



مجلة كلية الآداب

مجلة دورية علمية محكمة

نصف سنوية

المعد الثاني والأربعون

أكتوبر ٢٠١٧

مجلة كلية الآداب.. مج ١، ع ١ (أكتوبر ١٩٩١م).
بنها : كلية الآداب . جامعة بنها، ١٩٩١م
مج؛ ٢٤ سم.
مرتان سنويا (١٩٩١) وأربعة مرات سنويا (أكتوبر ٢٠١١) ومرتان سنويا (٢٠١٧)
١ . العلوم الاجتماعية . دوريات . ٢ . العلوم الإنسانية . دوريات.

مجلة كلية الآداب جامعة بنها
مجلة دورية محكمة
العدد الثامن والأربعون
الشهر : أكتوبر ٢٠١٧
عميد الكلية ورئيس التحرير : أ.د/ عبير فتح الله الرباط
نائب رئيس التحرير : أ.د/ عربى عبدالعزيز الطوخى
الإشراف العام : أ.د/ عبدالقادر البحراوى
المدير التنفيذى : د/ أيمن القرنفلى
مديرا التحرير : د/ عادل نبيل الشحات
د/ محسن عابد محمد السعدنى
سكرتير التحرير : أ/ إسماعيل عبد اللاه
رقم الإيداع ٦٣٦١ : ٦٣٦٣ لسنة ١٩٩١
1687-2525: ISSN

المجلة مكشفة من خلال اتحاد المكتبات الجامعية المصرية
ومكشفة ومتاحة على قواعد بيانات دار المنظومة على الرابط:

<http://www.mandumah.com>

ومكشفة ومتاحة على بنك المعرفة على الرابط:

<http://jfab.journals.ekb.eg>

هئية تحرير المجله

عميد الكلية ورئيس مجلس الإدارة
ورئيس التحرير

أ.د/ عير فتح الله الرباط

نائب رئيس التحرير

أ.د/ عربي عبدالعزيز الطوخي

الإشراف العام

أ.د/ عبدالقادر البحراوي

المدير التنفيذي

د/ أمين القرنفيلي

مدير تحرير المجله

د/ عادل نبيل

مدير تحرير المجله

د/ محسن عابد السعدني

سكرتير التحرير

أ/ إسماعيل عبد اللاه

Le Coran entre l'inimitabilité et l'intraduisibilité

Dr. Mohamed Saad Ali
Maître de conférences, faculté des Lettres,
université du Fayoum

ملخص البحث باللغة العربية**عنوان البحث : القرآن بين الإعجاز واستحالة الترجمة**

يتناول هذا البحث قضية الإعجاز اللغوي للقرآن، وكيف أن العرب بالرغم من فصاحتهم العالية وبلاغتهم المشهود بها قد عجزوا عن الإتيان بمثل هذا القرآن. وصل التحدي إلى أن يأتي حتى آية واحدة من مثله ولكنهم عجزوا. يريد الباحث أن يرى كيف تناول المترجمون هذا النص ويعرف ردود أفعالهم في محاولة ترجمة هذه المعجزة اللغوية. فإذا كان العرب البلغاء عجزوا عن تقليده فكيف بالمترجمين أن يستطيعوا تقليده في اللغة الفرنسية. كما أن تحد الترجمة يفوق بكثير تحد محاكاة القرآن في نفس لغته حيث يضاف هنا - في عملية الترجمة - الصعاب المعهودة لعملية الترجمة التي يمكن أن تتم بين لغتين وثقافتين مختلفتين. وسيتناول الباحث محاولات المترجمين لنقل كلمة محورية في الدين الإسلامي في بعض آيات القرآن إلى اللغة الفرنسية.

Résumé en français

L'article s'interroge sur la question de l'inimitabilité du Coran. Les Arabes éloquents n'ont pu l'imiter. Ils étaient mis au défi d'apporter même une seule sourate, mais sans aucun intérêt. Le chercheur vise à découvrir la réaction des traducteurs envers la transmission de ce texte miraculeux dans la langue française. Si les Arabes éloquents n'ont pu imiter ce texte dans la même langue arabe, est-ce que les traducteurs pourront l'imiter en langue française? Soulignons que le défi de la traduction dépasse beaucoup celui de l'imitation dans la même langue parce que le processus de la traduction a aussi ses propres problèmes linguistiques et culturels. L'auteur tente d'aborder les essais des traducteurs pour traduire un concept-clé dans la religion musulmane en langue française.

Introduction

La question de la traduisibilité et de l'intraduisibilité a beaucoup évoqué l'intérêt des linguistes et des traductologues. Pour les uns, le fait d'établir des correspondances interlinguistiques entre deux langues montre que la traduction est une simple opération linguistique. Les définitions linguistiques de la traduction en confirment la réalité. Dans cette perspective, on peut tout traduire, et les pertes sémantiques éventuelles seront justifiées par l'incompétence des traducteurs. Pour les autres, loin des postulats simplistes des linguistes, la traduction serait impossible à cause des divergences culturelles et linguistiques entre les langues.

Le concept de l'intraduisibilité s'est inspiré d'abord de la réflexion sur la traduction littéraire, notamment sur celle de la poésie, là où il y a un lien indissociable entre le contenu et le contenant. Actuellement, les traductologues refusent cette notion d'intraduisibilité en ce sens que toute traduction est impossible et que tout est « intraduisible »¹. Toutefois, d'après la pratique, dès qu'il s'agit de la traduction du Coran, la notion d'intraduisibilité se pose et s'impose fort à cause de la nature même de ce Texte. D'ailleurs, Durieux relie l'intraduisibilité à la différence culturelle et propose l'exploration des objets intraduisibles selon leur ancrage dans une culture donnée². De son côté, Olga Inkova, en essayant de situer la question d'intraduisibilité entre la langue et la culture, prend comme point de départ les traductions françaises de deux mots russes pour conclure que « *la langue est un outil souple qui permet de façonner notre pensée et de formuler, au sein d'une même communauté culturelle et linguistique, des conceptions différentes, voire opposées* »³.

En traduisant de l'arabe vers le français, d'une part, la dimension culturelle occupe, une place primordiale en raison de l'écart culturel entre les deux langues-cultures en question et, d'autre part, les deux langues arabe et française n'appartiennent pas à la même famille linguistique: pendant que l'arabe

appartient à la famille sémitique, le français fait partie de la famille romane. En plus, le Coran, la parole de Dieu pour les musulmans, n'est pas imitable. Les Arabes eux-mêmes trouvent bien des difficultés à comprendre sa langue, sémantiquement riche. Du point de vue thématique, le Coran, dont la révélation faite pendant 23 ans, représente la source principale des instructions de l'Islam. Il est ainsi riche en langue et en thèmes. Etant composé de 114 sourates (chapitres) dont la longueur n'est pas identique, il comprend les sourates mecquoises, révélées à la Mecque avant l'hégire, et celles médinoises révélées après l'hégire.

Tout d'abord, nous allons aborder la question de l'inimitabilité du Coran et le défi lancé par ce dernier aux Arabes éloquents pour l'imiter. Puis, nous allons mesurer pratiquement l'intraduisibilité de ce texte au niveau du vocabulaire en analysant la traduction d'un seul terme coranique dans toutes les traductions françaises disponibles pour savoir dans quelle mesure ce terme est intraduisible et comment les traducteurs ont pu le comprendre et le réexprimer par la suite en langue française. Pour la démarche d'analyse, nous écrivons d'abord le verset ou le segment de verset (le texte source), puis nous mettons une simple traduction littérale où le terme en question sera translitéré, puis nous nous appuyons sur les grandes exégèses coraniques (comme celle d'Al-Qortoby et celle d'Ibn Achour) pour comprendre et faire comprendre le vouloir-dire du texte source. Enfin, nous analyserons les différentes traductions proposées. Nous prenons comme appui théorique la théorie interprétative de la traduction où l'appel à des connaissances extralinguistiques est une nécessité pour réussir le processus de traduction. La présente étude se donne ainsi pour tâche de répondre à ces questions:

- 1- Pourquoi le Coran est-il inimitable et, par la suite, intraduisible ?
- 2- Quels sont les aspects essentiels de son inimitabilité ?

3- Comment l'inimitabilité conduit-elle à l'intraduisibilité et quelle est la raison de celle-ci?

L'inimitabilité du Coran

Nous savons qu'Allah accorde à tout prophète et messenger un ou des miracles dans le même domaine où excellent ses contemporains et qui dépasse les capacités limitées des créatures afin que ces dernières puissent reconnaître la véracité de leur prophète. Citons, à titre d'exemple, le peuple de Moïse qui était connu par la maîtrise de la puissante magie ; pourtant, les grands magiciens de son temps ont été battus devant lui malgré leurs expériences et excellence dans ce domaine. Aussi le peuple de Jésus maîtrisait-il l'art de la médecine. Par conséquent, Allah a octroyé à Jésus le fait de guérir les graves maladies, comme la cécité et la lèpre, à tel point qu'il pouvait ressusciter les morts. De même, les Arabes étaient connus par leur éloquence et leur maîtrise de la langue arabe et de la poésie. Il leur fallait ainsi un miracle linguistique pour pouvoir reconnaître le message du prophète Muhammad. Dès le début de la révélation du Coran, ils ont pu percevoir le caractère miraculeux de ce Texte dont l'éloquence incomparable comprend ses mots, ses structures et ses significations.

Le Coran est ainsi considéré comme étant le miracle linguistique par excellence pour les musulmans. Dès sa révélation, les Arabes, connus par leur éloquence, sont mis au défi, d'une manière progressive, pour produire quelque chose de semblable au Coran. Tout d'abord, le défi appelle les Arabes à produire un discours semblable au Coran : « *Qu'ils produisent une parole semblable à celui-ci (le Coran), s'ils sont véridiques.* » (Al-Tûr : verset 34). Puis, le défi est réduit à la production de dix sourates semblables à celles du Coran : « *Ou bien ils disent : "Il l'a inventé [le Coran]" - Dis: "Apportez donc dix Sourates semblables à celles du Coran, forgées (par vous). Et invoquez qui vous pourrez (pour vous aider), autre qu'Allah, si vous êtes véridiques*» (Hûd : verset 13). Enfin, devant l'incapacité des

Arabes, Allah leur propose de produire même une seule sourate : « *Si vous doutez de ce que Nous avons révélé à Notre Serviteur (le Prophète), produisez donc une sourate semblable et appelez vos témoins autres qu'Allah, si vous êtes véridiques* » (la Vache : verset 23). Après l'échec des gens pour produire même une seule sourate semblable au Coran, le Texte coranique reconferme l'inimitabilité de ses versets non seulement pour les hommes mais aussi pour les djins : « *Dis : Même si les hommes et les djinns s'unissaient pour produire quelque chose de semblable à ce Coran, ils ne sauraient produire rien de semblable, même s'ils se soutenaient les uns les autres* » (Le voyage nocturne : verset 88).

D'ailleurs, si « *les religions dites révélées entretiennent depuis l'origine des relations complexes avec la langue et l'écriture*⁴», aucun autre texte sacré, à part le Coran, n'a lancé un tel défi à ceux qui n'y croient pas parce que ce qui compte dans les autres textes, nous semble-t-il, c'est seulement le contenu du message, mais pour le Coran, le contenant et le contenu sont étroitement liés ; on ne peut parfaitement comprendre son contenu sans passer par la forme. Cette relation étroite entre ces derniers serait la cause principale de l'inimitabilité et par la suite de l'intraduisibilité de ce texte singulier.

Le concept de l'inimitabilité du Coran – *i'ğāz* –, soit sur le plan thématique (le contenu des versets) soit sur le plan stylistique, a fait l'objet de plusieurs textes écrits par des linguistes et des théologiens, dont en tête est ['Abd al-Qāhir al-Ġurġānī](#)⁵ dans son livre intitulé *Dalā'il al-i'ğāz* [Les preuves de l'inimitabilité] où il traite la question de l'inimitabilité sous tous ses aspects. Al-Ḥaṭābī⁶ trouve que le caractère inimitable du Coran est interne, c'est-à-dire dans le discours coranique lui-même et il réside ainsi dans l'ordonnancement - *an-naẓm*- c'est-à-dire la liaison entre le sens et l'expression. Pour sa part, Ar-rāfī confirme que le secret de l'inimitabilité du Coran réside

dans l'ordonnement coranique qui se compose, selon lui, de trois éléments : les lettres, les mots et les phrases⁷. Quant à Salama, il trouve que l'inimitabilité du Coran a plusieurs aspects : son éloquence, sa rhétorique, son ordonnancement, ses structures, son style ainsi que les nouvelles passées et futures qu'il renferme⁸. Quant à As-siyūṭī⁹, il énumère 35 aspects de l'inimitabilité du Coran. Bien de théologiens et de linguistes arabes ont abordé la question du caractère miraculeux du texte coranique en confirmant pratiquement que ce texte est inimitable.

Seuls les arabophones peuvent constater que le Coran a une particularité non reproduite. Ils peuvent apprécier le choix rigoureux de ses mots qui sont soigneusement placés dans les phrases selon des raisons bien précises. Les rhétoriciens justifient comment l'utilisation de tel ou tel mot, même dans deux phrases similaires, met en relief des nuances subtiles entre ces dernières. Ils donnent comme exemples quelques paires de mots tel : زوج /*zawğ* /et امرأة /*imra'ah* /. Ces deux mots, désignant la femme, on peut les considérer à première vue comme des synonymes parfaits, mais en passant en revue les contextes situationnels de chaque mot dans le Coran, nous trouvons que la femme est appelée *zawğ* s'il y a une harmonie complète entre son mari et elle, s'il n'y a aucune différence religieuse ou psychologique entre eux. Si l'harmonie n'est pas complète entre eux à cause d'une différence religieuse ou autre, le Coran l'appelle *imra'ah*. En parlant de la femme, le Coran utilise principalement le mot *zawğ*, où l'accord et l'harmonie sont censés dominer dans la relation conjugale. Dans le même ordre d'idées, le Coran attribue le mot *zawğ* à Eve : « nous dîmes : ô Adam, habite avec *zawğaka* (ton épouse) dans le Paradis » (la Vache : 35). Si l'harmonie ne se réalise pas entre les deux époux pour une raison quelconque, le Coran donne à la femme le nom de *imra'ah* ; ainsi, en parlant de la femme de Lût et de Noé, c'est cette nomination qui est mise en service : « Allah cite comme exemple aux infidèles *imra'ata* (la

femme) de Noé et *imra'ata* (celle) de Loth. Elles étaient mariées avec deux de nos adorateurs vertueux, et elles les trahirent » (l'interdiction : verset 10). C'est parce que ces deux femmes ne croient pas à la mission de leurs époux, la différence religieuse empêche ainsi l'harmonie entre eux. En plus, ce qui démontre plus la minutie du Coran dans l'utilisation de ses mots, c'est que nous pouvons trouver ces deux mots en question dont le sens est très proche dans l'histoire de Zacharie : quand la femme de ce dernier était stérile, le Coran l'appelle *imra'ah* : « *imra'ati* (Ma femme) est stérile » (Marie : verset 5). Ils sont ainsi en manque d'harmonie à cause de son incapacité à procréer des enfants. Après que la stérilité est traitée et qu'elle a engendré leur fils Yahia, elle a eu la nomination de *zawġ* : « Nous lui donnâmes Yahyâ (Jean) et Nous lui rétablîmes (*zawġah*) son épouse » (les Prophètes : verset 90). Avant l'acte de naissance, elle est donc *imra'ah*, après cet acte, elle est *zawġ*¹⁰.

Le Coran jouit ainsi d'une rectitude rédactionnelle ; la moindre différence lexicale entre deux phrases similaires produit des nuances sémantiques. Il y a plusieurs pairs de mots que l'on croit synonymes mais l'utilisation rigoureuse et minutieuse qu'en fait le Coran montre qu'il y a des différences entre eux¹¹. Est-ce que la traduction peut mettre en relief ces nuances en langue française ?

Aussi, la manière dont le Coran se sert des assonances et de tous les autres procédés stylistiques indique facilement qu'il est impossible à imiter. Donc l'incapacité des Arabes éloquents à imiter, en totalité ou partiellement, le Coran s'avère ainsi claire dès sa révélation.

De l'inimitabilité à l'intraduisibilité

D'ailleurs, si ce Texte, que les musulmans le prennent pour un miracle, a un message se voulant universel, son miracle devrait donc être universel et intemporel. Ainsi, quelques siècles plus tard, le défi intralinguistique – traduction intralinguistique –

entraîne ipso facto un autre défi interlinguistique – traduction interlinguistique – et ce en abordant ce Texte par les traducteurs.

La traductibilité ou non-traductibilité de ce Texte central de la religion musulmane a suscité, et suscite encore, une problématique majeure théorique et pratique. Bien que la traduction soit le moyen principal qui ouvre la fenêtre aux non-arabophones pour qu'ils puissent accéder à ce message divin, les théologiens attirent l'attention sur les enjeux graves de ce processus linguistique. En effet, les Arabes constatent facilement que le style du Coran est singulier et inimitable dans le choix des mots et la structure de ses énoncés. De plus, les traductologues non-arabes peuvent aussi approuver l'intraduisibilité de ce Texte qui est révélé pour être essentiellement un défi linguistique pour les Arabes éloquents en l'occurrence. L'admiral nous annonce qu'« *il n'y a de véritable Coran qu'en langue arabe, celle de la révélation* ¹² ». De son côté, Sylvette Larzul, en abordant les premières traductions françaises du Coran, elle commence son titre d'article par « traduire l'intraduisible ¹³ ».

Nous n'avons pas l'intention de soulever ici le problème déjà traité de la possibilité ou de l'impossibilité de la traduction du Coran parce que ce problème est clairement dépassé par les faits actuels. Le Coran ne cesse de susciter l'intérêt des traducteurs de toutes les langues et de toutes les religions. En outre, le message coranique lui-même a vocation d'être universel ¹⁴. Si les intentions des traducteurs oscillent entre faire connaître l'Islam aux non-arabophones ou le détracter, comme c'est le cas dans les premières traductions du Coran ¹⁵, nous trouvons que la traduction du Coran est une nécessité pour les non-arabophones afin d'avoir accès à ce message se voulant universel et adressé à toute l'humanité.

Cela dit, si les maîtres de l'éloquence n'ont pu imiter le Coran dans la même langue arabe, les traducteurs peuvent-ils le traduire dans une autre langue étrangère ? Nous voulons savoir comment les traducteurs ont pu envisager ce défi

interlinguistique. Soulignons au départ que le système linguistique arabe diffère du système linguistique français. Donc, il ne s'agit pas ici d'examiner le transfert de l'ordonnement coranique - *al-nazm* - en langue française mais nous nous contenterons d'aborder l'intraduisibilité au niveau du vocabulaire.

L'intraduisibilité de quelques termes coraniques

En essayant de rendre en langue française les termes arabes chargés d'une valeur religieuse musulmane, le traducteur affrontera bien sûr des difficultés majeures à cause des différences dogmatiques entre les lecteurs du texte original et ceux de la traduction :

« D'un pays à l'autre les organisations sociales, administratives, politiques, juridiques sont très variées: tout traducteur se heurte à ces différences au moment de rendre dans le texte d'arrivée un phénomène inconnu dans la société du nouveau lecteur¹⁶ ».

De plus, à cause de l'absence d'équivalence, la culture religieuse est un des lieux sémantiques de l'intraduisibilité¹⁷. Le Coran est le livre fondateur de l'Islam qui a apporté des concepts ayant de nouvelles connotations pour les adeptes d'autres religions. Sa traduction est ainsi censée être un lieu fécond de l'intraduisibilité.

Au départ, il est tentant de souligner que l'intraduisibilité du Coran apparaît même avant d'entrer dans le corps du Texte. Nous savons que le Coran est divisé en sourates qui sont formées, à leur tour, d'un nombre variable de versets (Ayât) : la sourate la plus courte se compose de 3 versets et la plus longue comprend 286 versets. Elles n'ont donc pas la même longueur et, en plus, ne suivent pas l'ordre chronologique dans le Coran. Si la traduction courante de ce terme spécifique est « chapitre », cette traduction ne désigne pas le sens exact voulu par le terme initial qui est une division textuelle propre au Coran et renvoie le plus souvent à plusieurs thèmes. Le titre d'une sourate ne recouvre pas totalement la thématique de celle-ci¹⁸. Par conséquent, il nous

semble que la traduction du terme *sourate* par *chapitre* n'est pas pertinente et qu'il faut garder le même terme en français pour souligner cette division textuelle spécifique. Tous les traducteurs ont compris l'incapacité du mot *chapitre* à rendre le terme initial et ont décidé de le préserver tel quel en français « *sourate*¹⁹ », sauf Du Ryer et Savary qui choisissent « *chapitre* ».

Si nous consacrons cette partie d'étude à examiner l'intraduisibilité au niveau du vocabulaire, plusieurs vocables coraniques pourraient soulever une problématique dans le processus de traduction. Mais, comme il est tellement difficile d'accomplir cette tâche, nous nous sommes arrêté à l'analyse de la traduction d'un seul terme coranique dont la traduction représente quelquefois des difficultés énormes aux traducteurs, c'est le mot *Ġayb*, غيب, qui est polysémique comme nous allons le voir.

غيب / Ġayb/

Ce terme se présente à maintes reprises dans le Coran avec ses différentes dérivations : الغيب /Al-Ġayb/: 4, الغيوب /Al-Ġuyūb/: 42, غائبين/Ġā'ibīn/: 3, غيبة/Ġaybah/: 1, غائبة/Ġā'ibah/: 1, غيب السموات/Ġayb as-samawāt/: 6, غياية الجب /Ġayābt al-jub/: 2. Il signifie littéralement « absence », le fait d'être loin des yeux, comme dans le verset suivant :

(الأعراف / آية ٧) (فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ)

Nous leur raconterons en toute connaissance, et Nous n'étions pas *ġā'ibīn*.

(Sourate Al-A'râf / verset 7)

Selon le contexte de ce verset, le Jour du Jugement dernier, Allah informera les prophètes ainsi que leurs peuples de ce qu'ils faisaient dans la vie et s'ils ont suivi Ses instructions parce qu'Il, Lui, n'était point absent ni ignorant ce qu'ils faisaient.

La plupart de traducteurs optent pour une traduction littérale qui donne ici un sens exact allant avec le contexte du message initial : *absent* (Hamidullah, Oudla, Ali, Penot, Michon, Chebel, Abdelaziz, le Complexe). Chouraqi, Kazimiriski et

Berque utilisent le même équivalent, mais au pluriel *absents*. Cette infidélité à la réalité morphologique du terme source affecte mal la réception du message coranique qui confirme à maintes reprises qu'Allah est le Dieu Unique qui possède la royauté des cieux et de la terre et n'ayant aucun associé. نون الجمع /nūn al-jam' / le morphème de pluriel, *Nous*, indique dans ce verset la gloire et la majesté divines et non pas le pluriel.

Il y a d'autres traducteurs qui ont essayé plus ou moins de donner une traduction interprétative : Blachère reprend ce segment de verset ainsi « Nous étions à leurs côtés » ; pour Grosjean, il le réexprime en utilisant « nous étions là ». Ces deux traducteurs relient ainsi le fait de la non-absence divine à l'espace en utilisant respectivement l'expression « à leurs côtés » qui signifie près d'eux et l'adverbe désignant le lieu « là », tandis que la présence divine, selon le texte coranique, n'est point abordé d'un seul côté, Il est omniprésent partout et aussi en tout temps. Il n'est limité ni dans l'espace ni dans le temps, « rien ne Lui ressemble. Il est Celui qui entend et qui voit » (La Concertation : 10). Ainsi, ces deux versions ne reflètent pas bien la réalité du dogme musulman qui est la base du message coranique. Pour Chiadmi, il donne cette version : « *Nous n'avons jamais cessé de les observer* ». La mise en œuvre du verbe « observer », nous semble-t-il, ne s'harmonise pas bien avec l'esprit du texte source parce que ce verbe demande un effort – une attention soutenue – pour pouvoir connaître, ce qui ne s'accorde pas avec la volonté du Créateur, gloire à Lui. « *Quand Nous voulons une chose, Nous lui disons : "Sois". Et, elle est* » (Les Abeilles : 40).

Ce terme polysémique fait l'objet de plusieurs autres significations dans le texte coranique. Passons en revue quelques versets où ce terme se présente pour examiner la réaction des traducteurs vis-à-vis de ses différentes significations.

Avec l'utilisation du terme al-Ġayb, le Coran décrit les femmes vertueuses :

(النساء / آية ٣٤) (حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ)

Elles protègent le Ġayb, avec la protection d'Allah.

(Sourate An-Nisā' (Les Femmes) / verset 34)

Ce segment de verset signifie que, pendant l'absence de leurs époux, ces femmes ne font rien qui puisse les contrarier, comme l'adultère. Aussi protègent-elles les biens de leurs époux et ce pour obéir aux constructions divines. Pour traduire cette expression « حافظات للغيب » /hāfīzātīn lilġayb/, les traducteurs offrent des versions qui sont plus ou moins acceptables en langue française. En passant en revue ces versions, il nous apparaît que ce syntagme coranique est intraduisible parce qu'aucun traducteur ne peut donner une expression française qui puisse rendre suffisamment la charge sémantique de l'expression arabe. Les traducteurs ont recours à l'interprétation afin qu'ils puissent combler les lacunes linguistiques se trouvant dans le texte d'arrivée et que le message se transfère aux récepteurs de la traduction. Parmi les versions qui nous semblent plus admises, il y a celle du Complexe : « protègent ce qui doit être protégé, pendant l'absence de leurs époux ». Malgré sa longueur, la version de Chiadmi peut interpréter le sens de l'expression initiale : « les épouses vertueuses demeurent toujours fidèles à leurs maris pendant leur absence et préservent leur honneur, ». L'utilisation de l'adjectif « fidèle » peut résumer tout ce qui doit être préservé de la part des femmes pendant l'absence de leur mari : leur chasteté, les maisons, les biens de leurs maris, etc.

Quant à Daouda, il explique (entre parenthèses) ce qui doit être protégé afin qu'il souligne que c'est un ajout qui ne se trouve pas dans le texte source mais nécessaire pour faire comprendre le vouloir-dire du message coranique: « et protègent ce qui doit être protégé (leur chasteté et les biens de leurs maris), pendant l'absence de leurs époux ».

D'autre part, il y a des traducteurs qui n'ont pu comprendre l'expression initiale et, par conséquent, ils offrent des traductions comprenant des faux-sens. Par exemple, Savary réduit tous les devoirs des femmes envers leurs maris à garder

leurs secrets : « taire les secrets de leurs époux ». Fakhry fait aussi la même restriction : « et en l'absence [*de leur mari*] gardent, par la protection de DIEU, le secret [*et le droit de leur mari*]. » Penot donne un faux-sens résultant d'une compréhension inexacte du vouloir-dire du texte source : « et savent préserver ce que leurs époux ignorent (lilğayb) ». Il dévie ainsi le vouloir-dire du texte source. Une simple retraduction de cette version montre facilement le grand écart sémantique entre le texte original et la traduction. Il relie ainsi la protection des femmes à ce que leurs époux ignorent.

Quant à Chouraqui, il donne une traduction non adéquate en empruntant le terme « mystère » à la religion chrétienne qui veut dire « ce qui est inaccessible à la raison ». Comment les femmes gardent-elles ce mystère ? Quelle relation existe-t-elle entre le mystère et le fait d'assumer les devoirs des femmes à l'égard des maris ?

Michon et Masson, eux, proposent que la confirmation des droits des époux ne soit pas reliée à l'absence de ces derniers, mais à celle de tout le monde « dans le secret ». Masson : « elles préservent dans le secret ce que Dieu préserve ». Michon : « et préservent dans le secret ce que Dieu veut préserver ». En effet, les gens peuvent observer que telle femme est vertueuse ou pas. Donc, le syntagme prépositionnel « dans le secret » n'est pas pertinent dans la traduction du verset initial.

Dans un autre contexte, le syntagme *يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ* /yahšawna rabahum bilğayb/ se présente trois fois dans le Coran, dans ces sourates : 1-Les prophètes : verset 49, 2-Le Créateur: verset 18, 3-Le royaume : verset 12.

(الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ) (فاطر / آية ١٨)

Ceux qui craignent leur Seigneur par le Ğayb.

(Sourate Fatir « Le Créateur » / Verset 18)

Selon l'avis unanime des savants, les vrais croyants ont une forte conviction qu'ils sont soumis à un Dieu Tout-Puissant, capable de

les récompenser ou de les punir selon leurs actions ; c'est pourquoi, ils Le craignent même pendant qu'ils sont bien seuls, et que personne ne les aperçoit parce qu'ils sont sûrs qu'Il les voit. Selon les exégètes, ce syntagme, sémantiquement riche, décrit ici ces croyants fidèles qui craignent leur Seigneur et obéissent à Ses ordres et interdictions bien qu'Il soit loin de leurs yeux, ils L'adorent fidèlement comme s'ils Le voyaient. Ils craignent leur Seigneur bien que la récompense et la punition de la Vie Dernière leur soient absentes. Aussi Lui obéissent-ils quand ils sont tous seuls loin de tous les yeux. Voyons comment les traducteurs ont transféré la charge sémantique de cette expression coranique en langue française :

Plusieurs choix sont offerts par les traducteurs : Chouraqui, Masson, Berque, Chiadmi (1&2), Michon (1&2) et Chebel (1) se servent du terme « mystère ». L'utilisation de cet équivalent, emprunté à la théologie catholique, ne correspond pas au contexte des versets initiaux. On y trouve des expressions telles: mystère de Dieu, mystère du Christ. Ce terme désigne les vérités inaccessibles comme la Trinité et l'Incarnation dans les dogmes catholiques. En effet, le Coran ne comprend aucun mystère au sens chrétien du terme. La révélation coranique s'adresse essentiellement à la raison dans une langue arabe claire. « Nous l'avons révélé, un Coran arabe, afin que vous raisonniez » (Joseph, verset : 2). Il invite les gens à découvrir les réalités du monde, comme c'est le cas dans plusieurs versets comme : les Poètes: ٧, l'Araignée : ٧٠, les Romains : 22, etc. Et pour les réalités qu'ils ne peuvent pas connaître par eux-mêmes c'est le Coran qui les leur fait connaître. La valeur de la raison est majeure dans le Coran. Aucun mystère n'est donc accepté dans la religion musulmane.

Hamidillah utilise le mot « invisible » comme un nom dans les trois versets : « qui dans l'invisible redoutent leur Seigneur ». D'après cette version, les croyants en question redoutent leur Seigneur quand ils sont imperceptibles. Il va de même pour le

syntagme prépositionnel « dans le (ou en) secret » mise en œuvre par Fakhri, Kasimirski (1&2), Penot (2), Chebel (2), Michon (3). En effet, le fait de craindre Dieu doit être préservé dans tous les cas, en secret comme en public. Soulignons à ce propos que Chebel attribue mal le substantif « l'Invisible » au Seigneur Lui-même : « ceux qui craignent leur Seigneur, l'Invisible, ». Il a mal compris la structure du verset initial.

Quant à Abdelaziz, en utilisant l'expression « en conscience », elle donne un faux sens : « ceux qui craignent leur Seigneur en conscience ». Elle aborde ainsi la réalité d'un autre aspect; il est vrai que les croyants adorent Dieu en vérité et honnêtement, mais ce n'est pas la question dans les versets à traduire.

Pour Grosjean, il se sert du mot « insondable » comme adjectif dans le premier verset et comme nom dans les deux autres. Il l'utilise pour qualifier le Seigneur dans le premier verset tandis que le verset initial décrit l'état des vrais croyants. Dans le deuxième, on ne sait pas s'il l'attribue au Seigneur ou à l'Au-delà qui n'existe pas dans le texte de départ : « ceux qui craignent leur Seigneur dans l'au-delà l'insondable ». En effet, la crainte de Dieu est dans la vie et non pas dans l'Au-delà. Dans celle-ci, il y aura soit la récompense du Paradis ou la punition de l'Enfer. Sa traduction du troisième verset nous est incompréhensible.

Pour rendre ce segment de verset, Penot utilise le syntagme prépositionnel « dans l'intimité » (1&3) : « ceux qui craignent / redoutent / leur Seigneur dans l'intimité ». En effet, cet équivalent remonte à la familiarité qui unit des personnes liées par l'amitié ou l'amour, ce qui n'est pas acceptable dans une relation sacrée entre le Seigneur et les croyants.

Kéchrid a recours au syntagme « dans l'inconnu » (2) : « ceux qui craignent leur Seigneur dans l'inconnu ». Bien qu'il ajoute une note qui explique le vouloir-dire du verset source, l'utilisation de « l'inconnu » n'est pas pertinente parce que la

crainte de Dieu en Islam est basée sur la raison et la science et non jamais sur ce qui est inconnu et ignoré.

En fin de compte, il nous semble ainsi que la langue française ne dispose pas d'un équivalent précis qui puisse rendre toute la charge sémantique du texte source. C'est pourquoi, des traducteurs comme Boureima, le Complexe, Oud Bah et Kéchrif (1&3) ont recours à une traduction interprétative où ils peuvent transférer le contenu de l'expression arabe en langue française. Par exemple, le Complexe et Boreima suggèrent la même traduction : « ceux qui craignent leur Seigneur malgré qu'ils ne Le voient pas (1&2) / bien qu'ils ne L'aient jamais vu (3) ».

Le mot Ġayb se présente aussi au verset 3 de la sourate la Vache :

(الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) (البقرة / آية 3)

Ceux qui croient au Ġayb

(Sourate Al-Baqara « La Vache » / Verset 3)

Dans ce segment de verset, ce terme a un sens très vaste. Il comprend tout ce qu'on ne peut percevoir par les sens comme Allah, Ses anges, Ses messagers, Ses livres, le destin, qu'il soit bon ou mauvais, le jour du Jugement dernier, le Paradis, l'Enfer, etc. Il désigne aussi tout ce qui est imperceptible par la raison mais qui a été élucidé par le Coran et la tradition du Prophète, que la Paix et la Bénédiction soient sur lui, à savoir : les signes du jour de Résurrection, le châtimeur à la tombe, le pont passant par-dessus l'enfer et menant au paradis, la Balance, les Djinns, les Livres célestes, et, plus généralement, tout ce que les prophètes (que la Paix et la Bénédiction soient sur eux) nous ont transmis à partir de la révélation céleste. Selon certains exégètes, ce terme désigne le Coran, mais cette interprétation ne couvre qu'une partie de la signification de ce terme.

Ce terme relevant du domaine de l'imperceptible, soit par les sens, soit par la raison, est divisé en deux catégories :

La première en est dépourvue de toute preuve rationnelle ou auditive ; c'est le savoir absolu détenu par Allah Seul. Cette idée est illustrée dans ce verset :

(الأنعام / آية ٥٩) (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ)

C'est Lui qui détient les clefs du Ġayb. Nul autre que Lui ne les connaît.

(Sourate Al-An'aam « Les Bestiaux », verset 59)

La deuxième catégorie du Savoir imperceptible est confirmée par une preuve rationnelle ou auditive, telle la croyance en Dieu, le Créateur et Ses attributs, le Jour dernier et Ses catastrophes. En effet, Allah affirme qu'Il ne peut jamais être perçu dans ce monde, mais qu'Il est pourtant perceptible par la raison qui cherche à trouver les preuves de Son existence. De même, la croyance en l'existence des anges fait partie de la croyance au Savoir imperceptible d'Allah. Allah Seul connaît leur réalité. Ils sont bien différents des êtres humains ; ils constituent un monde à part, qui n'est perçu ni par les sens ni par la raison, mais élucidé par la Révélation. Pourtant, les anges peuvent prendre la forme humaine ou d'autres formes. Croire en leur existence est une preuve de la bonne foi. Le Savoir imperceptible d'Allah est détenu par Lui Seul. Pourtant, Il a excepté les messagers qu'Il a agréés pour leur révéler autant qu'Il veut de ce Savoir pour que cette révélation soit un miracle confirmant qu'ils sont les prophètes d'Allah :

(عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ) (الجن / آية ٢٧ و ٢٦)

[C'est Lui] qui connaît parfaitement al-ġayb. Il ne dévoile son ġayb à personne, sauf à celui qu'Il a agréé comme Messager. (Sourate Al-Djinn (Les Djinns) / versets 26 & 27)

Comment peut-on rendre toutes ces connotations en langue française ?

Plusieurs solutions sont présentées par les traducteurs. Michon, Chouraqui, Berque et Masson proposent le terme « mystère » pour traduire le mot Ġayb. Cet équivalent est refusé pour les

mêmes raisons mentionnées plus haut. Le Coran n'appelle jamais les hommes à croire à des mystères, mais à des réalités étant indispensables pour la croyance en Allah et qui rendent la vie des croyants plus tranquille. Par exemple, Ġayb comprend la croyance aux prophètes qui transmettent les messages d'Allah, qui sont les Livres célestes. La croyance en Ġayb pousse les gens à être justes dans la vie parce qu'ils croient qu'il y aura dans la vie future soit le Paradis soit l'Enfer. Aussi l'acceptation du destin nous rend-t-elle tranquilles dans la vie étant donné que nous croyons que tous les événements de la vie se passent avec la volonté d'Allah.

D'autres traducteurs optent pour « l'invisible » : le Complexe, Chebel, Chiadmi et Hamidullah. Selon ces traducteurs, Ġayb est limité à ce qui échappe à la vue, pendant qu'il y a des éléments de Ġayb qu'on peut voir. Un lecteur non-arabophone ne pourrait comprendre que ce terme français désigne tous les éléments de Ġayb mentionnés ci-dessus.

Il nous semble que la traduction de Kazimirski est assez vague : « De ceux qui croient aux choses cachées ». Si le Ġayb échappe à nos sens, il n'est pas complètement caché. Le prophète, puis les exégètes, en parlent.

Abdelaziz utilise l'adjectif « Occulte » comme un nom propre : « ceux qui croient en l'Occulte ». Ce mot, sans aucune note, ne peut évoquer le sens du Ġayb. De même, Kéchrîd donne un faux sens : « qui croient à l'inconnu ». En effet, si le Ġayb était inconnu - ou occulte- avant la révélation, les gens ne l'ignorent plus après celle-ci.

Il nous semble ainsi claire que la langue française n'a pas de terme ou d'expression qui puissent rendre la charge sémantique de l'expression initiale, ce qui pousse quelques traducteurs à avoir recours à l'emprunt avec une note explicative. Ould bah et Boreima, tous les deux, proposent la même traduction : « qui croient au « Ġayb » ». Dans sa note, Ould Bah écrit : « Ġayb » est tout ce que Allah Seul connaît et se rapporte

en général à l'avenir et à la vie future ». Il restreint ainsi 'al-Ġayb à l'avenir. En effet, il y a des parties d'al-Ġayb qui appartiennent au passé comme les Livres sacrés et les prophètes ; le destin provient du passé, du présent et aussi du futur. La note ne donne pas ainsi une définition satisfaisante.

Quant à Boreima, il donne en bas de page cette note : « Le mot Ghaïb veut dire littéralement invisible. Cependant il englobe des concepts plus larges comme la croyance en Allah, aux Anges, aux Livres Révélés, aux Messagers d'Allah, au Jour Dernier (celui de la Résurrection), au *Qadr* (Destin Divin). Il englobe aussi tout ce qu'Allah et Son Messager ont rapporté comme connaissance et nouvelles du passé, du présent, du futur, telles que les nouvelles de la création des cieux et de la terre, de la vie botanique et zoologique ainsi que les nouvelles concernant les nations passées, le Paradis, l'Enfer, ... ». L'emprunt avec une note explicative exacte est ainsi la solution adéquate pour traduire des termes n'ayant pas d'équivalents précis dans la langue cible.

Le mot Ġayb apparaît plusieurs fois dans un autre syntagme *عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ* /'alimu al- ġaybi waš-šahādah/. Nous nous contentons d'en analyser la traduction dans la première fois où il se présente dans le texte coranique.

(عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ) (الأنعام / آية ٧٣)

C'est Lui le Connaisseur du Ġayb et de aš-šahādah. (Sourate Al-An'ām « Les Bestiaux », verset 73)

Il s'agit ici d'Allah qui détient le Savoir absolu, imperceptible intégralement ou partiellement pour Ses créatures. Il sait ce que les gens perçoivent et ce qui s'absente d'eux. Sa connaissance absolue recouvre tout ce qui est caché et manifeste. En effet, rien dans les cieux ni dans la terre n'échappe à Sa connaissance, fût-ce du poids d'un atome. Comment les traducteurs ont-ils compris le vouloir-dire de ce segment de verset ?

Masson rend ainsi ce segment de verset : « Il connaît ce qui est caché et ce qui est apparent ». Fakhri donne la même

version sauf qu'il utilise le verbe « savoir » au lieu du verbe « connaître ». Michon utilise les mêmes adjectifs mais en forme de noms : « Il connaît le caché et l'apparent ». L'utilisation du mot « caché » - désignant ce qui est impossible à déceler, à comprendre - ne rend point totalement le terme source – Ġayb - qui peut se référer à des choses complètement discrètes, comme la date du Jour du Jugement Dernier et le terme d'âges des hommes, mais aussi à d'autres choses qui sont seulement inspirées aux messagers d'Allah et aussi à des choses s'insérant dans Ġayb mais sont devenues connues par les gens à travers la Révélation, comme les Livres Célestes. Donc, le mot « caché » dans l'absolu ne peut reproduire en langue française le sémantisme du terme source en langue arabe.

Kazimrski propose cette version : « Il connaît ce qui est invisible et ce qui est visible ». Pour Chiadmi, il dit : « Il connaît ce qui est caché et ce qui est visible ». Quant à Hamidullah, il donne cette traduction : « Lui, le connaisseur de l'invisible et du visible ». Les adjectifs *visible*, *invisible*, ainsi qu' *apparent* utilisés par Masson et fakhri, restreignent الشهادة et الغيب à la perception à la vue tandis que ceux-ci désignent ce que nous pouvons, ou ne pouvons pas, percevoir par tous les sens.

Berque emprunte des mots bibliques : « Il est Connaisseur du mystère et de la présence ». Il rend ainsi le mot aš-šahādah par *la présence*, étant un terme religieux qui se réfère au Christ dans l'Eucharistie. De même, Chouraqui reprend le terme catholique *mystère* pour traduire Ġayb : « Lui, le connaisseur du mystère, et du témoignage », mais afin de rendre le terme aš-šahādah, il a recours à la littéralité en le traduisant par « témoignage ».

Boureima et le Complexe proposent une traduction interprétative : « C'est Lui le Connaisseur de ce qui est voilé et de ce qui est manifeste ». Kéchrud utilise les mêmes équivalents : « Lui qui sait ce qui est voilé et ce qui est manifeste ». Ils utilisent ainsi l'adjectif « voilé » dans un sens figuré qui veut dire, selon le Robert, obscur ou incompréhensible. Il nous semble

que cet équivalent est le plus proche, pourtant il ne désigne pas tous les aspects couverts par le terme initial. Aussi l'adjectif « manifeste » désignant des choses dont l'existence est évidente pourrait-il en grande partie réexprimer le sens du terme aš-šahādah. Cet adjectif est aussi mis en œuvre par Chebel et Penot mais dans des versions différentes. Chebel : « dès lors qu'il est au fait de l'inconnaissable et du manifeste ». Pour rendre Ġayb, il utilise l'adjectif « inconnaissable » en forme du substantif qui désigne ce qui échappe à la connaissance humaine, ce qui ne couvre pas tous les aspects du mot Ġayb. Penot : « Il connaît ce qui est occulté (Ġayb) et ce qui est manifeste ». Il se sert ainsi du participe passé du verbe « occulter » qui signifie cacher ou rendre obscur, et en ayant recours à l'emprunt, il met en parenthèse la translittération du mot initial (Ġayb) parce qu'il trouve que sa proposition ne répond pas à toutes les valeurs sémantiques suscitées par celui-ci. En partant de ce même principe, Abdelaziz a recours aux lettres majuscules et au néologisme pour renforcer son choix : « Il Est le Très-Scient de l'Occulte et du visible ». Est-ce qu'elle peut ainsi combler la lacune de la langue française ?

Quant à Savary, il se réexprime en ces termes : « il connaît les choses secrètes & publiques ». Il propose ainsi que le Ġayb comprend les choses qui ne sont connues que d'un nombre limité de personnes, ce qui n'est pas correct étant donné qu'il y a une partie du Ġayb n'est connu que d'Allah²⁰. Les choses publiques indiquent ce qui est accessible à tous, l'adjectif *public* pourrait plus ou moins se dire de aš-šahādah.

Quant à Berque, il insiste toujours sur le même choix : « Il connaît l'insondable autant que l'apparence ». Ould-Bah change un peu la structure de la phrase en mettant comme sujet la science d'Allah et non pas Allah Lui-même comme c'est le cas dans le texte de départ : « Sa science embrasse le mystère de l'invisible et le monde sensible ». Ce dernier est en grande partie acceptable car il désigne ce qui peut être perçu par les sens.

Le terme Ġayb représente ainsi une problématique majeure dans le processus de traduction en langue française parce que celle-ci ne peut couvrir toutes les charges sémantiques de ce concept enraciné dans la culture religieuse musulmane. Tous les équivalents proposés par les traducteurs subissent des nuances sémantiques. Ce n'est pas toujours la faute des traducteurs, mais la langue française elle-même, en tant que langue cible, ne dispose pas d'équivalents qui puissent rendre de tels termes d'une manière satisfaisante.

Conclusion

En fin du compte, nous avons essayé en premier temps d'aborder la question de l'inimitabilité du Coran en démontrant la minutie du choix de ses termes. Dans un deuxième temps, nous avons montré pratiquement comment l'inimitabilité de ce texte a conduit à l'intraduisibilité. En passant en revue les différentes traductions du concept-clé Ġayb dans plusieurs versets dans le Coran, il s'avère, d'une part, que la langue coranique en fait une utilisation provenant du dogme musulman. La traduction de ce terme exige ainsi du traducteur une compétence extralinguistique faisant appel aux croyances de la religion musulmane. D'autre part, si la langue arabe, comme toutes les autres langues naturelles, représente une vision du monde, l'arabe du Coran évoque la même vision du monde mais d'une manière très spécifique. C'est parce que la traduction d'un texte arabe littéraire de singulière perfection ne lance pas le même défi linguistique et extralinguistique que le texte coranique.

Le processus de traduction n'est pas une simple opération de linguistique, les divergences syntaxiques, sémantiques et culturelles entre les langues le rendent plus complexe. En optant pour les procédés techniques de traduction, le traducteur pourrait résoudre ces problèmes linguistiques et culturels. Mais, dans la traduction du Coran, la fidélité serait adressée à quel aspect, à la syntaxe, au vocabulaire, à la prosodie ou simplement au contenu du verset ? Le fait que le contenu du Coran est étroitement lié à

son contenant rend souvent le choix décevant. Donc, la compétence linguistique du traducteur ne suffit pas, à elle seule, de traiter les mots dits intraduisibles. La compétence extralinguistique ne peut non plus régler toutes les difficultés de rendre efficacement ces mots en langue française. Par conséquent, l'incapacité des traducteurs à rendre suffisamment en langue française les expressions où le mot *Ġayb* a lieu ne provient pas totalement du manque de leurs compétences linguistiques et extralinguistiques, mais la question de l'intraduisibilité est reliée, croyons-nous, en grande partie à l'incapacité de la langue cible elle-même à assimiler les réalités désignés dans le texte source ; il n'y a pas d'expressions en français qui ont la même signification que les expressions contenant ce terme arabe. Cette incapacité linguistique est ainsi à la base de l'intraduisibilité. Par conséquent, il faut que le traducteur ait recours aux notes explicatives pour essayer d'explicitier le sens contextuel dans chaque verset contenant ce terme enraciné dans la culture musulmane.

Si selon la théorie interprétative, la question de l'intraduisibilité est exclue, il nous semble que s'agissant de la traduction du Coran, considéré comme étant un miracle linguistique en soi, il faut refaire la réflexion sur ce sujet. Nous admettons bien sûr que la traduction est possible, mais avouons que le découpage conceptuel de la langue coranique diffère de celui de la langue française et que le fonctionnement de la pensée arabe coranique basé sur le dogme musulman n'est pas parallèle à celui de la langue française. C'est pourquoi, en dépit des multiples traductions, le Coran – la parole divine – a toujours une résistance à la traduction. Même si la traduction ce n'est pas dire la même chose mais « *presque la même chose*²¹ », un traducteur Homme ne pourra dire une *presque* révélation céleste. Le texte coranique est intraduisible parce qu'il jouit d'une éloquence singulière, d'un beau lexique, d'un style rigoureux, des indices charmants, etc. En traduisant un verset coranique dans une

langue française, on ressent facilement la perte sémantique et stylistique qui frappe la traduction. Si l'on peut ne pas évoquer la question de l'intraduisibilité dans la traduction de la littérature, des documents administratifs, techniques ou commerciaux, il en va tout autrement dans la traduction des textes sacrés, notamment le Coran. Enfin, il nous semble que la question de l'intraduisibilité du Coran exige plus d'études pour arriver à des solutions définitives.

Notes

1. LADMIRAL, Jean-René : *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris, Payot, 1979, P.85.
2. DURIEUX, Christine : « Traduire l'intraduisible : négocier un compromis », *META*, vol. 55, n° 1, 2010, p. 24.
3. INKOVA, Olga : « Les « intraduisibles » : question de langue ou de culture ? », *Hermès, La Revue*, Vol.1, n° 56, 2010, p. 151.
4. LASSAVE, Pierre : « Traduire l'intraduisible », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], n°147, juillet septembre 2009, p.9.
٥. الجرجاني، عبد القادر: *دلائل الإعجاز*، القاهرة، دار الفكر، ٢٠٠٨.
٦. الخطابي، أبو سليمان إبراهيم، « بيان إعجاز القرآن »، في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٧ (١٩-٧١).
٧. الرفاعي، مصطفى صادق : *إعجاز القرآن والبلاغة النبوية*، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٥، 146.
٨. سلامة، محمد حسين : *الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم*، القاهرة، دار الأفق العربية، ٢٠٠٢، ١١.
٩. السيوطي، جلال الدين : *معترك الأقران في إعجاز القرآن*، ويُسمى (إعجاز القرآن ومعترك الأقران)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨ م.
١٠. الخالدي، صلاح عبد الفتاح : *إعجاز القرآن البياني ودلائل مصادره الرباني*، عمان، الأردن، دار عمار، ٢٠٠٠، 211-215.
11. Pour plus d'exemples sur les nuances sémantiques entre plusieurs autres paires de mots, Cf. (Al-Mataany, 1996), (Al-Monged, 1997), (Lachine, 1983 : 60-120).
12. LADMIRAL, Jean-René : « Pour une théologie de la traduction », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*. Vol. 3, n°2, 1991, p.131.
13. LARZUL, Sylvette : « Les premières traductions françaises du Coran, (XVIIe-XIXe siècles) », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], n°147, juillet-septembre 2009.
14. ALI, Mohamed Saad : « Aperçu linguistique de la traduction des sens du Coran », *Revue de la Faculté des Lettres de l'université du Caire*, vol. 75, n°6, 2015, p. 34.
15. LARZUL, Sylvette : Op.cit.

16. PODEUR J. : *Jeux de traduction*, Napoli, Liguori, 2008, P. 54.
17. NIDA, E. A.: « Linguistics and ethnology in translation problems », *Word*, n°1, 1945, P. 196.
18. LIATI, Viviane : « Comment lire le Coran ? », *Le français aujourd'hui*, Vol. 4, n° 155, 2006, p. 38.
19. Abdelaziz opte pour une écriture différente, mais c'est toujours l'emprunt du terme initial « sūrah ».
20. C'est confirmé dans le verset 65 de la sourate les *Fourmis* :
(قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)
الْغَيْبِ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ (٦٥)
21. ECO, Umberto : *Dire presque la même chose*, *Expressions de traduction*, Paris, Grasset, 2006.

Bibliographie**Textes de référence**

ABDELAZIZ, Zeinab : *Le Qur'ân et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Libye, © Association Mondiale de l'Appel Islamique, 2002.

BERQUE, Jacques : *Le Coran–Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique*, Paris, © Sindbad, 1990.

BLACHÈRE, Régis : *Le Coran– (al- Qur'ân)*, Paris, © Maisonneuve & Larose, 1947.

CHIADMI, Mohammed : *Le Noble Coran- Nouvelle traduction française du sens de ses versets*, Lyon, © Tawhid, 2004.

CHOURAQUI, André : *Le CORAN- L'Appel*, Paris, © Robert Laffont, 1990.

COMPLEXE du Roi Fahd : *Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens*, Al-Madinah Al-Munawwarah- Royaume d'Arabie Saoudite, © le Complexe Roi Fahd pour l'impression du Noble Coran, 1420 de l'Hégire.

DU RYER, André : *L'Alcoran de Mahomet*, Amsterdam, Nouvelle édition revue et corrigée, (2 Tomes), © Pierre Mortier, non datée.

GROSJEAN, Jean : *Le Coran*, Paris, © Seuil, 1998.

HAMIDULLAH, Muhammad : *Le Coran*, Préface de Louis Massignon, Paris, © le Club français du livre, 1959.

KASIMIRSKI, M. : *Le Koran – Traduction nouvelle faite sur le texte arabe*, Paris, © Charpentier, 1985.

KECHRID, Salah- ed- Dine, *al- Qur'ân al-karim,- Initiation à l'interprétation objective du texte intraductible du Saint Coran*, Revue et Corrigée par Dr. Mohammad yalaoui, Beyrouth, 3ème édition, Dar Al-Gharb Al-Islami, 1986.

MASSON, Denise : *Essai d'interprétation du Coran Inimitable*, Revue Par Dr. Sobhi El-Saleh, Beyrouth – Liban, © Dar Al-Kitab Allubnani, non datée.

MASSON, Denise : *Le Coran*, préface de Jean Grosjean, Paris, © Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1967.

PENOT, Abdallah : *Le Coran*, Koweït, © Alif : les éditions de la Méditerranée, 2007.

SAVARY, M. : *Le Coran- Accompagné de notes et précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet*, Amsterdam, © les Librairies Associées, non datée.

Références en français

- ALI, Mohamed Saad : « Aperçu linguistique de la traduction des sens du Coran », *Revue de la Faculté des Lettres de l'université du Caire*, vol. 75, n°6, p.31-65, 2015.
- DURIEUX, Christine : « Traduire l'intraduisible : négocier un compromis », *META*, vol. 55, n° 1, p. 23-30, 2010.
- ECO, Umberto : *Dire presque la même chose, Expressions de traduction*, Paris, Grasset, 2006.
- INKOVA, Olga : « Les « intraduisibles » : question de langue ou de culture? », *Hermès, La Revue*, Vol.1, n° 56, 2010, p. 145-153.
- LADMIRAL, Jean-René : « Pour une théologie de la traduction », *TTR: traduction, terminologie, rédaction*, Vol.3, n° 2, p. 121-138, 1991.
- LANDHEER, Ronald : « L'ambiguïté : un défi traductologique », *META*, vol. 3, n° 1, p. 33-43, 1989.
- LARZUL, Sylvette : « Les premières traductions françaises du Coran, (XVIIe-XIXe siècles) », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], n°147, juillet-septembre 2009.
- LASSAVE, Pierre : « Traduire l'intraduisible », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], n°147, juillet septembre 2009.
- LIATI, Viviane : « Comment lire le Coran ? », *Le français aujourd'hui*, Vol. 4, n° 155, 2006, p. 37-45.
- NIDA, E. A.: *Linguistics and ethnology in translation problems*, *Word*, 1, 194-208, 1945.
- PODEUR J. : *Jeux de traduction*, Napoli, Liguori, 2008.

Entretien

NABIL, Oussama, entretenu par ALI, Mohamed Saad, *Discussion sur les significations et la problématique de la traduction du terme Ġayb en langue française*, Paris, le 25 Décembre 2016.

Références en arabe

- أبو سليمان إبراهيم الخطابي، « بيان إعجاز القرآن»، في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٧ (١٩-٧١).
- أبو موسى، محمد محمد : *الإعجاز البلاغي*، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٧.
- البلقاني، أبو بكر : *إعجاز القرآن*، القاهرة، دار المعارف، ٢٠١٠.
- الجرجاني، عبد القادر : *دلائل الإعجاز*، القاهرة، دار الفكر، ٢٠٠٨.

- الخالدي، صلاح عبد الفتاح : *إعجاز القرآن البياني ودلائل مصادره الرياني*، عمان، الاردن، دار عمار، ٢٠٠٠.
- الرافعي، مصطفى صادق: *إعجاز القرآن والبلاغة النبوية*، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٥.
- السيوطي، جلال الدين: *معتك الأقران في إعجاز القرآن*، ويُسمَّى (إعجاز القرآن ومعتك الأقران)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨ م
- السيوطي، جلال الدين: *الإتقان في علوم القرآن*، القاهرة، الحياة المصرية للكتاب، ١٩٧٤.
- المطعني، عبد العظيم ابراهيم محمد: *دراسات جديدة في إعجاز القرآن*، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٦.
- المنجد، محمد نور الدين: *الترادف في القرآن الكريم (بين النظرية والتطبيق)*، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٧.
- لاشين، عبد الفتاح: *من أسرار التعبير القرآني - صفاء الكلمة، الرياض، دار المريخ للنشر، ١٩٨٣.*
- سلامة، محمد حسين: *الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم*، القاهرة، دار الأفاق العربية، ٢٠٠٢.
- شاكر، محمود محمد : *مداخل إعجاز القرآن* ، القاهرة، مطبعة المدني، ٢٠٠٢.