

LE CORAN : INIMITABILITE et INTRADUISIBILITE

Pr. Hassan Hamzé

Université Lyon2 - Lyon / France

Institut d'études supérieures - Doha / Qatar

hassan.hamze@univ-lyon2.fr

Date de soumission: 15/03/2020

Date d'acceptation: 01/07/2020

Résumé:

A l'époque médiévale, la question de l'inimitabilité du Coran ne portait pas sur le pour et le contre de cette position consensuelle, mais plutôt sur le fait de savoir en quoi ce texte était-il inimitable.

A notre époque, l'intraduisibilité basée sur des raisons idéologiques, n'est que l'autre face de l'inimitabilité. Dès lors que le Coran est inimitable -il n'accepte pas une traduction intralinguale- toute traduction vers une autre langue est totalement exclue.

Mots clés : Coran - sacré - inimitabilité - 'icjâz - traduction - intraduisibilité.

القرآن : الإعجاز وتعدُّر الترجمة

الملخص:

في التراث العربي الاسلامي نقاش كثير في قضية الاعجاز القرآني. غير أنَّ هذا النقاش لم يكن يدور حول الموقف منه رفضًا أو قبولًا -فقضية الاعجاز تحظى بقبول الأمة- بل حول تدبُّر وجوه الاعجاز في النص القرآني.

أما العصر الحديث ففيه نقاشٌ كثيرٌ في قضية تعدُّر ترجمة النصِّ القرآني. وليس تعدُّر الترجمة المبنيُّ على مرتكزات اديولوجية سوى الوجه الآخر للقول بالاعجاز. ذلك أنَّ الاعجاز الذي يعني أن النصَّ القرآني لا يمكن أن يُترجم في اللغة نفسها يعني بالضرورة استبعاد ترجمته إلى أيِّ لغةٍ أخرى.
الكلمات المفاتيح: القرآن - المقدس - الإعجاز - الترجمة.

The Koran: inimitability and untransliability

Abstract:

In the medieval period, the question of the inimitability of the Koran was not about who agrees or disagrees with this consensual inimitability. It was rather about knowing in what this text is considered inimitable.

In our period, the untranslatability based on ideological reasons, is only the other side of inimitability. Since the Quran is inimitable -it does not accept a translation in his own language- any translation into another language is totally excluded.

Keywords: Koran - sacred - inimitability - 'icjâz - translation - untransliability.

1. L'inimitabilité

De racine (^ʿjz) qui véhicule une idée générale de rester en arrière par rapport à quelque chose, d'être impuissant, le terme *ʿjâz*, nom d'action du verbe *ʿjaza* « réduire à l'impuissance », est traduit par « inimitabilité » quand il s'agit du Coran puisqu'il veut dire la réduction à l'impuissance de produire un texte semblable.

1.1. A l'époque médiévale

A l'époque médiévale, cette question a suscité un débat très animé. En témoignent les très nombreux livres en faveur de l'inimitabilité (^ʿjâz). En revanche, nous n'avons pas, à notre connaissance, des écrits qui la mettent en question, à part quelques allusions comme celles que nous trouvons dans *ʿjâz al-Qurʿân* d'al-Bâqillânî (402h/1013c)¹ qui répond aux « hérétiques de son époque » (mulhidat hâdâ l-^ʿasr)². L'un des ignorants (juhâl) -mais on ne sait pas qui- aurait comparé le Coran à un texte arabe qu'il considérerait comme « équivalent » (ya^ʿdil). Bien pire encore, il « considérerait ce texte comme supérieur au texte coranique » (p. 4-6).

Abd al Jabbâr (415h/1025c) fournit un autre indice. Il aurait dit que le *ʿjâz* s'adressait :

- Aux Non-Musulmans pour démontrer l'inimitabilité du Coran et qu'il ne pouvait pas être la production d'un homme ;
- Aux Musulmans pour expliquer en quoi consiste l'inimitabilité, et quels sont ses différents aspects (Abû Mûsâ, 2012, p. h).

Si Abd al-Jabbâr fait cette distinction, c'est qu'il y avait un consensus -dire unanimité ne serait pas exagéré- parmi les savants musulmans sur cette question. Cette unanimité ne doit pas nous surprendre. Le Coran, lui-même, parle de manière explicite, de son inimitabilité. A plusieurs reprises les Arabes sont mis au défi :

« 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 »³ (*Le Coran*, XVII/88).

(1) Le premier chiffre renvoie à la mort de l'auteur selon le calendrier hégirien, le second selon le calendrier grégorien.

(2) En raison des difficultés de transcription, les consonnes emphatiques seront transcrites en gras : **d**, **h**, **s**, **t**, les interdentes et les chuintantes seront soulignées : d, s, t et l'interdentale emphatique sera notée en gras et soulignée : **d**.

(3) Nous nous sommes inspiré de plusieurs traductions du Coran : celles de Kazimirski, Blachère, Hamidullah, Boubakeur, Masson, Berque, etc. Mais, nous sommes le seul responsable du produit final. Ne figurent dans la bibliographie que celles qui ont donné lieu à des citations dans le corps de notre texte.

A un autre endroit, le Coran apporte un démenti aux accusations des infidèles. S'il était forgé par le Prophète, ils auraient pu faire de même :

« [...] apportez donc dix sourates semblables forgées [par vous-mêmes] » (*Le Coran*, XI/13)

Enfin, le défi est poussé à l'extrême :

« Si vous avez un doute sur ce que nous avons révélé à Notre Serviteur, tâchez donc de produire une sourate semblable et appelez vos témoins, [les idoles] que vous adorez en dehors d'Allah si vous êtes véridiques. Si vous n'y parvenez pas et, certainement, vous n'y parviendrez jamais, parez-vous donc contre le feu » (*Le Coran* II/23-24).

Dès lors, le problème pour les Musulmans n'est plus de voir si oui ou non le texte est inimitable, mais de voir en quoi consiste cette inimitabilité. Il ne s'agit donc pas de discuter le fait lui-même, mais de l'expliquer, et c'est à l'intérieur de cette position que doit se situer le débat. Il n'y a pas le moindre doute sur cette inimitabilité, dit- Al-Hattâbî (388h/998c). C'est tellement évident que nous n'avons nullement besoin de le prouver. Il suffit de constater ce qui existe depuis sa révélation jusqu'à nos jours : Personne n'a pu relever le défi (1956, p.21).

A l'époque médiévale, les arguments avancés sur l'inimitabilité tournent fondamentalement autour de trois points : le contenu, la forme et le détournement (*sarfa*) :

1.1.1. Le contenu

Le premier point qui se rapporte au contenu des messages concerne la prédiction du futur. Exemple : la victoire des Byzantins chrétiens après leur défaite contre les Perses, adorateurs des feux à l'époque :

« *Alif, Lâm, Mîm*. Les Byzantins ont été vaincues. En terre d'en deçà. Mais, après leur défaite, ils vaincront à leur tour. Dans l'espace de quelques années. Le commandement revient à Allah, avant comme après. Ce jour-là, les croyants se réjouiront » (*Le Coran*, XXX/1-3).

Cependant, ce type d'arguments n'est pas retenu par la plupart des savants de l'époque médiévale puisqu'il ne concerne que quelques versets. Comme il n'a aucune incidence sur l'opération traduisante, nous passons rapidement au point suivant.

1.1.2. La forme

Le deuxième point se rapporte à la forme du message ou, plus exactement, au rapport de la forme au contenu. C'est autour de ce point fondamental dans la démonstration qu'al-Jurjânî (471h/1078c) a développé sa théorie sur le *nadm*. Ce terme qui signifie littéralement « arrangement, série de perles ou de grains, etc., enfilés sur un cordon, ordre, bon ordre »

(Kazimirski, 1860) couvre tous les moyens utilisés pour exprimer le contenu et produire l'effet escompté sur l'interlocuteur en fonction de l'ensemble des paramètres dans une situation de communication donnée : choisir tel vocable ou tel autre, la détermination ou l'indétermination, préposer ou postposer, expliciter ou laisser implicite, informer au moyen du nom ou du verbe, etc.

C'est la perfection de ces procédés, du *nadm*, qui fait que le Coran est inimitable. Son éloquence est à une limite, un terme (**hadd min al-fasāha**) que les humains sont incapables d'atteindre (taqsuru ʿanhu quwā l-baṣar) et que l'esprit n'espère point y arriver (lā yutmaḥu ʿilayhi bi l-fikar) (al-Jurjānī, 1984, p.7).

Pour démontrer cette limite, al-Jurjānī fait appel, tout comme al-Bāqillānī avant lui, aux chefs d'œuvres de la poésie arabe. Il constate des hauts et des bas dans le même poème : un mot inapproprié, une expression mal formée, une tournure inadéquate, une comparaison déplacée, etc. Si le poète excelle et arrive au sommet à certains moments, il ne peut pas, contrairement au texte coranique, s'y maintenir et ne tarde pas à chuter.

Cela veut-il dire que le style de ces poètes est comparable à celui du Coran lorsqu'ils excellent et atteignent des sommets ? Les savants arabes n'envisagent pas cette question.

1.1.3. Le détournement (sarfa)

Le troisième point est né de la difficulté rencontrée dans les deux premiers. En effet, bien que l'inimitabilité soit unanimement reconnue, c'est le comment (kayfiyyat), dit-al-Hattābī, qui pose problème car on est souvent obligé de se fier à l'intuition des connaisseurs pour affirmer l'inimitabilité (1956, p. 24) sans pouvoir fournir une réelle démonstration.

Le Coran a été révélé dans la langue des Arabes et selon leurs propres conventions : « Nous l'avons fait descendre, un Coran [en langue] arabe, afin que vous raisonniez » (*Le Coran*, XII/2)⁴. D'ailleurs, tout messenger s'adresse à son peuple dans son idiome : « Et Nous n'avons envoyé de messenger qu'avec la langue de son peuple, afin de les éclairer » (*Le Coran*, XIV/4). Dès lors, il ne pouvait que suivre leurs manières de s'exprimer. Le Coran pouvait donc constituer une rupture sur tous les plans sauf sur le plan linguistique.

S'il en est ainsi, pourquoi les Arabes n'ont-ils pas essayé de relever le défi et de l'imiter alors que l'éloquence était leur principale caractéristique à l'époque de la révélation ? Pour an-Naddām (221h/836c), l'une des grandes figures des muṭazilites au VIII^e siècle, c'est bien cela le miracle. Le Coran n'a pas été révélé pour servir de preuve de la prophétie, mais pour montrer les prescriptions (ʿahkām), à l'instar des autres Livres révélés. Il est inimitable, non point parce que les éloquentes de l'époque ne pouvaient pas l'imiter, mais parce qu'ils ne l'ont pas fait :

(4) Voir d'autres versets (*Le Coran* XX/113 ; XXXIX/28 ; XXXXI/3 ; XXXXII/7 ; XXXXIII/3).

« C'est seulement parce qu'Allah, Très Haut, les a détournés (sarafa hum), que les Arabes n'ont pas produit un texte semblable » (ar-Râzî, 1985, p. 78-79)⁵.

1.2. A l'époque moderne

A notre époque, la question du *'jâz* est toujours d'actualité. Des dizaines de livres reviennent sur cette même question. Les arguments des Anciens sont repris, sous une forme ou sous une autre. Deux arguments nouveaux en rapport direct avec les développements scientifiques méritent d'être soulignés :

1.2.1. Le miracle scientifique

Le premier argument appelé *'jâz 'ilmî* « miracle scientifique » est très à la mode à notre époque. az-Zandânî aurait défini ce *'jâz* comme étant

« le fait d'avoir dans Le Coran, ou dans la Tradition prophétique, une réalité prouvée par la science expérimentale et qui ne pouvait, certainement pas, être saisie par les moyens humains au temps du Prophète » (al-Hasan, 2012, p. 88-89).

La brèche étant ouverte, l'intrusion du religieux dans le scientifique est inéluctable. C'est à la lumière du Coran, aurait-dit al-Hûî « qu'on a découvert les secrets de l'univers et les lois de la nature » (Arkoun, 2012, p. 14).

Par moments, l'interprétation scientifique fournie tourne à la dérision. Ainsi, le verset :
« N'as-tu pas vu qu'Allah fait que la nuit pénètre dans le jour, et que le jour pénètre dans la nuit ? Et qu'il a assujetti le soleil et la lune à couler chacun jusqu'à un terme dénommé ? Et qu'Allah est bien informé de ce que vous faites ? » (*Le Coran*, XXXI/29).

est interprété comme révélateur de plusieurs réalités scientifiques dont :

« la sphéricité de la terre, le fait qu'elle tourne autour de son axe devant le soleil, l'inévitabilité de l'anéantissement de l'univers [...] » (Najjâr, 2012, p. 245)⁶.

Dès lors, le *'jâz* est partout. Il touche non seulement le contenu et la forme du Coran, mais aussi sa récitation et son orthographe. Les variations graphiques dues, selon al-Farrâ' (207h/822c), à l'imperfection de l'orthographe des Anciens (min sû' hijâ' al-'awwalîn)⁷ seront considérées comme des signes de *'jâz* (Samlûl, 2012)⁸.

(5) Des savants comme al-Jurjânî, ont réfuté cet argument dans leurs livres sans utiliser la propre terminologie d'an-Naddâm : *sarfâ*, et sans se référer directement à lui.

(6) Voir d'autres exemples dans Najjâr (ibid), *Samlûl* (2012) et Munir al-cAlî (2013).

(7) (al-Farrâ', 1983, 1, p. 439).

(8) Voir des exemples dans (*Samlûl*, 2012, p. 9-11 ; 102).

En cherchant à tout prix toute réalité scientifique dans le Coran on donne sens à cette légende rapportée par Eco sur le :

« calife qui ordonna la destruction de la bibliothèque d’Alexandrie en prétendant que ou bien les livres disaient tous la même chose que le Coran, et dans ce cas ils étaient superflus, ou bien ils ne disaient pas la même chose, auquel cas ils étaient faux et dangereux » (1996, p. 27).

Toutefois, il faut noter que cette manière de voir le *ʿiǰāz* est loin de faire l’unanimité. Elle a été attaquée par beaucoup de savants de notre époque, y compris des fervents défenseurs du *ʿiǰāz* car, disent-ils,

« le texte coranique est fixe, sûr, sans le moindre doute, alors que la science est variable et éventuelle en raison de l’évolution qu’elle peut subir » (Husayn, 1998, p. 19).

1.2.2. Les données statistiques

Le deuxième argument est lié au développement de l’outil informatique. Il consiste à chercher dans le nombre d’occurrences des sons, des mots et des séquences du Coran des coïncidences et des symétries qui seront considérées comme des preuves du *ʿiǰāz*. Selon les tenants de ce courant, on constate dans le Coran, par exemple, le même nombre d’occurrences du terme *hayāt* « vie » et du terme *mawt* « mort » avec ses dérivés ; du terme *dunyā* « monde d’ici-bas » et du terme *ʾāhira* « au delà » ; du terme *ṣayātīn* « satins » et du terme *malāʾika* « anges ». De même, il y a autant de sourates, 114, que d’occurrences du terme *rahīm* « Miséricordieux » qui est l’un des Attributs de Dieu, etc.

L’on ne manque pas de relever le caractère artificiel dans cette démonstration car elle est manipulable, sélective et abusive :

- Elle est manipulable parce que les critères du calcul ne sont pas définis à l’avance et ne sont pas suivis d’un bout à l’autre. Ils changent selon le besoin pour que le compte soit bon. En effet, le terme *hayāt* « vie » apparaît 76 fois, *mawt* « mort » 50. Pour arriver à 76, on additionne le nom d’unité *mawtat* : 3 fois, et le pluriel *mawtāʾ/ammwāt* « morts » : 23 fois. Mais, on laisse tomber les occurrences de l’adjectif singulier *mayt* « mort » et du nom de manière *mītat*.
- Elle est sélective parce qu’elle passe sous silence ce qui ne l’arrange pas. Les calculs sont faits, on n’en retient que les résultats qui semblent servir la cause. On choisit « vie » et « mort », mais on laisse « vivre » et « mourir », « ciel » et « terre », « nuit » et « jour », etc.
- Elle est abusive parce qu’elle considère comme un miracle ce qui peut n’être qu’une simple coïncidence non significative. En quoi l’égalité du nombre d’occurrences des termes « vie » et « mort » -si on admet cette égalité- est-elle significative ?

1.3. L'intraduisibilité vue par les Anciens

A l'époque médiévale, le besoin s'est fait sentir très tôt pour traduire le Coran ou des parties du Coran dans les langues des Non-Arabs convertis à l'Islam. Nous n'avons pas beaucoup d'informations sur la forme ou les formes prises par ces traductions. Mais, nous avons un témoignage très intéressant dans le *Kitâb al-Bayân wa t-tabayîn* d'al-Jâhid (255h/869c). Dans un passage de ce livre, al-Jâhid parle du cercle d'enseignement de Mûsâ b. Sayyâr al-'Aswârî qui avait, dit-il, une maîtrise parfaite de l'arabe et du persan. Les Arabes s'installaient à sa droite et les Persans à sa gauche. Il lisait un verset du Coran, puis il l'expliquait en arabe aux premiers, et en persan aux seconds (1960, 1, 368).

Sans doute, le travail de Mûsâ b. Sayyâr n'était-il pas de la traduction à proprement parler. Toutefois, des traductions complètes vers le persan et vers d'autres langues sont signalées dès le IXe-Xe siècle (Hamidullah, 1981, p. XXXVI).

Cependant, la question de l'intraduisibilité du Coran n'a pas suscité beaucoup de débats dans la tradition. A notre connaissance, Ibn Qutayba (276h/889c) est l'un des rares auteurs arabes anciens à avoir abordé l'intraduisibilité du Coran de manière explicite. Son argumentation n'est pas sans rappeler celle utilisée pour l'inimitabilité. Elle est axée sur le *majâz* « chemin, passage », i.e. les voies de l'expression et, plus particulièrement, les différents procédés qui présentent un écart par rapport à l'emploi neutre comme la métaphore, l'antéposition, la postposition, l'effacement, la répétition, l'allusion, l'utilisation du pluriel pour le singulier et vice-versa, l'utilisation du particulier pour le général et vice-versa, etc. Le Coran, dit-Ibn Qutayba, a utilisé tous ces procédés. En conséquence, « aucun traducteur n'est capable de le traduire (naqala) vers une autre langue », contrairement à l'Evangile qui a été traduit vers d'autres langues, à la Torah et à d'autres Livres qui ont été traduits vers l'arabe, « et ce parce que les Non-Arabs n'ont pas fait appel [dans leurs langues] au *majâz* aussi abondamment que les Arabes » (Ibn Qutayba, 1973, p. 20-22).

Sans doute, la traduction pour Ibn Qutayba est-elle une opération qui consiste à transmettre le même contenu du message et à adopter les mêmes manières d'exprimer ce contenu. L'intraduisibilité serait donc l'incapacité de rendre une tournure dans la langue de départ par le même type de tournure dans la langue d'arrivée. Or, ce n'est pas possible dans le texte coranique. En effet, dans beaucoup de versets, dit-il, tu seras obligé, toi traducteur, pour que le verset puisse faire sens, d'expliquer, « de détailler ce qui est global (tawsita majmû'ahâ), de lier ce qui est coupé (tasila maqtû'ahâ) et d'expliquer ce qui est implicite et sous-entendu (tudhira mastûrahâ) » (Ibn Qutayba, 1973, p. 20-22).

Le traducteur du Coran est donc dans une situation inextricable : traduire le fond ou la forme puisqu'il lui est souvent impossible de traduire les deux à la fois. Ibn Qutayba illustre son

point de vue à travers trois versets. Voici un exemple de son argumentation à propos d'un verset dans lequel l'expression (daraba ʿalā ʿaḍāni him) « porter un coup sur leurs oreilles, i.e. leur ôter l'ouïe » est utilisée pour dire « les faire dormir, les plonger dans le sommeil » :

« Si tu traduis l'expression phonique (lafḍ) du verset : [i.e. Nous avons porté un coup sur leurs oreilles dans la caverne des années [en] nombre]⁹, il ne sera pas compris par celui auquel il est transmis. Et, si tu dis : « Nous les avons fait dormir de nombreuses années » (ʿanamnāhum sinīna ʿadada) ça sera une traduction du sens sans l'expression phonique (kunta mutarjiman li l-maʿnā dūna l-lafḍ) » (ibid).

L'on ne manque pas de remarquer que l'argumentation avancée par Ibn Qutayba n'est pas propre au Coran. En l'admettant, on devrait admettre que non seulement le Coran est intraduisible, mais que tout texte arabe ou, du moins, tout texte arabe qui, à l'instar du Coran, fait appel à des procédés et des tournures qui s'écartent de l'expression « neutre », est intraduisible aussi.

Le contemporain d'Ibn Qutayba, al-Jāhid, qui insiste pourtant sur les compétences requises pour traduire, en particulier pour les textes religieux (1969, 1, p. 78-79), ne dit rien sur l'intraduisibilité du Coran. Toutefois, il écrit que la poésie, i.e. la poésie arabe, « ne peut pas être traduite et n'admet pas d'être transférée » d'une langue à une autre. Contrairement à la traduction de la prose, celle de la poésie « romprait son arrangement, abolirait son rythme, enlèverait sa beauté et supprimerait le côté qui force l'admiration [dans la poésie] » (ibid., p. 75). De ce fait, une prose produite directement est plus belle et a un impact plus grand qu'une traduction en prose de la poésie rythmée (ibid.).

Où réside le secret de l'intraduisibilité de la poésie arabe, son côté qui force l'admiration ? Ce n'est pas dans le contenu, dit-al-Jāhid. En effet, on n'y trouve point d'idées qui ne soient pas présentes dans les livres des Non-Arabes. Il n'est pas dans l'opération de traduction elle-même, non plus. La preuve, c'est que les livres des Indiens et des Grecs ont été traduits vers l'arabe, de même que la littérature persane. Certains textes traduits n'ont rien perdu [de leur beauté]. D'autres sont devenus encore plus beaux. Pourquoi alors la poésie (arabe) est-elle intraduisible ? Parce que si on transférait cette poésie, dit-il, le rythme, cet inimitable miraculeux (muʿjiz), serait aboli (ibid.).

1.4. L'intraduisibilité chez les contemporains

A notre époque, le problème de la traduction du Coran se pose avec acuité. Le Coran a été traduit dans plus d'une centaine de langues, une quarantaine de traductions vers le français

(9) « Nous les plongeâmes dans le sommeil pendant de nombreuses années dans la caverne » (*Le Coran* XVIII/11).

jusqu'aux années 1950 (Hamidullah, 1981, p. XLII-LXIX). Depuis, beaucoup d'autres traductions ont vu le jour.

Cependant, certaines de ces traductions soulèvent une question en rapport direct avec l'inimitabilité (i'jâz). On peut lire sur la couverture de la traduction de Hamidullah: « *Le Saint Coran, Traduction intégrale et Notes* », alors que sur cette même couverture du côté arabe, il est écrit : « al-Qur'ân al-majîd ma^c ma^cânih bi l-faransiyya » qui signifie littéralement : « *Le Saint Coran avec ses sens en français* ».

Le titre arabe de cette traduction des années 1950 n'est pas anodin. Il traduit les présupposés de l'auteur ou, du moins, son souhait de ne pas heurter les présupposés de son lecteur. Ces présupposés sont pleinement assumés dans d'autres traductions du Coran comme celle réalisée sous la responsabilité de la direction des recherches scientifiques en Arabie Saoudite, traduction basée d'ailleurs sur celle de Hamidullah. Le titre français de cette traduction est explicite : « *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets* ».

Depuis, d'autres traductions lui ont emboîté les pas. Celle réalisée par l'équipe de la maison d'édition Albouraq en 2008 : « *Le Saint Coran* » et, en sous-titre à l'intérieur : « *essai de traduction en langue française du sens de ses versets* ». De même, la traduction de Hachemi Hafiane en 2013 : « *Le Saint Coran* » et, en sous-titre : « *et la traduction du sens de ses versets en claire langue française* ».

Pourquoi ce choix de ne pas traduire le Coran, mais de traduire le « sens de ses versets » ?

Certains peuvent être tentés de justifier ce choix en faisant un rapprochement abusif avec la théorie interprétative, dite aussi théorie du sens. Ne met-elle pas le sens au centre de toute opération de traduction qui vise à comprendre pour faire comprendre ? Ne dit-elle pas :

« La traductologie, prétend dégager ce que chacun comprend d'une parole qui lui est adressée ou d'un texte qui lui est destinée, le *ce* étant le sens de ces paroles ou de ces textes dont le traducteur fait son objet ? » (Seleskovitch & Lederer, 2001, p. 264).

Rien n'est moins sûr. Les traductions qui visent « le sens des versets » sont, dans le fait, les plus attachées à la forme et sont, en conséquence, les plus loin de la théorie interprétative. Elles cherchent à rendre, coûte que coûte, les structures et les significations des unités lexicales de la langue de départ. Dès lors, le résultat final est proche d'un transcodage. Or, celui-ci « n'est pas *la* traduction », insiste la théorie du sens :

« Seuls peuvent être transcodés dans les textes ou les discours les éléments, termes ou expressions, dont la signification reste la même, qu'elle soit envisagée au niveau de la langue ou actualisée dans un discours » (ibid., p. 7).

La théorie du sens ne traduit pas les mots car, contrairement à ce qui a été préconisé par la philosophie traditionnelle héritée depuis Aristote¹⁰ et, peut-être avant Aristote, les langues ne découpent pas le monde extérieur de la même manière, même lorsque ce monde est le même¹¹. En conséquence, une traduction des mots est une impossibilité théorique.

3. Inimitabilité et intraduisibilité

Dire qu'on traduit « le sens des versets » du Coran implique l'intraduisibilité du texte. Cette intraduisibilité n'est que l'autre face de l'inimitabilité. En effet, si on est incapable d'imiter le Coran, c'est-à-dire de le traduire dans sa propre langue, on est incapable de le traduire dans une autre langue.

Les arguments avancés en faveur de l'intraduisibilité partent de considérations idéologiques liées à la même notion du *'jâz*. « Il faut admettre d'abord », dit l'introduction de la traduction séoudienne (1989, p. III), c'est-à-dire avant toute discussion, que « la traduction du Coran n'est pas un coran dans une langue étrangère ». Elle n'est pas un coran « puisque le Coran est inimitable (mu^cjiz), et ce au niveau du sens (ma^cnâ), tout comme au niveau de l'expression (laf^d) » (ibid.). L'introduction de cette traduction ne cherche pas un argument traductologique pour justifier l'intraduisibilité. Le Coran est intraduisible parce qu'il est inimitable, et il est inimitable parce que c'est « la parole de Dieu au sens propre du terme. Une parole révélée et créée¹² » (ibid, p. I).

La citation suivante dans l'introduction de la traduction d'Alburaq reprend la même argumentation :

« Le Coran est par essence miraculeux et inimitable, tant au point de vue du fond qu'au point de vue de la forme. C'est la parole créée d'Allâh, révélée à son Messenger Muhammad que la paix et la bénédiction d'Allâh soient sur lui » (p. 11-12).

S'il en est ainsi, une traduction du Coran n'est jamais une traduction au sens propre du terme. Elle ne fait que rendre les significations des mots et interpréter lorsque les significations aboutissent à des absurdités. Le Coran est intraduisible ; « On en interprète seulement les idées », dit-Malek Chebel dans l'introduction de sa propre traduction (2009, p. 5). C'est valable dans la langue elle-même, tout comme dans n'importe quelle autre langue.

(10) « Quant aux significations qui sont dans l'âme, elles sont les mêmes pour tout le monde, tout comme les (choses) existantes dont les significations de l'âme sont les images, sont les mêmes et existent, par nature, pour tout le monde » (Averroès, 1981, p. 57) ; Voir Hamzé, 1998, p. 160-162.

(11) Voir Hamzé, 2011, p. 47-59.

(12) La question de la création du Coran a suscité beaucoup de débats dans la tradition musulmane. Les muctazilites, contrairement à la position des traductions citées ici, soutenaient que le Coran est créé.

Il ne faut jamais perdre de vue. Dans ce type de discours, c'est le Coran, et seulement le Coran, qui est intraduisible. Cette position est fondamentale. C'est elle qui commande tout le reste. Avancer éventuellement des arguments de nature traductologique sur l'intraduisibilité du Coran est un accident. En effet, l'intrusion du traductologique n'est qu'un prétexte, un moyen de justifier l'idéologique :

« Le Saint Coran, il est vrai, est inimitable. Nul ne pourra jamais le traduire fidèlement dans une autre langue, puisque, quoique révélé en claire langue arabe, son expression est divine. Ne dit-on pas : traducteur, traître ? » (Hafiane, 1913, p. 11).

L'on voit clairement le rapport de l'intraduisible à l'inimitable. Une fois le positionnement idéologique est annoncé, on peut passer au traductologique. Un passage souvent abrupt et artificiel à l'image du recours à l'expression bien connue « Traducteur, traître » dans la citation ci-dessus. En effet, cette expression est coupée de son contexte et n'a absolument rien à voir ni avec « l'expression divine », ni avec « l'inimitabilité » pour lesquelles elle a été sollicitée. Elle est dite pour les textes de ce bas monde et n'est, en aucun cas, une constatation sur l'inimitabilité de la parole divine.

Cependant, dans ce bas monde, tout texte, quelle que soit sa nature, est une pièce unique. Il ne peut donc qu'être différent de sa traduction. La traduction, dit-Christine Durieux : « présente de toute façon un défaut majeur incontournable : elle n'est pas l'original » (2010, p. 29).

Elle n'est pas une copie conforme à l'original, non plus. Si on cherche à avoir l'original ou sa copie conforme, tout texte est intraduisible.

Et pourtant, on traduit depuis la nuit des temps. Tout est traduisible avec plus ou moins de réussite ou avec plus ou moins d'échec. Tout simplement, des textes se prêtent mieux à l'exercice. D'autres, sont beaucoup plus ardues. C'est comme s'il y avait des degrés de traduisibilité¹³. Jean-Claude Anscombe qui cherche des équivalents français à des proverbes espagnols constate que certains peuvent recevoir des traductions satisfaisantes et que d'autres sont rebelles et obligent le traducteur « à adopter des solutions quelque peu désespérées » (2008, p. 265).

Quel que soit le degré de réussite, la traduction, dans un cas tout comme dans l'autre, ne dit pas la même chose, mais « presque la même chose », comme le suggère le titre du livre d'Umberto Eco. « Presque » justement parce que la traduction n'est pas l'original et n'est pas sa

(13) On peut souvent, en fonction de la nature des textes à traduire et de l'effet recherché, établir une échelle de traduisibilité. Plus le texte source est axé sur l'information, plus on monte sur l'échelle, et vice-versa. Voir (Hamzé, 2002, p. 137-152).

copie conforme. Dans toute traduction, il y a une perte plus ou moins importante. C'est qu'elle se fonde, comme il le dit :

« sur des processus de négociation, cette dernière étant justement un processus selon lequel, pour obtenir quelque chose, on renonce à quelque chose d'autre, et d'où, au final, les parties en jeu sortent avec un sentiment de satisfaction raisonnable et réciproque, à la lumière du principe d'or selon lequel on ne peut pas tout avoir » (Eco, 2006, p. 18).

En acceptant ce « principe d'or » dans la traduction des références culturelles particulières, Christine Durieux choisit de traduire l'intraduisible, d'où le titre de son article : « Traduire l'intraduisible : négocier un compromis » (2010, p. 23).

Négocier un compromis consiste à accepter de perdre d'un côté pour gagner de l'autre. Plus le texte est ardu, plus la négociation est dure, et c'est en fonction de cette négociation et de la nature du compromis qu'il faut juger.

Cela n'empêche pas de constater que dans la traduction du Coran, le compromis est beaucoup plus difficile à négocier puisqu'il s'agit d'un texte particulier à tous les égards : son genre, son rythme, sa musicalité, ses symboles, ses tournures, etc. Si on ajoute à tout cela les contraintes liées à l'ancienneté du texte et à sa sacralité qui ne laisse guère de liberté au traducteur, on constate que nous avons tous les ingrédients pour une traduction rebelle dont les difficultés dépassent les limites.

En cherchant les indices de réussite du compromis dans les traductions françaises du Coran, le résultat est plutôt maigre en dépit de la compétence des traducteurs et des efforts déployés. Il est, peut-être, plus juste de parler de plus ou moins d'échec que de plus ou moins de succès. S'il nous est permis de faire appel à notre impression, il nous semble que la comparaison des très nombreuses traductions que nous connaissons avec l'original est sans appel : toutes ses traductions nous laissent de marbre au point de nous demander s'il s'agit vraiment du même discours.

Ce n'est pas de l'analyse, nous dit-on. Ce n'est qu'une impression non mesurable et non objective.

Sans doute. Mais, l'effet est une composante fondamentale de l'acte de traduire.

Sur la couverture de la traduction du Coran faite par Jacques Berque on peut lire : « Le Coran, essai de traduction ». Ce n'est point pour des considérations idéologiques que le traducteur a ajouté ce sous-titre « essai de traduction ». Toute traduction d'un texte qui a les particularités du texte coranique ne peut être qu'un essai.

Bibliographie

En arabe

- ابن رشد: تلخيص كتاب العبارة، تج. محمود قاسم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981م.
- أركون، محمد: القرآن- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط. 3، 2012م.
- الباقلائي: إعجاز القرآن، تج. السيد أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب، الرقم 12، ط 3، 1374هـ/1954م.
- الجاحظ: البيان والتبيين، تج. عبد السلام هارون، القاهرة وبغداد، مكتبة الخانجي ومكتبة المثنى، ط. 2، 1380هـ/1960م.
- الجاحظ: كتاب الحيوان، تج. عبد السلام هارون، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط. 3، 1388هـ/1969م.
- الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز في علم المعاني، صحح أصله الشيخ محمد عبده والشيخ محمد محمود الشنقيطي، وقف على تصحيح طبعه وعلق حواشيه السيد محمد رشيد رضا، بيروت، دار المعرفة، 1404 هـ/1984م.
- الحسن، لبي عبد العزيز محمد: اتجاهات التفسير العلمي للقرآن الكريم- دراسة تحليلية نقدية، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط. 1، 1433هـ/2012م.
- حسين، عبد القادر: مقدمة كتاب عبد القاهر الجرجاني: الرسالة الشافية في الإعجاز، تج. عبد القادر حسين، القاهرة، دار الفكر العربي، ط. 1، 1419هـ/1998م.
- الخطابي: تبيان إعجاز القرآن، في كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تج. محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، القاهرة، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب، الرقم 16، نسخة الكترونية مصورة مطابقة للأصل ب د ف، 1376هـ/1956م.
- الرازي، فخر الدين: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تج. بكرى شيخ أمين، بيروت، دار العلم للملايين، ط. 1، 1985.
- شملول، محمد: إعجاز رسم القرآن وإعجاز التلاوة، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، ط. 4، 1433هـ/2012م.
- صقر، أحمد: مقدمة كتاب إعجاز القرآن للباقلاني، تج. السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، سلسلة ذخائر العرب، الرقم 12، ط 3، 1374هـ/1954م.
- العلي، منير: التفسير العلمي للقرآن الكريم وحوار الإيمان والعلم، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط. 1، 1434هـ/2013م.
- الفراء: معاني القرآن، تج. محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي، بيروت، عالم الكتب، ط. 3، 1403هـ/1983م.
- النجار، زغلول: في نور القرآن الكريم، تأملات في كتاب الله، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط. 3، 2012م.

En français

- ANSCOMBRE, Jean-Claude : « Les formes sentencieuses : Peut-on traduire la sagesse populaire ? », *Méta*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, vol. 53, n° 2, 2008, p. 253-268.
- BERQUE, Jacques : *Le Coran, essai de traduction*, Paris, Edition revue et corrigée, Albin Michel, 1995.
- CHEBEL, Malek : *Le Coran*, Paris, Fayard ; 2009.
- DURIEUX, Christine : « Traduire l'intraduisible », *Méta*, Montréal, Presses de l'université de Montréal, vol. 55, n° 1, 2010, p. 23-30.
- ECO, Umberto et al. : *Interprétation et surinterprétation*, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, édité par Stefan Collini, Paris, PUF, 1re éd., 1996.
- ECO, Umberto : *Dire presque la même chose, Expériences de traduction*, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset et Fasquelle, 2006.
- EQUIPE ALBOURAQ : *Le Saint Coran*, Beyrouth, Dar albouraq, 2008.
- HAFIANE, Hachemi : *Le Saint Coran et la traduction du sens de ses versets en claire langue française*, Paris, Archipoche, 2013.
- HAMIDULLAH, Muhammad : *Le Saint Coran. Traduction intégrale et notes*, Beyrouth, Mu'assasat ar-Risâla, 11e éd., 1981.
- HAMZE, Hassan : « Logique et grammaire arabe dans l'œuvre d'Averroès », *Averroès (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus, Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen*, 7-11 Oktober 1998, éd. Raif Khoury, Universitätsverlag, Heidelberg, C. Winter, p. 157-174.
- HAMZE, Hassan : « Humour, culture et traduction, la traduction des textes humoristiques entre le français et l'arabe », *Interaction entre culture et traduction*, Tanger, Ecole Supérieure de Traduction, 2002, p. 137-152.
- HAMZE, Hassan : « Dictionnaire et spécificités culturelles dans la traduction français-arabe », *Le français langue étrangère entre hier et aujourd'hui, Actes du colloque international organisé du 13 au 14 mai 2011*, éd. Ilham Slim Hoteit, Beyrouth, Université Islamique du Liban, p. 47-59.
- KAZIMIRSKI, A. De Biberstein : *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve, 1860.
- PRESIDENCE DES RECHERCHES ISLAMIQUES : *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Médine, 1410h/1989.
- SELESKOVITCH, Danica & LEDERER, Marianne : *Interpréter pour traduire*, Paris, Didier Erudition, Klincksieck, collection Traductologie, 4e éd., 2001.