Voltaire, *Ess. poés.* Ép. II)

Comme on l'a vu dans la première partie de cette étude, historiquement, pour la période moderne, la traduction pragmatique est la première forme à avoir vu le jour dans le monde arabe : elle a débuté en Égypte dans les années 1830-40, avec la première mission d'étudiants égyptiens en France sous la direction de Rifâ'a al-Ṭahṭâwî, qui fonda, à son retour en Égypte, l'École des langues *(madrasat al-Alsun,* 1835-1849), où il a formé la première génération de traducteurs égyptiens. On traduit alors des manuels d'histoire et de géographie, de sciences naturelles, d'agronomie, etc., sur commande de l'Etat. On rencontre une même stratégie, mais dans un contexte politique déjà différent, avec le Bureau de traduction (*maktab al-tarjama*) qu'anime le même Ṭahṭâwî, dans les années 1870, sur ordre du khédive Ismâ'îl. Cette fois, il s'agit de traduire en arabe les codes juridiques français. De cette entreprise sortira l'arabe juridique moderne, sans doute produit de la première modernisation radicale de la langue arabe, dans lequel on peut voir l'archétype de toutes les entreprises de traduction pragmatique qui ont façonné l'arabe moderne.

Mais la transformation des attitudes par rapport à la langue source et à sa propre culture d'un renouvellement des médiations qu'elle peut assurer, est observable également dans la mise en œuvre de très nombreuses traductions, notamment à travers celle des textes littéraires peu valorisés jusqu'alors. Le processus du renouveau linguistique a été effectué essentiellement à travers ces traductions qui en ont été à la fois le vecteur et le

laboratoire, ne serait-ce que par la nécessité de forger des structures lexicales et morphologiques appropriées à la nature des textes « sources » et aux visées des textes « cibles ». Mais elles furent également, sur un autre plan, l'instrument d'un renouvellement de l'imaginaire collectif à travers la propagation, y compris sous une forme diffuse, médiatisée par l'arabisation, de nouveaux modèles de représentation du monde»[100]. Or, pour cette traduction, « l'imposition des formes, lexiques, canons stylistiques exogènes sera beaucoup plus lente — décalage cohérent avec le projet réformiste du XIX° siècle (rattraper le retard « matériel » par rapport à l'Europe sans faire de concession au niveau « spirituel » ou culturel). La traduction littéraire vers l'arabe est restée longtemps une traduction « ethnocentrique »[101], aussi bien dans son économie que dans sa poétique[102]. De fait, si la production littéraire de l'époque commence à avoir des contrées ignorées de l'esthétique classique, elle n'abandonne pas totalement certains rivages explorés. Or, elle marque désormais les prémisses de ce qui deviendra le genre préféré des lecteurs arabes.

---

[100] Yves Gonzalez Quijano, in *Histoire de la littérature arabe moderne,* Collectief, Tome I, sous la direction de Boutros Hallaq et Heidi Toelle, Sindbad Actes Sud, 2007, p. 95.

[101] L'expression « traduction ethnocentrique » est d'Antoine Berman dans « La Traduction et la lettre ou l'auberge du lointain » in *Les tours de Babel*, TER, Mauvezin, 1985. pp. 35-150.

[102] Richard Jacquemond, « Traductions croisées Égypte-France : stratégies de traduction et échange culturel inégal » Égypte/Monde arabe, Première série, 15-16 | 1993, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : http://ema.revues.org/index1109.html. Consulté le 06 août 2008.

Le roman français traduit fait sa première apparition dans le monde arabe au Liban et ceci peut être expliqué par les connaissances des libanais, beaucoup plus riches que celles de leurs confrères arabes dans les pays voisins, en matière de langue et de littérature française. Cela a été acquis surtout grâce aux écoles chrétiennes qui se fondaient dans cette région plus que d'autres pour enseigner le catholicisme et les langues étrangères avec : L'italien, l'anglais, mais plus intensivement le français. Dans ces enseignements, le roman français était en effet un outil principal qui servait à faire découvrir aux étudiants tout un genre culturel nouveau pour eux, avec tout ce qu'il apporte d'idées et de culture nouvelle concernant les détails de vies, d'idées et de sociétés étrangères et jusqu'alors inconnues[103].

Quant à l'Égypte, il est à rappeler la nature de sa relation avec l'Europe et avec la France en particulier, qui devint totalement officielle à l'époque de Muhammad 'Alî[104] ; d'où des conséquences bénéfiques sur la traduction qui,

---

[103] « Puis la demande augmente et se diversifie au fur et à mesure de l'apparition d'une génération de jeunes libanais, instruits dans les écoles nationales et celles des différentes Missions, avides de s'ouvrir au monde et spécialement à l'Occident, et bénéficient à travers ces établissements d'une bonne presse (…). L'enseignement ne donnera pas naissance uniquement à des lecteurs, mais aussi aux futurs traducteurs, presque les premiers après de longs siècles à être laïcs au Liban, puisque la plupart des traductions antérieures, à l'usage du clergé et des écoles, étaient essentiellement religieuses. Ceux-ci, anciens élèves des Missionnaires, mettront bien évidemment au service de cette pratique les langues les plus enseignées à l'époque, à savoir le français et l'anglais, auxquelles les lient en outre, probablement, une certaine attache sentimentale. À cet effet, l'utilisation de versions françaises, surtout, ou anglaises pour traduire des ouvrages d'autres langues d'origine, est assez révélateur. » (Rania Halabi Murr, *op.cit.,* p. 120-121).

[104] Ainsi, « Suite à toutes ces données, la prépondérance du français et de l'anglais dans la traduction se trouve pleinement justifiée. » (*Ibid.*, p. 121).

comme on l'a signalé dans la première partie de cette étude, était à son tour un travail observé par l'Etat, les traducteurs étant des fonctionnaires officiels qui traduisaient ce qui était demandé par le gouvernement et selon ses besoins limités en matière littéraires à l'époque. Néanmoins, parfois, quelques traducteurs traduisaient des romans français, mais il était quasi impossible de les éditer, car cette initiative était considérée comme un travail personnel et réalisé pour le plaisir. C'est ainsi qu'a vu le jour la traduction de l'égyptien Al-Tahtâwî, le directeur de l'école de traduction qui a été le premier à traduire un roman français en Égypte en 1849 : il s'agit des *Aventures de Télémaque* de Fénelon, édité au Liban en 1867.

En effet, La traduction littéraire et notamment celle du roman, demande une grande connaissance culturelle et sociale ; Un roman raconte une vie complète d'une société dans tous ses détails. Or, comme le signalait déjà al-Jâhiz, il est tout à fait légitime de se demander « comment un traducteur pourrait transmettre les idées d'un savant et les rapporter dans toute leur vérité s'il ne connaît pas, au même degré que l'auteur, la valeur des mots, leur emploi et leur portée » [105]

Ce questionnement concerne aussi bien la traduction littéraire que la scientifique, et plus précisément la traduction romanesque qui ne manque pas d'être extrêmement délicate, surtout au XIX° siècle où les échanges culturels entre les pays étaient encore

[105] Kâzim Jihad Hassan, *La Part de l'étranger, op.cit.*, p. 121.

relativement limités[106] et le genre romanesque presque inconnu encore. Dans ces traductions, souvent, la langue source (le français) est complètement ignorée dans ses mécanismes et ses règles les plus élémentaires. « Si la formulation arabe donnée à ces traductions les dote d'un certain crédit auprès de la grande masse des lecteurs, le critique de la traduction ou le lecteur bilingue ne peut manquer d'être scandalisé. C'est là que l'on reconnaît le prix et la rareté de traducteurs alliant une bonne intelligence de la langue-source à une grande compétence dans le maniement de la langue-cible. »[107]

Quant à la présentation d'un roman, elle semblait à son tour problématique. Il s'agissait d'une opération très difficile, car c'était encore un art nouveau pour le lecteur arabe égyptien. Le traducteur devait avoir le savoir faire nécessaire pour attirer l'attention du lecteur arabe qui découvrait pour la première fois, non seulement un genre nouveau, mais aussi la culture d'un peuple et d'une civilisation peu connue et différente de la sienne. Ainsi le verdict du lecteur pouvait aussi bien être le point du départ de ce nouveau genre littéraire dans la littérature arabe que son point final. Heureusement, le lecteur arabe a apprécié le roman français traduit, ce qui a poussé les traducteurs à s'orienter davantage vers la traduction des romans célèbres de l'époque. Il est à signaler par ailleurs que la traduction

---

[106] L'on note quand même que concernant ces échanges en particulier en Égypte du XIX° siècle, la France était devenue depuis le VXII° siècle le théâtre d'une grande renaissance intellectuelle qui permit à sa langue de devenir celle de la communication entre européens et non européens, la langue diplomatique par excellence.

[107] Kâzim Jihad Hassan, *La Part de l'étranger, op.cit.*, p.297.

du roman, en particulier le roman français, même à ses débuts, a eu un succès répandu au niveau culturel. En effet, les traducteurs libanais étaient les premiers dans ce domaine, c'est d'ailleurs le Liban qui a permis aussi l'édition des romans traduits, que ce soit lorsqu'ils le sont par ses propres traducteurs ou par des traducteurs égyptiens.

Cependant, l'on ne peut négliger la part relativement importante, consacrée en Égypte au XIX° siècle, et plus particulièrement durant la deuxième moitié de ce siècle, à la traduction des romans français.

De fait, à côté des portraits de grands écrivains français que la presse arabe d'Égypte a donnés à ses lecteurs, l'on trouve des manifestations importantes dans les domaines de la traduction et de l'adaptation des œuvres littéraires françaises. Nous avons déjà vu que, pendant la première moitié du XIX° siècle, les efforts des traducteurs se sont concentrés sur les œuvres majoritairement scientifiques. Mais partant des livres scientifiques, les traductions portèrent intérêt aux œuvres littéraires, passant d'abord par des ouvrages d'histoire et, du fait du mouvement de renaissance littéraire apparu en Égypte pendant la dernière moitié du XIX° siècle, elles poursuivirent avec des ouvrages purement littéraires[108].

Si l'on jette un coup d'œil sur les noms d'auteurs traduits, l'on comprend vite que la traduction littéraire

[108] Voir à ce propos Fakkâr Rushdî, *Aux origines des relations culturelles contemporaines entre la France et le monde arabe: l'influence Française sur la formation de la presse littéraire en Egypte au XIX° siècle, op.cit.*

entamée en Égypte au XIX° siècle a été dominée par le courant romantique : la poésie et le roman traduits illustrent bien cette tendance. Le théâtre traduit, bien que les maîtres classiques y occupent les premières places, n'échappe pas à cette remarque. L'on traduisait Victor Hugo, Lamartine, Musset, Dumas (père et fils), Anatole France, Chateaubriand, Daudet et Bernardin de Saint-Pierre, dont *Paul et Virginie* était l'un des romans traduits les plus importants de cette période.

La tendance romantique dominante dans le choix des œuvres littéraires traduites, notamment le roman français, pourrait bien, selon les historiens de cette époque, être lié au style romantique qui était à la mode au Moyen Orient. En effet c'était le style qui, dans une belle forme artistique, réunissait en harmonie réflexion, émotion et fiction. À cela s'ajoute le fait que la vie sociale arabe était simple, sans complexité, et que pour la décrire l'écrivain n'avait pas besoin d'analyser, d'expliquer ou d'exploiter beaucoup de détails. Durant cette époque, les Arabes étaient sentimentaux, sensibles plutôt à l'extravagance de l'imagination qu'aux chocs du réel, extasiés plus par la rhétorique qui touche le cœur que par l'exposé des faits qui stimule la réflexion.

Or, le roman français traduit n'est pas un texte indépendant ; son existence est conditionnée par celle du texte original. Cependant, du fait que ce roman traduit a fait son apparition dans le monde arabe en tant que substitut du texte original, il a connu un certain regain

d'autonomie dans le milieu de réception. Le texte de départ va ainsi longtemps survivre à travers ses multiples traductions, mais chaque traduction a eu aussi sa propre vie entre les mains du peuple où elle est apparue.

En effet, comme tout genre littéraire, le roman est un objet d'art. Le romancier doit être doté du savoir écrire particulier et d'une grande sensibilité. Il s'ouvre sur un monde imaginaire, sur un resserrement narratif qui utilise les éléments de la réalité pour la transfigurer. Il modélise ainsi, comme tout langage littéraire d'ailleurs, la réalité[109]. Si le roman s'inspire de la réalité de la vie humaine dans un contexte précis, l'anecdote pourrait atteindre l'universalité. Néanmoins, nous y voyons des villes, des hommes, des paysages, des visages heureux ou tristes, un mode de vie bien organisé soumis à la logique qui correspond à la vision de l'écrivain et à la manière dont il choisit de la révéler à ses lecteurs.

Le roman français traduit en arabe au XIX° siècle doit ainsi être considéré comme relativement différent du roman source au niveau du sujet, du degré de complexité, du langage et enfin de sa vie et de sa durée. S'il est essentiellement « porteur d'un vécu, d'un regard sur le monde, de vérités morales, universelles, intemporelles et de valeurs esthétiques qui, par-delà le thème ou l'anecdote,

[109] « Le langage artistique modélise l'universel dans ses catégories les plus générales qui, représentant le contenu le plus général du monde, sont une forme d'existence pour les choses et les phénomènes concrets », Lotman. I., (1973): *La structure du texte artistique*, collec. NRF, Paris, Gallimard, 1973, p.48.

laissent leur marque sur le lecteur »[110], sa réception et son impact sur la culture de ce dernier restent avant tout conditionnés par le labeur du traducteur, ce que l'on étudiera dans le premier chapitre de cette deuxième partie où il sera question de problèmes pragmatiques et théoriques soulevés par la pratique traduisante ayant surgi à partir de cette époque et ceci à travers l'examen de quelques romans français traduits à l'époque. L'on relève quelques difficultés linguistiques, intrinsèques à l'arabe et consécutives à sa décadence séculaire, les difficultés des traducteurs des textes littéraires ainsi que la vraie valeur de leurs ouvrages, notamment sur le plan culturel de l'époque que nous étudions, en dépit de la vraie qualité de leurs textes traduits, Ce qui permettra de réfléchir sur « ce fait total et invisible qu'est la traduction » [111] et de mettre le point sur ses dimensions qui dépassent de loin le côté linguistique pour influencer toute l'histoire et la culture de la société arabe en général et égyptienne en particulier durant le XIX° siècle, et s'avère de grande importance didactique, linguistique fort perspicace qui place ce mouvement dans son contexte pour essayer de déterminer son influence.

[110] Israël F., « Traduction littéraire et théorie de sens», in *Recueil d'articles en traductologie.* E.S.I.T., 1997, p.31.

[111] L'expression est de Richard Jacquemont, in « Traductions croisées Égypte-France : stratégies de traduction et échange culturel inégal » *Égypte/Monde arabe*, Première série, 15-16 | 1993, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : http://ema.revues.org/index1109.html.

Chapitre I

Le labeur du traducteur et son rôle culturel décisif

On a dit de la traduction qu'elle était comme l'envers de la tapisserie, cela suppose une industrie bien grossière et bien maladroite.

[Élém. litt. Dans *Pougens Marmontel,* Œuv. t.I, p. 281)

« La réflexion sur la traduction, qui est presque toujours le fait de traducteurs (et celle du roman français en arabe au XIX° siècle n'échappe pas à la règle), ressortit en gros à deux types de discours : soit un discours anecdotique, impressionniste, subjectif, qui tend le plus souvent à confirmer l'image exogène d'une pratique artisanale, d'une expérience ineffable, rebelle à toute théorisation ; soit un discours normatif du type « comment faut-il traduire », discours qui s'est développé considérablement dans les dernières décennies avec la croissance du marché de la traduction dite « professionnelle », et la création d'écoles spécifiques pour former les traducteurs, autour desquelles se sont épanouies pédagogie et méthodologie de la traduction. »[112]

De fait, la traduction est un travail immense qui met le traducteur dans une situation délicate, car il est le responsable de chaque renseignement écrit, il est le seul gâtant de l'échec ou de la réussite d'un texte traduit. De-là, la responsabilité du traducteur du texte écrit est pour ainsi dire double : d'une part elle concerne la reformulation de l'original et, d'autre part, le fonctionnement du texte de la traduction dans le milieu de la réception. Un texte apporte comme une promesse de communication qui ne devient réelle qu'à la lecture. Il se prête à une infinité d'actualisations à des moments et des endroits différents et ses lecteurs sont multipliés et très variés. Une fois écrit, le

[112] Richard Jacquemont, « Traductions croisées Égypte-France : stratégies de traduction et échange culturel inégal » *Égypte/Monde arabe*, Première série, 15-16 | 1993, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : http://ema.revues.org/index1109.html.

texte échappe pour ainsi dire à son auteur et peut être sujet à diverses exploitations parfois très éloignées de l'intention originelle. L'autonomie de l'objet écrit garantit sa survie, mais augmente le danger de l'altération, de la possible défonctionnalisation du texte auquel il est censé se substituer.

Cet aspect de la communication différée est très important en traduction, notamment dans la traduction du roman français en arabe. En effet, la reformulation du texte original français par le traducteur arabe du XIX° siècle témoigne des engagements de ce traducteur à l'égard de l'original français aussi bien que de son futur public arabophone. Il s'agit bel et bien d'un texte déterminé par un certain nombre d'éléments constitutifs, que ce soit dans la forme, le style ou le fond, les idées qui suivent naturellement la culture et l'environnement. Or, s'agit-il, pour le traducteur arabe du roman français en Égypte du XIX° siècle, pour mieux faire réceptionner son texte traduit, d'effacer toute marque qui témoigne de sa production initialement étrangère, ou d'insister sur son côté pour ainsi dire « exotique » : le message risque d'être perçu alors soit de façon simplifiée soit de façon superficielle. Le texte de la traduction, comme tout texte écrit, pose des repères pour les futures communications, fixe des horizons d'attente et oriente la lecture. Le traducteur doit se garder de banaliser l'expression originale ou de détourner l'attention du lecteur de ce qui était essentiel dans le propos de l'auteur.

En ce qui concerne ce sujet, il faut signaler que la traduction interprétative dont l'objectif premier consiste à maintenir l'identité du sens entre l'énoncé original et l'énoncé issu de la traduction repose sur l'équivalence des formes. Vu la rémanence des formes et l'autonomie de l'objet écrit, la condition principale de cette équivalence serait « la plénitude du texte » [113] qui se définit par la forte cohésion entre le fond et la forme qui caractérise aussi l'original et par la capacité d'intégration du texte de la traduction dans le milieu de réception. Les moyens linguistiques qui constituent la face visible de tout texte sont choisis par l'auteur en fonction de l'idée qu'il entend exprimer et en fonction de l'impact des mots sur lui et sur ses lecteurs. Ainsi les choix de formulation correspondent au vouloir dire de l'auteur et sont retenus en fonction de la relation interne qui s'établit au sein d'une communauté linguistique et culturelle entre les moyens de la langue et la sensibilité collective.

Lors de la reformulation d'un texte dans une autre langue les choix expressifs doivent correspondre à la fois à l'idée véhiculée par l'original et au rapport interne entre l'idiome et la sensibilité collective de la communauté des lecteurs à qui la traduction s'adresse. À cela s'ajoute le fait que les pratiques de rédaction propres à chaque communauté linguistique et culturelle diffèrent plus ou moins ; il s'agit pour le traducteur d'élaborer une nouvelle

[113] Israël F.: "la plénitude du texte" in: *Quelle formation pour le traducteur de l'an 2000,* Colloque international tenu à l'E.S.I.T. Les 6, 7, 8, juin 1996. Didier Erudition, Paris, 1998, p. 251.

forme qui comporte des traits des modèles discursifs des deux communautés, celle de l'auteur et celle des lecteurs de la traduction, afin de rendre accessibles aux destinataires toutes les nuances du texte original.

« Toutefois, la correspondance des modèles discursifs entre les idiomes étant très aléatoire, le traducteur doit jouer avec tous les possibles de la langue et du système pour acclimater les formes sans effacer nécessairement l'altérité et produire un style ou une écriture qui établissent le même rapport à la langue et au genre que dans l'original et soient porteurs du même effet ».[114]

Or, il nous semble essentiel pour les besoins de cette étude, de consacrer quelques lignes à la définition de la « traduction littéraire ». Depuis le début de son existence, la traduction littéraire n'a jamais été une traduction purement linguistique. C'est une opération communicative, qui vise à produire un texte qui, à son tour, sera à l'origine d'une nouvelle communication littéraire dans un milieu étranger à celui de la production de l'original. Le traducteur ne cherche pas à établir une reproduction mécanique de la face matérielle de l'œuvre originale par les moyens d'un nouvel idiome. Son texte doit faire ressortir l'originalité de l'idiolecte de l'auteur à travers son rapport à la langue, à un genre aussi. Ce qui revient à dire que l'auteur choisit un modèle qui appartient à une tradition littéraire, il se l'approprie, en singularise la matrice dotant ainsi son

[114] Israël F.: « Le traitement de la forme en traduction » *in Le Linguiste et les traductions,* avant propos de Jean-Claude Chevalier, Paris, Université de Paris- Sorbonne Nouvelle série n°5, 1995. p.122.

œuvre d'une forme unique et originale. De la même façon, au moment de la reformulation, le traducteur littéraire s'efforce de suivre la logique des choix expressifs de l'auteur qui reflète son rapport à un certain nombre d'éléments constitutifs de l'univers narratif afin que, dans son texte, les actions et les personnages apparaissent sous le même angle que dans le texte original. En outre, la traduction littéraire doit transposer le lien entre l'œuvre et son public dans la langue d'origine. La reformulation d'un texte littéraire vise la transposition de l'effet qui, comme le dit F. Israël, représente le point de convergence, atteste « qu'il y a bien concordance entre le texte de départ et l'objet traduit »[115] et enfin, mais non pas en dernier lieu, apparaît comme le signe de parenté entre l'original et sa traduction. Restituer le rapport de l'auteur avec la langue, la façon dont l'auteur s'est approprié un genre littéraire, l'influence de l'esthétique d'une époque, d'un courant littéraire sur son style, tout ce qui concerne l'original, la tâche du traducteur littéraire est sans équivoque.

Un autre aspect doit être examiné lors de toute étude qui concerne une traduction comme celle qui nous intéresse ; il s'agit de la question de la fidélité en traduction. En effet, depuis le début de l'activité traduisante jusqu'à nos jours, les praticiens ne cessent de s'interroger sur la façon de bien traduire le texte original d'une langue dans une autre langue. Si l'on entend bien par

---

[115] Israël F. : *sens, forme, effet : pour une approche communicative de la traduction littéraire,* in *Tex con Tex*, Heidelberg, Julius Groos Verlag Coll. « Translation, Théorie, Didaktik, Praxis, Sonderdruck », n°4, 1991, p. 224.

toute opération traductrice, transmettre l'idée du texte initial, que devrons-nous entendre par le mot idée ? Est-ce qu'il faut guider le lecteur vers l'auteur en conservant au maximum les tournures originales ou, au contraire, amener l'auteur au lecteur en gommant la culture originale ? Est-ce que les composants linguistiques constituent des objets à traduire ? Quelles sont les limites de la traduction libre ? Dans quelle mesure le traducteur peut-il être libre dans son travail de traduction tout en restant fidèle au texte original ? La question de la fidélité aux textes originaux et celle des méthodes de traductions adoptées sont deux questions primordiales pour toute étude d'ouvrages traduits, de leur apport et leur influence sur la culture de réception. L'on « peut soutenir que toutes les théories de la traduction, qu'elles soient formelles, pragmatiques ou chronologiques, ne sont que des variantes d'une seule et éternelle question. Comment peut-on parvenir à la fidélité ? Quel est le lien privilégié entre le texte A dans la langue-source et le texte B dans la langue-cible ? »[116] Edmond Cary a son propre avis à cet égard :

> « La fidélité à l'original, principe invariablement proclamé par tous les traducteurs et qui n'en mène pas moins à d'étonnantes contradictions, est sans doute la notion centrale du débat ouvert autour de la traduction et dont chaque siècle exhume à nouveau le dossier ».[117]

Il est à signaler à ce propos une définition assez logique parmi les concepts de la théorie interprétative

---

[116] Steiner, G. : *After Babel,* Paris, Edition Albin Michel, 1978, p.245.
[117] Cary, E. : *Les grands traducteurs français*, Librairie de l'Université Genève, Genève, 1963 p.21

donnée par l'école de traduction E.S.I.T, cette théorie consiste à décortiquer les mécanismes de l'opération traduisante, à séparer la signification des mots ou de la langue attachée de façon stable aux structures sonores du sens du discours[118]. Elle soutient surtout que l'objet auquel s'applique le principe de la fidélité n'est autre que le sens énoncé par le sujet parlant et que c'est par rapport à l'entité du sens que nous devons envisager les différentes formes de la traduction, la traduction « directe » et la traduction « libre ».

La distinction entre la signification et le sens est très importante, puisque elle nous permet de saisir ce qu'il faut comprendre dans le texte à traduire et de le rendre fidèlement dans la langue d'arrivée. Comme nous le verrons ultérieurement, dans chaque situation de communication et pour chaque sujet parlant, un terme ou une phrase sont investis d'un sens particulier. Si la signification fait partie d'un système de langue abstraite, le sens voulu par le sujet parlant appartient à un message particulier, transmis dans un lieu donné et à un moment déterminé. C'est de sens que le traducteur doit tenir compte dans la compréhension comme dans la réexpression de la traduction.

La séparation entre la signification et le sens est donc un des meilleurs moyens de cerner ce que l'on doit chercher à transmettre, c'est-à-dire une aide précieuse pour arriver à la fidélité d'une traduction. En suivant la ligne centrée sur

[118] Le sens est l'état de conscience éveillé chez le sujet percevant rejoignant l'état de conscience du sujet parlant qui veut communiquer un message.

le sens de la théorie interprétative, il nous semble possible d'éclaircir l'idée de fidélité, et dès lors, tout transfert d'idées ou de formes littéraires et son influence sur la culture de réception.

Or, s'il est vrai que la théorie interprétative a été spécialisée dans le domaine de l'interprétation, il semble bien que cette théorie revêt une portée large quant à la vision globale de l'opération traduisante et surtout quant à la traduction littéraire et son apport culturel au-delà de la question limitée de la fidélité dans la traduction : Il est nécessaire pour le traducteur d'être tenu de faire appel, lui aussi, à la faculté interprétative pour cerner le vouloir dire de l'auteur. Le traducteur et l'interprète partagent tous les deux les mêmes contraintes de l'opération traduisante : la connaissance linguistique, mais aussi et surtout en ce qui concerne notre sujet, la connaissance extralinguistique. Ils cherchent un objectif commun : assurer la communication entre des êtres humains parlant des langues différentes et appartenant à des cultures différentes également. Ils essayent de transmettre le sens exprimé par l'auteur ou l'orateur au destinataire qui ignore la langue et la culture de départ.

Or, ce qui est considéré comme fidèle au niveau de l'interprétation orale sera largement valable pour la traduction écrite. De même, la traduction et l'interprétation se basent toutes les deux sur le discours, au niveau de l'échange de paroles, elles ne sont pas du simple comparatisme linguistique.

Le travail du traducteur devient dès lors très délicat lorsqu'il est devant un récit romanesque, car il doit tenir compte de la particularité de la nature de ce genre littéraire, mais aussi ses contraintes multiples font qu'il est désormais devant un travail beaucoup plus proche de la créativité littéraire que de la pratique traduisante. Ceci est particulièrement vrai lorsqu'il s'agit de traduire des romans français pour le monde arabe du XIX° siècle.

Si la question de la fidélité n'était pas la première préoccupation des traducteurs de l'époque, étant donné que le genre romanesque était alors encore méconnu par le lecteur arabe, la difficulté majeure venait de l'absence de référent concret. Le détail ne compte que par rapport aux éléments constitutifs du monde narratif et par rapport à l'idée d'ensemble. Le traducteur peut si nécessaire s'abstenir d'un détail, en remplacer un par un autre lors de la recréation d'une image ou suppléer une image par une autre susceptible d'avoir plus d'impact sur les nouveaux lecteurs. Ce travail, par ailleurs, est très apprécié au niveau de la traduction littéraire dans le cas des textes romanesques, étant donné que la tâche du traducteur, dans ce cas, consiste à créer une œuvre d'art à partir d'une autre et non pas à traduire un texte d'une langue à une autre, comme le dit Maurice Gravier :

> Traduire, interpréter, ce n'est pas remplacer des mots par des mots, substituer une première mosaïque de mots à une autre mosaïque de mots. Il faut franchir la barrière des mots et de la syntaxe, il faut atteindre le sens, il faut comprendre, c'est le premier moment.

> Ensuite il faut ré-exprimer, au besoin en oubliant les modes d'expression auxquels recourait l'auteur du texte primitif.[119]

Or, L'écriture romanesque pourrait être considérée comme fondamentalement ambiguë pour le traducteur dans la mesure où sa nature profonde se manifeste par sa non univocité. Son langage est relativement complexe et ne peut dévoiler facilement et entièrement le vrai contenu voulu. Chaque lecture éclaire une de ses multiples facettes. Ses détails, ainsi que l'ensemble du récit romanesque, sont réunis de manière à faciliter la réception simultanée de plus d'une signification. Il se présente ainsi comme un espace virtuel extrêmement riche, évolutif au gré des interprétations de ses lecteurs.

II.1.A. le traducteur-lecteur de l'œuvre romanesque française en Égypte au XIX° siècle

Face au roman choisi pour être traduit, le traducteur se sent invité a une collaboration interprétative pour présenter une part de la surinformation intrinsèque au roman qui exige de lui avant tout d'être un bon lecteur qui prend « l'initiative avec une marge suffisante d'univocité (…) [et qui aide ce texte] à fonctionner»[120]. Et en dépit de la complexité que manifeste l'ouvrage romanesque à traduire, c'est dans ce domaine que l'initiative est la plus marquée.

---

[119] Maurice Gravier, Discours prononcé le 25 Mai 1977 à la Sorbonne à l'occasion du 20ème anniversaire de l'E.S.I.T. in Brauns, J. : *Comprendre pour traduire, perfectionnement linguistique en français,* La maison du Dictionnaire, Paris, 1981, p 6.

[120] Eco U., *Lector in fabula ou la coopération interprétative dans les textes narratifs,* Paris, Bernard Grasset, 1985, p.67.

Le monde narratif présente à chaque traducteur-lecteur quelque chose de plus, ou de moins. À vrai dire l'écriture romanesque présente un texte aux mille visages, qui défile et se multiplie à l'infini.

Dans le roman à traduire, chaque détail peut être significatif, comme les bruits, les petits gestes spontanés. Chaque traducteur-lecteur peut découvrir plusieurs éléments non marqués dans le texte, ceci devient pour lui un effet de style. Donc, chaque lecture est une nouvelle interprétation pour le roman en question. Ainsi cela lui donne une nouvelle vie et il se révèle à la lumière d'une sensibilité particulière.

Le premier pas de la traduction est alors la lecture. Le traducteur est en premier lieu un lecteur, il aborde l'original par le biais de la lecture. Celle-là sera à l'origine d'un texte qui doit se substituer au premier en préservant toute sa charge notionnelle, émotionnelle et esthétique. C'est pourquoi le traducteur doit à son tour transmettre, mais aussi conserver au lecteur de la traduction la possibilité d'interprétation :

> Le traducteur qui lit le texte original est un lecteur comme un autre : il comprend le texte avec toutes ses implications ; mais lorsqu'il traduit, il se borne à restituer le sens de ce qui est dit, pour mettre le destinataire du message en mesure de retrouver dans la traduction les implications que lui, traducteur, a trouvées dans l'original. Il conserve ainsi au destinataire

> final toutes les possibilités d'interprétation.[121]

Toutefois, le traducteur est un lecteur spécial, car au moment de la traduction, il est le seul qui peut faire un décryptage des éléments spécifiques du texte littéraire.

> Ainsi la compréhension du traducteur du roman, ne peut, comme celle d'ailleurs de tout lecteur, que prendre appui sur l'expérience de la vie et de la lecture, sur un savoir partagé et sur le décryptage de procédés discursifs spécifiques au genre littéraire. Elle reste donc un acte d'interprétation hautement subjectif qui conditionne à son tour, dans une très large mesure, la perception ultérieure de l'œuvre par le public.[122]

En tant que lecteur, le traducteur interprète le texte selon son propre point de vue mais il ne doit pas oublier qu'il n'est pas le destinataire final. Il doit se garder de donner dans la traduction sa version des choses qui appauvrirait l'original dont la traduction deviendrait alors, au premier abord, l'expression d'une lecture particulière avant d'être une des composantes de la dynamique culturelle qui installe un présent, en relisant une traduction, ainsi rendue à la vie grâce à la « réécriture » de l'ouvrage choisi pour être traduit[123].

Or, il n'en va pas du tout de même en ce qui concerne la traduction des œuvres romanesques françaises au XIX^{e} siècle par des traducteurs arabes qui n'étaient point à

---

121 Seleskovitch D. et Lederer M. : *Interpréter pour traduire,* Paris, Didier Erudition Coll. « traductologie », n° 1, 2° édition, 1986, p. 65.

122 Israël, F. : *Traduction littéraire: L'Appropriation du texte,* in Recueil d'articles en traductologie. E.S.I.T., Paris, 1997, p. 10. De fait, comme l'affirme Jacques Derrida, «Une lecture peut constituer une traduction. Et l'inverse. Deux faces liées de l'interprétation ».

123 Voir à ce propos Paul Ricoeur, *Sur la Traduction*, Paris, Bayard, 2004.

l'époque des traducteurs professionnels. S'il est certain que leurs œuvres « traduites » ont bien été une composante majeure d'une nouvelle culture et d'une nouvelle littérature qui naissait alors, leur apport en tant qu'œuvres traduites reste relativement faible du point de vue de la pratique traduisante et du souci de la fidélité ; c'est surtout en tant que traductions largement libres que cette pratique s'effectuait dans le dessin de « créer » sa propre littérature beaucoup plus que de découvrir celle de l'autre, même si l'on ne peut nier ce but non plus[124]. La vérité dans ces traductions, au niveau du choix des romans à traduire, des méthodes adoptées et des contextes données comme l'explique Jacques Derrida, « ne réside pas dans la reproduction d'ordre représentatif de l'original par une traduction. Elle ne tient pas non plus dans une adéquation entre l'original et quelque signification ou objet qui résiderait hors de lui. (…). À partir de la distinction entre l'original et la traduction, (l'on devrait) (…) « reconnaître quelque originalité à la traduction »[125]. Ces traductions cherchaient alors avant tout une identité littéraire, en particulier, arabe, jusqu'alors inexistante, mais à travers celle de l'Autre qui sert dans ce cas, et en premier lieu, avant de découvrir une autre culture, à redéfinir la sienne, celle d'une littérature arabe renaissante. De fait, cette

[124] L'on note à ce propos la réflexion que fait Jacques Derrida lorsqu'il « installe la traduction au cœur d'activités aussi prenantes et décisives que l'écriture, la philosophie, l'histoire et la vie. » (Cité dans *La Part de l'étranger*, *op.cit.*, p. 35). Néanmoins, il ne met pas sur le même plan écriture et traduction. Selon lui, la traduction d'un texte « « l'intériorise, le spiritualise, le garde en mémoire. Mémoire fidèle et endeuillée », *Ibid.*, p. 35.
[125] *Ibid.*, pp. 30-31.

dernière, à l'époque objet de notre étude, ne consistait nullement à imiter ou à reproduire des modèles importés, mais plutôt à s'inspirer des œuvres littéraires européennes en les traduisant librement. Souvent, l'imitation et la créativité allaient si bien de pair dans la pratique traduisante de cette époque que peu d'ouvrages traduits relèvent exclusivement de l'une ou de l'autre, ce qui marque essentiellement le mouvement de traduction durant cette période lorsque peu à peu, s'élabora une synthèse qui, pour adopter les techniques littéraires et les genres européens, n'en restera pas moins ancrée dans la culture d'origine.

II.1.B. Le traducteur romancier

« Le but du véritable traducteur, (comme l'explique Antoine Berman), est plus élevé que de rendre compréhensibles aux lecteurs des ouvrages étrangers. Ce but le met au rang d'un auteur »[126] Il en est de même en particulier pour les traducteurs des œuvres littéraires au Moyen Orient au XIX° siècle.

En effet, si tout romancier fait un usage personnalisé de la langue et, qu'à la limite, son style devient le reflet de sa personnalité, il en va de même pour ces traducteurs d'œuvres romanesques. Fuyant les clichés éculés, indices d'une pauvreté d'imagination et d'une faiblesse de composition, le traducteur comme l'auteur invente des

[126] Antoine Berman in *L'Épreuve de l'étranger, culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, éd. Gallimard, coll. Les Essais, Paris, 1984, p.68.

métaphores, produit des alliances inusitées de mots, renouvelle les images. Et comme l'écrivain, il peut valoriser la forme, parce qu'il cherche à faire découvrir le roman qui est entre ses mains sous un autre jour.[127] Ceci est vrai et valable pour les traducteurs qui nous concernent dans cette étude d'autant plus que l'on constate d'après les textes de l'époque qu'il est rarement fait mention de la nécessité, pour traduire, de disposer d'un savoir linguistique et culturel certain de la langue source surtout, et l'on note également que nombreux sont ces traducteurs qui méconnaissaient la langue source et qui ne maîtrisaient pas suffisamment la langue cible. « En bref, la majorité des traducteurs de l'époque, surtout les premiers, n'avaient pas une connaissance linguistique très profonde, ni à plus forte raison un savoir culturel très poussé. D'ailleurs Khoury dénonce « la langue bâclée, souvent chétive qui ne respecte ni règles ni usages », des traductions littéraires »[128] de l'époque.

Or, « peut-être ne faut-il pas leur tenir rigueur de ces manquements car, (…) adapter un texte à sa propre culture, surtout lorsque celle-ci est, ou risque d'être, assujettie à une autre culture plus puissante, dénote au fond une résistance à cet assujettissement. Et, d'un autre côté, tel que Cary l'affirme, la fidélité en traduction, préconisée de nos jours, est un concept assez récent »[129].

---

[127] Delisle J., *L'analyse du discours comme méthode de traduction*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1980, p.30.
[128] Rania Halabi Murr, *Op.cit*, p. 173.
[129] *Ibid.,* p. 211.

Par ailleurs, « depuis que les musulmans et les Arabes ont exercé cette discipline à l'époque abbasside et jusqu'à nos jours, tout ce qui a été écrit à ce propos – les principes artistiques qui doivent régir la traduction, etc.- n'excède point les allusions ou les opinions exprimées succinctement »[130]. Ces traducteurs semblaient considérer sans doute la pratique traduisante comme si évidente qu'elle ne méritait pas d'être signalée. Plus généralement, s'il est vrai que le mouvement de traduction, objet de la présente étude, a donné, à l'époque, naissance à une littérature relativement « abondante » et intéressante sur le sujet »[131], celle-ci ne peut en revanche nullement être considérée à la lumière des études théoriques européennes plus récentes. L'exploration de la pratique traduisante, notamment des œuvres romanesques au XIX° siècle dans le monde arabe, doit être faite dans sa dimension créative, surtout en tant que pratique créative romanesque, notamment si l'on prend en considération le travail plutôt d'interprétation, de sélection et de transformation qu'ont effectué ces traducteurs. Or, vu l'incompétence linguistique remarquée chez ces traducteurs écrivains des deux systèmes linguistiques français et arabe, ils ont compté sur leur liberté « littéraire » et de transformation qui voulait plutôt satisfaire à des conditions précises culturelles locales. Elle répondait désormais à un principe de créativité subjective. Une implication de soi « auteur » est fortement relevée dans ces traductions liées à un vaste projet dans

[130] *Ibid.*, p. 207.
[131] *Ibid.*, p. 207.

lequel la culture arabe moderne tentait de se définir et de préciser ses rapports avec les autres cultures. L'ensemble de ces pratiques traduisantes vont s'accumuler pour constituer petit à petit un mouvement grâce auquel la culture et la littérature arabes modernes se sont constituées par la traduction : journalisme, littérature, théâtre, dictionnaires, essais sur la langue, etc. Ces traducteurs liaient donc la traduction tout à la fois à la littérature étrangère et à la réalisation d'une littérature nationale propre, alors naissante, et ils pliaient ainsi critique, compréhension, traduction et création dans la même proximité d'essence. La fidélité dans leur méthode était plutôt fidélité au public réceptif et à sa propre langue et culture. Ils favorisaient aussi un élargissement au profil de la beauté du texte traduisant plutôt que de celle du texte traduit. De là le rôle créatif, critique et pédagogique de leurs ouvrages. « Les premières œuvres ainsi écrites et publiées relèvent, soit d'une littérature de divertissement timidement réformatrice, aux grands sentiments et aux péripéties rocambolesques, soit d'une écriture au souci didactique si marqué que la part des discours y prend parfois fortement le pas sur la fiction »[132].

De fait, La fonction du langage de la traduction, comme par ailleurs le langage du texte source, est suggestive et esthétique. Il en est encore davantage ainsi lorsque la pratique traduisante est une pratique libre et créative. Dans ce cas, le traducteur écrivain crée en effet un langage

[132] *Histoire de la littérature arabe moderne*, tome I, *op.cit.*, p. 193.

personnel, original, unique et inattendu si l'on considère sa traduction du point de vue des théories connues de la pratique traduisante à proprement parler. C'est un langage sublime où il associe les verbes et les mots qui ramènent à la vie des tournures qui ne correspondent pas forcément dans la culture d'origine à des expressions identiques dans la culture de réception. Il crée ainsi des expressions relativement proches de celles de l'auteur du roman à traduire.

Dans cet univers de la traduction qui peut être considéré à part, comme le signale Roland Barthes concernant le travail d'écriture, le matériau devient en quelque sorte sa propre fin et le traducteur écrivain apparaît comme un homme qui absorbe radicalement le pourquoi du monde dans un « comment écrire ».[133] Ainsi, la reformulation d'un texte littéraire dans sa propre langue et dans son environnement culturel autre que celui du romancier auteur du roman source s'apparente à l'écriture. Pour ces traducteurs « libres », loin de respecter la pratique traduisante qui pourrait emprisonner le traducteur dans la forme de l'original, et même si cela semble être à leur insu, il valait mieux s'en inspirer librement plutôt que de le reproduire fidèlement dans sa propre langue, étant donné que celle-ci existe déjà, mais malgré tout, il y a intérêt notamment à produire une nouvelle forme[134].

---

[133] Barthes R. : « Ecrivains, écrivants » in *le degré zéro de l'écriture suivi de Nouveau Essai,* Paris, 1972, p.148.

[134] « En traduisant, on ne transmet pas seulement un sens, mais on permet à l'œuvre de se surpasser, de sur-vivre, c'est-à-dire de croître et de se

À vrai dire, l'idée en art est inséparable de la structure artistique. Le traducteur doit être conscient de la relation étroite entre le monde narratif et la structure. Pour le traducteur, il est question de recréer le texte original en préservant cette relation entre le monde narratif de l'original et la structure à travers laquelle l'auteur a choisi de l'exprimer. Il doit s'inspirer de l'univers du texte, mais en même temps interpréter la forme d'une façon détaillée. Or, en traduction, l'univers narratif, mode dit avec les mots d'un idiome, réapparaît sous une autre forme, à travers les mots d'un idiome différent, voire parfois très différent dans les premières traductions du roman français qui ont eu lieu au cours du XIX^{e} siècle.

La tâche du traducteur écrivain, et plus particulièrement des traducteurs romanciers de cette période en Égypte, consistait dès lors à « trouver dans la langue où est traduit l'original cette visée intentionnelle qui éveille en elle l'écho de cet original ».[135] Comme le texte original existe déjà, et en dépit de toute liberté dans la pratique traduisante, les choix de reformulation du traducteur restent relativement conditionnés par ce texte, par son auteur et sa langue, qui doivent être scrutés en profondeur pour en extraire les mots les plus appropriés pour dire le monde né de son imagination « centrée sur la

---

multiplier. Enfin, si dans la traduction il y a demande, elle est surtout celle du texte lui-même, qui appelle à être traduit et donc à croître. (…).« Un texte, écrit Dérrida, ne vit que s'il survit, et il ne survit que s'il est à la fois traductible et intraduisible » (cité dans *La Part de l'étranger*, *op.cit.*, pp. 33-34).

[135] Benjamin W. : *La tâche du traducteur,* Préface à la traduction des *Tableaux Parisiens* de Charles Baudelaire, Heidelberg, Weisbach, 1923.

vie sociale de l'époque, et se distinguant par un mélange accentué de narration linéaire et d'édification morale, telle peut-être la définition du roman social en ces débuts heurtés et tâtonnants du roman arabe »[136].

Dans ces œuvres romanesques « traduites », certes, comme d'ailleurs dans toute œuvre traduite, la langue du texte original ne reste jamais telle qu'elle est dans le texte traduit, car la traduction en général n'est pas une opération purement linguistique ou plutôt un transcodage. Si la reformulation d'un texte littéraire est conditionnée par la matérialité de la forme, elle ne se limite pas pour autant à une reproduction des éléments pris isolés. Il est connu que dans l'étymologie du mot texte il y a « tissu » et « trame » : les éléments s'organisent entre eux de la façon la plus heureuse ; l'idée dans la représentation narrative conçue par l'auteur.

Or, en général, le langage littéraire, et dans le cas présent, romanesque, a besoin de s'efforcer de cultiver trois qualités essentielles chez le traducteur de ce genre de textes : Premièrement, une connaissance pratique et fortement nuancée de la ou des langues de travail dont tous les éléments devront être présents à son esprit et à sa mémoire au même titre que sa langue maternelle. Deuxièmement, une solide préparation culturelle et technique lui permettant d'acquérir rapidement une information suffisante sur les sujets qui lui seront proposés, sur leur terminologie spéciale, sur les

[136] *Histoire de la littérature arabe moderne,* tome I, *op.cit.,* p. 194.

circonstances et les modalités dans lesquelles ils seront traités. Et enfin, couvrant le tout : *le sens de la valeur interne* d'une langue, de ses possibilités cachées, du jeu de ses variations de la richesse de ses différents niveaux, de ses propriétés allusives naturelles ou fortuites.[137]

Ainsi, Face à l'intemporalité du texte littéraire, la traduction se présente comme l'une de ses formes de survie. Si une grande partie des traductions ne transcendent pas l'époque de leur parution, quelques unes traversent le temps avec le même bonheur que l'original. Or, dans le roman arabe naissant, l'on ne peut négliger la place importante qu'occupent certaines traductions qui étaient durant une longue période, dans cette culture, le substitut par excellence de l'œuvre originale. C'est de là d'ailleurs, que l'on peut parler, malgré toute la particularité et la pauvreté qui caractérise ces traductions, des traductions réussies et appréciées non pas pour leur valeur littéraire, ni pour la qualité de la reformulation du texte source, mais pour une pratique qui a permis au moins aux lecteurs méconnaissant jusqu'alors l'art romanesque de plonger dans le monde imaginé par l'auteur-traducteur et de se laisser emporter par la magie de sa parole. L'importance de ces traductions vient du fait qu'elles se présentent comme un produit culturel historique qui se met souvent au service d'un contexte socioculturel et historique donné, néanmoins, il reste intemporel : Les œuvres d'art traversent les siècles et, si certaines sombrent parfois dans

---

[137] Brauns, J. : *Comprendre pour traduire, perfectionnement linguistique en français,* La maison du Dictionnaire, Paris, 1981, pp. 10- 11.

l'oubli, ce n'est pas définitif, ce n'est que pour être découvertes une seconde fois, relues et revécues. À chaque époque, une œuvre peut avoir une nouvelle lecture qui pourra lui faire un regain d'actualité. Il en est ainsi en écriture romanesque comme en traduction des romans. L'intemporalité du texte littéraire, qu'il soit original ou traduit, est due au fait que, dans chaque œuvre littéraire, le lecteur peut trouver des thèmes principaux correspondant aux interrogations éternelles de l'être, mais aussi la beauté, le charme de la parole qui résiste à l'usure du temps, et qui garde sa fraîcheur et ses couleurs, celles d'origine ou du texte traduit.

Or, si la traduction littéraire ne peut être que la mise au point d'une autre œuvre, c'est-à-dire d'un texte autonome de même statut, l'essentiel n'est plus alors de calquer l'original, mais de produire un nouvel original qui viendra se substituer à lui.[138]

C'est ainsi que dans les romans traduits au cours du XIX^e^ siècle en Égypte, « du point de vue formel et stylistique, on trouve ici souvent reprise une même problématique ou intrigue de base sur laquelle viennent se greffer de nombreuses reformulations. Le risque de redondance dans le langage et de pauvreté structurelle est là qui guette *ab initio* ce type de narration. Et ce n'est sans doute que justice que de voir l'histoire littéraire, avec un recul de plus d'un siècle, accorder à ces romans un intérêt

[138] Voir à ce propos Lederer, M. et Israël, F. : *La liberté en traduction,* Paris, Didier Erudition, 1990.

sensiblement moindre en comparaison de celui voué aux productions qui les ont immédiatement suivis, [...], (Néanmoins), à cette littérature il faudra revenir, rien que pour se faire une idée des premiers balbutiements du roman arabe, ainsi que l'image qu'elle fournit d'une société avançant avec pudeur et crainte vers une modernité alors mal connue »[139]

Toutefois, pour bien comprendre la tâche de ces traducteurs du genre romanesque et de la différence qui fait d'eux des traducteurs écrivains, mais non pas de vrais écrivains de textes originaux, il est à rappeler que la traduction commence par l'appréhension d'un texte de départ et se termine par la production d'un texte d'arrivée qui a pour but le remplacement du texte de départ. Le texte littéraire est la récolte d'une écriture originale de la face matérielle de l'œuvre ; c'est ainsi que les romans traduits de ces traducteurs romanciers ne peuvent être considérés à part, à l'écart des romans sources, malgré leur originalité par rapport à ceux-ci, ils sont les résultats tangibles d'une opération traduisante quelle qu'elle soit, et qui, en les substituant aux textes originaux, participe à sa manière à la gloire de l'œuvre. D'ailleurs, à ce propos, R. Barthes a bien clarifié la différence entre « texte » et « œuvre » dans son article intitulé *Théorie du texte,* inclus depuis 1975 dans *l'Encyclopédie Universalis.* En effet il met en évidence cette différence, et pas seulement en ce qui concerne leur matérialité, le texte étant entièrement dans le langage, mais

[139] *Histoire de la littérature arabe moderne*, tome I, *op.cit.*, pp. 194-195.

l'œuvre étant aussi l'objet, le livre que nous tenons entre les mains.

Le texte et l'œuvre se rejoignent dans la notion de « signifiance », autrement dit « le texte au travail » où se manifeste un trait essentiel de l'œuvre, celui de susciter, de perpétuer et de multiplier les communications. L'enjeu est assez important pour le traducteur, car sa traduction peut donner naissance à un texte littéraire qui fonctionne dans la culture de réception comme le texte de l'œuvre originale, tout comme il peut aboutir à un texte qui restitue le texte original avec respect et exactitude en ce qui concerne les techniques de l'écriture, mais sans éclat, sans résonance propre, plutôt copie que substitut d'une œuvre littéraire. Et pourtant la traduction d'une œuvre marquante doit être un événement.

En tout état de cause, la traduction littéraire ne peut, en fin de compte, être considérée comme un simple travail de reproduction d'un texte littéraire, ni comme un travail purement créatif ; sa vocation contribue à la survie de l'œuvre originale, notamment au sein des cultures étrangères : elle offre à l'œuvre une occasion de multiplies services, elle l'aide à transcender les frontières nationales et à gagner le vaste univers de la littérature mondiale. Or, « de même que la traduction est une forme propre, on peut envisager la tâche du traducteur aussi comme une tâche propre et la distinguer avec précision de celle de l'écrivain, Elle consiste à trouver, dans la langue où est traduit l'original, cette visée intentionnelle qui éveille en elle l'écho

de cet original. C'est là un trait qui distingue complètement la traduction de l'œuvre de création littéraire, car sa visée intentionnelle ne concerne jamais la langue comme elle, dans sa totalité, mais seulement de façon immédiate, certaines corrélations de teneur linguistique.[140]

La traduction de quelques romans français, à ses débuts au cours du XIX° siècle est à la fois un acte de reconnaissance d'une œuvre originale et une voie d'élargissement de son champ de fonctionnement à travers une autre culture, un autre époque et une autre littérature. Elle favorise plusieurs aspects de l'œuvre littéraire originale en fonction des habitudes littéraires et de la sensibilité des lecteurs qui varient par rapport à ceux des romans originaux traduits. Elle participe à la révélation de la complicité d'une œuvre littéraire et à l'épanouissement de sa symbolique.

Or, si l'on considère l'œuvre traduite après tout comme la symbolique de l'œuvre source, la grande question qui n'a cessé de préoccuper les critiques : celle de la fidélité du traducteur au sens de l'œuvre originale revient à la surface non pas du point de vue technique concernant la pratique traduisante, mais dans le dessein de vérifier l'apport socioculturel de la traduction et le transfert interculturels des idées.

De fait, rester fidèle au sens de l'original signifie d'abord se mettre au diapason d'une subjectivité, celle de

---

[140] Voir à ce propos, Benjamin W. : *La tâche du traducteur,* Préface à la traduction des *Tableaux Parisiens* de Charles Baudelaire, Heidelberg, Weisbach, 1923.

l'auteur. C'est être capable de saisir l'originalité de la pensée, l'envol de la subtilité de l'imagination et aussi, à travers un langage unique, d'en restituer la singularité et la beauté. C'est pouvoir rendre la puissance suggestive des mots, les jeux de sonorités, les rythmes. À cet égard D. Seleskovitch explique comment « Le dire fait alors partie du vouloir dire. La langue reprend tous ses droits. Motivations, homophonies sont prises en compte, les sonorités elles-mêmes jouent.[141]

Le sens de l'œuvre étant le vouloir dire de son auteur, le traducteur doit tenir compte de cette dualité qui lui est propre, de cette fusion du notionnel et du formel qui constitue la magie d'une écriture. F. Herbulot évoque ce problème en écrivant ceci :

> « Face au texte littéraire, le traducteur est tenu par le respect dû à l'auteur : il est avant tout responsable devant celui-ci, qui a joint, dans son œuvre, le message porté par la forme au message que renferment les mots. Transmettre ce double vouloir dire, intérieur et extérieur, l'obligation du traducteur est sans équivoque ».142

Pour se libérer de cette tâche inhérente à la traduction littéraire, le traducteur doit se mettre au diapason d'une subjectivité, d'un idiolecte, pour réussir à rendre fidèlement le sens qui surgit lors de la lecture de l'original, et qui n'est accessible qu'à travers l'effet, l'impact de l'œuvre sur le lecteur. A.Hurtado Albir définit trois paramètres de fidélité au sens dans son livre intitulé *La notion de fidélité en*

---

141 D. Seleskovitch et M. Lederer : *Interpréter pour traduire,* Paris, Didier Erudition Coll. « traductologie » n° 1, 2ème édition, 1998, p.306.

142 Herbulot F. : « Le traducteur déchiré » in *Etudes traductologiques en hommage à Danica Seleskovitch,* Paris, Didier Erudition, 1990, p.268.

traduction : la fidélité au vouloir dire de l'auteur, la fidélité à la langue d'arrivée du destinataire et la fidélité à la langue d'arrivée[143]. Rester fidèle au vouloir dire de l'auteur consiste à maintenir la cohésion d'ensemble et le rapport de nécessité entre sens et forme dans le texte issu de l'opération traduisante. Pour ce faire, il faut que le traducteur puisse pénétrer l'univers narratif imaginé par l'auteur et qu'il comprenne la logique des choix qui ont présidé à l'élaboration de la forme adéquate qui reçoit, exprime et intensifie le sens. Pourtant, comme le texte original dans sa matérialité résiste au transfert, l'équilibre initial entre le sens et la forme qui participe à la cohérence de l'original disparaît. Le traducteur doit donc retrouver cet équilibre à travers la création d'une forme nouvelle qui reçoive le sens exprimé dans l'original et qui produise le même effet sur les nouveaux lecteurs. « Dans ces conditions, il apparaît que tout transfert implique une rupture d'équilibre en raison de la différence de situation et d'exploitation des textes, et par conséquent, l'établissement d'un nouvel équilibre selon d'autres modalités ».[144]

Or, restituer cet équilibre entre le sens et la forme impose de prendre en compte les besoins du destinataire. Il faut d'une part combler les lacunes éventuelles en matière d'encyclopédie mises en place par l'auteur et, d'autre part, se mettre au diapason de la sensibilité de la communauté

---

[143] Hurtado-Albir A. : *La notion de fidélité en traduction,* Paris, Didier Erudition, Coll. « traductologie » n° 5, 1990, p 114.

[144] Israël F. : « La créativité en traduction ou le texte réinventé » in : *IV Encuentros complutenses en torno a la traduction,* Madrid, Margit Raders y Rafael Martin-Gaitero, 1994, p. 111.

du lecteur et exploiter l'imaginaire collectif et les moyens expressifs de sa langue.

En ce qui concerne la recréation de la forme, le traducteur intervient en tant que communicateur pour ce qui est du sens exprimé dans l'original et en tant que décideur pour ce qui est de l'élaboration de la forme qui doit le véhiculer et le sublimer. À travers la médiation du traducteur se manifestent à la fois la dépendance et la créativité de l'acte de traduire. Le traducteur constate, évalue, et exploite la différence entre deux cultures et deux langues dans la recherche de la reformulation qui se rapprocherait le plus de l'original par son effet. Dans son rôle de médiateur, de communicateur, le traducteur est responsable de l'accès des nouveaux lecteurs à l'univers narratif. Dans son rôle de décideur, il est responsable de ses interventions dans le texte de la traduction. Il doit garder à l'esprit que, comme pour tout texte, le texte traduit, une fois publié, devient « le seul possible » pour le lecteur qui n'a pas d'accès direct à l'œuvre originale. « L'expression pour lui (le récepteur) devient le contenu- il reçoit le texte poétique non comme un des textes possibles, mais comme un texte unique et non répété. Le poète sait (le traducteur aussi) qu'il peut écrire autrement ; pour le lecteur, il n'y a rien de contingent dans le texte, reçu comme artistiquement parfait. C'est le propre du lecteur de considérer qu'on n'aurait pas pu écrire autrement ».[145]

[145] Lotman I. : *La structure du texte artistique,* Paris, Gallimard. Coll. NRF, 1973, p.61.

Or, il arrive, et c'est souvent le cas constaté dans les premiers romans français traduits au XIX°siècle en Egypte, que les traducteurs prennent des décisions qui risquent de nuire à la fidélité à l'original, qui portent atteinte à la réception de l'œuvre source dans sa traduction et qui créent chez les lecteurs des impressions fausses quant à la composition de l'œuvre et au style de l'auteur. Or, la notion de fidélité crée une vraie problématique quant à ces œuvres et à leur rôle de transfert culturel. À ce propos, S'il y a une unanimité concernant l'infidélité constatée dans ces œuvres, pour mieux comprendre cette question, il faut savoir, initialement à quoi le traducteur devrait être fidèle au moment où il réalise son travail. À cet égard A. H. Albir note ceci :

> « Pour que la notion de fidélité ne soit pas ambiguë et qu'on ne puisse pas l'utiliser à son gré, il est nécessaire de répondre à la question : fidélité à quoi ? Mais c'est alors qu'il n'existe parfois pas de réponse, ou bien, s'il y en a, les réponses varient. Un éventail de fidélités apparaît : à la langue de départ, à la langue d'arrivée, au destinataire de la traduction, à l'époque de l'original…Mais est-il légitime d'être fidèle à l'un de ces éléments plutôt qu'aux autres ? »[146]

Etre fidèle à la langue est presque inutile, car elle n'est qu'un outil de communication. La langue n'est pas une fin en soi. Elle n'a que la fonction de rendre possible la communication. En utilisant la langue, le sujet parlant exprime toujours un sens. C'est ce sens que le traducteur doit faire comprendre au lecteur. Et comme le sens n'est

---

[146] Hurtado-Albir A. : *La notion de fidélité en traduction,* Paris, Didier Erudition, Coll. « traductologie » n° 5, 1990, p.39.

pas construit seulement sur les moyens d'expression de la langue, nous devons prendre en considération tous les éléments intervenant dans la communication lors de l'opération traduisante.

À cet égard, l'on peut considérer comme étant une traduction fidèle celle qui assume sa vocation de faire comprendre l'idée du sujet parlant et de recréer l'effet voulu chez le destinataire. En plus, pour mesurer le degré de compréhension et de réexpression fidèle en traduction, d'autres facteurs que la langue doivent être pris en compte : le contexte, la situation, le sujet parlant, le sujet percevant, les connaissances partagées par les interlocuteurs et le vouloir dire de l'auteur.

Or, en examinant l'ensemble du processus de l'opération traduisante du roman français au XIX^{e} siècle. à travers un corpus défini, tout en mettant l'apport culturel, l'appréhension de l'Autre dans des figures de Soi[147], ce qui caractérise ces traductions, au centre du terrain d'observation, il est probablement possible d'arriver à valoriser à juste titre la production des romans traduits, en dépit de leur infidélité et leur manque de justesse, et de considérer leur impact sur le dynamisme culturel de cette époque. On pourra, de plus, voir dans ces traductions un aspect vital pour la reviviscence de la culture arabe moderne.

[147] « Car si traduire signifie aller vers l'Autre, dans le lieu de l'Autre, traduire la poésie de l'Autre, est aller vers l'Autre dans ce qui constitue le propre de sa vision de l'être. » (*Histoire de la littérature arabe moderne*, tome I, *op.cit.,* p. 316).

Chapitre II

Paul et Virginie traduit et sa contribution à l'adaptation de la langue et de la culture arabes à l'apport de la culture occidentale

> À mesure que dans un ouvrage le caractère de la pensée tient plus à l'expression la traduction devient plus épineuse.
>
> Marmontel, *Œuvres*.t.x, p.270

Malgré le peu de documentation que l'on peut avoir sur la production des romans français traduits en arabe au XIX^{e} siècle, on peut quand même constater, à juste titre, que cette période fut riche en traductions de chefs-d'œuvre universels, et plus particulièrement français. Toutefois, juger de la qualité de ces traductions semble une tâche difficile, étant donnée que les pratiques traduisante et intellectuelle des écrivains-traducteurs de l'époque étaient vécues comme l'exercice même de la liberté de penser et d'écrire, comme un engagement social au parcours souvent difficile. Les traducteurs arabes qui prenaient ainsi le risque de choisir les œuvres à traduire et de les transposer dans leurs nouveaux écrits « romanesques » se proposaient d'engager, par leurs œuvres mêmes, leur société, leur littérature et leur langue dans la modernité.

Or, l'enjeu que constituait leur pratique traduisante était bien un enjeu central de la culture, bien qu'il soit relativement loin d'être homogène : leurs œuvres traduites posaient de nouveaux problèmes linguistiques et idéologiques et induisaient des changements essentiels dans la fiction aux normes de la littérature, dans la pratique langagière et dans la pensée réformiste arabe. Au vrai, il existe toutefois des différences substantielles dans l'apport de chacune de ces « œuvres traduisantes renaissantes.

Dans ce qui suit, il s'agit d'évoquer, à travers quelques exemples de ces œuvres, leurs points communs ainsi que quelques remarques pointant leurs différences, en

esquissant une certaine vision du mouvement de traduction romanesque de la période définie et, ensuite, intimement liée à cette vision, les changements dans la langue, dans la manière d'écrire et dans la réflexion qu'a connu le Moyen Orient et plus particulièrement l'Égypte au XIX^{e} siècle.

En effet, des traductions dites libres, abrégées ou partielles ont bien débuté avec Tahṭâwî[148] et ont été faites par des égyptiens ou des immigrés en Égypte originaires de la Syrie et du Liban actuel, et ceci jusqu'à la première moitié du XX° siècle. Le choix de ces traductions a été souvent dicté par l'ignorance de la langue source qui nécessitait, de la part du traducteur, d'être à l'écoute d'une traduction orale de l'œuvre ou bien de disposer d'une version résumée faite par un initié, qui n'était pas forcément de sensibilité littéraire, dans cette langue de départ. Ensuite, ce traducteur formulait son texte suivant une écriture propre et une sensibilité personnelle. En témoignent par excellence, les œuvres d'al-Manfalûṭî, qui répondaient dans son œuvre à une soif de dramatisation et de romance.

Or, face à toutes ces œuvres traduites et altérées de l'époque, l'on ne peut appliquer une critique de la traduction à proprement parler. On peut néanmoins les soumettre à une étude de l'intertexte et à une réflexion sur la culture et la société à la lumière des critiques qui ont

[148] Notamment avec sa fameuse traduction des *Aventures de Télémaque* de Fénelon, suivie de son propre chef-d'œuvre *L'Or de Paris*.

pris naissance avec le début du XX^{e} siècle[149]. L'apport de ces œuvres ne se réduit pas à la découverte des textes sources, mais s'étend aux critiques qui ont eu lieu avec ce mouvement et après, aux théories en matière de traduction mais aussi aux réflexions sur la culture allant de pair avec ces traductions qui se révéleront décisives. Maints ouvrages sont apparus alors pour accorder à la traduction une place importante dans l'élaboration d'une nouvelle culture.

Or, si l'on propose d'analyser quelques exemples de romans français traduits en arabe au XIX° siècle, il est à rappeler que ces traductions sont difficilement trouvables, et donc pour bien appuyer une telle analyse et la rendre plus accessible à tout chercheur qui s'intéresse à ce sujet, nous avons choisi un corpus principal. Il s'agit du roman *Paul et Virginie* traduit en arabe vers la fin du XIX° siècle. On s'intéressera cependant aussi de manière sporadique à d'autres traductions romanesques de cette époque.

Le choix du corpus principal de la présente étude a donc pour objet quelques versions des traductions arabes du roman intitulé *Paul et Virginie* dont l'auteur français est Bernardin de Saint-Pierre. Il a été fondé sur le fait que ce roman a exercé un effet considérable sur le public récepteur de l'époque, mais aussi parce qu'il a intéressé au même moment plusieurs traducteurs et n'a cessé ensuite d'être

[149] À titre d'exemple, l'on cite Tâha Husayn (1888-1973) qui s'est imposé en véritable maître et qui s'en est pris à la traduction résumée de Hâfidh Ibrâhîm, des *Misérables* de Victor Hugo. Il a affirmé y déceler un penchant, caractéristique, selon lui, de la jeunesse de l'époque (début du XX°siècle), à « feindre la misère et les mauvaises conditions et à se plaindre du temps et des gens. Ce genre de pratique continuera d'être suivi par maints traducteurs. » (Kâzim Jihad Hassan, *La Part de l'étranger*, *op.cit.,* p. 151).

republié durant des années sous ses diverses versions traduites. Il est donc considéré à juste titre comme l'œuvre maîtresse de l'époque en matière de traduction romanesque.

De fait, dans l'ensemble, ces traductions ne sont pas fidèles à leurs originaux. En faisant une comparaison globale entre le texte source et les différentes versions traduites l'on est très souvent saisi par une série d'omissions, de rajouts et d'intervention peu convaincantes, d'agglomérat d'images, reflet de l'embarras des traducteurs voulant à tout prix insérer l'œuvre française dans un moule arabe. Aussi la surcharge des textes produits déplace de manière évidente le mouvement profond du texte source, lui imprime une autre voix et le soumet à une toute autre stratégie d'écriture. Répétitions voulues, célébration du beau, épanchement lyrique, goût des images et des adjectifs, sont à relever et à noter dès que l'on considère ces textes romanesques arabes écrits à partir des traductions faites des romans sources et qui font que l'écart avec l'original est à un degré maximal dans la plupart des traductions faites au XIX^{e} siècle des romans français et particulièrement de *Paul et Virginie*. Néanmoins, un pas en avant fut sûrement accompli par ces traducteurs qui, avec leurs efforts, ont contribué à la naissance du roman arabe[150].

Pour examiner quelques exemples de ces traductions, l'on préconisera pour l'analyse le critère de la fidélité. En

[150] Ce sera le sujet de la troisième partie de cette thèse.

effet, s'il semble peu utile pour la théorie de la traduction et ses méthodes à cette époque là, ce critère ne manque pas d'éclairer l'apport de l'évolution du mouvement de traduction et son influence, essentiellement linguistique et littéraire, mais aussi idéologique, sociale et culturelle, ainsi que pour les enjeux divers qu'il a impliqués.

Il est également à rappeler que le roman de *Paul et Virginie* est pour la culture arabe moderne un texte fondateur. Ses traductions en arabe sont « dans un sens nullement dégradant du terme, des sous-traductions ou, pour le moins, des traductions vouées à être recommencées »[151]. Or, c'est sur un certain écart de deux compétences, celle de l'invention et celle de l'entendement, que semble se fonder l'activité des premiers traducteurs de *Paul et Virginie*. Dans leurs traductions, ils ont essayé, semble-t-il, de comprendre l'œuvre pour la restituer dans leur propre langue et il en ressort que ce hiatus entre écriture et traduction frappe la pratique traduisante chez ces traducteurs écrivains de secondarité par rapport à l'écrit, qui acquiert par ce biais la dignité d'une entité première.

De fait, deux tendances dominaient la pratique traduisante de l'époque : dans la presse littéraire arabe d'Égypte au XIX^{e} siècle, l'on constatait l'existence de « deux écoles de traduction et d'adaptation ; la première comprenait les partisans de la traduction littérale, qui n'ajoute ni ne retranche rien. Servie par un style arabe

[151] Kadhim Jihad Hassan, *La Part de l'étranger*, *op.cit.,* p. 151.

remarquable, ce fut une école de traducteurs fidèles, qui donnèrent à la langue arabe les meilleures versions des chefs-d'œuvre français. L'original était respecté jusque dans les détails : titres, divisions. Nous devons à cette école la traduction des œuvres de Dumas père, et des « *Ruines* » de Volney. Les chefs de file de cette école furent entre autres Nagîb al-Haddâd et Shâkir Shukayr qui traduisit les *Ruines* pour lesquelles il écrivit une préface où il disait :

> « Je me suis attaché dans cette traduction à suivre autant que possible l'original afin de n'omettre aucune des idées de l'auteur, mais je ne traduirai pas la dernière partie de cet ouvrage, relative aux religions… »[152]

Toutefois, Nagîb al-Haddâd lui-même, faces aux difficultés de la traduction et des défis langagiers de l'époque avoue arabiser, voire modifier, certains aspects thématiques et formels du roman d'Alexandre Dumas qu'il traduisait[153]. Il en va de même pour Farah Antûn qui a traduisit *Paul et Virginie* en 1902.

Néanmoins, la tendance qui dominait les traductions durant le XIX° siècle et jusqu'aux débuts du XX° était plutôt celle des œuvres adaptées librement. Les traducteurs de ces œuvres tendaient à l'adaptation au sens large du terme, souvent, sans mention du nom de l'auteur ni même du titre exact de l'œuvre, remplacé selon la mode d'alors par un titre arabe en prose rimée, accompagné de la simple mention : « adapté du français ». Le texte lui-même est un

---

[152] Fakher Rushdî, *Aux Origines des relations culturelles contemporaines entre La France et le monde arabe, l'influence française sur la formation de la presse littéraire en Egypte au XIX ° siècle, Paris, Geuthner, 1972.*

[153] Voir la préface de sa traduction, édition al ma'ârif, (2ème édition).

mélange curieux d'événements européens, illustrés de proverbes et de citations arabes. Cette méthode, pour le moins étrange, fut appliquée à la traduction de nombreux articles et passages littéraires français. Les auteurs de ces traductions étaient, le plus souvent, des amateurs sans grande connaissance du français, et sans fidélité dans la traduction. Ces traducteurs arabes se tournaient d'abord vers des formes d'écriture et vers des textes relativement proches des canons littéraires, esthétiques, idéologiques, de leur culture. Ils optaient pour le mode premier de traduction qui est la libre adaptation (*iqtibâs, ta'rîb, tamsir*), qui transforme entièrement l'œuvre originale en quelque chose de familier à son nouveau public dans son style, sa forme, son contenu. L'auteur disparaît complètement derrière son traducteur-adaptateur, voire n'est pas mentionné : combien de lecteurs d'*al Fadîla* de Mustafâ al-Manfalûtî, traduit en fin du XIX° siècle, publié en 1923 et constamment réédité depuis, savaient qu'il s'agissait d'une version « arabisée » de *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre ? C'est aussi sous cette forme d'adaptations ou de résumés (*talkhîs*) que les auteurs français les plus lus en arabe — Alexandre Dumas, Victor Hugo, Maurice Leblanc (le créateur *d'Arsène Lupin* est l'auteur français le plus traduit en Égypte) —, seront popularisés dans des collections à bon marché comme *Riwâyât al-Jayb* ou *Riwâyât al-Hilâl.*

De là, quant au choix de notre corpus, la tache n'a pas été facile : les textes traduits n'étaient pas, en effet, d'égale

valeur ; entre ceux librement traduits (adaptés), les textes arabisés ou égyptianisés[154], et les textes littéralement traduits, il fallait opter pour des extraits représentatifs de ces trois catégories. En effet, *Paul et Virginie*, de Bernardin de Saint- Pierre a bénéficié de nombreuses traductions correspondant aux différentes catégories citées. Bernardin de Saint-Pierre semblait offrir, avec son roman, à un nombre important de traducteurs arabes un modèle littéraire méconnu auparavant. *Paul et Virginie*, était reçu par les traducteurs-lecteurs d'abord et ensuite par les lecteurs des traductions comme une œuvre littéraire qui a amené une nouvelle vision du monde exotique, notamment en ce qui concerne la description de la nature et l'harmonie des espèces animées en dehors de la société. Ce modèle littéraire s'est révélé nouveau dans la littérature arabe. Ses différentes traductions ont même influencé, par la suite, de nombreux romanciers et auteurs arabes du XX^{e} siècle. Le rôle qu'ont joué les premiers traducteurs de cette œuvre, entre autres titres romanesques français, hormis la qualité professionnelle de leur traduction, fut surtout de tracer le premier chemin vers le roman arabe moderne qui va devenir le premier genre littéraire dans le monde arabe par la suite.

S'il s'agit essentiellement, dans le roman de *Paul et Virginie* de récit de voyage, ce texte appartient de plein droit à la littérature française qui invite à la découverte et suscite une attention toute particulière. Il a trouvé en Égypte des

[154] Voir supra, dans la troisième et dernière partie de cette étude, il sera question, plus longuement, de l'arabisation.

lecteurs prompts à réagir : Il présentait en effet, grâce à ses versions arabes, un miroir où ils pouvaient contempler leur image, plus ou moins ressemblante et plus ou moins flattée ou déformée. D'où cette curiosité, toujours en éveil, toujours renouvelée, narcissique ou courroucée, rêveuse ou réaliste, pour ce roman devenu mythique, qui fécondait l'imaginaire populaire arabe qui s'appropriait, peu à peu, ce texte à l'origine écrit sur d'autres et pour d'autres. La réussite des versions traduites de ce roman a mis en jeu des désirs et des stratégies de lecture qui l'ont fait sortir de la « littérature française » proprement dite. En même temps, l'aspect romantique et dramatique du récit correspondait parfaitement aux attentes des lecteurs arabes de l'époque, assoiffés d'histoires particulièrement romantiques. Ce choix et un certain type de traduction ethnocentrique resteront dominants pendant longtemps dans le monde arabe et en Égypte en particulier. En s'efforçant d'amener l'auteur au lecteur au lieu d'amener le lecteur à l'auteur, les traducteurs de cet ouvrage, entre autres, ont tâché, à leur insu peut-être, de rassurer le lecteur arabe peu habitué jusqu'alors à la littérature romanesque, dans son désir d'appropriation, au lieu de servir l'auteur étranger dans son étrangeté.

Mais avant d'examiner quelques traductions de ce roman, il est à rappeler de quoi s'agit-il dans ce roman.

Paul et Virginie **de Bernardin de Saint-Pierre**

C'est en 1788 que Bernardin de Saint-Pierre publie *Paul et Virginie*. Ce récit est non seulement le chef-d'œuvre de l'auteur, mais aussi un des chefs-d'œuvre du 18e siècle. Il est paru dans la troisième édition des *œuvres de la Nature.*

L'histoire dans *Paul et Virginie* commence dans une plaine intérieure de l'Ile de France (la future île Maurice), où le narrateur découvre les ruines de deux petites cabanes. Il rencontre un vieillard venant "à passer aux environs" et lui adresse la parole : *" Mon père, lui dis-je, pourriez-vous m'apprendre à qui ont appartenu ces deux cabanes?"* Le vieil homme, à la fois conteur, témoin de ce paradis perdu, et unique survivant va lui conter l'histoire de Paul et Virginie *: " Mon fils, ces masures et ce terrain inculte étaient habités, il y a environ vingt ans, par deux familles qui y avaient trouvé le bonheur."*

Deux françaises, Mme de la Tour, la jeune veuve d'un aristocrate libertin, et Marguerite, une paysanne bretonne séduite et abandonnée ont fui la Métropole et sont venus cacher leur déshonneur dans cette colonie française.

Elles mettent au monde, vers 1726, Virginie et Paul. Mme de la Tour, avec sa fille Virginie, et Marguerite, avec son fils Paul, sont aidées par un couple de noirs, Marie et Domingue. Les deux femmes unissent leur détresse et leur pauvreté et exploitent la terre. Leurs deux enfants grandissent comme frère et sœur : « *A*insi ces deux petits enfants, privés de tous leurs parents, se remplissaient de

sentiments plus tendres que ceux de fils et de fille, de frère et de sœur, quand ils venaient à être changés de mamelles par les deux amies qui leur avaient donné le jour ».[155]

Les deux mères et leurs deux enfants goûtent sur cette île un bonheur simple qui semble vouloir effacer leurs malheurs passés. « Chaque jour était pour ces familles un jour de bonheur et de paix. Ni l'envie ni l'ambition ne les tourmentaient. Elles ne désiraient point au-dehors une vaine réputation que donne l'intrigue, et qu'ôte la calomnie; il leur suffisait d'être à elles-mêmes leurs témoins et leurs juges ». [156]

Ainsi, cette petite communauté connaît une existence paisible dans la splendeur des paysages tropicaux. Paul et Virginie grandissent en parfaite harmonie avec la nature. Ils sont vertueux et candides : leur innocence les préserve du mal tant en actes qu'en pensée.

Or, en grandissant, Virginie, devenue adolescente, découvre que ses sentiments pour Paul changent de nature. Il n'avait été jusqu'alors qu'un frère avec lequel elle partageait ses joies et ses jeux. Elle devine que la tendresse qu'elle éprouve pour lui se transforme en amour et elle l'imagine comme compagnon et comme époux. Mais un mal n'arrivant jamais seul, un nouveau danger apparaît ; la tante de Mme de la Tour écrit à sa nièce lui enjoignant de lui envoyer Virginie, à laquelle elle destinait une bonne éducation et la donation de tous ses biens. Voyant la peine que cette séparation vaudrait à Virginie, Mme de la Tour est

[155] Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie*, Paris, Larousse, 1972, p. 27.
[156] *Ibid.*, p. 41.

prête à abandonner cette idée, mais le gouverneur de l'Ile vient forcer le destin.

Emmenée de nuit par le gouverneur, Virginie embarque à contrecœur, pour la France sans même pouvoir dire au revoir à Paul. La séparation est douloureuse. Paul, pour la première fois de son existence, explose de colère. Il va se plaindre aux arbres, aux rochers et aux oiseaux. Pour atténuer la séparation et pouvoir correspondre avec Virginie, il apprend à lire et à écrire. Il voudrait également s'instruire en géographie pour se faire une idée du pays où elle débarquerait ; et en histoire, pour connaître les mœurs de la société où elle allait vivre. Virginie est elle aussi désespérée d'abandonner Paul. Loin de se réjouir de la fortune que sa tante désire lui léguer, elle souffre de la vie européenne à laquelle elle ne parvient pas à s'adapter. Pendant plus d'un an Paul et Virginie restent sans nouvelles l'un de l'autre, les lettres qu'ils s'échangent étant interceptées par la grand-tante de Virginie.

Virginie, par des moyens détournés, parvient enfin à faire parvenir à sa mère une première lettre. Mme de la Tour découvre combien sa fille est malheureuse en métropole. La richesse qui l'entoure, le titre de comtesse, les robes somptueuses, les deux femmes de chambre à ses soins ne parviennent pas à atténuer la douleur de la séparation. Et quand la grand-tante se met en tête de marier Virginie, celle-ci préfère être déshéritée et chassée de France. Elle ne pense plus dès lors qu'à Paul et au retour.

On annonce son arrivée imminente. Sur le chemin du retour, au moment d'aborder son île natale, le *Saint-Géran*, le bateau qui la ramène à l'île de France fait naufrage sous

les yeux de Paul. Plutôt que de se déshabiller, Virginie préfère se noyer. Paul reste impuissant sur le rivage. Le vieillard entreprend de consoler le jeune homme. Mais Paul succombe au poids de sa douleur, bientôt suivi dans la mort par les mères des deux jeunes gens.

« Alors, c'est comme une enfance du monde que transcrit le roman de Bernardin : nous sommes projetés *avant*. Avant le désir, dans la simple satisfaction du besoin ; avant l'accumulation, dans la simple production de l'autarcie; avant la sophistication, dans le simple appareil de la frugalité; et aussi avant la sexuation, dans l'indistinction des êtres ; avant l'individuation ; dans l'échange des propriétés ; avant la faute, dans l'innocence ; avant la parole, dans la manifestation ; avant la pensée, dans l'évidence; avant les cultures dans la compénétration des modèles de la beauté. Avant la catastrophe, dans l'enfouissement en Dieu. Appelez les comme vous voulez, Paul et Virginie, miroirs l'un de l'autre dans cet *avant*-là… »[157]

En effet, ce roman regroupe non seulement une histoire d'amour mélancolique, pur et noble, mais aussi une description innocente de la nature, qui cristallise une remarquable ivresse divine. Cette nature enseigne à l'Homme la naïveté et la bonté ; elle élève deux amoureux vivant dans une « beauté morale » et une « beauté

[157] Jean Delabro, in Préface de Paul et Virginie, Paris, Pocket.

naturelle »[158]. Tout dans l'organisation du récit souligne l'opposition entre le temps du bonheur et le temps du malheur, entre l'espace protégé de l'île et l'univers extérieur menaçant, entre le monde pur de la nature et celui négatif, de la civilisation. Le monde de la nature est fondamentalement un monde d'harmonie : mot essentiel sous la plume de Bernardin de Saint-Pierre. Les harmonies entre les êtres caractérisent le temps du bonheur aussi. Le système de personnages mis en place par Bernardin de Saint-Pierre est fondamentalement harmonieux : deux mères, deux enfants, deux serviteurs, unis dans un réseau équilibré et symétrique d'affections. L'harmonie est aussi la caractéristique principale des rapports entre la nature et les personnages : ceux-ci respectent leur domaine, celle-là les aide et prévient leurs besoins.

De fait, une telle vision des rapports entre les hommes et la nature s'inscrit dans le cadre d'une conception religieuse qui voit partout des signes de la Providence. La nature va au devant de l'homme ; une force positive anime l'univers, il suffit de la suivre pour trouver à la fois le bonheur et la vertu, le beau et le bien. Il faut se dépouiller

[158] « Il est certain que le charme de *Paul et Virginie* consiste en une certaine morale mélancolique qui brille dans l'ouvrage, et qu'on pourrait comparer à cet éclat uniforme que la lune répand sur une solitude parée de fleurs. Or, quiconque a médité l'évangile doit convenir que ces préceptes divins ont précisément ce caractère triste et tendre. Bernardin de Saint-Pierre qui, dans ses *Etudes de la Nature*, cherche à justifier les voies de Dieu, et à prouver la beauté de la religion, a dû nourrir son génie des livres saints ». Voir Chateaubriand, *Le Génie du Christianisme*, Paris, Vialat, 1802.

des désirs superflus qu'inspire la civilisation, et s'en remettre aux bienfaits de la nature.

Cette conception de la vie naturelle permet le renversement fondamental caractéristique de l'idéologie de Bernardin de Saint-Pierre mis en évidence par toute l'organisation du récit : si la nature est le lieu de la vertu et du bonheur, la civilisation européenne est celui du vice et du malheur. La vraie sauvagerie est celle de la « culture ». En évoquant le bonheur idéal de la vie naturelle, Bernardin de saint-Pierre reprend donc ce mythe du « bon sauvage » qui traverse le dix-huitième siècle. En même temps, jetant un regard extérieur sur la civilisation européenne, il en met en évidence tous les défauts : autre procédé classique, à rapprocher, par exemple des *Lettres Persanes* de Montesquieu.

Mais l'aspect critique, même s'il s'accentue à la fin du récit n'est sans doute pas ce qui frappe le plus le lecteur de *Paul et Virginie* : on en retient sans doute d'abord la vision utopique de la vie naturelle et le rêve d'une harmonie parfaite entre l'homme et la nature.

Il reste à rappeler que l'une des scènes importantes du récit, le naufrage de Virginie aurait été inspirée par un fait divers qui s'est produit en 1744: le 17 août de cette année-là, disparaissent deux amants dans le naufrage du navire *Saint-Géran* : Mme Cailloux, une créole, et M. Longchamps de Montendre, enseigne de vaisseau.

De fait, Après Rousseau, dont *La Nouvelle Héloïs*e avait connu un engouement du même ordre, Bernardin avait

touché la corde sensible en s'adressant au cœur. Son roman marque le point d'aboutissement littéraire, il est le résultat fatal d'une évolution qui, depuis l'abbé Prévost, s'efforce de substituer à l'esthétique classique, une esthétique dont la sensibilité est l'élément essentiel.[159]

Parmi plusieurs traductions de Paul et Virginie, l'on va commencer par celle portant le titre d'*Al-Faḍîla*. Il s'agit d'une adaptation faite par Mustafâ al-Manfalûṭî vers la fin du XIX[e] siècle, mais publiée en 1923. Bien qu'elle soit plus tardive que d'autres que l'on va étudier, notamment en ce qui concerne sa date de parution et d'édition, l'on ne peut la négliger, étant donné son importance et son ampleur au sein de la littérature arabe de l'époque. La traduction de Manfalûṭî, considérée souvent comme son propre ouvrage, est un chef d'œuvre pour la littérature arabe naissante alors. Grâce à cette traduction, al-Manfalûṭî est considéré comme l'une des figures importantes de la transmission de l'âge classique à l'époque moderne dans le monde littéraire arabe.

L'on examinera également celle intitulée *Al-Amânî wa-l-manîyya fî ḥadîth Qabûl wa Ward al-ganna*. Il s'agit plutôt d'une tentative d'égyptianisation de *Paul et Virginie* faite par 'Uthmân Jalâl en 1872.

Enfin, celle donnée par Farah Anṭûn, l'une des traductions les plus importantes de ce roman, publié en

[159] *P. Trahard*, in Introduction de Paul et Virginie, *Paris, Editions Garnier, 1958*.

1902 sous le titre *Bûlus wa firginî,* est un exemple de traduction relativement fidèle et littérale qu'il était indispensable de présenter dans cette étude.

II. 2. A. La Traduction libre par l'adaptation : le cas d'al-Manfalûṭî

Mustafa Luṭfî al-Manfalûṭî est né le 30 décembre 1876 à Manfalûtî dans le gouvernorat d'Assiout en Haute-Égypte. Sa famille (d'origine arabe par son père et turque par sa mère) se disait descendante de Hussayn Ibn 'Ali, le petit fils du prophète Muhammad. Il avait reçu une éducation religieuse très stricte à l'école coranique de Jalâl al-dîn al-Asyûṭî, un éminent cheikh égyptien, poursuivant ainsi la tradition familiale. Il a étudié ensuite à l'université Al-azhar, au Caire où il suivait les cours du cheikh Muhammed 'Abduh, et fut très influencé par ses idées progressistes et réformatrices. C'est à cette époque là que son talent littéraire surgit. Il commença à écrire des poèmes à l'âge de seize ans et à s'intéresser à la littérature arabe, en étudiant notamment des auteurs antiques tels que Ibn al-Muquaffa', Al-Jâhiz, Al-Mutanabbî et Abu-l-'Alâ' al-Ma'arrî. Mais ses poèmes critiques envers le Khédive 'Abbâs II d'Égypte et la colonisation britannique lui valurent d'être emprisonné six mois, pendant qu'il étudiait encore.

Après avoir terminé ses études, il travailla comme secrétaire de l'*Assemblée Législative* de 1913 à1921, puis se

consacra entièrement à l'écriture. Peu de temps avant sa mort, il rencontra le leader nationaliste égyptien Sa'd Zaghlûl et adhéra à ses idées politiques. Mustafa Lutfî al-Manfalûtî mourut le 25 juillet au Caire, après un long combat contre la maladie.

En tant qu'essayiste, al-Manfalûtî s'attachait à dénoncer les disparités sociales et l'injustice faites aux femmes. Sa critique sociale puisait sa force dans les préceptes de l'Islam qu'il dit vouloir débarrasser des traditions.

Cette vocation dénonciatrice et réformatrice se retrouve dans ses nouvelles, qui se concluent souvent par une morale ou un commentaire édifiant. Mais l'œuvre d'al-Manfalûtî se démarque par son style, qui consiste en une prose narrative moderne, libérée des règles de la, rhétorique ancienne inapte à exprimer les idées nouvelles. Ses détracteurs lui reprochent cependant la redondance des synonymes, et le soin apporté au style plus qu'au sens précis. Ce à quoi ses partisans répondent en soulignant l'aspect ornementé et le prestige de sa prose rimée.

Or, c'est dans ce style unique qu'al-Manfaltûtî entreprit de traduire, ou plutôt de transposer sous forme de romans, *Sous les tilleuls* d'Alphonse Karr, *Pour la couronne* de François Coppée, *Le Cyrano de bergerac* d'Edmond Rostand, et *Paul et virginie* de Bernardin de Saint-pierre. Déjà son oeuvre intitulée *al-'Abarât* contenait des adaptations de *La dame aux camélias* d'Alexandre Dumas fils et, de Chateaubriand, *Atala* et *Le Dernier Abencérage*.

Non exemptes de contresens, de pages ou de chapitres manquants, ces traductions ont contribué à faire passer en Égypte les idées et le goût de la littérature française romantique. Si le style mis au point par al-Manfalṭûṭî semble aujourd'hui dépassé, il n'en demeure pas moins qu'il a permis l'introduction dans la littérature arabe de genres jusque-là étrangers; la nouvelle et le roman.

Or, en ce qui concerne notre étude, il est à signaler qu'al- Manfalûṭî a eu le mérite d'être l'un des auteurs traducteurs qui ont apporté un important succès en particulier à l'œuvre de Bernardin de Saint-Pierre. Dès l'apparition *d'Al-Faḍîla*, l'auteur français devint célèbre dans le milieu littéraire arabe. Et pourtant ce romancier du XVIII° siècle n'avait connu qu'un succès limité dans son pays aussi bien qu'en Europe.

> « On est surpris d'apprendre que le charme, un peu fané (en France) (…), de cette pastorale philosophique ait pu reprendre un tel éclat sous le soleil d'Orient. On est plus étonné encore quand on se renseigne sur la personnalité du traducteur. Mustapha Luṭfî al-Manfalûṭî, mort en 1924, (…) n'était pas pour autant gagné à toutes les idées modernes, ni apte à bien comprendre une œuvre occidentale. Il apprit le Coran par cœur, il reçut à l'université d'al-Azhar le traditionnel enseignement théologique, mais n'étudia pas les sciences modernes. De bonne heure il se fit remarquer comme poète, puis comme auteur d'essais littéraires et moraux dans les journaux. Il dut surtout sa réputation à son style, très recherché, mais harmonieux et coulant ; imité d'une prose plus ancienne que les modèles qu'on suivait habituellement : la

> prose d'Ibn al–Muqaffa' ; on lui attribue souvent le mérite d'avoir créé un style nouveau »[160].

En effet, dans ce qu'al-Manfalûṭî écrivait lui-même, la matière était toujours prise aux événements de l'actualité dont il tirait une morale. En même temps, au goût de ses lecteurs, il se plaisait à dépeindre les côtés les plus tristes de sa société : la misère, la prostitution, les familles éclatées, ainsi que toutes les turpitudes tels le matérialisme et la lâcheté. Selon lui, l'influence corruptrice venue de l'Occident avait atteint la société arabo-musulmane qui, au cours des siècles, s'était chargée de croyances et de pratiques qui lui étaient étrangères et la défiguraient.

Toutefois, al-Manfalûṭî, tout en étant acharné contre l'Occident, a pourtant été séduit par sa littérature : il traduisait des œuvres françaises entières alors qu'il ignorait complètement le Français. Il se faisait traduire ces ouvrages par un ami ou profitait des traductions déjà existantes pour les mettre en beau langage. Ainsi, sa compréhension, une condition essentielle pour bien traduire une œuvre littéraire, est restée imparfaite.

Or, s'il a eu tant d'impact sur le public arabe qui le lit encore aujourd'hui, c'est parce que, « tout en restant fidèle à l'intrigue, (il) lui prêtait des intonations autres et une expression purement locale. Manquant d'accès direct à la langue d'origine, formulant ce que lui transmettait bon an

---

[160] Saussay, E. : *Une adaptation arabe de Paul et Virginie,* in *Bulletin d'Etudes Orientales,* institut de Damas, Tome 1, 1931, 32, pp.49- 50.

mal an un traducteur suppléant, il arabisait l'œuvre plutôt qu'il ne la traduisait »[161].

'Abd al-Qâdir al-Mâzinî le critiquait en affirmant qu'il « y a chez Manfalûṭî trop d'emphase, d'hyperbole, d'enflure et de répétition. Toutefois, il oubliait que cette emphase faisait partie d'une rhétorique non encore pleinement libérée de ses carcans traditionnels, et dont Manfalûṭî était l'un des derniers représentants. L'ampleur de la phrase arabe constituait un trait de l'époque encore vivant. Ajoutons que sur Manfalûṭî pesait enfin un soupçon de sentimentalisme. Il aimait en effet à défendre un amour courtois, vertueux et chaste, plus qu'on ne saurait le trouver dans la réalité, alors que le langage des grands poètes arabes courtois est parfois des plus sensuels »[162].

Dans la traduction de ce roman par al-Manfalûṭî, il s'agit pour cet auteur traducteur de prendre de grandes libertés avec le texte original, allant jusqu'à créer un roman d'imitation, Al-Manfalûṭî a choisi comme méthode de traduction ce que l'on peut appeler une adaptation. Ainsi, il s'est avisé de supprimer des pages et d'en ajouter d'autres de son cru. Tantôt il abrégeait, tantôt il amplifiait ses textes.

En effet, malgré son ignorance de la langue française, cet auteur n'a pas hésité à arabiser beaucoup d'œuvres littéraires françaises devenues très célèbres à l'époque. *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre en est le chef

[161] *Le Roman arabe, T.I, op.cit.*, p. 37.
[162] *Ibid,* pp. 37-38.

d'œuvre dans ce domaine. Sa traduction de ce roman a eu un grand succès chez le lecteur arabe et il en est de même jusqu'à nos jours. L'on doit signaler que ce roman avait été traduit deux fois avant la traduction effectuée par al-Manfalûṭî, mais la sienne a eu le plus de succès dans le monde arabe. Par ailleurs, les autres traductions du roman qui ont précédé ou suivi celle de Manfalûṭî sont aujourd'hui introuvables, alors que la sienne est sans cesse rééditée[163].

En effet, l'adaptation d'al-Manfalûṭî de ce roman *Al-Faḍîla* ou *Paul et Virginie,* et *é*tant donné qu'il ne pouvait lire le texte original en langue française, semble être faite comme tant d'autres traductions arabes de cette époque, à partir d'autres traductions déjà élaborées. Al-Manfalûṭî a seulement entendu l'histoire de *Paul et Virginie*, puis il l'a rédigée à sa façon en tenant compte de l'idée générale du roman. Aussitôt que l'œuvre a été publiée, al-Manfalûṭî a

---

[163] À titre d'exemple, nous citons quelques unes de ces éditions et rééditions :
- *Mukhtârât al-Manfalûṭî*, Miṣr, al Maktaba al-Tijâriyya l-kubra, 1954.
- *Al Faḍîla*, al qâhira, Maṭba'at al Istiqâma, 1955.
- *Mukhtârât al-Manfalûṭî*, Miṣr, al Maktaba al-Tijâriyya l-kubra, 1958
- *al Naẓarât*, Miṣr, al maktaba al Tijariyya, 1967
-*al-Naẓarât*, Beyrouth, dâr al Ãfâq al Jadîda, 1982
- *Al Fadîla* ou *Paul et Virginie* par al Manfalûtî, Beyrouth, Dâr al Thaqâfa, 1987.
- *al Naẓarât, al qiṣaṣ wal rasâ'il al kâmila wal-muntakhabât al syriyya wal rithâ'*, beyrouth, Lubnân, 1987
- *Al Fadîla*, manshûrât al buḥuth al thaqafîyya, Beyrouth, 1987
- *Al Fadîla*, Beyrouth, dâr al Jîl, 1990
- *Ṣafwat al a'mâl al kâmila, al 'Abarât, Al Fadîla*, al Qâhira, al sharika al miṣrîyya al 'âlamîyya lil-nashr, 1991, beyrouth, maktabat lubnân, 1991
- *Al Fadîla*, Beyrouth, Nawfal, 1993
- *Al Fadîla*, maktabat Miṣr, 1993
- *Œuvres Complètes* d'al Manfalûṭî, ou *Sous les Tilleuls*, Beyrouth, maktabat al Hilal, 2000
- *Œuvres complètes : Al Fadîla ou Paul et Virginie*, Beyrouth, Liban, dar wa maktabat al Hilal, 2000
- Œuvres complètes d'al Manfalûṭî, éditeur scientifique Aḥmad Zahwat, Beyrouth, dâr al kitâb al 'arabî, 2008.

joui d'une grande audience en Égypte. Il a pratiquement réécrit le roman par une plume égyptienne tout en se soumettant aux idées de sa société, de ses mœurs et de ses traditions.

> « Dans ces conditions, il paraît bien difficile que Manfalûṭî ait pu goûter et faire goûter à son public la « naïveté » savante et le charme délicat de l'œuvre de Bernardin de Saint-Pierre. (…) Il suffit de feuilleter la traduction pour y trouver des différences notables avec l'original. »[164]

Le traducteur, si on peut l'appeler ainsi, a fait de l'auteur de l'original un auteur oriental. Il a voulu, à travers cette œuvre littéraire, projeter ses idées religieuses, morales, sociales, humaines, en exaltant ce qu'il espère propager dans sa société : la vertu, comme l'évoque d'ailleurs le titre qu'il a choisi pour sa traduction. On lit sur la couverture d'*al-Faḍîla : « La Vertu », et au* dessous, en caractères plus petits : « ou *Paul et Virginie »*. On tourne la page et on trouve une brève Dédicace du roman :

> يعجبني من الفتى الشجاعة والإقدام ، ومن الفتاة الأدب والحياء ، لأن شجاعة الفتى ملاك أخلاقه كلها ، ولأن حياء الفتاة جمالها الذي لا جمال لها سواه ، فأنا أهدي هذه الرواية إلى فتيان مصر وفتياتها ؛ ليستفيد كل من فريقيهما الصفة التي أحب أن أراها فيه وليضعا حياتهما المستقبلة على أساس الفضيلة كما وضعها : بول وفرجينى.[165]

> (yu'jibunî min al-fatâ al-shajâ'a wal-iqdâm, wa min al- fatât al-adab wal-ḥayâ', li'ana shajâ'at al-fatâ malâku 'akhlâqihi kullihâ, wa li'anna ḥayâ' al-fatât jamâluha alladhî lâ jamâla lahâ siwâhu, fa'anâ ahdî hâdhihi l-riwâya ilâ fityân miṣr wa fatayâtihâ,

---

[164] Saussay, *Bulletin d'études orientales*, Tome I, *Une adaptation de Paul et Virginie, op.cit.,* p.52.
[165] *Al-Faḍîla, op.cit.*, p. 9.

liyastafîda kullun min farîqayhimâ al-sifa allatî uhibbu an arâhâ fîhi wa liyada'â hayâtahumâ al- mustaqbala 'alâ assas al-fadîla kamâ wada'ahâ : bûl wa firjinî)

Ce que l'on peut traduire littéralement de la sorte :

> « J'aime dans les jeunes gens le courage et l'audace, dans les jeunes filles la bonne éducation et la pudeur, car le courage, c'est toutes les qualités morales du jeune homme, et la pudeur, c'est toute la beauté de la jeune fille. C'est pourquoi j'offre ce roman aux jeunes gens et aux jeunes filles d'Égypte pour que chacun des deux sexes s'y perfectionne dans la qualité que j'aime voir en lui, et pour que, comme Paul et Virginie, ils établissent leur vie à venir sur la base de la Vertu »[166]

On comparera utilement ces lignes à l'avant propos dans lequel Bernardin de Saint-Pierre a défini très clairement son but. Il y dit en substance :

> « Je me suis proposé de grands desseins dans ce petit ouvrage. J'ai tâché d'y peindre un sol et des végétaux différents de ceux de l'Europe. Nos poètes ont assez reposé leurs amants sur le bord des ruisseaux, dans les prairies et sous le feuillage des hêtres. J'en ai voulu asseoir sur le rivage de la mer, au pied des rochers, à l'ombre des cocotiers, des bananiers et des citronniers en fleurs. Il ne manque à l'autre partie du monde que des Théocrite et des Virgile pour que nous en ayons des tableaux au moins aussi intéressants que ceux de notre pays… J'ai désiré réunir à la beauté de la nature sous les tropiques la beauté morale d'une petite société… »[167]

---

166 Il s'agit de la traduction de la dédicace qu' al-Manfalûtî fait pour son roman *al- Fadîla*, la traduction citée est faite par Saussay, (*ibid.*, p. 52).

167 Il s'agit de *l'Avant propos* que Bernardin de Saint-Pierre a écrit pour sa première édition en 1788 et republié dans les éditions de 1789 et de 1800. Cité également par Saussay, *ibid.*, p. 52.

Or, s'il semble bien que chez Bernardin de Saint-Pierre le souci principal soit également de restituer l'image d'un bonheur qui n'est possible que par la vertu et dans la nature[168], il préfère placer son récit dans un décor séduisant et exotique où domine une confusion entre nature et vertu[169] et où l'amour est conçu négativement : en même temps qu'apparaît l'amour entre Paul et Virginie, naît le besoin d'argent :

> « Ce sont là d'abord deux mouvements indépendants ; mais le vieillard explique plus tard qu'il n'y a pas d'amour heureux sans argent et que cette nécessité de l'argent est le début de la fausseté de la femme. Conséquemment, et c'est bien ce que sous entend le vieillard, la mort est une nécessité pour Virginie. Sa pudeur n'est qu'une détermination négative de sa liberté ; dans l'amour, elle ne pouvait éviter de s'asservir. Dans le roman (de Bernardin de Saint-Pierre), il n'y a pas d'amour lucide et accompli qui puisse être naturel. Seule est possible l'idylle inconsciente, par conséquent innocente, des deux enfants, qui est accompagnée de l'accord de la nature. Au-delà s'établit un blocage qui est la ruine du bonheur. »[170]

Pour al-Manfalûṭî, il s'agit surtout, à travers cette œuvre, d'une leçon que le traducteur a voulu donner à son

---

168 « Vous autres Européens, dont l'esprit se remplit dès l'enfance de tant de préjugés contraires au bonheur, vous ne pouvez concevoir que la nature puisse donner tant de lumières et de plaisir. Votre âme, circonscrite dans une petite sphère de connaissances humaines, atteint bientôt le terme de ses jouissances artificielles ; mais la nature et le cœur sont inépuisables… » (Cité par Saussay, *op.cit.*, p. 72).

169 D'après Bernardin de Saint-Pierre, « toutes les sociétés humaines sont viciées par les préjugés et mènent une vie artificielle. Il ne croit d'ailleurs pas impossible une société fondée sur la Nature et il en a tracé maints projets (l'Arcadie, Vœux d'un Solitaire), mais il ne la trouve réalisée dans aucune forme existante. » (*Ibid.*, p. 77.)

170 Irène Bessière, in *La Notice d'une édition de Paul et Virginie*, Evreux, Librairie Larousse, collec. Textes pour aujourd'hui, 1972, p. 11.

peuple et qu'il a résumée en un titre ajouté par lui : *La Vertu*. Ce qui fait que la différence entre les objectifs des deux auteurs, que ce soit sur le point de départ ou sur l'intention finale, a induit de nombreuses différences dans la conception de l'œuvre d'art et dans la hiérarchie des valeurs véhiculées dans ces deux œuvres. Si al-Manfalûtî ne manque pas de s'intéresser au sujet de la Vertu, de la nature et du bonheur, il le fait à sa manière qui le différencie culturellement, traditionnellement et artistiquement de l'auteur français[171]. Dans le chapitre nommé *Le Bonheur de sa version du roman français*, le traducteur a rédigé une petite introduction édifiante sur le thème du bonheur, l'un des axes principaux de son œuvre :

"وهنا تنفس الشيخ الصعداء ثم قال: أستطيع أن أقول لك يا بني إن السعادة ينبوع *يتفجر من القلب, لا غيث يهطل من السماء, وأن النفس الكريمة الراضية البريئة من أدران الرذائل و أقذرها, ومطامع الحياة وشهواتها, سعيدة حيثما حلت, واني وجدت : في القصر و الكوخ, في المدينة والقرية, في الأنس و الوحشة, في المجتمع والعزلة, بين القصور والدور, وبين الآكام والصخور فمن أراد السعادة فلا يسأل عنها المال و النسب, وبين الفضة والذهب, والقصور والبساتين, و الأرواح و الرياحين, بل يسأل عنها نفسه التي بين جبينه فهي ينبوع سعادته وهنائه إن شاء, مصدر شقائه وبلائه إن أراد, وما هذه الابتسامات التي نراها تتلألأ في أفواه الفقراء والمساكين, والمحزونين والمتألمين لأنهم سعداء في عيشهم, بل لأنهم سعداء في أنفسهم, وما هذه الزفرات التي نسمعها تتصاعد من صدور الأغنياء والأثرياء, وأصحاب العظمة والجاه, لأنهم أشقياء في عيشهم بل لأنهم أشقياء في أنفسهم, وما كدر صفاء هذه النفوس وأزعج سكونها وقرارها, وسلبها راحتها وهنا*

[171] Pour l'auteur *d'al-Fad̲îla*, « la société naturelle ne se distingue pas, théoriquement au moins, d'une société actuellement existante : la société musulmane, organisée par l'Islam qui seul répond parfaitement aux aspirations religieuses naturelles à tous les hommes. Il est vrai que les coutumes, comme le dogme, des Musulmans ont été défigurées par les superstitions et les vaines observances qu'on y a ajoutées. Mais le vrai visage en est conservé par le Coran et la tradition. (…). Vivre de la façon la plus naturelle à l'homme, c'est vivre selon une tradition. La société selon la nature c'est la société musulmane, telle que l'a organisée le Prophète. Il ne saurait donc y avoir antagonisme entre la nature et la société. » (Saussay, *op.cit.*, p. 77-78)

مثل عاطفة البغض, ولا نار صفعتها وجلي ظلمتها مثل عاطفة الحب, فأشقى الناس جميعا المبغضون الذين يضمرون الشر للعالم, فيجزيهم العالم شرا بشر. وأسعدهم جميعا المحبون الذين يحبون الناس و يمنحوهم ودهم وصفاءهم, فيمنحهم الناس من بنات قلوبهم مثل ما منحوهم."172

(Wa hunâ tanaffassa al-shaykhu al-su‘adâ’ thumma qâla : astaṭî‘u an aqûla laka yâ bunayya inna l-sa‘âdata yunbû‘un yatafajjaru minal – qalbi, lâ ghaythun yahṭilu mina assamâ’, wa anna al nafsa al karîma al raḍiya al barî’a min adrân al radhâ’il wa aqdharahâ wa maṭâmi’ al ḥayât wa shahawâtihâ sa’îdatun ḥaythumâ ḥallat wa innî wajadtu fil-qasri wal-kûkhi, fil-madînati wal –qaryati, fil-unsi wal-waḥshati, fil-mujtama’ wal-‘uzlati bayna al qusûri wal dûr wa bayna al-‘âkami wal sukhûr faman arâda al sa‘âda falâ yas’al ‘anhâ la mâl wa-nasab, wa bayna al fiḍḍati wal dhahab, wa al qusûr wal-basâtîn wal-arwâḥ wal-rayâḥîn, bal yas’alu ‘anhâ nafsahu allatî bayna jabînihi fahya yunbû‘ sa‘âdatihi wa hanâ’ihi in shâ’, maṣdaru shaqâ’ihi wa balâ’ihi in arâd, wa mâ hâdhihi al ibtisâmât allatî narâhâ tatala’la’ fî afwâhil-fuqarâ’ wal-masâkîn wal maḥzûnîn wal-muta‘allimîn li’annahum su‘adâ’ fî anfusihim wa mâ hâdhihi al-zafarât allatî nasma ‘uhâ tatasâ‘ad min ṣudûr al aghniyâ’ wal athriyâ’ wa aṣḥâb al-aẓama wal jâh li’annahum ashqiyâ’ fî ‘ayshihim bal li’annahum ashqiyâ’ fî anfusihim, wa mâ kadara safâ’ hâdhihi al nufûs wa az‘aja sukûnaha wa qararahâ wa salabahâ râḥatahâ wa hunâ mithl ‘âtifat al-bughḍ wa lâ nâr ṣafḥatihâ wa jalyy ẓulmatiha mithla ‘âtifat al ḥubb, fa ‘ashqâ al nasa jamî‘an al-mubghidûn alladhîna yaḍmurûna al sharr lil-‘âlam fa yujzîhim al ‘âlam sharran bi sharr wa as‘adahum jami‘an man Al muhibbûn alladhîna yuhibbuna al-nâs wa yamnahûnahum widdahum wa safâ’ahum

[172] Manfalûṭî: *Al-Faḍîla*, al-Majmû ‘a, Beyrouth, 1997 p 47.

> fayamnahahum al nâs min banâti qulûbihim mithla mâ manahûhum)

Voici ce qui correspond à ce passage et qui ne fait pas partie du roman source:

> « Et là le vieux a poussé de profonds soupirs, puis il a dit: je peux te dire, mon fils, que le bonheur coule du cœur, ce n'est pas comme la pluie qui tombe du ciel. L'âme généreuse satisfaite, innocente du péché et de l'aridité, est heureuse n'importe où. J'ai trouvé- dans les palais et dans les cabanes, dans la ville et à la campagne, même dans la société ou dans la solitude que celui qui a voulu le bonheur ne doit le chercher ni au milieu de l'argent et de l'or, ni dans les palais et dans les jardins. Mais il se pose la question à lui-même car son âme est la responsable de son bonheur s'il veut cela, et de son malheur s'il veut ceci aussi. Le sourire qu'on voit sur les lèvres des pauvres ne vient pas de leur bien être, mais il vient de leur âme heureuse. En revanche, les soupirs qui sortent des poitrines des riches, sont causés de leur âme malheureuse et fatiguée ; c'est la haine.
>
> L'amour peut éclairer l'âme. Les gens les plus malheureux, ceux qui veulent le mal du monde, en retour le monde leur donne le malheur. Et les heureux sont ceux qui peuvent donner l'amour à tout le monde. Dans ce cas, tout le monde leur donne un amour semblable.» (Il s'agit de notre traduction).

Or, comme l'explique bien E. Saussay, « sans doute pour l'auteur et le traducteur *nature* et *vertu* sont dans une large mesure synonymes ; dans une large mesure, mais pas tout à fait, et il n'est pas indifférent que l'un des écrivains ait préféré insister sur le premier mot, l'autre sur le second. (…). Pour nous convier à la piété et à la vertu, il (Bernardin) nous fait d'abord admirer la Nature ; (…) (et) il

offre ce spectacle spécialement à ses frères d'Europe. Si pour Bernardin de Saint-Pierre, comme pour al-Manfalûṭî, la nature n'est pas seulement dans les choses extérieures, elle est aussi dans le cœur de l'homme qui n'a qu'à lui obéir pour être heureux, dans *Paul et Virginie*, Bernardin tâche de tracer « le tableau idyllique d'une famille menant cette existence patriarcale jusqu'au jour où M^me^ de la Tour, obéissant aux sollicitations trompeuses de la société, entraîne tous les siens dans un irréparable malheur »[173]. L'auteur français se souciait particulièrement d'atteindre la vraisemblance par la multiplication de détails familiers. Pour ce faire, « il se complait à énumérer les aliments, les instruments de travail, les objets de la vie quotidienne, autant qu'à décrire les divertissements renouvelés de la Bible. Le traducteur ne parait pas sensible au charme de ces tableaux bucoliques. De précis, il les rend vagues, soit par manque de mots, soit par goût (…). Manfalûtî n'a pas conscience de l'harmonie que l'auteur a voulue entre le cadre de son roman et l'Idéal qu'il y exprime. Il ne conçoit pas le beau comme un autre aspect du bien, mais comme un ornement qu'on y ajoute pour le mettre en valeur. Il n'a trouvé pour traduire de fraîches peintures faites directement d'après la nature, que les ressources de sa tradition esthétique : des images conventionnelles et banales, plus modestement encore des associations de mots purement verbales. Les mots s'appellent parce qu'ils

[173] Saussay, *op.cit.*, p. 64.

évoquent des idées analogues, sans aucun souci de réalité concrète.»[174]

Ainsi, Dès le début de la version arabe, le traducteur charge, à sa guise, le personnage du vieux qui apparaît au début de l'original en tant que narrateur, de faire passer, là où cela lui semble bon, ses idées édifiantes, en particulier sur le bonheur, l'amour chaste et la vertu. Et le voilà qui se manifeste au début du chapitre intitulé « Le Bonheur » totalement inventé par l'écrivain arabe pour expliquer ce qu'est le bonheur. Or, ce passage n'existe pas dans l'original.

Chez al-Manfalûṭî, il ne faut pas oublier non plus que l'histoire amoureuse et tragique des deux personnages du roman (*Paul et Virginie*) et leur amour chaste en dépit des objectifs différents de l'auteur français sont essentiels, notamment en sachant que les jeunes lecteurs du monde arabe de cette époque s'intéressaient au sublime et aux romans d'amour.

Or, Manfalûṭî a certainement voulu émouvoir et faire pleurer son lecteur en accentuant l'emploi des interrogations et des exclamations. Agissant de la sorte, le traducteur a dramatisé les séquences narratives et a intensifié les effets d'amour afin de faire communiquer les différents sentiments éprouvés par ses personnages à ses lecteurs. Ainsi, on le voit écrire de longues phrases inexistantes dans la version française originale du roman telle celle-ci :

---

[174] Saussay, *Ibid.*, p. 65, 77 et 79.

"ما لفرجيني حزينة مكتئبة لا تضيء الابتسامات ثغرها كما كانت تضيئه من قبل؟ ما لها واجمة صفراء .. مالها تلجأ إلى الخلوا ! [175]

(Mâ li Firginî hazîna mukta'iba lâ tudî'u al ibtisâmatu thaghrahâ kamâ kânat tudî'uhu min qabl ? mâ lahâ wâjima safrâ' … mâ lahâ talja' ilâ al khulwa ?)

Ce que l'on peut traduire ainsi :

« Qu'a-t-elle Virginie, pourquoi est-elle triste, inquiète ? Pourquoi le sourire n'éclaircit-il plus sa jolie bouche, comme auparavant ? »

La volonté de mettre en relief le côté pathétique semble donc pousser Manfalûtî à ajouter parfois beaucoup de détails inexistants dans le roman source. « En effet, les « larmes » procèdent, chez Manfalûtî, d'un « voir » [176]

Ainsi, si chez Saint-Pierre, le personnage du vieillard que l'auteur a chargé de raconter l'histoire racontait ce que Paul lui décrivait sur ses rencontres amoureuses avec sa bien aimée Virginie, al-Manfalûtî voulait faire assister son lecteur, avec ses héros, à ces rencontres sentimentales en laissant le personnage du vieillard omniprésent surtout lors

---

[175] Une phrase *d'Al-fadîla* de M. L. Al Manfalûtî citée par K. al-Bihayrî, *op.cit*, à partir d'une édition de1997, Maison d'édition Sader et Al-moualef, Beyrouth, Liban, P 68. « Qu'a-t-elle Virginie, pourquoi est–elle triste, inquiète ? Pourquoi le sourire n'éclaircit-il plus sa jolie bouche, comme auparavant ? »

[176] « C'est cette « vision » (…) qu'il lui fait verser des « larmes » de « miséricorde » sur le malheur humain. (…). Il n'est pas étonnant dès lors que la figure du narrateur et de certains personnages, ainsi que le procédé descriptif obéissent à une certaine logique scripturaire. Le narrateur est toujours là (…). (et) l'écriture sera très fortement marquée par l'énonciation : en un premier temps, omniprésence du je, adresse continue au lecteur, redondances enrichies ici par une prédilection pour des termes – substantifs ou adjectifs – riches d'une forte connotation émotive ; ensuite recours fréquent aux figures de style jouant sur l'identité (comparaison) ou l'opposition (antonymie) entre différents signifiants et signifiés… » Cité in *Histoire du roman arabe*, *op.cit.*, pp. 394-395.

de ces rencontres, ce qui semble transmettre plus directement toutes sortes de sentiments éprouvés par ces personnages :

Ce vieillard racontait ainsi, chez Saint-Pierre, par la bouche de Paul, ces rencontres : « Quelques fois, seul avec elle, (il [Paul] me l'a mille fois raconté), il lui disait au retour de ses travaux.… » :

Alors qu'on trouve le personnage du vieillard (appelé ainsi dans le roman par l'auteur français et par son traducteur al-Manfalûṭî), chez l'auteur égyptien, caché derrière un arbre pour raconter directement ce genre de rencontres :

> " ولقد سمعتهما مرة من حيث لا يشعران بمكاني و كان بول قد عاد من عمله ساعة الغروب فرمى بفأسه وحقيبته إلى الأرض و جلس إلى فرجيني يقل لها :[177]

> (Wa laqad sami'tuhumâ marratan min haythu lâ yash'urân bimakânî wa kâna bûl qad 'âda min 'amalihi sâ'atal-ghurûb faramâ bifa'sihi wa haqîbatihi ilâ al ard wa jalasa ilâ firjinî yaqul lahâ :)

Et voici la traduction littérale de ce passage :

> Je les ai entendus une fois, sans qu'ils s'en aperçoivent. Paul était revenu de son travail au coucher du soleil, il jeta sa pioche et son sac par terre, et s'assit auprès de Virginie, et il lui dit…

En effet, le texte de Bernardin nous apprend ici que le vieillard narre la rencontre des deux amoureux (Paul et

[177] Al Bihayrî, in *op.cit.*, p. 152.

Virginie) telle qu'elle est citée par Paul : « Quelques fois, seul avec elle, (il [Paul] me l'a mille fois raconté), il lui disait au retour de ses travaux.... » :

Par contre, Manfalûṭî renverse la séquence : Le vieillard devient un personnage caché derrière l'arbre pour témoigner directement de cette rencontre.

Pourquoi le traducteur fait-il de ce personnage un espion ? En réalité Manfalûṭî voulait non seulement transmettre directement la séquence de la rencontre amoureuse des deux protagonistes du roman, mais aussi il semble bien qu'il imprègne le langage de sa version de valeurs arabo-musulmanes; L'expression arabe manifeste un certain attachement du traducteur à l'éducation musulmane : De fait, les problèmes d'amour et de mariage sont des sujets qu'on ne discutait pas avec les hommes âgés ; telle était la coutume chez les arabes musulmans à l'époque du traducteur. Or, pour éviter un dialogue entre le jeune Paul et le vieillard, Manfalûṭî charge ce dernier d'assister et de raconter directement la scène. Face à ce genre de détails on a l'impression que l'auteur arabe a presque fait du personnage du vieil homme un espion, ce qui éloigne considérablement sa version et sa méthode de celles de Saint-Pierre. Ceci est confirmé par un autre exemple montrant une scène où Paul voulait porter Virginie et monter vers les hauteurs avec elle. Ce n'est que lorsque la jeune fille a insisté pour qu'il la laisse qu'elle a continué son chemin à pied à ses côtés. Une telle chose exalte la fierté du personnage, mais aussi celle des lecteurs arabes

de l'époque pour lesquels, en fonction de leur culture, un comportement semblable est bienvenu pour souligner la responsabilité et la protection que l'homme doit à la femme. Ainsi, dans le passage qui suit, cet aspect d'hyperbole et d'exagération ainsi que de nouveaux détails ajoutés par Manfalûṯî pour accentuer le côté sentimental et culturel (du point de vue des mœurs) est mis en valeur : pour décrire une scène où Paul traverse une montagne tout en portant Virginie sur son dos, Bernardin de Saint-Pierre n'hésite pas à décrire la fatigue de son héros, tandis que chez Manfalûṯî, par respect à l'égard de la culture orientale de l'époque, et pour ne pas heurter la fierté de l'homme issu de cette culture, Paul doit tout surmonter afin de prouver sa force :

Tandis que chez Saint-Pierre la formulation est la suivante :

> (…) Paul arriva sur le rivage, il voulut continuer sa route chargé de sa sœur et il se flattait de monter ainsi la montagne des Trois mamelles qu'il voyait devant lui à un demi lieu ; de là ; mais bientôt les forces lui manquèrent, et il fut obligé de la poser à terre et de se reposer auprès d'elle [178]».

Al-Manfalûṯî a traduit ce passage ainsi :

> " ولم يزل سأرا بها حتى بلغ الضفة الأخرى، وأراد أن يستمر في سبيله حاملا إياها على ظهره و يصعد بها الجبل المثلث الراسي اعتزازا بقوته، فألحت عليه ألا يفعل فأنزلها"[179].

> « Wa lam yazal sa'iran bihâ ilâ al ḏiffa al 'ukhrâ, wa arâda an yastamirra fî sabîlihi

[178] Bernardin de Saint Pierre, *Paul et Virginie*, p. 52, cité par Kawthar al-Biḫayrî, op.cit., p. 153.
[179] *Al-Faḍîla*, *op.cit.,* Dâr Sâdir, al-Majmû'a, Beyrouth, 1997, p. 40.

ḥâmilan 'Iyyâhâ ‘alâ ẓahrihi wa yas‘ad bihâ al jabal almuthallath al-r’asî i‘tizâzan biquwwatihi, fa’alaḥhât ‘alayhi alla yaf‘al fa’anzalahâ »

Ce que l’on peut traduire littéralement de la sorte :

> Il poursuivit sa marche en la portant, jusqu’à ce qu’il atteignit l’autre rive, il voulut continuer son chemin en la portant sur son dos et traverser la montagne des trois-têtes, pour lui montrer son courage et sa vigueur. Mais elle insista pour qu’il la déposât à terre et il lui obéit.

En comparent ces deux passages, le texte français de départ et celui donné par al-Manfalûṭî que l’on vient de traduire littéralement, on peut bien noter que Paul, chez Bernardin, dépose Virginie car « bientôt les forces lui manquèrent, et il fut obligé de la poser à terre et de se reposer auprès d’elle ». Or, dans la version arabe d’al-Manfalûṭî l’action est transformée : Paul dépose Virginie lorsqu’elle le prie de le faire : « Mais elle insista pour qu’il la déposât à terre et il lui obéit ». Aussi il est à remarquer que chez al-Manfalûṭî, le jeune homme ne se sent pas accablé de fatigue comme c’est le cas dans le texte d’origine (« il fut obligé de la poser à terre et de se reposer auprès d’elle)» ; au contraire, Manfalûṭî nous parle d’un jeune homme fort qui montre à sa compagne sa force et son courage : (« il voulut continuer son chemin en la portant sur son dos et traverser la montagne des trois-têtes, pour lui montrer son courage et sa vigueur »). Le traducteur semble là encore soucieux d’évoquer les valeurs mme et la pudeur chez la femme.

Ainsi, son souci, sde l'éducation traditionnelle orientale basée sur le courage chez l'hoemble-t-il, n'est pas de se préoccuper du texte en tant que contenu, mais il se contente d'en transférer plus ou moins la forme. En d'autres termes, Manfalûṭî souhaite transmettre à son lecteur une connaissance superficielle, mais suffisante, de l'intrigue du roman. Mais lorsqu'il s'agit d'une idée concernant sa société, il procède à des commentaires et à des développements assez longs, faits à sa guise, en proposant des définitions ayant un rapport avec sa propre vision du monde. Il s'éloigne, au fur et à mesure, des hypothèses de Bernardin de Saint-Pierre. Si le romancier français doit sa notoriété à sa narration romanesque originale et nouvelle en son temps plutôt qu'à l'histoire d'amour de son roman, ainsi qu'à la célébration du thème de la nature à la suite de Rousseau, comme le lieu idéal de l'amour, mais surtout aussi à celui de l'adéquation totale entre le moi et son environnement, chez Manfalûṭî, c'est plutôt au thème de l'amour romantique de *Paul et Virginie* qu'il a adapté à sa guise dans sa version qu'il doit sa réussite. Si la nature occupe une certaine place chez Manfalûṭî, elle reste « confinée soit à une opposition par trop schématique entre campagne et ville, soit à la description d'un cercle artificiel et idyllique où s'épanouit le sentiment amoureux (comme dans *al-yatîm*, pendant ses années d'enfance et d'amour innocent). (…). La nature est subvertie par le narrateur-

adaptateur, sous le titre d'*al-Faḍîla* (la vertu), dans une recherche du salut par la vertu. [180]

De fait, l'on peut estimer que le roman chez Manfalûṭî s'octroie une légitimité supplémentaire en fondant les dimensions culturelles et psychologique propre au romantisme dans une perspective ontologique, dont découle une esthétique spécifique. Manifestement, le traducteur va loin dans son adaptation jusqu'à se présenter lui-même comme un auteur qui expose sa propre philosophie et s'exprime comme il le souhaite, même s'il ne conserve de l'original que quelques traces au profit des idées morales répandues dans la société égyptienne. Telle était donc la méthode utilisée par Manfalûṭî dans sa traduction de *Paul et Virginie* qui a consisté à adapter librement les thèmes voulus initialement par l'auteur français. Mais le plus grand écart est nettement visible sur le plan formel : Si dans l'original du texte français la narration est continue, al-Manfalûṭî a divisé le roman en vingt-neuf chapitres, chaque chapitre ayant un titre imaginé par le traducteur. Ces titres annoncent tantôt tout simplement les personnages présentés, tantôt les événements narrés (*Le Vieillard*, *Madame de la Tour*, *La Lettre, La Séparation*, *La Catastrophe*, etc.). Il a donné parfois également des titres précisant la leçon que l'on doit tirer de chaque passage: (*La*

[180] *Histoire du roman arabe*, tome I, *op.cit.*, p. 390. De fait, « la biographie de Manfaluṭî fait apparaître une tendance permanente à fuir la ville à chaque difficulté pour se réfugier dans son terroir de Manfalûṭ. » *Ibid.*, p. 390. Ainsi de la nature qui joue un rôle cognitif important dans une perspective humaniste dans *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre Manfaluṭî ne retient que l'aspect larmoyant.

Colonisation européenne, Le Bonheur, L'Europe, La Nature, La Foi,…).

Ainsi, si ces titres en annoncent bien le contenu, les proportions du texte source n'ont pas été respectées dans la traduction d'al-Manfalûṭî, ni d'ailleurs l'enchaînement des événements : Le moment où Paul quitte Virginie pour ne jamais la revoir se place exactement au milieu du roman français mais on le trouve, à une page près, aux deux tiers du livre arabe. Ainsi la première moitié de l'ouvrage original a reçu dans la traduction un développement double de celui qui a été donné à la deuxième.

Les modifications atteignent même certaines dates précises, changées chez al-Manfalûṭî, ainsi que l'ordre de certains événements, comme le montre ce passage situé vers la fin du roman français :

> « Quoi qu'il en soit, celui (le rêve) de mes amies infortunées se réalisa bientôt. Paul mourut deux mois après la mort de sa chère Virginie dont il prononçait sans cesse le nom »[181].

Or, chez Manfalûṭî le passage équivalent est le suivant :

> "ولقد صدقت هذه الرؤيا كما هي، أما بول فقد مات بعد ذلك بثمانية أيام، وكان قد خرج في بعض خرجاته التي اعتادها دون أن أراه، فأفتقده عدة ساعات فلم أجده فانحدرت إلى حي بامبلموس فوجدته جاثيا على قبر فيرجيني، وقد ضم إلى صدره صورة بول الرسول التي خلفتها له، فحركته فإذ هو ميت، فحفرنا له ودفناه معها في قبرها"[182]

[181] *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint Pierre, Nouveaux classiques Larousse, Paris, 1972, p. 140.
[182] Voir la traduction de *Paul et Virginie* par al Manfalûṭî, al-majmû'a, Dâr Ṣâdir, Beyrouth, 1997, p. 141.

(Wa laqad sadaqat al ru'yâ kama hiya, amma Bûl faqad mâta ba'da dhalika bithamaniyat ayyâm wa kâna qad kharaja fî ba'di kharjâtihi allatî 'i'tâdahâ dûna an arâhu, fa'aftaqiduhu 'iddati sâ'âtin falam ajiduhu fanhadartu ilâ hayy Pamplemousse fawajatuhu jâthiyan 'alâ qabr Virginie, wa qad damma ilâ sadrihi sûrat Paul arrasûl allatî khallafathâ lahu, faharraktuhu fa'idhâ huwa mayyit, fahafarnâ lahu wa dafannâhu ma'ahâ fî qabrihâ)

Et en français la traduction littérale de ce texte peut se faire ainsi :

« Ainsi, la vision s'est réalisée avec exactitude : quant à Paul, il est décédé huit jours après, il était sorti comme il avait l'habitude de le faire dans que je le voie. Je l'ai recherché durant des heures sans le trouver. Je me suis alors rendue au quartier Pamplemousse et je l'ai trouvé assis sur le tombeau de Virginie, tenant contre sa poitrine le portrait de Paul (apôtre) qu'elle lui avait offert. Je l'ai fait bouger et je l'ai trouvé mort. On a creusé et on l'a enterré alors avec elle dans son tombeau. »

Si Bernardin écrit brièvement dans ce passage que la mort de Paul a eu lieu deux mois après celle de « sa chérie » Virginie, sans commenter cet évènement (« Paul mourut deux mois après la mort de sa chère Virginie dont il prononçait sans cesse le nom»), Manfalûtî n'a pas hésité à modifier cette donnée en précisant que sa mort a eu lieu huit jours après celle de la jeune fille, et que cette mort a eu lieu auprès du tombeau de Virginie où il est décédé tout en tenant à la main le portrait de Saint Paul que sa bien aimée lui avait confiée (« je l'ai trouvé assis sur le tombeau de Virginie en train de tenir contre sa poitrine le portrait de

Paul qu'elle lui avait offert. Je l'ai fait bouger et je l'ai trouvé mort. On a creusé et on l'a enterré alors avec elle dans son tombeau. ») Certes ce genre de détails ajoutés peuvent dramatiser davantage la situation afin d'émouvoir le lecteur arabe, connu comme un être sentimental par excellence, par cette fin affligeante. C'est donc pour accentuer le caractère mélancolique de l'histoire qu'il n'a pas hésité à modifier aussi ce passage en y ajoutant des détails narrés par le vieillard qui a bien assisté à cette scène chez Manfalûṭî, alors que Bernardin ne nous parle pas du tout de lui dans ce passage.

De même, la mère de Paul décède trois jours après la mort de son fils chez l'auteur égyptien alors que dans le roman source, elle disparaît une semaine après. Certes, la raison qui peut justifier cette infidélité au contenu est liée à la volonté d'accentuer l'aspect tragique et pathétique de l'histoire d'amour auquel le lecteur arabe était très sensible et assurer donc une meilleure réception de l'œuvre.

Aussi, al-Manfalûṭî a ajouté au roman un court chapitre où meurt le vieillard, le seul héros du drame que l'auteur avait laissé vivre tout en terminant son œuvre par un petit poème sur Paul et Virginie.

Il ne faut pas s'étonner donc si des passages entiers, des formules, des expressions, ne correspondent pas au texte original. Toutes les différences que l'on peut constater et qui sautent aux yeux au premier examen « font préjuger celles que révélera une lecture plus attentive (…) (allant) du mot à l'image, de l'image à l'idée, affectant l'ordre même

dans lequel Bernardin de Saint Pierre énumère les desseins qu'il poursuit, partant des objets les plus extérieurs pour atteindre les profondeurs de la vie morale »[183].

Dans le roman français, les descriptions se dotent d'un vocabulaire abondant et harmonieux : notes exotiques, noms propres, mots français groupés en composés spéciaux aux « îles ». Or, il n'en est pas de même chez le traducteur. En effet, la valeur du style d'al-Manfalûṭî s'explique par la simplicité du langage qu'il utilise. Son œuvre est destinée à un large public préoccupé par des histoires d'amour beaucoup plus que par des détails descriptifs exotiques. Sans oublier également que beaucoup de mots français lui posaient problème : tantôt Manfalûṭî transcrit simplement le mot tel « les lataniers » (al-latânîya » (les pamplemousses) : « bamblumûs », « cap Malheureux »[184] en « kâbmalîrû », « le coin de Mire » : « kwân dimîr », ou traduit une moitié et transcrit l'autre : « la baie du tombeau » : « khalîj tumbû »[185].

Or, étant donné que l'alphabet arabe ne possède pas toutes les lettres nécessaires pour transcrire les mots français, il a fallu recourir à d'autres signes diacritiques pour transcrire déjà le titre (J, V, et P pour Paul et Virginie). Il en va de même pour les voyelles. La difficulté persiste du fait qu'en arabe, on a trois voyelles et toutes longues (â, î, û). Pour résoudre ces problèmes, Manfalûṭî amputait

---

[183] Saussay, in *Bulletin d'études orientales*, op.cit.
[184] Il s'agit d'un cap situé à l'extrémité nord de l'île; un détroit le sépare de l'îlot du Coin-de- Mire.
[185] Voir la liste complète de ces mots, supra, pp.200-201-202-203-204-205.

souvent et considérablement tout ce qui se présentait comme difficile à traduire tels les noms des plantations exotiques qui ont été tellement bouleversées qu'il est impossible de comparer phrase par phrase le texte et la traduction. Bernardin s'est plu à énumérer longuement « les riches étoffes » que les marchants déploient devant Virginie : basins[186] de Goudelour[187], mouchoirs de Paliacate et de Mazulipatan[188], mousselines de Daca[189], bafta[190] de Surate[191], damas[192], lampas[193], pékins, etc. Dans la version de Manfalûṭî, on trouve simplement ceci : « les marchants étalèrent leurs marchandises »[194]

Parfois, l'on note quelques erreurs dans des formules désignant des noms de lieux, telle la rivière des lataniers traduite par la haie des arbres latines (khamîlat ashjâr al lâtînîyya).

Ainsi, si quelques passages semblent d'une fidélité remarquable au texte français[195], d'autres, à cause des

---

[186] *Paul et Virginie*, *op.cit.*, p. 74, il s'agit d'étoffe croisée dont la chaîne est de fil et la trame de coton.
[187] *Ibid.*, p. 74, il s'agit d'une ville des Indes.
[188] Villes de la côte orientale des Indes. *Ibid.*, p. 74.
[189] Ancienne capitale de Bengale, *Ibid.*, p. 74.
[190] Toile de coton blanc, *ibid.*, p. 74.
[191] Comptoir français de la Compagnie des Indes, *ibid.*, p. 74.
[192] Soierie, *ibid.*, p. 74.
[193] Soieire de Chine, *ibid.*, p. 74.
[194] *Al-Faḍila*, *op.cit.*, 1997, p. 83. Pour la liste complète de ces mots voir supra, les tableaux pp. 204-205.
[195] L'on cite à titre d'exemple un passage que l'on peut considérer comme particulièrement fidèle à l'original : « Qu'est-ce qui demeure là-haut dans ces petites cases ? Ceux-ci répondent sans les connaître : « ce sont de bonnes gens qui, ainsi des violettes, sous des buissons épineux, exaltent au loin leurs doux parfums, quoi qu'on ne les voie pas. » (*Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre, éd. Aimé Martin, p. 60). Ce passage est traduit ainsi chez Manfalûṭî :
"فإذا سأل سائل من السابلية أو الطارنين من هم ؟ كان جواب المجيب أنهم قوم طيبون كشجرات البنفسج ينشق الناس طيبها و يحمدون عرفها وان لم يعرفوا مكانها"

difficultés langagières ou culturelles, n'existent même pas dans la version arabe. Par exemple, la page 56 de l'original[196] est complètement absente de la traduction. Il semble que le traducteur a rencontré des difficultés pour trouver les correspondances de quelques mots de cette page comme (farine de froment- manioc- liqueur etc.) C'est dans cette phase que le problème se dégage : un auteur n'ayant aucune connaissance de la langue française, ni de la vie de l'écrivain, ni de celle de l'époque, parvient à transmettre à son public l'image approximative de Paul et Virginie.

Il est utile de signaler que la plupart des traducteurs littéraires du XIX° et du début du XX° siècle oublient parfois qu'ils sont en position de traducteurs, ainsi, ils étendent leurs discours, ils adressent des conseils et des raisonnements à leurs publics.

C'est la façon que Manfalût̲î a choisie pour traduire plusieurs ouvrages tels *Sous les tilleuls* d'Alphonse Karr, traduit sous le titre de *Magdoline*, également.

Dans ce genre de traduction, l'on peut constater et distinguer deux sortes d'erreurs : Erreurs involontaires

---

.(Cité par al-Bih̲ayrî, *op.cit.*, p.155).
Ce passage, malgré une expression manquante (celle des buissons épineux, ou « al ah̲râsh al shâ'ika », ne manque pas d'être fidèle à l'original.

[196] « Mais il y avait dans l'année des jours qui étaient pour Paul et Virginie des jours des plus grandes réjouissances ; c'étaient les fêtes de leurs mères. Virginie ne manquait pas la veille de pétrir et de cuire des gâteaux de farine de froment, qu'elle envoyait à de pauvres familles de blancs, nées dans l'île, qui n'avaient jamais mangé de pain d'Europe, et qui sans aucun secours de noirs, réduites à vivre de manioc au milieu des bois. (….) elle leur servait des rafraîchissements, dont elle relevait la bonté par quelque circonstance particulière qui en augmentait selon l'agrément. Cette liqueur avait été préparée par Marguerite, cette autre par sa mère ; son frère avait cueilli lui-même ce fruit au haut d'un arbre. … » (*Paul et Virginie*, *op.cit*, 1972, p. 56).

issues de l'ignorance du vocabulaire ou de la grammaire, voire de la langue française puisqu' al-Manfalûṭî ignorait complètement la langue française, mais aussi de l'étourderie ou de la négligence. Ces erreurs sont assez graves et inexcusables. Elles sont susceptibles, si elles sont nombreuses, de fausser le contenu de l'original.

À titre d'exemple, dans *Cyrano de Bergerac* d'Edmond Rostand, l'introduction du dernier acte évoque un intervalle temporel de quinze ans qui se sont déroulés : « Quinze ans après,… », tandis que la traduction de ce passage par al-Manfalûṭî annonce 15 jours : « بعد خمسة عشرة يوما » (Ba'da khamsata 'asharat yaûman). Or, ce décalage cause une ambiguïté que l'on ne peut négliger : le temps passé indiqué dans le roman source a ses conséquences sur les personnages qui vieillissent naturellement et subissent beaucoup de changements.

D'autres genres d'erreurs mènent également vers de fausses pistes d'analyse et d'explications : ce sont les erreurs voulues qui résultent du souci constant de ne pas effaroucher le public par des idées, des images très particulières et spécifiques, propres à l'auteur ou à sa nation, et qui peuvent manifester une certaine incompatibilité avec la religion et les traditions du lecteur de la traduction, et qui peuvent choquer sa pudeur ou heurter sa sensibilité religieuse.

Prenons un exemple du roman *Sous les Tilleuls* d'Alphonse Karr traduit également par al-Manfalûṭî. Il s'agit

d'un passage qui décrit l'état amoureux de Magdeleine et Stephen, les deux héros du roman :

> « Et tous deux ils étaient seuls sous le ciel et sous la verdure, entourés d'un air pur et du parfum des fleurs, et leur âme avait des ailes comme les anges et s'élevait au ciel. Oh ! S'il est vrai que Dieu soit un bon père, pourquoi ne les écrasait-il pas de sa foudre ? Pourquoi ne les appelait–il pas dans son sein ? Pourquoi ne finissaient-ils pas là leur vie ? »

Quant à la traduction de ce passage que l'on trouve chez al-Manfalûṭî, l'on relève ceci :

> "و مرت بهما على ذلك ساعة لا يعرف مكانها من نفسيهما ألا من مرت به في يوم من أيام شبابه مثلهاْ، فقد كانا يشعران أنهما في معزل عن العالم، و أن مكانهما من تلك الحديقة في انفرادهما وسكونهما و هنائهما وغبطتهما مكان آدم وحواء من جنتهما، قبل أن يأكلا الشجرة ويهبطا إلى الأرض، و أن روحاهما قد تجردت عن جسماهما فطارت ترفرف بأجنحتها في فضاء الملأ الأعلى، فرأت مدارات الشموس في أفلاكها وحركات الكواكب في منازلها ومرت بين صفوف الملائكة وسمعت زجلها وتسبيحها تحت قوائم العرش، ودخلت جنة الخلد فرأت حورها و ولدانها، و مرجانها، و روحها و ريحانها."

> (Wa marrat bihima ʻala dhâlika sâʻa lâ yuʻrafu makânahâ min nafsihimâ illâ man marrat bihi fî yaûm min ayyâm shabâbihi mithlahâ. Faqad kânâ yashʻurân annahumâ fî ma ʻ zalin ʻan al ʻâlam, wa anna makânahumâ min tilka al- ḥadiqa fî infiradihimâ wa sukûnihimâ wa hanâ'ihimâ wa ghabtatihimâ makân Âdam wa Ḥawwâ' min jannatihimâ, qabla an ya'kulâ al shajara wa yahbitâ ila al arḍ, wa anna rûḥuhumâ qad tajarradat ʻan jismihimâ faṭârat turafrifu biajniḥatihâ fî faḍâ' al-mala' al 'ala ʻlâ, fara'at madârât al-shumûs fî aflâkihâ wa ḥarakât al kawâkib fî manâzilihâ wa marrat bayna sufûf al malâ'ika wa sami'at zajalaha wa tasbiḥahâ taḥta qawâ'im al ʻarsh, wa dakhalat jannata al khuld fara'at ḥûraha wa wildânahâ wa marjânaha wa rûḥahâ wa rayḥânahâ)

Ce qui correspond à ceci: (c'est nous qui traduisons) :

> « Il ont passé une heure ne connaît pas sa valeur sauf celui qui a vécu les même sentiments pendant sa jeunesse, ils sentent qu'ils étaient isolés du monde, ils étaient heureux dans le jardin comme Adam et Eve au paradis, avant de manger le fruit de l'arbre et descendre sur terre. Leur âme a séparée de leur corps pour voler dans les cieux, cette âme a vu les astres et leur circulation, elle est passé entre les rangs des anges en entendant leurs prière sous le siège de Dieu, cette âme est entrée au paradis éternel, il a vu ses jolies femmes, ses petits enfants, ses perles, ses saphirs et ses plantes parfumées ».

Or, il est clair que le traducteur a essayé de décrire l'état amoureux des personnages, mais il a omis complètement l'expression « s'il est vrai que Dieu soit un vrai père… », car s'il traduit cette phrase, il sera obligé d'expliquer que Dieu chez les chrétiens s'appelle le Père. Aussi, l'expression « s'il est vrai que Dieu soit un bon père » pourrait bien choquer et indigner le lecteur arabe de l'époque, cette expression pourrait s'avérer audacieuse aux yeux d'une population qui vénérait Dieu l'Unique et exclue toute parole de ce genre, qui pourrait, à ses yeux, l'offenser. Ainsi, le traducteur a choisi de décrire l'état amoureux des personnages en utilisant un univers bien connu chez le lecteur arabe : le paradis cité dans le Coran où l'on trouve les anges prier sous le Trône divin, les femmes vierges, les petits enfants etc. De fait, en lisant les deux passages du roman français et de sa traduction, l'on ne peut constater une exactitude dans la traduction. Le traducteur semble changer volontairement certaines expressions comme celle qui décrit l'état d'âme des amoureux du roman, dans le but de rendre le texte plus accessible pour le lecteur arabe de

l'époque. Or, quant au style et à la langue utilisés dans la traduction, l'on a bien peur qu'ils ne soient beaucoup plus inspirés de ceux des « Maqâmât » arabes, ou du fameux récit *Les mille et une nuits* ; la référence la plus connue, la plus populaire et qui correspondait le plus au goût culturel régnant. Certes, le facteur commercial et matériel est bien derrière ce choix surtout si l'on peut, avec un tel style, satisfaire rapidement un public friand de chants pathétiques et de fins heureuses. Mais les inexactitudes que l'on peut relever dans la traduction par rapport au roman source sont d'une grande importance si l'on prend en compte le fait qu'elles finissent par déformer certains traits essentiels du roman source, lui faire perdre sa hardiesse ou son pittoresque en l'acheminant vers le goût prédominant de la nation réceptrice.

Ainsi, si dans *Paul et Virginie* on relève, entre autres, beaucoup de noms exotiques de plantes et d'animaux (tels Manioc- canne a sucre- faune- dryade etc.) que le traducteur n'a pas reproduit, ce lexique riche et beau, a été probablement difficile à garder pour trois raisons essentielles :

Premièrement, le traducteur n'a pas consulté l'ouvrage original pour pouvoir comparer et analyser les différents termes. Deuxièmement, il se peut que le premier traducteur de *Paul et Virginie* ait jugé utile de supprimer tous ces noms exotiques craignant d'ennuyer le lecteur, et il se peut aussi que le « traducteur virtuel » sur lequel al-Manfalûṭî comptait

pour mettre en œuvre son adaptation ne les ait pas cité lorsqu'il a raconté l'histoire du roman à son ami[197].

Enfin, la plupart des noms exotiques des plantes citées dans *Paul et Virginie* ne trouvent pas leurs correspondants dans le lexique arabe, Elles pourraient même être inconnues et spécifiques d'autres régions du monde que le Moyen Orient.

Et voici dans ce qui suit un tableau des noms d'animaux marins et des noms de plantes qui ont été négligés dans la version de Manfalûṭî. L'on propose leurs équivalents en Arabe car ils ont une grande importance dans le récit de Bernardin de Saint-Pierre.

[197] Néanmoins, ce qui reste surprenant, c'est le fait que Manfalûṭî ignorait la langue Française. C'était son ami Muḥammad al-Gunîdî (médecin) qui traduisait littéralement les œuvres littéraires du français en arabe puis Manfalûṭî transmettait cette traduction d'une façon lisible et représentable en arabe. Manfalûṭî n'a pas nié cette vérité mais par contre il l'a affirmée dans l'introduction de la traduction de *Cyrano de Bergerac* d'Edmond Rostand en disant : « Mon ami Muḥammad al-Gunîdî m'a encouragé à traduire ce texte et m'a fait connaître *Cyrano de Bergerac*, après l'avoir traduit littéralement tout en gardant son aspect original. Il m'a confié sa traduction afin que je la réécrive pour l'interpréter au théâtre. J'ai répondu à sa proposition. Ainsi, j'ai pu lire attentivement cette pièce et découvrir son intrigue. Sa lecture m'a énormément passionné. Et de là, j'ai décidé de la réécrire de façon à ce qu'elle devienne un roman et non une pièce de théâtre ; ainsi le lecteur pouvait lire ce texte qui avait déjà été interprété sur scène ». (*Cyrano de Bergerac* de Manfalûṭî, éd. Al-Ma'ârif, Le Caire, Préface, p. 3). Il en va de même également dans *Le Cid* de Corneille, traduit par Najîb al-Ḥaddâd. Cette pièce traduite, tout comme le roman cité ci-dessus, sont les témoins éloquents de cette mésaventure.

Lexique abandonné par Manfalûṭî

Noms des plantes exotiques cités dans l'original	**page**	**Leurs équivalents en Arabe**	
Un palmiste	95	Nakhla (palmier)	نخلة
De scabieuses	143	Zahrat al-jarb (fleur de gale) : « une plante passant pour guérir la gale »	زهرة الجرب
D'Aloès	101	Ṣabr (amer) : « plante aux feuilles acérées amères »	صبر
De Scolopendre	96	Hashîsha dûdiyya (plante vermiculée) : «fougère à feuilles coriaces, qui croît sur les vieux murs »	حشيشة دودية (نبات من السراخس)
De Tamarins	100	Tamr hindy (datte indienne) : « fruit de tamarinier »	تمر هندي
De Cocos	104	Jawz hindy (noix d'inde) : « fruit de cocotier »	جوز الهند
De Capillaires	104	Kuzburat al-bîr (coriandre de puits) : « fougère à pétioles très fins »	كزبرة البير
De Pervenche	104	Qudâb (jins zahr min al-faṣîla a-dafliyya) (fleur) : « plante vivance à fleurs d'un bleu mauve »	قضاب (جنس زهر من الفصيلة الدفلية)
L'Herbe de baume	104	ʻushbat al-baylasân (plante de pommade) : «plante odoriférante »	عشبة البلسان (نبات من الفصيلة البخورية)
De Manioc	110	Manîhût (manihot) : « arbrisseau des régions tropicales »	منيهوت
D'un Veloutier	108	Shājārāt al-mukhmal (l'arbre de velours) :	شجرة المخمل

		« arbre à feuilles veloutées »	
Des Patates	86	Batâtâ (patate) : « liane tropicale, patate douce »	بطاطا
De Manguiers	100	shajarat al-Mangã (arbre de mangue) « arbre tropical dont le fruit est la mangue »	شجرة المنجا
Des Sorbets	106	‘asîr al-fawãkīh (jus de fruits) «boisson à base de jus de fruits et de sucre »	عصير الفواكه
Des Cédrats	106	Kabbãd (fruit de koubad) « fruit de cédratier, plus gros que le citron »	كباد
Le Papayer	100	ʿînab al hīnd (raisin indien) « arbre exotique qui produit les papayes »	عنب هندي
D’Avocat	100	Thamarat al-muhâmî (fruit d’avocat) « fruit de l’avocatier à peau verte ou violette »	ثمرة المحامي
De Goyaviers	100	shajarat al-gãwãfã (arbre de goyave) « arbre originaire d’Amérique tropicale qui produit les goyaves »	جوافة
De Jaques	100	Thamarat shajarat al-jâkia (fruit de l’arbre de Jaques) « fruit du jaquier »	ثمرة الجاكية
Des Lataniers	105	Lâtâniyâ (Palmier de l’océan indien) « palmier des îles de l’océan indien »	لاتانية (نخيل المحيط الهندي)
Lianes	101	‘arīshã (vigne) « plante grimpante »	عريشة
Des	100	Sham‘adân	شمعدان

Girandoles		(chandelier) « grappe de fleurs »	
La Giroflée	104	Manthûr khaîry (éparpillée) « plante herbacée aux fleurs odorantes »	منثور خيري
Les Gousses	104	Al-thûm (l'aïl) « gosses d'ail »	الثوم
De bambou	96	Khayzarân (plante à bâton) « plante tropicale qui peut atteindre quarante mètres de hauteur »	خيزران
Un Calebassier	103	Dabbâ' karnîb (courge) « arbre d'Amérique tropicale don le fruit est la calesbasse »	دباء كرنيب
Les Basilics	104	Rayhãn wa hibq (plante à bonne odeur) « plante à feuilles aromatiques »	ريحان و حبق

Noms des oiseaux de Mer cités dans l'original	Page	**Leurs équivalents en Arabe**	
L'alouette marine	104	Qanbara (oiseau qui chante en permanence) « petit oiseau à plumage gris ou brunâtre »	قنبرة
La frégate	104	'uqâb al bahr (oiseau de proie) « oiseau de mer à petit bec »	عقاب البحر
L'oiseau du tropique	104	Tayr al-madãr al-malakî (oiseau de la sphère royale) « oiseau de la sphère terrestre »	طير المدار الملكي

Les perruches vertes	105	Dara (perle) « perroquet femelle »	درة (أنثى الببغاء)
Les perdrix	105	Hajal (oiseau qui marche en sautant) « oiseau au plumage roux cendré ou gris cendré »	حجل
Les merles siffleurs	105	Shũhrũr (oiseau à belle voix) « oiseau passereau au plumage généralement noir »	شحرور
Les bengalis	105	Bengãly (oiseau de Bengale) « petit oiseau originaire des indes »	عصفور البنغال

Noms des Fruits de Mer cités dans l'original	**Page**	**Leurs équivalents en Arabe**	
Les cabots	108	Kabût (poisson de cabout) « poisson de la famille de mulet »	كابوت
Des polypes	108	Madîkh (fort) « animal de mer dont le corps est allongé »	مديخ (جنس حيوانات بحرية من المجوفات)
Des chevrettes	108	'Inâq (saghîr al-mâ'iz) « le petit de chèvre »	عناق (صغير الماعز)
Des rougets	108	Samak al- sũltãn ibrãhĩm (poisson de sultan Ibrahim) « poisson rouget barbet »	سمك السلطان إبراهيم
Des langoustes	108	Jarãd bahrĩ (sauterelle de mer) « grand crustacés marin décapode »	جراد بحري
Des crabes	108	Saratãn al-bahr	سرطان البحر

		(crabe de mer) « crustacés à cinq paires de pattes »	
Des oursins	108	Tũtiyyat al bahr (oursin de mer) « animal échinoderme des fonds marins »	توتياء البحر
Des huîtres	108	Mahãra (coquille) « mollusque bivalve à coquille feuilletée ou rugueuse »	محارة
Des coquillages	108	Mahãrat wa qawâqi' (coquille) « mollusque généralement marin pourvu d'une coquille »	محارة و صدف

Noms de tissus cités dans l'original	**Page**	**Leurs équivalents en Arabe**	
Basins de goudelour	123	Bãzãn (tissu en coton) « tissu damassé »	بزان (نسيج قطني)
Des Mousselines de Daca	123	Shãsh mũsily (tissu transparent) « toile de coton claire, fine et légère)	موصلي (نسيج شفاف من الموصل)
Des Baftas de surate	123	Bãfta (tissu blanc) «toile de coton blanc avec des raie d'or »	بفتا
Des Chittes	123	Shĩt « tissu ordinaire a un éclat et une douceur »	شيت
Des Lampas	123	Lambãs (tissu de soie chinoise) « étoffe de soie à grands dessins tissés en relief »	لمباس (نسيج حرير صيني)

Des Damas	123	Qimâsh mũshajjar (tissu avec motif) « étoffe tissée dont le dessin apparaît à l'endroit en satin sur fond de taffetas »	قماش مشجر
Des Taffetas	123	Tafta (tissu en soie lourde) « tissu de soie à armure unie »	تفتة (نسيج حريري ثقيل)
Des Satins	123	Atlas (tissu satiné) « étoffe de soie, moelleuse »	أطلس
Des Pékins	123	Bikĩnĩ « étoffe de soie ornée de fleurs »	بكيني
Des Nankins	123	Nãnkĩn « tissue en coton solide »	نانكين

Toutefois, le traducteur a profité des livres qu'il connaissait bien pour mettre en relief les beaux thèmes et les belles images de l'art grec. On le voit comparer la beauté des pieds nus de Virginie et de Paul à celle des enfants de Niobé. Bernardin de Saint-Pierre, quant à lui, assemble les deux images par le fait qu'il croit voir un groupe antique de marbre blanc représentant les enfants de Niobé. Il insère cette réminiscence dans le but de faire valoir la beauté physique des deux enfants de l'île de France.

Cet exemple mythologique est transféré différemment ; le traducteur confond certains noms grecs et les rend par d'autres appellations. Quand il s'agit par exemple du nom

« Niobé », Manfalûṭî l'appelle « Pénélope », femme d'Ulysse. Ces confusions sont dues à certaines séquences narratives originales. Manfalûṭî, ayant eu une version erronée de l'œuvre initiale, tombe dans le piège et transpose ainsi faussement les noms. Or, la précision qui semble être l'une des caractéristiques essentielles de la narration dans l'original où l'auteur ressent parfaitement les choses qu'il décrit, et pour lesquelles il met des qualificatifs et des mots très subtils pour dégager leur identité et leur authenticité, pose un problème en contrepartie dans la traduction en arabe, qui est celui du transfert du mécanisme de la langue originale. Manfalûṭî ne rapporte pas les détails que l'on trouve dans l'original ; il ne prend pas en considération les qualités stylistiques ni les descriptions minutieuses et subtiles de l'auteur du roman pour les reproduire dans son récit. Il présente seulement un échantillon général, mais très restreint. Le traducteur se contente de reproduire le texte du *Paul et Virginie* par des moyens linguistiques modernes, en s'appuyant souvent sur le modèle de la poétique arabe. Manfalûṭî n'a pas traduit le style Bernardien. Au contraire, il a essayé de réécrire de nouveau *Paul et Virginie* avec son propre style.

Ceci explique par ailleurs les longs passages ajoutés, mais aussi les résumés de certains passages du roman source chez Manfalûtî, qui n'a pas hésité à modifier la structure du livre même, en y ajoutant des chapitres avec des titres complètement de son invention, et en modifiant l'ordre des séquences de la fiction.

L'on peut en donner un autre exemple assez frappant qui illustre cette pratique fréquente chez Manfalûṭî : les pages 61-62 de la traduction[198] résument trois pages du roman français[199]. Et inversement, de nouveaux détails ajoutés viennent compléter ces passages du roman source :

> « Tantôt au son du tam tam de Domingue, elle se présentait sur la pelouse, portant une cruche sur la tête ; elle s'avançait avec timidité à la source d'une fontaine voisine pour y puiser de l'eau. Domingue et Marie représentant les bergers de Madian, lui en défendaient l'approche et feignaient de la repousser… Paul accourait à son secours, battait les bergers, remplissait la cruche de Virginie et en la lui posant sur la tête il lui mettait en même temps une couronne de fleurs rouges de pervenche qui relevait la blancheur de son teint. Alors, me prêtant à leurs jeux, je me chargeais du personnage de Raguel, et j'accordais à Paul ma fille Séphora en mariage. Une autre fois, elle (Virginie) représentait l'infortunée Ruth, qui retourne veuve et pauvre dans son pays où elle se trouve étrangère après une longue absence. (….). Paul imitant la gravité d'un Patriarche, l'interrogeait ; elle répondait en tremblant à ses questions. Bientôt ému de pitié il accordait l'hospitalité à l'innocence, et un asile à l'infortune ; il remplissait le tablier de Virginie de toutes sortes de provisions, et l'amenait devant nous, comme devant les anciens de la ville en déclarant qu'il la prenait en mariage malgré son indigence.»[200]

Il s'agit dans ce passage d'une scène de *l'Exode (II)* non détaillée chez de Saint-Pierre. Moïse, ayant tué un Egyptien qui frappait un hébreu, se retira dans le pays de Madian où il s'arrêta près d'un puits. « Le sacrificateur de Madian avait sept filles. Elles vinrent puiser de l'eau et elles

---

198 *Al-Fadîla, op.cit., 1997.*
199 *Paul et Virginie*, *op.cit.*, éd. 1972, p. 54, 55, 56.
200 *Paul et Virginie*, Paris, Larousse, 1972, pp. 54-55.

remplirent les auges pour abreuver le troupeau de leur père. Les bergers arrivèrent et les chassèrent. Alors Moïse se leva, prit leur défense et fit boire le troupeau. » En récompense, le sacrificateur de Madian, nommé Raguel ou Jethro (Shu'ayb), accorde la main de sa fille Séphora (Saffûra) à Moïse.

Ruth (comme Hélène dans le roman français) ne revient pas dans son pays (Voir le livre de Ruth) : c'est une Moabite. Après la mort de son beau père, Elimélec, qui, originaire de Bethléem, s'était établi au pays de Moab, elle devint veuve, avec sa belle-mère, Naomi, à Bethléem.[201].

---

[201] Pour avoir tous les détails nécessaires pour comprendre et la traduction et le passage du roman source voir *Exode II* :
2.16
Le sacrificateur de Madian avait sept filles. Elles vinrent puiser de l'eau, et elles remplirent les auges pour abreuver le troupeau de leur père.
2.17
Les bergers arrivèrent, et les chassèrent. Alors Moïse se leva, prit leur défense, et fit boire leur troupeau.
2.18
Quand elles furent de retour auprès de Réuel, leur père, il dit: Pourquoi revenez-vous si tôt aujourd'hui?
2.19
Elles répondirent: Un Égyptien nous a délivrées de la main des bergers, et même il nous a puisé de l'eau, et a fait boire le troupeau.
2.20
Et il dit à ses filles: Où est-il? Pourquoi avez-vous laissé cet homme? Appelez-le, pour qu'il prenne quelque nourriture.
2.21
Moïse se décida à demeurer chez cet homme, qui lui donna pour femme Séphora, sa fille.
2.22
13.1. Ruth 1
1.1
Du temps des juges, il y eut une famine dans le pays. Un homme de Bethléhem de Juda partit, avec sa femme et ses deux fils, pour faire un séjour dans le pays de Moab.
1.2
Le nom de cet homme était Élimélec, celui de sa femme Naomi, et ses deux fils s'appelaient Machlon et Kiljon; ils étaient Éphratiens, de Bethléhem de Juda. Arrivés au pays de Moab, ils y fixèrent leur demeure.
1.3
Élimélec, mari de Naomi, mourut, et elle resta avec ses deux fils.

1.4
Ils prirent des femmes Moabites, dont l'une se nommait Orpa, et l'autre Ruth, et ils habitèrent là environ dix ans.
1.5
Machlon et Kiljon moururent aussi tous les deux, et Naomi resta privée de ses deux fils et de son mari.
1.6
Puis elle se leva, elle et ses belles-filles, afin de quitter le pays de Moab, car elle apprit au pays de Moab que l'Éternel avait visité son peuple et lui avait donné du pain.
1.7
Elle sortit du lieu qu'elle habitait, accompagnée de ses deux belles-filles, et elle se mit en route pour retourner dans le pays de Juda.
1.8
Naomi dit alors à ses deux belles-filles: Allez, retournez chacune à la maison de sa mère! Que l'Éternel use de bonté envers vous, comme vous l'avez fait envers ceux qui sont morts et envers moi!
1.9
Que l'Éternel vous fasse trouver à chacune du repos dans la maison d'un mari! Et elle les baisa. Elles élevèrent la voix, et pleurèrent;
1.10
Et elles lui dirent: Non, nous irons avec toi vers ton peuple.
1.11
Naomi, dit: Retournez, mes filles! Pourquoi viendriez-vous avec moi? Ai-je encore dans mon sein des fils qui puissent devenir vos maris?
1.12
Retournez, mes filles, allez! Je suis trop vieille pour me remarier. Et quand je dirais: J'ai de l'espérance; quand cette nuit même je serais avec un mari, et que j'enfanterais des fils,
1.13
Attendriez-vous pour cela qu'ils eussent grandi, refuseriez-vous pour cela de vous marier? Non, mes filles! Car à cause de vous je suis dans une grande affliction de ce que la main de l'Éternel s'est étendue contre moi.
1.14
Et elles élevèrent la voix, et pleurèrent encore. Orpa baisa sa belle-mère, mais Ruth s'attacha à elle.
1.15
Naomi dit à Ruth: Voici, ta belle-soeur est retournée vers son peuple et vers ses dieux; retourne, comme ta belle-soeur.
1.16
Ruth répondit: Ne me presse pas de te laisser, de retourner loin de toi! Où tu iras j'irai, où tu demeureras je demeurerai; ton peuple sera mon peuple, et ton Dieu sera mon Dieu;
1.17
Où tu mourras je mourrai, et j'y serai enterrée. Que l'Éternel me traite dans toute sa rigueur, si autre chose que la mort vient à me séparer de toi!
1.18
Naomi, la voyant décidée à aller avec elle, cessa ses instances.
1.19
Elles firent ensemble le voyage jusqu'à leur arrivée à Bethléhem. Et lorsqu'elles entrèrent dans Bethléhem, toute la ville fut émue à cause d'elles, et les femmes disaient: Est-ce là Naomi?
1.20

En effet, comme le montrent ces passages, chez Bernardin il s'agit de faire allusion à des références bibliques (Ruth, Madian, Paul), pour mettre en valeur quelques notions spirituelles et morales et pour concrétiser son langage. Or, dans le texte français, l'on ne trouve aucune trace du nom de l'auxiliaire de Ruth, connu dans *La Torah* et cité par Manfalûṭî sous le nom de Bou'az[202] (Booz dans *La Bible)* :

> « Donne le manteau qui est sur toi et tiens –le ». Elle le tint, et il mesura six mètres d'orge qu'il chargea sur elle. Puis il rentra dans la ville. Booz prit dix hommes parmi les anciens de la ville».

Il s'agit d' (un « Patriarche » chez Bernardin) auquel Paul est comparé et qui est nommé chez al-Manfalûṭî (bou'az).

Le même passage est beaucoup plus détaillé notamment concernant les noms bibliques tel celui de Moïse dans la traduction. Manfalûṭî, par souci d'explication, a comparé Paul à Moïse cité deux fois dans ce passage par l'auteur Egyptien alors que Bernardin ne l'a pas cité, et

---

Elle leur dit: Ne m'appelez pas Naomi; appelez-moi Mara, car le Tout Puissant m'a remplie d'amertume.

1.21

J'étais dans l'abondance à mon départ, et l'Éternel me ramène les mains vides. Pourquoi m'appelleriez-vous Naomi, après que l'Éternel s'est prononcé contre moi, et que le Tout Puissant m'a affligée?

1.22

Ainsi revinrent du pays de Moab Naomi et sa belle-fille, Ruth la Moabite. Elles arrivèrent à Bethléhem au commencement de la moisson des orges.

[202] Voir à ce propos les pages pp. 61-62 de la version arabe et les pages 54-55 du récit français.

puis Booz aussi cité par Manfalûṭî tandis qu'il est appelé un patriarche tout simplement chez Bernardin. En effet, Bernardin a commenté ce passage sans citer les détails ni les noms bibliques que Manfalûṭî a reproduits dans sa traduction. La seule référence que l'on peut faire dans le texte français à ces données bibliques est évoquée par Bernardin qui écrit que ce genre d'histoires, on les racontait si bien que l'on se croyait en Syrie ou en Palestine, pays où ces histoires ont eu lieu. Or dans cet exemple, le souci de vérité religieuse préoccupait plus Manfalûṭî qui a essayé d'expliciter cette histoire, voire de corriger une erreur concernant Ruth : Chez Bernardin on comprend bien dans le passage cité ci-dessus que Ruth est rentrée chez elle alors que Manfalûṭî a ajouté un passage concernant Hélène qui s'est comparée à Ruth et qui, effectivement, a abandonné son pays et sa famille, comme Ruth mais sans jamais les retrouver :

وكان يخطر لفرجيني أحيانا أن تمثل بعض الروايات القصيرة التي سمعتها من أمها ؛ فتظهر على مسرح الشاطئ الرملي حاملة جرتها على رأسها ، كأنها ذاهبة إلى بعض الآبار للاستقاء ، حتى إذا بلغت مكان البئر وقف دومينج وماري ومرغريت في طريقها ، كأنهم رعاة مدين يحولون بين ابنة شعيب وبين البئر، فيلمحها بول على البعد فيسرع لنجدتها ويحمل على الرعاة حملة شديدة حتى يمزقهم كل ممزق ، كما فعل موسى ، ثم يضع لها فوق رأسها طاقة جميلة من الزهر الأحمر ؛ لتضع الجرة فوقها ، فكأنه يكللها بإكليل الزواج ، فأقوم أنا بتمثيل دور "شعيب" وأزوج ابنتي "صفورة" من الفتى "موسى".

وأحيانا كانت تمثل دور البائسة "راعوث" ، حينما عادت إلى بلدها بعد غياب طويل فترى نفسها غريبة منقطعة لا أهل لها ولا رحم ؛ فتظل سائرة في طريقها مطرقة الرأس ساهمة الوجه حتى تلمح جماعة الصيادين ، وكان يمثله دومينج وماري ومرغريت ، يحصدون في مزرعتهم ، فتتبع خطواتهم ، وتلتقط بعض السنابل الساقطة لتتبلغ بها فيراها بول ، وهو يمثل دور "بوعز" أحد نبلاء المدينة ، فتدركه رقة لها فيتقدم نحوها ويسألها عن شأنها ، فترتعد بين يديه ، وتجيبه على أسئلته بصوت خافت متهدج ، فتذرف عيناه الدموع ؛ رحمة بها ومرثاة

لها ، ويأخذ بيدها حتى يقف بها أمام شيوخ المدينة في منتداهم ويعلن زواجه منها رغم فقرها وإقلالها.

وهنا تذكر هيلين حياتها الأولى ،وأنها كانت أشبه شيء بحياة تلك الفتاة الإسرائيلية المسكينة، وأنها لقيت من أهلها وجفائهم وغلظتهم مثل ما لقيت ، وكابدت من آلام الحياة وهمومها مثل ما كابدت ، فتبكي بكاء طويلا.

ثم لا تلبث أن تصل بخيالها إلى النهاية الطيبة التي ختمت بها تلك الرواية فتهدأ نفسها قليلا ، وتتفاءل خيرا لأبنتها أن يكون مصيرها هذا المصير السعيد[203].

(wa kâna yakhturu lifirginî ahyânan an tumaththila ba'da al-riwâyât al qasîra allatî sami'athâ min 'ummihâ fatzhar 'alâ masrah al shâti' al-ramliyy hâmiltan jarratahâ 'alâ ra'sihâ ka'annahâ dhâhiba ilâ ba'd al-'âbâr lil-'istisqâ' hattâ idhâ balaghat makân al bi'r waqafa Doming wa Mârî wa Margharit fî tariqihâ ka'annahum ru'ât madyan yahûlûn bayna ibnat Shu'ayb wa bayna al-bi'r , fayalmahahâ bûl 'alâ al bu'd fayusri'u linajdatihâ wa yahmil 'alâ al-ru'ât hamlatan shadîda hattâ yumaziqahum kulla mumazzaq kamâ fa'ala Mûsâ**,** thumma yada' lahâ fawqa ra'sihâ bâqa jamîla min al zahr al ahmar liyada' aljarra fawqahâ ka'annahu yukalliluhâ bi'iklil al-zawaj fa'aqûm anâ bitamthîl dawr « Shu'ayb » wa 'uzawwij ibnatî « Saffûra » min al-fatâ « Mûsâ »).

Wa 'ahyanan kânat tumaththilu dawra al bâ'issa « Ra'ûth » hinamâ 'âdat ilâ baladihâ ba'da ghiyâb tawîl fatara nafsahâ gharîbatan munqati'atan lâ ahla lahâ wa lâ rahim, fatazal sâ'ira fî tariqihâ mutriqat al-ra's sâhimata al wajh hattâ talmah jamâ'at al sayyâdîn wa kâna yumaththilahum duming wa mârî wa margarit yahsudûn fî mazra'atihim fattatba' khutuwâtihim wa taltaqit ba'd al sanâbil al sâqita litataballagh bihâ fayarahâ bûl wahwa yumaththil dawr « Bû'az » ahad nubalâ' al madîna fatudrikuhu riqqatan lahâ fayataqaddam nahwahâ wa yas'aluha 'an sha'nihâ fayarta'id bayna yadayhi wa tujîbuhu 'ala as'ilatihi bisawtin khâfit mutahaddij fatadhrifi 'aynâhu al-dumû'a rahmatan bihâ

[203] *Al-Fadîla, op.cit.*, 1997, pp. 61-62.

wa marthâtan lahâ wa ya‘khudhuhâ biyadihâ hatta yaqif bihâ amâm shuyûkh al madîna fî muntadâhum wa yu‘lin zawâjahu minhâ raghma faqrihâ wa iqlâlihâ.

Wa humâ tadhkur hilin hayâtahâ al-‘ûlâ, wa annahâ kânat ashbah shay’ bihayât tilka al fatât al isrâ’îliyya al maskîna, wa annahâ laqiyat min ahlihâ wa jafâ’ihim wa ghulzatihim mithl mâ laqiyat, wa kâbadat min âlâm al hayât wa humûmihâ mithl mâ kâbadat fatabkî bukâ’an tawîlan.

Thumma lâ talbath an tasil bikhayâlihâ ilâ al nihâya al tayyiba allatî khatamat bihâ tilka al riwâya fatahda’ nafsahâ qalîlan, wa tatafâ’al khayran libnatihâ an yakûna masîruhâ hâthâ al-masîr al-sa‘îd.

Et voici dans ce qui suit une traduction littérale de ce passage :

Il venait parfois à l’esprit de Virginie de jouer quelques rôles des récits courts qu’elle avait entendus de sa mère, elle apparaît ainsi sur la plage de sable portant sa cruche sur sa tête comme si elle allait aux puits chercher de l’eau ; une fois elle arrive sur le lieu du puits , Domingue, Marguerite et Marie s’arrêtent comme les bergers de Madian qui empêchaient la fille de Shu‘ayb ; Paul la voit de loin et se dépêche pour la secourir et s’en prend aux bergers comme a fait Moïse, il met ensuite sur sa tête un bouquet de fleurs rouges au-dessous de la cruche comme s’il lui mettait une couronne de noces , je joue ainsi le rôle de « Shu‘ayb » et je marie ma fille « Sephora » au jeune homme Moïse.

Parfois, elle jouait le rôle de la malheureuse Ruth lorsqu’elle rentrait chez elle après une longue absence, elle se voyait ainsi étrangère sans parents ni enfants, elle continue alors son chemin, la tête baissée et le visage triste jusqu’à ce qu’elle rencontre un groupe de pêcheurs représentés par Domingue, Marguerite et Marie qui étaient en train de faire la moisson dans leur ferme, elle les suit et ramasse derrière eux quelques graines de blé pour repérer son chemin. Or, Paul, qui joue le rôle de Bou‘az,

> l'un des nobles de la ville, la voit et ressent une certaine affection pour elle, il avance vers elle et lui pose des questions, elle ressent une certaine peur et lui répond à voix basse hésitante, il pleure alors et ressent une pitié envers elle et l'emmène devant les nobles de la ville et leur annonce son mariage avec elle malgré sa pauvreté.
>
> Et là, Hélène se rappelle sa vie d'avant et comment elle ressemblait à celle de cette pauvre fille israélite, et comment elle a subi de la dureté de la part de ses proches comme elle, et, comme elle, elle a souffert dans la vie, elle pleure alors longuement. Ensuite, elle se souvient de l'heureuse fin de cette histoire, ce qui la calme un peu et elle espère du bien pour sa fille, que cette dernière ait le même destin heureux.

Ainsi, Si Manfalûṭî ajoute dans ce passage des noms bibliques et des détails que Bernardin n'a pas cités, ceci semble justifié ici par son souci de coordination narrative du récit et c'est ainsi qu'il transforme Raguel en Shu'ayb, cite Moïse et ajoute Booz.

Or, juste après ce passage, Manfalûṭî n'a pas hésité à ajouter un long passage descriptif, à sa guise et selon son goût sans aucune nécessité thématique, historique ou stylistique. Il s'agit bel et bien d'adapter comme bon lui semble le récit français.

Néanmoins, il faut relativiser ces problèmes. Dans le cas des traductions d'al-Manfalûṭî, elles sont, malgré tout, souvent considérées par certains comme les meilleures de toutes les traductions arabes jusqu'à nos jours.

De fait, il est indispensable de maîtriser la langue de départ et la langue d'arrivée lorsqu'on est devant une œuvre à traduire. Le traducteur doit, au cours de chaque

traduction effectuée, mener une recherche concernant le sujet de la traduction, l'époque, l'auteur, la société, la culture, les mœurs et les coutumes. Après toutes ces démarches, le traducteur peut enfin transmettre le vouloir dire de l'auteur sous une forme soignée, lisible et fidèle au sens général de l'œuvre.

Or, notre traducteur auteur, comme l'on vient de le souligner, n'a eu aucun contact direct avec le texte de départ. Il s'est contenté des traductions déjà réalisées, qui, en l'occurrence, ne sont pas des modèles typiques de bonnes traductions.

Toutefois, l'on ne peut jamais nier l'importance de ces traductions au niveau littéraire et culturel arabe. La plupart des traducteurs du XIX^{e} et du début du XX^{e} siècle ignoraient complètement l'environnement historique des auteurs originaux, sans oublier les tendances politiques, religieuses et culturelles de leur époque, qui pouvaient les conditionner dans leurs écrits. Ainsi, le traducteur se trouve face à des difficultés insolubles. Il est contraint de se libérer du texte original et de trouver des solutions personnelles. Cette opération typiquement individuelle amène le traducteur à commettre parfois des faux-sens et des écarts considérables par rapport au texte initial.

En examinant ses critères et ses conditions de travail, Manfalûṭî n'a pas accompli la tâche d'un vrai traducteur. Il a pris connaissance du texte traduit littéralement, puis il l'a réécrit avec son propre style poétique et littéraire. Le mérite de la réussite et de la bonne réception du roman n'est pas

dû seulement à cet auteur traducteur, mais aussi au premier initiateur de Manfalûṭî. Précisément il faut prendre en considération le fait qu'en réalité, deux auteurs ont traduit *Paul et Virginie* : le premier est inconnu du public, l'ami de Manfalûṭî qui lui a raconté l'histoire de ce roman tandis que le deuxième, al-Manfalûṭî lui-même, est devenu célèbre par sa prose à cette époque.

À cet égard, il faut souligner que, comme dans toute adaptation, le texte d'arrivée n'est pas forcément semblable au niveau narratif du texte du départ, il existe des points de divergence, une dissemblance lexicale et un écart sémantique. Aussi, le texte d'arrivée n'apporte pas dans son contenu le contexte du départ ni le vouloir dire de l'auteur.

Dans tous les cas, pour le lecteur arabe qui ne pouvait lire l'original, cela présentait sa seule chance d'avoir au moins une idée relativement juste sur les thèmes de certains romans français de l'époque sans pouvoir atteindre une vraie connaissance des données exactes que l'on trouve dans les romans source. Or, il ne faut pas oublier que l'habileté de notre auteur traducteur et sa réussite sont dues surtout à sa nouvelle façon d'écrire, qui lui a valu une audience particulière au sein du public et une renommée retentissante. Sa manière de procéder, dans la stylistique arabe, a contribué d'une façon fructueuse à l'évolution de l'expression arabe au début du XX° siècle. Le roman *Paul et Virginie* a offert au traducteur une occasion d'explorer son savoir linguistique, surtout si l'on tient compte du fait que

le thème littéraire de l'exotisme est nouveau dans la littérature arabe.

De fait, les différences qui peuvent éloigner le plus le roman source de sa traduction touchent surtout des questions de style.

Manfalûṭî, comme tous les traducteurs de son époque, loin d'imiter le style original, s'efforce de faire ressortir les particularités qui caractérisent la langue arabe de son époque.

Certes, le style de Manfalûṭî regorge de procédés appartenant souvent à la littérature arabe classique. Mais cela ne veut nullement signifier qu'il imite les anciens dans sa prose ; au contraire, il est arrivé à se libérer de l'ancienne tendance littéraire.

De ce fait, Manfalûṭî a créé, avec ses adaptations, une école stylistique qui a influencé son entourage littéraire. Son style est réputé pour la simplicité de sa langue accessible aux lecteurs.

La lecture *d'Al-Faḍîla*, nous fait découvrir un style riche employé dans un mécanisme linguistique et rhétorique particulier d'où émane une beauté rare.

Ce genre de style était très recherché par le lecteur égyptien à cette époque. Il est harmonieux et renferme une musicalité par des mots ayant une affinité dans des phrases souvent longues, solidement construites, réparties dans un enchaînement ordonné et rigoureux.

Le passage qui suit montre bien comment le traducteur reproduit des mots et des expressions du texte source à sa manière en y introduisant des termes au sens figuré et des métaphores inventées :

Tandis que Bernardin de Saint-Pierre écrit ceci :

> « Les pluies que leur pitons attirent peignent souvent les couleurs de l'arc en ciel »[204]

Manfalût̲î transfère ce passage en choisissant une expression qui lui semblerait plus scintillante :

> فترسم على جوانبها المكسوة بالطحلب ،ألوان الطيف.
>
> « fatarsimu 'alâ jawânibihâ al-maksûûa bi al-t̲uh̲lub, alwân al-t̲ayf »[205]

Ce que l'on peut traduire littéralement ainsi :

> « Aux côtés de ces rochers vêtus de mousse verte, se dessinaient les couleurs de l'ombre »

Le terme vague « alwân al-t̲ayf » chez al-Manfalût̲î désigne les couleurs de « l'arc en ciel ». Ce choix est approximatif car « t̲ayf » en réalité veut dire « ombre – ombrage ». Ainsi l'on obtient par la traduction littérale les « couleurs de l'ombre » et non pas de l'arc en ciel. Manfalût̲î pourrait utiliser un mot précis qui reproduit littéralement le sens voulu par Bernardin : « qaws quzah̲ » mais il semble

[204] *Paul et Virginie*, *op.cit.,* 1972, p. 20.
[205] *Al-Fad̲îla*, *op.cit.*, p. 12.

bien trier à sa guise son vocabulaire en donnant de l'importance aux unités stylistiques et poétiques.

D'autres exemples pourront davantage élucider ces procédés chers à Manfalûṭî :

Quand Bernardin écrit :

> « … Comme il était dans cette perplexité une troupe de noirs marrons se fit voir à vingt pas de là… »[206]

Manfalûṭî préfère traduire ceci de la sorte :

> وانه لكذلك إذ لمح أشباحا سوداء تنحدر من قمة الجبل كأنها قطع الليل.
>
> « wa innahu lakadhâlika idh lamaha ashbâhan sawdâ' a tanhadiru min qimmati l-jabal ka'annahâ qitâ'u al layl »[207]

Ce que l'on peut traduire comme suit :

> « Aussitôt, il observa des fantômes noirs qui descendirent du sommet de la montagne, vers lui, comme une partie de la nuit »

Ainsi, Manfalûṭî traduit « la troupe de noirs » par « des fantômes noirs » issus de la nuit. Il renverse le sens du terme et en fait une figure, mais qui ne se rapproche pas du sens exact. Cette métaphore semble représenter une ambiguïté pour le lecteur ; le terme est très vague et la fonction de cette figure reste imprécise. Cependant, elle donne lieu à une beauté pour sa narration. L'auteur égyptien cherche l'esthétique plus que le contenu.

Cette caractéristique linguistique est très remarquée dans *al-Faḍîla* notamment lorsque le traducteur multiplie

---

[206] *Paul et Virginie, op.cit.*, 1972, p. 40.
[207] *Al-Faḍîla, op.cit.*, 1997, p. 45.

les termes analogues ; parfois il utilise trois synonymes pour un seul terme. Cette particularité lexicale contribue d'une façon indirecte à l'éclat de la langue et à l'harmonie des phrases. Ainsi le montrent ces quelques exemples :

« Une vie simple », Manfalûṭî la traduit par deux synonymes analogues : « ḥayât baṣîta sâdhija ». Les deux adjectifs ont une même signification ; chacune d'eux remplit une fonction analogue dans le message.

Prenons aussi le cas du terme « son affection » qui est reproduit sous forme de deux synonymes homogènes : « 'âṭifatihâ wa ḥanânihâ ». Le traducteur associe les termes analogues afin de concrétiser leur sens pour son lecteur. Il en va de même pour l'expression « je les ai construits » qui est devenue en arabe : « banaytuhumâ wa shayyadtuhumâ ». Le verbe « banâ » en arabe est l'équivalent de « shayyada ». Leur utilité dans le discours est semblable.

Aussi :

« Leurs cœurs » : « qulûbuhum wa af'idatuhum »

« Son honneur » : sharafuhâ wa 'irḍuhâ »

« Les lieux secs » : « at-turba al-jâffa wal-yâbisa »

Il s'agit bien dans ces exemples de synonymes redondants ici chez Manfalûṭî et qui ne servent pas à ajouter du sens voulu par l'auteur du roman source.

Ainsi, en assemblant diverses unités linguistiques, al Manfalûṭî essaye de former des champs lexicaux bien

ordonnés et agencés souvent dans de longues phrases comme le montre cet exemple :

Dans le récit de Bernardin de saint-Pierre on relève ceci :

> « Un jour doux éclaire le fond de ce bassin où le soleil ne luit qu'à midi ; mais dès l'aurore ses rayons en frappent le couronnement, dont les pics s'élevant au-dessus des ombres de la montagne, paraissent d'or et de pourpre sur l'azur des cieux »[208]

Dans le récit arabe d'al-Manfalu<u>t</u>î, le passage équivalent est le suivant :

> ولا تنحدر الشمس إلى قاع الوادي وتنبسط في أرجائه إلا وقت الظهيرة ، فإذا أدبر النهار وطفلت الشمس للإياب ، كان منظر الأصيل أبدع منظر رآه الرائي في جمال ألوانه ، وانسجام ظلاله ، ورقة أضوائه ، وتلهب أفقه ، وذهاب العين بين أرضه وسمائه في أبهى من الحلة السيراء والروضة الغناء.
>
> فإذا انحدرت الشمس إلى مغربها خيم السكون على كل شيء من ماء وهواء ، وكوكب ونجم ، واستحال المنظر كاى وحشة مخيفة كوحشة القبور ، لا نأمة فيها ولا حركة ، ولا بارق ،ولا خافق.
>
> « Wa lâ tan<u>h</u>adiru a-shamsu ilâ qâ'i al-wâdî wa tanba<u>s</u>itu fî arjâ'ihi illâ waqt al-<u>z</u>ahîra, fa'idhâ adbar al nahâr wa tafalat al shamsu lil-iyyab kâna man<u>z</u>ar alasîl abda' mazarin ra'âhu al râ'î fî jamâl alwanihi wa insijâm <u>z</u>ilâlihi wa riqqati a<u>d</u>wâ'ihi wa tulhibu 'ufuqihi wa dhahâb al'ayn bayna 'ardihi wa samâ'ihi fî abhâ min al <u>h</u>ulla al sayrâ' wal-raw<u>d</u>a al ghanna', fa'idhâ in<u>h</u>adarat al-shams ilâ maghribihâ khayyama al-sukûn 'alâ kulli shay' min mâ' wa hawâ' wa kawkab wa najm wa ista<u>h</u>âla al man<u>z</u>ar ilâ wa<u>h</u>sha mukhîfa kawa<u>h</u>shat al-qubûr, lâ na'ma fîhâ wa lâ <u>h</u>araka wa lâ bâriq wa lâ khâfiq »[209].

Ce que l'on peut traduire de la sorte :

> « les rayons du soleil ne pénétraient jusqu'au fond du vallon et ne s'y étalaient

[208] *Paul et Virginie, op.cit.*, 1972, p. 20.
[209] *Al-Fa<u>d</u>îla, Op.cit.*, 1997, pp. 12-13.

> qu'à l'heure du midi ; mais lorsque le jour s'en allait et que le soleil était près de disparaître, le spectacle du crépuscule était le plus magnifique que l'on pût voir, grâce à la beauté de ses couleurs, de l'étalage de ses ombres, de l'embrassement de son horizon ; l'œil y errait entre le ciel et la terre, poursuivant une splendeur plus grande que celle d'une robe en soie ou d'un jardin fleuri ; puis, quand le soleil était couché, un silence immense s'installait dans chaque chose : eau, ciel étoile et, le spectacle devenait une solitude effrayante, comme la solitude des tombeaux, sans une lueur ni un battement d'ailes »

L'on peut retenir de cet exemple deux mots métaphoriques du texte français et qui traduisent deux belles couleurs : celles de l'or et celle du pourpre. L'expression imagée chez Bernardin de Saint-Pierre révèle un souffle poétique et esthétique, il donne à ses mots une fonction particulière dans le discours. Ainsi, ces deux couleurs forment une teinte jaune mélangée au rouge au coucher du soleil. Le côté merveilleux de la nature incite l'auteur à comparer certains éléments à des objets précieux, l'or et la pourpre.

Manfalûṯî imite cette description tout en s'éloignant des dénominations métaphoriques de l'auteur français. Il reproduit en quelque sorte le contexte en le formulant avec ses propres expressions. Ainsi, au lieu de parler de l'aurore comme fait l'auteur du roman source, Manfaluṯî préfère le crépuscule. De plus, il développe la description dans ce passage en arabe en faisant autres comparaisons inventées par lui. Manfalûṯî, sans retenir les mots clé de cette description : or et pourpre, évoque un jardin fleuri et une robe en soie etc.

Citons un autre passage qui révèle ce procédé :

Dans *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre l'on relève ceci :

> « Ainsi ils continuèrent tous d'être heureux, et ce ne fut qu'un orage au milieu d'une belle saison. » [210]

Quant à Manfalûtî, pour traduire ces métaphores par exemple, il les muait en comparaisons, figures qui deviennent très banales dans l'énoncé arabe, comme l'illustre cette phrase :

> "وكانت تلك الحادثة أشبه شيء بسحابة وقفت دون وجه الشمس ساعة ثم اضمحلت "[211]

> (wa kânat tilka al hâditha ashbah shay' bisahâba waqafat dûna wajh al shams sâ'a thumma idmahallat)

> (Cet incident était comme un nuage qui a obstrué la face du soleil un moment puis qui a disparu).

La métaphore chez de Saint-Pierre devient en arabe une figure morte à base de comparaison. Le traducteur simplifie sa procédure en introduisant des comparaisons connues dans le modèle littéraire arabe. Il réussit néanmoins à garder le sens du discours même en évitant de reproduire les mêmes figures. A ce propos, l'on ne peut ignorer les grandes difficultés qu'a rencontré Manfalûtî

---

[210] Saint-Pierre B., *Paul et Virginie,* Larousse Paris, 1972 p 33
[211] M. L. Manfalûtî: *Al-Fadîla,* 1997 p.35.

dans ses adaptations. Dans ce passage, on le voit transformer une métaphore en une forme de comparaison banale : La métaphore vivante de Bernardin de Saint-Pierre devient en arabe une figure morte à base de comparaison. Le traducteur simplifie sa procédure en introduisant des comparaisons connues dans le registre littéraire arabe.

En effet, la comparaison de l'auteur français oscille entre une image vivante et une périphrase, car l'écrivain dissimule les outils de comparaison. La figure est habilement détournée de son sens propre ; ainsi « orage » signifie « incident » et belle saison désigne l'union de la famille. Dans le discours d'arrivé, il s'agit plutôt d'une simple description poétique où al-Manfalûṭî a adapté ce passage à sa guise.

Par ailleurs, il est à rappeler que le discours concis du roman source devient un discours prolixe par des attributs et des épithètes souvent répétés chez l'auteur égyptien. Dans beaucoup de passages, Manfalûṭî cherche la psalmodie des phrases ; il utilise à la place des images des mots ayant une finalité musicale pour donner à son discours un rythme, une esthétique particulière dominée notamment par « al mubâlagha » (l'hyperbole). Aussi, d'autres procédés stylistiques viennent harmoniser et donner éclat à ses phrases. Ils ne sont pas rares : il s'agit d'*al-tibâq* (l'antithèse) comme lorsqu'il n'hésite pas à multiplier des expressions telles « *sa'âda wa shaqâ'* (le bonheur et le malheur), « *al-hayât wal-mawt* » (la vie et la mort), « *yumnatan wa yusrâ* (à droite et à gauche),

« *akhyaran wa ashrâran* » (les bons et les mauvais ». Voici une comparaison de quelques expressions du roman source et de sa traduction arabe révélatrices de ces procédés :

> « Leur histoire est touchante » (*Paul et Virginie*)
>
> « Leur histoire est étrange et impressionnante ; elle fait naître la pitié et couler les larmes » (*Al-Fa<u>d</u>îla*)

> « Les êtres sensibles et souffrants» (*Paul et Virginie*)
>
> « Les malheureux et les infortunés » (*al-bâ'isîn al mankûbîn*) (*Al-Fa<u>d</u>îla*)

> « Une femme vive, bonne et sensible » (*Paul et Virginie*)
>
> « Une femme pieuse, généreuse et délicate » (*raqîqat al-hâl*) (*Al-Fa<u>d</u>îla*)

L'on peut ajouter également ceci chez Bernardin :

> « Oh ! Non dit-Paul, je ne te quitterai pas. »[212]

Et son équivalent exagéré par Manfalû<u>t</u>î :

> *الموت أهون علي من أن أتركك وحدك في هذا المكان الموحش.*
>
> (al-mawtu ahwanu 'alayy min an atrukaki wa<u>h</u>daki fî hâdhâ al-makân al-mû<u>h</u>ish al-muqfir)
>
> « J'aimais mieux mourir que de te laisser seule en ce lieu sauvage et désert »[213]

Ainsi, à la phrase courte, simple et concise de Bernardin de Saint-Pierre, Manfalû<u>t</u>î substitue une phrase longue et redondante ; cette particularité se veut essentielle dans la phrase arabe littéraire de l'époque. Il utilise ce

[212] *Paul et Virginie, Op.cit.*, 1972, p. 37.
[213] *Al-Fa<u>d</u>îla, op.cit.,* 1997, p. 41.

procédé dans le but de commenter certaines obscurités du texte original de *Paul et Virginie*. Mais, malheureusement, cette particularité se retrouve dans la tonalité de son récit ; en provoquant des répétitions, les longues phrases *d'Al-Fadîla* se présentent avec peu de ponctuation et beaucoup d'hyperboles comme le montre le passage suivant qui semble dramatiser davantage l'événement du départ de Virginie aux yeux de Paul et fait partager les angoisses de son héros avec celles de ses lecteurs en exagérant la réaction de Paul concernant cette nouvelle :

> *أما بول فقد عصفت في رأسه عاصفة الغضب وظل يضرب الأرض بقدميه ويشير بيديه مهددا متوعدا لا يعلم من يهدد ولا من يتوعد ولا على أي من الرؤوس يرسل صاعقة غضبه.*

> « Ammâ Bûl faqad 'asafat fî ra'sihi 'asifat al-ghadab wa zalla yadribul-arda biqadamayhi wa yushîru biyadayhi muhaddidan mutawa'idan lâ ya'lam man yuhaddid walâ man yatawa'ad walâ 'ala ayy min al ru'ûs yursil sâ'iqat ghadabihi »[214]

Ce que l'on peut traduire comme suit :

> « Quant à Paul, la tempête et la colère soufflaient dans sa tête ; sans cesse, il frappait la terre de ses pieds, faisait avec ses mains des gestes de menace, sans savoir qui, il menaçait, ni sur quelle tête il envoyait la tempête de sa colère ».

Quant au texte source correspondant de Bernardin de Saint-Pierre, il s'agit de ce passage :

> « Paul, les yeux enflammés de colère, criait, semait les poings, frappait au pied, ne sachant à qui s'en prendre »[215]

---

[214] *Al-Fadila, op.cit.*, 1997, p. 34.
[215] *Paul et Virginie, op.cit.*, 1972, p. 33.

Il en va de même dans le passage qui suit concernant une description de Mme de La Tour faite par de Saint-Pierre :

> « Je trouvais dans Mme de La Tour une personne d'une figure intéressante, pleine de noblesse et de mélancolie. »

Manfalûṭî développe davantage cette description à sa guise:

> *فإذا أنا بين يدي فتاة جميلة رائعة تحيط بوجها المشرق المتلألئ هالة وضاءة من الشرف والنبل تخشاها سحابة خفيفة من الهم والكآبة ويتراء في عيناها المضعضعتين الذابلتين الأطهار الذي يراه الإنسان دائما في عيون الفتيات المنكسرات الذل والانكسار في ميدان الحياة.*
>
> « fa'idhâ anâ bayna yadayy fatât jamîla râ'i 'a tuhîṭu biwajhihâ al-mushriq al mutala'li' hâla waddâ'a min al-sharaf wal-nubl taghshâhâ sahâba khafîfa min al-hamm wal-ka'âba, wa yatarâ'â fî 'aynayhâ al-mutada'di'atayn al-dhâbiyyatayn alathar alladhî yarâhu al-'insân dâ'iman fî 'uyun al-fatayât al munkasirât : al dhul wal-'inkisâr fî maydân al-hayât. »[216]
>
> (Je fus en présence d'une jeune femme belle, délicate, dont le visage brillant était entouré d'un halo et d'une lumière de noblesse, mais qu'obscurcissait un nuage léger de préoccupation et d'affliction ; on voyait dans ses yeux baissés d'humiliation et de détresse qu'on voit dans les yeux d'une jeune femme dont la vie a été brisée).

Là encore, il semble bien difficile de comparer phrase par phrase ce passage avec l'original vu les modifications et les détails ajoutés par le traducteur.

---

[216] *Al-Fadîla, op.cit.*, 1997, p. 19.

Il s'agit, à chaque fois qu'il faut décrire les impressions de l'un des personnages en présence d'un spectacle naturel ou d'une circonstance de la vie, de remplacer la précision par l'abondance. Ces amplifications ramènent presque toujours le lecteur dans le domaine des lieux communs familiers à la littérature arabe puisant dans le répertoire usuel des métaphores orientales. Parfois même une allusion classique vient donner au lecteur qui la reconnaît au passage le plaisir d'admirer sa propre érudition et celle du traducteur :

Bernardin :

> « Dès que le chant du coq annonçait le retour de l'aurore, Virginie se levait »[217]

Manfaluṭî :

> *وكان من شأن فرجيني أن تستيقظ صباح كل يوم مبكرتا والطير لم يفارق وكره.*
>
> « wa kâna min sha'ni Virginie an tastayqiz sabâha kulli yawum mubakkiratan wa-ttayru lam yufâriq wakrahu »[218]
>
> « Elle se levait tous les jours de grand matin quand l'oiseau n'a pas encore quitté son nid »

Ici en même temps que cet oiseau remplace heureusement une image vulgaire par une image noble, Manfaluṭî introduit dans sa prose un souvenir de la mu'allaqa d'Imru' al-Qays :

> *وقد أغتدي والطير في وكناته.*

---

[217] *Paul et Virginie, op.cit.*, 1972, pp. 29-30.
[218] *Al-Faḍîla, op.cit.*, 1997, p. 29.

Wa qad aghtadî wa-ttayru fî wakânatihi

(Il m'arrivait de partir parfois alors que l'oiseau était encore dans son nid)

De fait, avec ces différences que l'on vient de noter entre le texte source et sa traduction, et malgré la difficulté, voire l'impossibilité parfois de comparer phrase à phrase les deux récits français et arabe, l'on pourrait penser à la supériorité de l'adaptation sur l'original. Manfalûṭî qu'on présente souvent comme un révolutionnaire en matière de style n'a pas rompu entièrement avec la tradition littéraire arabe. La recherche des expressions nobles, des nouveautés et des périphrases ne font que donner une beauté au goût arabe de l'époque.

Cette beauté a fait revenir le charme de la langue arabe ; il faut reconnaître que Manfalûṭî a été l'un des auteurs qui ont le plus contribué à l'évolution de l'expression moderne, c'est-à-dire à l'éloignement de toute imitation traditionnelle.

Tout compte fait, l'on ne peut considérer dans son discours d'arrivée une simple dénomination poétique, ou une faible comparaison comme une « métaphore », car si l'image concrète cesse d'être projetée sur l'écran de la conscience, si le mot n'est plus qu'un signe arbitraire parfaitement abstrait, pareil aux autres, et qu'on peut lui assigner un synonyme non imagé sans perte de substance

stylistique, la métaphore cesse d'être. C'est une métaphore morte.[219]

La meilleure procédure dans la traduction consiste à transmettre tout d'abord le sens du texte puis le traducteur se concentre sur la reformulation de la forme dans la langue d'arrivée en tenant compte des images poétiques, de métaphore et de rhétorique. En ce qui concerne Manfalûṭî, il s'intéressait en premier lieu au sens du texte avant l'image et son mécanisme. Mais si l'on examine le style de Manfalûṭî dans la langue d'accueil, on remarque que ses phrases sont fondées en général sur l'emploi du verbe, car celui-ci donne plus d'éclat et rend le message mouvementé. Il répète des verbes dans plusieurs passages, bien que chacun d'eux présente une valeur sémantique différente. Le traducteur veille à ce que le langage d'arrivée soit joli, car l'esthétique est l'une des particularités qui caractérisent le roman arabe.

Cette traduction, parmi d'autres, a ainsi suscité un nouveau souffle pour l'expression et pour le style arabe du début du XX^{e} siècle. Manfalûṭî a eu le mérite, comme tant d'autres traducteurs, de contribuer à l'élargissement culturel arabe et à la diffusion des visions et des conceptions littéraires de l'Europe.

En dépit d'une culture étroite et de défauts dans son adaptation, Manfalûṭî a renversé les anciennes données et a concouru à la modernisation de la langue. D'ailleurs les

[219] *Dictionnaire de Poétique et de Rhétorique*, *op.cit.*, p724.

écrivains et les critiques arabes reconnaissent en lui la célébrité du style et de la manière d'écrire.

À vrai dire, Manfalûṯî a eu le mérite de secouer la langue arabe, et de lui donner vigueur, il a modéré le style et a exercé une influence particulière sur le modèle de l'écriture. Manfalûṯî est par ailleurs l'un des plus célèbres essayistes.

De sa part, Kawthar al-Biẖayrî, dans une étude consacrée à Manfalûṯî en langue arabe et, notamment à la traduction de *Paul et Virginie*, note ceci :[220]

> أسلوب المنفلوطي في قصصه وتراجمه أسلوب قوي غني يتميز بطول الجملة وسخائها وطول الفقرة. وهو يكثر من استخدام التعجب والاستفهام ومن السهل أن نرى أن الأسلوب هو أهم ما يشغله في الكتابة. فهو يريد استعراض ثروته اللغوية. ولذا فكثيرا ما نراه ينزل إلى التهويل والمبالغة والتفخيم المبتذل بل وكثيرا ما يصل إلى الثرثرة والتطويل والحشو بلا داع
>
> Le style des nouvelles de Manfalûṯî, comme celui de ses traductions est un style riche qui se distingue par la longueur de la phrase et des paragraphes. L'exclamation et l'interrogation sont les deux procédés les plus fréquents que l'on rencontre dans ses écrits. Il est facile de reconnaître que la forme est la préoccupation essentielle de l'auteur qui cherche à prouver sa compétence linguistique et la richesse de son art de l'écriture. Ainsi tombe-t-il souvent dans l'emphase et la déclamation fâcheuse. Parfois même dans le verbiage et le bavardage insipide. (C'est nous qui traduisons).

Ce que confirme l'auteur Egyptien lui-même lorsqu'il écrit dans son ouvrage intitulé *al-Naẕarât* ceci :

---

[220] Al-Biẖayrî K,: (*L'influence de la littérature française sur le roman arabe,* l'organisme égyptien du livre, Égypte, 1985 p 214).

> « Je ne sais vraiment pas quel intérêt ces écrivains pourront tirer dans leurs écritures en suivant une méthode compliquée et difficile. Et pourtant ils savent bien qu'ils s'adressent à un public et non à eux-mêmes. D'autant plus que le public à cette époque d'action et de civisme n'a pas beaucoup de temps pour s'arrêter et déchiffrer les sens obscurs des vers poétiques et des discours »[221].

Ce point de vue montre clairement l'acharnement de Manfalûṭî contre la difficulté du style de la langue arabe. En effet, comme on l'a vu dans les exemples cités du récit traduit, Manfalûṭî semble concevoir le beau qui est chez de Saint–Pierre comme un des aspects du bien, comme un ornement qu'on y ajoute pour le mettre en valeur. Il a créé son répertoire avec des amplifications, des comparaisons et des images conventionnelles et banales, ou des associations de mots purement verbales et sonores qui font de sa langue une langue simple, correcte et poétique. D'ailleurs, c'est par cet usage que Manfalûṭî a réussi à donner un nouvel éclat à la langue *d'al-Faḍîla*, révélatrice de la littérature arabe contemporaine.

Si sa prose, comme on l'a vu à travers les exemples cités ci-dessus, fait preuve d'une ingéniosité et d'un souci de toute la stylistique arabe, un beau poème à la dernière page de son adaptation à la fois harmonieux et larmoyant comme tout son récit ne fait qu'illustrer tout ce que l'on vient de dire.

Observons ces quelques vers extraits de ce poème que Manfalûṭî a intitulé « *Bûl wa Firjinî* »:

---

[221] Manfalûtî, *al-Naẓarât, op.cit.*, t. 3, p. 3.

بول وفرجيني

(…)

عشتم من فقركم في غبطة ومن القلة في عيش رخاء
لا خصام ، لا مراء بينكم لا خداع ، لانفاق ، لا رياء
خلق بر وقلب طاهر مثل كأس الحر معنى وصفاء

(…)

أصبحت قصتكم معتبرا في البرايا وعزاء البؤساء

(…)

إن عيش المرء في وحدته خير عيش كافل خير هناء
ليت (فرجيني) أطاعت (بولسا) وأنالته مناه في البقاء

فارقته لم تكن عالمة أن يوم الملتقى يوم اللقاء

ما(لفرجيني) و (باريس) أما كان في القفر عن الدنيا غناء؟
إن هذا المال كأس مزجت قطرة الصهباء فيه بدماء
هكذا الدنيا ، وهذا منتهى كل حي، مالحي من بقاء!

(‘ushtum min faqrikum fî ghabṯatin
Wa min al qillati fî ‘ayshin rakhâ’
Lâ khisâma, lâ mirâ’ baynakum
Lâ khidâ‘, lâ nifâqa, lâ riyâ’
Khalqun birrun wa qalbun ṯâhirun
Mithla ka’sil-ḥurri ma‘nan wa ṣafâ’
Aṣbaḥat qiṣṣatukum mu‘tabar
Fil-barâya wa ‘azâ’ al bu’asâ’
Inna ‘ayshal-mar’i fî waḥdatihi
Khayru ‘ayshin kâfilin khayru hanâ’
Layta (firjinî) aṯâ‘at bûlusan
wa Analathu munâhu fil-baqâ’
fâraqathu lam takun ‘âlimatan
anna yawmal-multaqâ yawmul-liqâ’
mâ lifirjinî wa bâris amâ
kâna fil-faqri ‘an al-dunyâ ghinâ’
inna hâdhâ al mâla ka’sun muzijat
qaṯratul-ṣahbâ’i fîhi bidimâ’
Hâkadhâ al duniyâ wa hâdhâ muntahâ
Kullu ḥayyin mâ liḥayyin, min baqâ’)

Et voici la traduction de ces passages poétiques que l'on propose ici :

> Vous avez vécu pauvres mais heureux, bien que le manque soit pour vous un bonheur.
>
> Vous viviez dans une sorte de sainteté, aucune hypocrisie, ni trahison, ni querelle n'existe entre vous.
>
> Votre histoire devient un exemple dans les contrées et une consolation pour les pauvres et les démunis.
>
> La vie de l'Homme dans sa solitude est meilleure qu'une vie trouble et instable.
>
> Ah ! Si Virginie avait écouté Paul et lui avait accordé son espoir de rester !
>
> Elle l'a quitté sans qu'elle sache que le jour des retrouvailles serait le dernier jour.
>
> Qu'a-t-elle à faire à Paris ? Alors que dans cette terre isolée demeure la richesse !
>
> Cet argent est comme un verre où l'on amalgame du vin et du sang
>
> C'est ainsi la vie, et, la fin de tout être, aucun Homme ne peut rester éternel.

Manfalûṭî a su, en dépit des problèmes notés, comment marier les deux œuvres, dans un modèle simple et cohérent. Il a reproduit par des moyens stylistiques et linguistiques le fond commun des thèmes de *Paul et Virginie.* Il a pu révéler, par l'éclat de la phrase arabe et son agencement, les fondements essentiels que véhiculent *Paul et Virginie.*

Ce roman traduit a, dès lors, offert à son lecteur un vaste champ de réflexion et d'exploitation. Les différents thèmes que traite le livre ont orienté le traducteur, et avec lui le lecteur, vers un axe socioculturel arabe. En effet, il a

soulevé plusieurs problèmes que rencontrait la société arabe à cette époque. Ainsi, on retrouve dans *Al-Faḍīla* des échos réformistes, traditionalistes, et quelques réflexions sur la condition de la femme arabe et sur les mœurs orientales[222].

Le fait d'être adaptateur a donné à Manfalûṭî le champ libre pour souligner certaines questions qui lui semblaient être d'actualité. Il a essayé, tout au moins, d'insérer certaines idées originales dans une idéologie appartenant aux mœurs et à la culture arabe[223].

Si la transposition de certains faits n'a pas changé le sens du message original que Saint-Pierre avait voulu faire passer, elle a permis à Manfalûṭî de réaliser un beau nouveau texte à partir de *Paul et Virginie* tout en conservant sa valeur intellectuelle et spirituelle. Le changement effectué dans la traduction reste minutieux et Manfalûṭî a pu soulever discrètement les questions sociales et religieuses sensibles à l'époque, même si elles sont camouflées par des expressions très abstraites. L'auteur traducteur a veillé avec prudence et habilité au changement de certaines idées.

---

[222] Et ce au moment où des intellectuels arabes procédaient à une analyse serrée des rapports entre Occident et Orient, ainsi qu'à une réflexion approfondie sur la libération de la femme comme vecteur de modernisation de la société.

[223] En effet, Manfaluṭî, dans sa perspective de l'Orient-occident, semble traiter le rapport orient /occident au mépris de toute analyse tant soit peu rationnelle, de façon à montrer la société orientale en victime innocente et sans recours de l'occident. Or, en relevant l'aspect mortifier des meurs « importés » d'occident, il ne manque pas, paradoxalement, d'affirmer une certaine supériorité de cet occident, source intarissable pour une littérature naissante, de laquelle, Manfalûṭî entre autres, va s'inspirer pour faire son adaptation.

Enfin, on a beau accuser Manfalûṭî, parfois à juste titre, de négligences syntaxiques, de défaillances morphologiques et de déviances lexicales, son adaptation fera justement son succès auprès du public et l'on ne peut passer sous silence cette façon de traduire motivée par le fait que le traducteur, témoin de son temps, a réfléchi en vue de rechercher une solution qui permette à sa traduction de toucher davantage son lecteur et d'être plus proche de son univers. Mais la question qui reste posée est celle-ci : dans quelle mesure, en dépit de la fidélité sacrifiée en grande partie à l'original, cette méthode de traduction avait-elle toutes les chances de réussir ? En réalisant un survol des deux autres catégories de traduction basées sur l'égyptianisation et sur la traduction littérale, il semble que l'on pourrait éclaircir davantage ce point.

II.2. B. *Al-Amânî wal-manîyya fî hadith Qabûl wa ward al-janna* (*Les Espoirs et la destinée dans le discours de Qabûl « Paul » et Ward al-janna « Virginie » (Rose du Paradis)* (*Paul et Virginie*) traduit par Muhammad 'Uthmân Jalâl (1872)

Dans la seconde catégorie des méthodes de traduction dont nous avons parlé, à savoir l'arabisation ou l'égyptianisation des textes, l'on ne peut plus parler de traduction à proprement parler, mais plutôt d'une sorte d'imitation par laquelle le traducteur rivalise avec son auteur. Il ôte à l'œuvre originale son caractère propre et la revêt d'une forme arabe ou égyptienne. Le traducteur change ainsi le cadre du roman source, il arabise les noms des lieux et ceux des personnages et place ces derniers dans des références spatiales familières au lecteur.

La version arabe de *Paul et Virginie,* traduite de la sorte par 'Uthmân Jalâl en 1872[224] incarne par excellence ce genre d'arabisation.

En effet, l'on ne sait exactement la date ni le lieu de naissance de Muhammad 'Uthmân Jalâl. Certaines sources indiquent qu'il est né en 1828[225] et d'autres en 1829[226]. Quant au lieu de sa naissance, toutes les sources indiquent

---

[224] 'Uthmân Jalâl, *Al-Amânî wal-manîyya fî hadith Qaboul wa ward al-ganna*, *Edition Misr. S.d*, *le Caire.*

[225] Voir al-Râfi'î, *'Asr Ismâ'îl*, Vol 1, Le Caire, 1932, p. 272 et al-Dusûqî dans *Fî al-adab al-'Arabî al-Hadith*, Vol. 1, 1948, p. 71 (Cité par Carol Bardenstein in *Translation and transformation in Modern arabic Literature, The indigenous Assertions of Muhammad 'Uthmân Jalâl, Studies in arabic language and litterature*, Vol 5, Harrassowitz Verlag, Wiesbden, 2005, p. 27.

[226] Voir p. 37 de l'introduction de Vollers in *Der neuarabishe Tartuffe, 1891, p. 37 (*cité in *Ibid.*, p. 27).

qu'il est né dans la région de Banî Suwayf[227]. Or, toute sa vie durant, il a vécu au Caire, où il a commencé par apprendre le Coran par cœur dès l'âge de 2-3 ans. Jalâl est l'un des traducteurs qui ont porté le plus grand intérêt au mouvement de la traduction d'al-Tahtâwî en Égypte (1844). Après ses études scolaires, il a rejoint l'école des langues, fondée sous Muhammad 'Alî et dirigée alors par Rifâ'a al-Tahtâwî et est devenu ainsi l'un des premiers traducteurs professionnels de l'époque, notamment en maîtrisant aussi bien l'arabe, le turc et le français. En 1844-1845, Jalâl a commencé, à l'âge de 16 ans, sa vie professionnelle en tant que traducteur professionnel du bureau de la traduction. Durant cette période, Jalâl manifestait déjà son admiration et son goût pour les littératures arabe et française. Il lisait Lesage, La Bruyère, Rousseau, Lafontaine, Boileau et Voltaire[228]

Durant le règne de 'Abbâs Ier (1849-1854), Jalâl a réellement commencé ses traductions littéraires qui ont débuté avec Les *Fables* de La Fontaine qu'il a ensuite publiées par ses propres moyens en 1858 sous le titre *al-'Uyûn al-yawâqiz fî al-amthâl wal-mawâ'iz.* Et c'est à ce moment là qu'il avait commencé sa traduction de *Paul et Virginie*. En 1869, Jalâl a fondé son journal hebdomadaire avec Muhammad al- Muwaylihî intitulé *Nuzhat-al afkâr*. Et en 1871, il a écrit et publié son ouvrage bilingue *al Tuhfa al saniyya fî lughatay al–'arab wal-faransawiyya* (le splendide

[227] Voir à ce propos 'Alî Mubârak, al-Khitat al-tawfîqîyya al-jadîda li-Misr al qâhira wa mudunihâ al qadîma wal- mashhûra, Bûlaq, 1888-89, vol. 16, pp. 62-65. – cité in *ibid.*, p. 27).
[228] *Ibid*, p. 30.

chef-d'œuvre en langue arabe et en français), suivi durant la même année de quelques pages du « *Médecin malgré lui* de Molière qu'il a publiées en mai, juin et juillet 1871 dans le journal intitulé *Rawḏat al-madâris* sous le titre al-*Fakhkh al-mansûb lil-ḥakîm al-maghsûb* (*Le Piège posé pour le docteur forcé*) et il a complété sa traduction de *Paul et Virginie* pour la préparer à la publication au Caire en 1872[229]. Et ce n'est qu'à partir de cette date qu'il a successivement traduit *Tartuffe* de Molière, publié sous le titre *al Shaykh Matlûf* en 1873.

Ces pièces théâtrales ont été traduites en arabe dialectal, ce qui a engendré beaucoup de critiques, d'un côté parce qu'il s'agissait de traduire du théâtre, un genre encore sous estimé dans le monde arabe à cette époque là et d'un autre côté, à cause du langage arabe familier que Jalâl a utilisé.

Entre 1889 et 1890, Jalâl a continué à produire des traductions d'œuvres de Molière : « al–'arba' riwayât min nakhb al-tiyâtrât » (Quatre des meilleurs sélections théâtrales). Dans cet ouvrage il a repris sa traduction de *Tartuffe* et il a traduit *Les Femmes savantes* (*al-Nisâ' al-'âlimât*), *l'Ecole des maris* (*Madrasat al-azwâj*) et *Madrast al nisâ'* (*L'Ecole des femmes*), toutes écrites en langage arabe familier. Il a continué par la suite à traduire et à publier, toujours en optant pour un lexique arabe familier, trois

[229] L'on parle également de 1871 comme l'année de la publiction de *Paul et Virginie* par Jalâl. Or, dans l'édition qu'on a pu consulté, il est marqué comme date de publication le début du mois hégire Dhul Hijja 1288, ce qui correspond à février 1872.

tragédies de Racine : Istîr (*Esther*), Aphghâniya (*Iphigénie*) et Iskandar al-akbar (*Alexandre le Grand*) et en 1896-1897, il a publié une adaptation des *Facheux* de Molière sous le titre (*al-thuqalâ'*). Ce n'est qu'en 1904, après sa mort (1898) que son roman titré Riwâyat *al-khaddâmîn wal-mukhaddimîn* (*Le Roman des servants et de leurs agents)* a vu le jour.

En effet, selon Louis 'Awad, Jalâl est probablement l'un des rares égyptiens les plus cultivés de cette époque[230]. Ceci est certainement dû au rôle primordial qu'a joué Jalâl durant cette période de transition, notamment grâce à son professionnalisme dans le domaine de la transmission d'ouvrages littéraires de langue française à toute une génération d'égyptiens ignorant jusqu'à alors de telles œuvres.

Or, dans ces traductions, l'on peut remarquer que Jalâl est aussi libre que son confrère qui faisait de l'adaptation. Il peut, lui aussi, supprimer ce qui ne s'adapte pas au goût arabe et le remplace par ce qui répond mieux aux soucis réels du public[231]. Or, l'auteur traducteur égyptien du XIX^{e} siècle, a contribué, à son tour d'une façon intensive, au transfert des œuvres européennes dans le milieu littéraire arabe. Si l'on considère la traduction d'al-

---

[230] Louis 'awad, in *Problèms of the Egyptian Theatre" in Studies in Modern arabic Littérature, éd.R.C. Ostle, p. 180.*

[231] En arabisant *Tartuffe* de Molière, le traducteur 'Uthmân Jalâl, essayait de créer le théâtre arabe sous le regard bienveillant de Molière. Le fruit de son effort était heureux d'autant plus qu'il a eu le courage d'employer le dialecte populaire. Le même traducteur a pris l'initiative d'arabiser *Les Fables* de Lafontaine tout en diversifiant les rimes dans le dessin de destiner cette œuvre aux élèves des écoles primaires de l'Égypte de l'époque.

Manfalûṭî comme la plus célèbre que l'on connaisse de ce roman, il ne faut pas oublier que Jalâl fut parmi les premiers traducteurs arabes qui ont fait découvrir au lecteur arabe *Paul et Virginie*. Sa traduction vers la fin du XIX^{e} siècle a connu également un grand succès auprès du lecteur égyptien. Il a su, tout en arabisant le roman français, comment s'adresser et intéresser ses lecteurs en parant sa traduction d'une couleur locale, avec des caractéristiques typiquement égyptiennes d'ordre social, religieux et culturel.

Sa traduction a su ainsi reproduire un texte européen avec des données linguistiques et formelles locales, parfaitement égyptianisées. C'est dans cette perspective que l'œuvre de Bernardin de Saint-Pierre, qui n'avait pas eu beaucoup de succès en Europe, a pu avoir sa chance de réussite à travers la nouvelle vie égyptienne que le traducteur 'Uthmân Jalâl lui a donnée.

L'arabisation de 'Uthmân Jalâl a presque abouti à une nouvelle œuvre littéraire créée avec ses propres caractéristiques et plaçant l'intrigue dans un environnement arabe spécifique avec tout ce que cela exige de modifications. En changeant tout d'abord le titre du roman, le traducteur s'inspire ici des anciennes appellations données aux « *maqâmât* » arabes (les séances littéraires) en formulant des rimes et des assonances rythmées. C'est ainsi que *Paul et Virginie* devient *Al-Amânî wal manîyya fî ḥadîth Qabûl wa Ward al-Ganna* (*Les espoirs et la destinée dans le discours de* Qabûl « *Paul* » et Ward al-

janna « *Virginie* » litt. Rose du Paradis). Cette transformation radicale du titre annonce déjà un changement profond de l'œuvre, voire une autre œuvre qui pourrait bien exister indépendamment du roman source. En arabisant les noms des personnages, et en donnant à son texte un titre typiquement arabe, Jalâl réalise de la sorte un remaniement du texte original qui s'avère intéressant pour cette époque, car la traduction n'a pas encore connu ses vraies règles.

Voulant inscrire son récit dans un contexte culturel local, Jalâl a incorporé à son texte un grand nombre d'expressions et de notions faisant allusion directement ou indirectement aux versets coraniques :

Quand le premier narrateur du début de l'histoire rencontre le vieil homme sur l'île et lui demande de lui raconter l'histoire des deux cabanes abandonnés, il s'adresse à lui en disant ceci :

> « Mon père, repris-je, il est aisé de juger à votre air et à votre discours que vous avez acquis une grande expérience »[232].

Dans la version arabe de Jalâl cela devient ainsi :

> وحق من يعلم بما في الصدور أنك بخابر بالأمور.
>
> « Haqqu man ya'lamu bimâ fî al-sudûri annaka bi-khabîr bil-umûr »
>
> (Je jure sur Celui qui connaît ce qu'il y a dans les cœurs que vous êtes un sage et un homme expérimenté) [233]

---

[232] *Paul et Virginie*, *op.cit.*, p. 1972, p. 21.

[233] Muhammad 'Uthmân Jalâl, *Al-Amânî wal-manîyya fî hadith Qabûl wa ward al-janna Al-Amânî wal-manîyya fî hadith Qabûl wa ward al-janna* , le Caire, Dhul Hijja 1288 (1872), p. 7.

Alors qu'il s'agit dans le texte français tout simplement d'un homme « expérimenté », le langage utilisé dans le passage arabe pour décrire le savoir de cet homme est inspiré de l'expression coranique « al-'alîm bi- dhât al-sudûr » ou encore « a'lam bi-mâ fî sudûr al 'âlamîn »[234]

Il en va de même pour la description que fait Jalâl de al-Sitt Budûr ou Madame de La Tour chez Bernardin de Saint-Pierre. Chez l'auteur français, après le décès de son mari, Mme de la Tour cherchait « quelque gorge de montagne, quelque asile caché où elle pût vivre seule et inconnue, elle s'achemina de la ville vers des rochers pour s'y retirer comme dans un nid. »[235]

Or, Jalâl s'est inspiré là encore du Coran, précisément de la sourate « *Maryâm* » (Marie) et ceci lorsque cette dernière voulait s'isoler avant la naissance de Jésus ('Issâ) en comparant Madame de la Tour à un (oiseau qui quitte son nid pour se cacher et se faire oublier):

« … kal-tayri ya'zilu 'ushshahu
makhfîyan li-yakûna nasyan mansîyyân »[236]

Il est bien clair que Jalâl s'est inspiré du verset coranique qui rapporte ce que Marie a dit lorsqu'elle a su qu'elle était enceinte et s'est donc retirée loin du monde avant l'accouchement (Sourate 19 : 22-23):

19.22 فَحَمَلَتْهُ فَانتَبَذَتْ بِهِ مَكَاناً قَصِيّاً

[234] Voir sourates et versets :(3 :119 ; 3 : 154 ; 5 :7, 8 :43, 11 :5, 29 :10, 31 :21, 35 :38, 39 :7, 42 :24, 57 :6, 64 :4 et 67 :13).
[235] *Paul et Virginie*, *op.cit.*, p. 1972, p. 22.
[236] *Al-Amânî wal-manîyya fî hadîth Qabûl wa ward al-janna, op.cit., p.* 8.

(19.22. Fahamalathu fantabadhat bihî makânan qasîyyan

19.22. Elle devint donc enceinte de l'enfant et se retira avec lui en un lieu éloigné.)

19.23 فَأَجَاءهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنتُ نَسْياً مَّنسِيّاً

(19.23. Faajâ'ahâ almakhâdu ila jidh'i alnnakhlati qâlat yâ laytanî mittu qabla hâdhâ wakuntu nasyan mansîyyan)

19.23. Puis, saisie par les douleurs de l'accouchement, elle s'adossa au tronc d'un palmier en s'écriant : «Plût à Dieu que je fusse morte et oubliée bien avant cet instant !»)

Aussi, lorsque Jalâl décrit l'harmonie des deux familles, celle de Madame de la Tour et celle de Marguerite, il incorpore là encore de nombreuses expressions coraniques :

Lorsque la première lettre de la tante de Madame de la Tour arrive de France pour inviter Virginie à aller s'y installer. Marguerite, vexée, disait à son amie avec vivacité :

« Qu'avons-nous besoin de tes parents ? Dieu nous-a-t-il abandonné ? C'est lui seul qui est notre père. N'avons-nous pas vécu heureuses jusqu'à ce jour ? Pourquoi donc te chagriner ? Tu n'as point de courage »[237]

[237] *Paul et Virginie*, *op.cit.*, 1972, p. 33.

Et Voici ce que propose Jalâl pour ce passage où il incorpore deux citations coraniques mises dans la bouche d'Uqhuwân (Marguerite) :

> *أليس لنا رب يكفينا يطعمنا ثم يسقينا وإذا مرضنا فهو يشفينا انك لمن الجاهلين وان الله مع الصابرين.*
>
> « Alaysa lanâ rabbun yakfînâ yut'imunâ thumma yasqînâ wa idhâ maridnâ fa-huwa yashfînâ. Innaki laminal-jâhilîn wa inna allâha ma'a al sâbirîn»[238].

Une claire allusion est à remarquer dans la première phrase de cette citation à la Sourate *al-Shu'arâ*, 26, verset 80-81 lorsque le prophète Ibrâhîm s'adresse aux siens :

> *26.75.قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ*
>
> (Qâla afara'aytum mâ kuntum ta'budûn)
>
> *26.76.أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ*
>
> (antum wa âbâ'akum al-aqdamûn)
>
> *26.77*
> *فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ*
>
> (fa'innahum 'aduwun lî illâ rabbal-'âlamîn)
>
> *26.78.الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ*
>
> (alladhî khalaqanî fawhwa yahdîn)
>
> *26.79.وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ*
>
> (walladhî huwa yut'imunî wa yasqîn)
>
> *26.80.وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ*
>
> (wa idhâ maridtu fahwa yashfîn)

[238] *Al-Amânî wal-manîyya fî hadith Qabûl wa ward al-janna, op.cit.,p.23.*

26.75. – «Sachez, dit Abraham, que les idoles que vous adorez

26.76. et qu'adoraient vos lointains ancêtres

26.77. sont mes ennemis, car il n'est pour moi qu'un seul Dieu, Celui de l'Univers.

26.78. C'est Lui qui m'a créé et qui me dirige

26.79. C'est Lui qui me nourrit et étanche ma soif,

26.80. C'est Lui qui me guérit quand j'ai mal[239]

Quant à la deuxième phrase d'Uqhuwân (« Innaki laminal-jâhilîn wa inna allâha ma'a al sâbirîn »), au moins quatre expressions coraniques existent et correspondent à cette phrase (2 : 153, 2 :249, 8 :66).

L'on peut également citer une autre expression coranique que Jalâl a utilisée pour traduire ce qu'a dit Virginie lors d'un ouragan qui a tout dévasté sur cette île : « Tout périt sur la terre ; il n'y a que le ciel qui ne change point »[240]. Encore une fois, Jalâl traduit cette phrase de la sorte :

« wa kull man 'alayhâ fân, wa-yabqâ wajhu rabbika dhu al jalâl wal ikrâm »[241]

et ceci fait nettement référence au verset 26 et 27 de la sourate *al Rahmân* :

55.26.كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ

55.27.وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

---

239 *Le Coran*, Sourate *al-Shu'arâ'* (26: 75-80)

240 *Paul et Virginie, op.cit.,* 1972, p. 64.

241 *Al-Amânî wal-manîyya fî hadith Qabûl wa ward al-janna Al-Amânî wal-manîyya fî hadith Qabûl wa ward al-janna, op.cit.*, p.56.

(Kullu man ‘alayhâ fân)

(Wa yabqâ wajhu rabbika dhu al jalâl wal-ikrâm) (55 : 25-26)

55.26. Tout ce qui est sur la Terre est périssable,

55.27. Seule perdurera la Face de ton Seigneur, auréolée de majesté et de gloire.

Ainsi, l’on peut confirmer que les références coraniques ne manquent pas dans le récit de Jalâl, que ce soit par incorporation directement des versets du Livre Saint ou par allusion indirecte. Dans les deux cas, cela nous conduit à l’idée principale concernant l’aspect dominant dans la traduction de Jalâl, à savoir l’aspect arabisant, voire islamisant de son récit. Or, pour ce faire, Jalâl ne s’arrête pas là, mais va loin encore dans son arabisation en changeant les noms propres français des lieux et des personnages au service de son but qui vise à enraciner son œuvre dans un contexte arabo-musulman. Il le confirme d’ailleurs dans sa préface de cette traduction :

وأخرجته عن الطباعة الأفرنجية وجعلته على عوائد (عادات) الأمة العربية ، وما بدلت غير الأسماء قارنتها بما يلائمها من لذيذ المسمى ، وتركت باقية على ما فيه...فمن تصفحه بعين الناقد رأى القد على ، ومن قاسه بمقياس المقابلة وطابق آخره وأوله فهذان أقران بتوأم.

« wa akhrajtuhu ‘an al-tibâ‘ al-afranjîyya wa ja‘altuhu ‘alâ ‘awâ’id [‘âdât] al’umma al ‘arabîyya, wa mâ baddaltu ghayr al asmâ’ qârantuhâ bi-mâ yulâ’imuhâ min ladhîdh al-musammâ , wa taraktu bâqîhi ‘alâ mâ fîhi... faman tasaffahahu bi ‘ayn al naqd ra’â al qad ‘ala, wa man qâsahu bi miqyâs al muqâbala wa tabbaqa âkhirahu

wa awwaluhu fadhdhan aqran bi-taw'am. »[242]

(J'ai sorti le texte de ses aspects étrangers et je l'ai soumis aux coutumes de la nation arabe. J'ai juste changé les noms et je les ai remplacés par de jolis noms similaires, et j'ai laissé le reste tel qu'il est. Celui qui jette un coup d'œil critique y trouvera des termes égaux... et celui qui le juge selon le critère de l'identique et de l'équivalence du début et de la fin y trouvera une sorte de jumelage rigide.)

L'auteur égyptien propose des noms propres pour ses personnages ainsi que pour les noms des lieux du récit original en choisissant les siens suivant plusieurs critères : tantôt on le voit se baser sur le sens des noms français, tantôt il s'inspire dans son choix de l'aspect phonétique de ces noms et tantôt il réussit à choisir des noms propres correspondants en même temps au sens et à la phonétique des noms français. Néanmoins il invente parfois arbitrairement des noms qui ne correspondent ni à la forme ni au sens des noms français. Le titre choisi par ce traducteur annonce déjà des protagonistes portant des noms arabisés : Virginie devient « Ward al-janna » (litt. : Rose du Paradis) et Paul s'appelle « Qabûl » (acceptation). A priori, ces deux noms ont une résonance phonétique qui ressemble aux noms originaux : dans Qabûl, l'on peut entendre quelque chose qui ressemble à Paul et dans Ward al-janna, il y a en quelque sorte une certaine ressemblance phonétique avec Virginie. Ainsi, en choisissant ces deux noms, Jalâl a opté pour la ressemblance de la résonance phonétique avec les noms du texte source. Or, il a mis de

[242] Jalâl in Préface de *Al-Amânî wal-manîyya fî hadith Qabûl wa ward al-janna, op.cit.,* de p.3.

côté toute inspiration sémantique arabisante existante alors pour les deux noms français. Paul arabisé deviendrait Bûlus et Virginie pourrait être traduite suivant sa valeur sémantique (Vierge : 'adhrâ'). Or, le choix de Jalâl est une invention arabe puisque Qabûl et Ward janna n'étaient pas des noms utilisés à l'époque. Certes, Avec Ward al-Janna (Rose du Paradis), Jalâl voulait évoquer le caractère bon et vertueux de son héroïne en plus de sa résonance phonétique. Néanmoins, ce prénom n'existe pas en tant que tel en arabe.

Quant au prénom de Madame de la Tour, il devient chez Jalâl, « al-Sitt Budûr » qui encore une fois rythme ici aussi avec celui du texte source sans correspondre au sens du nom français. En même temps, il s'agit d'un nom familier qui existe et qui trouve ses connotations dans la littérature arabe[243] .

Il en va de même concernant la traduction de Marguerite en « Uqhuwân » qui correspond au sens du mot marguerite. Il s'agit d'une variété de la fleur de marguerite telle qu'on la nomme en arabe. C'est un nom arabe existant en tant que tel aussi aux époques anciennes de l'histoire arabe.

Quant au nom de Domingue devenu « Murjân », il ne s'agit pas là d'une ressemblance phonétique ni sémantique. Néanmoins, Murjân était un nom fréquent donné aux servants comme c'est le cas pour celui de la fameuse histoire intitulée 'Alî Bâbâ et les quarante voleurs » des *Mille*

[243] L'on pense au personnage de Badr al-Budûr dans *Milles et une nuit*.

et Une nuit. Pour le chien Fidèle dans *Paul et Virginie*, Jalâl a choisi le nom de « Amân » (sureté) qui contient un certain aspect lexical correspondant au nom original du chien dans le texte français.

Cet aspect arabisant et parfois islamisant des noms ne s'arrête pas aux noms donnés aux protagonistes, les noms des endroits sont également choisis par Jalâl suivant ces critères :

Ainsi, le Port Louis devient Minâ' al-Wâs ; le mot port est ainsi traduit ici par son équivalent en arabe (minâ'). Quant à al- Wâs, il s'agit là d'une simple résonnance arabe à partir du nom français. L'article défini al (le) donne surtout cet effet arabisant du nom ainsi que dans le choix du mot wâs non existant dans la langue arabe, mais qui raisonne avec l'article comme un mot arabe ; Jalâl a gardé un certain aspect phonétique de Louis. Le cap malheureux a été traduit suivant son aspect sémantique en « Râs al-maskîn » (le cap de l'infortuné) tout comme « la baie du tombeau »[244] qui devient « jawn yusammâ bil-dafîn », une expression identique sémantiquement [245] et le rocher nommé le rocher de l'amitié[246] est devenu « istikshâf al mahabba » (la découverte de l'amour)[247].

Dans d'autres exemples, l'on peut remarquer que Jalâl se contentait parfois de choisir tout simplement ses noms « arabisés » sans respecter le sens ni la phonétique de leurs

[244] *Paul et Virginie, op.cit.*, 1972, p. 19.
[245] *Al-Amânî wal-manîyya fî hadith Qabûl wa ward al-janna, op.cit.*, p. 5.
[246] *Paul et Virginie, op.cit.*, 1972, p. 36.
[247] *Al-Amânî wal-manîyya fî hadith Qabûl wa ward al-janna, op.cit.*, p. 39.

sources françaises. Son souci reste néanmoins d'arabiser son texte et de l'enraciner dans un contexte arabe et musulman. Il en va ainsi pour « *jabal kharṭûm* » (la montagne trompe) donné pour « la montagne de la découverte » et ceci contrairement à son confrère al-Manfalûṭî qui a choisi les noms propres dans son texte suivant leur phonétique française et n'a donc pas essayé de camoufler leur aspect étranger[248].

Or, l'impact des noms arabisés et islamisés chez Jalâl est visible non seulement au niveau linguistique, mais aussi lorsqu'il modifie des données du texte original : au lieu de se rendre en France comme l'indique le récit de Bernardin de Saint-Pierre, Virginie est partie rejoindre sa tante en « Algérie » qui est devenue l'équivalence de la France dans le récit de Jalâl. Par ailleurs, maintes fois l'Algérie est citée chez Jalâl pour remplacer d'autres lieux du récit français : le mari de Madame de La Tour qui est originaire de la Normandie dans *Paul et Virginie*[249] est devenu algérien chez Jalâl et nommé « al-ḥajj 'Abd al-Qâdir[250] et lorsque Jalâl décrivait la tante d'al-Sitt Budûr, il écrivait qu'elle était « min aghniyâ' al-jazâ'ir » (L'une des riches d'Algérie) [251].

De fait, en faisant de tels choix, non seulement Jalâl arabise son texte mais le place également dans tout un contexte culturel et un système de valeurs arabes : évoquer

---

[248] Voir supra le tableau concernant une comparaison des noms donnés dans ces traductions.
[249] *Paul et Virginie, op.cit.*, 1972, p. 40-41.
[250] *Al-Amânî wal-manîyya fî ḥadîth Qabûl wa ward al-janna, op.cit.*, p. 8.
[251] *Al-Amânî wal-manîyya fî ḥadîh Qabûl wa ward al-janna, op.cit*, p. 21.

le nom du personnage devenu algérien et nommé 'Abd al-Qâdir chez Jalâl ne peut que rappeler une certaine fierté arabe concernant la résistance algérienne contre l'occupation française de l'Algérie et envers la vie et le combat de l'Emir 'Abd al-Qâdir.

D'ailleurs, dans l'incipit arabe où il s'agit de la description du lieu principal de l'histoire, Jalâl n'hésite pas à ajouter une mosquée qu'il nomme « Masjid al-abanûs » (la Mosquée d'Ebène)[252]. Ainsi la résonance ressemblante entre le nom arabe donné à la mosquée « al-abanûs » et le nom de l'église citée dans le texte source (Eglise des Pamplemousses) ne fait que confirmer un changement qui est ici à la fois linguistique, culturel et religieux. Et vers la fin du récit arabe, après la mort tragique de Wardjanna, son inhumation a lieu dans cette mosquée, alors que dans le texte source cela a eu lieu à l'église des Pamplemousses[253]. Par ailleurs, toute référence liée à cet endroit que l'on trouve dans le récit français a été banni du texte arabe de Jalâl, telle la messe du dimanche à laquelle les deux familles assistaient[254]. Il en va de même pour ce qui concerne les passages bibliques que Madame de la Tour lisait à Paul et Virginie ; De même, Jalâl a dû supprimer toute référence religieuse qui ne peut plus s'adapter à son texte « islamisé ».

---

[252] *Al-Amânî wal-manîyya fî haîith Qabûl wa ward al-janna, op.cit.*, p. 5.
[253] Voir les pages : 134 d'*Ibid.*, et 127 du roman français de *Paul et Virginie*, op.cit., 1972.
[254] Voir la page 52 du roman français (1972) et la page 19 de la traduction dde Jalâl (1872).

Lorsque Paul offre à Virginie avant son départ le portrait de Paul l'Hermite[255] chose qui n'est pas familière par rapport à l'audience égyptienne de l'époque, Jalâl change ce cadeau par une photo d'un ascète désigné par « ahad al-'ibâd wa imâm al-zuhhâd »[256]. Enfin, le missionnaire envoyé par le gouverneur à Madame de La Tour pour la convaincre d'envoyer Virginie en France en disant qu'elle doit ainsi « obéir à la providence »[257], Jalâl le remplace par un autre personnage ; celui du sheikh faqîh (le cheikh savant » qui venait souvent dans la famille de Warddjanna réciter le Coran[258].

Ainsi, il est important de noter que Jalâl, tout en voulant rester fidèle au texte source, non seulement a du modifier, en arabisant les noms des personnages et des lieux, des données du roman français non familières aux yeux de son audience ; il a du également laisser tomber maintes références culturelles étrangères à la sienne : s'il opte pour garder des noms propres tels celui de Homère (Hûmirûs), Socrate, Platon et Pythagore auxquels le vieil homme a fait référence en discutant avec Qabûl[259], estimant que ces noms sont connus et familiers pour son public, il négligera par contre d'autres qui semblent étrangers à son audience tels Xénophon, Scipio, Africanus, Catinat, etc[260].

---

[255] Paul et Virginie, op.cit., 1972, p. 64.
[256] *Al-Amânî wal-manîyya fî hadith Qabûl wa ward al-janna, op.cit*, p. 56.
[257] *Al-Amânî wal-manîyya fî hadith Qabûl wa ward al-janna, op.cit.*, p. 72.
[258] *Al-Amânî wal-manîyya fî hadith Qabûl wa ward al-janna, op.cit.*, p. 66.
[259] *Al-Amânî wal-manîyya fî hadîth Qabûl wa ward al-janna, op.cit.,* p. 121.
[260] Voir la page 102 de *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre, *op.cit.*

Or, dans la version arabisée et « islamisée » de Jalâl, les transformations des lieux, de leurs noms ainsi que des données spécifiques du monde occidental sont souvent accompagnés par des procédés stylistiques au profit de son but qui consistait à bien situer son récit dans un contexte purement arabe. Déjà son choix du style appelé « saja‘ » en arabe et qui veut dire prose rimée est une forme familière dans la littérature arabe ancienne et contemporaine par rapport à Jalâl. Ceci n’a pas empêché l’auteur égyptien de diversifier son style. Le procédé d’égyptianisation a poussé le traducteur-auteur à varier son langage : tantôt il utilisait le dialecte égyptien lorsqu’il s’agissait d’une donnée populaire ; pour satisfaire tout lecteur ordinaire, tantôt on voit son langage prendre une dimension poétique dans le but de faire scintiller la prose et de la rendre plus littéraire dans une tentative qui semble vouloir lui faire égaler celle de l’œuvre originale. L’on trouve parfois des vers rimés dans le texte arabe. Souvent les dialogues des personnages sont présentés sous forme de passages poétiques ; par exemple quand Virginie s’apprête à voyager en Europe, le traducteur préfère exprimer son état d’âme avec des vers qui rappellent la belle poésie arabe :

يا ويح قلبي على نساء — قد لقبوهن بالأمهات
يعملن طوال الزمان هما — على البنيين أو البنات
وكل خير لهن ما — وكل خير لهن آت
ما تم حظ لهن إلا — بدله الله بالممات[261]

(Yâ wayha qalbî ‘alâ nisâ’in

[261] Jalâl, ʻU.: *Al Amânî wal manîyya fî hadith Qabûl wa ward al-janna. Edition Misr. S.d.,* 1872 *p.29.*

Qad laqqabûhunn bil'ummahât
Ya'malna tawâl al-zamân humâ
'alâ al-banîni aw al banât
Wa kullu khayrin lahunna mâd
Wa kulla khayrin lahunna 'ât
Mâ tamma hadhdhun lahunna illâ
Baddalahu Allah bilmamât)

Ce que l'on peut traduire de la sorte :

> Malheur à mon cœur de ces femmes appelées mères !
>
> Qui acceptent toute leur vie, les soucis des fils et des filles
>
> Chaque gratitude est pour elles du passé,
>
> Et chaque préjudice est un présent pour elles.
>
> Et quand la chance sourit à ces mères, Dieu la change par la mort (c'est nous qui traduisons).

Dans ce passage poétique, tout comme al-Manfalûtî, Jalâl exprime de la façon la plus adaptée, semble-il, à l'époque, grâce à la poésie, les idées édifiantes exprimées dans la bouche de Virginie : d'une part, la jeune fille a pitié de sa mère qui souffrira de la séparation de sa fille et d'autre part, elle avance une certaine sentence concernant le destin et ce qu'il pourrait apporter de bonheur ou de malheur que l'on ne peut toujours déchiffrer à juste titre. Aussi une réflexion sur la notion du temps est évoquée également dans cette poésie. Tandis que ces thèmes philosophiques forment l'axe autour duquel est écrit l'œuvre de Bernardin, à travers ce style poétique prisé chez

les arabes, Jalâl évite le côté abstrait de la philosophie occidentale étrangère à son peuple sans s'interdire d'évoquer les mêmes thèmes que l'auteur français.

Or, ceci a pour effet de changer le statut des personnages. Grâce à ces vers, Qabûl et Ward al-Janna deviennent des érudits, contrairement à Paul et Virginie, qui ne sont que deux enfants naïfs et ignorants.

Cette transformation suscite un déséquilibre au niveau du champ narratif et diégétique. Toutefois, il est à ajouter que le souci du traducteur semble être de garnir sa prose avec des procédés stylistiques et des échantillons variés de toutes couleurs ! Une prose rimée, cadencée, imprégnée de la rhétorique classique arabe, *al-balâgha al-'arabîyya*. Or, lorsqu'il se contente d'un langage littéraire simple, voire populaire, en regroupant des phrases cohérentes, simples ayant des mots courants et accessibles au lecteur, il n'oublie pas de garantir un accès facile à ce roman et de le mettre à la portée de tous les lecteurs. Ses œuvres sont ainsi très populaires.

Ainsi, l'auteur égyptien n'hésite pas à introduire différentes références culturelles arabes connues. Plusieurs exemples peuvent mettre en lumière cet aspect, comme lorsque Qabûl s'adresse au vieil homme en lui disant « yâ akh al-'arab » (Ô Frère des arabes)[262], ou encore lorsque Jalâl décrit les rayons dorés du soleil sur les montagnes « katâj 'alâ ra's al sultân », (comme une couronne sur la tête

[262] *Al-Amânî wal-manîyya fî hadîth Qabûl wa ward al-janna, op.cit., p. 101.*

du sultan)[263]. Aussi quant à la description de la beauté de Virginie dans le récit source, elle a été complètement modifiée au profit d'une description correspondante à la beauté arabe : Virginie, avec ses cheveux blonds et ses yeux bleus devient Wardjanna avec sa beauté arabe caractérisée par ses cheveux noirs comme la nuit (lahâ shu'ûr kal-layl hâlik) ; et elle est plus belle que celle décrite par le poète préislamique Jarîr (Ahsan mimmâ hâkâhu Jarîr) [264].

Il est à signaler également la présence de nombreux proverbes arabes connus introduits dans le texte de Jalâl pour appuyer l'arabisation de son récit : quand l'auteur Egyptien décrit les deux familles et leur vie modeste sur l'île, il ajoute cette expression arabe : « 'Azza man qana' wa dhalla man tama' »[265], ce qui signifie (celui qui est satisfait de ce qu'il possède sera fier et celui qui demande davantage sera humilié). Il en va de même pour d'autres expressions telle « man khâna yukhân, wa-kamâ yadînu l-fatâ yudân »[266] mise dans la bouche du vieil homme qui voulait expliquer à Qabûl que parfois les femmes trahies par leurs maris les trahissent à leur tour, alors que la version française de cela dit tout simplement qu'il s'agit d'une affaire de justice universelle. De même lorsque le vieil homme essaye de calmer Qabûl inquiet, resté sans nouvelles de Virginie après son voyage, il cite, chez Jalâl, le

[263] *Ibid.*, p. 6.
[264] *Ibid.*, pp. 19-29.
[265] *Ibid.,* p. 9.
[266] *Ibid.*, p. 113.

proverbe arabe connu : « al sabru miftâh al-faraj » (la patience est la clé de l'issue)[267].

Enfin, le nom donné par Jalâl au bateau naufragé, le Saint Géran[268], est « al ghurâb » (le corbeau) en allusion à l'expression arabe « ghurâb al bayn » (le corbeau de la séparation) ou celui qui porte malheur[269].

Ainsi, adapter le texte français aux exigences de l'époque et au goût du lecteur est un véritable exploit. 'Uthmân Jalâl réussit non seulement à doter le roman de particularités qui reflètent le milieu égyptien, mais concernant la qualité de son œuvre, il faut dire qu'il est rare de rencontrer un contre sens ou une omission dans le texte d'arrivée. Ceci est très rare dans son texte. Sa connaissance parfaite de la langue française lui a permis d'explorer les obscurités du texte original. Ce qu'il explique dans sa préface :

> فأفرغت في أكواب من الألفاظ المتبلورة واخترت له ما سهل من الكلمات النيرة لتكون قطوفه دانية ومحاسنه عن الزينة غنية.
>
> « fa afrahgtu fî akwâb min al-alfâz al mutabalwira wa ikhtartu lahu mâ sahula min al-kalimât al-nayyira li takûn qutûfuhu dânîya wa mahâsinuhu 'an al zîna ghânîya »[270].

Ce que l'on peut comprendre davantage en prenant en considération le fait que Jalâl a traduit le texte français en une langue littéraire pour destiner son œuvre aux élèves

---

[267] *Ibid.*, p. 118.
[268] Paul et Virginie, op.cit., 1972, p. 113.
[269] *Al-Amânî wal-manîyya fî hadith Qabûl wa ward al-janna, op.cit.,* p. 121
[270] Préface de *Al-Amânî wal-manîyya fî hadith Qabûl wa ward al-janna, op.cit, 1972, p. 3.*

des écoles et donc il a composé son œuvre en langue arabe facile et littéraire « fushâ » qui reste accessible à son public.

Or, ceci ne l'a pas empêché de rester assez fidèle au roman source, notamment dans les passages édifiants, qui jouent un rôle didactique auquel Jalâl tient beaucoup comme il l'explique lui-même dans sa préface lorsqu'il note que ce livre est adressé à « liman arâda an yata'addab » (à celui qui voulait s'instruire et se former suivant les valeurs morales), (tuhadhdhibu akhlâqahu)[271].

Néanmoins, 'Uthmân Jalâl n'a pas présenté une traduction littérale du roman. Il s'est efforcé de produire un récit avec son cachet original, mais dans une structure linguistique différente, parfois paradoxale. Il utilisait une langue simple ornée de proverbes et d'expressions pittoresques, empruntés souvent de quelques réminiscences du passé littéraire arabe. Ainsi, on remarque un éclat et une beauté dans sa langue qui ont passionné le lecteur.

En arabisant *Paul et Virginie,* 'Uthmân Jalâl a su faire valoir ses idées et son style par le biais de récits français. Cette façon de donner une vie littéraire, par un texte européen, aux idées, à l'esprit et aux coutumes orientales, grâce à une transposition à base de modifications, donnant accès aux valeurs esthétique et stylistique de la littérature arabe, a été dès lors un premier pas vers la naissance du vrai genre romanesque arabe.

---

[271] *Ibid.*, pp. 3-4.

Ainsi, la déformation si fréquente dans la traduction vers l'arabe qui avait surtout pour but de toucher plus et de faire plus vrai nous a rendu toutes les œuvres traduites accessibles, mais si, en ôtant tout aspect occidental, elle a également aggravé le rapport ethnocentrique à ces œuvres, confirmant dans la langue/culture d'arrivée l'image renforcée d'un « Orient romantique » et affaiblissant le degré *d'appropriation* du texte étranger, elle a contribué largement à la naissance et au développement des genres littéraires proprement arabes.

En effet, 'Uthmân Jalâl est l'un des premiers écrivains qui ont établi les fondements du roman arabe. Cette initiative a trouvé, sans doute, un accueil et une influence positive dans le milieu littéraire égyptien.

Dans la mesure où le lecteur de ce genre de récits cherchait avant tout à y retrouver quelques aspects le concernant directement car issus de sa vie et de son pays, ainsi qu'à se divertir, bien avant de savourer l'apport littéraire, culturel et esthétique des œuvres, le traducteur se trouvait presque dans l'obligation de répondre aux besoins de ces lecteurs et de leur offrir des textes qui correspondaient à leurs attentes. En associant habilement un langage populaire à l'expression littéraire, il a réussit à satisfaire ses lecteurs, mais tout en appauvrissant son nouveau récit et en lui ôtant tout aspect culturel original issu de la culture de l'autre.

Quoi qu'il en soit, Jalâl 'Uthmân a apporté beaucoup à la littérature arabe du XIX^{e} siècle en traduisant ce récit, ne

serait-ce qu'à travers la présentation d'un nouveau genre offert comme très proche de la culture arabe, chose qui a au moins sensibilisé le lecteur arabe, ravi de sa découverte :

> « 'Uthmân Jalâl a contribué à sensibiliser toute une génération qui se formera petit à petit au goût français, qui goûtera les chefs-d'œuvre français et comprendra le sens profond de la beauté littéraire. Il a ainsi préparé le succès d'une autre traduction de *Paul et Virginie,* celle de Mustafâ Lutfî al-Manfalûtî ». [272]

II.2.C. Bûlus wa Firgînî, (Paul et Virginie) de Farah Antûn

Farah Antûn est né à Tripoli au Liban en 1874, d'une famille chrétienne orthodoxe. De 12 ans à 16 ans, dans l'école où il a fait ses études à al-Kiftîn, une grande influence a été exercée sur lui : c'était pour lui un centre de tolérance et de diversité : le proviseur de l'école était un protestant, le directeur était un maronite et le professeur de langue et de littérature arabes était un musulman. Dans cette école à Kiftîn, il a appris arabe, turc, anglais et français, mais sa formation s'est arrêtée à cette période. Par la suite il fut autodidacte. Il a continué à se cultiver seul et à lire les œuvres littéraires et philosophiques des grands

---

[272] Al-Bihayrî. K., (1985) : *l'influence de la littérature française sur le roman arabe,* l'organisme égyptien du livre, Égypte, 1985, p. 138:
(...) إن جلالا حين كيف هذه التحف الأدبية مع الذوق المصري ساهم في خلق جيل تعرف بهذه الطريقة شبه الملتوية على الأدب الفرنسي و خيل إليه أنه تذوقه فأحبه و أراد أن يزداد معرفة به. و من هنا بدأ يتعمق في هذا الأدب حتى بدأ يتكون لديه حس عميق بالجمال. وقد أعد عثمان جلال لنجاح ترجمة أخرى لنفس القصة "بول وفرجيني" قام بها الأديب المعروف مصطفى لطفي المنفلوطي

penseurs occidentaux en commençant à écrire des articles les concernant.

L'on doit noter dès cette période sa fascination pour la littérature et la philosophie française. Or, le Liban Ottoman de cette époque ne lui offrait pas les opportunités qu'il pourrait trouver en Égypte, cible des émigrants syro-libanais de l'époque et pays florissant, et c'est là qu'il a commencé à devenir l'un des pionniers de la culture arabe de l'époque. En 1897, à Alexandrie, il a rejoint le journal *al-Ahram* fondé en 1876 par Bishâra Taqlâ et en 1899 il a fondé son propre Journal *al- Jâmi'a al 'Uthmâniyya* (*La Ligue ottomane*) mais quelques mois après sa fondation, Anṭûn a changé son titre pour attribuer à son journal le titre « *al-Jâmi'a* » tout court. Les numéros de ce journal ont continué à paraître irégulièrement jusqu'en 1904 lorsque Auṭûn émigra aux Etats Unis où il continua à publier son journal jusqu'en 1909, date de son retour en Égypte où il publia son dernier numéro de ce journal. Néanmoins, il est resté actif notamment en tant que dramaturge jusqu'à sa mort en juin 1922.

En effet, dans ce journal, avec l'aide de son frère Niqûla et de sa sœur Rosa, Anṭûn tenait à publier des articles variés. Mais il a été motivé surtout par les domaines politique et social. Durant ses premières années de parution, *al-Jâmi'a* avait été prioritairement consacré à des essais sociologiques et philosophiques. Farah Anṭûn y avait ainsi présenté les idées sociales de Rousseau, la position de Renan sur la religion, ainsi que celle de Tolstoï. Il y avait aussi exposé les théories socialistes, ainsi que les idées

d'Auguste Comte, le tout dans une volonté de populariser la pensée européenne, avec l'idée qu'elle permettrait de résoudre les problèmes de l'Orient.

Ainsi, l'approche résolument positiviste et laïciste du penseur libanais Antûn devait provoquer des heurts violents, particulièrement avec les principaux réformistes musulmans de l'époque. En 1902, l'année même de la parution de la traduction de *Paul et Virginie*, une controverse très vive opposa ainsi la revue et son auteur à Muhammad 'Abduh. Le point de départ en était la parution d'articles sur le philosophe Ibn Rushd abordant les relations entre science et religion. Muhammad 'Abduh répliqua en publiant six longs articles dans *al-Manâr*, revue fondée par Rachîd Ridâ, membre du mouvement réformiste musulman. Il les a réuni ensuite en un livre, publié en 1902, intitulé *al-Islam et le christianisme avec la science et le civisme* (الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية), (*al-islâm wal-nasrânîyya ma'a-l-'ilm wal-madanîyya*). Farah Antûn, en retour, reprit lui aussi ses articles en un ouvrage publié la même année, à Alexandrie : *Ibn Rushd wa falsafatuhu* (ابن رشد وفلسفته)[273].

De fait, dans ses différents écrits, ses ressources étaient surtout des ouvrages et des articles français : il lisait *Débat, Le Matin, Le Figaro, L'Aurore, Le Gaulois, La revue de Paris, la revue des revues*, et « parfois *La revue des deux*

[273] Sur ces débats, l'on peut se reporter à Reid D.M., *The Odyssey of Farah Antûn. A Syrian Christian's Quest for Secularism*, Minneapolis & Chicago, 1975, pp. 80-90, et A. Flores, "Reform, Islam, Secularism, Farah Antûn and Muhammad Abduh", in A. Roussillon (ed.), *Entre réforme sociale et mouvement national, Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)*, CEDEJ, Le Caire, 1995, pp. 565-576.

mondes »[274]. Aussi La Grande Encyclopédie était l'un de ses ouvrages référents importants[275] comme il le note lui-même dans son livre intitulé « *Ibn Rushd wa falsafatuhu* » (*Averroes et sa philosophie*)[276].

Or, son journal *al Jâmi'a* était pour lui un parfait instrument qui lui permettait de transférer la pensée et la littérature européennes à travers ses articles inspirés par les grands pionniers de la pensée et de la littérature occidentale de cette époque-là, mais aussi et surtout à travers les traductions qu'il effectuait de ces ouvrages.

Ainsi, dans le numéro de septembre 1899 d'al *Jâmi'a al-'uthmâniyya*, Anṭûn a annoncé la publication de sa traduction de plusieurs volumes d'une série romanesque historique d'Alexandre Dumas et qui avait pour thème la Révolution Française[277]. Il a commencé par traduire *l'Ange Pitou* [278] qu'il a traduit sous le titre arbitrairement choisi de : « *Le Rréveil du lion* » ensuite il publia successivement dans sa revue des romans de Dumas qui ont tous pour thème principal la révolution française. Et lorsqu'il reprit la publication de sa revue aux États-Unis, il continua à publier ses traductions concernant toujours des romans

[274] Voir *Jâmi'â* 4, 1903, p. 296 cité égalment par Josep Puig Montada (Université de Madrid), in « Farah Antûn, active reception of europeen thought, version anglaise d'un article espagnol intitulé « Farah Antûn y la recepciÓn activa del pensamiento europea in « Pensamiento, vol. 64 (2008), N° 242, pp. 1003-1024)

[275] Il s'agit d'un Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts, 31 volumes encyclopédiques publiés à Paris entre 1886 et 1902 par Lamirault et par la suite par « la société anonyme de la grande encyclopédie ».

[276] Pubilé à Alexandrie, janvier 1903, p. VIII.

[277] *Al- Jâmi'a*, vol.12, p. 228.

[278] Paris, A. Cadot, 1851, 8 vol in 8°, il s'agit de la troisième partie de la série des Mémoires d'un médecin.

historiques de Dumas. Derrière ce choix, l'on peut déceler une certaine attirance pour la similitude qui pourrait être envisagée entre la France d'avant la révolution et l'empire ottoman de l'époque.

Or ses œuvres traduites ne s'arrêtent pas là. Il a aussi traduit Jean de la Bruyère (1645-1696), Jacques Henri Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814), et Victor Hugo (1802-1885). Ainsi, dans le numéro de décembre 1900 *d'al Jâmi'a* (*Jâmi'a*, 2 : 9, pp. 505-533) Anṭûn nous a donné le premier chapitre de *La Chaumière indienne* de Bernardin de Saint-Pierre (publié initialement in Didot le jeune, Paris, 1790), suivi dans les numéros suivants de la suite des chapitres jusqu'en août 1901 où il publia l'œuvre tout entière sous la forme d'un livre. Un an plus tard, en août 1902, Anṭûn annonce, toujours dans sa revue, un grand projet : celui de la traduction et de la publication successive des meilleurs ouvrages de la littérature française, en particulier les œuvres romanesques philosophiques (*Jâmi'a* 3 : 9, p. 602). Et ce projet a commencé par la traduction de *Paul et Virginie* écrite en 1788.

Avec ce roman, Anṭûn entendait par cette traduction et ce choix faire découvrir au lecteur arabe de l'époque un nouveau genre littéraire : un genre romanesque qui traite essentiellement des questions historiques et philosophiques et qui illustre des doctrines séculaires. Ainsi, en septembre 1902, il a publié le roman traduit à Alexandrie avant de le republier par la suite aux États Unis. Sa traduction a été

très bien reçue par les lecteurs. *Paul et Virginie* constituait le début du grand projet interculturel de transfert des idées de l'Occident vers l'Orient arabe dont rêvait Farah Antûn.

Son idéal consistait déjà à avoir une société ouverte avec une approche de la religion inspirée par Auguste Comte et en particulier par Renan entre autres penseurs et écrivains. Ainsi, ses écrits et ses traductions ont fait de lui l'un des pionniers de la pensée laïque moderne au Moyen-Orient. En tant que chrétien, et fortement influencé par l'orientaliste français Ernest Renan, Antûn abordait la question de la religion et de la science en l'Islam et au Moyen-Orient. Il concluait que nul ne peut prétendre être plus dans le vrai que l'autre et, dans la même veine, il croyait en la séparation de l'Église et l'État. Or, Antûn était septique en ce qui concerne la capacité de l'islam à tolérer les autres croyances, qu'il s'agisse de différentes confessions religieuses ou de modèles du monde alternatifs, tel celui posé par la science occidentale. Il était de ce fait en contradiction sur ces questions avec d'autres réformateurs de l'époque tels Muhammad 'Abdou et Rashîd Riad. Néanmoins, il partageait avec ses confrères le même souci de réforme et de renaissance arabe et participait à travers ses écrits et ses traductions à faire avancer sa société sur le chemin du modernisme. Ce n'est qu'au cœur de ces tumultueux débats que sa revue *al-Jâmi'a* inaugura sa rubrique consacrée à la traduction abrégée de grandes œuvres littéraires européennes, au sein du mouvement de traduction et d'adaptation d'œuvres occidentales qui fut un

axe fort de la renaissance arabe. La première d'entre elles en était sa transposition du roman de Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie*.

En effet, Farah Antûn indique bien qu'il s'agit du « plus célèbre ouvrage des Européens » et rappelle le succès d'édition qu'a connu ce roman aux trois cents tirages[279], mais c'est surtout pour espérer lui voir connaître en Orient le même destin qu'il a choisi de le traduire. Ainsi délesté, le texte de *Paul et Virginie* se prêtait à toutes les migrations.

Avec Paul et Virginie, Farah Antûn entame son projet d'éclairer les esprits, de cultiver les nations et de les influencer. Cette œuvre semblait lui offrir un modèle qui aide à réformer les mœurs, la culture et la pensée.

Ce qui caractérise à première vue sa traduction, c'est son intention de transférer fidèlement cette œuvre en langue arabe. Or, la traduction de Farah Antûn, avec ses cinquante pages, représente à peine le tiers du texte original, « ce qui laisse songeur, quand on voit le penseur libanais expliquer qu'il s'est efforcé d'en donner un équivalent, tant dans l'écriture et la composition que par les illustrations qu'il y a jointes ».[280]

---

[279] Farah Antûn rappelle qu'il a fait pleurer tous ses lecteurs, hommes et femmes, et affirme que l'année de sa publication en 1789, il n'est pas un garçon qui n'ait été appelé Paul, pas une fille Virginie.

[280] "بذلنا الجهد لجعلها – كتابةً وطبعاً وورقاً وتصويراً – مساويةً للنسخة الأصليّة."، فرح أنطون، "بولس وفرجيني"، مشروع الجامعة الجديد، *الجامعة*، الاسكندرية في 10 سبتمبر (أيلول) سنة 1902، ص1.
Cité par Luc-Willy Deheuvels (INALCO, Paris),

Tandis que ʻUthmân Jalâl, note dans sa préface que sa traduction est adressée particulièrement aux élèves des écoles, et que Manfalûṭî vise les jeunes gens et jeunes filles d'Egypte, Farah Anṭûn voulait offrir, à travers *Bûlus wa Firginî* un cadeau à « toutes les mères, les épouses et les jeunes filles d'Orient », remarque qui fait allusion à « la présence d'une proportion non négligeable de femmes parmi le lectorat des revues, à l'heure où le mouvement féministe commençait timidement à faire son apparition en Orient, particulièrement en Égypte »[281]. Quant au titre choisi par Anṭûn, et contrairement à son confrère Jalâl et Manfalûṭî, il nous surprend en maintenant un simple et sobre titre conforme à l'original : *Bûlus wa Firginî.*

Mais cette conformité ne s'applique pas pour autant, comme le prétend Anṭûn, au reste de l'ouvrage arabe : ceci est facilement remarquable dans sa structure générale : une nette transformation a été apportée par Anṭûn à la structure même de *Paul et Virginie* de Bertandin de Saint-Pierre :

Comme Manfalûṭî, Anṭûn divise son texte en chapitres « dont les titres sont porteurs d'un marquage axiologique et idéologique qui oriente la lecture »[282], mais chez le traducteur libanais, « les titres suivent plus strictement la diégèse, avec parfois une part de commentaire comme « un bienfait pour un autre » ou « Philosophie de la solitude chez

---

Colloque international « Perspectives littéraires et développements de la société » organisé par la faculté des Lettres de l'Université Saint-Esprit de Kaslik, Liban, 27-28 mars 2007.

[281] *Ibid.*

[282] *Ibid.*

l'auteur (et ceux qui le connaissent disent qu'il parlait ici de lui-même, car il vivait retranché de la société) »[283].

Quant à l'incipit, chez Farah Antûn, une nette réduction de ce passage est à relever. Il s'agit dans sa version arabe de présenter l'île brièvement en quelques lignes peu significatives. Il en va de même pour les passages qui concernent la description de la vie des deux familles de Paul et Virginie, de leur micro-société vertueuse et proche de la nature, qui sont essentiels aussi bien pour l'auteur français que pour son traducteur. Et pourtant l'on peut s'étonner de voir qu'une comparaison de quelques extraits de ces passages éclaire bien la particularité de la démarche traductrice d'Antûn qui tenait dans son texte à attirer l'attention sur le mode de vie des deux familles des héros du roman :

Tandis que Bernardin décrit la vie des deux familles et leur bonheur au sein de la nature de la sorte :

> (Sans titre)
>
> « En vivant donc dans la solitude, loin d'être sauvages [les deux familles] étaient devenues plus humaines. Si l'histoire scandaleuse de la société ne fournissait point de matière à leurs conversations, celle de la nature les remplissait de ravissement et de joie. Elles admiraient avec transport le pouvoir d'une providence qui, par leurs mains, avait répandu au milieu de ces arides rochers l'abondance, les grâces, les plaisirs purs, simples, et toujours renaissants »[284].

---

[283] *Ibid.*Voir à ce propos supra, le tableau comparatif de la partition du texte français et ses traductions chez nos trois traducteurs.pp. 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284.
[284] *Paul et Virginie, op.cit.*, 1972, p. 42.

On voit Antûn réduire considérablement ce passage comme tant d'autres et, contrairement à ce qui était son intention première de traduire en toute fidélité le texte français, il donne ceci :

الزراعة والأسماء

وعلى ذلك فقد كانت معيشة هاتين العائلتين في الطبيعة على انفراد باعثاً على زيادة الإنسانية فيهم وإنماء الفضيلة في نفوسهم بدلاً من جعلها نفورة وحشية الأخلاق. وقد كانوا جميعاً يشكرون العناية الإلهية ويعجبون بقوتها التي أخرجت على أيديهم من تلك الأرض الصخرية الجدباء خيرات كثيرة جعلتها حدائق غناء[285]

(al-zira'a wal-asmâ'

Wa 'alâ dhâlika faqad kânat ma 'ichat hâtayn al-'âilatayn fî al-tabî 'a 'alâ infirâd bâ'ithan 'ala ziyâdat al-insâniyya fîhim wa inmâ' al-fadîla fî nufûsihim badalan min ja'lihâ nufûra wahshiyyat al-akhlâq. Wa qad kânû jamî ' an yashkurûn al-'inâya al-ilâhîyya wa u'jabûn biquwwtihâ allatî akhrajat 'ala aydîhim min tilka al-ard al-sakhriyya al-jadbâ' khayrât kathîra ja 'alathâ hadâ'iq ghannâ')

Ce qe l'on peut taduire ainsi :

L'agriculture et les noms

En outre, la vie que menaient ces deux familles, toutes seules dans la nature, loin de les rendre effarouchées et sauvages, les avait rendues plus humaines et avait fait grandir en elles la Vertu. Tous, ils remerciaient la providence divine et en admiraient la puissance qui par leurs mains avait fait sortir de cette terre rocheuse et stérile une abondance de biens la transformant en des jardins riants.

L'on remarque bien qu'Antûn a omis une partie importante qui met l'accent sur le coeur de l'idéologie de

[285] Farah Antûn, *Bûlus wa Firjinî, op.cit.*, p. 13.

l'auteur Français, concernant la vertu de la nature et la luxure des sociétés civilisées de l'Occident que Bernardin évoque dans son texte :

> (Si l'histoire scandaleuse de la société ne fournissait point de matière à leurs conversations, celle de la nature les remplissait de ravissement et de joie)[286].

Le texte de l'auteur libanais rapporte cette vie vertueuse au sein de la nature, mais omet toute comparaison avec celle des sociétés civilisées. « Le texte n'est plus construit comme l'illustration de la loi générale gérant la vie de cette micro-société dans son rapport à la nature, loin des vices de la société européenne. L'opposition nature et vertu *vs* société et vice est ici absente »[287].

Cette omission continue tout au long du roman de Farah Antûn qui n'hésite pas à négliger les phrases qui apportent une critique des sociétés modernes occidentales. Le passage qui suit témoigne de cette infidélité, non seulement concernant le maintien du contenu tel quel, mais qui ne respecte pas la portée initiale de l'œuvre française et qui contredit également le souhait d'Antûn lui-même qui consistait à faire un transfert culturel occidental vers l'Orient : En témoignent les quelques passages suivants : chez Bernardin de Saint-Pierre, l'on relève ceci :

---

[286] *Ibid.*, p. 72.

[287] Luc-Willy Deheuvels, L'adaptation littéraire et ses enjeux : le *Paul et Virginie* de Farah Antûn », Luc-Willy Deheuvels, L'adaptation littéraire et ses enjeux : le *Paul et Virginie* de Farah Antûn »,
Colloque international « Perspectives littéraires et développements de la société » organisé par la faculté des Lettres de l'Université Saint-Esprit de Kaslik, Liban, 27-28 mars 2007.

« Paul, à l'âge de douze ans, plus robuste et plus intelligent que les Européens à quinze, avait embelli ce que le noir Domingue ne faisait que cultiver. Il allait avec lui dans les bois voisins déraciner de jeunes plants de citronniers, d'orangers, de tamarins dont la tête ronde est d'un si beau vert, d'attires dont le fruit est plein d'une crème sucrée qui a le parfum de la fleur d'orange : il plantait ces arbres déjà grands autour de cette enceinte. Il y avait semé des graines d'arbres qui dès la seconde année portent des fleurs ou des fruits, tels que l'agathis, où pendent tout autour, comme les cristaux d'un lustre, de longues grappes de fleurs blanches ; le. Lilas de Perse, qui élève droit en l'air ses girandoles gris de lin ; le papayer, dont le tronc sans branches, formé en colonne hérissée de melons verts, porte un chapiteau de larges feuilles semblables à celles du figuier.

Il y avait planté encore des pépins et des noyaux de badamiers, de manguiers, d'avocats,- de goyaviers, de jaques et de jameroses. La plupart de ces arbres donnaient déjà à leur jeune maître de l'ombrage et des fruits. Sa main laborieuse avait répandu la fécondité jusque dans les lieux les plus stériles de cet enclos. Diverses espèces d'aloès, la raquette chargée de fleurs jaunes fouettées de rouge, les cierges épineux, s'élevaient sur les têtes noires des roches, et semblaient vouloir atteindre aux longues lianes, chargées de fleurs bleues ou écarlates, qui pendaient çà et là le long des escarpements de la montagne »[288].

Pour ce passage, encore une fois, Antûn a consacré uniquement quelques lignes dans sa traduction :

فإن بولس من جهة ودومنيك من جهة أخرى كان لا هم لهما إلا غرس الأشجار وزراعة الحبوب والنباتات فيها. وقد كانوا يزرعون هنا ليموناً حامضاً وبرتقالاً وهناك شجراً من التمر الهندي وهنالك نخيلاً وموزاً

[288] *Paul et Virginie*, *op.cit.*, 1972, pp. 42-43.

وفي تلك الجهة حبوباً كالأرز والحنطة وغيرها. وكان كل غذائهم من تلك الأثمار والحبوب والنباتات.

(fa'inna bûlûs min jiha wa Dominik min jiha ukhrâ kâna lâ hamma lahumâ illa ghars al-ashjâr wa zirâ'atal-hubûb wal-nabâtât fîhâ. Wa qad kânû yazra'ûn hunâ laymûnan hâmidan wa burtuqâlan wa hunâka shajaran min al-tamr al hindî wa hunâlika nakhîlan wa mawzan wa fî tilka al-jabha hubûban kal-aruzz wal-hinta wa ghjayriha.wa kâna kull ghidhâ'ihim min tilka al-thimâr wal-hubûb wal-nabâtât.)[289]

Paul d'une part, Domingue d'autre part, n'avaient de cesse d'y planter des arbres, d'y faire pousser des plantes et des céréales. Ils cultivaient ici des citronniers et de orangers, là des tamariniers, là encore des palmiers et des bananiers, et de ce côté des plantes comme le riz, le froment et autres. Toute leur nourriture provenait de ces fruits, de ces céréales et de ces plantes. (C'est nous qui traduisons)

Là encore, on remarque que le texte original est beaucoup plus long que la traduction. « L'âge de Paul n'est pas mentionné, ni les relations de correspondance qui le lient à la nature, non plus que la supériorité qu'il en retire en force et en intelligence sur les enfants élevés loin de la nature, dans la société pervertie. C'est ainsi tout le prolongement intertextuel allant de *l'Emile* à *Paul et Virginie* ainsi que les thèses rousseauistes sur l'éducation chères à Bernardin de Saint Pierre, qui disparaît »[290].

[289] *Bûlus wa Firjinî, op.cit.*, p. 13.

[290] Luc-Willy Deheuvels, L'adaptation littéraire et ses enjeux : le *Paul et Virginie* de Farah Antûn », op.cit. 2007.

Dans le passage d'Antûn en langue arabe qui devait détailler comme l'original le mode de vie de la petite communauté vivant au cœur de l'île et se préoccupant de l'agriculture, les hyponymes aux consonances exotiques, la luxuriance colorée qu'expriment le passage français, font défaut. Bernardin de Saint-Pierre nous parle de Paul qui, « à douze ans, plus robuste et intelligent que les Européens à quinze, avait embelli ce que le noir Domingue n'avait fait que cultiver », l'enfant est présenté en action :

> « robuste, il travaille, déracine, replante, sème, ouvre des sentiers ; intelligent, il soumet la nature à son plan, constituant une enceinte refermée sur un monde clos et circulaire, un vaste amphithéâtre de verdure où le dessein humain se trouve en conformité avec le plan de la nature et recrée une harmonie entre le domestique et le sauvage, dans un espace dont les éléments naturels aquatiques, rocailleux et végétaux élaborent une architecture évoquant colonnes, chapiteaux, souterrains, retraites charmantes et labyrinthes ornés d'inscriptions latines ; on reconnaît dans cet ensemble l'influence patente de *l'Emile ou de l'éducation*, ouvrage dans lequel Rousseau établissait les différentes étapes du développement de l'enfant en contact avec la nature, douze ans étant précisément un âge-seuil important dans son modèle d'éducation ; le paysage d'Arcadie ici créé évoque également le parc « rousseauiste » et l'état de nature, dans une esthétique préromantique »[291].

Or, contrairement au souci annoncé par Antûn de propager idées et thèses philosophiques d'Europe en

[291] Luc-Willy Deheuvels, L'adaptation littéraire et ses enjeux : le *Paul et Virginie* de Farah Antûn », *op.cit*., 2007.

Orient, son rendu manque de scrupule, notamment pour de tels passages si significatifs de l'œuvre de Bernardin de Saint-Pierre dans leur relation avec les thèses du philosophe des Lumières. La brièveté du texte d'arrivée est très étonnante. D'abord dans les passages cités ci-dessus, il s'agit d'une page dans l'adaptation contre quatre pages dans le texte français. Dans l'ensemble, l'adaptation de Farah Antûn représente le tiers du texte original. Une bonne part du texte de départ est ainsi occultée. La répartition des tâches entre Paul et Domingue a aussi disparu, de même que le grand dessein suivi par Paul, inscrit en conformité avec celui de la nature. Comme le montre à juste titre la comparaison qu'on peut faire entre le passage qui suit chez Bernardin de Saint-Pierre et son « équivalent » chez Antûn. Là aussi, la déperdition de l'illustration des thèses rousseauistes sur l'état de nature est importante. Tout au plus Farah Antûn concède-t-il bien sèchement une courte phrase pour signaler que le travail de Paul et Domingue était, qui plus est, beau à voir, surtout dans le petit jardinet situé devant les deux chaumières. Le motif du cercle et de l'amphithéâtre de verdure, si cher aux thèses de Bernardin de Saint-Pierre[292], est lui aussi sacrifié.

On relève chez Bernardin ceci :

[292] J.-M. Racault, « *Etudes de la nature* et *Harmonies de la nature* », op. cit., pp. 25-36: « La figure de la sphère ou du cercle, figure parfaite, source de symétries et de correspondances harmoniques, en est à la fois la structure organisatrice et le modèle épistémologique: tous les objets de la nature s'ordonnent autour d'un point central, le soleil, source première de la vie et du mouvement, image de Dieu, sinon Dieu lui-même ».

« Il avait disposé ces végétaux de manière qu'on pouvait jouir de leur vue d'un seul coup d'oeil. Il avait planté au milieu de ce bassin les herbes qui s'élèvent peu, ensuite les arbrisseaux, puis les arbres moyens, et enfin les grands arbres qui en bordaient la circonférence ; de sorte que ce vaste enclos paraissait de son centre comme un amphithéâtre de verdure, de fruits et de fleurs, renfermant des plantes potagères, des lisières de prairies, et des champs de riz et de blé. Mais en assujettissant ces végétaux à son plan, il ne s'était pas écarté de celui de la nature; guidé par ses indications, il avait mis dans les lieux élevés ceux dont les semences sont volatiles, et sur le bord des eaux ceux dont les graines sont faites pour flotter : ainsi chaque végétal croissait dans son site propre et chaque site recevait de son végétal sa parure naturelle. Les eaux qui descendent du sommet de ces roches formaient au fond du vallon, ici des fontaines, là de larges miroirs qui répétaient au milieu de la verdure les arbres en fleurs, les rochers, et l'azur des cieux »[293].

Quant au texte correspondant d'Anṭûn, on en lit ceci :

وقد زرع بولس ودومنيك هذه المزروعات بشكل جميل خصوصاً في هذه الحديقة التي أمام الكوخين. فإنهما كانا يغرسان فيها الشجيرات الصغيرة في الصف الأوّل ويغرسان وراءها شجيرات أكبر منها وهكذا الصغرى فالصغرى فكان الواقف أمام الكوخين يصل نظره إلى جميع الأشجار المغروسة لأن نوعها الصغير كان متقدماً على نوعها الكبير. فكان لذاك منظر رائق تنبسط له النفس.[294]

*(*wa qad zara'a Bûlus wa Dominik hâdhihi al-mazrû'ât bishakl jamîl khuṣûṣan fî hâdhihi al-ḥadîqa allatî amâm al-khûkhayn. Fa'innahumâ kâna yaghrusân fîhâ al-shujayrât al-ṣaghîra fil-ṣaff al-awwal wa yaghrusân warâ'ahâ shujayrât akbar minhâ wa hâkadhâ al-ṣughrâ fal-ṣughrâ fakâna al-wâqif amâm al-kûkhayn yaṣil ilâ jamî ' al-ashjâr al-maghrûsa lianna naw'uhâ al-ṣaghîr kâna mutaqaddiman 'ala naw'ihâ

[293] *Paul et Virginie, op.cit.*, 1972, pp. 43-44.
[294] *Bûlus wa Firjinî, op.cit.*, p. 13.

al-kabîr. Fakâna lidhâk manẓar râ'iq tanbasiṭ lahu al-nafs.)

Paul et Dominique avaient aménagé ces cultures d'une jolie façon, surtout dans ce jardin qui se trouvait devant les deux chaumières. Ils y disposaient les petites plantes dans une première rangée, plaçaient derrière celles qui leur étaient plus grandes en taille et ainsi de suite, de sorte que celui qui se tenait face aux deux chaumières embrassait du regard tous les arbres plantés, les plus petits ayant été mis devant les plus grands. Ceci constituait un paysage charmant, qui réjouissait l'âme.

Ce qui est frappant aussi dans la traduction de ce passage, ce sont l'absence et le gommage de tout aspect musical et poétique assuré chez Bernardin de Saint-Pierre grâce à une abondance des hyponymes du monde végétal, particulièrement ceux qui, inconnus en Europe, s'imposaient au lecteur par leur sonorité, leur exotisme et par leur capacité évocatrice et conféraient au texte français une irisation poétique et une musicalité forte dont Farah Anṭûn ne retient rien. Son style, contrairement à Jalâl et à Manfalûṭî est ainsi appauvri, sa langue est sèche et dépourvue des caractéristiques stylistiques du texte original. Tout ceci condamne la traduction d'Anṭûn qui trahit son propre but initial voulant à restituer exactement le texte de l'œuvre source.

Néanmoins, il convient de ne pas occulter de nombreux points positifs importants qui caractérisent cette traduction et lui confient une cohérence interne particulière. Ceci se

clarifie à travers les titres donnés par Antûn aux chapitres de sa traduction comme le montre par ailleurs le tableau suivant qui récapitule la répartition du texte français chez les trois traducteurs :

Tableau de la répartition du texte source et des trois traductions citées

Paul et Virginie de Bernardin de Saint Pière (éd. Larousse, 1972) (répartition par rapport à *al-Fadîla*	***Al-Fadîla*** d'al-Manfalûtî (éd. Dâr Sâdir, 1997)	***Bûlus wa firjinî*** de Farah Antûn *Bûlus wa firjinî* de Farah Antûn	Paul et Virginie (répartition par rapport à *Bulus wa Firjinî*)	***Al-Amânî wal-Maniyya fî Hadith Qabûl wa Wardjanna*** de Jalāl 'Uthman
Le récit commence à la page 19 (« Sur le côté oriental de la montagne… paraissent d'or et de pourpre sur l'azur des cieux.»)	*Jazîrat murîs* (pp.11-13) (L'île Maurice)	*Qissat al-shaykh* (pp. 1-2) (L'histoire du vieillard)	Le récit commence à la page 19 (« Sur le côté oriental de la montagne… paraissent d'or et de pourpre sur l'azur des cieux.»)	Pas de coupure, ni titres
pp. 20-21 (« J'aimais à me rendre dans ce lieu où l'on jouit à la fois d'une vue immense… voici ce que ce vieillard me raconta »)	*Al-shaykh (pp. 13-15)* *(le vieillard)*	*Iltijâ' Imra'atyn ilâ al tabî'a* (pp. 2-4) (Le recours de deux femmes à la nature)	P. 20 : « En 1726, un jeune homme de Normandie, appelé M. de la Tour, après avoir sollicité en vain du service en France et des secours dans sa famille, se détermina à venir dans cette île pour y	Pas de coupure Ni titres

			chercher fortune. … »	
pp. 21-22 ("En 1726 un jeune home de Normandie, appelé M. de la Tour, …; c'était une amie")	*Madâm Dî lâtûr* (pp. 15-17) (Madame de la Tour)	*Bûlus wa Firjinî fil-sighar (pp. 6-7) (Paul et Virginie enfants)*	p. 28 : "Rien en effet n'était comparable à l'attachement qu'ils se témoignaient déjà. Si Paul venait à se plaindre…."	Pas de coupure Ni titres
pp. 22-25 (Dans ce lie depuis un an demeurait une femme vive, bonne et sensible : elle s'appelait Marguerite… je n'ai connu la malheur qu'en m'écartant de la vertu.)	Margharīt (pp. 17-22) (Marguerite)	*Wasfuhumâ fî sin al-Futûwwa* (pp. 7-8) *(Leur description durant leur jeune âge)*	p. 29 : « Ainsi se passa leur première enfance comme une belle aube qui annonce un plus beau jour. »	Pas de coupure Ni titres
pp. 25-28 (« Lorsque Madame de la Tour fut relvée de ses couches, …, des plaisirs de l'amour et du bonheur de l'égalité…)	*Al-Hayât al-tabi'îyya* (pp. 22-25) (la vie naturelle)	*Qasâwat 'Amma (pp. 8-9) La dureté d'une tante*		
pp. 28-32 (« Rien en effet n'était comparable à l'attachement qu'ils se témoignaient déjà ….c'est vous qui avez tort. »)	*Hayât al-tufûla (pp. 26-34) (la vie de l'enfance)*	*Mâ jazâ' al-Ihsân illâ al -'ihsân* (pp. 9-13) (Il n'a de récompense pour le bien que du bien)	p. 33 : « Le bon naturel de ces enfants se développait de jour en jour. Un dimanche, au lever de l'aurore, … »	Pas de coupure Ni titres
pp. 32-33 (« Madame de la Tour retourna à l'habitation, le	*Al-'Azâ' (pp.34-35)*	*Al-zirâ'a wal-asmâ'(pp. 13-14) L'agriculture et*	P. 42 : « En vivant donc dans la solitude, loin d'être	Pas de coupure Ni titres

cœur navré de douleur et plein d'amertume… et ce ne fut qu'un orage au milieu d'une belle saison »)	*(La Consolation)*	*les noms*	sauvage, elles étaient devenues plus humaines. … »	
pp. 33-41 (« le bon naturel de ces enfants se développait de jour en jour… dans leurs bois en leur souhaitant toute sorte de prospérités. »)	*Al'isti 'mâr al'urûbî(pp. 35-46)* *(La Colonisation européenne)*	*Nab' Firginî (pp. 14-15) Le ruisseau de Virginie*	p. 48 : « Mais de tout ce que renfermait cette enceinte rien n'était plus agréable que ce qu'on appelait le repos de Virginie. »	Pas de coupure Ni titres
pp. 41-42 (« Chaque jour était pour ces familles un jour de bonheur et de paix… Les grâces, les plaisirs purs, simples et toujours renaissants.)	*Al-Sa'âda* (pp. 47-49) (le Bonheur)	*Ma'îshatuhum al-tabi'îyya* (pp. 15-16) (Leur vie naturelle)	p.51 : « De temps en temps Mme de la Tour lisait publiquement quelque histoire touchante de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Ils raisonnaient peu sur ces livres acrés ; car leur théoloie était toute en sentiment…. »	Pas de coupure Ni titres
pp. 42-44 ("Paul, à l'âge de douze ans, plus robuste et plus intelligent que les Européens à quinze, …, et des derniers harmonies de la lumière et des ombres.")	*Al- 'amal (pp. 49-51)* *(le travail)*	*Hunûû Bûlus wa hunûû Firjinî* (pp. 16-18) La tendresse de Paul et celle de Virginie	p.57: "Vous autres européens, don't l'esprit se remplit dès l'enfance de tant de préjugés contraires au bonheur, vous ne pouvez concevoir que la nature puisse donner tant de	Pas de coupure Ni titres

			lumières et de plaisirs… »	
pp. 44-48 (« Rien n'était plus agréable que les noms donnés à la plupart des retraites charmantes de ce labyrinthe… n'offre plus que des ruines et des noms touchants. »)	*Al-Târîkh (pp. 51-54) (l'Histoire)*	*Alam Firjinî al jadîd* (pp. 19-21) (Le mal nouveau de Virginie)	p. 60 : « Cependant, depuis quelque temps Virginie se sentait agitée d'un mal inconnu. …»	Pas de coupure Ni titres
pp. 48-50 (« Mais de tout ce que renfermait cette enceinte rien n'était plus agréable que ce qu'on appelait le repos de Virginie… Virginie serait mieux là. »)	*Makhda' Firjinî* (pp. 54-57) (la chambre de Virginie)	*Al-'isti'dâd lil-safar* (pp. 21-23) La préparation pour le voyage	P. 65 : « Cependant Marguerite disait à Mme de la Tour : « pourquoi ne marions-nous pas nos enfants ? Ils ont l'un pour l'autre une passion extrême dont mon fils ne s'aperçoit pas encore…. »	Pas de coupure Ni titres
pp. 50-57 (« Dans la saison pluvieuse ils passaient le jour tous ensemble…mais la nature et le cœur sont inépuisables. »)	*Layâlî al-shitâ'(pp. 57-63) (Les nuits d'hiver)*	*Ghadab wa 'ahd* (pp. 23-25) Colère et promesse	p. 73 : « Cependant le bruit s'étant répandu dans l'île que la fortune avait visité ces rochers, on y vit grimper les marchands de toute espèce…. »	Pas de coupure Ni titres
pp. 57-60 (Paul et Virginie n'avaient ni horloges, ni almanachs, ni livres…, et elle	*Âdam wa Hawwa'* (pp. 63-68) (Adam et Eve)	Al firâq (pp.26-27)	p. 80 : « je dis à Paul : « Mon ami, votre sœur restera. Demain nous en parlerons au	Pas de coupure Ni titres

lui donnait plusieurs baisers. »)			gouverneur : laissez reposer votre famille, et venez passer cette nuit chez moi. …»	
pp. 60-66 (« Cependant depuis quelque temps… C'était des motifs que je n'osaias même faire soupçonner à Paul. »)	*Al-khafqa al 'ûlâ (pp. 68-76)* *(le premier coup de foudre)*	*Kitāb minal-habîba* (Lettre de la bien-aimée) pp. 27-29)	p. 84 : « bientôt ce jeune homme, indifférent comme un Créole pour tout ce qui se passe dans le monde, me pria de lui apprendre à lire et à écrire, afin qu'il pût entretenir une correspondance avec Virginie. … »	Pas de coupure Ni titres
pp. 66-70 (« Sur ces entrefaites un vaisseau arrivé de France…, en procurant un jour leur bonheur mutuel. »)	*Al-Risâla* (pp. 76-80) (La lettre)	*Falsafatu-lmualif fy al-infirād* (la philosophie de l'auteur concernant la solitude) pp. 30-31)	p. 92 : « Après le rare bonheur de trouver une compagne qui nous soit bien assortie, l'état le moins malheureux de la vie est sans doute de vivre seul. … »	Pas de coupure Ni titres
pp. 70-80 (« Elle prit donc sa fille à part…et s'en retourna à son habitation.)	*Al-wadâ'(pp. 80-93)* *(L'Adieu)*	*Bayna shaykh wa fatâ* (pp. 32-39) Entre un vieillard et un jeune)	p. 97 : « C'était donc au pied de ce papayer que j'étais sûr de rencontrer Paul quand il venait dans mon quartier. … »	Pas de coupure Ni titres
pp.80-86 « Mais qu'est-il besoin de vous…, que Virginie ne vînt à s'y	*Al-Safar* (pp. 93-100) (Le Voyage)	*Al-'Awda* (pp. 39-44) (Le retour)	p. 113 : « L'idée du retour prochain de Virginie renouvelait le	Pas de coupure Ni titres

corrompre et à l'oublier ».)			courage de Paul, et le rameait à ses préoccupations champêtres.… »	
pp. 86-91 (« En effet plus d'un an et demi s'était écoulé… pour confirmer ou pour bannir ses inquiétudes par mon expérience du monde. »)	*Urûbâ (pp. 100-106)* *(L'Europe)*	*Ba 'da al-zawba 'a* (pp. 45-48) Après l'orage	p. 127 : « Au bout de trois semaines, Paul fut en état de marcher. … »	Pas de coupure Ni titres
pp. 91-97 (« Je demeure, comme je vous l'ai dit…, multiplier dans nos forêts ceux de la bienfaisance d'une jeune et pauvre fille ! »)	*Al-Tabî'a (pp. 107-114)* *(La nature)*	*Al-khãtima* La fin (pp. 48-50)	p. 138 : « Je le ramenai à son habitation. J'y trouvais sa mère tmme de la Tour dans un état de langueur qui avait encore augmenté. … »	Pas de coupure Ni titres
pp. 97-113 (« C'était donc au pied de ce papayer…heureux au milieu de ses peines de proposer à son travail une fin qui plaisait à sa passion !).	*Al-Hadîth* (pp. 114-120) (La Conversation)			Pas de coupure Ni titres
pp. 113-119 (« Un matin, au point du jour…, venaient de tous les points de l'horizon chercher des retraites dans l'île ».)	*Al-safîna (pp. 120-124)* *le Bateau)*			Pas de coupure Ni titres
pp. 119-120 (« Vers les neufs heures du matin on entendit du côté de la	Al-'Âsifa (pp. 124-125)			Pas de coupure Ni titres

mer…une lueur olivâtre et blafarde éclairait seule tous les objets de la terre, de la mer, et des cieux ».)	(La Tempête)			
pp. 120-125 (« dans les balancements du veaisseau, ce qu'on craignait arriva…elle aimait à se reposer assise à côté de celui qu'elle appelait alors son frère. »)	*Al-kâritha (pp. 126-132)* *(La Catastrophe)*			Pas de coupure Ni titres
pp. 125-131 (« Au retour de ces pompes funèbres… Est-ce votre malheur ? Est-ce celui de Virginie ?).	*Aḫzān būl* (pp. 133-137) (Les malheurs de Paul)			Pas de coupure Ni titres
138-143 (« Je le ramenai à son habitation… et les miennes avaient coulé plus d'une fois pendant ce funeste récit ».)	*A-liīmān* (pp. 140-146) (La foi) Al-Nihâya (pp. 46-47) (la fin) Bûl et Firjinî (pp. 148-150), (poème) (ajoutés par Manfalûṭî ,)			Pas de coupure Ni titres

Tandis que Jalâl a respecté l'enchaînement de l'original sans découpage, ses confrères n'ont pas hésité comme le montre ce tableau à former des chapitres selon un critère thématique correspondant au texte.

Si l'on considère les passages cités et surtout les titres qu'Antûn donne à ses chapitres tel « l'agriculture et les noms », on devine l'intention purement thématique qui devrait orienter la lecture du texte du penseur libanais : « c'est du travail de la terre qu'il va être ici question, bien loin à l'évidence de toute perspective renvoyant à l'état de nature, ou à une philosophie de l'éducation. »[295]

Par ailleurs, al-Manfalûtî de son côté avait nommé le même chapitre « al-'Amal » (le travail) en faisant référence à cette tendance à saisir un collectif au travail. Ce chapitre est ainsi destiné à montrer comment ces gens, laissés à eux-mêmes, ont par leur seule vertu réussi en travaillant la terre à transformer le paysage pour produire :

Paul et Domingue, chez Farah Antûn, plantent ensemble des arbres, sèment des graines et cultivent les plantes dans un seul but, qui est de prodiguer aux deux familles installées en ce lieu toute la nourriture dont elles ont besoin. Aux plantes et arbres exotiques sont substitués des arbres fruitiers (orangers, citronniers, palmiers, bananiers et tamarins) ainsi que des céréales et des plantes vivrières. Le travail de Paul n'est donc plus destiné à soumettre la nature à un plan humain en harmonie avec son dessein secret, et donc à susciter un embellissement du

[295] Luc-Willy Deheuvels, *op.cit.*

monde là où l'esclave Domingue ne faisait précisément que cultiver ; il s'agit de procurer à la micro-société une autosuffisance alimentaire :

وكان كل غذائهم من تلك الأثمار والحبوب والنباتات.

(wa kâna kullu ghidhâ'hum min tilka al-thimâr wal- hubûb wal-nabâtât.)

(Toute leur nourriture était tirée de ces fruits, de ces céréales et de ces plantes.) [296]

Ce projet se développe davantage dans l'œuvre de Farah Antûn, notamment dans son texte utopique intitulé Le Livre des trois cités (الدين والعلم والمال أو المدن الثلاث « Religion, science et fortune, ou les Trois cités »)[297].

Dans ce texte publié une année après *Bûlus wa Firginî*, Farah Antûn crée un personnage nommé Le cheikh Sulaymân qui « crée une cité idéale dans laquelle il installe des pauvres gens qu'il regroupe en une micro-société où la petite communauté ainsi formée retrouve bonheur et fierté par le travail et la vertu. C'est donc bien le projet d'une société utopique et vertueuse que poursuit Farah Antûn, et qui se précise depuis l'adaptation de l'œuvre de Bernardin de Saint-Pierre jusque dans *le Livre des trois cités*[298]. C'est

[296] *Bûlus wa Firjinî, op.cit.* p. 13.

[297] Sur la littérature utopique arabe du début du vingtième siècle, cf. Luc-Willy Deheuvels, « Fiction romanesque et utopie », in *Histoire de la littérature arabe moderne,* Tome 1, 1800-1945, ss. dir. Boutros Hallaq et Heidi Toelle, Paris, Sindbad, Actes Sud, 2007, pp. 220-230, et « Le "Livre des trois cités" de Farah Antûn: une utopie au cœur de la littérature arabe moderne », *Arabica,* numéro spécial: "Nouvelles approches en littérature arabe moderne", tome XLVI, fasc.3-4, 1999, p.402-434.

[298] « A travers ceci s'ouvre une voix vers la réflexion utopique. Bernardin de Saint-Pierre, auteur de *Paul et Virginie*, avait lui-même imaginé des modèles de sociétés utopiques, proposées à Catherine II de Russie. Parmi ses « traducteurs », Manfalûtî a proposé en 1907 un modèle de « Cité du bonheur », et Farah Antûn en 1903 la Cité idéale

ce qui donne sa cohérence aux choix effectués par l'auteur libanais, qui a conservé de l'œuvre source en priorité ce qui pouvait affermir cette orientation, et a allègrement retranché le reste »[299].

Il en résulte que si le texte original recomposé librement par Anṭûn, ne peut donner qu'une idée très lointaine de l'œuvre de Bernardin de Saint-Pierre, il n'en constitue pas moins un tout ayant sa cohérence propre et doté d'un mode de fonctionnement très particulier, en liaison avec la littérature d'utopie qui se développait alors au sein de la sphère littéraire arabe.

« Sa démarche est riche de renseignements sur les goûts littéraires et les caractéristiques de la réception dans le monde arabe au tout début du vingtième siècle. Somme toute, l'horizon d'attente peut y être rapproché de ce qu'il était en 1789 en France, quand Bernardin de Saint-Pierre justifiait la parution de la première édition séparée de *Paul et Virginie* en disant l'avoir faite « pour les dames qui désirent mettre (ses) ouvrages dans leur poche ». C'est également à un lectorat féminin que Farah Anṭûn, on l'a vu, adresse prioritairement son texte »[300].

De fait, le projet de cet écrivain et penseur de la Renaissance arabe est doublement intéressant : d'une part

---

de Sulaymân/Salomon, à la fois prolongement de la démarche utopique amorcée dans son adaptation de *Paul et Virginie*, réfutation des thèses de Muhammad 'Abduh, et illustration des siennes, laïcistes, positivistes, socialistes, franc-maçonnes, avec pour valeur cardinale la Vertu » Luc-Willy Deheuvels, op.cit.

[299] Luc-Willy Deheuvels, *op.cit.*

[300] Luc-Willy Deheuvels, *op.cit.*

il marque un infléchissement fort du penseur en faveur du genre romanesque, puisque la publication de *Bûlus wa Firgînî* en 1902 a entamé celle d'une succession d'ouvrages indépendants ; ses propres œuvres de fiction. D'autre part, il a contribué chez ce dernier à l'élaboration d'une ébauche de théorie du roman.

> « En 1904, dans le texte qu'il écrit en préface à son roman *Urûshalîm al-jadîda*, Farah Antûn propose ainsi une classification du genre romanesque en trois catégories : le roman traitant de questions sociales et éthiques, qu'il place au plus haut niveau ; le roman historique, et enfin, le roman d'amour. Ces critères, quand ils se trouvent réunis dans une seule œuvre, en font à ses yeux une œuvre supérieure, à la fois susceptible de diffuser la pensée, de se révéler profitable, et en même temps de divertir. C'est précisément le cas de *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre : il y trouvait une histoire d'amour susceptible de faire verser des larmes, un texte au sujet duquel il affirmait avec insistance que les faits narrés y étaient authentiques, enfin et avant tout la dimension sociale et éthique : à l'importance de la vertu, mise en avant dans la dédicace et l'ensemble du paratexte s'ajoute le dessin d'une micro-société idéale, un monde où la proximité avec la nature a permis de s'éloigner de tous les vices du reste du monde »[301].

De là, on peut parler de vraies perspectives littéraires naissantes qui ont poussé certains hommes de lettres au tournant du XX^e^ siècle dans le monde arabe, à confier à la fiction le soin de définir les contours d'une société idéale. « Le rôle de Farah Antûn dans l'émergence d'une littérature

[301] *Ibid.*

d'utopie a été essentiel, et sa traduction de *Paul et Virginie* en a été une étape importante »[302].

II.2. D. Comparaison des trois traductions de *Paul et Virginie*

Comme on l'a vu, la plupart des traductions de *Paul et Virginie* étaient ethnocentriques, caractéristique que Berman formule selon deux axiomes : « On doit traduire l'œuvre étrangère de façon que l'on ne « sente » pas la traduction, on doit la traduire de façon à donner l'impression que c'est ce que l'auteur aurait écrit s'il avait écrit dans la langue traduisante »[303].

Or, les différentes versions arabes du roman de Bernardin de Saint-Pierre que l'on a examinées révèlent d'importantes divergences entre le texte « source » et ses versions traduites d'un côté, et entre les différentes traductions de l'autre. Néanmoins, ces traductions restent pertinentes en dépit des différences relativement importantes que l'on constate entre elles sur plusieurs plans et niveaux. Chaque traducteur a sa propre méthode, même si les trois traducteurs que l'on a cités visent le même objectif ; c'est-à-dire transmettre une œuvre étrangère au lecteur arabe.

Dans le cas d'Al-Manfalûṯî, l'on ne peut ignorer l'importance de sa traduction dotée d'une coloration particulière et considérée comme une adaptation littéraire ;

---

[302] *Ibid.*
[303] Cité par Richard Jacquemont, « *Mots Croisés* », *op.cit.*

malgré les remarques que l'on a pu constater et qui font preuve d'un grand décalage formel et thématique entre sa version et celle du roman français, il a eu le privilège de choisir et d'introduire une œuvre étrangère devenue un chef-d'œuvre dans la littérature arabe. Il faudrait relativiser tout ce que l'on peut considérer comme erreurs ou écarts dans sa traduction. Si al-Manfalûṭî remanie avec liberté son texte, on le voit conserver les lieux, les personnages et les événements qui constituent l'intrigue et la narration de l'œuvre de Bernardin de Saint-Pierre. Cela apparaît clairement à travers les noms propres des personnages bien conservés par Manfalûṭî comme d'ailleurs par Anṭûn en comparaison avec Jalâl qui n'a pas hésité à arabiser ces noms comme le montre le tableau récapitulatif suivant :

Tableau comparatif des noms des personnages dans les trois versions arabes et chez Bernardin de Saint-Pierre

Paul et Virginie	***Al-Faḍîla***	***Al-Amânî wal-Maniyya***	***Bûlus wa Firginî***
Le vieillard	Al-Shaykh	Al-Shaykh	Al-Shaykh
Madame Hélène de la Tour	Madâm Hilin dî lâtûr	Al-Sitt Budûr	Madam di lâûr
Monsieur de la Tour	Missiu dî lâtûr	Al-Ḥâj ʻAbd al-Qâdir	Al- Missiu dî lâtûr
Marguerite	Margharît	ʻUqḥuwân	Margharît
Paul	Bûl	Qabûl	Bûlus
Virginie	*Firgînî*	*Ward al-*	Firjinî

		janna	
Domingue	*Duming*	*Murjân*	*Duminik*
Marie	*Mârî*	*Maryam*	*Marî*
Fidèle (le chien)	*Fidîl*	*Amân*	*Fidil*

Quant au reste, notamment le style, Manfaluṭî se souciait de mettre en valeur tout ce qui répondait aux valeurs et aux différents aspects socioculturels et religieux de son pays et il a très bien réussi dans ce sens : al-Manfalûṭî a pu impressionner son lecteur avec une œuvre de beauté qu'il lui a présentée. Et c'est grâce à cette œuvre qu'il a également exploité ses connaissances littéraires et poétiques dans son adaptation. Son attachement à la beauté du style et à la modernisation de la langue arabe lui ont permis de créer une « école stylistique » qui s'est révélée unique en son genre à son époque. Son adaptation littéraire est un échantillon de ce nouveau modèle d'écriture dans la littérature arabe contemporaine.

Or, d'autres traducteurs ont suivi la voie de Manfalûṭî avec certaines nuances. ʻUthmân Jalâl, le premier qui avait fait découvrir au public arabe le roman de *Paul et Virginie* vers 1872, a procédé par arabisation. Pour cet auteur égyptien, la traduction était synonyme d'arabisation ; c'est-à-dire qu'elle consistait à mouler le texte à traduire dans plusieurs structures appartenant à la littérature d'arrivée. Cette conception de la traduction correspond à celle en vigueur à l'époque. À son tour, ʻUthmân Jalâl, dans son

œuvre, a rendu un grand service à la littérature arabe du XXe siècle du moment qu'il a été l'initiateur et le premier à avoir transmis le roman français en question. Il a servi d'exemple pour les auteurs-traducteurs de *Paul et Virginie,* mais surtout d'aide précieuse et un accès facile pour le lecteur arabe de l'époque à la découverte d'une œuvre et d'une culture encore inconnue à juste titre. Si son œuvre est typiquement égyptienne et autonome, n'a rien d'européen et est assez éloignée du récit original dans ce sens, ceci est dû au fait que 'Uthmân Jalâl a utilisé une langue arabe qui va de pair avec la conception d'une adaptation ; il a souvent eu recourt aux normes et aux modèles préexistants dans sa propre littérature. Il a créé un espace typiquement oriental, avec ses coutumes et ses traditions. Ceci apparaît clairement à travers l'arabisation des noms propres des personnages et des lieux[304]. Ce remaniement arbitraire du texte original se remarque également dans les monologues des personnages du roman. Ses personnages deviennent des provinciaux égyptiens, sans plus. Ainsi, ce n'est même plus une adaptation littéraire au sens propre du mot que nous propose Jalâl, mais une réécriture de *Paul et Virginie* sous une autre coloration.

L'auteur égyptien fait de son mieux pour éloigner la présence de Bernardin de Saint-Pierre de son récit et pour intervenir en abondance lui-même dans le texte afin de

[304] Voir les deux tableaux concernant les noms des personnages et une comparaison des incipits chez les trois traducteurs.

proposer à ses lecteurs des prédications, des points de vue et des proverbes populaires qui leur sont familiers.

La narration de ʻUthmân Jalâl se distingue par des phrases courtes, simples et facilement accessibles grâce aux deux langages que l'adaptateur emploie : celui des hommes de lettres arabes de l'époque, notamment lorsqu'il s'agit des énoncés ayant des particularités poétiques et littéraires. Son roman est doté également d'expressions d'ordre familier et populaire, comme le montrent ses emprunts et ses proverbes dialectaux[305] Ces deux niveaux du langage utilisés n'ont pas manqué d'éveiller davantage l'intérêt du lecteur. Le traducteur a bien concrétisé son objectif par le système linguistique qu'il a choisi en voulant s'adresser au grand public de son pays. Avec des passages à ton poétique que l'on rencontre dans son roman et qui sont souvent ajoutés par lui et sans rapport avec le texte original[306], l'adaptateur égyptien voulait disposer de deux fonctions différentes : l'une est de répandre des idées nouvelles à travers *Paul et Virginie*, et l'autre est de réaliser le souhait du public égyptien, qui n'est autre que la lecture divertissante. Or, l'on ne peut en fin de compte estimer qu'il s'agit à proprement parler d'une traduction, Tout examen comparatif entre le roman résultant et le récit source s'avère difficile, car le texte d'arrivée perd une grande partie de son authenticité, bien que les traits narratifs et l'intrigue du roman soient reproduits.

---

[305] Voir à ce propos les exemples cités ci-dessus, infra, pp. 290-291.
[306] *Ibid*, voir la page 223 où il s'agit d'un passage poétique ajouté par l'auteur égyptien au roman qu'il traduit.

Néanmoins, en comparant les traductions de Manfalûṭî, de Jalâl et d'Anṭûn, la plus grande liberté a été prise par Farah Anṭûn ; libanais par rapport à ses confrères. En témoigne le nombre des pages données pour chaque traduction :

> « Des trois traductions, seule celle de ʻUthmân Jalâl, avec ses 160 pages, est conforme en longueur au texte source. Celle de Manfalûṭî fait une fois et demie la taille du texte de Bernardin de Saint-Pierre. La pratique de Manfalûṭî ressemble en ceci à celle du poète arabe faisant des variations autour d'un vers ou d'un thème repris à un autre poète, ou encore à celle du musicien composant des variations sur un air connu. Cet ajout est même évalué par C. Poché à 50%[307], ce que l'on peut rapprocher du texte d'*al-Fadîla* : la démarche y serait celle de l'improvisation à partir d'un matériau donné. Farah Anṭûn, lui, opte pour une démarche inverse, puisque sa « traduction », avec ses cinquante pages, représente à peine le tiers du texte original, ce qui laisse songeur, quand on voit le penseur libanais expliquer qu'il s'est efforcé d'en donner un équivalent, tant dans l'écriture et la composition que par les illustrations qu'il y a jointes.[308]

De fait, l'infidélité que l'on a pu constater dans ces traductions à des degrés variables semble tout à fait acceptable durant la seconde moitié du dix-neuvième siècle et la première moitié du vingtième siècle, la majorité des œuvres européennes qui sont passées ainsi en langue

---

[307] C. Poché, *Musiques du Monde arabe*, IMA, Paris, 1994, p. 28.

[308] Comme Antûn l'exprime lui-même dans sa préface lorsqu'il note ceci:
"بذلنا الجهد لجعلها – كتابةً وطبعاً وورقاً وتصويراً – مساويةً للنسخة الأصليّة."، فرح أنطون، "بولس وفرجيني"، مشروع الجامعة الجديد، *الجامعة*، الاسكندرية في 10 سبتمبر (أيلول) سنة 1902، ص1.
Cité par Luc-Willy Deheuvels, *op.cit.*,

arabe prenaient des formes d'adaptations (*iqtibâs*) très libres.[309]

D'ailleurs, à ce propos, les paratextes inventés par ces traducteurs et qui ont remplacé celui du texte original ne font qu'affirmer cette liberté prise : alors que les préambules que Bernardin de Saint-Pierre introduisait aux éditions successives faites de son vivant de *Paul et Virginie* sont totalement omis des traductions. En revanche, les trois adaptations du texte français insèrent d'autres paratextes nouveaux de la plume de chacun des trois auteurs :

> « Tous trois définissent un destinataire : 'Uthmân Jalâl annonce qu'il vise les élèves des écoles, Manfalûtî les jeunes gens et jeunes filles d'Egypte. Quant à Farah Anṭûn, il présente son texte comme un « cadeau de la revue à toutes les mères, les épouses et les jeunes filles d'Orient », élément offrant une précieuse indication sur la présence d'une proportion non négligeable de femmes parmi le lectorat des revues, à l'heure où le mouvement féministe commençait timidement à faire son apparition en Orient, particulièrement en Egypte »[310].

Ainsi, à des degrés divers, les trois adaptations partagent une même orientation didactique et moralisatrice. Le projet didactique est plus détaillé par

---

[309] Atia Abul-Naga, *Les sources Françaises du théâtre égyptien (1870-1939)*, SNED, Alger, 1972, et Farouk Ṭantâwî, *La traduction arabe de la littérature française en Egypte (1900-1939)*, Thèse de Doctorat soutenue en Sorbonne, Paris IV, 1992.

[310] Luc-Willy Deheuvels, L'adaptation littéraire et ses enjeux : le Paul et Virginie de Farah Antûn », op.cit., 2007.

‘Uthmân Jalâl qui voit dans l’œuvre de Bernardin de Saint-Pierre un texte littéraire permettant d’instruire en divertissant, donnant à l’élève des connaissances utiles sur les contrées du monde, les plantes et les légumes, l’arboriculture, les sciences en général, la littérature et le beau langage. Manfalûṭî commence, quant à lui, son adaptation par une présentation géopolitique de l’île Maurice. Farah Anṭûn explique qu’il sélectionne les textes européens les plus à même d’éclairer les esprits, de cultiver les nations et de les influencer. Tous les trois mettent en avant prioritairement une visée morale. L’oeuvre française offre un modèle à ceux qui cherchent une saine éducation, selon ‘Uthmân Jalâl ; et pour Manfalûṭî, elle doit inspirer courage et audace aux jeunes gens, pudeur et bonne conduite aux jeunes filles ; pour Farah Anṭûn, elle fait partie de ces livres qui aident à réformer les mœurs, et sa revue appelle les personnes du sexe féminin auxquelles elle adresse la traduction à y trouver le plus haut modèle de perfection, d’éducation, de vie pure dans la nature, et à y entendre les accents les plus émouvants de la vertu. Manfalûṭî résume la priorité donnée à la dimension éthique du roman en transformant son titre, qui devient *al-Faḍîla aw Bûl wa Firginî* (« La Vertu, ou Paul et Virginie »). ‘Uthmân Jalâl n’est pas en reste : dans le titre recherché en prose rimée qu’il propose, Paul devient Qabûl, et Virginie trouve une curieuse arabisation en Ward Janna (littéralement « Rose du paradis »)[311]. Aussi est-on presque

[311] *الأماني والمنّة في حديث قبول وورد جنّة. (Al-Amânî wal-maniyya fî ḥadîth Qabûl*

surpris de constater que Farah Antûn, lui, se soit contenté d'un simple et sobre maintien du titre original même s'il n'est pas privé d'autres pratiques de l'adaptation courantes à l'époque comme on l' a vu dans ce qui a précédé.

En effet, Ces modifications ne se limitent pas au seul titre : se plaçant délibérément dans la voie de l'adaptation, les auteurs arabes ont voulu maintenir une visée didactique et moralisatrice commune. Or, la structure générale même de l'œuvre que Jalâl a respecté a été transformée par Manfalûṭî et Antûn : tous deux ont divisé le texte français en chapitres dont les titres sont porteurs d'un marquage axiologique et idéologique qui oriente la lecture, fixant un horizon d'attente très différent de celui du texte original. Ceci est particulièrement évident chez Manfalûṭî, dans des chapitres intitulés « la colonisation européenne », « le bonheur », « le travail », « Adam et Eve ».[312] Chez Farah Antûn, les titres suivent plus strictement la diégèse, avec parfois une part de commentaire comme « Un bienfait pour un autre » ou « Philosophie de la solitude chez l'auteur » (et ceux qui le connaissent disent qu'il parlait ici de lui-même, car il vivait retranché de la société).

A ceci se rajoute, dans l'incipit *d'al-Fadîla*, un long développement introductif inexistant dans le texte français, et dans lequel Manfalûṭî propose une description géographique actualisée de l'Ile de France (il lui donne son nom d'Ile Maurice), qu'il situe avec la précision et la

wa Ward Janna).

[312] Le livre se clôt aussi sur un poème composé par Manfalûṭî, sur les deux héros.

sécheresse d'un manuel scolaire, dans une intention didactique évidente, avant de rajouter un commentaire idéologique dès lors qu'il aborde l'économie de l'île et sa population, pour dénoncer de façon explicite la domination coloniale et l'asservissement qu'elle impose[313]. Une telle inclusion doit être rapprochée de la position de Manfalûṭî aux côtés du mouvement national et de ses liens étroits avec le leader nationaliste égyptien Sa'd Zaghlûl. Dans la suite immédiate du passage, Manfalûṭî présente Port-Louis, capitale de l'île et lieu de résidence du gouverneur étranger, comme « niṣf mutaḥaddira » (à demi-civilisée).[314] L'utilisation de ce terme chez Manfalûṭî doit être mise en parallèle avec la dénonciation très violente qu'il fait de la tendance qui conduit nombre d'Egyptiens à suivre aveuglément la civilisation occidentale.[315]

Or, il ne s'agit pas dans son esprit de condamner l'Occident, l'intérêt porté par lui à une œuvre occidentale

---

[313] Voir Tableau comparatifs de quelques passages chez les trois traducteurs cités dans cette thèse, supra, p.300-301-302-303-304.

[314] Toute l'idéologie sous-tendant l'expansionnisme européen au dix-neuvième siècle reposait sur un alibi civilisateur: dans une optique coloniale, il s'agissait d'apporter « la Civilisation » à un monde qui ne l'avait pas, ou qui ne l'avait plus. En Europe même, un ouvrage écrit par Edmond Demolins établissait un classement donnant la priorité aux Anglo-Saxons sur les Français, comme l'indique le titre *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons*. Cet ouvrage qui fut traduit en 1899 par Ahmad Fathî Zaghlûl joua, avec d'autres travaux (ceux de G. Le Bon en particulier) un grand rôle et eut une grande influence sur le regard de nombreux intellectuels égyptiens et arabes. Muhammad Kurd 'Alî, dans ses Mémoires rédigées au lendemain de la seconde Guerre mondiale, s'attachait encore à diviser les zones et les Etats en « civilisés », « mi-civilisés », et « peu civilisés ».

[315] « Tout pas que fait l'Egyptien en direction de l'Occident hâte sa perte, et le pousse vers des abysses qui le tiendront enseveli et sans vie jusqu'au jour de la résurrection. L'Egyptien, cet être faible et soumis, quand il entre en contact avec la civilisation occidentale, est comme le tamis qui de la farine laisse passer la fleur pour n'arrêter que les résidus, ou comme la cruche à coller le vin, qui garde la lie et dédaigne le nectar », la citatiojn est de Farah Antûn, cité par Luc-Willy Deheuvels, *L'adaptation littéraire et ses enjeux : le Paul et Virginie de Farah Antûn »*, *op.cit*., 2007.

suffit à prouver le contraire ; ce qui est dénoncé, ce sont les vices dans lesquels tombent les « demi-civilisés » qui entendent copier l'Occident sans en retirer profit. Par opposition aux deux mondes de l'Europe lointaine et colonisatrice et de ces « demi-civilisés », c'est le troisième, celui du cœur de l'île, écrin de vertu préservé, qui est magnifié. Les choix de Manfalûṭî prennent sens, dans le projet qui se dessine d'une île devenant paradigme de l'Égypte : son texte refuse l'exotisme et taille allègrement dans la profusion lexicale de termes venus d'ailleurs du texte de Bernardin de Saint-Pierre. Il ne s'agirait pas seulement d'une incapacité à saisir la langue française, comme ceci a été avancé trop souvent comme raison. Le texte substitue en fait à ces élisions des expansions descriptives et des comparaisons évocatrices de la poésie arabe ancienne (les deux chaumières en ruines deviennent des « aṭlâl »), l'évocation du « qawm » ancien qui cultivait les lieux et que le destin a fait disparaître renvoie à ce topos de la « Nahḍa » qu'est le thème de la méditation sur les vestiges ou les tombes exemplifiant la destinée humaine pour en faire l'illustration du destin des civilisations ; le style de la description comporte rythmes et balancements internes entre mots construits sur des schèmes semblables, des passages en prose rimée et des allusions intertextuelles à des passages coraniques. Tous ces éléments contribuent à tisser un espace très nettement associé à la grande culture d'une civilisation disparue, frappée par le destin : l'espace du cœur de l'île, de la vertu préservée et de la foi intacte et pure renvoie à celui du monde arabe et islamique de l'âge

d'or d'avant le déclin, « l'inhitât ». Les deux mondes que découvre le visiteur qui arrive dans l'île sont donc l'un, celui d'une civilisation dominée par l'étranger et où l'indigène est soit esclave, soit « demi-civilisé » singeant le modèle, l'autre celui d'un paradis perdu lié au ciel, un monde pur de vertu à laquelle il convient, si l'on en revient à la dédicace initiale, de voir la jeunesse égyptienne revenir. Un tel modèle de passé vertueux à reconquérir est très proche de celui des réformistes musulmans, et notamment de Muhammad 'Abduh, qui a tant influencé Manfalûtî.

Or, l'incipit chez Jalâl respecte relativement celui du texte source. Il est néanmoins à remarquer le changement caractéristique des noms des personnages et des lieux et qui révèle le projet d'arabisation primordial dans son adaptation :

Tableau comparatif des incipits chez les trois auteurs arabes à la lumière du texte source

.

Paul et Virginie
« Sur le côté oriental de la montagne qui s'élève derrière le Port-Louis de l'Île de France, on voit, dans un terrain jadis cultivé, les ruines de deux petites cabanes. Elles sont situées presque dans un milieu d'un bassin formé par de grands rochers, qui n'a qu'une seule ouverture tournée au nord. On aperçoit à gauche la montagne appelée le Morne de la Découverte, d'où l'on signale les vaisseaux qui abordent dans l'île, et au bas de cette montagne la ville nommée le Port-Louis ; à droite, le chemin qui mène du Port-Louis au quartier des pamplemousses ; ensuite l'église de ce nom, qui s'élève avec ses avenues de bambous au milieu d'une grande pleine ; et plus loin une forêt qui s'étend jusqu'aux extrémités de l'île. On distingue devant soi, sur les bords de la mer, la baie du Tombeau ; un peu sur la droite, le cap Malheureux ; et au-delà, la pleine mer, où paraissent à fleur d'eau quelques îlots inhabités, entre autres le Coin-de-Mire, qui ressemble à un bastion au milieu des flots. » (P. 19).

Al-Fadîla
هي إحدى الجزر الأفريقية الواقعة في المحيط الهندي على مقربة من جزيرة "مدغشقر" ، وعلى مدى غير بعيد من جزائر "سيشيل" ، وهي جزيرة فقراء بلقع إلا قليلا من السكان السود متفرقين في جبالها وغاباتها ، يستعبدهم بضعة أفراد من المهاجرين الأوربيين النازلين بينهم ، ويسخرونهم في حراثة الأرض واستنباتها واستخراج معادنها واستنباط أموالها وتقليم أشجارها ، كما هو شأن المستعمرين الأوربيين في جميع الأصقاع التي يعيشون فيها. يرى المقبل على هذه الجزيرة شرقي الجيل القائم خلف عاصمتها "بور لويس" واديا مستطيلا مسورا بسور طبيعي من الآكام و الصخور، قد تراءت في وسطه أطلال كوخين دارسين، لم يبقى منهما إلا أنصاف جدرانها ، وبضعة جذور ناخرة سوداء متناثرة حولهما. ويرى الأرض المحيطة بهما مختلفة الألوان ما بين سوداء وخضراء وصفراء ، مختلفة السطوح ما بين أنجاد وأغوار ، وأحافير وأخاديد ، ومتعرجات ومستدقات ، إلى كثير من الجداول و الغدران القائمة والمتداعية ، كأنما كان يعيش فيها ، قبل اليوم ، قوم يتولون حرثها وزرعها وتقسيمها وتخطيطها ، ثم ضربها الدهر بضرباته فرحل عنها ساكنوها ، أو رحلوا عن العالم أجمعه. ولم يكن لذلك الوادي على اتساعه وانفراجه إلا فجوة واحدة من ناحيته الشمالية ، وعلى يساره ذلك الجبل العظيم الذي يسمونه جبل الاستكشاف ، لأنهم كانوا يرقبون من قمته السفن القادمة إلى الجزيرة ، وبسفحه تقع مدينة "بور لويس: ، قصبة الجزيرة ومقر حاكمها الفرنسي ،وهي مدينة صغيرة نصف متحضرة ، يتفرع من يمينها طريق لاحب عريض ينتهي بضاحية "بمباومس". وهناك الكنيسة المسماة بهذا الاسم قائمة بمماشيها المتدرجة المتصاعدة المحفوفة بأشجار الخيزران وسط أفيح فسيح ، ثم الحرجات والآجام بعد ذلك منبسطة ممتدة الى ساحل البحر ، حيث يرى هنا خليج "تومبو" أي خليج القبر ، وعلى يمينه رأس يسمى "كاب ماليرو" أي الرأس البائس ، ثم الخضم الفسيح بعد ذلك تنتشر على صفحته عدة جزر صغيرة مقفرة ، كأنها السفن السابحة على سطح الماء ، وأكبر ما فيها جزيرة "كوان دمير" تتهادى بينها كأنها البرج العظيم.
« hiya ihdâ al juzur al-ifrîqîyya al wâqi‘a fîl-muhît al-hindî ‘alâ maqruba min jazîrat « Madaghashqar » wa ‘alâ madâ ghayr ba‘îd min jazâ’ir « sishîl » wa hiya jazîra qafrâ’ bulqu ‘ laysa bihâ illâ qalilan min al-sukkân al sûd mutafarriqîn fî jibâlihâ wa hgâbâtihâ yasta‘biduhum bid‘at afrâd min al muhâjirîn al urubiyyîn al-nâzilîn baynahum wa yusakhkhirûnahum fî hirâthat al ard wa ‘istinbâtihâ wa ikhrâj ma‘âdinihâ wa ‘istinbât amwâlihâ wa taqlîm ashjârihâ kamâ huwa sha’n al must‘amirîn al awruppiyyîn fî jami‘ al-asqâ‘ allatî ya‘îshûna fîhâ. Yarâ al muqbil ‘alâ hâdhihi al-jazîra sharqiyy al-jabal al-qâ’im khalfa ‘âsimatihâ « bûr lwîs » wâdiyan mustatîlan musawaran bisûr tabî ‘iyy minal-âkâm wal-sukhûr qad tarâ’at fî wasatihi atlâl kûkhayn dârisayn lam yabqa minhumâ illâ ansâf judrânihimâ wa bid‘at juthû‘ nâkhira sawdâ’ mutanâthira hawlahumâ, wa yarâ al –ard al-muhîta bihimâ mukhtalifatu al-alwân mâ bayna sawdâ’ wa khadrâ’ wa safrâ’, mukhtalifatu al-sutûh mâ bayna anjâd wa aghwâr, wa ahâfîr wa akhâdîd, wa muta ‘arrajât wa mustadiqqât, ila kathîr min al jadâwil wal-ghidrân al-qâ’ima wal-mutadâ ‘iya, kaannama kâna ya’îshu fîhâ qabla al-yawm qawmun yatawallûna harthahâ wazar ‘ahâ wa taqsîmahâ wa takhtitahâ, thumma darabahâ al-dahru bidarabâtihi farahala ‘anhâ sâkinûhâ aw rahalû ‘an al-‘âlam ajma’ih. Wa lam yakun lidhâlika al-wâdî ‘ala ittisâ’ihi wa infirâjihi illa fajwatun wâhida min nâhiyatihi al-shamâliyya wa ‘alâ yasârihi dhâlika al jabal al ‘ azîm alladhî yusammûnahu jabal al-istikshâf, li’annahum kânû yarqubûn min qimmatihi al-sufun al-qâdima ila al jazîra, wa bisafhihi taqa’ madînat bûr luwîs qasabat al-jazîra wa maqarr hâkimihâ al-faransî wahya madîna sahgîra nisf mutahaddira yatafarragh ‘an yamînihâ tarîq rahib ‘arîd yantahî bidâhiyat « bamblumûs » wa hunâk al-kanîsa al musammât bihadhâ al ‘ism qâ’ima bimamâshîhâ al-mutadarrija al mutasâ‘ida al-mahfûfa

biashjâr al-khayzarân wasat sahl afîh fasîh, thumma alhurjât wal-‘âjâm ba‘da dhâlika munbasita mumtadda ilâ sâhil al-bahr, haythu yurâ hunâ khalîj « tumbû » ayy khalîj al-qabr wa ‘alâ yamînihi ra’s yusamma kâb mâlîrû ayy r’as al-bâ’is thumma al-khidamm al fasîh ba‘da dhâlika tantashir ‘alâ safhatihi ‘iddat juzur saghîra muqfira ka’annahâ al-sufun al-sâbiha ‘alâ sath al-mâ’. Wa akbar mâ fîhâ jazîra « kwan dî mîr » tadahâda baynahâ ka’annahâ al-burj al ‘ adhîm. » (pp. 11-12)

Ce que l’on peut traduire ainsi

C’est l’une des îles Africaines situées dans l’océan indien à côté de l’île « Madagascar » et non loin des îles « Seychelles », c’est une île de pauvres presque inhabitée à part quelques habitants noirs dispersés dans ses montagnes et ses forêts, ils sont esclavagés par quelques immigrés européens qui habitent avec eux, ils les utilisent pour labourer et cultiver la terre, pour en sortir les métaux et l’eau, et pour s’occuper de ses arbres, comme font tous les colons européens partout où ils vont.

L’arrivant à cette île voit du côté oriental de la montagne située derrière sa capitale « Port Louis » une vallée rectangulaire entourée d’une grille naturelle de collines et de roches. Au centre de cette vallée, on voit les ruines de deux vieilles cabanes, il ne reste d’eux que des moitiés de murs et quelques racines abîmées noires qui les entourent. Il voit la terre qui les entoure colorée de noir, de vert et de jaune, elle n’a pas la même hauteur, elle possède des collines, des fossés, des vallées, des ruisseaux, des vaisseaux coulants et sèches comme si elle était habitée avant par des gens qui la labouraient, la cultivaient et la divisaient puis elle a reçu un coup dur de destin, ses habitants sont alors partis ou décédés. Cette vallée, malgré sa grande superficie, avait une seule ouverture du côté nord, et du côté gauche, il y avait cette grande montagne appelée « la montagne de la découverte » car les gens observaient les bateaux qui arrivaient à l’île, et en bas de cette montagne, se trouvait la ville « port Louis », la capitale de l’île et le lieu de résidence du gouverneur français. C’est une petite ville semi civilisée, de son côté droit se ramifie une large route qui se terminait par la banlieue « pamplemousse », et il y avait l’église qui portait le même nom, située dans un endroit large avec des passerelles montante, arborées bambou, puis les collines qui s’étendaient vers le bord de la mer où l’on voyait le golfe de « Tombeau » et à sa droite une tête appelée « cap Maliro » qui signifie la tête malheureuse, puis ; au-delà, le grand bleu où paraissaient à fleur d’eau quelques îlots inhabités, comme des bateaux sur l’eau, et le plus grand îlot entre eux est le « Coin-de-Mire », qui ressemble à un bastion au milieu des flots. » (P. 19).

Al-Amânî wal-maniyya fî hadith Qabûl wa ward al janna, p. 3

قال لنا الناقل لهذا الخبر الصحيح والقول الفصيح ، بينما أنا في سياحتي ، على كفي تعبي وراحتي ، وإذا بجزيرة من جزر بحار أفريقا ، فنزلنا فيها على الجهة الشرقية ، فرأيت تحت سفح الجبل من هذا المحل مينا يقال لها :ألواس" أرضا كانت أفلحت لبعض الناس ، ورأيت أثر عشتين صغيرتين ، في وسط حوض كاثنتين ، وكان الحوض محاطا ببعض صخرات طوال ، ولم يكن لذلك الحوض إلا فتحة واحدة تميل إلى الشمال ، ويرى على شمال العشتين جبل يسمى "بالخرطوم" متى وردت مركب الجزيرة رفعوا لها الإشارة علامة القدوم ، وكان في سفح الجبل على منحدره مدينة يقال لها مينا لوس ، بوادي "عرنوس" ، ثم مسجد الأبنوس ،وكان هذا المسجد

موضوعا في مكان مرتفع من الصحراء يراه القادم مشرفا بما حوله من المماشي الخضراء ، وعلى البعد منه أجمة كبيرة ممتدة إلى أطراف الجزيرة ، ثم على شاطئ البحر جون يسمى بالدفين ، وعلى يساره رأس يسمى رأس المسكين ، ويرى الرائي بعد ذلك حركة البحر وسكونه ، وكثيرا من الجزر الغير مسكونة ،ويرى سطح الجزر مساويا لسطح الماء ، ثم رأس "المنز" مرتفعا إلى عنان السماء.
(qâla lanâ al-nâqil lihâdhâ al-khabar al-sahîh wal-qawl al-fasîh, baynamâ anâ fî siyâhatî, 'alâ kaffî ta 'bî wa râhatî, wa 'idhâ bijazîra min juzur bihâr ifrîqyâ, fanazalnâ fîhâ 'alâ al-jiha al sharqiyya, fara'aytu tahta safh al-jabal min hâdhâ al-mahhâl mina' yuqâl lahâ « alûs » ardan kânat aflahat liba'd al-nâs, wa ra'aytu athar 'ishshatayn saghiratayn, fî wasat hawd kâ'inatyan, wa kâna al-hawdu muhâtan biba'd sakhrât tiwâl, wa lam yakun lidhâlika al-hawd illâ fathatun wâhida tamîl alâ al-shimâl, wa yurâ shamâl al-'ishshatayn jabal yusamma « bil-khurtûm » matâ waradat markabul-jazîra rafa 'û lahâ 'alâmat al-qudûm, wa kâna fî safh al-jabal 'alâ munhadarihi madîna yuqâl lahâ minalûs biwâdî « 'arnûs » , thumma masjid al'abanûs, wa kâna hâdhâ al-masjid mawdû 'an fî makân murtafi ' minal-sahrâ' yarâhu al-qâdim mushrifan bimâ mâ hawlahu min al-mamâshî al-khadrâ', wa 'alâ al-bu 'd minhu ajama kabîra mumtadda ilâ atrâf al-jazîra, thumma 'ala shâti' al-bahr jûn usamma bil-dafîn, wa 'ala yasârihi ra's yusamma ra's al-miskîn, wa rarâ al-râ'î ba 'da thâlika harakat al-bahr wa sukûnahu, wa kathîran min al-juzur al-ghayr maskûna, wa yurâ sath al-juzur musâwiyan lisath al-mâ', thumma ra's « al-minz » murtafi'an ilâ 'anân al samâ' ».
Ce que l'on peut traduire ainsi
Le reporteur de cette exacte nouvelle bien-disant nous raconte ceci : au cour de mon voyage touristique, entre ma fatigue et mon repos, j'ai vu une île dans les mers d'Afrique. On est descendu de son côté oriental, j'ai vu à cet endroit un port situé au pied de la montagne appelée « alwas », une terre fertile habitée par quelques personnes. J'ai vu les ruines de deux petites cabanes au milieu d'un bassin, celui là était entouré de quelques roches longues, ce bassin n'a qu'une seule ouverture qui penche vers le nord. On y voyait du côté gauche des deux cabanes une montagne appelée « trompe ». Dès que le bateau de l'île arrive, on lui faisait signe d'arrivée. Il y avait une ville au pied de la montagne appelée « port Lous » dans la vallée de

« Arnous », puis la mosquée de « Abanos » qui était située dans un endroit plus haut que le désert, l'arrivant la voit avec les passages verts qui l'entourent. Un peu plus loin, une grande forêt s'étend aux bords de l'île. Puis, au bord de la mer se trouve le golf de « Dafine » et à sa gauche une tête appelée « la tête du Pauvre ». Après cela, on voit le mouvement de mer et son calme, et beaucoup d'îles inhabitées, on voit que la hauteur de la terre et celle de la mer sont égales. Puis, on voit la tête de « Manz » qui s'élève au ciel.
***Bûlus wa Firjinî* (p. 1)**
في الشاطئ الشرقي من "جزيرة دي فرنس" مدينة تدعى "بور لويس" أي ثغر لويس وهي قائمة على سفح جبل يسمى "المورن" وراءه غابة واسعة تمتد إلى أطراف الجزيرة . وكان بين المدينة و الجبل أرض فسيحة منبسطة بين الآكام والصخور يدل ظاهرها على أنها كانت منذ مدة عامرة مزروعة.
« fil-shâti' al sharqiyy min « jazîrat dî frans » tud 'â « bûr luwîs » ayy thaghr luwîs wa hiya qâ'ima 'ala safḥ jabal yud 'â « al-mûrn » warâ' ghâba wâsi ' a tamtadd ilâ aṭrâf al-jazîra wa kâna bayna al-madîna wal-jabal ard fasîḥa munbasiṭa bayna al-âkâm wal-sukhûr yadullu ẓâhiruhâ 'alâ annahâ kânat mundhu mudda 'âmira mazrû 'a.»
Ce que l'on peut traduire ainsi
Sur le côté oriental de « l'île de France », il y a une ville appelée « port Louis » qui signifie « ville maritime de Louis », elle se situe au pied d'une montagne appelée « la morne ». Derrière la montagne, il y a une vaste forêt qui s'étend au bord de l'île. Il y avait entre la ville et la montagne une grande terre qui s'étend entre les collines et les roches, il apparaît qu'elle était habitée et cultivée auparavant.

Enfin, il est à rappeler une dernière différence que l'on peut relever chez ces trois traducteurs concernant le langage utilisé par chacun d'eux : là où 'Uthman Jalâl installait une profusion lexicale, suivi en cela par Manfalûṭî dont le style était recherché et travaillé au point d'être adulé par certains et honni par d'autres, là où, en fait, les deux autres adaptateurs se rapprochent des caractéristiques stylistiques du texte original, son ampleur et sa pompe, l'on a vu comment Farah Anṭûn oppose un résumé écrit dans une langue sèche, au lexique assez

pauvre, et à la syntaxe fort commune. Son mérite revient surtout à son projet idéologique et sa volonté de s'ouvrir à l'Occident, à travers la traduction de telles œuvres, pour en transférer la pensée et les idées indispensables alors à ses yeux pour une renaissance arabe. Et voici un dernier tableau comparatif qui illustre cette différence stylistique chez les trois traducteurs :

Tableau comparatif de quelques passages chez les trois traducteurs avec les textes correspondants du récit source :

Paul et Virginie
« Leur amitié mutuelle redoublait à la vue de leurs enfants, fruit d'un amour également infortuné. Elles prenaient plaisir à les mettre ensemble dans le même bain, et à les coucher dans le même berceau. Souvent elles les changeaient de lait : « Mon amie, disait Mme de la Tour, chacune de nous aura deux enfants, et chacun de nos enfants aura deux mères ». Comme deux bourgeons qui restent sur deux arbres de la même espèce, dont la tempête a brisé toutes les branches, viennent à produire des fruits plus doux si chacun d'eux, détaché du tronc maternel, est greffé sur le tronc voisin… » (p. 27)
Al-Faḍîla pp. 24-25
وكان أعظم ما يؤنسهما ويروح عنهما ويمازج بين شعورهما واحساسهما رؤية طفليهما الصغيرين بين أيديهما يمرحان ويلعبان ويعدوان ويطفران ، وينامان في مهد واحد ، ويستحمان في إناء واحد ، ويطير كل منهما شوقا إلى صاحبه إذا فقد مكانه وغاب عنه وجهه ، وكأنهما أخوان شقيقان ،بل توأمان متشابهان. وكثيرا ما كانت ترضع أحداهما ولد الأخرى ، فتمنحه من عطفها وحنانها ما تمنح ولدها ، حتى قالت هيلين مرة لمرغريت: "سيكون لكل منا ولدان ولكل من ولدينا أمان" وكان اجتماع زينك الطفلين اليتيمين على ثدي واحد بعدما فجعلهما الزمان بأسرتيهما ، وحرمهما حنان أبويهما وعطفهما ، سببا في نموهما وترعرعهما وسرورهما وغبطتهما ، كالصنوين الباقين من شجرتين ، قد عصفت الريح بهما وبأغصانهما ، إذا لقح أحدهما بالآخر ، أوراقا وأثمارا بأبهى وأجمل مما لو بقي كل منهما في مكانه.:
« wa kâna a'ẓam mâ yu'nisuhumâ wa yurawwiḥ 'anhumâ wa yumâzij bayna shu'ûrihimâ wa iḥsâsihimâ ru'yat ṭiflayhimâ al-ṣaghîrayn bayna aydîhimâ yamraḥân wa yal 'abân wa ya'duwân wa yaṭfarân wa yanâmân fî mahdin wâḥid, wa yastaḥimmân fî inâ' wâḥid wa yaṭîr kullun minhumâ shawqan ilâ sâḥibihi idhâ faqada makânahu wa ghâba 'anhu wajhahu kaannahumâ shaqîqân bal taw'amân mutashâbihân. Wa kathîran mâ kânat turḍi'u iḥdâhumâ walad al-ukhrâ

fatamnahahu min ‘atfihâ wa hanânihâ mâ tamnahu waladahâ, hattâ qâlat hilîn marratan limarghirit : « sayakûnu likullin minnâ waladân wa likullin min waladaynâ ’ummân ». wa kâna ijtimâ’ thaynika al-tiflayn al-yatîmayn ‘alâ thadyin wâhid ba’da mâ faja’ahumâ al-zamân bi’usratyhimâ wa haramahumâ hanân abawayhimâ wa ‘atfihimâ, sababan fî numuwihimâ wa tara ‘ru ‘ihimâ wa surûrihimâ wa ghubtatihimâ, kal-sanawayn al-bâqiyayn min shajaratyn qad ‘asafat al-rîh bihimâ wa biaghsânihimâ idhâ luqqiha ahaduhumâ bil-’âkhar awraqan wa athmâran biabhâ wa ajmal mimmâ law baqiya kullun mihumâ fî makânih. »

Ce que l’on peut traduire ainsi

Ce qui leur faisait plaisir, les réconfortait et unifiait leurs sentiments, c’était le fait de voir leurs enfants entre leurs mains rigoler, jouer, dormir dans le même berceau, et se laver dans la même bassine. Et si l’un d’eux perd de vue l’autre, il le manque terriblement, comme s’ils étaient deux frères ou plutôt deux jumelles.

Souvent l’une allaitait l’enfant de l’autre en lui donnant son amour et sa tendresse comme elle le faisait avec son propre fils au point où Hélène a dit une fois à Marguerite : chacune de nous va avoir deux enfants et chaque enfant aura deux mères.

L’allaitement des deux orphelins du même sein après avoir supporter le malheur de leurs familles et le décès de leurs pères, était la raison de leur croissance et leur bonheur, ils étaient comme deux bourgeons restants sur deux arbres d’une même espèce, dont la tempête a brisé toutes les branches, et qui arrivent à produire des fruits plus doux si chacun d’eux, détaché du tronc maternel, était greffé sur le tronc voisin.

Al-Amânî wal-maniyya fî hadith Qabûl wa ward al janna, p. 16

وكلما نظرتا لأولادها الذي هما ثمرة فؤادها والسبب في سوء حظهما يزاد كل منهما بالآخر حبا ويأتلف جسما وقلبا فكانتا تتلذذان بغسلهما معا وتشركانهما في المهد مضجعا وطالما تبادلتا في الرضاعة بالألبان وتناوبتا لهما بمضغ الطعام بالأسنان حتى كانت الست بدور تقول لصاحبتها: يا أختي كل منا له ولدان وكل من أولادنا له أمان كشجرة فيها فرعان نبتت عليهما ثمرتان إن قطعت ثمرة من فرع وأنبتها في الآخر.

Wa kullamâ nazaratâ liawlâdihimâ alladhîna humâ thamarat fu’âdihimâ wal-sabab fî sû’ hazzihimâ yazdâd kul mihumâ bilâkhar hubban wa ya’talifu jisman wa qalban fakânatâ tataladhdhadhân bighaslihimâ ma’an wa tushrikânihimâ fil-mahd madja’an wa talamâ tabâdalatâ firridâ’a bil-albân wa tanâwabatâ lahumâ bimadghi l-ta’âmi bil-asnâni hattâ kânat al-sitt budûr taqûl lisâhibatihâ yâ ukhtî kullun minna lahu waladân wa kullun min awlâdinâ lahu amân kashajara fîhâ far’ân nabatat ‘alayhâ thamarâtân in quti’at thamara min far ‘ ´unbita fil-âkhar » (p.16)

Ce que l’on peut traduire ainsi

A chaque fois qu’elles regardent leurs chers enfants et pensent à la raison de leur mal chance, elles s’approchent plus l’une de l’autre. Elles deviennent plus solidaires ; elles savouraient le fait de les laver et de les coucher ensemble dans le même berceau. Souvent, elles échangeaient leur lait maternel, et mâcher en alternance la nourriture au point où Madame Boudour disait à sa copine : ma

sœur, chacune de nous a deux enfants et chaque enfant a deux mères comme un arbre qui possède deux branches et sur chaque branche pousse un fruit si chacun d'eux est détaché du tronc maternel et se greffera sur le tronc voisin.

Bûlus wa Firjinî p.5

وكانت صداقتهما تزداد من نظراهما إلى طفليهما. وكانتا تتسليان بوضع الطفلين في الماء معا حين غسل جسديهما فكانا يلعبان فيه ويضحكان. وكثيرا ما كانتا تتيمانهما في سرير واحد فيتعانقان ويتضامان.وكانت الواحدة ترضع طفل الأخرى وهي تقول: "سيكون لكل واحدة منا ولدان ولكل ولد منهما أمان"

« Wa kânat sadâqatuhumâ tazdâd min nazarihimâ ilâ tiflayhimâ. Wa kânatâ tatasallayân biwad' al-tiflayn fil-mâ' ma'an hîna ghasl jasadayhimâ fakânâ yal'abân fîhi wa yadhakân. wa kathîran mâ kânatâ tunayyimânihimâ fî sarîrin wâhidin fayata'ânaqân wa yatadâmmân. Wa kânat al-wâhida turdi' tifl al'ukhrâ wahya taqûl : « sayakûn likull wahida minna waladân wa likull walad minhumâ 'ummân. » (p. 5).

Ce que l'on peut traduire ainsi

Leur amitié augmentait lorsqu'elles regardaient leurs enfants. Elles s'amusaient en mettant les enfants ensemble dans l'eau pendant leur bain, ils y jouaient et rigolaient. Souvent elles les couchaient dans le même lit, puis ils s'embrassaient. L'une allaitait l'enfant de l'autre en disant : chacune va avoir deux enfants et chaque enfant aura deux mères.

Paul et Virginie

« Je vous ai dit la vérité sur les temps passés ; mais les choses sont bien changées à présent : tout est devenu vénal en France ; tout y est aujourd'hui le patrimoine d'un petit nombre de familles, ou le partage des corps. Le roi est un soleil que les grands et les corps environnent comme des nuages ; il est presque impossible qu'un des rayons tombe sur vous. Autrefois, dans une administration moins compliquée, on a vu des phénomènes. Alors les talents et le mérite se sont développés de toutes parts, comme des terres nouvelles qui, venant à être déchirées, produisent avec tout leur sac. » (pp. 98-99)

Al-Fadîla p.116

"لم أخدعك يا بني ولا خدعوك ، وإنما كنت أحدثك عن الماضي ، أما اليوم ، فالملوك متكبرون متغطرسون ، لا يؤثرون مزية من المزايا على مزية الحسب والنسب ، ولا يعرفون مفخرة يفخرون بها سوى أنهم من سلالة أولئك الملوك الماجدين ، فهم لا يقربون ، ولا يدنون إلا من أمسك بطرف سلسلة ،يمسك بطرفها الآخر أمير من الأمراء ، أو قائد من القواد ، أو نبيل من النبلاء ، وهؤلاء هم أعوانهم وأنصارهم ، و وراؤهم وقوادهم ، و ولاتهم وعمالهم ، وجلساؤهم وسمارهم ، ومواضع ثقتهم وأمناء أسرارهم أحاطوا بهم احاطة السحب الكثيفة بالكواكب النيرة ؛فلا لشعاع من أشعتهم أن يصل أحدا من الناس سواهم "

« lam akhda‘aka yâ bunayy wa lâ khada ‘ûk, wa innamâ kuntu uhaddithuka ‘an al-mâdî, amma al yaum fal-mulûk mutakabbirûn mutaghatrisûn lâ yu’thirûn maziyyatan min al-mazâyâ ‘alâ maziyyat al-hasab wal-nasab wa lâ ya‘rifûn mafkhara yafkharûn bihâ siwâ annahum min sulâlat ’ulâ’ika al-mulûk al-mâjidîn fahum lâ yaqrabûn wa lâ yadnûn illâ man amsaka bitaraf silsila yumsiku bitarafihâ al-’âkhar amîr min al-umarâ’ aw qâ’id min al-qûwwâd aw nabîl min al-nubalâ’, wa hâ’ulâ’ hum a‘wânuhum wa ansâruhum wa wuzarâ’uhum wa qûwwâduhum wa wulâtuhum wa ‘ummâluhum wa julasâ’uhum wa summâruhum wa mawâdi‘ thiqatahum wa umanâ’ asrârahum wa ahâtû bihim ihâtat al-suhub al-kathîfa bil-kawâkib al-nayyira, falâ ya’dhnûn lishu‘â‘ min ashi “atihim an yasil ahad min al-nâs siwâhum. »

Ce que l’on peut traduire ainsi

Ni Moi ni les autres, on ne t’a pas trompé fils, mais je te parlais du passé. Quant à aujourd’hui, les rois sont orgueilleux, arrogants. Ils n’apprécient que l’origine noble des grandes familles et ne sont fières que de leur postérité. Ils n’approchent que les princes, les notables et les nobles qui sont leurs auxiliaires et leurs compagnons et leurs confidents. Ces gens les entourent comme les nuages épais qui éclipsent les étoiles ne permettant à aucun de leurs rayons d’arriver aux autres.

Al-Amânî wal-maniyya fî hadith Qabûl wa ward al janna, p. 102

نعم قلت لك كما سبق في غابر الأزمان ولقد تغيرت الأحوال الآن فصار كل شيء يباع بأثمان واختصت المزايا الجليلة ببعض عائلات قليلة حتى حصروا الخير بينهم ولم يمتعوا به غيرهم وصار الملك كالشمس وهم حوله كالسحاب حنى توارت بالحجاب ، فمن المستحيل أن يصلك شعاع من أشعته أو تلحظك عين عنايته وأعلم يا ولدي أنه مرت أيام أحسن من هذه الأيام كانت بها أشعة الملك تصل إلى الرعية على الدوام فتقدمت فيها المعارف وانتشرت العلوم وانتصف من الظالم للمظلوم كالأرض الجيدة إن أفلحت أجادت.

« Na’am qultu laka ‘ammâ sabaq fî ghâbir alazmân walaqad taghayyarat al-ahwâl al’ân fasâra kullu shay’ yubâ‘ biathmân wa ikhtassat al-mazâyâ al jalîla biba‘d ' ‘â’ilât qalîla hattâ hasarû al khayra baynahum wa lam yumatti‘û bihi ghayrahum wa sâra almalik kashshams wa hum hawlahu kalsahâb hatta tawârat bilhijâb, famin al mustahîl an yuhassilak shu‘â min ashi‘atihi aw talhazaka ‘ayn ‘inâyatihi wa’lam yâ waladî annahu marrat ayyâm ahsan min hâdhihi al-ayyâm kânat bihâ ashi ‘at al malik tasil ilâ arra‘iyya ‘alâ aldawâm fataqaddamat fîhâ al ma‘ârif wantasharat al‘ulûm wa intasfa min al zâlim lil-mazlûm kal-ard al jayyîda in fulihat ajâdat. »

Ce que l’on peut traduire ainsi

Oui, je t’avais raconté ce qui concerne le passé. Maintenant tout a changé, tout a un prix, quelques familles favorites profitent de tous les biens et les partagent entre elles. Le roi est devenu comme le soleil caché par les nuages. donc, il est impossible d’atteindre l’un de ces rayons ou profiter de son attention. Sache mon fils qu’il y avait des jours meilleurs que ces jours-ci, quand les rayons du roi arrivaient à tout le peuple et en permanence ; les connaissances ont avancés ainsi et les sciences se sont développées, la justice régnait comme la bonne terre qui, quand on la laboure, elle donne

de bons résultats.
Bûlus wa Firjinî (P. 32) :
وان كنت تعتمد على الملك فاعلم أن الملك شمس تحيط به نجوم الكبار والسراة من كل جانب ولذلك لا تطمع في أن يقع عليك شعاع من نوره. نعم لقد كان هذا الأمر مألوفا في الزمن القديم وكان سببا في إحياء المواهب وإنماء قوى الأفراد العاملين كما تحييا بالزراعة الأرض الجديدة المجهولة. ولكن قد مضى ذلك الزمن وصار الملوك العظام الذين يكتشفون أصحاب المواهب ويساعدونهم إحياء لمواهبهم أندر من كل شيء نادر. وأما عامة الملوك فلا يصفون ولا يلتفتون إلا للحواشي التي تحيط بهم.
Wa in kunta ta‘tamin ‘ala al-mulk falam anna al-malik shamsun tuhîtu bihi nujûmu al-kibâr wa surât min kull jânib wa lidhâlika lâ tatma‘ fî an yaqa‘ ‘alayka shu‘â ‘un min nûrihi. Na ‘am, laqad kâna hâdhâ al-amr fil-zaman al-qadîm wa kâna sababan fî ihyâ’ al-mawâhib wa inmâ’ quwâ alafrâd almuhmalîn kamâ tahyâ bilzirâ‘a al’ard aljadîda almajhûla walâkin qad madâ al-yawum dhâlika al-zaman wa sâra al-mulûk al- ‘izâm alladhîna yakshumûna ashâb al-mawâhib wa wa yusâ‘idûnahum ihyâ’an limawâhibihim andar min kull shay’ nâdir wa ammâ ‘âmmat al-muluk falâ yasghûn wa lâ yaltafitûn illâ lilhawâshî allatî tuhît bihim.
Ce que l’on peut traduire ainsi
Si tu comptais sur le roi, sache qu’il est un soleil entouré de tous les côtés par de grandes étoiles des riches. Donc n’attend pas de recevoir un rayon de sa lumière. Oui jadis cela était ordinaire, et c’était une raison pour faire vivre les talents et développer les ressources humaines, comme l’agriculture faisait vivre la nouvelle terre. Mais ce temps est passé, il est très rare de trouver les grands rois qui découvraient les talents et les aidaient à s’épanouir. la plupart des rois n’écoutent et ne regardent que leur entourage proche.

Paul et Virginie
« C’est que la plupart des jeunes gens, en France, n’ont pas assez de fortune pour se marier et qu’ils n’en acquièrent qu’en devenant vieux. Jeunes, ils corrompent les femmes de leurs voisins ; vieux, ils ne peuvent fixer l’affection de leurs épouses. Ils ont trompé étant jeunes, on les trompe à leur tour étant vieux. » p. 105
Al-Fadîla
Passage non traduit par al-Manfalûtî
Al-Amânî wal-maniyya fî hadith Qabûl wa ward al janna, p. 113
لأن أغلب الشبان لا تملك أموالا تكفي لزواجهم وأنهم لا يجمعونها إلا في أيام كبرهم واعوجاجهم فإذا كانوا صغارا سعوا في إتلاف جاراتهم وإذا شاخوا فلا يقدرون على لوازم نسائهم فكما يخونون وهم صغار يخانون وهم كبار.
« Li’anna aghlab al shubbân lâ tamlik amwalan takfî lizawâjihim wa innahum lâ yajma‘ûnahâ illa fî ayyâm kubrihim wa‘wijâjihim fa’idhâ kânû sighâran sa‘û fî itlâf jârâtihim wa idhâ shâkhû falâ yaqdirûn ‘alâ lawazim nisâ’ihim fakamâ yahkûnûn wa hum sighâr fakadhâlika yakhâfûn wa hum kibâr. »
Ce que l’on peut traduire ainsi
Parce que la plupart des jeunes gens ne possèdent pas assez d’argent pour se marier, ils n’auront assez d’argent qu’à la vieillesse. Ainsi, lorsqu’ils sont jeunes, ils corrompent leurs

voisines, et quand ils deviennent vieux, ils ne peuvent plus satisfaire leurs femmes. Ainsi, comme ils pèchent pendant leur jeunesse, on les trompe pendant leur vieillesse.
Bûlus wa Firjinî p.36.
ذلك لأن الرجال لا يتزوجن إلا متى جمعوا مالا ولا يجمعون المال إلا في سن الكهولة.
« Dhâlika lianna al-rijâl lâ yatazawwajûn illâ matâ jama'û mâlan wa lâ yajma 'ûn al-mâl illâ fî sin al-kuhûla »
Ce que l'on peut traduire ainsi
Ceci est parce que les hommes ne se marient qu'après avoir gagné de l'argent et ils ne l'auront qu'à la vieillesse.

De fait, si 'Uthmân Jalâl, avec sa traduction qui est une première esquisse de *Paul et Virginie* présentée sous un habit traditionnel égyptien et musulman, a semé, à travers ce modèle littéraire, des germes favorables au développement du roman arabe, al-Manfalu<u>t</u>î s'est occupé du style et de la langue plus que du sens et du contenu. Par cet objectif, il a contribué à l'évolution de l'expression arabe en proposant un style de langue révélateur. L'œuvre de Bernardin de Saint-Pierre a offert à Manfalû<u>t</u>î une occasion de s'extérioriser et de créer une œuvre esthétique avec les moyens linguistiques et littéraires qu'il possédait. Il a été l'un des auteurs qui ont su le mieux préserver la qualité esthétique du texte en offrant une beauté littéraire que d'autres traducteurs de *Paul et Virginie* n'ont pas pu réaliser. Si Bernardin de Saint-Pierre n'a pas eu autant de succès en France et en Europe, Manfalû<u>t</u>î, lui, a su en profiter dans le monde arabe. Son nom est devenu très connu dans les milieux littéraires grâce à *Al-Fa<u>d</u>îla*. Quant a l'auteur français, oublié de nos jours, il a fait sa réapparition avec la traduction de Manfalû<u>t</u>î. D'ailleurs, la version arabe *Al-Fa<u>d</u>îla* est considérée comme un chef-d'œuvre de la littérature arabe du XX^{e} siècle. Cette

traduction a donné au roman arabe, à l'aube de sa naissance, un nouveau souffle.

En revanche, 'Uthmân Jalâl se révèle complètement différent car il a, à proprement parler, arabisé *Paul et Virginie* selon le goût littéraire égyptien de son époque. Son mérite est à part, car il a su comment faire apprécier à des lecteurs qui ne connaissent pas la littérature étrangère, le goût de la lecture et la découverte des merveilles romanesques étrangères. Ces lecteurs ont pu ainsi trouver tout à leur goût.

À vrai dire, les traductions effectuées à la fin du XIX^e^ siècle et au début de XX^e^ siècle ont connu une réussite incomparable, car à l'époque le roman était un genre littéraire nouveau qui attirait l'attention du lecteur arabe et celui-ci était prêt à accepter toutes les œuvres traduites qui lui manquaient jusqu'alors.

Or, la question qui se pose dès lors est la suivante : peut-on parler d'une méthode purement « arabe » de traduction, suivie à cette époque là ?

À travers cette étude, l'on peut constater, malgré les divergences citées entre les différentes traductions, que l'adaptation était par dessus toute la méthode la plus suivie et admirée. Néanmoins, parler de méthode ne semble pas refléter la réalité des choses de l'époque puisque les traducteurs du XIX^e^ siècle ne connaissaient pas alors les théories de la traduction. Aussi ont-ils choisi de recréer l'œuvre littéraire étrangère qu'ils avaient entre les mains pour qu'elle puisse être proche du lecteur arabe. Ceci se

produisit presque d'une façon spontanée et sans aucun calcul. Toutefois, leurs traductions révèlent, à leur insu, une sorte d'adaptation si l'on prend en compte la distinction nette, voire tranchée, qu'il faut établir entre traduction et adaptation.

De fait, l'adaptation, notion polymorphe et polyvalente, recouvre une large gamme de comportements qui visent, à des degrés divers et selon des modalités d'une infinie variété, à naturaliser l'œuvre étrangère en privilégiant sa transmissibilité et l'horizon d'attente du destinataire. Mais dire que l'adaptation se différencie de la traduction n'implique nullement qu'elle s'y oppose; il n'existe pas de point où s'arrête la traduction et où commence l'adaptation. Certes, les auteurs des «Belles Infidèles» étaient pleinement des adaptateurs : ils ajoutaient, supprimaient, extrapolaient, transformaient; ils traitaient l'original comme un matériau brut à accommoder au goût et à la sensibilité de leurs contemporains; ils réduisaient l'altérité de l'œuvre étrangère afin de mieux l'intégrer à la culture d'accueil, ils procédaient à une acclimatation de cette œuvre.

Le processus d'adaptation n'est-il pas alors partie intégrante de toute opération de traduction ? Si des moyens différents peuvent recréer les mêmes effets, la traduction ne s'oppose plus à l'adaptation, mais en est l'une des manifestations, l'un des modes les plus adéquats et les plus efficaces. Sans doute la problématique de l'adaptation est-elle inséparable de celle de la réception de l'œuvre traduite,

souvent conditionnée par les attentes du public et des éditeurs. On le voit, la question, tant du point de vue des finalités que des processus mis en jeu, demande à être replacée dans une perspective élargie.

En ce qui concerne les auteurs traducteurs du XIXe siècle et du début du XXe en Égypte, notamment ceux que l'on vient de citer, d'après ce qui précède, il est difficile de tracer une ligne de démarcation nette entre la traduction et l'adaptation dans leurs œuvres. En effet, ce sont deux opérations qui visent à établir un acte de communication original et supposent une interprétation. L'adaptation qui marque particulièrement leurs travaux constitue cependant, surtout dans leur cas, une véritable forme de traduction.

> « L'adaptation est le processus, créateur et nécessaire, d'expression d'un sens général visant à rétablir, dans un acte de parole inter linguistique donné, l'équilibre communicationnel qui aurait été rompu s'il y avait simplement eu traduction. Ou plus simplement : l'adaptation est le processus d'expression d'un sens visant à rétablir un équilibre communicationnel rompu par la traduction ».[316]

Plusieurs traducteurs arabes de cette époque font appel à cette méthode (sans rendre compte de son existence) pour sortir de l'intraduisibilité[317]; étant donnée la

[316] Bastin, G.L.: *la notion de l'adaptation en traduction,* in Meta, XXXVIII, 3, 1993 pp 473-478.

[317] « L'adaptation désigne moins un procédé de traduction qu'elle n'en indique les limites : c'est le cas limite, pessimiste, de la quasi-intraduisibilité, là où la réalité à laquelle se réfère le message- source n'existe pas pour la culture-

mauvaise maîtrise de la langue française souvent peu connue de la plupart de ces auteurs traducteurs arabophones. L'adaptation devient dès lors avant tout une façon de traduire l'intraduisible pour eux. Les exemples les plus flagrants et les plus fréquents sont probablement ceux qui se réfèrent au langage. Les jeux de mots, le discours sur la langue, ses particularités, ses difficultés et les erreurs qu'elles impliquent, sont par excellence propices à solliciter l'imagination et le talent d'écrivain du traducteur. En revanche, l'adaptation n'est pas la solution la plus fréquente face aux difficultés des transferts culturels, ce qui peut être expliqué par le fait qu'elle est une solution d'équivalence plus osée que l'explication par exemple et, plus généralement, par une tendance plus littéraliste de la traduction contemporaine. Quand elle est choisie, la stratégie de traduction procède à une certaine appropriation du texte en transplantant la fiction dans la sphère culturelle du public-cible. Le traducteur suit, en quelque sorte, un critère qui se rapproche des intentions d'effet de l'auteur et de la fonction de communication initiale du texte.

Mais, par le biais des adaptations, les mécanismes de traduction peuvent entraîner des conséquences opposées qui peuvent, soit métamorphoser le texte culturellement (idéologiquement, moralement,…), soit viser une coïncidence des effets.

---

cible ».Ladmiral, J. R.: Traduire, Théorèmes pour la traduction, Petite bibliothèque Payot, Nouvelle édition Gallimard, collection Tel, 1994, Paris. p. 20

Par conséquent, nous pouvons distinguer l'adaptation globale de l'adaptation ponctuelle. Cette dernière est plus directement liée à la langue du texte et représente une tactique face à des difficultés taxées d'intraduisibles, comme les jeux de mots ou le métalangage. C'est le cas des traducteurs arabophones du XIX^{e} siècle. La première est le résultat d'un choix stratégique, relevant des intentions de la traduction et des conditions d'édition, qui situe le lecteur dans un monde connu et familier et fausse le dépaysement que peut supposer la lecture du texte étranger.

Il est essentiel de noter que certains traducteurs de l'époque étudiée ici ont voulu rester libres dans leur traduction ; ils se permettaient donc de remplacer des endroits par d'autres, de changer les prénoms des personnages etc. ce que Albir Hurtado appelle une « traduction libre qui, en fonction du public visé, de l'usage que l'on va en faire ou d'un choix personnel du traducteur, change un élément de l'original (le niveau de langue, le genre littéraire, l'époque …) tout en maintenant l'information ».[318]

Si la plupart des traducteurs arabes du XIX^{e} siècle choisissent d'être libres dans leurs traductions, la question qui persiste à cet égard est celle de la fidélité au sens de l'original et l'objectif voulu par ces traducteurs adaptateurs.

De fait, si ces traductions sont souvent conformes à la vision qu'ont les traducteurs locaux de l'autre culture ou à

[318] Hurtado Albir, A.: *La notion de fidélité en traduction,* Collection « traductologie », n° 5, Didier Érudition, 1990. p 231.

l'image voulue par eux, leurs œuvres sont enrobées dans une conceptualisation égyptienne des données du texte d'origine qui dénaturent celui-ci et le rendent méconnaissable. Les altérations subies par *Paul et Virginie* dans les traductions de Manfalûṭî, de 'Uthmân ou de Farah Anṭûn, ne s'expliquent pas par la seule liberté que voulaient se donner les traducteurs. Ces altérations sont en effet conditionnées par le goût et l'attente du lecteur égyptien et arabe de l'époque. Un hiatus se manifeste dès lors dans ces traductions entre le texte source et ces traductions. Cet écart révèle également certes le code littéraire en vigueur à l'époque, alors que le roman n'était pas encore un genre connu, mais aussi l'introduction d'une nouvelle forme littéraire absente jusqu'alors. Ainsi, ces traducteurs ont œuvré par détournement et récupération. Or, dans l'élaboration d'une nouvelle culture nationale, tout danger d'enfermement face à l'Autre est prévenu, notamment par le recours à l'adaptation qu'ils adoptent dans un souci de changement, dépourvu en principe de toute mauvaise foi.

Si dans leur travail d'adaptation et de traduction, ces auteurs traducteurs se soucient d'une nouvelle création du texte original où le texte change son identité géographique, historique et culturelle, comme l'a fait 'Uthmân Jalâl lorsqu'il a présenté *Paul et Virginie* dans un moule typiquement égyptien, cette nouvelle recréation de l'œuvre littéraire peut néanmoins garder quelques paramètres esthétiques et sémantiques du texte du départ. Dans ce cas-là, le traducteur recréateur doit tenir compte au moins

de la structure et du sens général du roman source pour pouvoir présenter un texte traduit plus ou moins acceptable. Or, en recréant l'ensemble tout en conservant la structure de l'original, la traduction basée sur la récréation « n'est pas possible sans sacrifices, sans transformation, sans additions ; mais tout l'art du traducteur consiste précisément à ne pas faire de sacrifices au-delà du nécessaire, à ne tolérer les transformations que si elles demeurent dans le cadre précis et restreint du système artistique en question, à ne faire d'additions que si elles ne franchissent pas les bornes du monde esthétique du poète.[319]

Dans le cas des traductions citées dans cette étude, la plupart des traducteurs s'appuient pour leur travail sur l'adaptation. Ce choix, du point de vue de la fidélité au sens, ne permet pas d'assurer un équilibre entre les divers paramètres de la fidélité. En effet, en fonction des contraintes de l'époque et du type idéologique ou esthétique considéré, respecter le vouloir-dire de l'auteur et le transférer en dépit des contraintes de la langue d'arrivée et suivant les besoins du destinataire est une tache difficile, voire impossible à réaliser sans effectuer des modifications importantes.[320]

Néanmoins, maintenir l'information ne garantit pas la fidélité au sens, comme par ailleurs adapter son texte

[319] Etkind, E.: *un art en crise,* Lausanne, L'âge de l'homme, 1982. p. 22-23.
[320] Voir Hurtado Albir, A., *La notion de fidélité en traduction,* Collection « traductologie », n° 5, Didier Érudition, 1990. p 174.

traduit au contexte d'arrivée ne signifie pas dans tous les cas une infidélité au sens de l'original [321]

Malgré tout, l'on ne peut pas taxer la plupart des traductions du XIX[e] d'infidélité au sens. L'on sait que ces traducteurs ont essayé de rapprocher l'œuvre originale de la réalité historique et culturelle de leur société[322]. Leur adaptation semble avoir été inévitable, puisque il s'agissait pour eux de confronter une rupture d'équilibre provoquée par l'inadéquation de certains paramètres d'une nouvelle situation de communication ou d'un nouvel acte de parole par rapport à celles et ceux de l'original. Leur but était donc de rétablir cet équilibre par un processus de transfert du sens général d'un discours d'une langue à une autre. Il leur fallait dès lors réussir l'appréhension du sens, sa conceptualisation et sa réexpression. Si cela est un point commun aux deux activités : la traduction et l'adaptation, cette dernière se distingue de la traduction par la rupture d'équilibre qui caractérise le nouvel acte de parole auquel elle est appelée à contribuer. Rupture d'équilibre signifie inadéquation entre deux ou plusieurs constitutions de cet acte : l'auteur/traducteur, le destinataire, le vouloir dire et l'environnement sociolinguistique. La traduction n'est pas confrontée à cette rupture et, si elle y était confrontée, elle deviendrait adaptation pour atteindre son but : rétablir l'équilibre rompu. L'adaptation est le processus créateur et nécessaire d'expression d'un sens général visant à rétablir,

---

[321] Hurtado Albir, A.: *La notion de fidélité en traduction,* Collection « traductologie », n° 5, Didier Érudition, 1990 p 217.

[322] Delisle, J.:*L'analyse du discours comme méthode de traduction,* Ottawa, Editions de l'université d'Ottawa 1980.

dans un acte de parole inter linguistique donné, l'équilibre communicationnel qui aurait été rompu s'il y avait simplement eu traduction.

Quel que se soit l'avis des traducteurs modernes vis-à-vis de l'adaptation, cette méthode a rendu service à plusieurs traducteurs du XIXe siècle, qui ont utilisé les étapes de cette méthode sans vraiment être conscients de son existence, ils ont pu ainsi enrichir, avec différents ouvrages littéraires désormais accessibles, la bibliothèque arabe depuis le XIXe siècle jusqu'à nos jours. S'ils n'avaient pas à proprement parler leurs propres théories de traduction, l'on ne peut nier que le travail effectué en traduction durant cette époque a ouvert une large porte devant une traduction littéraire arabe améliorée et efficace. Les premières traductions littéraires du XIX e siècle furent la base solide d'un mouvement de traduction général au Proche Orient durant le XXe siècle.

Avec la publication de maintes traductions « libres » et « adaptées » des ouvrages français en arabe, l'on assiste, vers la fin du XIXe siècle, à la naissance de traductions de plus en plus précises et fidèles, qui commencent à faire leur apparition avec des traducteurs, des hommes de lettres et des poètes de qualité qui maîtrisent bien la langue source.

On peur alors affirmer que les multiples traductions de ce roman lui ont redonné un éclat et un rayonnement inespérés. L'importance de cet exercice a résidé dans le fait qu'il remettait en valeur un potentiel que les oeuvres contenaient, mais que les anciennes traductions

déformantes n'avaient fait qu'obscurcir. Elle a résidé également dans le métissage et le mélange, entendus comme nouvelles formes de création littéraire. Enfin, un tel travail a eu le mérite d'ouvrir grande la porte aux questionnements et aux réflexions provenant d'une conscience critique des enjeux idéologiques[323].

En effet, on assiste à une nette évolution du style qui s'assouplit et rivalise avec celui de l'auteur de l'original. Ce phénomène a commencé à voir le jour avec des traducteurs tels Arslân, Khalîl Mutrân, Tâha Hussayn entre autres, qui ont publié les traductions les plus fidèles du début du XXe siècle.

A ce propos il convient pour finir de signaler un nouveau genre de traduction qui a fait son apparition à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle. Il s'agit des « traductions de traductions », c'est-à-dire les traductions indirectes qui ont été faites sur une version intermédiaire. L'étude de ces traductions est particulièrement intéressante dans la mesure où elle met en valeur la langue étrangère intermédiaire, en l'occurrence le français ; laquelle est devenue à son tour le trait d'union et la porte d'accès à la connaissance de la culture occidentale. Il s'est agi en particulier des œuvres littéraires de langue anglaise, allemande, italienne, etc., qui ont été traduites à partir des traductions françaises. Ces dernières ont joué ainsi le

[323] Dans un ouvrage important sur les effets de la traduction, Pascale Cazanova trouve que « le champs littéraire et éditorial mondial constitue au fond un terrain investi de durs combats menés en vue de légitimation et de reconnaissance… » (Pascle Cazanova, La république mondiale des lettres, seuil paris, 1999, p. 192).

même rôle que le syriaque dans la traduction du grec à l'époque abbasside.

L'on note également, avec cette évolution, celle du goût du public, réceptif aux contacts de plus en plus approfondis avec l'Occident. Ces traductions ont participé à assurer une bonne connaissance et une compréhension presque parfaite de l'auteur étranger et de ses œuvres. Elles ont influencé la dynamique culturelle en enrichissant, non seulement la pensée et la production culturelle, mais aussi la vie artistique et le goût littéraire du lecteur et du récepteur. Sans oublier, parmi les principales répercussions de la traduction sur la langue et le paysage culturel arabe de l'époque, l'apparition de nouveaux genres littéraires et de nouveaux débats aussi bien littéraires que socioculturels et linguistiques « des anciens et des modernes » autour de nouvelles idéologies et de crises identitaires et linguistiques. Ainsi, dans le cadre des répercussions de la traduction des romans français sur le paysage culturel, l'on doit examiner la langue et l'écriture arabe en prose, les genres littéraires naissants, et la présentation des écrits inspirée désormais des normes françaises et anglaises, ainsi que les débats entre conservateurs et modernistes et leur production d'ouvrages, ce qui constituera le sujet de la troisième partie de cette thèse.

Doctorat: Philosophie, option langues et littérature comparée

Le Roman Français traduit au Proche Orient au XIX° siècle et son influence sur la culture arabe

Autour des traductions du roman Paul et Virginie de Bernardin de Saint-Pierre

Tome II

Par MOUNA MAJBOUR

Soutenance publique le 3 Avril 2012

DIRECTEUR DE THESE Mme
GENEVIÉVE GOBILLOT
Professeur à l'Université Jean Moulin Lyon 3

MEMBRES DU JURY
M. RAYMOND KASSIS Maître de conférence à l'Université Paris X Nanterre
M.KHALIL MGHARFAOUI Professeur à l'Université Chouaib Doukkali
M.HUGUES DIDIER Professeur émérite à l'Université Jean Moulin Lyon 3

Troisième partie

L'Impact du roman français traduit sur le paysage culturel arabe : la langue, la littérature, la production d'ouvrages et les débats de société

> Il n'y a qu'un moyen de rendre fidèlement un auteur d'une langue étrangère dans la nôtre : c'est d'avoir l'âme bien pénétrer des impressions qu'on en a reçues, et de n'être satisfait de sa traduction que quand elle réveillera les mêmes impressions dans l'âme du lecteur.
>
> *Mélanges, Térence DIDER*

Lorsqu'on veut étudier le fait culturel pendant une époque donnée dans un ou plusieurs pays, il ne faut pas le considérer comme un fait isolé, mais historiquement déterminé par différentes conditions ambiantes : sociales, politiques, religieuses, linguistiques économiques, scientifiques et littéraires.

Si la traduction ne peut être considérée en elle-même comme une influence, selon l'acception de ce terme dans le cadre des études comparées, elle n'en demeure pas moins l'un des moyens d'influence qui a eu un impact fort puissant sur le paysage culturel.

En ce qui concerne cette étude, ce ne sera pas un secret de dire que l'influence de la traduction des romans français, entre autres, s'est faite sentir en Égypte tout au long du XIX^{e} siècle jusqu'en 1914. L'occupation anglaise en 1882 n'a pas pu ralentir la percée de la culture française en Égypte. L'immense mouvement de traduction des œuvres littéraires françaises qui a pris naissance vers la fin du XIX^{e} siècle n'a cessé d'alimenter le dynamisme de la vie culturelle et de porter plus loin encore le rayonnement de la culture française.

Une bibliographie des œuvres littéraires traduites ou adaptées du français s'avère, donc, d'une importance capitale pour mettre en valeur ce facteur décisif de l'influence française sur le paysage culturel arabe et égyptien en particulier, d'une part, et pour combler une

lacune dans l'histoire de la littérature arabe moderne, d'autre part. Or, une telle tâche n'est pas facile, vu les problèmes posés par les plagiats et les œuvres traduites ou adaptées sans mentionner, ni le nom de l'auteur, ni le titre exact de l'original ; pire encore, les œuvres écrites que leurs auteurs veulent faire passer pour des œuvres traduites, sans parler des pièces traduites sous forme de récits ou des œuvres traduites en résumé[324].

Néanmoins, en consultant toutes les sources possibles de renseignements, ce que l'on peut constater c'est l'évidente influence de la traduction littéraire sur trois niveaux : sur la littérature et la production d'ouvrages arabes modernes, sur la société arabe en général et égyptienne en particulier, et sur la langue arabe classique.

[324] En effet, La presse littéraire arabe en Égypte ouvrait très largement ses colonnes aux traducteurs d'œuvres et d'articles français ainsi que l'on a vu, suivant en cela le grand mouvement de traduction et d'adaptation qui dominaient dans les lettres égyptiennes. Ce mouvement encouragea les penseurs et les écrivains à puiser directement dans la culture française pour en s'inspirer dans leurs écrits.

Chapitre I

L'influence du roman français traduit sur la production et la création littéraire arabes

> Toute littérature est traduction. Et traduction à son tour, la lecture que l'on en fait…D'où cet autre sentiment selon lequel on n'en aura jamais fini avec les textes que l'on aime, car ils rebondissent d'interprétation en interprétation.
>
> Eloge de la lecture

III.1.A. Les genres littéraires existants : Poésie ancienne et prose rimée

Pour saisir l'impact des romans français traduits sur la littérature arabe moderne, il est indispensable de donner une idée globale sur les genres littéraires arabes existants auparavant et sur la situation de la langue arabe dont les écrivains se sont servis pour produire cette littérature.

À vrai dire, la littérature arabe qui était orale à ses débuts, était relativement riche en genres, tels les contes et les épopées. La littérature arabe est en effet riche au niveau du style surtout ; les images poétiques forment une donnée primordiale, notamment pour tout texte poétique. Mais cette richesse caractérise aussi toute la production narrative médiévale qui a été considérable. Elle comprend de nombreux genres, parfois facilement reconnaissables, comme la fable animalière, le conte ou le récit hagiographique, ou les recueils d'anecdotes comme *Faraj bâ'd al-shidda* (la délivrance après l'angoisse), parfois elle se fait plus rare ou plus singulière lorsqu'elle prend la forme de *maqâma* (la séance). Or, dans cette production littéraire arabe ancienne, l'on distingue surtout la poésie arabe, genre dominant durant longtemps et la prose rimée, très proche de cette dernière.

La *maqama* :

La *maqâma* est une séance faite de narration à deux personnages, en prose rimée. Toutefois, contrairement à la plupart de la production littéraire ancienne, la *maqâma* est un genre écrit figé dans l'exercice de style, accablée de jeux de mots et submergée d'ornements affectifs.

Inventé par Badî' al-Zamân al-Hamadhânî (967-1007 J.-C.) au X^e^ siècle et suivi par un continuateur inspiré : al-Qâsim ibn 'Alî al-Harîrî (1054-1122), ce genre est proche de la littérature qu'a connue l'Europe sous le nom de littérature picaresque à partir du XVI^e^ siècle. Les personnages de ces séances sont une variante de ce que l'on trouve dans cette littérature occidentale ; « on y voit des gueux, des personnages marginaux critiquer, avec beaucoup de verve et de sarcasme, la société et les gens bien établis »[325].

En effet, « les *maqâma*, comme genre, reposent sur quelques procédés majeurs, dont la prose rimée et cadencée (*saja'*) et l'usage systématique de l'ironie. En inventant ce genre, Hamadhânî suivait un double but : stimuler chez les lecteurs le bon usage de la langue et les divertir en montrant les ruses auxquelles recourait son personnage central pour recueillir de l'argent.

[325] *Le Roman Arabe, op.cit.*, p. 22.

Le même but sera également suivi plus tard par Nasîf Al-Yâzijî au IXe siècle (1800-1871). Dans son *Majma' al-Bahrayn* (« Confluent des deux mers », 1850), al-Yâzijî ranime un art d'écriture, un genre insigne dans la tradition arabe qui est les *maqâma* (séances ou saynètes). On le voit reprendre les mêmes procédés et il « nous fait assister aux mésaventures d'un littérateur quémandeur se déguisant sans cesse et sans cesse se querellant avec sa fille et son serviteur. Or, Toutes les situations rocambolesques qu'il invente sont des prétextes pour traiter de différentes questions linguistiques et philologiques. Si l'ironie lui fait souvent défaut, si la matière dramatique est bien chiche sous sa plume, Yâzijî n'en demeure pas moins l'initiateur de ces retrouvailles avec la tradition, geste qui sera plus tard repris avec plus de bonheur par l'Egyptien Muwaylihî »[326] .

Il est à rappeler également le rôle qu'a joué al-Yâzijî, qui s'est dirigé vers l'enseignement de l'arabe et écrit de la poésie et de la prose et s'est battu pour imposer un nouveau style, une nouvelle façon de traiter l'arabe pour en faire une langue apte à exprimer une littérature moderne.

Or, cette littérature est presque exclusivement poétique, adaptant notamment la *qasîda* ; une sorte d'ode préislamique qui incarne dès lors la perfection absolue dans la poésie arabe.

[326] *Ibid.*, p. 23.

La poésie arabe :

La poésie arabe, à l'époque préislamique surtout, a connu son âge d'or ; elle était le genre préféré des arabes et la forme d'expression littéraire la plus répandue et appréciée. Le poème à cette l'époque là était aussi l'ancêtre de plusieurs autres formes poétiques de la littérature arabe classique. Elle se composait de trois sujets principaux plus ou moins obligatoires : la description de la monture du poète, la déploration du poète devant le camp abandonné par la fille qu'il aime et par sa tribu, et les louanges de la communauté ou la satire des tribus ennemies.

La prose arabe :

A côté du genre poétique considéré comme un genre noble de la littérature arabe ancienne, il est utile de signaler que selon plusieurs linguistiques arabes, la littérature classique arabe était essentiellement une littérature érudite et religieuse. Le livre sacré, le Coran, s'impose comme le modèle même de la beauté de la langue. À ce titre, il est l'œuvre majeure, la plus remarquable et la plus révérée de cette littérature.

Par ailleurs, l'on ne peut oublier la production littéraire arabe en prose qui, malgré la dominance des formes poétiques, a fait son apparition assez tôt : Les œuvres en prose les plus anciennes qui nous sont parvenues, parlaient surtout d'*Ayyâm al-'arab* pré

musulmans ; il s'agit de commémorer, dans des histoires narrées souvent oralement au début, les luttes tribales anciennes qui sont également rédigées après la mort du prophète.

Plus tard, c'est sous l'influence des cultures grecque et persane, et portée par le développement des gouvernements islamiques que la langue arabe connut un essor considérable. Elle devint une langue littéraire.

En effet, en l'absence d'un vrai genre romanesque, il y avait au départ des œuvres littéraires très proches du roman tel qu'on l'entend aujourd'hui. Le recueil de fables intitulé *Kalîla wa Dimna,* traduit du persan et adapté par Ibn al-Muqaffa', en est un exemple. *Risalât al-Ghufrân* d'al-Ma'arrî est un ouvrage à citer également, ainsi que le récit philosophique de Hayy Ibn Yaqazân d'Ibn Tufayl l'andalou. Enfin *Les Miles et une Nuit*, considérée pendant longtemps comme une œuvre de culture populaire, est un exemple majeur du développement du genre narratif et des récits emboîtés anciens traduits essentiellement d'autres littératures.

De fait, si les Arabes ont connu des sortes de contes qui se racontent oralement, ils n'ont pas hésité à traduire anciennement le roman persan « Kalîla wa Dimna ». Ce roman contient différents contes dont les personnages sont des animaux. Ils se sont intéressés très tôt également aux mille et une nuits, qui est aussi un recueil de contes populaires arabes mentionnés pour la première fois au X^{e} siècle.

Très vite, en revanche, l'Empire musulman s'étendait des confins de l'Inde jusqu'en Espagne, embrassant toute l'Afrique du Nord et diffusait la langue et la littérature arabes sur tous ces territoires.

Il est à noter également la production des histoires lyriques racontées par un chanteur qui jouait avec un instrument que l'on appelait « al-rabâba ». Ce genre d'histoires fut très répandu jusqu'au début du XX^{e} siècle. La population arabe était très attachée aussi aux « sîra », et aux épopées populaires comme celle d'Abî Zayd al-Hilâlî, Sîrat banî Hilâl ; celle de 'Antara, entre autres, qui sont encore largement répandues et répétées de nos jours. Quant aux chanteurs qui récitaient souvent dans des cafés populaires ce genre d'histoires écrites en prose lyrique et en dialectal, ils ajoutaient des péripéties et des événements à leur gré à travers les époques.[327]

D'ailleurs ce sont ces épopées et ces « sîra », entre autres formes littéraires citées ci-dessus, qui ont donné naissance au genre romanesque historique arabe. S'ils avaient eu à l'époque de leur parution beaucoup de succès auprès des arabes, ils ne manquèrent pas d'apprendre énormément aux Européens sur la culture arabe de l'époque. Ce sont des légendes qui trouvent leurs semblables dans la littérature française du Moyen Âge, comme dans La Chanson de Roland, dont l'écrivain est inconnu.

---

[327] Al-Bihayrî. K.*: L'influence de la littérature française sur la nouvelle,* 1985. *op.cit,* p.12

Ce genre de contes intéressait le public populaire arabe, tandis que les intellectuels à cette époque s'intéressaient à la poésie, puisqu'ils l'estimaient plus noble que les contes populaires. Pour cette raison, ils n'ont pas essayé d'améliorer les contes.

La littérature romanesque était souvent perçue dans la production littéraire arabe ancienne comme s'étant infiltrée par la voie du divertissement, se rapprochant plus du badinage que du sérieux, ou faisant partie des prêches. Ce sont par conséquent les orateurs dans les mosquées qui devaient s'en occuper. Ainsi les grands écrivains et les poètes dédaignaient ce genre.

Néanmoins, il peut paraître étrange que, durant des siècles, les arabes aient davantage influencé les littératures mondiales par cette littérature romanesque que par leur poésie lyrique qui, jusqu'à la veille de l'époque moderne, constituait pour eux le genre littéraire de prédilection. Cette littérature romanesque arabe d'envergure mondiale ne se développa toutefois pas, et fut négligée par la critique ancienne jusqu'à l'avènement de l'époque moderne, grâce au mouvement de la traduction.

Pendant l'occupation Ottomane, la langue arabe a connu une nette dégradation, notamment avec son remplacement par la langue turque, devenue la langue officielle des pays arabes sous la dominance turque. Par conséquent, la langue littéraire a perdu beaucoup de sa puissance et sa richesse ; elle était devenue une langue populaire, voire dialectale, avec des expressions argotiques.

En effet, l'on sait que le roman populaire existe dans la littérature arabe surtout sous sa forme orale. Mais, ce genre de récit oral, considéré comme genre romanesque, s'efforçait à ses débuts de divertir et d'instruire, ce qui lui a permis de s'inspirer fortement de la littérature populaire, des mythes et des légendes anciennes. Ce genre voulait satisfaire un public populaire. Or, cela n'empêche que beaucoup de récits furent aussi des romans traduits, toujours suivant le goût et le contexte socioculturel, comme le montre le mouvement de traduction en Égypte et en Syrie durant cette période, caractérisée, comme l'on a vu, par une forte tendance dominée par l'adaptation. Il en résulte que les romans traduits et les œuvres populaires existants se ressemblaient tellement dans leur niveau et dans leur public que l'on a des difficultés à déterminer qui des deux s'est le plus inspiré de l'autre, notamment étant donné que souvent les romans traduits ne portent pas de traces des romans sources.

Ainsi, dans tous les cas, l'on ne peut affirmer ou nier que la littérature arabe ancienne renferme une certaine littérature romanesque à proprement parler ; l'on doit noter que si, dans la littérature arabe moderne, le roman, le conte, la nouvelle, sont des innovations provoquées par l'imitation de l'étranger, ces genres n'en existaient pas moins, sous une forme différente, depuis le Moyen âge.

De fait, comme l'affirme M.Y. Nujaym, il est déplorable que les écrivains libanais se soient détournés des ouvrages romanesques anciens comme *Kalīla wa Dimna*, pour

s'inspirer essentiellement de la *maqâma* car, affirme-t-il, « la *maqâma,* avec son moule rigide, et son expression trop recherchée, ses histoires qui disparaissent derrières cette quête des tours de style, ce souci de décortiquer les connaissances et les sciences, ne correspondait pas à l'esprit littéraire de cette époque, et ne pouvait survivre, se développer, accompagner le cours de la Renaissance littéraire moderne. » […][328]

Ainsi, si une renaissance de la *maqâma* sous forme romanesque plutôt moderne a eu lieu en Égypte grâce à des écrivains tels Muwâylihî et Hâfiz, qui ont fait évoluer ce genre avec l'esprit de l'époque, cette renaissance n'a pas résisté longtemps. Al-Muwaylihî (1868-1930) tenta bien, et du reste sans excès, de ressusciter la manière ornée des « Maqâmât », mais cet essai demeura isolé.

Enfin, citons parmi ceux qui analysèrent l'influence de la traduction sur la prose arabe, l'orientaliste André Miquel qui souligne un point clé, à savoir qu'avec la *Nahda* (la Renaissance Arabe) -et par ricochet le mouvement de traduction qui l'a largement initiée- la prose a acquis une position centrale dans l'écriture arabe, au détriment de la poésie, position dont elle ne jouissait nullement auparavant. Comment s'exprimer, dans l'instant et clairement, à propos des problèmes de l'heure et ce de façon à être compris du plus grand nombre ? C'est cette exigence d'une formulation immédiate et compréhensible

328 Nujaym, M. Y.: *l'histoire dans la littérature arabe nouvelle (1870-1914),* Maison d'édition Beyrouth pour l'impression et l'édition, 1956. p.13.

qui explique également, au moins pour les débuts de la *Nahḍa*, l'utilisation massive de la prose au déterminent de la poésie. Cette situation, l'époque présente l'a amendée sans doute, mais pas radicalement bouleversée. En effet, si le goût concède encore aujourd'hui le premier rang à une poésie au demeurant en pleine vitalité, du moins lui refuse-t-on l'exclusivité, ou même quelconque hégémonie, dans le domaine de l'expression littéraire, c'est à dire que la prose a conquis, par rapport à sa rivale, sa pleine indépendance. On a dit par quelles voies la prose classique avait été amenée, dès qu'elle se cultivait pour le simple plaisir d'elle-même, à chercher ses modèles dans une sorte de décalque de la poésie. Or, dès le XIX^{e} siècle, l'urgence de l'expression et la nécessité de la communication la plus vaste ont fait que la prose arabe a dû viser beaucoup plus à la justesse de son message qu'à la beauté formelle et dangereuse. Elle a dû, en d'autres termes, se conformer, non pas aux modèles de la prose rimée, mais bien à ceux que lui traçaient, souvent à l'insu du goût général, les voies de la réussite. C'est la tradition, sinon la stricte manière, d'Al Jâḥiẓ, avec son souci de plier la forme aux nécessités du contenu à transmettre, qui devait lui tenir lieu d'exemple. Comment s'étonner après tout que, confrontée à la modernité, la prose ait repris l'attitude qui fut la sienne quand elle se trouva pour la première fois, dix siècles plus tôt, confrontée à la modernité ?

Aujourd'hui, de toute façon, ce qui domine, ce qui écrase, c'est la prose courante, véhicule de l'arabe médian.

La presse, dont le poids est, on s'en doute, formidable, n'est pas seule à implanter ce langage écrit ; le théâtre et surtout le roman l'imposent dans l'énorme majorité de la littérature. Avec eux s'est définitivement affirmée la prose nouvelle, soucieuse d'utiliser la langue moins comme un réservoir de virtualités musicales à l'infini que comme un outil parfaitement adapté à l'expression de toute idée et de toute nuance, pour peu qu'on connaisse à fond ses ressources morphologiques, et sémantiques. C'est le retour à une fidélité essentielle et non plus formelle qui inspire cette grande aventure, et l'on dira sans peine que la redécouverte de la prose n'aura finalement été que l'un des aspects et des moyens fondamentaux de la redécouverte de soi-même.[329]

Or, avec le temps, ces ouvrages ont périclité et la question qui reste posée est de savoir si la littérature arabe, qui a connu le roman et la fiction à travers des genres proches, doit sa renaissance et son enrichissement, avec de nouveaux genres à proprement parler tels le roman et le théâtre suivant le modèle occidental, à la traduction.

En effet, parmi les critiques plus sceptiques sur la tradition romanesque arabe, voire qui passent sous silence les genres arabes se rapprochant peu ou prou du roman, et qui soulignent, plus que d'autres, l'importance de l'apport occidental, celui qui incarne le plus cette manière de percevoir l'origine du roman arabe, est sans doute Raoul Makarius. Celui-ci affirme dans son ouvrage intitulé

[329] Miquel, A., *la littérature arabe,* Presse Universitaire de France, collection « que sais-je », Paris, 1969. pp. 105-106.

Anthologie de la littérature arabe contemporaine, que le roman arabe nous a été transmis par l'Occident, ne faisant aucune mention d'histoires populaires qui s'apparentent, dans une certaine mesure, au roman dans son acception occidentale, telle « 'Antara » entre d'autres.

Cependant, il est à remarquer qu'il n'en est pas de même pour le théâtre, qui est entièrement d'importation étrangère ».[330] D'ailleurs, à ce propos, à l'instar de Pellat, beaucoup d'écrivains insistent sur ce que le théâtre est le seul véritable apport occidental.

Néanmoins, plusieurs siècles plus tard un nouveau plant vit le jour dans la littérature arabe, qui avait pris racine dans un terreau européen. Ce nouveau plant, c'est, précisément, le roman moderne. Qu'est-ce qui a donc rendu vie à la littérature classique ?

L'influence française sur la prose arabe moderne est incontournable. Sans le travail pénible des traducteurs de l'époque abbasside, la prose arabe n'aurait pas repris une vie nouvelle, forte et active. Le fait de considérer que le roman arabe était un genre dans la maqâma, les sîra, les anecdotes les récits de voyages et la fable et que le théâtre arabe aurait pu naître des jeux d'ombres si un écrivain de génie avait pu les faire sortir des tréteaux en les habillant de prose classique, sous leur forme de genre noble, considéré comme une innovation du XIXe siècle, avec un

[330] Pellat, CH.: *langue et littérature arabes,* Armand Colin, Paris, 1952. p. 208.

langage approprié[331], reste fortement discutable. Malgré la contestation de nombreux chercheurs et écrivains arabes et même de certains orientalistes, l'affirmation selon laquelle le théâtre et le roman sont apparus dans la littérature arabe grâce aux liens avec l'Occident et surtout à travers la traduction, est une hypothèse plausible. La Renaissance littéraire arabe de la fin du XIXe siècle, a certes eu lieu grâce à l'apport européen d'ouvrages traduits. La littéraire arabe a connu depuis, essentiellement deux genres littéraires qu'elle ignorait jusqu'alors : le théâtre et le roman[332].

De fait, durant cette période qui coïncide avec la première étape dans l'histoire de la Renaissance arabe selon les subdivisions effectuées par maints chercheurs, puisque, depuis la dernière partie du XIX^{e} siècle et au lendemain de la première guerre mondiale, le paysage culturel arabe sera marqué par de profonds changements stratégiques qui ont bien affecté la vie culturelle aussi bien que le contexte social et politique, nul ne peut nier que la traduction a ajouté un rôle primordial dans le renouveau des genres, que ce soit ceux déjà existants ou d'autres, naissants.

En ce qui concerne la poésie, la traduction d'ouvrages a permis de lui injecter du sang neuf, de lui ouvrir de nouveaux horizons et de la libérer du carcan de la *qasîda* monorime.

---

[331] Weit Gaston: *introduction à la littérature arabe,* Edition G.P Maison neuve et Larose, Paris, 1966. p. 282, 283.

[332] L'on peut également énumérer la nouvelle et les poèmes en prose qui ont suivi la naissance du roman arabe et qui se sont développés au cours du XX^{e} siècle.

Quant aux genres narratifs existants jusqu'alors, tels la fable, entre autres, que l'on a cités dans cette étude, la traduction a permis d'enlever la fable de l'état primitif de l'exposé des faits où la moralité joue un rôle immense pour devenir une pièce jouée dotée de la technique de La Fontaine. Les fables du poète Ahmad Chawqî au début du XX^{e} siècle sont tout à fait différentes de celles de son ancêtre arabe Ibn al Muqaffa'.

III.1. B. la naissance des genres littéraires arabes modernes et la traduction d'ouvrages : Le Roman et le théâtre arabes

Si, en Occident, le roman ne s'est épanoui que sous le règne de la bourgeoisie ascendante, à son tour, comme on vient de l'évoquer, la littérature dans l'Orient arabe moderne ne doit à son passé que la langue dans laquelle elle s'exprime et les résonances psychologiques que la langue entraîne. En dépit de toutes les contestations, les genres narratifs arabes modernes tel le théâtre, le roman et la nouvelle arabes doivent bien davantage aux littératures occidentales, européennes et américaines, mais aussi, en dépit des différences de latitude, à la littérature russe, grâce à la bourgeoisie arabe qui a joué un rôle fondamental dans la traduction de la littérature occidentale et donc dans la création du roman et du théâtre arabes modernes.

Comme on l'a dit, ces nouveaux genres, qui ne trouvaient pas directement leurs racines dans le patrimoine culturel arabe, compensaient cette absence dans la présence des grands étrangers qui leur tenaient lieu de tradition.[333]

La traduction et la production littéraire arabe moderne

Le roman, grâce à ses versions traduites, sous tous ses aspects et selon les règles établies en Europe au cours du XIX^e^ siècle, a conquis les faveurs du monde arabe. L'Orient, en effet, composait et lisait de nombreux romans venant de l'Occident, mais aussi des pièces de théâtre, même si sa préférence reste marquée pour le genre romanesque et plus tard pour le récit à forme plus courte, comme la nouvelle, et plus concise, comme le conte.

En effet, La presse littéraire arabe en Égypte ouvrait très largement ses colonnes aux traducteurs d'œuvres et d'articles français ainsi que l'on a vu, suivant en cela le grand mouvement de traduction et d'adaptation qui dominaient dans les lettres égyptiennes. Ce mouvement encouragea les penseurs et les écrivains à puiser directement dans la culture française pour s'en inspirer dans leurs écrits.

Au XIX^e^ siècle, le berceau du nationalisme arabe se trouve en grande Syrie. Sous le coup de l'occupation

[333] Makarius, R. & L.: *Anthologie de la littérature arabe contemporaine. Le roman et la nouvelle,* Edition du Seuil, Paris, 1964. pp. 39-40

ottomane, les arabes en arrivent progressivement à considérer les Turcs comme indignes de défendre l'Islam. Par leur comportement, les Turcs favorisent le rapprochement entre chrétiens et musulmans. Les intellectuels arabes sont particulièrement prolifiques au Liban et en syrie. Ils sont musulmans mais aussi chrétiens et comptent des personnalités comme Nassif al Yâzijî, rédacteur de l'*Encyclopédie arabe,* Ahmed Farès al-Chidiaq, Butros al-Boustânî fondateur du journal *Nafîr sûriya* (appel de la Syrie) et d'une société littéraire et scientifique en 1847.

Ainsi, Fâris al-Shidyâq, pendant son séjour en France, s'est penché sur les œuvres de Rabelais et s'en est inspiré dans son livre célèbre intitulé Al Sâq 'alâ al-Sâq. Le libanais Fâris al-Shidiâq, par sa connaissance directe des œuvres de quelques romanciers français et anglais, était arrivé à se libérer d'une forme ancienne du récit, la maqâma [334].

---

[334] Fâris al-Shidyâq (1804 ou 1805-1887) appartenait à une grande famille de chrétiens maronites » (*Le Roman arabe*, *op.cit.*, p. 23-24)
La famille de Fâris Ahmad al-Shidiyâq « subit un désastre quand les membres du clergé maronite emprisonnent jusqu'à sa mort son frère As'ad, pour s'être converti au protestantisme. Fâris se révolte, se convertit lui-même au protestantisme d'abord et grâce à des missionnaires américains, émigre en Égypte puis séjourne à Malte, en France et en angleterre. Entre temps, il se proclame musulman et se prénomme ahmad. Il écrit un livre majeur, mélange de récit autobiographique, de maqâma et de traité : Al-sâq 'ala l-sâq fî-mâ huwa l-Faryâq ' la jambe sur la jambe ou le tout sur Faryâq, 1855). Dans cet ouvrage, il nous donne à voir la vie d'al-Faryâq (contraction de son prénom et de son nom), il s'efforce de retrouver d'abord la richesse de la langue arabe, sa maniabilité, sa capacité à se moduler selon les besoins culturels qu'il s'agit d'exprimer. L'amour de la langue l'amène à consacrer de longues et belles pages aux expressions rares et étranges. Mais il se livre aussi à une critique acerbe du patriarcat maronite dont sont victimes son frère et lui-même, puisqu'il a dû s'exiler. La description des villes y a une grande importance. Une place de choix est offerte à son épouse, qu'il surnomme al-Faryâqa et

‘Uthmân Jalâl s’est inspiré de Corneille, de Molière et de la Fontaine, dont il traduira librement certaines fables.

Toutefois, le grand mouvement littéraire a été suscité par les romantiques français. Ces derniers trouvaient auprès des écrivains arabes une très large audience. Parmi les disciples en Égypte, des maîtres romantiques, l’on note Adîb Isḥâq, admirateur de Hugo et qui entra en contact avec lui à Paris. Aussi, Dumas père a été le plus traduit en Égypte par Najîb Ḥaddâd et jurjî Zaydân s’inspira de son modèle pour donner naissance au roman historique arabe moderne. Sans oublier mêmes des anciens azharites tel al-Manfalûṭî, qui donna de certaines de ses traductions et des adaptations qui formeront les meilleures représentations des romantiques en Égypte. La majeure partie du mouvement littéraire moderne en Égypte est donc due à l’inspiration semée par les romantiques.

De fait, il est à rappeler que de 1840 jusqu’aux environs de 1905, Khûry dénombre 71 ouvrages traduits, mais ce chiffre est à l’évidence inférieur à la réalité, le chercheur ayant appliqué des règles draconiennes à son recensement. Les traductions sont triées par ordre chronologique croissant, suivant la date de leur parution, date qui est parfois éventuelle ou même totalement inconnue, auquel

---

dont il nous montre l’évolution intellectuelle rapide et époustouflante, qui lui fournit maintes occasions de faire l’éloge des femmes. » (*Le roman arabe*, *op.cit.*, p. 24)

cas elles figurent à la suite de celles dont l'année de publication est citée, même au conditionnel.

Dans son ouvrage sur le roman arabe entre 1870 et 1914, Nujaym rappelle un certain nombre de titres de romans traduits du français durant cette période, en les inventoriant en fonction de l'auteur de l'original : les ouvrages traduits d'Alexandre Dumas et ceux de Bernardin de Saint-Pierre. Les traductions qu'il mentionne ne sont pas seulement celles parues au Liban, mais également en Égypte et même ailleurs (New York, par exemple).

Aussi, si nous effectuons des calculs à partir des données fournies par Khûry, pour savoir quel était l'auteur occidental le plus traduit, Alexandre Dumas (père) ressort tout de suite avec 13 traductions, dont celle d'un ouvrage écrit par Alexandre Dumas et A.Schlegel (*Les trois Corses*).

Constatation analogue à l'examen des renseignements par Nujaym avec 16 traductions, voire 18 si l'on ajoute l'ouvrage écrit conjointement par Dumas et Emile Gaboriau, et un autre par Dumas et A.Schelegel, ainsi que celui cité par Khûry. Ces traductions sont toutes imprimées en Égypte et 12 au moins ont été traduites par des Libanais. Si l'on compare les données concernant Alexandre Dumas (père) qu'avancent les deux chercheurs, Khûry et Nujaym, nous remarquons que le premier cite des traductions que le deuxième ne mentionne pas et vice versa. Ainsi 7 traductions sont communes aux deux recensements, et ce au niveau du titre arabe de la traduction et de son auteur, même si parfois la date de

publication diverge, probablement en raison des éditions différentes.

Les traducteurs d'un ouvrage spécifique ne sont pas nécessairement les mêmes dans les deux études. Ainsi Khûry cite deux traductions *du Comte de Monte-Cristo*, une première imprimée en 1866 à l'imprimerie Al-'Umûmîyya, et dont le traducteur est resté anonyme. Une deuxième a été réalisée par Nahla Qalfât et publiée en 1883 par la même imprimerie.

Nujaym mentionne de son côté une traduction réalisée par Bishâra Shidîd et publiée au Caire en 1871.

Il est à noter, par ailleurs, que Khûry qui consacre son livre aux traductions publiées au Liban, cite néanmoins, dans cette section consacrée au roman, 23 traductions publiées en Égypte et une à New York, sur les 71 qu'il recense, (aussi 9 des 13 traductions d'ouvrages de Dumas ont été imprimées en Égypte, et une à New York).

Ces observations mettent en évidence la difficulté de recenser les traductions parues à cette époque, non seulement en raison de la disparition de nombreux documents, ou l'absence d'informations nécessaires sur ceux disponibles, mais aussi parce que l'œuvre des traducteurs libanais ne se réduit nullement au Liban. Comme nous l'avons signalé, beaucoup ont quitté leur pays pour l'Égypte où ils ont parfois réalisé la majeure partie de leurs écrits et/ou traductions.

Par ailleurs, il ressort des traductions de l'ouvrage de Dumas, *Le Comte de Monte-Cristo,* qu'un même ouvrage était parfois traduit à plusieurs reprises, et par différents traducteurs. C'est le cas du roman de Bernardin de Saint Pierre *Paul et Virginie* durant une période relativement courte. Aussi, il est probable que les ouvrages ayant suscité un tel engouement de la part des traducteurs étaient fortement appréciés par le public.

Enfin, les différences entre les résultats auxquels parvient Khûry, attestent, outre la difficulté de recensement évoquée plus haut, que le nombre de traductions réalisées durant cette période est sûrement supérieur aux chiffres avancées par ces deux écrivains.

En revanche, Zaytûnî émet un avis quelque peu différent concernant la notoriété des ouvrages traduits, considérant que le choix ne se faisait pas en fonction de ce critère, ni d'un courant littéraire spécifique, mais selon le goût et la personnalité de chaque traducteur.

Quoi qu'il en soit, l'on découvre dans l'ouvrage de Zaytûnî parmi les auteurs les plus traduits selon les statistiques de Khûry, trois traductions de Bernardin de Saint-Pierre, dont deux de son ouvrage *Paul et Virginie :* celle de Salîm Sa'b (1864), de Farah Antûn (1902)- et deux de Chateaubriand.

Nujaym, quant à lui, dénombre six traductions du roman de Michel Zévaco réalisées pour la plupart par des traducteurs libanais, dont quatre par Tânîus 'Abdu à lui seul. Quatre de Jules Verne, deux ouvrages de

Chateaubriand, traduit chacun plus d'une fois- au total cinq fois- avec, par exemple trois versions différentes d'*Atala* : une réalisée par Jamîl Nahla Mudawwar (1882), une deuxième par Farah Antûn, et une troisième par Mârûn 'Abdu (1910). Un seul ouvrage de Fénelon fut traduit, en l'occurrence Télémaque, mais pas moins de trois fois, dont une première par le célèbre Rifa'a al-Tahtâwî dont la traduction fut imprimée à Beyrouth en 1867.

Apparemment Ponson du Terrail était lui aussi apprécié, puisque quatre de ses ouvrages furent traduits, ainsi que trois de Henry Bordeaux par As'ad Dâghir. Pour récapituler cette évocation de la nature des romans traduits à cette époque, ces propos de 'Abd-al-Jalîl résument à notre avis ce qui précède :

> « La plupart des représentants de la Nahda, affirme-t-il, ont coopéré au mouvement de traduction ou d'adaptation d'œuvres occidentales qui fit passer en langue arabe une masse énorme de texte disparate et d'inégale valeur, et mit les lecteurs orientaux en face d'un monde tourbillonnant de sentiments et d'idées qu'ils n'étaient pas préparés à juger et à utiliser.
>
> Les œuvres traduites, poursuit-il, ont été empruntées à presque toutes les activités intellectuelles et littéraires de l'occident, avec une prédilection pour les romans, les contes et les nouvelles, notamment d'auteurs français romantiques ou modernes : Lamartine, Chateaubriand, Rousseau, V. Hugo, Bernardin de Saint-pierre, aussi que Balzac, deux Dumas, Bourget, Daudet, Coppée et Maupassant ».[335]

[335] Abd-El-Jalil J. M.: *Histoire de la littérature arabe,* Maisonneuve, Paris. 1960 p. 227

Il est à rappeler que la traduction de romans s'est faite au début à partir, essentiellement, du français. La littérature française était en effet la source du roman dans la littérature arabe malgré la traduction vers l'arabe de quelques chefs-d'œuvre anglais.

Ainsi, l'initiation, comme dans d'autres domaines, est venue d'Occident.

De fait, La Syrie et le Liban sont les premiers pays du Proche-Orient à connaître, dès le milieu du XIX^{e} siècle, par la traduction, l'adaptation et la composition, l'adaptation et la composition originale, ce genre littéraire nouveau qu'est le roman. Sans oublier de rappeler que le mérite en revient principalement aux Missionnaires protestants et catholiques, pionniers de la civilisation occidentale en Orient.[336]

Aussi, comme on l'a vu, en Égypte où tout commence, les frémissements du roman arabe coïncident avec la première phase de la *Nahḍa* (Renaissance), au lendemain de la campagne de Napoléon. Nous sommes en 1798. En ce tout début du XIX^{e} siècle, la langue arabe - langue du Coran - ravivée par la tradition orale des contes, les récits mystiques et les longs poèmes truffés de noms propres, sommeille encore sans recherche formelle, sous l'ampleur de sa phrase rimée. Rien ne semble pouvoir secouer en elle le joug d'une tradition ossifiée. La rencontre brutale avec l'Europe va changer la donne. Les étudiants boursiers de

[336] Pérès, H.: *Le roman, le conte et la nouvelle dans la littérature arabe moderne,* Annales de l'Institut d'études orientales, Alger, Tome III, 1937 p.1.

Muhammad ‘Alî (1779-1849), gouverneur depuis 1805 d’une Égypte alors indépendante, envoyés en France pour parfaire leurs connaissances militaires et industrielles, étaient curieux de tout, et ce sont eux qui font leur miel de savoirs acquis ailleurs.

De fait, la transformation des attitudes par rapport à la culture, et plus particulièrement à la production littéraire, source de renouvellement des médiations qu’elle peut assurer, est observable surtout, à l’époque objet de notre étude, dans la mise en œuvre des traductions jusqu’alors rares et limitées, telles celles de la littérature française qui ont certes ouvert le chemin pour une littérature arabe naissante.

Le premier essai, sous forme de récit de voyage autobiographique (*Or de Paris*, 1834), est dû au paysan boursier Tahtâwî (1801-1873), parti en France entre 1826 et 1831. Il fera date, ne serait-ce que parce qu’il se libère du caractère rhapsodique de la langue. Son récit est truffé d’observations scientifiques. Il porte un regard critique sur l’autre et sur lui-même. *Or de Paris* constitue une profession de foi moderniste, dans la mesure où la tradition n’y est plus jugée comme souveraine. Effets langagiers :

L’on remarque dans les œuvres traduites ultérieurement par Tahtâwî, que « sa phrase est devenue beaucoup plus souple. Il diminue la prose rimée (*saja’*), s’éloigne peu à peu

de la phrase traditionnelle lourde et pompeuse, et nous propulse vers les débuts de l'arabe moderne »[337]

Par ailleurs, Tahṭâwî traduit *Les Aventures de Télémaque de Fénelon*.

La langue arabe, par ces contenus neufs, s'ouvre d'un coup à l'universel, que ce soit par le biais des créations nouvelles ou de traductions. Ces auteurs qui, de surcroît, traduisent beaucoup, s'approprient des genres littéraires jusqu'alors inédits chez eux.

D'autres apports seront déterminants, alors que la *Nahḍa* gagne Beyrouth. Ce seront ceux des Syro-libanais, qui sont des chrétiens arabes, pour qui l'ouverture à l'Europe, via les missions chrétiennes, ne date pas d'hier. Le retour à l'arabité est chez eux loué, à la condition que l'arabe s'avère apte à forger une littérature moderne. L'arabe se remodèle ainsi progressivement, mais c'est à la fin du XIX^{e} siècle qu'il connaît un renouvellement total. Le roman proprement dit, en germe au Caire, notamment grâce aux immigrants syro-libanais de l'époque, jaillit sous des formes multiples grâce à une mutation sociale extraordinaire : fondations d'écoles, de bibliothèques, d'imprimeries, essor de la presse, élévation du niveau scolaire, éducation des filles… La chance d'acquérir de nouveaux lecteurs participe de ce début d'ouverture, d'adaptation et de modernisation en cours, avec la montée en puissance d'élites bourgeoises et d'une conscience nationale. Nombre des auteurs d'alors dirigent des revues

[337] *Le Roman Arabe*, *op.cit.*, p. 19.

et des journaux où paraissent leurs œuvres créées ou traduites en feuilleton.

Muwaylihî (1868-1930) crée un journal avec son père. En 1907, il innove dans la prose arabe en écrivant une critique directe, *Au vinaigre*, sur la condition de l'homme égyptien au seuil du XXe siècle. Farah Antûn (1874-1922), Syro-libanais émigré en Égypte, fonde une revue d'importance où il prêchera - précocement ! - des idées de socialisme, voire de communisme. En effet, Farah Antûn, dans sa revue *al-Jâmi'a* s'est fait " le passeur" des théories sociales et philosophiques occidentales les plus récentes et les plus audacieuses (...). "Mais ce sera au roman philosophique de Farah Antûn, à celui, historique, de Jurjî Zaydân et surtout, au travail ultérieur, mais proche dans le temps, d'un Haykal, d'un Muwaylihî ou d'un Jibrân que revient le mérite de rapprocher le roman arabe du modèle occidental[338]

Ainsi, en entrant en contact avec les littératures européennes durant l'époque moderne, une nouvelle vision, que la littérature arabe n'avait pas précédemment, a vu le jour. Le roman dans son acception artistique et sa visée humaine- à l'instar du théâtre- avait fait son apparition dans la prose arabe moderne sous l'influence de l'Occident. Aussi la traduction, comme on l'a vu, fraya la voie à cette influence. La traduction des récits et œuvres théâtrales occidentales ont surtout contribué à la création de

[338] Boutros Hallaq et Heidé Toelle, *Hidtoire de la littérature arabe moderne*, Tome I (1800-1945), Sindbad, Actes Sud, 2007, p. 93 et 207.

nouveaux genres (théâtre, roman et nouvelle) ; mais aussi au renouvellement des genres plus anciens, tels que la fable et la poésie arabe.

Yûsuf Dâghir a recensé dans un volume publié à Beyrouth, les romans traduits, durant le XIX^{e} siècle, et le début du XX^{e} siècle, parvenant à un total de près de dix mille romans. Ce dernier puisa sa substance dans les ouvrages français et anglais essentiellement, mais aussi allemands à travers les traductions qui en avaient été faites dans les deux langues précédentes :

> « Depuis 80 ans les plumes reprirent vie de nouveau, et les voilà qui rédigent et arabisent, arabisation suivie de la parution d'ouvrages imitant Dumas, Victor Hugo et Walter Scott. » [339]

Il ressort de tout ce qui précède que des genres plus ou moins proches du roman existaient bel et bien en arabe. Avec la décadence culturelle et linguistique du monde arabe, ceux-ci n'ont pas évolué afin d'accompagner et de refléter les questions et les préoccupations que soulève la société arabe, stagnant dans des sujets et des formes « dépassées ». Ceci étant, il devient compréhensible que les Arabes, en raison de l'influence occidentale, mais aussi par ce qu'ils s'y sont retrouvés, aient adopté, voire plébiscité ce genre. Quant à la voie par laquelle celui-ci fût introduit, il ne faut oublier celle des écoles des Missionnaires, et

[339] Kratchkovski, I. : *le roman patrimoine,* Al-MASHREQ, volume 28. 1930 p. 863.

surtout de la presse, et donc de la traduction. Les Missionnaires désavouaient toutefois une grande partie des romans traduits, car ne coïncidant pas complètement avec leurs enseignements moraux.

Or, deux remarques importantes restent à faire. La première réside dans la différence substantielle entre les origines du théâtre et celles du roman. Si pour le premier les manifestations dans le monde arabe ayant pu s'y apparenter sont minimisées et leur influence est mise en doute par la majorité des écrivains, ces derniers s'accordent toutefois à souligner certaines formes romanesques arabes anciennes et leur caractère sérieux, voire académique.

Cependant, et ceci est la deuxième remarque, en dépit de leur académisme, ces histoires romanesques n'ont pas véritablement influé sur le roman arabe moderne, pour plusieurs raisons : les principales causes seraient peut-être à chercher dans la force de l'influence occidentale qui aurait attiré vers elle toute l'attention ; mais aussi, précisément, dans l'ancienneté et la préciosité de la plupart de ces ouvrages, qui les rendaient inaccessibles au niveau de la compréhension puisque la plupart des écrivains et traducteurs de l'époque ne maîtrisaient pas profondément l'arabe « littéraire », au niveau des sujets souvent désuets qui ne parvenaient plus à toucher les lecteurs du XIX^{e} siècle.

Quoi qu'il en soit, l'on peut déduire que le roman arabe moderne est, dans une large mesure, le produit de l'influence européenne. De conséquent, il est légitime

d'affirmer que le roman arabe dans ses normes modernes doit beaucoup, dans son apparition, au roman européen et à la traduction.

Cependant, certains critiques arabes ne partagent pas cet avis ; ils tendent à minimiser, sinon à nier l'influence du roman étranger traduit sur la naissance du roman arabe moderne. Ils invoquent le fait que la plupart des romans traduits en arabe sont des romans d'aventures rocambolesques et d'intrigue sentimentale qui visent essentiellement à distraire. Mais on oublie toujours que ces traductions commerciales étaient commanditées par le goût du grand lectorat, que l'instruction avait à peine effleuré. Elles ont pris chez le lecteur arabe la place des contes de *Milles et une Nuits*, car il croyait que les romans traduits étaient plus vraisemblables et plus conformes à l'esprit de l'époque. Nous sommes amenés, par conséquent, à dire que ces traductions avaient pour effet de familiariser l'esprit avec le roman étranger et d'élargir le cercle de ses lecteurs. C'est ce qui a ouvert la voie à la traduction de romans plus sérieux. Une consultation rapide de romans traduits en Égypte nous montre que Hugo, Lamartine, Bordeaux, Bourget, Châteaubriant, Dumas fils, Musset, Anatole France et Voltaire tiennent une place importante parmi les romanciers les plus traduits. Cela est dû à la liberté de choix des traducteurs qui travaillent à leur compte et pour le plaisir de la traduction. Ils ont fait l'effort de chercher les meilleurs écrivains français de l'époque en faveur du lecteur qui a subi une transformation importante au niveau

intellectuel et qui demande davantage un travail respectueux et digne d'être lu.

Il en va de même pour la traduction des œuvres théâtrales ; le nombre des pièces de théâtre anglaises traduites en arabe de 1848 jusqu'en 1956 ne dépasse pas 70 pièces, tandis que le nombre des pièces de théâtre françaises traduites en Égypte atteint 263 pièces. Bien que la traduction du théâtre anglais en arabe soit concentrée sur le théâtre de Shakespeare, une partie importante de ces traductions est faite à partir des versions françaises.

Ceci permit à la littérature française, plus qu'à toute autre littérature européenne, d'exercer une influence au sein du monde arabe. Par ailleurs, les premières traductions se permettaient beaucoup de libertés vis-à-vis de l'original, défigurant ou modifiant son style et certains de ses aspects constitutionnels artistiques. La traduction fidèle ne débuta qu'à partir des années 20 du XX^{e} siècle.

Dans l'ensemble, comme l'on a vu dans la partie précédente de cette étude, les traducteurs de romans n'étaient pas fidèles à l'original, leur style était défectueux, émaillé d'erreurs grammaticales, à l'inverse des écrivains des « maqâmât», qui étaient de vrais conservateurs.

Tanîus 'Abdu, l'un des traducteurs les plus féconds quantitativement, lisait l'ouvrage français, puis le mettait de côté et écrivait ce dont il se rappelait, en ajoutant et modifiant pour satisfaire le plus possible le goût du public. Or, 'Abdu n'était pas le seul à attenter à l'original, la fidélité n'étant pas à cette époque l'apanage des traducteurs de

manière générale, qui s'attribuaient même ces romans en ajoutant des formules du genre « un ami m'a raconté telle ou telle histoire ».

Mais pour quelles raisons ces défauts, surtout linguistiques, entachaient-ils la majorité de ce type de traductions durant la fin du XIX^{e} siècle. Pour deux raisons essentielles répond Nujaym :

La première, réside en ce que les lecteurs ne connaissent pas, dans leur majorité, la grammaire arabe de manière approfondie, ni les tournures de style sophistiquées. Aussi ne s'embarrassaient-ils pas des erreurs, le plus important à leurs yeux étant que la langue utilisée soit simple et compréhensible, et l'histoire distrayante et agréable.

La seconde, est que les traducteurs n'avaient pas le temps nécessaire pour se relire, se corriger et étudier les règles grammaticales de la langue. Ainsi des traducteurs, tels Tanîus 'Abdu et Nicolas Rizqallah, ne se souciaient point du style, et n'y accordaient que la rapidité pour pouvoir combler la demande des journaux et magazines qui paraissaient à des dates précises.[340]

Mais en dépit de tous ces reproches, Nujaym souligne que nous devons avoir gré aux traducteurs pour deux acquis principaux :

Le premier c'est d'avoir fait connaître ce genre au monde arabe, alors qu'il était très mal perçu, les hommes de lettres

[340] Nujaym M. Y.: *l'histoire dans la littérature arabe nouvelle (1870-1914),* Maison d'édition Beyrouth pour l'impression et l'édition. 1956 p. 33.

n'écrivant que des maqâmât que seule une toute petite minorité de lecteurs était à même de lire, de comprendre et d'apprécier. Au fur et à mesure, la vision du roman changeait parmi les littéraires, surtout parmi ceux ignorant les langues occidentales - à priori les plus récalcitrants- qui se sont mis à leur tour à composer dans le cadre de ce genre, en faisant évoluer les sujets et le style. Résultat : le nombre des écrivains augmenta parallèlement à celui des lecteurs.

Le second réside en ce que ces traductions ont simplifié l'expression linguistique et l'ont rendu plus accessible, pour pouvoir exprimer le roman, ce qui facilita la tâche des successeurs en leur ouvrant la voie à l'écriture et à la création.

Enfin, Zaytûnî, loin d'amalgamer tous les traducteurs, distingue plusieurs courants dans la traduction à cette époque :

Le premier est constitué par les traducteurs qui se mettaient dans la lignée des missionnaires et qui sélectionnaient des romans conformes à leurs valeurs morales. Ce courant est représenté dans sa première phase par Salîm Bustrus et Salîm Sa'b. Le style des ces traductions était très maladroit au début, la renaissance linguistique étant encore à ses balbutiements, mais, avec les années, il s'est amélioré. De manière générale, ces traductions respectaient l'original, sauf si des impératifs linguistiques ou d'ordre moral ou social les incitaient à l'infléchir, en le modifiant ou en soustrayant des

paragraphes, pour ne pas entrer en contradiction avec les valeurs et les intérêts de leur société.

Le deuxième courant s'est surtout attelé à traduire des romans populaires, mais pas exclusivement. Parmi ses représentants les plus illustres, on compte Tanîus 'Abdu et Nicolas Rizqallah. Leurs traductions ne respectaient point le texte source, ni au niveau linguistique, ni sur le fond, ni sur la forme. Aussi ces traducteurs sont ceux qui ont traduit le plus. À lui seul, ce courant compte à son actif autant de traductions que les trois autres réunis. Et c'est à ce courant-là que s'adressent la majorité des critiques. Outre l'infidélité à l'original, les traducteurs voulaient donner l'impression que le texte était de leur cru. Leur perception de leur travail et des ouvrages qu'ils traduisaient était d'ordre purement économique. Pour eux, de toute manière, ces œuvres étaient vouées à l'oubli, et par conséquent il n'y avait pas de mal à les adapter aux attentes du public. D'ailleurs, ils arguaient du niveau élémentaire des connaissances du public pour justifier leur style rudimentaire et le non-respect des règles de grammaire. A l'instar des traducteurs de théâtre, ils introduisirent dans leurs traductions des poèmes qu'ils n'avaient pas composés eux-mêmes. Ils traduisaient parfois, non pas à partir de la langue originale du texte, mais d'une traduction. Pour Zaytûnî les défauts, entre autres linguistiques, dont souffraient ces traductions, ne sont guère dus à une formation déficiente des traducteurs, comme le prétendent certains, mais à des conditions de

travail –délais très courts- qui les poussaient à procéder ainsi. De plus, ils n'avaient pas de raisons de modifier la traduction, étant donné que les lecteurs ne manifestaient aucune réprobation, consommant avec avidité leurs productions.

Le troisième courant eut pour précurseur et initiateur Farah Antûn. Ce dernier était résolument engagé et s'était fixé des finalités. D'où un choix méticuleux des romans à traduire : des œuvres sociales représentant un contenu réformiste. Aussi, la différence entre ce courant et les autres est-elle manifeste. Le but là n'était point lucratif, et il ne s'agissait pas non plus de divertir les lecteurs, mais de leur faire parvenir, à travers des histoires, un message moral et social. Quant au style employé, il était globalement correct, et l'original respecté dans son ensemble. Si des paragraphes, essentiellement descriptifs, étaient éliminés, ils ne dénaturaient en rien l'histoire, ses significations, ni sa morale. De telles éliminations, toutefois, ne peuvent se justifier dans le cadre d'une traduction qui se veut fidèle à l'original.

Le quatrième et dernier courant a été constitué par les ouvrages portant sur des sujets religieux : la vie des saints et le respect des valeurs chrétiennes. Aussi, ce sont les Missionnaires jésuites français et protestants américains qui l'initièrent et l'encouragèrent. Ces traductions, qui paraissaient dans les journaux de ces Missions, ou sous forme d'ouvrages, étaient réalisées par les Missions Jésuites elles-mêmes, leurs enseignants ou leurs élèves. Ces

traductions à vocation religieuse ne respectaient pas l'original. Des chapitres étaient rajoutés, des idées longuement expliquées, afin de transmettre le message religieux. Avec la multiplication des traductions de romans profanes, les tenants de ce courant craignirent que ceux-ci ne produisent un effet néfaste sur la moralité des gens. Ils se sont donc employés à traduire encore davantage d'ouvrages religieux, en soulignant le divertissement sain et le bénéfice littéraire que les lecteurs y trouveront.

C'est à partir de là que l'on a assisté à la création de nouveaux genres littéraires arabes, comme le théâtre et le roman, au sens technique du terme.

Pérès quant à lui, fournit un aperçu assez intéressant de la situation au Liban et en Égypte, les deux principaux centres culturels du monde arabe à cette époque, soulignant la quête de renouvellement de l'écriture littéraire entreprise en premier par les Libanais, grâce, en grande partie, à la traduction, qui leur a permis de connaître les ouvrages français et anglais. Rappelons à ce propos qu'au Liban la traduction littéraire était florissante dès les premières années du mouvement de traduction, au contraire de l'Égypte, où elle n'est apparue que des décennies plus tard.

Il apporte, par ailleurs, des renseignements sur les divergences d'option entre les uns et les autres, ce qui constitue une transition vers le second point que l'on évoquera à propos de cette question, à savoir essayer de définir les principaux courants qui s'affrontaient.

La plupart des Libanais connaissent les littératures anglaise et française, soit par des traductions, soit par des lectures dans le texte original. C'est à la tragédie et au roman historique ou didactique que vont leurs préférences. C'est ainsi que Jamîl al-Midawwar retrace la vie des Musulmans à l'époque de Hârûn ar-Rachîd, sur le modèle du Voyage du jeune Anacharsis en Grèce de l'Abbé Barthélemy et du Télémaque de Fénelon. Et ce n'est qu'un peu plus tard que Jirji Zaydân crée le roman historique arabe en s'inspirant de Dumas père.

D'autres lecteurs prennent directement connaissance des œuvres occidentales au cours de voyages, et ce sont eux, les premiers, qui tentent réellement de s'affranchir des disciplines anciennes et des thèmes surannés. Parmi eux, on ne saurait trop attirer l'attention sur Ahmad Fârîs ash-Shidiâq qui, tout pénétré de Rabelais, écrit ses Aventures de Faryâq et montre ainsi que la littéraire arabe peut, en modifiant à peine des moules désuets, composer des œuvres fortes, imprégnées d'une saveur originale.

La naissance du roman et du théâtre arabes modernes :

Ainsi, avec les traductions, la naissance du genre romanesque est désormais décisive au sein de la culture arabe en dépit des débuts difficiles et tâtonnants. A partir de 1834, date de publication à Paris du récit de voyage de Tahtâwî[341], les tentatives d'écriture de romans se sont succédées. Salîm al-Bustânî (m. 1884), fils de Butrus,

[341] La « Rihla », (Récit de voyage) est le premier genre narratif majeur de la « Nahda ». Ensuite, avec la traduction et l'adaptation, se développe petit à petit le roman.

laisse des romans historiques, dont Zénobie (1870), et d'autres, sociaux et d'aventures sentimentales. Francis Marrâsh, lui, « fustige la vie sous les Ottomans et dénonce leur inquiété. Il le fait de manière ouverte, ou par le recours à l'allégorie. Dans son roman *Ghâbat al-ḥaqq* (*La forêt du droit*, 1865), par exemple, il fait figurer, sous le mode de la prosopopée, la justice, la philosophie, le bon ordre et l'asservissement, dans une sorte de procès qui se termine par la défaite de ce dernier, après la dénonciation de ses défauts et méfaits. »[342]

Quant à al-Muaylihî (1869-1930), ce grand innovateur de la prose arabe, il a réussi à conserver les modes anciennes d'écriture tout en développant la littérature moderne. Son célèbre roman *Ḥadith 'Isâ Ibn Hishâm*, publié d'abord en feuilleton à partir de 1898 en témoigne. Dans ce roman :

> « En parodiant les *maqâmât*, il aspirait à divertir autant qu'à proposer une critique corrosive de la condition de l'homme égyptien au seuil du XX^e^ siècle. (…). Sur le plan littéraire et culturel, l'on peut parler d'une superposition de temps historiques qui cohabitent et ne s'influencent pas nécessairement les uns les autres. On compte une variante ottomane, une autre égyptienne locale, et une autre européenne avec une prédominance culturelle française et anglaise. Le manque de véritable interaction entre ces couches et strates fait de la société de l'époque une mosaïque. Et c'est la description de ce voisinage loufoque qui fait de ce livre un véritable roman. Sur le plan de la formulation, l'influence des anciennes *maqâmât* est manifeste dans les dialogues, du fait qu'il y a de longues tirades écrites en prose rimée. Mais l'écriture est

[342] *Le Roman arabe, op.cit.*, p. 25.

> plus moderne, les phrases sont plus courtes ; au lieu de mots recherchés, l'auteur use le plus souvent d'un vocabulaire ordinaire (…). Muwaylihî incitait à trouver un compromis viable entre une culture occidentale débarrassée de ses tendances coloniales et une culture autochtone ayant retenu les leçons d'un passé qui n'en finissait pas de finir.»[343]

En effet, dix ans après le premier long roman écrit par 'Alî Mubârak, en 1888, Muwaylihî, avec son roman, nous rappelle *Le Sage* de Gil Blas de Santillane. Najib Haddâd a écrit *Kulluh nasîb*, où il s'agit du personnage d'une nourrisse travaillant chez une famille française, ensuite il a écrit *La Valise bleue*, entre autres, jusqu'à *La nouvelle Ève*, à propos d'une prostituée. Dans ce roman, al Haddâd s'inspire aussi de la littérature française (notamment de l'Abbé Prévost dans *Manon Lescaut* (1742) et de Victor Hugo dans *Marion Delorme* (1831) et *Les Misérables* (1868), *Splendeur et Misères de la courtisane* (1835), aussi *La Dame aux camélias* de Dumas (1852). L'on peut constater une grande ressemblance entre *La nouvelle Éve* et ce roman. Le sujet de la valorisation d'une prostituée est tout à fait nouveau dans la littérature arabe. Quant à Najîb Jarjûr, il a écrit son roman *Hélène* en 1885 avec des personnages français dans un milieu français aussi.

Dans ces récits, l'on constate une certaine méfiance du nouveau, moderne, néanmoins, l'influence de la littérature française est bien claire, que ce soit en ce qui concerne le fond ou la forme.

---

[343] *Ibid.*, pp. 26-27.

Une autre caractéristique de cette période est à noter ; il s'agit de la naissance du roman philosophique arabe. Farah Antûn (1874-1922), « grande figure intellectuelle de la littérature de la *Nahda* et de la modernité commençante, fait partie des *Shawâmm*. On appelle ainsi les intellectuels syro-libanais immigrés en Égypte pour fuir la censure et les persécutions exercées sur eux par les ottomans. Antûn soumet lui aussi le roman aux besoins d'instruction, de critique et de divulgation d'éléments d'une culture occidentale dont il était fervent et fin connaisseur. À ce titre, il défend une coparticipation des musulmans et des chrétiens dans une action d'ensemble visant au bouleversement de la société en place »[344]. En témoigne son roman célèbre *Religion, science et argent ou Les trois Cités* (*Al-Dîn wa l-'ilm wa al-mudun al thalâtha*). Il s'agit d'un roman didactique, d'un roman à thèse, philosophique où l'auteur exprime son rêve de cité idéale, de justice et d'égalité. Dans ce roman, « les critiques de l'époque verront une sorte d'intellectualisation excessive (…). Pour la première fois, en effet, un écrivain arabe se permet l'audace de propager des idées de corporation et de défense des ouvriers, idées qui, en Europe, occupaient alors le devant de la scène. »[345]

Son deuxième roman *Le Monstre*, ou *Une Excursion parmi les cèdres du Liban*, publié en 1903, est également

[344] *Ibid.*, p. 29.
[345] *Ibid.*, p. 30. Voir à ce propos également Luc Willy Deheuvels, « le livre des trois cités de Farah Antûn : une utopie au cœur de la littérature arabe moderne » ; Arabica, Brill, Leyde, t. XLXI, fascicules 3-4, juillet-octobre 1999, p. 434).

riche en critique de la religion et de l'argent. Quant à son roman historique *Ũrshalîm al jadîda ou la Nouvelle Jérusalem* (1903), « Antûn qui se voulait socialiste, fait ici preuve d'un parti pris pour le christianisme, en regrettant la chute d'un gouverneur étranger »[346] Il fut le premier à écrire des romans philosophiques, inspirés aussi entre autres, du roman de *Paul et Virginie.*

Quant à l'intellectuel libanais émigré en Égypte, Jurjî Zaydân (1861-1914), il a fondé une revue qui continue à paraître de nos jours : *al-Hilâl*. Il se met à écrire et à traduire, puisant ses sujets à l'histoire arabo-musulmane et empruntant ses modalités narratives au roman historique occidental (Walter Scott et Alexandre Dumas)[347], inspiré de l'écriture romanesque historique et de la culture française. Il est le seul pour cette période. Là encore, il est à rappeler que son style simple a fait rapprocher la phrase arabe du goût des modernes.

De fait, plusieurs autres auteurs arabes ont écrit des romans historiques qui n'ont pas fait date, tels Salîm al-Bustânî et Jamîl Nakhla al- Mudawwar.

Enfin, « le poète égyptien Ḥâfidh Ibrâhîm (1872-1932), surnommé « le poète du Nil », a composé un ouvrage intitulé *Layâlî Satîḥ* (L*es Nuits de Satîḥ*, 1906). Ibrâhîm fait partie des poètes néoclassiques qui aspirent à réactiver le poème arabe en renouant avec le legs poétique des Anciens (…). Ce

[346] *Ibid.*, p. 31.
[347] *Ibid.*, p. 32.

roman avance, lui aussi, sur la trace des *maqâmât*, avec cependant moins de bonheur que dans le cas de Muwaylihî »[348].

« La période qui va de la fin du XIX e siècle jusqu'à 1919 est tout au moins négative ou stérile pour la littérature égyptienne et arabe en général. Ayant considéré le roman comme un art simple dans lequel on raconte des histoires, certains auteurs y prirent goût. (…) Dans ces romans, l'amour est compris de façon superficielle ou mélodramatique, les aventures sont plus ou moins loufoques, les péripéties à peine crédibles. Le langage ne comporte pas de véritable émotion, ni d'interrogation sur le passé, le présent ou l'avenir »[349]. Il faudra attendre quelques années avant de parler d'une vraie évolution du roman arabe.

Quant au théâtre, en effet, les traducteurs ont commencé par le genre didactique *comme Les Fables* de La Fontaine ou *Télémaque* de Fénelon pour ménager la transition, ensuite, ils se sont lancés dans la traduction du roman ainsi que dans la traduction du théâtre pour satisfaire le besoin d'avoir un genre théâtral naissant en Égypte. Ils ont tout essayé, mais avec une marque de prédilection pour le genre comique ou mélodramatique, opéra ou vaudeville.

Si pour le roman, pressés par le besoin financier, ils s'orientent vers la traduction des romans d'aventures qui

[348] *Ibid.*, p. 28.
[349] *Ibid.*, p. 34.

visent à distraire plutôt qu'à enrichir, les auteurs préférés des traducteurs de cette époque sont Molière pour le théâtre, Dumas pour le roman, Maupassant pour la nouvelle. Leurs poètes favoris sont Victor Hugo, Lamartine, Musset et Vigny. Le courant romantique primait en quantité et dominait le mouvement de la traduction. En outre, il est frappant de découvrir que les courants réalistes et naturalistes n'avaient pas eu de succès auprès du public arabe alors que le théâtre de Voltaire, qui n'avait pas eu un grand éclat en France, a rencontré en Égypte un succès foudroyant.

Cependant, l'exemple vivant le plus pertinent de l'influence de la traduction sur la littérature arabe, reste par excellence le cas de Manfalûṭî, le traducteur le plus connu dans le monde *arabe de Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre.

C'est grâce au succès de son œuvre et surtout à sa notoriété personnelle, que le roman égyptien, jusque là écrit sous pseudonyme, a pu acquérir ses titres de noblesse et accéder au rang de genre littéraire. L'Égypte passe alors de l'étape de l'initiation à celle de l'imitation, qui ne dépasse pas la forme, souvent maladroite de l'égyptianisation. L'auteur et traducteur Shaṭṭa ʻUbayd déplore le fait que ces soi-disant auteurs de romans « égyptiens » s'imaginaient que donner des noms arabes à leurs personnages et choisir des endroits situés en Égypte pour localiser les événements et faire sentir au lecteur que les événements du roman se sont passé dans un quartier de l'Égypte, était suffisant pour égyptianiser le roman. Mais la vérité est que les personnages eux-mêmes

sont différents des Égyptiens dans leurs caractères, leurs mœurs, leurs coutumes et leur psychologie.

Cet essai de création sous la tutelle des auteurs étrangers atteint enfin la maturité et arrive à la phase de l'originalité avec l'apparition du premier roman arabe purement égyptien : *Zaynab* de Haykal. L'on peut affirmer donc que jusqu'en 1914 le roman arabe n'était qu'une imitation servile de *maqâmât* ou de romans traduits[350].

Quant au théâtre, jusqu'alors totalement ignoré des arabes, il est né, pour une large part, d'adaptation des pièces européennes, notamment françaises. Les difficultés qu'avaient éprouvées les traducteurs de la poétique d'Aristote le prouvent aisément. Le premier d'entre eux, fait preuve

---

[350] Kâdhim Jihad Hassan, dans son ouvrage intitulé *Le Roman arabe* (1834-2004) date la véritable naissance du roman, avec Zaynab (1914), du journaliste, écrivain, avocat, homme politique, plus tard proche de Nasser, nommé Haykal (1888-1956). L'œuvre, écrite cinq ans avant l'effervescence sociale de 1919, réalise un pas très audacieux puisque les dialogues sont écrits pour la première fois en dialecte égyptien. Pour Haykal, « l'émotion n'est pas séparée de l'expression ». Sur ce limon fertile, d'autres s'avanceront plus loin. Les auteurs des années vingt et trente comme Tâhâ Husayn (1889-1973), boursier, traducteur de Sophocle, laïciste convaincu, invente le roman autobiographique écrit a la troisième personne, conçu comme un vrai « projet de libération ». Aveugle, il compose une critique lucide de la grande université Al Azhar, sujet tabou. Avec lui la phrase gagne en souplesse et le vocabulaire en simplicité. D'autres comme Tawfîq Al-Hakîm (1897-1987), fils d'une aristocrate turque, venu à Paris entre 1924 et 1928, mettent leur plume au service de « la personnalité égyptienne », selon un courant dit pharaonique qui coïncide avec le nationalisme des années vingt et trente. Avec ses récits de voyage, le Libanais Amîn al-Rîhânî (1876-1940), qui est agnostique, lutte contre la sclérose du langage néoclassique. Grâce à lui le réalisme et la peinture de moeurs prennent le pas sur la veine historique. Les frères Taymûr, Mahmûd (1894-1973) et Tâhir Lâshîn (1894-1954), influencés par Haykal et surtout par les journaux, accommodent la langue du roman, devenue sous leur plume un heureux mélange entre le langage propre à la presse et un arabe à la syntaxe plus soutenue. Nés tous deux dans un milieu aristocratique turc, ils s'en échappent. Les personnages de leurs romans respectifs sont proches du petit peuple égyptien. Dans une préface, (genre qui apparaît à cette époque) le cadet donne comme but à l'écrivain moderne : « non la sincérité mais la vraisemblance, la description du réel dans ce qu'il a de problématique et de contradictoire ».

d'une ignorance totale, en traduisant « tragédie » par *madîh* (panégyrique) et « comédie » par *higâ'* (satire), avec le sens appliqué à ces deux mots dans la poésie arabe[351]. Cette interprétation a induit en erreur les nouveaux traducteurs. Il est important de signaler que les Arabes ne connaissaient pas le théâtre jadis, cela a accru chez les lettrés arabes le désir de l'implanter sur le sol égyptien. Pour familiariser le public avec ce nouveau genre littéraire, les lettrés ont commencé par donner une représentation de *L'Avare d*e Molière dont le succès retentissant tient en partie à la concordance du thème de l'avarice avec une tradition arabe déjà ancienne.

Dans la conquête de la pratique théâtrale, la première étape va être l'apprentissage par l'initiation des modèles. On s'essaye dans tous les genres : tragédie, drame, mélodrame, comédie, vaudeville, farce, opéra, opéra comique, revue de music-hall. Dans le cadre de cet apprentissage l'on peut distinguer trois formes de traduction théâtrale :

D'abord il s'agit de pièces librement traduites pour satisfaire au goût d'un public peu habitué à la tradition théâtrale et friand de musique, de chant et de dénouement heureux.

Ensuite, il est à remarquer des pièces adaptées (égyptianisées ou arabisées). Lorsque, avec la curiosité grandissante, les traductions libres s'avéraient insuffisantes, l'on voyait sur les affiches de spectacles

[351] Dans la poésie arabe le mot « madîh » signifie : citer les talons et les bonnes qualités d'une personne. Tandis que le mot « higâ » c'est dire d'une façon exigeante tous les défauts d'une personne.

apparaître un terme nouveau qui ouvrait aussitôt une seconde période l'*iqtibâs* (adaptation).

Pour toutes ces pièces littéralement traduites avec une conscience de leur rôle édifiant, les grands écrivains se lançaient sans crainte dans l'aventure de la traduction théâtrale. Ils ont doté le théâtre égyptien de traductions scrupuleusement fidèles.

Dans tous les cas, l'on peut conclure en disant que la traduction est à la base de la naissance du théâtre égyptien, comme elle l'est pour le roman arabe moderne à proprement parler.

À vrai dire, le mouvement de traduction au XIX^{e} siècle a participé à créer une autre perspective chez le lecteur arabe envers sa littérature, notamment le roman et le théâtre. Jusqu'alors, la poésie était presque une fierté pour les arabes dans le domaine littéraire. Les arabes estimaient qu'ils étaient les seuls qui puissent inventer de longs poèmes riches en images poétiques et en style artistique. Grâce au théâtre classique traduit, le lecteur arabe a pu découvrir la poésie étrangère et un monde exotique différent du sien, plein de rêve et d'imagination. C'était vraiment l'art nouveau dans la littérature arabe. La première personne qui s'est intéressé au théâtre a été le libanais Mârûn Al-Naqqâsh. Sa première pièce a vu le jour en 1847. Elle était intitulée *L'Avare* et ses idées étaient prises de celle intitulée également *L'avare* de Molière. À l'époque d'Ismâ'îl en Égypte, Ya'qûb Sarrûf était un génie du théâtre. Il a

construit le premier théâtre arabe en Égypte en 1870, grâce à l'aide du gouverneur.

Plus tard, d'autres se sont également intéressés à cet art. Ils traduisaient et ils adaptaient les pièces européennes et en particulier les pièces françaises. Par exemple : *Horace* de « Corneille », *Mithridate* et *Athalie* de « Racine » etc. Ces pièces ont connu beaucoup de réussite. Après ce succès, l'Égypte a accueilli les artistes et les traducteurs libanais qui y ont trouvé beaucoup de reconnaissance, surtout au niveau financier, car la situation économique n'était pas aussi bonne au Liban qu'en Égypte.

Il est surprenant de savoir que le théâtre classique français était le plus traduit à l'époque : l'on trouve 26 traductions d'œuvres de Molière, ensuite, Racine avec 17 traductions, enfin Corneille, avec 14 traductions. Il ne serait donc pas exagéré de dire que le théâtre classique, dans son ensemble ou presque, a été traduit en arabe. L'explication raisonnable de ce succès s'explique par l'analogie entre la Renaissance française et la Renaissance arabe. À vrai dire, la société arabe, en quête de bases nouvelles pour sa Renaissance, a trouvé dans le théâtre classique français ce que la France avait trouvé jadis dans le patrimoine théâtral grec antique : des types humains affranchis de tout lien de temps et de lieu, des types qui incarnent, dans un cadre très poétique, l'honneur, l'amour, le patriotisme et le sacrifice.

Dès cette époque, le théâtre figure parmi les genres littéraires arabes les plus importants et il continue à l'être jusqu'à nos jours.

L'on peut ainsi constater que cette évolution remarquable de la littérature arabe doit beaucoup à la traduction. Nada Tomiche met, elle aussi, l'accent sur le rôle décisif du mouvement de traduction dans l'initiation du débat sur l'évolution de la littérature arabe.

La portée du mouvement de traduction, souligne-t-elle, naît alors de sa diversité même, l'opinion et la culture arabes seront marquées à la fois par les modèles traditionnels et par les formes littéraires nouvelles. Les apports étrangers, sentis comme positifs par les uns, rejetés comme négatifs par les autres, vont provoquer une scission littéraire entre Anciens et Modernes et regrouper les écrivains en une avant-grande qui se donnera pour mission de faire accéder le public à un certain niveau de modernité, de l'adapter à l'actualité de la civilisation européenne. Les modernes veulent « réussir » le passage d'une société archaïsante à la société bourgeoise qui se développe avec la pénétration des structures capitalistes.[352]

Ainsi, « L'apport essentiel du mouvement de traduction de la *Nahḍa* est donc d'avoir proposé aux lecteurs arabes certaines connaissances scientifiques occidentales. Mais ce contact enfin rétabli avec l'autre, quelle que soit sa forme, ne fut pas sans provoquer la naissance de nouvelles

[352] Tomiche N. : *La littérature arabe traduite, Mythes et Réalités,* Geuthner, Paris, 1978. p. 1.

habitudes de travail intellectuel et l'émergence de certains genres d'écrits inconnus ou négligés jusque-là. Al-Shayyâl rappelle que c'est le besoin d'outils lexicographiques nécessaires à la traduction qui poussa à rééditer les vieux dictionnaires arabes monolingues, tel qu'*Al-qâmûs al-Muḥît*. Le genre de la *riḥla* (récit de voyage) fut réactivé par Taḥtâwî, qui renoua ainsi avec une traduction remontant jusqu'à Ibn Jubayr et à Ibn Battûta (XII et XIV). (…). Le processus de la traduction aboutit à la création littéraire, imitative d'abord, originale ensuite. » [353]

Reste à signaler à ce propos et en ce qui concerne la poésie arabe qu'il y a eu aussi enfin une troisième forme d'expression littéraire que prenait la réactivation d'anciens genres littéraires connus dans la tradition arabe : il s'agit de la traduction des genres poétiques occidentaux :

> « La traduction en vers de *l'Iliade* (fondée sur l'exemple français) faite par le libanais Sulaymân al-Bustânî, à la fin du XIX[e] siècle, constitue l'une des plus grandes entreprises jamais effectuées en langue arabe en matière de traduction. » .(Il a été convaincu du fait que) les « épopées arabes de la poésie antéislamique sont semblables à cette épopée là : « J'ai comparé, écrit-il, entre les épopées occidentales et les épopées arabes (contenues dans) la poésie anté-islamque et l'ensemble des écrits poétiques des Arabes. De là, j'ai été amené à poser un regard sur les deux *Jâhiliyya*, celle des Arabes et celle des grecs… ».[354].Il nous apprend que « *l'Iliade* était connue chez les élites persanes et chaldéennes pendant le califat abbaside et qu'elle « fut traduite en syriaque par Tufilîs al-Raḥâwî, astrologue

[353] *La Part de l'étranger*, *op.cit.*, p. 145.
[354] *Ibid.*, p. 195.

> du troisième calife abbaside, al-Mahdî. ». Hunayn ibn Ishâq, l'illustre traducteur, en aurait, selon ibn Abî Usaybi'a, maintes fois récité, devant témoins, des fragments dans le texte. (...) Mais, il est nettement établi, conclut Bustânî, que l'œuvre d'Homère n'a pas été traduite en arabe »
>
> Parmi les raisons qui auraient dissuadé les Arabes de traduire Homère, Bustânî évoque aussi ce que l'on pourrait appeler un « poético centrisme ». « Il n'est, écrit-il, aucune langue au monde dont la poésie surpasse la poésie arabe ou dont les poètes dépassent en nombres les poètes arabes qui, tous, ne croient pas en l'existence d'une poésie étrangère égale à leur éloquence, harmonie, précision et perfection. » »[355].

Grosso modo, d'aucuns soutenaient que le théâtre et le roman sont tous deux des apports occidentaux ; d'autres que le théâtre est le seul genre nouveau, l'arabe ayant connu des formes d'expression similaires au roman dans son acception occidentale ; et un troisième groupe que ces deux genres avaient des antécédents dans la littérature arabe, ou, du moins, dans la culture arabe- puisque les antécédents du théâtre, ou qui sont considérés comme tels, n'ont jamais intégré le patrimoine littéraire écrit.

Il pourrait sembler à ce propos que le refus de concéder que le théâtre- et dans une moindre mesure, le roman dans sa forme occidentale moderne- soient le fruit de l'influence occidentale, procède de l'autodéfense. Il s'agit de se convaincre que la littérature arabe est riche- ce qui est le cas- et, surtout, n'est pas aussi contaminée que certains le prétendent, par les littératures étrangères. Or, il est

[355] *Ibid.*, pp. 196-197.

manifeste que celle-ci ne connaissait aucune forme d'expression réellement proche du théâtre.

Toutefois, cette obstination à vouloir donner- et se donner- l'illusion que sa propre littéraire est vierge et s'est développée de manière sui generis, n'est pas le propre des seuls Arabes. Les Occidentaux, comme nous l'avons vu précédemment, ont longtemps occulté le rôle de la traduction dans cette intention. Quoi qu'il en soit, cette question est fondamentale, puisqu'elle concerne la conception des fondements analytiques de l'histoire de la littérature arabe, et même de toute littérature.

Ainsi, au cours du XIX^{e} siècle, la littérature arabe ne s'éveille que sous l'influence des littératures française et anglaise. Elle est représentée surtout par des Arabes chrétiens ; son souci primordial est d'épurer la langue ; elle se développe, enfin, à l'écart de la politique.[356]

Aussi, en plus d'avoir présidé à la naissance de nouveaux genres littéraires, à savoir le théâtre et le roman, dans leur forme occidentale contemporaine, la traduction a profondément modelé la langue arabe. L'influence visible, aussi bien dans l'arabe dialectal que dans l'arabe classique de la forme, du fond et de la présentation des ouvrages et de la presse.

Dans ce qui suit, l'on tentera donc de passer en revue l'essentiel des empreintes laissées par la traduction dans la

[356] Pérès, H. : *La littérature Arabe et l'islam par les textes, les XIX^{e} et XX^{e} siècles,* Libraire d'Amérique et d'Orient, Paris, 1937, pp. VI- VII.

langue arabe, d'abord sur les plans de l'expression, et ensuite sur la mise en page.

Chapitre II

L'influence du roman français traduit sur la langue arabe

La gravure tue le peintre qui n'est que coloriste ; la traduction tue l'auteur qui n'a que du style.

Didier

Aussi importante que l'évolution de la littérature, est celle de la langue. La langue et la littérature d'un pays sont parmi les principaux témoins de son patrimoine, de sa culture et de son identité. D'ailleurs, les deux sont intimement liées, la langue étant l'outil premier de l'expression littéraire. Ceci explique que de manière générale les tenants du conservatisme, ou à l'inverse ceux du modernisme, sur la question de la langue, se sont positionnés plus ou moins de la même manière vis-à-vis de la littérature.

Cette affirmation s'applique pleinement à l'arabe durant les XIX^{e} et XX^{e} siècle, et ce, d'autant plus fortement que l'ampleur du mouvement de traduction, du français et de l'anglais vers l'arabe, était considérable, et cette langue cible en phase de décadence.

III.2.A. La langue arabe entre arabisation et néologisme

Pour mettre en évidence les effets de la traduction sur la langue arabe, il est nécessaire de faire une rapide mention de l'état de cette langue au XIX^{e} siècle.

À vrai dire, la langue arabe était à cette époque au dernier degré de décadence : toutes les formes littéraires étaient encore dominées par la *saja'*, prose rimée et cadencée héritée de la *maqâma*, caractérisée par une abondance de synonymes et des mots rares, l'insertion de proverbes, de

vers et des versets coraniques, l'emploi exagéré de la rhétorique depuis la paronomase jusqu'à l'allégorie.

Pour faire évoluer la langue arabe et la rendre capable de transmettre intacte la pensée occidentale, les traducteurs ont commencé par se libérer progressivement de la *saja'*. Il suffit de lire attentivement les œuvres littéraires traduites à la fin du XIX^{e} siècle pour remarquer la différence de style entre le texte traduit où la prose simple prend relativement le pas sur la prose rimée et le texte écrit par le traducteur en guise d'introduction, qui est encore empâté dans le modèle classique. Au début du XX^{e} siècle, la plupart des traducteurs ont choisi d'épouser le texte traduit plutôt que de respecter les sinuosités du style classique. Ainsi, ils se sont libérés définitivement des rimes et leur style est devenu plus coulant, plus apte à traduire la pensée étrangère, mais ils étaient encore trop dominés par la forme pour se résigner à la subordonner au fond. Il fallut donc attendre l'entrée en scène d'écrivains de qualité, comme Tâha Husayn et Khalîl Mutrân, pour que le style soit entièrement dégagé de toute contrainte, libre dans son allure, précis et net.

Pour résoudre le problème dû à l'avalanche de termes de civilisation d'Occident, à commencer par les noms de vêtements pour s'arrêter aux termes du confort moderne, les traducteurs du XIX^{e} siècle tentent, en un premier temps, de retrouver les termes arabes qui rendent le sens de ces phénomènes nouveaux, que ces termes soient peu usités ou tombés en désuétude, et s'ils n'en trouvent pas, ils fournissent une transcription phonétique émondée du terme

français en arabe. Cet effort a été enfin couronné par la création d'une académie arabe en Égypte dont les membres sont recrutés parmi les érudits de la langue arabe en Égypte, en Syrie, en Irak, au Maghreb. Les orientalistes y sont également représentés. Son mot d'ordre est le suivant : doter la langue des termes qui lui manquent aujourd'hui et généraliser l'emploi de ces termes. Ainsi, la langue arabe, d'un côté se trouve être riche en moments littéraires, scientifiques et philosophiques et d'un autre côté se révèle éminemment souple grâce à son système de dérivation, de contraction et d'emprunt, aux multiples figures de mots et de pensée et à ces ressources d'expression connues sous le nom de « *sunan al-'arab fî kalâmihâ* » (Les Traditions des Arabes dans leur parler*)*.

Pensant en français, ou bien absorbé par telle expression française, ou bien la traduisant à la fois mentalement et inconsciemment, un écrivain de culture française tracera en arabe une expression française. Ces expressions étrangères, fruits de la traduction, ont acquis, à force d'être employées par les traducteurs, droit de cité dans la langue arabe. Elles tiennent maintenant une place non négligeable dans le style littéraire moderne, preuve évidente de la souplesse et de l'évolution de la langue arabe.

Dans son article intitulé *Les emprunts de l'arabe au français*[357] Ibrâhîm Sâmarrâ'î dresse un inventaire de ces

[357] Sâmarrâ'î, I. : *Journée d'information sur les relations entre la langue arabe et la langue française,* SASSENAGE, 29-30 Avril, 1974, pp. 235-245.

expressions françaises adoptées par l'arabe. Nous en citons ici quelques exemples :

Il jette la poudre aux yeux –« dharr-ar-ramâdi fi-l-« ʿUyûn »

Pour tuer le temps – « li-qatli-l-waqt »

Il joue son rôle – « yalʿabu dawrah ».

Rien de nouveau sous le soleil – « lâ jadîda tahta a-shams » etc.

Face à des « obligations » imposées par cette pratique, l'arabe a davantage fait l'objet d'une critique pragmatique, franche, parfois même excessive.

L'existence d'un tel débat a mis en cause le statut de la langue arabe et tout un symbole considéré comme sacré, celle du Coran duquel elle tire en partie sa légitimité et son pouvoir moral, en sus d'avoir été des siècles durant l'outil d'expression de la pensée du savoir des peuples arabes. Certains même n'hésitèrent point à réclamer l'adoption des dialectes locaux et ou des langues occidentales.

Ces appels révèlent avant tout que le pouvoir moral de l'arabe a été gravement ébranlé. Ils reflètent, en plus, les soubassements politiques, idéologiques et stratégiques de la traduction, et de la culture en général. Par ailleurs, ce « nouveau » statut moral de l'arabe procède, entre autres, d'une nouvelle donne stratégique et culturelle de la traduction. Il en est, en partie, le produit, et constitue en même temps un facteur d'influence sur elle.

Or le débat sur la diglossie a eu le mérite de montrer à travers les discussions entre différents écrivains, une certaine faiblesse que l'arabe classique se devait de surmonter pour rattraper les nouvelles exigences de la vie et du savoir, une faiblesse soulignée autant par les défenseurs du dialectal que par ceux du littéral qui ne se sont point fait d'illusion à ce sujet.

À ce propos, il est à rappeler alors que la langue arabe souffrait depuis des siècles d'une sorte d'apathie, qui a freiné son évolution, la figeant au nouveau du style, du vocabulaire, et même des genres littéraires multiples. Si l'on prend en considération, entre autres, le fait que la situation d'une langue est le reflet de la situation d'un peuple l'utilisant, l'on comprendra les raisons pour lesquelles la connaissance de l'arabe classique a décliné, le style est devenu faible, sans relief, empreint d'une cadence froide, le vocabulaire s'est chargé de termes empruntés au dialectal et de vocables étrangers.

En effet, la décadence de l'arabe, aurait contribué à l'éloignement entre l'arabe classique et l'arabe dialectal. Cet écart relatif entre le parler et l'écrit a été évoqué par les principaux littérateurs de l'époque, qui divergent considérablement quant à sa portée dans l'apprentissage de l'arabe et, par contre coup, dans la traduction. Ces désaccords dévoilent, plus profondément, des versions politiques, économiques, idéologiques, contrastées.

Pour Ibrâhîm Al-Yâzijî, le début de la divergence entre l'arabe écrit et l'arabe dialectal, remonte au lendemain de

l'instauration et de la propagation de l'islam, cette langue ayant été introduite chez des peuples dont la langue d'origine n'était pas l'arabe (comme au Proche Orient par exemple). Or la langue s'acquiert de manière spontanée, mais chez les peuples, elle a dû être apprise et retenue, en conséquence de quoi, toutes ses règles grammaticales ne purent être respectées littéralement d'un autre côté. Les Arabes, au contact de ces peuples, ont eux-mêmes adopté leur manière de s'exprimer.

Pour Ya'qûb Sarrûf, la langue arabe, durant la période préislamique, changeait au niveau des expressions et des significations, a l'instar de la langue dialectale de nos jours. C'est la raison pour laquelle l'arabe, avec l'apparition de l'Islam, fut fondé sur la *koinè* de quelques tribus, ou de communautés d'Arabie bien précises à l'exclusion de celles dont le dialecte serait chargé de vocables coptes, byzantins et nabatéens. Malgré ces efforts pour rassembler une langue arabe pure, exempte de toute influence étrangère, l'on trouve, comme l'affirme Sarrûf, dans ces compilations d'innombrables termes hébreux, syriaques, éthiopiens, coptes, perses et grecs. De plus, durant les premiers siècles de l'islam, les principaux écrivains étaient majoritairement des perses, byzantins et syriaques. Leurs écrits considérés de nos jours comme des modèles d'éloquence, varient en fait au niveau du style, des constructions, des expressions selon leurs langues d'origine respectives. Cette divergence est d'autant plus apparente lorsqu'il s'agit de traduction. Dans les romans traduits, beaucoup d'expressions étrangères ne

s'accommodent pas d'un moule arabe pur, certaines furent carrément omises ou remplacées par d'autres afin de préserver dans la mesure du possible le style arabe.

Pour l'arabe, qui est une langue sémitique et qui n'est point formée, à de très rares exceptions, de mots gréco-latins, il faut se garder du respect maladif du texte qui voue à l'échec la traduction en créant un style étrange et peu compréhensible pour le milieu de réception. L'écrivain traducteur doit, donc, assurer un babil naturel à la présence étrangère qu'il introduit dans sa propre langue et son paysage culturel. La traduction dite littérale n'est jamais garante de la fidélité, la preuve en est des contre sens relevés de plusieurs traductions faites à cette époque.

Toutefois, l'on ne peut considérer l'apport culturel et linguistique de ces traductions relativement exactes, qui se souciaient de la fidélité à l'original, comme plus important que celui des traductions libres et adaptatives. Dans les deux cas, l'influence de la traduction sur la langue arabe est considérable, compte tenu des points positifs et négatifs qui sont à relever d'autant plus fortement que l'ampleur du mouvement de traduction, du français et de l'anglais vers l'arabe, cette langue cible en phase de décadence, était considérable.

Il est à noter toutefois qu'il est malaisé de cantonner ces empreintes dans le cadre chronologique de notre recherche, car la plupart des recherches réalisées dans ce domaine

couvrent des périodes allant au-delà du début de la première guerre mondiale.

Il n'en demeure pas moins vrai que la langue arabe a été marquée dès les premières années du mouvement de traduction par un bouleversement important. En attestent les articles de l'époque, et les débats entre linguistes sur la préservation ou la modernisation de la langue arabe.

Parmi les auteurs qui ont évoqué également cette question, on peut citer Charles Pellat qui, avec un recul de plusieurs décennies, et avec les yeux d'un orientaliste, offre l'illustration et l'analyse suivantes de la situation linguistique de l'époque :

À vrai dire, note-il, depuis le siècle dernier, les Orientaux se sont trouvés brusquement dans une situation analogue à celle de leurs ancêtres de l'époque abbasside. Submergés par l'afflux de notions nouvelles -ou perdues de vue- , ils adoptèrent à la hâte les termes qui leur faisaient défaut, et c'est ainsi qu'une masse importante de mots français, italiens, anglais, furent au début, employés un peu à la légère par des écrivains pressés. De ces premiers emprunts il reste quelques vestiges qui ont acquis droit de cité et ne seront probablement jamais remplacés ; ce sont surtout des termes militaires, administratifs, politiques et commerciaux tels que qunsul =consul, barlamân = parlement, fâtûra = facture, etc.

Outre une sélection naturelle, le retour vers le passé pouvait seul permettre un enrichissement réel sans que le génie de la langue arabe fût profané. Au siècle dernier on

assista à une renaissance des langues nationales, mais, alors que les nations dépourvues de passé littéraire pouvaient s'engager délibérément dans les voies du modernisme, les Arabes, foncièrement conservateurs, se sentaient retenus pas le poids du passé qu'ils devaient concilier avec le présent et l'avenir. Jusqu'aux années 80, l'Orient, entraîné par un esprit révolutionnaire très vivace, aspira au progrès dans tous les domaines, puis une réaction ne tarda pas à se faire sentir et le souci de la pureté de la langue l'emporta sur le désir de s'aligner sur les nations européennes. On demanda au passé des solutions auxquelles les premières générations du siècle n'avaient point songé et l'on découvrit que bon nombre de notions en apparence nouvelles n'étaient pas étrangères aux Arabes du moyen âge. La terminologie correspondante fut exhumée des lexiques techniques, tandis que le vieux fond arabe fournissait, par dérivation directe, assez de mots pour remplacer la plupart des emprunts hâtifs.[358]

Pellat évoque donc deux voies par lesquelles l'arabe a tenté de rattraper l'Occident, celle de l'arabisation de termes étrangers et celle de néologismes forgés à partir de termes anciens.

Dans le cadre de l'évocation de la renaissance littéraire et scientifique au Proche-Orient, Jurjî Zaydân dissèque les transformations qui touchèrent la langue arabe. Aussi

[358] Charles Pellat, *langue et littérature arabes in L'adaptation des langues « classiques » aux besoins modernes dans le Proche-Orient,* (entretiens organisés les 25,26, & 27 avril 1961), Institut d'Etudes Islamiques & Centre d'Etude de l'Orient Contemporain de l'Université de Paris. pp. 46-47.

constate-t-il que deux types de termes nouveaux se sont fait jour : ceux empruntés aux langues étrangères par le biais, essentiellement, de la traduction, et ceux forgés par les traducteurs.

À la première catégorie, c'est-à-dire, aux termes, expressions, et structures stylistiques inspirés ou « copiés » des langues étrangères, l'auteur consacre une dizaine de pages.

Il en ressort que la plupart des emprunts au français concernent la terminologie administrative (commandant, général, consul, police, secrétaire, parlement, commissaire), l'anglais a fourni aussi des termes afférent aux sciences.

Parmi ces termes scientifiques d'origine française ou anglaise, et qui proviennent en majeure partie du grec et du latin, l'on relève les désignations des sciences nouvelles (géologie, métrologie, physiologie, mécanique), des machines, des maladies et des matières chimiques. Zaydân a cité un grand nombre de ces termes techniques, scientifiques et artistiques d'origine étrangère ayant intégré l'arabe et qui furent par la suite validés par l'académie de la langue arabe.

Quant à la deuxième catégorie qui concerne les termes forgés par les traducteurs, il relève en revanche l'emploi en arabe d'expressions et de tournures d'origine étrangère, ce qui, affirme-t-il, n'est pas condamnable lorsque, à l'occasion d'une traduction par exemple, l'arabe est inapte à exprimer certains faits. Ceci est en revanche inexcusable quand la tournure étrangère possède son équivalent,

beaucoup plus élégant et linguistiquement correct, en arabe. En tout cas, les écrivains soucieux de l'écriture arabe, emploient rarement ces tournures d'inspiration étrangère.

Quant à la deuxième catégorie, en l'occurrence les termes forgés par les traducteurs et autres écrivains, par la voie de la dérivation ou en attribuant à des termes arabes des significations nouvelles, Zaydân leur consacre une vingtaine de pages. Il relève dix domaines qui virent émerger de nouveaux termes : administratif, militaire, juridique, politique, journalistique, physique, chimique, médical, industriel et commercial.

Mais les analyses les plus précises et les plus profondes concernant l'évolution de l'arabe et l'influence des langues étrangères dans cette évolution, il faut les rechercher dans un ouvrage pertinent, consacré à l'arabe moderne, publié en 1960. Dans cet ouvrage, qui traite de l'influence des langues étrangères sur l'arabe moderne et du rôle des influences étrangères, Monteil considère qu'« en arabe moderne, la nécessité de constituer une terminologie technique et scientifique ne saurait s'accommoder de l'ambiguïté du vocabulaire. Il est fâcheux qu'il y ait tant de synonymes, et qu'un seul mot puisse avoir autant de significations différentes ».[359]

Par ailleurs, la synonymie constitue, à son sens, un handicap en ce qu'elle brouille la clarté de l'expression et entrave par ricochet la modernisation de l'arabe.

[359] Idem., pp.211-212.

Néanmoins, poursuit-il, « […] on peut d'ores et déjà considérer que des influences étrangères ont contribué à stabiliser une partie notable- la plus vivante- du lexique. Le temps n'est plus où la plupart des mots pouvaient se rendre de plusieurs façons différentes et plongeaient le traducteur dans une cruelle perplexité. Mais les influences étrangères ne sont pas toujours positives, ainsi, dans le cas de la détermination, elles ont plutôt été source de lourdeur. Dans d'autres cas de figure, de nouvelles acceptions linguistiques ont émergé sous l'influence du français et de l'anglais. Par exemple, la préposition ka « comme » s'emploie aujourd'hui dans les mêmes conditions qu'en classique (kal-'âda « comme d'habitude »), quoique, parfois, non sans gaucherie. […]. »[360]

Monteil étudie en outre la conjecture, la concession, la négation et la restriction, le temps et l'aspect. Autant de points que nous l'on ne peut évoquer dans le cadre de cette étude, mais dont un survol rapide démontre que l'arabe a considérablement évolué durant cette renaissance littéraire su XIX^{e} siècle et du XX^{e} siècle, à la faveur surtout des influences étrangères qui s'exerçaient initialement par la voie de la traduction.

À ce stade de la recherche, il est indispensable de traiter le problème de l'arabisation face au néologisme. Ce sujet omniprésent a été jadis et reste aujourd'hui un domaine de débat entre les traducteurs et les linguistes Arabes et Français.

[360] Idem. p. 213.

Le Néologisme

Premièrement, comme toutes les écritures sémitiques, la graphie dont disposent les premiers Arabes ne note que les consonnes. C'est une écriture défective qui a d'abord emprunté les caractères du sudarabique avant que ceux-ci ne cèdent la place à des formes dérivées de l'écriture araméenne dont est sorti l'alphabet arabe.

Le lexique de la langue arabe résulte de la combinaison de racines (cela correspond à trois consonnes) qui n'ont pas de signification par elles-mêmes, mais qui, grâce à l'insertion de voyelles, au redoublement, à la permutation donnent naissance à plusieurs mots.

Par exemple, à partir de la racine *ktb* qui couvre l'idée d'écrire, on obtient *kitâb* et son pluriel *kutub* (livres), *kâtib* (écrivain), *kuttâb* (école coranique pour les enfants), *maktab* (bureau)…etc.

La méconnaissance de la racine empêche de comprendre le mot. Elle amène à deviner et à déchiffrer. L'absence de voyelles impose l'analyse grammaticale des mots pour une prononciation correcte.

À décharge de cette norme linguistique, il faut noter la rigueur de sa syntaxe et de son orthographe, qui permet sur la base de la racine de conjuguer un verbe et de dériver tout un vocabulaire sans avoir à s'inquiéter d'éventuelles exceptions ou irrégularités.

En un seul mot, la richesse du vocabulaire arabe autorise l'expression d'une palette de nuances que le

français traduit par des périphrases. Ainsi, à la notion d'homme répondent en arabe les termes de *bashar* (l'homme créé par Dieu), *rajul* (l'homme viril) *insân* (l'homme social, le genre humain)…

Cette langue, qu'on lit des yeux comme on reconnaît des signes, des idéogrammes, est une langue de la répétition, de l'intériorité, du souffle de l'évocation : un mot renvoie par sa racine à tout un univers de sens. Elle se récite : la puissance de l'orateur c'est d'abord sa capacité à harmoniser les sons, le contexte et le souffle. Bref, à exprimer clairement la profondeur de l'expression à son auditoire. Elle est immédiate : le système verbal ignore le verbe être, il le sous entend ; il privilégie, selon la forme, l'intensité, la répétition, la causalité. La langue arabe conjugue les nuances intérieures et la conscience. Elle fixe les règles de la bonne expression d'un monde de la parole et de la mémoire.

Cette langue de commerce, de poésie et de conquête se porte à la rencontre d'autres parlers ; elle intègre de nouvelles régions et s'adapte à différentes populations (turque, franque, iraniennes, etc.) Elle connaît des revers également : l'expansion occidentale la soumet à un processus complexe et à d'autres échanges.

L'arabe, dès le départ s'est en effet présenté sous une double forme. D'une part, pour assurer la diffusion du message coranique, il se présentait comme une norme intangible et savante (l'arabe classique ou littéraire).

D'autre part, pour réponde aux besoins quotidiens de chaque pays et région, il diversifie, il adopte des variantes particulières arabes dits dialectaux rarement écrits et plus rarement encore mis en forme.

Après cinq siècles d'apparente léthargie, à la fin du XIX^{e} siècle et sous l'impulsion des modernistes et des réformateurs qui entendaient en faire le moyen de communication culturelle et technique de toute une civilisation, la langue arabe a connu un renouveau.

Cette opération qui veut réconcilier l'oral et l'écrit et intégrer de nouvelles notions, a donné naissance à ce que l'on appelle l'arabe médian, utilisé par la presse et les médias[361].

Dans les siècles passés, l'influence des arabes règne à travers tout le monde, ils accueillent beaucoup de connaissances scientifiques dans différents domaines auprès de plusieurs peuples. Cela leur permet de s'occuper des sciences autres que les sciences religieuses. Par exemple, pendant l'époque abbasside, ils traitent tous les domaines scientifiques en s'appuyant sur la traduction des livres hindous, persans et grecs. Il est utile de signaler que traduire en arabe des textes philosophiques ou scientifiques

[361] De fait, « Selon un lieu commun encore répondu dans certains milieux, (…) l'existence d'un arabe dialectal et de plusieurs dialectes est considérée comme un désavantage ; en comparaison avec la situation du français dont les expressions écrite et orale sont proches. Grâce à cette proximité des registres, mais aussi à sa « clarté », le français ouvrirait l'accès à une grande civilisation » quand l'autre langue, l'arabe (…), se trouverait entravée non seulement par ladite diglossie, mais aussi parce que « ses meilleures écrits véhiculent « un idéal médiéval » (*La Part de l'étranger, op.cit.*, p. 41).

pose le problème suivant : comment exprimer en arabe des concepts abstraits introduits par la philosophie grecque par exemple et pour lesquels il n'existe pas de termes équivalents dans la langue arabe d'alors ? Ou les termes techniques, de maladies ou de noms de plantes qui posent à priori un problème d'identification et de recherche ? Il semble que deux solutions se présentent aux traducteurs : soit un emprunt direct des termes étrangers qui se trouvent alors restitués pratiquement tels quels dans le texte d'arrivée, translittérés en arabe, soit la création de termes nouveaux en se fondant sur la morphologie de l'arabe.

En effet, dès ces époques on peut distinguer ce que l'on appelle l'arabisation à partir de mots étrangers intégrés dans la langue arabe.

S'il n'y a pas au début du mouvement de traduction, de vraies réflexions sur l'activité des traducteurs, excepté quelques propos préliminaires et quelques remarques générales, la deuxième génération de ces traducteurs et des linguistes a amorcé un débat sur la traduction. L'Égypte d'abord et le Liban ensuite et puis les autres pays arabes, à travers les imprimeries, institutions culturelles officielles ou indépendantes destinées à établir des dictionnaires, des encyclopédies et des revues, déclencheront un grand mouvement de publication suivi d'une réflexion sur la traduction qui devient désormais nécessaire. Elle consiste alors, non pas à étudier les modalités de traduire, mais l'arabisation, l'emprunt et l'adoption en arabe de notions et

de concepts étrangers, dont aucun équivalent valable n'existe.

De fait, « linguiste, journaliste et auteur d'un ouvrage autobiographique figurant parmi les actes fondateurs du roman arabe, Ahmad Faris al-Shidiâq (1804-1888) constate la pauvreté du vocabulaire arabe correspondant aux nouveaux arts et à l'industrie. Pour y remédier, il tolère l'emprunt de l'élément étranger lorsque l'équivalent ou la possibilité d'en forger un n'existe pas. Cet emprunt doit se faire conformément à la nature de la langue, qui tend à l'économie et à la brièveté, tout en ayant à l'esprit la nécessité de lui épargner d'être déformée par une recrudescence de vocables étrangers, surtout lorsque ces derniers heurtent l'oreille arabe »[362]

Or, parmi les intellectuels illustres de l'époque qui ont traité de la question l'on ne peut oublier de citer Ibrahîm al-Yâzijî (1847-1906), le Père Anistâs Mârî al-Karmalî (1866-1947), Sulaymân al-Bustânî (1856-1925), Jurjî Zaydân (1861-1914) et Ya'qûb Sarrûf (1852-1927) qui ont largement participé à débattre ces questions nouvelles concernant la langue arabe, la traduction et la création d'ouvrages.[363]

---

[362] *La part de l'Etranger*, *op.cit.*, p. 146.

[363] Jurjî Zaydân (1861-1914), dans son essai intitulé *al-Tarjama wa-l- ta'rîb*, « auteur prolixe de romans historiques et traducteur et adaptateur d'œuvres littéraires, pose que la traduction est préférable à l'arabisation pour la sauvegarde de la pureté de la langue. Mais il faut remarquer que lorsqu'on examine les noms d'outils ou les concepts traduits en arabe à son époque, on trouve parfois des mots lourds, ardus à l'usage et peu conformes à l'économie de la langue. Il rappelle que, dès avant l'Islam, la langue arabe ne s'est jamais opposé quand cela se révélait nécessaire, à l'emprunt de mots persans, grecs, etc. Par ailleurs, le choix ne nous est pas donné de ne pas accepter de nouveaux vocables indispensables au progrès. (...). Proposer une lourde

Des termes empruntés aux étrangers

De la langue grecque, l'arabe a emprunté les mots suivants : Physique, chimie, nitre etc. De l'hindou il a emprunté la table astronomique.

Il convient de remarquer que les arabes empruntèrent aux hindous les chiffres qui sont connus dans le monde arabe en tant que chiffres hindous et dans le monde occidental en tant que chiffres arabes. Ils inventèrent le zéro, qui rendit possible le système décimal dans le monde entier.[364]

Malgré la grande quantité des mots empruntés dans la langue arabe, celle-ci est particulièrement riche en possibilités de former des mots par dérivation à partir d'une racine unique. [365]

---

traduction quand on peut arabiser un concept sans heurter l'esprit de la langue, cela ne fera que creuser un fossé entre les Arabes et le progrès culturel et technique se faisant partout ailleurs. L'arabisation d'un mot comme microbe lui semble ainsi plus raisonnable que de recourir aux lourds équivalents proposés : nuqua'ât ou huwaynât. » (*Ibid.*, p. 149). Quant à Ya'qûb Sarrûf (1852-1927)**,** il « traita de l'arabisation et de la traduction dans trois articles, deux datant respectivement de 1908 et 1918 et le troisième, de publication posthume de 1929. Aux principes et solutions déjà évoqués, il apporte d'autres précisions et nuances. (*Ibid.*, p.149).

[364] Abû 'Abdu, M. (1984) : *l'arabisation et ses problèmes,* imprimé à l'IERA, Rabat, Maroc. P 54

[365] Dans le livre *L'arabisation et ses problèmes (p55-56),* de Abû 'Abdu, Muhammad on trouve une explication de ce qu'on a dit ci-dessus :
« (…), d'une racine simple de trois lettres ou trilitère (…) on peut former de nombreux mots en appliquant les formes types suivantes du verbe ou schèmes : 1-Le masdar (nom d'action du verbe ou substantif verbal) qui peut prendre de nombreuse formes (…) 2-Le participe présent actif.
3-Le participe passé passif 4-Le nom d'une fois. 5-Le nom de manière (…)
6-Le nom de temps ou de lieu (…) 7-Le nom d'instrument (…)
8-Le nom de profession (…) 9-Le nom de qualité ou d'état (…)
10-Le nom d'abondance (…) 11-Le nom d'intensité ou de métier.

La capacité de la langue arabe de dériver un nombre illimité de mots a participé à faire réussir plusieurs méthodes d'arabisation. Ces dernières règnent jusqu'à nos jours.

Il vaut mieux donner quelques définitions de l'arabisation afin de mettre en évidence les détails de ce thème.

Plusieurs dictionnaires arabes déterminent l'arabisation de la sorte : arabiser le nom étranger signifie : prononcer ce mot avec des lettres arabes. À cela s'ajoutent trois définitions majeures de l'arabisation.

Selon la première, arabiser signifie que les Arabes utilisent des mots étrangers en les prononçant selon l'intonation arabe pour qu'ils semblent très proches de l'arabe. Puis ils les écrivent avec des lettres arabes. Cette manière de faire s'appelle l'emprunt. Elle est la première façon de faciliter le travail du traducteur, au moment où il ne trouve pas de correspondant dans la langue arabe qui puisse remplacer le mot étranger. Grâce à ce genre d'arabisation, un nombre immense de mots français, grecs et persans ont été intégrés dans la langue arabe. Par exemple, les noms de plantes, d'animaux, d'objets, de médicaments, des termes chimiques d'habits et de nourritures. L'arabisation dans ce sens est différente de la traduction. Elle garde en effet le sens et la prononciation du

---

12-adjectif. 13-Le superlatif. 14-L'adjectif indiquant un défaut ou une couleur. 15-diminutif. 16-L'adjectif d'origine (suffixe i) 17-l'adjectif de relation (suffixe i) 18-Les noms abstraits (…) 19-formes diverses (…) ».

mot étranger dans la langue d'accueil. Ainsi, le mot s'intègre dans la langue arabe et devient parmi ces mots.

Citons quelques mots intégrés dans la langue arabe :

Le tram, le film, l'électron, la calorie, l'oxygène et la télévision etc.

Quant à la deuxième définition de l'arabisation, elle consiste à désigner la transmission d'un texte d'une langue à une autre. Dans ce sens, le mot arabisation signifie traduction. Ainsi, arabiser égale traduire, en tenant compte du fait qu'arabiser c'est traduire en arabe. Par exemple, arabiser un roman, un article…etc.

Il est essentiel de signaler que traduire ou interpréter en langue arabe est tout simplement arabiser.

La troisième définition de l'arabisation est de faire de l'arabe la langue officielle du pays. C'est à dire parler, écrire et enseigner la langue arabe.

De fait, la plupart des études des traducteurs et des auteurs de l'époque en question ont été faites sous l'angle de la première définition.

Parmi les célèbres traducteurs et auteurs du monde arabe à l'époque, l'on est de droit de citer à juste titre le libanais Ibrâhîm Al-Yâzijî qui a vécu vers la fin du XIX^{e} siècle et qui a distingué deux façons pour arabiser le nom :

La première méthode qu'il faut adopter c'est d'essayer de trouver le correspondant du mot étranger en arabe. Il a appelé ce type l'arabisation élaborée.

La deuxième consistait à intégrer le nom étranger dans la langue arabe en le prononçant selon l'intonation arabe, afin qu'il soit comme l'une de ses expressions. Ce nom peut-être un nom ou un verbe en arabe[366].

La traduction du nom propre

Al-Yâzijî interdisait la traduction du nom propre, car ce dernier n'est qu'une prononciation, on l'utilise pour indiquer une personne ou une ville … ; donc sa signification n'intéressait pas le chercheur.

---

[366] « Le linguiste Ibrahîm al-Yazijî (1847-1906), fils de l'illustre Nasîf al-Yazijî, introduit davantage de distinction et différencie les mots que l'on doit arabiser et ceux que l'on doit traduire selon leur appartenance à l'une ou l'autre des trois catégories suivantes :

1. *Les noms propres* ne peuvent être traduits, car ce qui importe, c'est leur signifiant et non le signifié. Ils ont pour fonction de désigner et spécifier une entité donnée. Il signale aussi que les anciens Arabes ont altéré la prononciation de quelques noms propres : Yohanna, par exemple, devenu Yahya, ou Toledo, devenu Tulaytila. Il conseille de garder ces appellations altérées puisqu'elles sont utilisées en arabe depuis longtemps.

2. *Les noms d'éléments et de matières* comportent à leur tour deux sous-catégories *: a)* des noms qu'il faut arabiser lorsqu'ils désignent des éléments simples ou composés tels que *l'oxygène*, le phosphore, le carbone, le pétrole, etc., ou des plantes et animaux inconnus en arabe, tels que le *nénuphar* (mot d'origine persane, arabisé depuis longtemps par les poètes arabes classiques) ou *le chimpanzé*, ou de nouveaux éléments fabriqués ou composites, comme le ciment ; b) des noms qu'il faut traduire et englobent les noms d'instruments, outils, ustensiles, meubles et d'autres moyens et éléments de civilisation. Ainsi, l'on traduit *pendule* par *raqqâs, ballon* par *mintâd, télescope* par *mirqâb, etc.*

3. *Les verbes* doivent être traduits La raison en est que l'arabe peut en fournir l'équivalent et que, à l'encontre des noms qui n'entraînent pas d'autres modifications, les verbes obligent à forger toute une suite d'éléments de discours devant les accompagner (participe présent, participe passé, adverbes, noms de lieu et de temps, noms d'actions, etc.).

Yazijî pose enfin que les noms arabisés doivent subir les règles de la grammaire, comme il est d'usage pour les noms originairement arabes. Lorsqu'on formule le pluriel d'un nom commun par exemple, les Arabes procèdent à l'omission des lettres dépassant la mesure, comme dans imbarâtûr (empereur), dont le pluriel est abâtira. » (*La Part de l'étranger*, *op.cit.*, p.147).

Par exemple les noms propres que les Arabes ont inventés pour nommer quelques villes et prénoms comme (Venise pour Bunduqîyya), (Jean pour Hannâ), etc. Cela n'est ni de la traduction, ni de l'arabisation. C'est une invention selon les critères de la prononciation arabe. Lorsque la traduction a pour but le sens, on ne peut pas considérer la transmission des noms propres d'une langue à une autre comme une traduction.

D'ailleurs, dans la plupart des préfaces des livres traduits à l'époque, quelques phrases expliquent la difficulté de trouver des correspondances pour plusieurs termes occidentaux. Le traducteur signalait ainsi les lacunes dans le registre de la langue arabe, lacunes qu'il compte combler par l'introduction des emprunts. Cette introduction peut-être présentée par l'adaptation phonétique, donc par l'arabisation.

L'arabisation n'était donc pas un travail facile ; pour arabiser des emprunts, le traducteur de cette époque se trouvait devant le problème posé par la différence entre les phonèmes français et arabes. L'arabe ne possède pas, par exemple, les phonèmes :

[P] : occlusive labiale sourde.

[V] : fricative, labiodentale sourde.

Le [P] dans opéra, papa, Europe, est assimilé, chez Tahtawî par exemple, d'une part à deux phonèmes arabes et d'autre part à un troisième phonème appartenant à la langue persane.

« Opéra » sera en arabe « ubira ».

« Europe » sera en arabe « uraffa ».

« Papa » sera en arabe « baba ».

Donc la lettre [p] se prononce en arabe parfois [b] et parfois [f].

Les vocabulaires, une fois arabisés, sont classés par l'ordre alphabétique et chacun est doté d'une définition.

L'arabisation des noms des choses, des plantes et des animaux

Al-Yâzijî n'appréciait pas la traduction de ces genres de noms, car on ne peut pas trouver leurs correspondants en arabe. La solution est, selon lui, de les arabiser en les écrivant en lettre arabe et en gardant leurs prononciations.

Par exemple : l'oxygène, le phosphore, le charbon, le pétrole, le chimpanzé etc.

Pour les noms d'outils, de meubles et tout ce qui est nouveau pour la civilisation arabe, il voyait que la traduction de ces genres est en effet obligatoire. Il met deux solutions : trouver le correspondant du mot et si on ne trouve pas on appelle la chose par sa description, on dit *kura* pour ballon, parce qu'il est rond. On dit « *raqqâss* » pour pendule), car il bouge comme un danseur. On appelle la tragédie « *al ma'sât* », ce qui signifie la tristesse. Le télescope est appelé « *mirqab* », c'est l'appareil qui sert à observer le ciel et les étoiles de loin.[367]

L'arabisation des verbes

Al-Yâzijî voyait que les verbes ne s'arabisent pas, mais se traduisent. Il explique son point de vue en disant que chaque verbe arabe a une racine sur laquelle on s'appuie pour réaliser les noms, les adjectifs et les compléments. Ainsi donc le verbe est la base de la grammaire de la langue arabe. Chaque verbe est une base à laquelle on peut ajouter des lettres pour signifier le futur ou le passé et on peut

[367] Zaytûnî, L.: *Le mouvement de la traduction à la Renaissance,* maison d'édition Alnahar, 1994. p 42-43.

dériver de cette base des noms et des adjectifs. Le verbe arabe est fait sur un rythme et un nombre de lettres par exemple trois, quatre…etc.

En un mot, pour lui, le verbe étranger arabisé ne peut pas bien être intégré à la langue arabe. En effet, ce dernier ne peut pas devenir une base pratique pour la dérivation et la conjugaison.

Quant au Père Anistâs Mârî al-Karmalî, il est parmi les écrivains qui s'intéressaient à la langue arabe, il a participé vers la fin du XIX[e] siècle à ajouter plusieurs expressions arabisées. Il a édité plusieurs articles qui traitent le problème d'arabisation à l'époque[368].

---

[368] Al-Karmalî avait recensé pas moins de 60 équivalents utilisés en son temps pour le seul mot gazette) (*La part de l'étranger*, *op.cit.*, p. 150). « Le père Anistâs Mârî al-Karmalî (1866-1947), lui, laissa, notamment dans l'importante revue par lui fondée et dirigée à Bagdad, *Lughat al-'arab* (La langue arabe), de nombreux écrits sur l'arabisation. Il formula pour la traduction et l'arabisation les quatre règles suivantes :

1. La traduction des mots est obligatoire toutes les fois qu'elle se montre possible. L'on peut rendre le mot étranger soit en un seul mot arabe, soit en deux. La condition est que la traduction en couvre totalement le sens.
2. L'arabisation n'est possible que si le terme étranger que l'on doit adopter en arabe est d'occurrence limitée. S'il revient souvent dans le discours et risque de choquer, l'on doit, en cas d'impossibilité de le traduire, examiner son vocable : s'il est lourd et comporte beaucoup de lettres, il faudra en élaguer les contours pour en rendre la prononciation aisée. dans le cas contraire, on l'adopte tel quel.
3. Si les vocables étrangers contiennent des sons inexistants en arabe, il faudra les infléchir vers les sons arabes qui en sont proches ; de même pour les apostrophes et les accents, qui doivent suivre ceux déjà disponibles en arabe.

Si le vocable étranger se termine par deux sons silencieux ou par deux consonnes, il faudra en décliner la terminaison comme dans le reste des mots arabes. Quant aux vocables terminés par ie, e, é, ou par et, il faudra en transformer la terminaison en hâ' pour féminin (pouce devenant bûsah), et l'éliminer pour le masculin (mètre devient matr).

Premièrement il voyait que les mots dans une langue se divisent en plusieurs branches. Il faut distinguer donc entre ce qu'on doit traduire et entre ce qu'on doit arabiser.

Cet écrivain a mis quatre règles primordiales pour arabiser ou traduire un mot :

"أولا: إن الترجمة واجبة كلما كانت ممكنة. وتصح ترجمة الكلمة الأجنبية بكلمة عربية واحدة أو كلمتين شرط أن تؤدي الترجمة المعنى كاملا.

ثانيا: إن التعريب لا يجوز إلا إذا كان اللفظ الأجنبي قليل الاستعمال. فأن لم يكن كذلك وتعذرت علينا ترجمته، نظرنا إليه. فان كان كثير الحروف، ثقيلا على اللفظ، فلا بد من تقليم زوائده ليسهل النطق به وإلا عربناه بإثبات لفظه وحروفه دون أدنى تغير.

ثالثا: يشترط في تعريب الألقاظ الأجنبية المركبة من حروف لا مقابل لها قي العربية ابدال هذه الحروف من أقرب الحروف العربية مخرجا اليها ،وكذلك ابدال حركات الألفاظ الأجنبية من الحركات العربية.

رابعا: قد تنتهي بعض الالفاظ الأجنبية المراد تعريبها بحرفين ساكنين. في هذه الحال لايجوز لنا التطبيق فتعرب حينئذ بختم الكلمة

(e,ie,é et)

قاعدة التقاء الساكنين عليها.كما قد تنتهي هذه الألفاظ بأواخر مثال المعربة بهاء مرسومة،ان كانت مؤنثة ،ويترك الهاء ، ان كان اللفظ مذكرا مثال:

بكله (boucle)

، و(mètre) متر.

1- Il faut traduire un mot dès qu'on en a la possibilité. Par exemple, on peut traduire un mot étranger en arabe avec un ou plusieurs mots. Dans ce cas la traduction doit donner parfaitement le sens du mot.

2- On ne doit utiliser l'arabisation qu'avec des mots qu'on utilise rarement. Cela signifie que, quand on a un mot étranger difficile à traduire, on l'étudie. Si la prononciation de ce mot est difficile en arabe, on l'arabise en le prononçant avec des lettres arabes tel qu'il est. Puis on l'intègre dans la langue arabe.

3- Il est recommandé dans l'arabisation des mots étrangers qui contiennent des lettres qui n'existent pas en arabe, de remplacer ces lettres par des lettres arabes

les plus proches de ces prononciations. Puis on les prononce selon la tonalité arabe.

4- il y a des mots étrangers qui se terminent par (ie, e, é). On arabise ces mots en ajoutant un h muet à la fin, par exemple : le mot (boucle) on le prononce en arabe (buklah).[369]

Ainsi, comme on peut le constater chez plusieurs linguistes et traducteurs arabes au XIX[e] siècle, après l'adaptation et l'arabisation des ouvrages, les traducteurs, mais aussi surtout les penseurs de l'époque, procèderont à la création de néologismes soumis aux règles de la grammaire arabe et à l'arabisation de différentes notions. Les altérations subies par les textes traduits révèlent ainsi la nature du projet culturel de l'époque.

L'arabisation a été une solution à peu près unique pour trouver les mots qui n'ont pas de correspondants en langue arabe.

À vrai dire, cela n'était pas la meilleure façon pour traduire, mais grâce à cette méthode nous remarquons l'enrichissement de la langue arabe au niveau du vocabulaire nouveau. C'est-à-dire posséder un nombre immense des mots arabisés ou dérivés des autres langues. Or, ces mots et ces expressions sont bel et bien intégrés dans la langue arabe ; ainsi, nous avons l'impression que ces derniers sont d'origine arabe.

---

[369] Zaytûnî, L.: *Le mouvement de la traduction à la Renaissance,* maison d'édition Alnahar. 1994 p 47-48.

Il est incontestable que l'arabisation n'est pas une vraie traduction. C'est le retour à l'emploi de la langue nationale, de manière à penser dans cette langue et à s'exprimer de la meilleure façon. Il convient donc que la langue soit facile à comprendre pour tous, tout en conservant ses particularités et son originalité.

La vraie arabisation consiste à ne pas traduire les expressions étrangères littéralement pour que l'arabe ne devienne pas un ensemble de mots et d'expressions étrangères habillées de lettres arabes[370].

Or, il est utile d'indiquer que cette façon de traduire a été la base permettant d'améliorer l'utilisation des mots étrangers dans la langue arabe et de trouver des solutions pour intégrer beaucoup de ces mots dans la langue arabe.

L'arabisation peut réaliser une relation importante entre l'arabe et les autres langues. Mais, il ne faut pas

---

[370] Sulaymân al-Bustânî (1856-1925) exprima sa théorie de la traduction dans la longue introduction de sa version de l'Iliade, (...). Dans sa pratique traduisante, il arabisait les noms propres, en les allégeant pour ne pas heurter l'oreille arabe. » (*La Part de l'étranger*, *op.cit.*, p. 147-148).
« Bustânî dénonce, dans un esprit bien en avance sur son époque, quelques habitudes alors répondues parmi les traducteurs arabes. Mauvaises habitudes qui vont de la traduction dite libre qui ajoute au sens ou le réduit, « déformant ainsi la traduction et perdant l'original », à la traduction hâtive où le traducteur n'accorde pas le temps nécessaire à l'intelligence du texte et transmet les énoncés tels qu'ils lui apparaissent la première fois, laissant ainsi les significations s'inverser à ses dépens. Il y a aussi la déformation voulue, où l'on « revêt la traduction de l'habit que l'on veut, qui convient à notre dessein et ne garde de l'original aucune trace » (*La Part de l'étranger*, *op.cit.*, p. 198). « Le parti pris de Bustânî, qui, en lui-même, n'est pas sans poser problème, est de choisir la seconde des deux fameuses options de traduction suivies par les traducteurs du moyen âge : non point l'option dite littérale, mais celle qui, selon les mots de Bustânî, se charge de « transmettre la signification et la dessiner correctement, selon les critères de la langue traduisante et le goût des lecteurs. Lisant un ouvrage arabisé, le lecteur le lira ainsi [comme un ouvrage] arabe et non point étranger » (*La Part de l'étranger*, *op.cit.*, p. 199).

employer cette méthode comme la solution de tous les problèmes de traduction. Par contre, arabiser un mot est le dernier recours pour surmonter un obstacle de traduction ; c'est-à-dire que, quand il y a un mot ou une expression étrangère dont on ne peut pas exprimer le sens en arabe, il est préférable de l'arabiser et de l'intégrer dans cette langue. Pour ce faire, il vaut mieux appliquer toutes les règles grammaticales possibles pour créer une expression facile à prononcer en arabe. Par exemple les expressions suivantes :

Saccharase/sakarawz

Bourgeois/burgwâzî

Malgré tout, l'arabisation reste une méthode appliquée jusqu'à nos jours. Chaque année, un certain nombre d'expressions scientifiques sont arabisées pour faciliter leur usage dans la langue arabe.

À cette occasion, il est nécessaire de signaler que plusieurs pays arabes comme la Syrie par exemple enseignent la médecine et les autres branches des sciences en arabe. À cet égard, tout ce qui est nouveau dans ce domaine doit être arabisé pour servir aux étudiants et aux chercheurs.

Bref, tout cela ne veut pas dire que la traduction de nos jours dans les pays arabes n'est qu'une sorte d'arabisation. Par contre, plusieurs pays arabes s'intéressent largement à la traduction et à la construction

des écoles et les académies avec la collaboration des universités européennes pour former de bons traducteurs.

Quelques difficultés, classiques, pour ainsi dire attendent ces traducteurs, en particulier d'ordre phonologique ou concernant le système des sons ; « de tels phénomènes servent déjà à illustrer un principe que le traducteur ne devrait jamais oublier : il faut se garder de vouloir imposer à une langue une structure propre au génie d'une autre langue »[371]

Il y a aussi des difficultés d'ordre grammatical :

« Chomsky pose toutefois que dans toutes les langues naturelles, les phrases obéissent à des structures profondes ou logico-grammaticales communes et ne diffèrent que dans les structures de surface »[372]. Tout le problème de la traduction commence avec la vertigineuse diversité que revêtent ces dernières, et l'on peut sans peine admettre, avec Nida, qu'« il n'est pas deux langues qui correspondent dans les genres d'arrangements qui se présentent »[373]. « Cela ne doit cependant pas nous interdire de tenter parfois de plier la syntaxe de la langue-cible pour rendre certaines formes de mise en relief et d'accentuation nécessaires pour la reproduction de l'effet du texte traduit »[374] .

---

[371] Jean Claude Margot, « linguistique et traduction », in *Traduire sans trahir*, éd. L'Age d'homme, Lausanne, 1979, p. 51.
[372] Naom Chomsky, *Structures syntaxiques* (1957°) Paris, Seuil, 1979, cité in *La Part de l'étranger*, *op.cit.*, p. 66.
[373] Cité par Jean Claude Margot, *op.cit.*, p. 55.
[374] *La Part de l'étranger*, *op.cit.*, p. 66.

« Une des particularités novatrices de la fin du XIX°siècle et du début du XX° siècle a été l'utilisation de la fiction à des fins de réflexion critique sur des projets de société, démarche poussée dans certains cas jusqu'à produire des œuvres qui ressortent pleinement à une littérature d'utopie..... »[375].

Le mouvement de traduction de la littérature, commencé ainsi à la fin du XIX e siècle, a laissé sur l'usage de la langue et sur les débats de réflexion, ainsi que sur les productions littéraires et intellectuelles des marques indélébiles. Un vocabulaire nouveau a vu le jour et s'est répandu chez les écrivains et essayistes où l'influence des traductions est notable. Le maniement des concepts et l'invention des équivalents commencent à être des thèmes majeurs de réflexion. L'absence de lexique unifié répondant aux nouveaux besoins est désormais signalée et relevée. Les divergences sont aussi remarquables à ces propos.

Quoi que l'on puisse dire de ces traductions libres et adaptatives, elles sont le signe d'un besoin aspirant à la constitution de soi par l'absorption et la transformation du savoir de l'autre, ce par quoi se distingue un rapport positif et créatif.

Si cet élan culturel a commencé avec Muhammad 'Alî, les syro-libanais installés en Égypte se joignirent à cet élan pour participer à son développement et à son enrichissement.

---

[375] Cité in *Histoire de la littérature arabe*, tome I, *op.cit.*, p. 220.

Dans ce mouvement de renaissance littéraire et culturelle, le regard sur soi, sur sa propre tradition et sur la culture de l'autre ont constitué les différentes sources d'inspiration.

III. 2. B. L'évolution des idées et des formes dans les débats et la production d'ouvrages sur la langue arabe

On l'a déjà souligné, la langue arabe est restée figée durant plusieurs siècles au niveau de l'expression littéraire ; quant aux écrits scientifiques de l'époque abbasside, ils étaient relégués aux oubliettes, car n'intéressant plus grand monde. D'ailleurs, rares étaient ceux qui, à la veille de la Nahda, maîtrisaient encore l'arabe littéral, comme l'attestent les nombreux écrits mêlant le littéral au dialectal, et qui étaient souvent incompréhensibles.

Avec le bouleversement de la conjoncture éducative, et plus tard, culturelle, de la moitié du XIX^{e} siècle et le vaste mouvement de traduction qui l'initia et l'accompagna, l'écrit, et par conséquent l'arabe littéral, retrouva son importance et son « utilité », et ce, d'autant plus que l'éducation n'était plus l'apanage d'une élite, mais s'était répandue relativement largement dans la société libanaise et égyptienne.

Aussi fallait-il réhabiliter l'arabe classique de telle manière qu'il puisse répondre aux exigences de la traduction des ouvrages occidentaux, et à celles de la vie contemporaine.

De fait, les chefs-d'œuvre des littératures étrangères furent offerts en arabe à une cadence qui rappelle les traductions du grec du IX^{e} siècle, et la *Nahḍa* se trouva aux prises avec les difficultés rencontrées pendant l'âge d'or mésopotamien. Aujourd'hui comme jadis, deux groupes

s'affrontaient pour atteindre le même but : l'un de tendance laïcisante et accueillante à toutes les idées du dehors ; l'autre, réactionnaire et désireuse de se retremper dans les antiques notions religieuses, pour sauver, par là-même, l'arabisme. Ce retour au passé, prétendent les derniers, est nécessaire pour sauver la langue, menacée par les néologismes et les intégrations d'apports étrangers, disent les autres, pour combler le retard de la pensée orientale par rapport à l'Europe. C'est bien l'histoire de toutes les renaissances, qui ne sont telles que par l'infusion d'un sang nouveau.

Or, la question de l'évolution de la langue arabe peut-être abordée sous deux angles. Premièrement dans une optique essentiellement théorique. Les écrivains de l'époque, tel Jirgî Zaydân, entre autres, étaient conscients de l'état de la langue arabe et de la nécessité de la faire évoluer. Leurs considérations sur ce sujet et leurs manières d'envisager cette évolution sont importantes pour comprendre cette évolution. Aussi, les écrits parus au-delà de cette période offrent un point de vue basé sur un certain recul, intéressant à connaître.

Deuxièmement, sous un angle pratique, il convient de souligner l'essentiel des changements terminologiques et stylistiques qui affectèrent l'écriture arabe. Si l'on commence par observer ce problème à travers une perspective théorique, avec, en prime, les analyses surgies durant la période concernée, et ensuite d'autres, plus récentes, l'on peut relever certains points déterminants :

Dans un ouvrage consacré à la langue arabe et à son évolution, déjà cité précédemment, Zaydân considère que l'introduction dans l'arabe de termes nouveaux est un phénomène tout à fait naturel qu'il ne faut point chercher à freiner. La langue, comme tout organisme vivant, obéit aux lois de l'évolution, c'est pourquoi on y assiste à la mort de certains mots, puis à la naissance d'autres et ce, qu'on le veuille ou pas.

Aussi préconise-t-il d'adapter la langue arabe à la vie contemporaine et de ne plus s'attacher à la maintenir dans sa forme préislamique. Il est préférable d'utiliser un terme forgé récemment plutôt que de déterrer un terme qui n'est plus d'usage, car il vaut mieux préserver un nouveau-né que de ressusciter un mot ancien.

En revanche, il convient de ne point abuser des emprunts aux langues étrangères, et de soumettre tout néologisme aux règles grammaticales et normes stylistiques arabes, sans corrompre l'arabe littéral par des tournures ou des termes du dialecte, afin que la langue classique se modernise sans pour autant perdre ses caractéristiques, ni son âme.

Al-Yâzijî, l'un des plus ardents défenseurs de la langue arabe, a, lui aussi, comme on l'a vu, évoqué la question de son évolution face à la modernité.

Cette langue, longtemps qualifiée de foisonnante, devient, affirme-t-il, incapable d'exprimer les inventions et les nouveautés du siècle, de décrire les palais, les meubles, les musées, les plantes, les matières chimiques, l'artisanat.

D'autre part, les innombrables termes de l'arabe classique pour désigner le miel, le vin, le lion, n'ont plus aucune utilité dans la vie contemporaine.

Cet état de fait ne signifie néanmoins pas que la langue arabe a vieilli et ne peut désormais plus s'adapter au siècle. Sa faiblesse et son retard sont imputables au retard culturel du monde arabe et de ses locuteurs qui doivent la défendre et la faire progresser, comme l'ont fait leurs prédécesseurs à l'époque abbasside. Ces derniers avaient mis au point de multiples dérivations nouvelles pour exprimer, entre autres, les sciences des grecs, l'industrie des perses, et adopté des expressions et des termes étrangers aux peuples qu'ils avaient conquis preuve que l'arabe est une langue apte à évoluer avec les circonstances et à exprimer ce que l'on voudrait qu'elle exprime.

Al-Yâzijî a proposé, pour redresser l'arabe, de faire aimer cette langue au peuple, d'étendre sa connaissance parmi le plus grand nombre de gens et de la défendre face aux langues étrangères qui ne devraient être enseignées qu'à certaines personnes ayant pour mission de traduire les sciences des occidentaux en arabe. Ainsi, l'Orient arabe peut rattraper l'Occident au niveau scientifique, sans pour autant délaisser sa culture.

De fait, Al-Yâzijî, qui a, durant toute sa vie, défendu l'arabe littéral, sa pureté, et la position qui devrait être sienne et critiqué les emplois non conformes aux normes linguistiques arabes, les calque à partir d'expressions françaises et anglaises et l'arabisation à outrance de termes

étrangers. Même lui, est tout à fait conscient de l'état de la langue et de la nécessité de la faire évoluer.

Dans une étude parue quelques décennies plus tard, dans les années 60, Anîs al-Maqdisî exprime un avis très proche de celui de ces deux écrivains (Zaydân et Al-Yâzijî) en disant que la langue se développe et se régénère sous l'influence de deux principaux facteurs. Le premier c'est la voie des termes étrangers qui se glissent dans la langue pour s'y fondre et en devenir partie intégrante. Le second est celle des néologismes.

Dans un ouvrage consacré précisément à ces termes étrangers présents dans l'arabe dialectal, il explique qu'ils relèvent de deux catégories : des termes afférents à des domaines spécifiques, en l'occurrence scientifique et littéraire, et qui firent leur entrée par le biais de la traduction durant l'époque abbasside, et au cours de Renaissance du XIX^{e} siècle et XX^{e} siècle, et d'autres apparus suite à l'établissement de liens avec d'autres peuples, liens sociaux, commerciaux et agricoles.

De cette étude consacrée au dialectal et non à l'arabe littéral, les conclusions d'al-Maqdisî concernant les termes étrangers qui s'infiltrent dans une langue donnée méritent d'être signalées. Il en ressort les préceptes linguistiques suivants :

1- l'interaction entre les langues est à la mesure de l'importance culturelle de chacune d'elle. Si deux langues entrent en contact, celle qui est en retard d'un point de vue

culturel, même si elle a remporté la bataille militaire, emprunte plus à la deuxième que l'inverse.

2- l'interaction entre les langues n'induit pas nécessairement leur corruption. En effet, chaque langue puise dans une autre les termes dont elle a besoin et la présence de termes étrangers dans une langue n'est nullement méprisable. Il est méprisable que l'identité d'une langue fléchisse du fait de la dégradation de son style, de la disparition de ses caractéristiques et de l'absence de volonté de la part de ses locuteurs pour l'amener à progresser afin de répondre aux exigences de l'évolution permanente.

3- la loi de l'évolution ne conserve dans la langue que les termes les plus adéquats, fussent-ils d'origine étrangère. Seuls ceux-là persistent avec le temps.

4- L'évolution nationale et celle de la langue vont de pair. Si l'une des deux se renforce, l'autre suit.

5- La langue, et surtout celle qui est parlée, croît et se modifie continuellement sous l'influence de la conjoncture géographique, sociale et culturelle. Des mots disparaissent, d'autres apparaissent, des expressions nouvelles voient le jour et d'autres s'usent.

Telles sont les réflexions d'al-Maqdisî concernant les termes étrangers dans une langue donnée. Or, si ces constatations sont intéressantes, elles n'en demeurent pas moins discutables, surtout pour certaines d'entre elles. Peut-être fallait-il souligner d'autres aspects qui peuvent

entrer en ligne de compte, tel le fait que l'arabe a pu se maintenir dans une région qui a subi, plusieurs siècles durant, la domination ottomane, en raison probablement et surtout de sa fonction religieuse. L'on ne s'étendra pas davantage sur ce sujet qui dépasse le cadre spécifique de la présente étude, mais il est pertinent de signaler ce fait.

Dans son étude du mouvement de traduction de l'époque, Latîf Zaytûnî aborde lui aussi l'influence de cette pratique sur la prose arabe, soulignant les éléments suivants :

D'abord, l'adaptation en arabe de structures françaises ou anglaises, car les traducteurs de l'époque traduisaient souvent mot à mot les textes occidentaux et étaient de ce fait, de même que leurs lecteurs, imprégnés par ces structures étrangères.

D'un autre côté, la traduction a complètement transformé le plan des articles de l'époque. Traditionnellement un article se devait de comporter une longue introduction dans laquelle l'auteur s'excusait du peu de connaissance qu'il avait du domaine traité, pour évoquer ensuite le sujet avec force ; tournures stylistiques, termes recherchés, sans réellement le sonder, si bien que l'ensemble de ce qu'il avait écrit pouvait être résumé en quelques phrases. Les articles traduits n'avaient pas d'introduction, ni de conclusion, et leur longueur dépendait des informations qu'ils renfermaient et qui étaient exprimées avec simplicité et clarté, dans le respect de la langue arabe, et ce afin de répondre aux exigences des

journaux, délais de parution, public large pas nécessairement très cultivé, ni connaisseur en sciences de la langue.

D'ailleurs le style des traductions a lui-même évolué de manière positive. Les œuvres des premiers traducteurs, étaient émaillées d'erreurs, et présentaient de nombreuses déficiences linguistiques, car à cette époque, peu de gens maîtrisaient l'arabe littéral, qui, de surcroît, était encore en état de décadence. Avec le temps, le style des traductions s'améliora, la langue évolua, et l'influence des textes traduits se fit toujours plus forte, avec tous les calques du français et de l'anglais que ceux-ci comportaient. Cette influence sera d'ailleurs décriée par certains. Aussi le mouvement de traduction auquel ont participé de nombreux auteurs de l'époque était si ample et il exerça une telle influence sur l'écriture, que le style des compositions se rapprocha considérablement de celui des traductions, jusqu'à s'y confondre chez certains dont le style révèle des structures françaises ou anglaises et fort peu arabes.

Il ne faudrait pas en conclure pour autant, souligne Zaytûnî, que l'arabe a perdu –par suite de ces changements- ses spécificités, et qu'il ressemblerait désormais aux langues occidentales. Loin de là, il s'est simplement adapté aux nécessités de l'époque tout en préservant le plus fondamental, à savoir ses règles grammaticales telles qu'elles ont été définies par les premiers grammairiens arabes. Quant à la terminologie, elle

s'est considérablement enrichie par la voie de la réhabilitation de termes anciens et par celle de l'arabisation de termes étrangers qui se moulèrent toutefois dans le moule arabe. Tous ces nouveaux mots ont ainsi pu être tolérés et absorbés par la langue sans nullement porter atteinte à sa nature profonde.

Vincent Monteil a, pour sa part, profondément étudié ce sujet sur le plan essentiellement linguistique. Dans l'introduction de son Anthologie bilingue de la littérature arabe contemporaine, il écrit :

> L'ancien idiome du désert, la langue liturgique de l'Islam (pour reprendre la belle expression de Louis Massignon), est en pleine métamorphose. Elle doit s'assouplir, pour rendre de toutes les nuances de la pensée et des préoccupations de notre temps. Malgré quelques puristes, elle est en train de faire sa mue. De plus, comme bien d'autres langues non européennes (le hongrois, par exemple), elle se moule aux tours du français et de l'anglais. Sans rien perdre de son génie, elle se colore aux feux de l'Occident. Elle franchit le feu vert du progrès, tout en gardant sa prédilection pour le vert de l'eau et du ciel.[376]

Pour Zaytûnî, le mouvement de traduction a incité à la révision des dictionnaires arabes anciens, tel al-Muhît (l'océan), ou encore Lisân al-'Arab (la langue des arabes), et a poussé à consulter de nouveau des ouvrages terminologiques à l'instar de celui d'Ibn al-Bîtâr, Mufradât (vocables), car l'arabe à cette époque (XIX^{e} siècle) était

[376] Vincent Monteil, *Anthologie bilingue de la littérature arabe contemporaine.* Imprimerie catholique, Beyrouth (Liban), 1961, p. XL

déficient, incapable d'exprimer la pensée et les sciences de l'Occident.

Par ailleurs, des dictionnaires nouveaux firent leur apparition, dont deux de Butrus al-Bustâtnî, محيط المحيط Muhît al-Muhît (l'océan de l'océan), qui s'inspirait d'al-Muhît, avec néanmoins deux différences de fond : l'explication des termes est faite de manière simple et compréhensible, la classification est basée sur la première lettre du verbe trilittère et non plus sur la dernière[377].

Furent aussi revus les ouvrages de grammaire arabe, afin de les rendre plus accessibles aux élèves, en se référant aux méthodes et aux livres occidentaux dans ce domaine. Certains auraient même publié des manuscrits linguistiques en les commentant, et le cas échéant en corrigeant le contenu.

Plus les relations avec l'Occident s'amplifiaient, plus intense était cette recherche linguistique, affirme Zaytûnî, la presse constituant le principal pôle de contact entre les deux langues et les deux cultures. Aussi ne faut-il point s'étonner de voir la plupart des traducteurs être en même

[377] Butrus al-Bustânî (1883-1919) est un intellectuel maronite et pionnier de la nouvelle culture de son époque. Il « se lie lui aussi aux missions étrangères surtout américaines. Il participe à la traduction de la Bible en arabe, enseigne un temps dans les écoles des missionnaires jusqu'à fonder en 1863, l'école nationale. Parallèlement, il commence une encyclopédie qui sera achevée par ses fils et compose un grand dictionnaire moderne : *Muhît al-Muhît* (l'océan de l'océan), où pour la première fois les nouveaux vocables sont pris en compte. Ces idées novatrices propagées dans la nouvelle presse dirigée par ces auteurs eux-mêmes ou dans des ouvrages sont d'abord exprimées de façon biaisée, mais le seront peu à peu de manière plus directe, notamment par Françis al-Marrâsh (1836-1873). Il (…) défend l'idée d'un royaume basé sur la paix et la civilité et réclame de nouvelles écoles. (*Le Roman arabe*, *op.cit.*, pp. 24-25).

temps linguistes et journalistes, comme Al- Shidiâq et al-Yâzijî, Butrus al-Bustânî, le père Anastasias Marie al-Karmalî entre autres.

En somme, la traduction a, d'un côté, favorisé le retour aux études linguistiques anciennes pour y puiser une terminologie essentiellement scientifiques qui n'était plus utilisée depuis des siècles. Ce retour est resté toutefois assez limité en raison des difficultés qu'il représentait en comparaison avec la facilité d'arabiser purement et simplement des termes français ou anglais.

D'un autre côté, la traduction et la lecture des ouvrages occidentaux afférents à la langue ont modifié l'approche méthodologique de rigueur jusqu'alors en arabe. La recherche à partir de la première lettre a eu le mérite de simplifier la consultation des dictionnaires. Les livres de grammaire présentaient –ou du moins cherchaient à présenter- un discours accessible aux lecteurs.

Sur le plan formel, la présentation des articles, ouvrages et autres écrits arabes a été profondément transformée par le contact avec les écrits occidentaux, à travers, essentiellement, la traduction.

À ce propos, Laṭîf Zaytûnî et Jacques Tâjir apportent quelques indications intéressantes. La première renseigne sur l'aspect des ouvrages publiés à cette époque, dans le cadre de son étude sur l'histoire de l'édition au Liban. Les deux auteurs qui analysent la traduction, l'un au Proche Orient, et l'autre en particulier en Égypte, citent sans les détailler les points les plus spécifiques et les plus

fondamentaux. L'on note à cet égard le point de vue de Latîf Zaytûnî qui compare de manière fort succincte les écrits d'avant la renaissance avec ceux publiés au cours de celle-ci :

> « Si l'on jette un coup d'œil aux ouvrages parus avant la période de la Renaissance, l'on constate qu'ils se distinguent de par leur forme par les points suivants : absence de division en chapitres, multitude des digressions, omission des virgules dans les phrases, titres souvent sans rapport avec le contenu, titres assonancés, éloge de l'auteur sur la couverture du livre, absence de table des matières et autres index, enfin similitude entre les lettres utilisées pour le texte et les notes.
>
> Mais lorsque les livres traduits firent leur apparition, les écrivains et les imprimeries entrèrent en contact avec une nouvelle manière de réaliser la mise en page qu'ils adoptèrent à des degrés divers jusqu'à parvenir à celle que nous trouvons aujourd'hui dans les ouvrages qui sont entre nos mains. »[378]

Dans la même optique, Jurjî Zaydân note que l'écriture arabe a connu une évolution sur plusieurs points essentiels, dont la plupart concernent la présentation des ouvrages :

-Agencer le sujet de manière logique.

-Subdiviser les différentes questions en parties et en chapitres.

-Ajouter à la fin des ouvrages des index alphabétiques.

---

[378] Zaytûnî, L., *Le mouvement de la traduction à la Renaissance op.cit.*, pp. 156-157.

-Désigner l'ouvrage par un titre qui correspond au sujet traité.

-Varier les formes des lettres selon l'importance du contenu : une pour le texte du livre, une autre pour les explications, et une troisième pour les titres des chapitres.

-Mettre des notes de bas de page pour signaler le nom de l'auteur auquel il est fait référence.

-Séparer les phrases par des points et autres signes de ponctuation.

Ainsi, petit à petit, la présentation des ouvrages arabes s'est inspirée de celle des livres occidentaux.

Il suffit d'ailleurs de consulter des revues de l'époque telles Al-Mashriq ou Al-Muqtataf, pour se rendre compte à quel point la presse, encore plus que les ouvrages « classiques », se rapprochait, au niveau de la présentation, des publications journalistiques françaises et américaines.

Ainsi, la traduction eut des effets non seulement au niveau du contenu, de la terminologie et du style, mais aussi sur l'aspect formel des écrits arabes, lequel procède d'une méthodologie analytique, donc d'une perception de fond spécifique.

Par exemple, le fait que les anglo-saxons placent la table des matières au début de l'ouvrage, et les français à la fin, ne se réduit pas à une simple différence de présentation, à un aspect purement externe, mais reflète une approche différente de la pensée chez les uns et chez les autres, si bien que lorsque les écrits arabes se sont fortement inspirés

des normes de forme occidentales- surtout françaises et anglaises- avec ce qu'elles pouvaient présenter de diversité entre une culture et une autre, ils ont en fait adopté au-delà de ces règles de présentation, une certaine manière de percevoir, d'appréhender, et d'analyser, et une certaine structuration de la pensée telle qu'elle s'est édifiée en Occident, et pas seulement des éléments afférents à l'apparence.

L'influence occidentale sur la présentation des écrits arabes n'est donc qu'un aspect, qu'une preuve supplémentaire de l'emprise de la culture occidentale au Proche-Orient, qui s'exerçait à travers, entre autres, la traduction.

Cette emprise, comme l'on a évoqué maintes fois dans cette étude, a enrichi la littérature de la langue arabe et a ouvert la pensée arabe sur de nouveaux horizons, une emprise qui n'était cependant pas dénuée d'arrière-pensées coloniales, d'intérêts ni de préjugés.

Il s'agit là d'évoquer une autre facette de l'influence de la traduction dans le paysage culturel arabe, à travers le débat qu'elle a suscité entre modernistes et traditionalistes, entre ceux qui ne voyaient dans l'influence occidentale que ses aspects positifs et l'enrichissement culturel qu'elle pouvait apporter, et ceux qui ne voyaient que ses éléments négatifs et le danger qu'elle constituait pour la préservation de l'identité arabe et musulmane.

Des polémiques s'engagent, non seulement entre autochtones, mais encore entre orientaux et occidentaux,

pour défendre le passé culturel des Arabes et montrer que l'islam est capable de progrès.

L'islamisme inspire tout, un islamisme qui tend à se rénover, à se moderniser en s'appuyant sur l'arabisme. Parallèlement, de jeunes tribuns, comme Mustafâ Kâmil, formés pour la plupart dans des écoles de droit et nourris des Encyclopédistes, mènent le combat de l'indépendance de leur pays, en arabe et en français, et sèment ainsi les idées d'une nouvelle philosophie politique et révolutionnaire.

Or, de cette effervescence intellectuelle, où la politique domine, on a pu voir quelques œuvres d'un caractère vraiment littéraire sans oublier la production journalistique et philosophique. À ce propos, si l'œuvre littéraire d'Al-Tahtâwî (1801-1873), Takhlîs al-Ibriz ilâ talkhîs Barîz (l'Or de Paris, 1834) n'a rien d'un roman à proprement parler il reste un récit autobiographique de voyage et de mémoires, qui témoigne d'une observation scientifique et d'une fascination pour l'Occident mais sans manquer de transmettre avec cette admiration un message : « s'inspirer du savoir des autres tout en préservant ses attaches identitaires et ses choix spirituels n'est pas aussi intenable qu'on pense »[379].

Si l'importance de ce récit est avant tout qu'il était un premier pas vers le roman arabe moderne, ce sont surtout les traductions de Tahtâwî qui ont sensiblement participé à

[379] *Le Roman arabe*, *op.cit.*, p. 18.

l'avènement du roman arabe moderne, mais aussi à l'avancement des débats.

De fait, dans ce récit de voyage, *L'Or de Paris* (1867), Tahtâwî « a traduit des chapitres de la Constitution française, invitant par là les Arabes à allier à la loi religieuse d'autres éléments législatifs qui correspondraient mieux à la condition de l'homme moderne. Et c'est dans cet élan que s'inscrit sa traduction des *Aventures* de Télémaque. Car ce roman regorge de critiques touchant, précisément, à l'exercice du pouvoir. En effet, Tahtâwî ne pouvait trouver mieux que cet ouvrage pour faire passer le double message qui lui tenait alors à cœur : rappeler aux Égyptiens leur glorieux passé dont Télémaque fait l'éloge, stigmatisant la tyrannie des souverains iniques et la malveillance manifestée par leur entourage à l'encontre des écrivains et des penseurs. Se jugeant victime des intrigues de l'entourage du Khédive 'Abbas Ier qui l'avait envoyé en exil au Soudan, il trouva dans la critique que Télémaque et son compagnon Mentor font de l'entourage des rois un moye idéal d'asséner aux conseillers du khédive et au khédive lui-même une critique acerbe qu'il ne pouvait se permettre d'exprimer en son nom propre»[380].

Il en va de même pour Alî Mubârak (1823-1893) qui « procède par une double articulation : l'usage de la pensée arabo-musulmane et le recours à la pensée occidentale de son temps. Il aspire à moderniser Al-Azhar et, faute d'être suivi, les docteurs de la loi ironisant même à son sujet, il

[380] *Ibid.*, p. 18.

travaille, sous l'égide du khédive, dans une sorte de Ministère de la Culture et de l'Education de l'époque (Diwân al-Ma'ârif). Il fonde la Maison des sciences et la Bibliothèque khédivale. Il écrit surtout un grand ouvrage en trois tomes, occupant près de cinq cents pages chacun, qu'il présente comme un roman scientifique didactique. Il l'intitule *'Alam al-Dîn* (l'Etendard de la religion », 1882), nom du personnage central. Ce nom n'est pas innocent, c'est comme un clin d'œil, voire une pointe, à l'intention des azharites : l'auteur prétend inventer un personnage qui, ouvert à la science et à d'autres cultures, n'en est pas moins un homme de foi. Le récit n'est là que comme prétexte ou moyen pour divulguer un savoir multiple que Mubârak puise à la culture européenne par le biais du français. Au savoir législatif moderne, aux sciences techniques et industrielles qu'en son temps on appelait « les arts d'industrie », il ajoute les arts, la géographie, (etc). Une tendance encyclopédique motive donc cette œuvre. Un cercle du savoir que Mubârak destine à son public, car il sent qu'il en a besoin. (…) à l'instar de Tahtâwî, 'Alam al-Dîn n'hésite pas à stigmatiser certains aspects de la vie en Europe. Mais il n'épargne pas non plus les égyptiens, parlant à leur sujet d'une certaine paresse, d'un manque de volonté de comprendre. Mubârak appelle les chapitres de son immense ouvrage *Musâmarât* : *confidences nocturnes ou récits de veillées.* Il s'agit là d'un premier pas vers la littérature. Une intrigue est amorcée. Une fois dépassées les complications d'avant le départ, le voyage peut commencer, et chaque fois que les itinérants observent un phénomène,

une pratique, c'est pour eux l'occasion de proposer trente ou quarante pages visant à l'édification » [381].

De fait, « La question que se posaient Tahṭâwî, Mubârak et, plus tard, Muaylihî et d'autres pionniers de la Nahḍa en Égypte est, somme toute, la suivante : comment assurer son entrée dans la vie du monde moderne tout en demeurant musulman ? (…) Pour les chrétiens arabes, dans la Syrie englobant alors le Liban et la Palestine (la Jordanie n'étant pas encore née), la question ne peut qu'être différente, leur devenir historico-culturel étant différent. De par leur rapport avec l'Eglise de Rome, avec les missionnaires qui venaient sillonner les routes de l'Orient et avec les commerçants européennes, leur ouverture à l'Europe ne date en effet pas d'hier. Mais surtout du fait de leur chrétienté, ils n'avaient pas à se justifier, ni devant eux-mêmes ni devant les autres, de ce rapport à l'Europe. Les musulmans devraient le faire parce qu'ils se sentaient obligés d'adopter des nouvelles règles de conduite dont ils pensaient qu'elles ne leur convenaient point ou pas totalement. Les chrétiens de l'Orient ne connaissaient donc pas cette crise morale que ressentait un musulman vis-à-vis de la science moderne, de provenance surtout européenne. Pour les chrétiens, les questions étaient d'un ordre tout à fait distinct : comment gérer cette double alliance qui les liait d'une part à un empire ottoman majoritairement musulman, et d'autre part, à une Europe envahissante, critiquée, sinon détestée, par les autres

[381] *Ibid.*, p. 20.

orientaux. Il leur fallait savoir ce qu'ils pouvaient attendre de l'empire ottoman, savoir aussi comment gérer le rapport avec cette nouvelle Europe qui n'était plus l'Europe catholique, mais une nouvelle Europe scientifique, commerciale, militarisée, coloniale. Cela les amènera à un retour radical vers la culture arabe. Retour réussi grâce à un travail méthodique et discipliné, dans lequel leur culture européenne est justement pour une grande part, grâce à leurs acquis linguistiques accumulés, grâce enfin à la façon dont ils ont procédé pour apprendre et enseigner la langue.

Plusieurs artisans de ce réveil culturel agiront à la fois comme écrivains et linguistes, auteurs notamment de dictionnaires et d'encyclopédies, et comme penseurs parfois visionnaires »[382]. Ainsi, pour al-Bustânî, l'un des pionniers de l'Intelligentsia chrétienne de l'époque, le plus important c'est la culture et la langue arabe, qui doit dépasser les clivages confessionnels et doit permettre d'affirmer l'identité arabe. Il parle dans son journal d'un patriotisme arabe, non sectaire et laïc. Il réclame la séparation de la religion et de l'État, en déclarant que *«l'amour de la patrie est foi»*.

Il est à noter à cette période une importante remise en question du monde ecclésial qui sera accentuée par la période de crise et de troubles sociaux et intercommunautaires que connaît le Liban entre 1840 et 1860. En 1856, les ottomans, qui essaient d'être toujours attentifs aux changements autour d'eux et de calquer leurs lois sur l'Europe, édictent le décret d'humayûn, dans lequel

[382] *Ibid.*, pp.20-22.

ils reconnaissent le droit de chaque communauté à pratiquer sa culture propre et à avoir sa propre constitution. La nouvelle intelligentsia chrétienne s'accrochera aux principes formulés par ce décret et profitera des troubles sociaux dont elle fait porter la responsabilité par le pouvoir religieux, pour réclamer une nouvelle culture essentiellement laïque. Cette laïcisation de la culture est également encouragée par l'arrivée des missionnaires américains qui introduiront une différence à l'intérieur du christianisme : désormais, il n'y aura plus seulement des catholiques et des orthodoxes, mais aussi des protestants. En tout état de cause, une critique de plus en plus accentuée de la vie monastique et du pouvoir religieux sera formulée par des écrivains chrétiens. Une nouvelle veine de pensée née de cette transformation des esprits déplacera peu à peu l'obédience religieuse vers une nouvelle obédience qui sera appelée *waṭaniyya* (patriotisme). Ce déplacement de pensée sera encouragé par la naissance du journalisme.

À travers la production dans la presse de cette époque, on lisait les questionnements et les idées de l'époque qui tournaient autour du nationalisme, laïcité et identité :

Comment les Arabes ont-ils pu choir aussi bas? Comment pourraient-ils faire pour sortir de cette épreuve ? Le temps est venu de poser les vraies questions afin de cerner le mal et pouvoir rechercher le remède. Dans les années qui ont suivi la Conférence de la paix tenue à Paris en 1919 à l'issue de la chute des anciens empires

despotiques (les empires ottoman, russe, germanique et austro-hongrois), une occasion historique s'était présentée. Ces empires avaient été défaits par les vénérables démocraties d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord et tout était donc prêt pour une large propagation de la liberté, de la démocratie et des valeurs y étant associées. Beaucoup de Libanais avaient été à l'avant-garde du mouvement qui avait appelé à une renaissance arabe avant la chute de l'empire ottoman et dans les premières années du Mandat. Citons, à titre d'exemple, Ahmad Farès al-Shidiâq L'un des pionniers de cette presse et aussi l'un des initiateurs de la critique sociale et culturelle visant notamment le clergé chrétien. Fâris al-Shidyâq (1804ou 1805-1887) Maroun Naccache, Butrus al-Bustâny, Ibrahîm al-Yâzîjî, Salîm et Sulaymân al-Bustâny, Jurjî Zaydân, Khalîl Mutrân, Amîn al-Rîḥanî et d'autres... Leur message avait pour nom liberté et leur patrie avait pour image la langue arabe. À partir de la notion de langue-patrie, ils ont lancé le concept d'arabité fondateur d'un nationalisme qu'ils ont voulu laïque, non religieux et non clanique, et c'est à travers cette conception de l'arabisme qu'ils ont posé les jalons d'un dialogue entre les deux civilisations orientale et occidentale. Leur prêche portait principalement sur un élément de leur culture commune, à savoir les grands principes de la Révolution française et son appel à la liberté, l'égalité et la fraternité.

Les pionniers libanais de la Renaissance arabe avaient lancé leur cri à partir de la France, de l'Égypte, des États-

Unis et également du Liban, en un temps où ils souffraient encore de l'oppression ottomane, mais la pensée à l'origine de cette renaissance a vu le jour en Égypte où de grands esprits ont œuvré pour concilier la religion et la raison, puis la religion et la modernité.

Parmi les plus éminents de tous ces penseurs avant-gardistes, on ne doit pas oublier de citer Muhammad 'Abdu, Lutfî al-Sayyid, Tâhâ Hussayn, Sa'ad Zaghlûl et le qâdî d'al-Azhar, 'Alî Abderrazâk, auteur du livre *L'islam et les règles de gouvernement*. Pour la première fois dans l'histoire de la pensée musulmane, un ouvrage prenait appui sur des arguments et motifs religieux puisés dans le Coran, la Sunna et l'histoire de l'islam, pour justifier la laïcité. Celle-ci était ainsi prônée dans le cadre de la foi religieuse et non à partir d'une logique qui la combat. Avec l'arrivée de 'Abd an-Nâsir au pouvoir, un vrai choix devait être opéré sur la question de la religion et de la liberté. L'homme avait été nourri à l'école de la liberté avant d'accéder au pouvoir. Muhammad Hassanayn Haykal dit de lui (dans l'ouvrage de Yussif al-Qa'îd intitulé : *Muhammad Hassanayn Haykal se remémore*) :

> "Il y avait chez 'Abd an-Nâssir - depuis ses premières années de pouvoir - des préoccupations culturelles, mais il était très sensible aux symboles et réagissait en leur fonction. Il avait, par la suite, tenté de créer lui-même des symboles, valeurs et signes culturels, et c'est ainsi qu'il avait commencé à écrire un roman demeuré inachevé et qui avait pour titre : "Pour la liberté". Il avait

rédigé auparavant un article sur Voltaire, "L'homme de la liberté" [383]

Des autres comme Muhammad Rashîd Ridâ, un disciple de Muhammad 'Abdu, axe sa politique sur un nationalisme arabo-islamique. Il affirme que le seul modèle islamique pur est le modèle islamique arabe. Il se déclare partisan d'un contre-califat arabe.

'Abd al Rahmân al-Kawâkibî partage avec Ridâ la certitude de la supériorité religieuse des Arabes sur les autres peuples de la communauté islamique. Il milite pour la mise en place d'un calife arabe issu de la famille du prophète siégeant à la Mecque et libéré de la domination ottomane. Il s'agit pour lui de faire renaître le califat omeyyade qui représente avec le califat abbasside et celui de l'Andalousie l'âge d'or de la civilisation arabo-islamique. Il plaide néanmoins pour le respect de toute les croyances religieuses et la parfaite égalité de toutes les religions pour préserver l'unité nationale.

Au tout début du XX e siècle, la capitale des nationalistes devient Paris, c'était dans la ville que la majorité des arabes étudiaient. Le courant nationaliste se divise alors en deux camps, le premier pro-occidental, majoritairement composé de syriens et de libanais, et le second représenté par des officiers pro-turcs influencés par les Jeunes turcs. La plupart de ces officiers étaient irakiens et égyptiens.

[383] P. 29 de l'ouvrage cité ci-dessus, in *La Part de l'étranger, op.cit.*, pp. 23-25.

La France entretenait de bonnes relations avec les nationalistes. En 1904, le francophile Najîb ‘Azûry publie son livre (en français) : « *le réveil de la nation arabe dans l’Asie turque* ». Il souhaite un nouvel État détaché de la Turquie qui « s’étendra dans les limites de ses frontières naturelles, depuis la vallée de Tigre et de l’Euphrate jusqu’à l’isthme de suez, et depuis la Méditerranée jusqu’à la mer d’Oman. Il sera gouverné par une monarchie constitutionnelle et libérale d’un sultan arabe.

Il crée en 1904, sue le modèle des ligues patriotiques françaises, la ligue de la patrie arabe, et de 1907 à 1908 il édite un journal mensuel, l’*Indépendance arabe.* La France soutient alors plus ou moins officiellement les nationalistes.

Dans le même temps, beaucoup d’autres arabes témoignent leur attachement à la nation arabe, comme Ibrahîm al-Yâzijî qui fait circuler une chanson, « Arabes, libérez-vous ».

Des sociétés secrètes arabes se créent sur le modèle Jeunes-Turcs, avec pour objectif de répondre au nationalisme panturc des jeunes turcs par l’arabisme.

Des associations militantes sont créées, comme le club littéraire, *al Muntada al Adabî* (le Club littéraire) ou l’association « *Qahtaniya »,* fondé en 1909 par deux officier arabes, un Égyptien, ‘Azîz ‘ali al-Masrî et un Irakien Mahmûd Shawkat. Cette association demandait une double monarchie arabo-turque sur le modèle de l’Autriche-Hongrie. Elle est rapidement dénoncée et

dissoute par le régime ottoman. L'organisation se reforme en 1913 sous le nom d'Al-'Ahd (« l'alliance ») ; elle rassemble surtout des militaires irakiens.

En 1911 se crée à Paris, la Ligue de la jeunesse arabe (« *Jam 'îyyat al 'arabîyya al fatât »).* Cette organisation, soutenue par la France, réunit des étudiants libanais, palestiniens, syriens et irakiens majoritairement musulmans. Son chef est Abdilkarîm Khalîl qui figurera au nombre des condamnés à mort à Beyrouth en 1916.

En 1912 se crée au Caire, le Parti de la décentralisation (« Markaziyya ») constitué principalement de jeunes syriens. Ils se battent pour une plus grande autonomie arabe et le respect de la langue arabe. En 1913, des libanais créent à Beyrouth *Jam'iyyat al Islâhiyya* (Société de la réforme).

Ces trois organisations convoquent le 17 juin 1913 à Paris le Congrès général arabe. Les nationalistes y prennent part en tant qu'arabes, et non comme représentants de leurs communautés religieuses respectives.

Le 21 Juin les deux cents délégués adoptent une résolution par laquelle ils demandent des réformes radicales et urgentes dans l'Empire ottoman, le droit pour les arabes de l'Empire d'exercer leurs droits politiques en rendant possible leur participation à l'administration centrale, la reconnaissance de la langue arabe comme langue officielle des pays arabes, et ils affirment par ailleurs leur solidarité et leur sympathie pour les

demandes des réformistes arméniens ottomans. Les nationalistes sont alors persécutés par les turcs, ce qui oblige beaucoup d'Arabes à se réfugier en Égypte[384].

Les revues, cependant, se multiplient à la même cadence que les journaux, et les traductions et adaptations du français et de l'anglais, qui constituaient le fond de la production syro-libanaise, prennent en Égypte une ampleur considérable.

La dernière décade du XIX^e siècle se présente ainsi comme une période de tâtonnement et de mise au point. Les partisans du passé pour le passé, si nombreux de 1850 à 1890, se raréfient jusqu'à perdre toute influence appréciable. Deux tendances se font alors concurrence : certains écrivains, formés surtout dans le journalisme et originaires pour la plupart du Liban, veulent être résolument modernes en imitant sans frein les Européens et en reniant le passé arabe ; d'autres plus nombreux, et l'on remarque qu'ils sont en majorité Égyptiens et Musulmans, essayent de rénover les éléments viables de la littérature ancienne en leur appliquant les méthodes culturelles de l'Europe.

L'Orient arabe, de par les circonstances politiques mêmes qui l'obligent à lutter en Égypte contre l'occupation étrangère, en Syrie et en Mésopotamie contre le despotisme turc, prenait ainsi conscience de ses virtualités, mais, partagé entre le panarabisme et le nationalisme, il n'arrive pas à polariser ses aspirations. C'est peut-être qu'il ne se

[384] Voir à ce propos *l'Orient-le Jour le 8 décembre 2003*.

connaissait pas encore assez lui-même, tel qu'il était alors, avec ses défauts et ses tares, comme avec ses qualités et ses dons organiques, et pas exclusivement en fonction du passé.

Il faudra un événement culturel tout à fait fortuit pour provoquer une cristallisation féconde. Cet événement, qui se passe en France, bien loin par conséquent du Proche-Orient, monte assez que l'Égypte et les pays arabes qui l'avoisinent ont définitivement cessé de vivre dans une splendide indifférence intellectuelle. C'est la traduction du livre d'Edmond Demolins, *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons ?* Par Aḥmad Fatḥî Zaglûl Pacha, en 1899, deux ans à peine après la publication du livre en France. La question traitée par Demolins suscite immédiatement un grand intérêt dans le public oriental. Une lutte d'influence s'était livrée entre Anglais et Français en Égypte, surtout depuis le règne d'Ismâ'îl Pacha et l'ouverture du canal de Suez (1869) ; Fachoda, dans le Soudan Égyptien, en avait marqué, en septembre 1898, la phase aiguë. On admirait un Français qui avait le courage de signaler à ses compatriotes les raisons de leur infériorité vis-à-vis d'un autre peuple et qui leur suggérait, par la-même, les remèdes à leurs maux.

Les Egyptiens, à la lecture de ce livre, si amer et si tonifiant à la fois, que le traducteur avait préfacé de quelques pages où il dénonçait, sur un ton ardent de pamphlétaire, les propres « faiblesses » de sa nation, font un retour sur eux-mêmes.

Sous la pression des événements et dans l'ambiance des enquêtes et des controverses, l'œuvre littéraire naît enfin et la langue arabe devient une préoccupation primordiale des chercheurs et linguistes.

En bref, la traduction est devenue, de manière plus ou moins immédiate, l'instigatrice de ce débat, lequel a évolué avec le temps. Si, au début, la polémique opposait les orientaux entre eux, les conservateurs d'un côté et les modernistes de l'autre, et les orientaux aux occidentaux, plus tard, au sein même des modernistes, il y aura un courant « anglophone » et un autre « francophone ».

La remise en question de soi, la crise d'identité, -le complexe d'infériorité évoqué plus haut- atteignent leur paroxysme avec la traduction de l'ouvrage de Desmolins, qui entraîne « une cristallisation féconde »[385] qui a dû sûrement exacerber encore davantage le débat entre modernistes et traditionalistes.

Ainsi la traduction, et, de manière plus générale, l'influence occidentale et toutes les questions qu'elle appelle, suscite cette polémique, qui, malgré les explications relativement claires des chercheurs de l'époque, reste malaisée à dépeindre de manière précise avec ses différents courants, ses ramifications, car les positions des uns et des autres s'entremêlent parfois, ou varient, un courant prenant l'ascendant sur un autre.

[385] Le terme est de Pérès.

Il demeure cependant que ce débat est au fond assez positif puisqu'il a contribué à la naissance de la littérature arabe et à l'évolution des idées concernant la langue arabe.

En effet, l'histoire de la Nahda s'identifie à ses débuts à l'histoire de l'influence de l'Occident sur l'Orient, et reflète la querelle, complexe et enchevêtrée, qui met au prises non seulement les occidentaux et les orientaux mais encore divers groupes d'orientaux opposés entre eux par leurs conceptions littéraires, linguistiques, religieuses et politiques.[386]

'Abd al-Jalîl relève la complexité du débat entre les différents courants ; débat suscité par l'influence occidentale en Orient arabe, qui s'exerce selon lui à travers les écoles, l'imprimerie, la traduction… poussant les orientaux les plus en contact avec cette culture occidentale, à en adopter les méthodes d'analyse, les points de vue…, ce qui crée des dissensions, entre autres, entre eux et leurs compatriotes qui récusent ce nouveau mode de pensée.

Il souligne par ailleurs les différences de perceptions entre les modernistes eux-mêmes car dans tous les domaines on doit dire que cet afflux de vie ressemble à des eaux bouillonnantes qui débordent ; une sorte de crue du Nil, gonflé d'eaux étrangères. Le temps n'est pas encore venu où le limon fertilisant mature les fruits d'une terre paisible et active. La Nahda engage bien la littérature et la langue arabes dans une nouvelle phase de leur histoire,

386 'Abd al-Jalîl J.M : *Histoire de la littérature arabe,* Edition G.P. Maisonneuve, Paris, 1960. p. 221.

nettement marquée par l'influence de la littérature occidentale d'Europe et d'Amérique, notamment de la littérature française, surtout post-classique et « romantisme ». Ce n'est cependant que le début d'une évolution.[387]

En effet, les Arabes ont pris conscience dès le début du XIXe siècle que la suprématie des Européens tenait surtout à ce qu'ils s'appuient sur les sciences appliquées et sur leur évolution. Aussi Al-Tahtâwî appelait à l'adaptation des sciences occidentales afin de parvenir à la renaissance souhaitée par les musulmans, en assurant que cette démarche n'était point en contradiction avec la religion musulmane. En revanche, les modernistes musulmans tels Jamâl ad-Dîn al-Afghânî, Muhammad 'Abdu soutiennent que la science ne s'opposait point à la religion et qu'il convenait, de ce fait, de concilier les deux, même si ceci devait conduire à interpréter le commentaire du Coran. Joindre la science à la religion permettrait, à leur sens, de recevoir les sciences occidentales dépourvues de tendances morales contraires à la religion musulmane.

Cet appel s'accompagna de la naissance d'une multitude d'écoles et d'instituts scientifiques en Égypte, en Syrie enseignant les sciences nouvelles. Par réaction, les Azharites (enseignants et élèves d'al-Azhar), considérèrent que les sciences légales de l'Islam étaient le fondement et s'y tinrent. À partir du dernier quart du XIXe siècle, deux

[387] Abdel-Jalil J.M. : *Histoire de la littérature arabe,* Edition G.P. Maisonneuve, Paris, 1960. p. 222.

courants virent le jour. Un premier qui rassemblait les penseurs traditionnels azharites et leurs partisans, et un deuxième les penseurs réformateurs libéraux. Les premiers s'opposèrent aux sciences occidentales, se contentant des sciences légales musulmanes. Les seconds avaient une position favorable vis-à-vis des sciences occidentales, estimant qu'elles constituaient un fondement pour l'élaboration et l'évolution d'une civilisation prépondérante et préconisant de les acquérir et de s'en inspirer sans hésitation aucune.

Ce courant comportait une branche modérée que représentaient Qâsim Amîn, Sa'd Zaglûl et d'autres, et un courant extrémiste, les principaux journalistes syro-libanais en Égypte, tels Ya'qûb Sarrûf, Jurgî Zaydân, et le mouvement de la philosophie scientifique avec, à sa tête, le docteur Farah Antoine. Ce courant extrémiste insista sur l'importance fondamentale de la science, et minimisa celle de la religion.

En somme, ce qui précède subdivise les différentes parties du débat concernant la langue et la culture arabe en deux, d'un côté les conservateurs, de l'autre les modernistes comportant deux branches, l'une modérée et l'autre extrémiste.

Au début il y avait deux courants qui s'affrontaient, celui des conservateurs qui voulaient préserver la langue arabe, raviver le patrimoine arabe et musulman et combattre les idées véhiculées par l'Occident. Il ne

s'agissait pas exclusivement d'élèves d'al-Azhar, ayant effectué leurs études en Europe.

Il y avait par ailleurs celui des modernistes, scindé en deux : les extrémistes et les modérés. Ils préconisaient de s'inspirer de la culture occidentale, d'en adopter la logique, de faire évoluer la langue arabe, de traduire les littératures occidentales, et de réécrire l'histoire de l'Islam selon une analyse scientifique. Ils soutinrent la naissance de la littérature féminine. Les modernistes les plus extrémistes adaptaient les théories de penseurs occidentaux fanatiques, tel Renan, prétendant que des différences raciales séparaient les sémites des ariens, les Arabes n'ayant pas les mêmes aptitudes cérébrales que les Européens.

Ces deux courants ont cohabité pendant cent ans (à peu près de 1840 à 1939) en s'affrontant avec plus ou moins d'intensité selon les périodes et en s'influençant mutuellement, les conservateurs acceptant de moderniser le style et le contenu, les modernistes atténuant leur rejet de tout ce qui est ancien ; résultat : quatre « catégories » enchevêtrées sont nées : les conservateurs modérés, les conservateurs extrémistes, les modernistes extrémistes, les modernistes modérés. Le courant moderniste prônant d'adopter la pensée et la culture occidentales, fussent-elles bonnes ou mauvaises, le courant modéré préconisant d'évoluer en s'inspirant de l'Occident tout en préservant sa propre identité.

Si l'on récapitule les renseignements prodigués par les auteurs, traducteurs et critiques de l'époque définie, il

ressort que les différents courants ayant participé au débat se fractionnaient de la manière suivante : les occidentaux, en l'occurrence les Français et les Anglais, se disputaient entre eux. Leur conflit reflète sans doute les différences de visions entre modernistes francophones et modernistes anglophones. Les orientaux s'affrontaient avec les occidentaux indirectement à travers le débat entre modernistes et conservateurs. En outre, les premiers étaient plus attachés aux sciences, les seconds à la religion. Les modernistes divergeaient entre extrémistes et modérés, anglophones et francophones, comme précisé plus haut. Les conservateurs avaient eux aussi leurs extrémistes et leurs modérés.

Toutefois, il est à signaler que cet aperçu n'est nullement exhaustif, puisque ces écrivains ont eux-mêmes souligné qu'il ne s'agit là que des courants les plus marquants, et que le paysage culturel est autrement plus complexe à restituer.

Conclusion

« À un degré plus ou moins prononcé, chaque langue présente sa propre lecture de la vie. Se mouvoir entre les langues, traduire, même quand on le fait sans disposer totalement de sa liberté de mouvement, revient à découvrir le goût presque déroutant de l'esprit humain pour la liberté » [388]

[388] G. Steiner, *Après Babel, une poétique du dire et de la traduction*, trad. de l'anglais par Lucienne Lotringer, éd. Albin Michel, Paris, 1978, p. 437.

Si certains critiques, auteurs et penseurs arabes de l'époque, se sont opposés au début à la traduction de romans et même de pièces de théâtre tels quels, d'autres n'ont pas manqué de réprouver la traduction de certains ouvrages, et ce, durant la période étudiée ici, et ultérieurement. Les positions des uns et des autres sur ces sujets impliquent leurs propres perceptions sur la langue et la culture arabes, pour le présent et pour le futur. Or, des débats qui ont eu lieu suite à l'épanouissement de la traduction, notamment du roman français, l'on peut constater que les critiques portaient essentiellement sur trois aspects : la langue dont les normes ont été souvent négligées, les méthodes de la traduction, notamment ce qui concerne la fidélité au texte original, et enfin le choix des ouvrages à traduire. De nouvelles questions se sont posées alors : dans quelle mesure faut-il s'inspirer de l'Occident ? Comment préserver sa langue et sa culture ? Quelles perspectives doit-on leur offrir ? Ces perceptions s'inscrivent dans une vision politique, économique et idéologique plus globale.

Lorsque le débat ne portait pas sur la traduction, la littérature ou la langue avec tout ce que ces sujets comportent d'aspects extralittéraires sous-jacents, comme on l'a maintes fois souligné, il portait précisément sur la politique et les questions de société : la question de l'identité face à l'autre, l'émancipation de la femme et les différents combats politique et sociaux.

Ainsi, grâce à la traduction, essentiellement, des sujets de polémique multiples et variés ont agité le monde arabe, renfermant en eux la perception que se font les intellectuels de la culture arabe et de la position du monde arabe et de sa civilisation, politiquement et stratégiquement, dans le monde.

En tout état de cause, ces débats sont un signe de vitalité attestant que l'apathie, voire l'indifférence, préalable au mouvement de traduction du XIX^{e} siècle, est bel et bien révolue. Désormais, de nombreux penseurs et écrivains s'intéressent aux affaires de leur culture et s'y impliquent. Pour défendre leurs points de vue, ils utilisent des arguments et des raisonnements réfléchis et fondés. Ceci fut donc bénéfique pour la culture arabe, comme le soulignent maints écrivains et traducteurs cités tout au long de cette étude.

Les effets de la bataille entre conservateurs et modernistes furent enrichissants pour la pensée arabe, et ce, d'autant plus que les idées du milieu ont triomphé, selon lesquelles le monde arabe a une identité propre qu'il doit préserver et faire évoluer tout en s'ouvrant aux apports culturels étrangers dans la mesure où ils lui correspondent.

Comme le souligne Pellat, au lendemain de la première guerre mondiale, le paysage politique et culturel du monde arabe se distinguait par les Orientaux qui se sont inspirés politiquement des idées de leurs « colonisateurs » -un domaine de plus où la traduction a considérablement

influé- et par le débat entre conservateurs et modernistes, est d'une importance capitale pour l'avenir de la culture arabe.

Pendant ce temps, l'empire ottoman, dont la souveraineté n'était plus que nominale, part en lambeau et, malgré le panislamisme, le démembrement est consommé par la Grande Guerre. Bien plus, en 1924, la Turquie nouvelle, qui se reforme sur des bases réduites, supprime le califat. Tous les pays arabes qui se sont affranchis du joug turc s'efforcent de se libérer de la colonisation ou de la domination occidentale dont l'influence est prépondérante sur le plan politique. Dans le domaine intellectuel, si l'Occident n'impose pas ses idées et laisse les Arabes libres de penser et d'écrire, dans la mesure compatible avec le maintien de l'ordre, c'est l'Orient lui-même qui se met à l'école de l'Europe pour lui emprunter des armes afin de mieux la combattre. Les deux tendances opposées se font jour cependant : le courant conservateur attaché au passé, et celui, progressiste, tourné vers l'avenir. C'est de l'équilibre de ces deux forces et de l'harmonisation du passé et du présent que dépend la destinée de la langue et de la littérature arabes.[389]

Si la traduction a laissé un certain nombre d'empreintes dans la littérature arabe en général durant

[389] Charles Pellat, *langue et littérature arabes in L'adaptation des langues « classiques » aux besoins modernes dans le Proche-Orient,* (entretiens organisés les 25,26, & 27 avril 1961), Institut d'Etudes Islamiques & Centre d'Etude de l'Orient Contemporain de l'Université de Paris. p. 186.

la période concernée, son influence sur les outils de la langue arabe- dictionnaires, ouvrages de grammaire- de manière générale et sur la prose arabe plus précisément est encore plus évidente.

Malgré la situation délicate de la langue arabe et l'ignorance du peuple au niveau de la littérature, la traduction a pu jouer un rôle important pour améliorer le niveau de cette langue et apporter au peuple arabe des connaissances importantes dans tous les domaines scientifiques et en particulier littéraire.

En effet, l'ouverture de l'Égypte sur l'Occident au XIX^{e} siècle et les traductions en arabe qui s'en suivirent ne manquaient pas de poser aux traducteurs de l'époque le problème de l'adaptation de leur langue de traduction - l'arabe- à l'apport de la culture française. Rappelons que cette ouverture intervenait au moment où la langue arabe connaissait encore le repli amorcé dix siècles auparavant. Repli qui s'explique, entre autre, par l'invasion mongole en 1259, par la montée de l'orthodoxie et par la préférence donnée par les dynasties persanes et turques à leur propre langue.

À l'époque qui nous intéresse dans cette étude, les Ottomans, qui avaient épousé l'Islam et non la langue arabe, accentuent l'isolement de cette langue en imposant le turc comme langue officielle de l'empire, y compris dans les provinces arabes. La langue arabe ne représente pour eux qu'une langue liturgique. Il fallut attendre le règne de

l'un de leurs représentants, pour que cette langue sorte du carcan dans lequel elle était enfermée pendant des siècles.

Certes, le Pacha d'Égypte, Muhammad 'Alî, donne à cette langue l'occasion d'embrasser des domaines jusqu'alors restés en dehors de son univers culturel. Le but de son action n'est pas tant la promotion de la langue arabe en tant que telle, mais plutôt la possibilité pour lui d'assurer la formation d'un cadre local susceptible de l'aider à se bâtir une gloire personnelle. Les traducteurs syriens sont les premiers à ressentir les effets du recul de cette langue. Sans désarmer, ils déploient, avec l'aide des azharites, des efforts méritoires dans l'adaptation de l'arabe aux connaissances scientifiques et techniques occidentales, Françaises en particulier. Ces efforts limités au domaine de terminologie scientifique et technique portèrent sur la création de nouveaux vocabulaires.

La deuxième génération de traducteurs, qui poursuivit ces efforts, a tenté d'élargir son action pour aider cette langue à véhiculer une gamme importante de notions en provenance de l'Occident.

L'étude analytique de la contribution du représentant de cette génération, à savoir Al Tahtâwî, entre autres intellectuels de l'époque objet de cette étude, nous a permis de mesurer la difficulté de la tâche de ces pionniers.

Les traducteurs étaient, en effet, davantage confrontés au problème dû à l'isolement de la langue arabe en raison de la multidisciplinarité des domaines dans lesquels ils traduisaient.

Ils tentèrent, dès le début de leur activité traduisante, d'adopter certains procédés linguistiques afin d'intégrer les notions étrangères dans le registre de leur langue de traduction.

Enfin, grâce aux traductions faites au cours du XIXe siècle par les traducteurs égyptiens et les traducteurs libanais immigrés en Égypte durant la deuxième moitié du XIXe siècle, et sous leur plume, la langue arabe s'est simplifiée, s'est enrichie par des termes et des thèmes nouveaux, et s'est libérée davantage des artifices de la rhétorique. Sa renaissance a eu lieu aussi bien en Égypte qu'au Liban, l'autre pôle arabe du renouveau dans le domaine de la culture et de la linguistique arabe.

Le mouvement de traduction à l'époque de Muhammad 'Alî et aux périodes qui l'ont suivies ont fait naître une vague d'expressions étrangères arabisées. Ces dernières sont intégrées carrément dans la langue et la plupart sont utilisées jusqu'à nos jours.

Il en va de même, comme on l'a étudié dans cette thèse, pour la littérature arabe. Le mouvement de traduction d'œuvres occidentales et plus particulièrement françaises a bien contribué à rendre vie à la littérature classique, en poussant les écrivains et les poètes à y revenir pour la lire et la critiquer avec un esprit scientifique venu de l'Occident et transmis par les traducteurs. Cet esprit scientifique les a incités à réfléchir sur l'ancien et le moderne et à se nourrir des deux à la fois.

Il n'est pas exagéré, donc, de dire que les Arabes doivent la vie de la prose à ces traducteurs qui ont jeté des ponts entre l'Orient endormi et l'Occident réveillé pendant les deux derniers siècles.

Néanmoins, si l'on met en valeur la traduction réalisée au XIX^{e} siècle, l'on découvre en même temps qu'il est difficile de concevoir la traduction comme un simple transfert de savoir. Elle illustre bel et bien le fait que tout traducteur est condamné à traduire en fonction de son propre public. Celui-ci est souvent réduit à un élément subalterne dans le processus traductionnel, alors qu'il constitue un élément déterminant dans ce processus.

Les indices de l'importance du public récepteur dans le processus traductionnel ne manquent pas dans chaque œuvre traduite. Il suffit d'observer l'adaptation aux normes morales ou politiques, la loi du silence sur certains thèmes, la distribution de l'explicite et de l'implicite etc. dans l'œuvre traduite pour s'en convaincre. En effet, chaque élément dans le système social a son âge propre. Les connaissances, les sensibilités, les goûts et penchants, les tabous etc. évoluent avec le temps. Ce qu'un traducteur d'une époque donnée estime blessant ou humiliant ou encore hermétique pour son public, peut être tout à fait différent pour un traducteur d'une autre époque.

Ainsi, le traducteur arabe a contribué en outre à l'amorce de la réactivation de la langue arabe par l'enrichissement de son registre grâce à des thèmes et vocabulaires nouveaux, ainsi que par la libération de

l'écriture des formes esthétiques anciennes. En ce qui concerne la société, comme on l'a vu, la traduction servait aux traducteurs de prétexte ou de tribune libre d'où ils prônaient la réforme politique, sociale et même religieuse. Derrière les masques de leurs personnages dans leurs productions littéraires, ils menaient des guerres sans merci contre l'occupation occidentale, lançaient des flèches empoisonnées contre le despotisme khédivial, condamnaient l'injustice sociale, plaidaient la cause de la femme, se déchaînaient contre la tyrannie religieuse et prêchaient la séparation entre le pouvoir religieux et l'état.

Comme on l'a vu lors de cette étude, les traductions n'étaient pas simplement destinées à enrichir un patrimoine et à garnir les rayons des bibliothèques d'un pays mais, à leur insu, elles faisaient réellement, tout au long des deux siècles derniers, l'objet de commentaires et d'analyses et elles n'ont cessé de s'intégrer dans tout un mouvement intellectuel, alimentant la réflexion et contribuant de manière importante à l'élaboration d'un système de pensée.

Cette étude voudrait ainsi contribuer à mieux donner à voir la « façon qu'a la traduction de toucher la totalité de l'expérience humaine (…) (et d'engager à sa manière) « le tout de la culture et de l'homme ».[390] Ce que signale l'orientaliste Edouard Saïd dans son célère ouvrage intitulé L'orientalisme, lorsqu'il évoque les nombreuses implications idéologiques et éthiques de la traduction en

[390] Kâzim Jihâd Hassan, *La part de l'étranger*, *op.cit.*, p. 17.

montrant comment la traduction et l'écriture littéraire, faute d'une approche critique de leur pratique, peuvent être liées à un projet hégémonique[391].

Ainsi, rappelons en guise de conclusion pour ce travail que l'étude analytique des textes traduits durant l'époque étudiée ici se révèle d'importance capitale : les textes traduits librement peuvent aider à comprendre l'histoire du goût ; les textes égyptianisés ou arabisés marquent un tâtonnement vers l'apprentissage de genres nouveaux; les textes traduits fidèlement aboutissent à une meilleure connaissance des auteurs occidentaux. La pratique traduisante de l'époque définie ici à partir de la langue française en particulier ne met pas seulement en valeur la langue intermédiaire mais elle fait aussi la lumière sur des points longtemps controversés concernant la pratique traduisante et son influence sur la langue mais aussi sur l'identité et l'évolution des civilisations. La traduction ne peut être, pour ainsi dire, notamment pour les gens de lettres, avec la juste proportion de plaisir et de peines qu'elle comporte qu'une belle et constante école devertu[392].

---

391 Voir à ce propos Edouard Saïd, *L'orientalisme*, 1ère éd. 1978 en Arabe, traduit en Français, Paris, Seuil, 1980.
392 Valery Larbauel, *Sous l'invocation de saint Jérôme*, NRF, Gallimard, impr. De Daragnès, 1946, p. 110.

BIBLIOGRAPHIE

Dans les belles traductions il faut, comme dans les empreintes d'un cachet, quand elles sont fidèles, le relief en creux, le creux en relief.

(Joseph Joubert *Carnets* tome 2)

I- Sources

Antûn, F., « *Bûlus wa Firginî* », Mashrû‘ al-Jâmi‘a al-Jadîd, *al-Jâmi’a*, Alexandrie, 10 septembre 1902.

Archives de la maison généralice à Rome, Société des missionnaires d’Afrique, (Pères Blancs), 1868 (WWW. Misafr.org).

Archives des missions scientifiques et littéraires, choix de rapports et d’instructions publiés sous les Auspices du Ministère publique des cultes, tome I, Paris, Imprimerie Nationale, 1801.

Archives de la collection « Voyageurs occidentaux en Egypte » publication de l’IFAO

Archives du couvent des Franciscains au Caire 1860. (archive.org).

Archives *de sciences sociales des religions*, Éditions de l’EHESS, 1956. Sur Revues.org

Archives *des sœurs de Besançon situées à la maison mère de Besançon au 131 de la Grand rue* Besançon 1904.

De Saint-Pierre, B. *Paul et Virginie*, éd. Aimé Martin, première éd. 1788 et republié dans les éditions de 1789 et de 1800

Paul et Virginie, Evreux, Larousse, 1972.

Jalâl, ‘U. Al-Amânî wal-manîyya fî hadith Qabûl wa ward al-janna, le Caire, Dhul Hijja 1288 (1872).

Manfalûṭî, (AL) *Safwat al a'mâl al kâmila, al ‘Abarât, Al Fadîla*, al Qâhira, al sharika al misrîyya al ‘âlamîyya lil-nashr, 1991, Beyrouth, maktabat lubnân, 1991.

Al Fadîla ou *Paul et Virginie*, Beyrouth, Dâr al Thaqâfa, 1987.

Cyrano de Bergerac, éd. Al-Ma'ârif, Le Caire

Al Fadîla, al qâhira, Matba'at al Istiqâma, 1955.

Paul et Virginie, Voir Éd. Al ma'ârif pour Cyrano ou le Poète, al Rahmanîyya, sans date

Mukhtârât al-Manfalûtî, Misr, al Maktaba al-Tijâriyya l-kubra, 1954.

Al-Fadîla édition de1997, Maison d'édition Sader et Al-moualef, Beyrouth, Liban

Al Fadîla, Beyrouth, dâr al Jîl, 1990

Al Fadîla, Beyrouth, Nawfal, 1993

Al Fadîla, maktabat Misr, 1993

Al Fadîla, manshûrât al buhuth al thaqafîyya, Beyrouth, 1987

Al Nazarât, al qisas wal rasâ'il al kâmila wal-muntakhabât al syriyya wal rithâ', beyrouth, Lubnân, 1987

Al Nazarât, Misr, al maktaba al Tijârîyya, 1967

Al-Nazarât, Beyrouth, dâr al Ãfâq al Jadîda, 1982.

Mukhtârât al-Manfalûtî, Misr, al Maktaba al-Tijârîyya l-kubra, 1958.

Œuvres complètes d'al Manfalûtî, éditeur scientifique Ahmad Zahwat, Beyrouth, dâr al kitâb al 'arabî, 2008.

Œuvres Complètes d'al Manfalûtî, ou *Sous les Tilleuls*, Beyrouth, maktabat al Hilal, 2000.

Œuvres complètes : Al Fadîla ou Paul et Virginie, Beyrouth, Liban, dar wa maktabat al Hilal, 2000.

II Etudes

‘**Abd-El-Jalîl,** J. *Histoire de la littérature arabe,* Edition G.P. Maisonneuve, Paris, 1960.

‘Abdel-Nûr J. *La contribution des libanais à la renaissance littéraire arabe au XIX° siècle*, thèse dactylographiée, Paris, 1952.

Abou Salîm *Les Enjeux de la francophonie au Liban », Une francophonie différentielle*, l’Harmattan, 1994.

Abû ‘Abdu, M. *l’arabisation et ses problèmes,* imprimé à l’IERA, Rabat, Maroc 1984.

Abû Shabaka, I. *Rawabiṯ al-Fikr wa-r-rûḥ bayn al-‘arab wa-l- faranja*

Abul-Naga, ‘A. *Les sources Françaises du théâtre égyptien (1870-1939)*, SNED, Alger, 1972.

Ahdab *A.* (El) *l'Orient - le Jour, le 8 décembre 2003*

Annales *de la propagation de la foi, revue catholique française du XIX, 1822.*

Annales de la Propagation de la foi, revue Catholique Française du XIX e siècle, oeuvres Pontificales Missionnaires.

Arnaldez R. *Les grands siècles de Bagdad*, vol I, de la fondation de Bagdad au début du IVe –IX e siècle, Enal, Alger, 1985.

‘Awad, L. « *Problems of the Egyptian Theatre » in Studies in Modern Arabic Literature, éd.R.C. Ostle .1984.*

Baccouche T. « La Traduction dans la tradition arabe», Université de Tunis I, Tunis*, Méta XLV*, 3, 2000.

Badawî 'A. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, Etudes de la philosophie médiévale*, LVI, Vrin, Paris, 1968, (section A, La technique de la traduction.

Bardenstein, C. *Translation and transformation in Modern arabic Literature, The indigenous Assertions of Muhammad 'Uthmân Jalâl, Studies in arabic language and literature*, Vol 5, Harrassowitz Verlag, Wiesbden, 2005.

Barthes, R. « Ecrivains, écrivants » in *le degré zéro de l'écriture suivi de Nouveau Essai,* Paris, 1972.

Bassnett S**.** et **Lefèvre** A., *Constructing Cultures, Essays on literary Translation, Topics in Translation*, Multilingual Matters LTD, Clevedon, Philadelphia, Toronto, Sydney, Johannesburg, 1998

Translation literature, D.S. Brewer, Cambridge, 1997.

Bastin, G. *la notion de l'adaptation en traduction,* in Meta, XXXVIII, 3, 1993.

Bessière, I. *La Notice d'une édition de Paul et Virginie*, Evreux, Librairie Larousse, collec. Textes pour aujourd'hui, 1972

Billioud, J.: *Histoire des chrétiens d'orient*, paris, L'Harmattan 1995

Benjamin, W. *La tâche du traducteur,* Préface à la traduction des *Tableaux Parisiens* de Charles Baudelaire, Heidelberg, Weisbach, 1923.

Berman A. in *L'Épreuve de l'étranger, culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, éd. Gallimard, coll. Les Essais, Paris, 1984.

Dans *« La Traduction et la lettre ou l'auberge du lointain »* in *Les tours de Babel*, TER, Mauvezin, 1985.

Bihayrî, K. (Al) *l'influence de la littérature française sur le roman arabe,* l'organisme égyptien du livre, Egypte, 1985.

Brauns, J. *Comprendre pour traduire, perfectionnement linguistique en français,* La maison du Dictionnaire, Paris, 1981.

Carr, M. *La traduction à l'époque Abbasside,* Paris, Didier érudition, 1990.

Cary, E. *Les grands traducteurs français*, Librairie de l'Université Genève, Genève, 1963.

Cazanova P. *La république mondiale des lettres*, seuil Paris, 1999.

Chateaubriand, F. *Le Génie du Christianisme*, Paris, Vialat, 1802.

Cheddadi, A. *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire, Emergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'aux II/ VIII° siècle*, Sindbad, Actes Sud, paris, 2004.

Chomsky, N. *structures syntaxiques* (1957°) Paris seuil, 1979.

Corbin, H. *Histoire de la philosophie islamique*, ouvrage en collaboration avec Nasr Hosseïn et Yahya Osman, Gallimard, Paris, 1974, repris dans la coll. Folio Essais

D'Almera, H. *Paul et Virginie de Bernardin de Saint-Pierre*, Histoire d'un roman, Paris S.F.E.L.T. Malfère 1937

David, C. *Égypte, Anthologie de l'Ancien Empire à nos jours*, Maisonneuve et Larose, 1997

Deheuvels, L. « le livre des trois cités de Farah Antûn : une utopie au cœur de la littérature arabe moderne » ; *Arabica,* Brill, Leyde, t. XLXI, fascicules 3-4, juillet-octobre 1999.

« Le "Livre des trois cités" de Farah Antûn: une utopie au cœur de la littérature arabe moderne », *Arabica,* numéro spécial: "Nouvelles approches en littérature arabe moderne", tome XLVI, fasc.3-4, 1999.

(INALCO, Paris), Colloque international « Perspectives littéraires et développements de la société » organisé par la faculté des Lettres de l'Université Saint-Esprit de Kaslik, Liban, 27-28 mars 2007, « L'adaptation littéraire et ses enjeux : le *Paul et Virginie* de Farah Antûn », publication du Kaslik.

« Fiction romanesque et utopie », in *Histoire de la littérature arabe moderne,* Tome 1, 1800-1945, ss. dir. Boutros Hallaq et Heidi Toelle, Paris, Sindbad, Actes Sud, 2007.

Delisle, J. *L'analyse du discours comme méthode de traduction*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1980.

Dîdâwî, M. *La Science de la traduction entre théorie et application, M*aison d'édition al-Ma 'ârîf, Soussa, Tunis, 1992.

Dolecki, M. *Un pied en Égypte avec Robert Solé*, in *International*, Semaine du 18 octobre au 24 octobre 2005.

Dumas, A. *L'ange Pitou*, Paris, A. Cadot, 1851, 8 vol in 8°, (troisième partie de la série des *Mémoires d'un médecin*).

Eco, U. *Lector in fabula ou la coopération interprétative dans les textes narratifs,* Paris, Bernard Grasset, 1985.

Ephrem, I. *Les Philosophes et les traducteurs syriaques d'Athènes à Bagdad*, l'Harmattan, Ouverture philosophique, Paris, 1997.

Etkind, E. *Un art en crise,* Lausanne, L'âge de l'homme. 1982.

Fakher, R. *Aux Origines des relations culturelles contemporaines entre La France et le monde arabe, l'influence française sur la formation de la presse littéraire en Egypte au XIX ° siècle, Paris, Geuthner, 1972*

Fleisch S. *« Etudes sur le verbe arabe », Mélanges, Tome II, Institut Français de Damas, 1957.*

FLORES, A. « Reform, Islam, Secularism, Farah Antûn and Muhammad Abduh », in A. Roussillon (ed.), *Entre réforme sociale et mouvement national, Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)*, CEDEJ, Le Caire, 1995.

Gaston, W. *introduction à la littérature arabe,* Edition G.P Maison neuve et Larose, Paris 1966

Gazzar, M. (Al) « al-Tarjama l-adabiyya », in *al-Tarjama wa naẓariyyâtuhâ*, Collectif, Carthage, éd. Bayt al-Hikma, 1989.

Gobillot, G. « Abraham Ecchellensis, philosophe et historien des sciences », in *Orientalisme, science et controverse : Abraham Ecchellensis (1605-1664),* sous la direction de Bernard Heyberger, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes en Science Religieuse, Volume 143, Brepols, Belgique, 2010.

GOIN, E. *L'Egypte au XIX°siècle, Histoire militaire et politique, anecdotique et pittoresque de Méhémet-Ali, Ibrahim Pacha, Soliman-Pacha (Colonel Sèves)* : éd : Paris, P. Boizard 1847.

Gonzalez, Y. « *La Renaissance arabe au XIX ° siècle* », in *Histoire de la littérature arabe moderne,* Collectif, Tome I, sous la direction de Boutros hallaq et Heidi Toelle, Sindbad Actes Sud, 2007.

La lettre et la voix : Fâris al-Chidyâq et 'Abd Allah al-Nadîm, figures de la transmission de l'âge classique à l'époque moderne, 18 Avril2008 www.gremmo.mom.fr/journees-etudes.html

Gravier, M. Discours prononcé le 25 Mai 1977 à la Sorbonne à l'occasion du 20ème anniversaire de l'E.S.I.T. in Brauns, J. *Comprendre pour traduire, perfectionnement linguistique en français,* La maison du Dictionnaire, Paris, 1981.

Grande Encyclopédie Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts, 31 volumes encyclopédiques publiés à Paris entre 1886 et 1902 par Lamirault et par la suite par « la société anonyme de la grande encyclopédie ».

Halabî, R. *La traduction au Liban entre 1840 et 1914*, Une thèse de doctorat publiée par l'École de traducteurs et d'interprètes de Beyrouth, collec. Sources-Cibles, 2005

Hallaq, B. et **Toelle** H. *Histoire de la littérature arabe moderne*, Tome I (1800-1945), Sindbad, Actes Sud, 2007.

Hassan, J. Le roman arabe (1834-2004), Actes Sud, Sindbad, 2006.

La part de l'étranger, Paris, Actes Sud, Sindbad, 2007.

« La Nahda par l'Ihyâ' », in *Histoire de la littérature arabe moderne*, tome I, (1800-1945), Sindbad, Actes Sud, 2007.

Haywood, A. *Modern Arabic Literature 1800-1970*, Lund Humphries, London, 1971.

Herbulot F. « Le traducteur déchiré » in *Etudes traductologiques en hommage à Danica Seleskovitch,* Paris, Didier Erudition, 1990

Heyberger, B. « Histoire des Chrétiens d'Orient (XVI-XXe siècle) », « Les chrétiens dans la société en Syrie et en Egypte de l'époque ottomane à nos jours », EPHE, Sciences religieuses, t. 118, 2011, mis en ligne : asr.revues.org/index 966.html.

Histoire des Chrétiens d'Orient (XVI-XXe siècle), Paru dans *Annuaire de l'école pratique des hautes études* (EPHE), Section des sciences religieuses, 115, 2008

Histoire des Chrétiens d'Orient (XVI-XXe siècle), Paru dans *Annuaire de l'école pratique des hautes études* (EPHE), Section des sciences religieuses, 116, 2009

« Histoire des Chrétiens d'Orient (XVI-XXe siècle) », Paru dans *Annuaire de l'école pratique des hautes études* (EPHE), Section des sciences religieuses, 117, 2011.

Hittî PH., *Târikh al-'arab*, dâr ghandûr, 5° édition, 1974.

Hurtado, A. *La notion de fidélité en traduction,* Collection « traductologie », n° 5, Didier Érudition, 1990

Israël, F. *sens, forme, effet : pour une approche communicative de la traduction littéraire,* in *Tex con Tex*, Heidelberg, Julius Groos Verlag Coll. « Translation, Théorie, Didaktik, Praxis, Sonderdruck », n°4, 1991

« La créativité en traduction ou le texte réinventé » in : *IV Encuentros complutenses en torno a la traduccion,* Madrid, Margit Raders y Rafael Martin-Gaitero, 1994

« Le traitement de la forme en traduction » *in Le Linguiste et les traductions,* avant propos de Jean-Claude Chevalier, Paris, Université de Paris- Sorbonne Nouvelle série n°5, 1995.

« Traduction littéraire et théorie de sens», in *Recueil d'articles en traductologie.* E.S.I.T., 1997.

"La plénitude du texte" in: *Quelle formation pour le traducteur de l'an 2000,* Colloque international tenu à l'E.S.I.T. Les 6, 7, 8, juin 1996. Didier Erudition, Paris, 1998.

Jacquemond, R. « Traductions croisées Égypte-France : stratégies de traduction et échange culturel inégal » *Égypte/Monde arabe*, Première série, 15-16 | 1993, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL: http://ema.revues.org/index1109.html.

Jâhiz, A. (Al) (777-868 apr. J.C), *Kitâb al-Hayawân*, trad. Par Lakhdar Souami. Sous le titre *Le Cadî et la Mouche*, anthologie du livre des animaux.

Jurjânî, 'A. (Al) *Asrâr al-balâgha fî 'ilm al-bayân*, éd. Etablie par Muhammad 'Abduh et Rashîd Rida, Dâr al-kutub al 'ilmîyya, Beyrouth, 1988.

Khayrallah, T., *La Syrie*, Ernest Leroux, Paris, 1912.

Les régions arabes libérées, Editions Ernest Leroux, Paris, 1919.

Khawwam, R. L'Introduction de : *'Abdallah Ibn al-Muqaffa', le pouvoir et les intellectuels*, traduction intégrale faite sur les manuscrits par René Khawwam, Maisonneuve Larousse, Paris, 1985.

Khûrî, R. *Bibliographie raisonnée des traductions publiées au Liban à partir des langues étrangères de 1840 jusqu'aux environs de 1905*, thèse réalisée sous la direction de Monsieur le Professeur R. Blanchère, université de paris, 1966.

Kratchkovski, I. *Le roman patrimoine,* Al-MASHREQ, volume 28. 1930

Ladmiral, J. *La Traduction*, Didier/Larousse, 1972.

Les Arabes par leurs archives (XVI°-XX° siècles), Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Editions du Centre national de la Recherche Scientifique, Paris, 1976.

Traduire, Théorèmes pour la traduction, Petite bibliothèque Payot, Nouvelle édition Gallimard, collection Tel, 1994, Paris. 1979

Littératures classiques, La Traduction au XVII° siècle, Imprimerie de l'Université de Toulouse-le-Mirail, numéro 13, Octobre 1990.

Lançon, D. *L'Égypte littéraire de 1776-1882*, Geuthner, 2007

Lederer, M. et **Israël,** F. *La liberté en traduction,* Paris, Didier Erudition, 1990.

Lederer, M. *La traduction aujourd'hui, (le modèle interprétatif),* Hachette, Paris, 1994.

Liens protestants (éditorial), « l'Égypte des chrétiens, coptes grecs, orthodoxes, protestants », février 2009

Lotman. I., *La structure du texte artistique*, colec. NRF, Paris, Gallimard, 1973.

Makarius, R. *Anthologie de la littérature arabe contemporaine. Le roman et la nouvelle,* Edition du Seuil, Paris. 1964

Malosse, L. *Impressions d'Égypte, 2*ème partie, chapitre III («Les écoles françaises »), Paris, A. Colin, 1896.

Margot, J. « linguistique et traduction », in *Traduire sans trahir*, éd. L'Age d'homme, Lausanne, 1979.

Marmontel, *Œuvres complètes, Paris, éd. Verdrière, 1818-1820, t. X*

Marzûqî A. (Al) « Al-tarjama al- 'ilmiyya bi-mâ hiya dhâhira ijtimâ'îyya wa fannîyya », in l'ouvrage collectif *Al-tarjama wa nadhariyyatuhâ*, éd., Bayt al-Hikma, Carthage, 1989

Massoud, M. « la notion de liberté entre l'occident et le monde musulman au XIX e siècle, Félicité de Lamennais, Rifâ'a al-Tahtâwî et Jamâl al-Dîn al-Afaghânî », in *Transversales Philosophiques, Monde de l'Islam et l'occident, Les voies de l'inter culturalité*, Collection dirigée par J.J. Wunenberger et Valentina Tiroloni, sous la direction de Geneviève Gobillot, ouvrage publié avec le soutien de l'université Jean Moulin, E.M.E., Bruxelles, 2010.

Massoud, M. *La Pensée politique en rapport avec la religion chez Ernest Renan et Muhammad Abduh*, *Etude comparative*, thèse de Doctorat soutenue à Lyon 3 en 2004 sous la direction de Geneviève Gobillot.

Miquel, A. *la littérature arabe,* Presse Universitaire de France, collection « que sais-je », Paris, 1969

Montada, J. (Université de Madrid), « Farah Antûn, active reception of europeen thought, version anglaise d'un article espagnol intitulé « Farah Antûn y la recepciÓn activa del pensamiento europea in « Pensamiento, vol. 64 (2008), N° 242.

Monteil, V. *Anthologie bilingue de la littérature arabe contemporain.* Imprimerie catholique, Beyrouth (Liban), 1961

Mounin, G. Les problèmes théoriques de la traduction, Paris, Gallimard, 1963

Les Belles infidèles, Essai sue la traduction, Cahiers du sud, 1955, Presses universitaires de Lille, 1994.

Mubarak, A. al-Khiṭat al-tawfîqîyya al-jadîda li-Miṣr al qâhira wa mudunihâ al qadîma wal- mashhûra, Bûlaq, 1888-89, vol. 16.

Nasrallah, J. *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle* : contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne, Louvin : Peeters : 1979- 3, I, 5e éd., 1983.

Oeuvre des Missions Catholiques Françaises d'Asie et d'Afrique (article sur OMCFAA.org).

Nujaym, M. *l'histoire dans la littérature arabe nouvelle (1870-1914),* Maison d'édition Beyrouth pour l'impression et l'édition 1956.

« Les Chrétiens libanais précurseurs et fondateurs de la renaissance arabe », in *L'Orient Chrétien dans l'empire musulman*, *Hommage au professeur Gérard Troupeau*, ouvrage collectif, sous la direction de Geneviève Gobillot et Marie-Thérèse Urvoy, Collection Studia Arabica III, Edition de Paris, 2005

Pellat, C. *langue et littérature arabes in L'adaptation des langues « classiques » aux besoins modernes dans le Proche-Orient,* (entretiens organisés les 25,26, & 27 avril 1961), institut d'Etudes Islamiques & Centre d'Etude de l'Orient Contemporain de l'Université de Paris.

Langue et littérature arabes, Armand Colin, Paris 1952.

Pérès, H. *Le roman, le conte et la nouvelle dans la littérature arabe moderne,* Annales de l'Institut d'études orientales, Alger, Tome III 1937.

La littérature Arabe et l'islam par les textes, les XIX^e et XX^e siècles, Libraire d'Amérique et d'Orient, Paris, 1937.

Poché, C. *Musiques du Monde arabe*, IMA, Paris, 1994.

Râfi'î, (Al) *'Asr Ismâ'îl*, Vol 1, Le Caire, 1932.

Reid, D. *The Odyssey of Farah Antûn. A Syrian Christian's Quest for Secularism*, Minneapolis & Chicago, 1975.

Richard, J. *Encyclopaedia Universalis*

Ricoeur, P. *Sur la Traduction*, Paris, Bayard, 2004.

Saïd, E. L'orientalisme, 1ère éd. 1978 en Arabe, traduit en Français, Paris, Seuil, 1980.

Sâmarrâ'î, I. *Journée d'information sur les relations entre la langue arabe et la langue française,* SASSENAGE, 29-30 Avril, 1974.

Saussay, E. *Une adaptation arabe de Paul et Virginie,* in *Bulletin d'Etudes Orientales*, institut de Damas, Tome 1, 1931.

Seleskovitch, D. et **Lederer,** M. *Interpréter pour traduire,* Paris, Didier Erudition Coll. « traductologie », n° 1, 2° édition, 1986.

Interpréter pour traduire, Paris, Didier Erudition Coll. « traductologie » n° 1, 2ème édition, 1998.

Simon, J. *Bernardin de Saint-Pierre ou le triomphe de Flore, Ed, A.G.Niset,* Paris 1967.

Shayyâl, J. (Al) *L'histoire de la traduction à l'époque de M* Muhammad 'ALî, Bibliothèque de la culture religieuse, Le Caire, 2000.

Steiner, G. *After Babel,* Paris, Edition Albin Michel, 1978.

Tadié, A.et **Kattan**, M. naissance du théâtre en Egypte, [suivi de] des Cœurs peints en bleu, pièce transcrite et traduite de l'arabe, Paris, publications Langues'o, 1991, I vol

Tâjir J. *Le Mouvement de la traduction en Egypte pendant le XIX° siècle,* Maison d'édition Al-Ma'ârif, Le Caire, 1945

Tantâwî, F. *La Traduction arabe de la littérature française en Egypte (1900-1939), thèse de Doctorat soutenue à Paris La Sorbonne, sous la direction d'André Miquel en 1992*

Tawhîdî A. (Al.) *al-Imtâ' wa-l- mu'ânasa*, éd. Mufam li-l-nasr, Alger, 1989.

Al-Muqâbasât, dâr al-adab, Beyrouth, 2eme éd., 1989.

Tîjânî, S. *Rifâ'a at-Tahtâwî et son oeuvre de traduction*, une thèse de doctorat soutenue à Paris III, 1987

Tomiche, N. *La littérature arabe traduite, Mythes et Réalités,* Geuthner, Paris, 1978.

Trahard, P. in *Paul et Virginie*, Paris, Editions Garnier, 1958.

Valéry, L. *Sous l'invocation de saint Jérôme*, NRF, Gallimard, impr. De Daragnès, 1946.

Van, Dijk, W. *Des Français en Orient*, exploration des informations recueillies par le R.P. Van Dijk dans les Archives des Pères Capucins, Paris, Fontenay aux Roses, E. Pech., 1990.

Venuti, L., *Rethinking translation, discourse, sujbectivity, ideology*, Routledge, London & New york, 1992.

Zaytûnî, L. *Le mouvement de la traduction à la Renaissance,* maison d'édition al-Nahar. 1994.