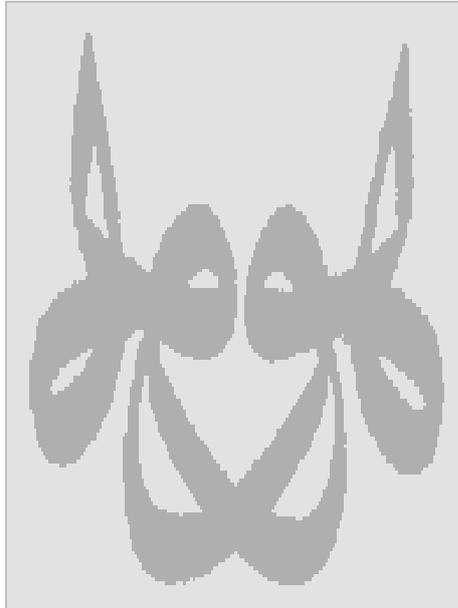


**University of Bucharest
Center for Arab Studies**



**ROMANO-ARABICA
IV
2004**

Translation from/into Arabic

UNIVERSITY OF BUCHAREST
CENTER FOR ARAB STUDIES

ROMANO-ARABICA

New Series
N° 4

Translation from/into Arabic

EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI
— 2004 —

Editor: *Nadia ANGHELESCU*
Associate Editor: *George GRIGORE*
(e-mail: grigoreg@hotmail.com)

Published by:
© **Center for Arab Studies**
Pitar Moş Street n° 11, Sector 2, 010451 Bucharest, Romania
Phone/fax: 0040-21-212.34.46

© **Editura Universităţii din Bucureşti**
Şos. Panduri, 90-92, Bucureşti – 050663; Telefon/Fax: 0040-21-410.23.84
E-mail: editura@unibuc.ro
Internet: www.editura.unibuc.ro

ISSN 1582-6953

Contents

Avant-propos	5
Nadia ANGHELESCU, L'Orient « exotique » dans la littérature traduite de l'arabe	7
Monica BROȘTEANU, Solutions offertes pour trois versets difficiles du Psaume XVI par quelques traductions arabes	21
Nicolae DOBRIȘAN, Extratextuality and the Translation of Fictional Work from Arabic into Romanian	29
George GRIGORE, Les contraires – <i>al-'addād</i> – dans le Coran et leur équivalence dans les traductions	33
Ovidiu PIETRĂREANU, Les équivalents de quelques métaphores dans la version roumaine des <i>maqāmāt</i> d'al-Ḥarīrī	47
Irina VAINOVSKI-MIHAI, Cultural Determinations in Translating <i>Al-Mu'allaqāt</i>	59
Book Reviews:	
Badawi, Elsaid, M. G. Carter and Adrian Gully, <i>Modern Written Arabic. A Comprehensive Grammar</i> (Nadia Anghelescu)	69
Boucherit, Aziza, <i>L'arabe parlé à Alger, Aspects sociolinguistiques et énonciatifs</i> (George Grigore)	72
Corrao, Francesca Maria (coord.), <i>L'Antologia della poesia araba</i> (Laura Sitaru).....	73
Cheddadi, Abdesselam, <i>Les arabes et l'appropriation de l'histoire. Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au II^{ème} / VIII^{ème} siècle</i> (Laura Sitaru)	76
Chikovani, Guram, <i>Shua aziis arabuli dialektebi, Kashkadariuli dialekti (phonologia, gramatika, leksika)</i> (George Grigore)	78
Kilpatrick, Hilary, <i>Making the Great Book of Songs. Compilation and the author's craft in 'Abū-l-Farağ al-'Isbahānī's Kitāb al-'ağānī</i> (Nadia Anghelescu)	79
Larcher, Pierre, <i>Le système verbal de l'arabe classique</i> (Nadia Anghelescu)	81
Lentin, Jérôme & Lonnet, Antoine (éds.), <i>Mélanges David Cohen</i> (Ovidiu Pietrăreanu)	83
Șammūd, Ḥammādī, <i>Balāğatu al-hazli wa qaḍīyyatu al-'ağnās al-'adabiyya 'inda al-Ġāhiz</i> (Nadia Anghelescu)	87
Taine-Cheikh, Catherine, <i>Lexique français – ḥassāniyya ; Dialecte arabe de Mauritanie</i> (George Grigore)	89
Talay, Shabo, <i>Der arabische Dialekt der Khawētna. II. Texte und Glossar</i> (George Grigore)	90
Theophanov, Tzvetan, <i>Arabskata srednovekovna kultura: ot ezičestvoto kām isljama</i> (Ivan Biliarsky and Irina Vainovski-Mihai)	91
<i>IBLA – Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes</i> , 67 ^e année, 2004-2, no. 194 (Monica Broșteanu)	92
<i>Islamochristiana, Dirāsāt 'islāmiyya masīḥiyya</i> , no.30/2004 (Monica Broșteanu) ...	93

L'Orient « exotique » dans la littérature traduite de l'arabe

Nadia ANGHELESCU

Depuis quelques dizaines d'années, on assiste à l'élargissement du champ des études de traductologie qui s'inscrivent désormais de plus en plus dans les disciplines réunies sous la dénomination plutôt vague d'« études culturelles ». En parlant de « l'avenir des études sur la traduction » dans son livre intitulé *Contemporary translation Theories*, Edwin Gentzler (1993) attire notre attention sur la présence, dans les travaux récents de traductologie, de termes comme « idéologie », « exercice du pouvoir », « manipulation » etc. Plusieurs auteurs, dont Susan Bassnett, André Lefèvre, Jonathan Culler etc., se sont déjà accordés sur la nécessité d'abandonner, dans l'analyse de la traduction, l'attitude académique, trop abstraite et de tourner du « texte » comme unité de traduction vers la culture, vers les facteurs politiques, sociaux et économiques qui gouvernent la production et la réception de la littérature. Inspirés par la position de Foucault, les auteurs mentionnés, ainsi que d'autres encore, conçoivent l'étude des textes traduits, comme étude de la « manipulation » : chargés de la « réécriture », les traducteurs ont comme fonction la perpétuation d'un certain type de discours dans une communauté fermée, conformément à de strictes réglementations.

L'idée que les traductions des langues orientales, y compris de l'arabe, sont elles aussi responsables de la constitution de l'image de l'Orient « exotique », c'est-à-dire très différent, a surgi longtemps avant que Edward Said ne nous habitue à un type de discours où l'on parle de l'exercice du pouvoir par l'intermédiaire des textes traduits, de la « manipulation » tout court. De nos jours, cette manipulation peut se produire, entre autres, par le refus de la traduction, par le choix des textes traduits et par la manière de les traduire.

La littérature arabe « sous embargo » ?

Edward Said a continué à s'occuper du destin du livre traduit de l'arabe longtemps après *l'Orientalisme* : dans son article intitulé *Embargoed Literature* (1990, repris en 1995 dans *The Politics of dispossession*) il affirme que la littérature arabe a été soumise à une sorte d'embargo aux États-Unis, même après le prix Nobel pour la littérature, obtenu, en 1988, par Nağīb Maḥfūz. Dix ans avant cette date, une importante maison d'édition de New York a demandé à Edward Said de proposer quelques auteurs arabes modernes afin de les inclure dans une nouvelle série dédiée aux auteurs du Tiers Monde. Edward Said s'est

exécuté, en indiquant deux ou trois ouvrages de Nağīb Maḥfūz, qui était alors inconnu aux États-Unis et à peine connu en Europe. En demandant, après un certain délai, si les romans de Maḥfūz ont été choisis ou non, l'éditeur lui a donné une réponse étonnante : « The problem is the Arab is a controversial language ».

Cette attitude, à peine changée depuis l'heureux événement de la carrière internationale de l'écrivain égyptien, témoigne, selon Edward Said, « d'un préjugé contre l'Islam et les Arabes qui reste fort dans le cadre de la culture occidentale et, tout spécialement, dans le cadre de la culture américaine » (p. 373). Même traduits, même excellents, comme c'est le cas des ouvrages d'Adonis *An Introduction to Arab poetics*, d'Edward al-Kharrat *City of Soffron*, de Hanan al-Shaykh *Woman of Sand and Mirrh* parus la même année (1988, chez Quartet), ils sont restés inaperçus. Les remarques acides de Said concernant la disparité de traitement entre la littérature arabe et les autres littératures du monde par les maisons d'édition, par les journaux, par les critiques et par le grand public sont, peut-être, exagérées, et la bibliographie publiée par Salih J. Altoma sous le titre « Arabic-Western Literary Relations in American Publications » (*Yearbook of Comparative and General Literature*, cité dans ce qui suit comme *YCGL*, vol. 48, 2000) le prouve bien, mais il est vrai également que cette disparité continue d'exister même dans d'autres pays du monde.

On sait bien que, de nos jours, il y a aussi d'autres facteurs que la sympathie intellectuelle qui président au choix des auteurs arabes traduits en Europe et sur d'autres continents. Outre la vogue de certains auteurs due à « la mode » décidée par certains centres internationaux dont parlait Hussam el-Khateeb (1987), il y a le facteur politique qui influence ce choix dans chaque pays. En parlant des obstacles que la traduction de la littérature arabe rencontre en Allemagne, Hartmut Fändrich mentionne aussi l'influence de la relation spéciale entre l'Allemagne et Israël sur l'image générale que l'on se fait du monde arabe dans son ensemble et particulièrement sur l'attitude (négative) envers les Palestiniens et leur littérature (p. 104).

Ces propos ne sont pas nouveaux, comme nous venons de l'affirmer. Depuis quelques dizaines d'années, dans les pays arabes, et en Occident parfois, des voix se sont élevées pour proclamer que les livres traduits, les ouvrages sur les pays arabes d'hier et d'aujourd'hui (surtout les ouvrages des orientalistes) portent l'empreinte d'une attitude néo-colonialiste, du mépris pour les peuples en train de se bâtir une nouvelle culture. Le petit livre de Nada Tomiche *La littérature arabe traduite. Mythes et réalités*, paru à Paris en 1978, contient déjà une bonne partie des reproches adressés depuis à l'Occident en ce qui concerne la politique des traductions. N. Tomiche a examiné les traductions à partir de l'arabe mentionnées dans *Index translationum* (UNESCO) sous trois rubriques : œuvres classiques, traductions des *Mille et une nuits*, œuvres modernes. Elle a constaté que, dans la

plupart des cas, on a traduit des contes et *Les Mille et une nuits* (275 textes sur un total de 401 œuvres relevées). Cela signifie, selon son opinion, que « l'image du monde arabe que révèlent les traductions est marquée par l'exotisme somptueux, sensuel et naïf des *Mille et une nuits* » (p. 2). Nous nous proposons de revenir sur la signification de la traduction de cet ouvrage pour la fortune de la littérature arabe traduite en Occident.

Ensuite, dit Nada Tomiche, « de 1948 à 1968 sur trente traductions anglaises d'œuvres littéraires arabes modernes, vingt-deux sont tirées de Ġubrān », et cela parce qu'elles « passent bien en anglais » ; l'auteur, qui a vécu aussi à New York, connaissait bien les clichés de la vision de l'Orient par l'Occident : « les accents prophétiques bibliques flattent les habitudes littéraires anglo-saxonnes » (p. 27). Les traductions des auteurs modernes comme al-Ṭayyeb Ṣāliḥ et Naġīb Maḥfūz sont marquées par les clichés d'un Orient arabe soit idéaliste, à l'instar des visions marquées par les philosophies extrême-orientales, soit matérialiste au-delà de toute mesure. Nada Tomiche reprend quelques observations de ce genre et en ajoute d'autres dans la communication qu'elle a présentée au premier Colloque international de littérature comparée dans les pays arabes, à Annaba, en 1983 (les Actes du colloque sont parus en 1985). Elle remarque que les textes de la littérature arabe moderne choisis pour être traduits sont de ceux qui présentent une société arabe absolument dépassée, un monde folklorique qui a cessé d'être celui des Arabes d'aujourd'hui : c'est une littérature, dit-elle, qui répond aux demandes d'un public récepteur qui cherche dans la littérature un monde imaginaire susceptible d'être opposé au réel vécu.

Au même colloque, les autres intervenants, dont, par exemple, Jean-Louis Maume, ont relevé un autre aspect : ce qui est plus grave, c'est que l'image de l'Arabe véhiculée par la littérature traduite et, surtout, par la littérature occidentale qui traite du Moyen Orient et du Maghreb est celle du « misérable-sale-voleur », du « silencieux-mystérieux-inquiétant » ou, pire encore, celle d'un être « dur-sauvage-inhumain ». Ajoutons à cela l'image plus récente du terroriste pour lequel la vie humaine n'a aucun prix.

D'aucuns disent qu'il faut dépenser plus d'argent pour assurer la fortune internationale des auteurs des pays moins favorisés que jusqu'à présent. Hussam el-Khateeb ne croit pas que l'opinion soit entièrement valable en ce qui concerne la promotion de la littérature arabe : « Il n'y a pas de doute que les plaintes qu'on répète souvent dans les milieux populaires concernant l'injustice que le monde fait à la littérature arabe moderne ont quelque chose de vrai : il y a des dizaines de facteurs (non-littéraires) qui décident la position internationale de la littérature arabe, mais, malgré cela, il n'est pas du tout correct de diriger le blâme seulement vers les autres. Les possibilités financières de beaucoup de pays arabes ont servi dans une large mesure la littérature arabe sur le marché international. On peut se

plaindre, bien entendu, que les sommes qu'on dépense pour répandre la culture sont beaucoup moins grandes que celles qu'on gaspille autrement, mais il ne faut pas oublier que notre situation est meilleure que celle de dizaines des pays de l'Afrique et de l'Amérique Latine » (1987, p. 40-41).

Dans cette même communication, Hussam el-Khateeb attire l'attention sur le fait que la littérature arabe classique doit subir ce processus de « réécriture » (*rewriting*) dans les pays arabes mêmes, pour que son acheminement vers l'universalité soit facilité. Il remarque que le patrimoine ancien est loin de devenir le bien commun de tous les Arabes, comme la pénétration de la culture dans les couches populaires le laisserait supposer, comme les bibliothèques des gens cultivés, garnies des belles éditions reliées en cuir des anciens poètes le laisserait entendre. Selon l'opinion de Hussam el-Khateeb, al-Mutanabbī et 'Abū l-'Alā' al-Ma'arrī ne sont pas à la portée de tous les intellectuels arabes : ce dernier devrait être mieux connu dans les pays arabes pour qu'il soit présenté en Europe d'une manière qui lui assurera la place qu'il mérite parmi les plus grands écrivains de l'humanité. Il faudrait ajouter à ce que le comparatiste arabe disait vingt ans auparavant, qu'en Europe aussi le processus de « réécriture » de l'œuvre du grand poète a été entamé depuis quelque temps et que certains des grands orientalistes y ont apporté leur contribution.

À l'ombre de *Mille et une nuits*

Pour certains occidentaux, l'épithète « arabe » est lié encore au monde fantastique des *Milles et une Nuits*, ce monde dans lequel la plupart des Arabes ne se reconnaissent pas : la preuve en est que ce livre n'est presque pas mentionné dans les histoires de la littérature arabe parues dans les pays arabes et que beaucoup d'Arabes ne peuvent pas comprendre le goût des occidentaux pour ces contes qui peuvent tout au plus servir à faire passer le temps dans les longues nuits du Ramadan. Dans quelques pays arabes, les autorités ont interdit la publication ou la circulation des versions non-expurgées du célèbre recueil de contes, ce qui a contribué au renouvellement de l'intérêt dans certains cercles intellectuels pour ce qu'on commence à considérer comme « le grand monument de la littérature arabe ».

En Occident, il est rare qu'une discussion concernant la littérature arabe traduite et les influences orientales sur les auteurs occidentaux ne s'arrête sur le livre des *Mille et une Nuits*, même de nos jours. Il suffit de feuilleter la bibliographie de Salih al-Toma que nous avons déjà citée (*Arabic Western Literary Relations in American publications*, YCGL, 2000) et quelques articles de l'annuaire qui l'avait publiée pour se rendre compte de la présence des *Mille et une Nuits* dans les discussions scientifiques de la dernière moitié du siècle passé, échos de la présence du livre dans les librairies et de son impact sur l'opinion

publique. Dans le 7^{ème} chapitre de la bibliographie qui traite de la réception occidentale des ouvrages arabes, il y a une section intitulée *The Arabian Nights* contenant environ cent titres d'ouvrages de littérature comparée se rapportant à ce livre. Les bibliographies européennes contiennent, probablement, des centaines de titres.

Le moment est venu, peut-être, pour un jugement plus serein de l'influence que *Les Mille et une nuits* ont eu en Occident, en général, et sur les traductions ultérieures de la littérature arabe particulièrement. Deux interventions à propos de ce sujet, ces dernières années, nous invitent à le faire : il s'agit du livre de Sylvette Larzul, *Les traductions françaises des Mille et Une Nuits. Etude des versions de Galland, Trébutien et Mardrus* précédée de *Traditions, traductions, trahisons* par Claude Brémond, Paris : L'Harmattan 1996, et de l'article déjà mentionné de Hartmut Fändrich paru aux Etats-Unis en 2000, dans YCGL, ayant pour titre *Viewing « the Orient » and translating its literature in the shadow of The Arabian Nights*.

Nous n'avons pas l'intention de nous arrêter ici sur l'analyse très poussée des versions des *Mille et Une Nuits* que Sylvie Larzul présente en se rapportant surtout aux traductions de Galland et Mardrus : elle dit, en gros, que la première n'a rien à faire avec une traduction au sens moderne du terme, qu'elle « se fonde sur la réduction de la distance culturelle séparant l'univers des *'Alf layla wa layla* de l'horizon d'attente des lecteurs du XVIII^{ème} siècle français » (p. 115), tandis que la traduction de Mardrus se veut littérale, ce qui implique le recours emprunts, transcriptions plus ou moins francisées, imitation des tours syntaxiques, calques, tout cela contribuant à l'exotisation du texte. Soit dit en passant, la traduction littérale des expressions arabes comme *sam^{an} wa ṭā'at^m* par « j'écoute et j'obéis » au lieu de « à vos ordres », de *bayna yadayhi* par « entre ses mains » au lieu de « devant lui » est passée en roumain aussi (« ascult și mă supun », « între mâinile sale ») car la seule transposition dite complète des *Mille et une nuits* est faite à partir de la version de Mardrus.

Ce que Sylvette Larzul souligne et ce qui nous intéresse surtout ici c'est que les traductions de *Mille et une nuits* ont fait de ce livre « le réceptacle des images les plus conventionnelles de l'orientalisme littéraire ». L'auteur énumère quelques clichés orientalisants qui nous semblent très connus parce que les traductions, la littérature sur l'Orient, la peinture orientaliste vont les perpétuer : caravanes et oasis, tapis et divans, bains et parfums, voiles et babouches, nègres et négresses...

Certes, ce n'est pas en tant que miroir de l'Orient que les *Mille et une nuits* peuvent intéresser le public avisé, mais plutôt comme un témoignage sans égal dans l'histoire de la littérature universelle de ce que les « réécritures » successives peuvent faire d'un noyau changeable de contes qui circulaient oralement. A

propos de ce livre, qu'il considère comme « un monument mythique de la littérature universelle », Claude Brémond dit dans la préface de l'ouvrage de Sylvette Larzul mentionné ci-dessus : « Fidèles ou non, les grandes traductions européennes des *Mille et une nuits* ont fait beaucoup plus que traduire un texte préexistant : elles ont fait exister ce texte et assuré sa notoriété » (p. 9).

Comme beaucoup l'avaient remarqué, la réception des traductions du livre des *Mille et une nuits* a été faite soit sous l'angle de son imaginaire sans rivages, qui privilégie le côté magique, mystérieux de l'Orient, soit sous l'angle réaliste, qui prend au sérieux le conte et situe dans l'Orient la terre des plaisirs, de toutes les voluptés, l'incarnation du paradis terrestre. Les *Mille et une nuits* ont créé aussi un horizon d'attente qui a influencé et continue d'influencer la fortune des ouvrages traduits de la littérature arabe. C'est Hartmut Fändrich qui le souligne, lui aussi, dans l'article mentionné, en présentant la situation des pays de langue allemande (l'auteur vit en Suisse allemande). Selon lui, l'adaptation du livre au goût populaire européen a contribué à la création de certaines images particulières du Moyen Orient en Europe, « images qui continuent à déterminer les attentes du public allemand, et, probablement, des autres lecteurs de la littérature arabe » (p. 96). L'auteur, l'un des plus connus traducteurs de la littérature arabe moderne en allemand, s'est rendu compte par sa propre expérience que les ouvrages traduits des auteurs arabes qui se sont alignés sur la modernité peuvent être en quelque sorte décevants lorsqu'ils ne peuvent offrir au lecteur ni une atmosphère de conte ni un miroir direct de la vie au Moyen Orient. Hartmut Fändrich croit que la longue histoire de la réception des *Mille et une nuits* a créé un obstacle insurmontable pour la traduction et l'interprétation de la littérature du Moyen Orient. Il ne lui reste qu'à espérer que les ouvrages des auteurs arabes modernes « seront traités finalement comme les ouvrages des autres parties du monde, qu'ils soient appréciés pour leur qualités et critiqués pour leur défauts, sans devoir satisfaire aux attentes et aux fantaisies sur le monde arabe, mais en contribuant à sa meilleure compréhension » (p. 105).

Il y a longtemps que certains orientalistes, soucieux de présenter le vrai visage de la littérature arabe, ont attiré l'attention sur le danger de considérer les *Mille et une nuits* comme un miroir du monde arabe, fût-il ancien ou moderne. Rappelons-nous les dernières phrases de Gaston Wiet dans la présentation de son *Introduction à la littérature arabe* (Paris, 1966) : « Nous concluons par une mise en garde : n'essayons pas de broser une esquisse de la civilisation des pays arabes d'après les *Mille et une nuits*. D'abord, nous ne sommes pas en présence d'un texte convenablement daté et bien localisé : chacun des contes fut l'objet de remaniements successifs et aucune conclusion sérieuse ne saurait en être dégagée. Ainsi, sur le chapitre des relations amoureuses, acceptons les contes comme un

agréable divertissement, mais n'échafaudons aucune théorie, en cédant aux chimères d'un exotisme mal digéré » (p. 266).

L'Orient « intraduisible » ?

La nécessité d'un changement d'attitude en ce qui concerne la promotion de la connaissance de la littérature arabe en Europe a été soutenue aussi par les comparatistes occidentaux, dont Etiemble, qui s'est proposé d'intégrer effectivement dans la littérature universelle – systématiquement et méthodiquement – toutes les littératures, à partir de la littérature chinoise qu'il connaissait bien et dont les chefs-d'œuvre tiennent bon, selon lui, devant n'importe quel ouvrage européen. Etiemble trouve que c'est un vrai scandale que la littérature arabe ne soit pas connue comme il se doit en Europe, il condamne l'orgueil culturel des Occidentaux et leur rappelle que ce sont les Arabes qui nous ont civilisé, et non pas l'inverse. Convaincu que chaque littérature doit être connue par ce que le peuple qui l'a produit considère comme ses valeurs les plus précieuses, Etiemble, sur le conseil de Ṭaha Ḥusayn, s'est mis à étudier la poésie arabe classique, laissant de côté les trop célèbres *Mille et une nuits*.

Nous ne savons pas si Etiemble et d'autres lecteurs occidentaux amoureux d'altérité ont réellement goûté la poésie arabe traduite. On nous dit souvent que la traduction de la littérature arabe, surtout de la poésie, trahit plus que dans d'autres littératures : il y a presque un demi-siècle de cela, Régis Blachère parlait de la poésie arabe comme d'un « jardin secret » et mentionnait quelques obstacles qui pourraient en barrer l'entrée : la langue, la structure prosodique, son hermétisme d'un type particulier, le caractère même du poème arabe, expression d'une mentalité collective, pour lequel notre conception de l'originalité n'est pas pertinente : « Traduire dans notre langue un poème arabe est toujours trahir l'original sans fournir au lecteur non arabisant le moyen d'apprécier la nature et l'ampleur de cette trahison » (*Un jardin secret : la poésie arabe*, « *Studia Islamica* » fasc. 9, 1958, repris dans *Analecta*, Damas, 1975, d'où vient notre citation, p. 224). Face aux difficultés, beaucoup d'arabisants renoncent à lire et à traduire les poèmes arabes, ce qui est regrettable, car, dit Blachère, « dans ce vaste ensemble que constitue la culture littéraire en arabe, la poésie est un domaine essentiel » (p. 230).

André Miquel est moins pessimiste en ce qui concerne la capacité de la poésie arabe à passer les frontières. Dans ses mémoires publiés sous le titre *L'Orient d'une vie*, il écrit : « Quand j'ai commencé à lire des poèmes en arabe j'ai été complètement désemparé et je n'ai pas du tout goûté cette poésie, en me disant : ou bien les Arabes ne savent pas ce qu'est la poésie, ou bien c'est nous qui ne savons pas ce qu'est pour eux la poésie... En fait, il faut aller vers eux, savoir ce qu'ils entendent par 'poésie' et, surtout, chaque fois, il faut s'assurer de bien comprendre le propos du poète et se demander si le poème est réussi selon les

règles des Arabes eux-mêmes. C'est à partir du moment où j'ai accepté ce principe que je crois avoir compris ce que les Arabes appellent poésie et que j'ai moi-même trouvé cette poésie poétique » (p. 102).

Les excursions dans la littérature arabe ont besoin de guides et les orientalistes ont fait souvent cet office, comme nous l'avons montré ailleurs (Anghelescu 2000, 2002). Les orientalistes français, amoureux de la littérature arabe, ont choisi souvent de présenter au public français cultivé la personnalité des auteurs arabes dont ils se sont occupés en proposant des rapprochements des classiques de la littérature française : par exemple, les « poètes brigands » s'apparentent à Villon, al-Ġāhiz à Voltaire etc. Il ne s'agit pas ici de cet européocentrisme que Edward Saïd blâme dans son *Orientalisme*, en utilisant parfois de tels exemples, mais plutôt de cette aspiration vers l'universel qui caractérise dans une large mesure l'orientalisme traditionnel. Selon ce type d'approche, les personnalités appartenant aux diverses cultures, qu'elles soient scientifiques ou littéraires, se rangent, au-delà des frontières, dans des familles d'esprits. Les découvrir peut produire une joie sans égal.

La traduction était elle aussi, autrefois, le fruit des affinités d'esprit entre le traducteur et l'auteur qu'il avait choisi de traduire ; la sympathie marquait, donc, la traduction d'une empreinte particulière. Les traductions de la poésie arabe classique faites par André Miquel prouvent qu'il l'a trouvée « superbe ». De même, la réception qu'on a fait en Roumanie de la poésie arabe est à même de prouver qu'elle peut être goûtée même en traduction : elle n'est donc pas « intraduisible », comme le disait al-Ġāhiz douze siècles avant.

« L'intraduit » de la littérature arabe : quel enjeu ?

En principe, la prose doit passer encore plus dans la traduction que la poésie, surtout lorsqu'il s'agit de la prose intellectuelle. Toutefois, c'est de la traduction des ouvrages en prose qu'il sera question dans ce qui suit, spécialement de la signification de la présence de l'intraduit dans les traductions de la prose arabe.

Les mots intraduits (l'« emprunt ») sont acceptables dans les textes traduits, comme disait André Roman (2000), lorsqu'il s'agit des entités naturelles (kangourou, kaolin, datte etc.) ou artificielles (boomerang, turban etc.) propres à une certaine civilisation. On suppose tacitement que les langues « orientales », y compris l'arabe, peuvent contenir plus de mots et d'expressions « intraduisibles » que les langues « occidentales », ce qui fait qu'une partie du public accepte plus facilement « l'intraduit » dans les traductions de ces langues. Mais à côté de l'emprunt acceptable, on trouve dans certains textes traduits de l'arabe, ou dans des textes qui portent sur les Arabes, sur leur culture et sur leur civilisation, une pléthore de mots arabes mis entre parenthèses, à côté des mots qui sont supposés

les traduire. La comparaison avec des textes traduits d'autres langues « orientales » montre la préférence visible des arabisants pour ce procédé par rapport aux traducteurs de n'importe quelle autre langue.

Après l'examen d'une quantité de textes de ce genre, deux questions peuvent être soulevées au premier abord :

- quelle est l'intention de l'auteur de la traduction, quel résultat a-t-il voulu obtenir ;
- quels effets non escomptés peut avoir ce genre de traduction.

Afin de répondre à ces questions, commençons par accepter globalement la distinction proposée par Juliane House (2000) entre deux types de traductions qui ne sont pas également « traîtresses » : une traduction « ouverte, déclarée » (*overt*) et une traduction « non-déclarée » (*covert*). La première ne prétend jamais être un second original, elle offre l'assistance explicite du traducteur par des notes, commentaires, explications, tandis que la deuxième ambitionne de créer un « événement verbal » équivalent et de représenter dans la traduction la fonction que l'original possède dans la langue source. Ce deuxième type de traduction, significatif pour ce qu'on appelle « le relativisme culturel et linguistique » fait appel à un « philtre culturel » qui efface une partie des différences socio-culturelles.

La plupart des traductions faites par les orientalistes nous semblent représentatives pour le premier type de traduction. L'emprunt y trouve sa place et les notes servent à l'appropriation du texte. Un bon exemple nous semble être celui des mots arabes présents dans la traduction donnée par Jean-Patrick Guillaume au livre de Nağīb Maḥfūz *Les fils de la médina*. L'avertissement du traducteur commence par attirer l'attention sur deux de ces mots : « Deux termes apparaissent de façon récurrente dans ce roman : *waqf* et *futuwwa*. Termes-clés, puisqu'ils désignent l'enjeu des conflits successifs qui agitent le quartier Ĝabalawī ; termes aussi dont aucun équivalent français ne peut rendre la spécificité, ancrée dans un type d'organisation sociale que l'on retrouvait, jusqu'à une période toute récente, dans la plupart des grandes villes du Moyen-Orient (...) ». Les termes sont expliqués, le texte coule, sans autre intervention du traducteur.

Le deuxième type est exemplifié par les traductions de la poésie, surtout par les traductions faites par les poètes. Mais il y a aussi un troisième type, hybride, celui avec des emprunts non-justifiés ou avec les parenthèses dont nous avons parlé. Afin d'exemplifier ce type de transposition, nous avons choisi un texte appartenant à al-Ĝāḥiẓ, le grand prosateur arabe de IX^{ème} siècle, traduit en français par Lakdar Souami (1988) : il s'agit des extraits du célèbre *Livre des Animaux* (*Kitāb al-ḥayawān*) publiés sous un titre considéré comme plus attrayant, *Le qadi et la mouche* (le titre reproduit celui d'une anecdote qui se trouve dans le livre). La traduction foisonne des mots arabes parfois seuls, souvent mis entre

parenthèses, dans une transcription approximative, à côté des mots français supposés équivalents. Nous avons choisi un petit texte de 24 lignes portant justement sur la traduction ayant comme titre (proposé par le traducteur) *Les qualités exigées d'un bon traducteur* (p. 117). On trouve ici :

- le mot intraduit *bayān* qui a été expliqué ailleurs comme « éloquence » ;
- énergie unique (*quwwa*) (sic) ;
- difficile, spécialisé, pointu (*'aḍyaq*) (sic) ;
- langue du départ (*luġa manqūla*) ;
- langue d'arrivée (*luġa manqūl 'ilayhā*) ;
- bilingue (*takallama bi-lisānayni*) (sic)

On trouve ailleurs, dans le même livre (p. 122, le texte intitulé *La nature réelle de la concision*) – sur dix lignes – l'explication de huit mots arabes dont :

- lettres (*hurūf*) ;
- mots (*lafz*), le singulier arabe pour expliquer un mot courant qui apparaît en français au pluriel ;
- *'iġāz* non-traduit, expliqué avant par « concision ».

Dans un « Index de termes et de concepts » qui se trouve à la fin de l'ouvrage, l'auteur de la traduction a rassemblé une grande quantité de mots arabes dont la présence nous paraît difficilement explicable du point de vue de l'arabisant étant donné qu'il s'agit, dans la plupart des cas, de mots d'usage courant comme *niyya* « intention », *muta'allim* « disciple », *qawl* « parole » etc. Parfois, il y a des erreurs de traduction, comme dans le cas de *muštarak* « synonymes » au lieu de « homonyme » ou « plurisémanique ».

Nous ne nous proposons pas de faire la critique de cette traduction, qui trouve dans la plupart des cas des équivalents adéquats pour les mots et les expressions arabes, ce qui n'est pas toujours facile. Nous avons voulu simplement attirer l'attention sur une tendance qui se manifeste dans les textes arabes traduits plus que dans d'autres traductions.

Hugo Didier (professeur à l'Université Lyon 3, communication orale) nous a proposé une explication pour ce phénomène qui se manifeste dans les traductions de l'arabe depuis longtemps, que voici : les traductions en espagnol ordonnées ou patronnées par Alphonse X de Castille (1221-1284) et surtout les traductions romanes du Coran, la littérature romane d'inspiration musulmane (textes dits 'aljamiados') aiment utiliser le procédé explicatif : terme roman + mot arabe équivalent. On dira donc, 'el anabi y profeta' ou 'el profeta el anabi', 'el libro y al kitabe' etc. Il est sûr, dit notre collègue, que cela crée une ambiance. On

peut supposer qu'ensuite l'Europe savante, qui a bénéficié de cette traduction, aurait cultivé cette formule, devenue, de nos jours, une sorte de manie.

On peut trouver également une autre explication pour cette présence abusive des mots arabes dans certains textes traduits de l'arabe ou dans certains ouvrages concernant la culture arabe (y compris le nôtre, *Langage et culture dans la civilisation arabe*, 1995). Les auteurs de ces ouvrages sont, souvent, des professeurs soucieux de fournir une « assistance » au lecteur arabisant ou étudiant qui est confronté à un type de littérature appartenant à un autre espace culturel : par exemple, on ne peut pas « traduire » *al-šu'ūbiyya* car il faudrait fournir toute une explication concernant « le mouvement culturel des peuples nouveaux venus dans le califat arabe, surtout les Persans, qui se dressaient, au nom de leur passé culturel brillant, et au nom de l'universalisme promu par la religion islamique contre la prétention des Arabes à la domination... etc. » (voir aussi *supra*, l'exemple de Jean-Patrick Guillaume).

Mais, à notre avis, il faut prendre conscience de l'enjeu : en marquant le texte par un grand nombre d'arabismes on risque de suggérer justement que l'Orient, et lui seul, ne peut pas passer les frontières. Le résultat est, parfois, selon nous, l'exotisation du texte, l'idée fausse que l'Orient représente la différence même, qui ne passe pas dans les traductions.

D'autre part, l'exotisation du texte peut être conçue par certains traducteurs occidentaux comme un moyen de faire accroître son attrait, car l'incompréhensible peut exciter l'imagination. Le procédé ne semble pas déranger les Arabes non plus : un ami auquel nous avons présenté nos objections concernant la présence excessive des arabismes dans les textes traduits nous a répliqué qu'il faut habituer les oreilles des Occidentaux avec les sonorités des mots arabes...

Certes, les choses ne sont pas si simples, et les mots « exotisme » et « exotique » ont des significations positives pour certains lecteurs, négatives pour les autres. La différence, le mystère peuvent attirer certains lecteurs, peuvent effrayer les autres. Les meilleurs traducteurs, qui sont aussi les meilleurs connaisseurs de la culture arabe et du monde arabe, hésitent parfois, de leur propre aveu, entre la joie de *dévoiler* et la fascination du mystère.

Nous ne connaissons pas un texte qui soit aussi révélateur de ce point de vue que celui de François Fourcade ayant pour titre *Le traducteur au pays des merveilles* (1989) qui mériterait d'être cité ici entièrement. Voilà ce qu'il dit à propos des tentations de l'orientaliste traducteur : « Il y a sans doute, chez plus d'entre nous – traducteurs de l'arabe, orientalistes et, plus largement, Occidentaux – une Alice qui s'ignore, et que fascine ce mythe d'une frontière invisible mais infranchissable entre deux langues, deux cultures, deux mondes. Croyance paradoxale, car c'est bien notre métier que de la passer, cette frontière ou plutôt de

faire des textes la traverser. Faut-il que nous semions notre itinéraire de chimériques obstacles pour que nous jouissons de son parcours ? Ou bien sommes-nous à ce point jaloux de notre privilège imaginaire de 'passeur' que nous transformions la traversée entre ces deux langues en véritable mystère ? Ce ne serait d'ailleurs pas le seul effet d'un manque de modestie qui est un de nos travers les plus naïfs » (p. 80).

C'est à François Fourcade que l'on peut demander également ce qu'il trouve de spécifique (à savoir de « différent ») chez les grands auteurs arabes contemporains comme E. Ḥabībī, Giṭānī, Ṣun'allāh 'Ibrāhīm etc. Ce n'est pas aux « effets d'écriture » qu'il trouve une origine arabe ou occidentale : « Chaque fois que j'ai eu le coup de foudre pour un livre, au-delà de ma propre fascination pour l'exotique, mes tentatives pour retrouver l'origine arabe ou occidentale de tel effet d'écriture ont toujours été vaines, même si elles étaient parfois excitantes et averties » (p. 85). La différence, la nouveauté sont celles que les écrivains arabes partagent avec d'autres écrivains candidats à l'universalité : « Je dirai qu'il est impossible de ne pas reconnaître ce qu'il y a de radicalement nouveau, de radicalement autre dans ce qui nous parvient à nous, Occidentaux, à travers des livres comme ceux d'Emile Ḥabībī, Salman Rushdie ou G. Garcia Marquez : outre la découverte de la forme du récit qui dérange nos habitudes, sans être aussi exotique qu'on voudrait bien le croire, il y a surtout une dimension mythique, et peut-être, bien tragique en même temps, qui traduit, par un travail de l'imaginaire et de la langue, une passion, celle d'un peuple et celle d'un écrivain pour son peuple (...) » (p. 86).

Cette dimension mythique passe dans la traduction, comme le prouve l'écho universel de l'œuvre des écrivains mentionnés par François Fourcade et des autres écrivains non mentionnés. Car il s'agit des familles d'esprit, du tragisme des situations, de la manière dont l'écrivain partage le destin de son peuple et non pas de quelque spécificité « orientale ».

Il ne s'agit pas non plus de quelque spécificité concernant la traduction de la littérature arabe dans les langues occidentales. Des clichés sur les « défauts » de la langue arabe qui empêcheraient la traduction fidèle, circulent depuis longtemps : nous avons attiré l'attention sur certains d'entre eux, mis en circulation par Shouby et par Patai, parmi les autres (Anghelescu 1998, pp. 17-18). Hilary Kilpatrick (2000) évoque elle aussi les stéréotypes concernant l'opposition entre la langue arabe et l'anglais mentionnés dans la préface d'un livre mal traduit (*Yā māl al-Šām*) : « (These remarks) merely list traits such as Arabic's supposed repetitiveness, preference for parataxis, inconsistency in imagery and tendency to use the name of God lavishly, and compare them unfavourably with the concision, preference for brief periods and feeling for consistency claimed for English, and the Western tendency to economy in references to the Deity » (p. 421). Hilary

Kilpatrick ne partage pas ces généralisations abusives (il y a de nombreux styles liés à différents types de textes, en arabe comme dans n'importe quelle autre langue, et le traducteur doit savoir les rendre dans le texte-cible) et dit en guise de conclusion à la critique de la traduction du texte mentionné ci-dessus : « Before deciding that a novel, a play, or a treasury of traditional Arab culture should be rendered into English, the translator must be committed to the principle that translating from Arabic is governed by the same conditions and must be judged by the same standards as translating from any other language. If he is convinced that Arabic literature and Arab culture have their own contribution to make in the global concert of artistic expression and the world's fair of ways of life and behaviour, this commitment will come naturally to him and he will be prepared to set himself the highest standard » (p. 415-416).

Un traducteur d'arabe de ce type, que nous souhaitons voir proliférer dans nos pays, n'aura aucun intérêt à abandonner le texte traduit dans la pénombre de l'étrangeté, c'est-à-dire, de l'exotisme.

Références

- Altoma, Salih J. 2000. « Arabic-Western Literary Relations in American Publications » (*Yearbook of Comparative and General Literature*, vol. 48)
- Angelescu, Nadia. 1995. *Langage et culture dans la civilisation arabe*. Paris : l'Harmattan.
- Fändrich, Hartmut. 2000. « Viewing 'the Orient' and translating its literature in the shadow of 'The Arabian Nights' », *YCGL*, vol.48.
- Fourcade, Jean-François. 1989. « Le Traducteur au pays des merveilles », *L'Arabie Heureuse (Corps Ecrit 31)*.
- Jahiz. 1988. *Le cadî et la mouche. Anthologie du Livre des Animaux*. Extraits choisis, traduits de l'arabe et présentés par Lakdar Souami. Paris : Sindbad.
- al-Ġāḥiẓ. 1978. *Kitāb al-ḥayawān*, ed. Fawzī 'Atāwī. Beyrouth : Dār Ša'b.
- Gentzler, Edwin. 1993. *Contemporary Translation Theories*. London & New York : Routledge.
- House, Juliane. 2000. « Linguistic Relativity and Translation », dans Martin Pütz and Marjolijn H. Vespoor (*Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science*, vol. 199).
- el-Khateeb, Hussam (al-Ḥaṭīb, Ḥusām). 1987. *Ḥawla al-'adabi al-'arabī wa-imtiḥān al-'alāmiyya* (Communication au deuxième colloque des comparatistes arabes), *Al-Ma'rifa*, 2.

- Kilpatrick, Hilary. 2000. « Is *Ya Mal al-Sham* Untranslatable ? On conveying a Treasury of Arab Culture in English ». *From Silence to Sound : Studies in Literature and Language*. Festschrift for Hussam el-Khateeb (Ḥusām al-Ḥaṭīb). Beyrouth : Dār al-Garb al-'Islāmī.
- Larzul, Silvette. 1996. *Les traductions françaises des Mille et Une Nuits. Etude des versions de Galland, Trébutien et Mardrus, précédée de Traditions, traductions, trahisons* par Claude Brémont. Paris : L'Harmattan.
- Miquel, André. 1990. *L'Orient d'une vie*. Avec la collaboration de Gilles Plazy. Paris : Payot
- Naguib Mahfouz. 1995. *Les fils de la médina*, traduit de l'arabe par Jean-Patrick Guillaume. Paris : Sindbad.
- Oursan, Ali Okla. 1992. *Al-ṭaqāfa wa qadāyā al-našri wa al-tawzī'i fī al-waṭani al-'arabī*. Tunis : ALECSO.
- Pergnier, Maurice. 1988. *Les fondements socio-linguistiques de la traduction*, édition remaniée. Lille : Presses Universitaires de Lille.
- Roman, André. 2000. « Les chimères de la traduction ». *Revue de Lettres et de Traduction* (Liban).
- Said, Edward. 1995. *Embargoed Literature*, repris dans *The Politics of dispossession*. London : Vintage.
- Sourdel, D. et J. 1975. *La civilisation de l'Islam classique*. Paris : Arthaud.
- Tomiche, Nada. 1978. *La littérature arabe traduite. Mythes et réalités*. Paris : Geuthner.
- Wiet, Gaston. 1966. *Introduction à la littérature arabe*. Paris : Maisonneuve et Larose.

Solutions offertes pour trois versets difficiles du Psaume XVI par quelques traductions arabes

Monica BROȘTEANU

Aujourd'hui c'est une évidence pour tout le monde que les méthodes de traduction d'un texte doivent être adaptées à ce texte. Si l'on classe les textes à traduire selon les principales fonctions du langage : celle de représenter (objectivement), d'exprimer (subjectivement) et de convaincre, on pourra parler de textes :

a) visant à transmettre un contenu (nouvelles et commentaires journalistiques, correspondance commerciale, instructions d'utilisation, traités de spécialité en divers domaines) ;

b) de textes dont ce qui importe le plus est la forme d'expression (ouvrages littéraires – poésie et prose etc.) ;

c) dont la mission est de convaincre (matériaux de propagande et/ou de publicité, textes polémiques, démagogiques, satyriques etc.).

Lorsqu'on fait ou l'on évalue une traduction on veillera donc, pour les textes de la première catégorie, à l'exactitude et à la propriété des termes employés ; pour ceux de la seconde catégorie, on essaiera d'obtenir le même effet esthétique que l'original en employant les moyens formels et les vertus compensatoires de la langue d'arrivée, et pour ceux de la troisième, on cherchera à produire un texte non moins convaincant que l'original.

En fait, tous ces types constituent des prototypes auxquels les textes à traduire doivent être rapportés, car la plupart de ces derniers en sont une combinaison ou bien ils comportent des fragments où prédomine un type ou l'autre.

Nous nous occuperons ici d'un genre spécial de texte – de la poésie des Psaumes bibliques – qui constituent par excellence une combinaison des trois types. Que leur traduction vise un but scientifique ou bien liturgique et pastoral, vu l'importance du message et aussi le fait qu'il est incarné dans la culture d'un peuple éloigné dans l'espace et le temps, le traducteur doit en rendre le sens avec fidélité et préserver autant que possible l'expression poétique, inséparable du contenu et destinée à parler à tout homme, dans un mélange unique de simplicité et de fraîcheur, d'incitante profondeur et de parfum archaïque ou exotique.

On pourrait dire beaucoup de choses sur cette passionnante aventure. Ici nous nous pencherons seulement sur trois versets du Psaume 16, véritables croix des traducteurs, pour la traduction desquels nous avons cherché une inspiration

chez les traducteurs en arabe ; en effet, ceux-ci, bien que confrontés aux mêmes obscurités, travaillent à l'intérieur d'un horizon linguistique plus proche de l'original.

Les traductions en arabe utilisées sont :

- a) *The Arabic Bible*, Van Dyke Translation, American Board of Commissioners for Foreign Missions (1865) – plus ancienne et, du coup, plus littérale (désormais VD);
- b) *Kitāb al-Mazāmīr*, Dār al-Mašriq, Beyrouth (1984), œuvre de jésuites du Liban (désormais KM) ;
- c) *al-Iğbiyya* (Livre d'Heures à l'usage des chrétiens coptes), Le Caire (désormais Iğ) ;
- d) *Al-Kitāb al-muqaddas*, Dār al-Kitāb al-Muqaddas fī al-Šarq al-'Awsaṭ (1990) (désormais KMu) ;
- e) International Bible Society (désormais AB).
- f) La Bible de Jérusalem (désormais BJ)

Ps. 16, 2 : 'āmart la-YHWH 'Aḏonāy 'attāh tō**ḥ**āḥ bal 'aleykā.

En traduction littérale :

« Tu (f.) as dit à YHWH : Tu [es] mon Seigneur / mon bien non au-dessus de toi ».

Certains exégètes (v. M. Dahood, *apud*. G. Ravasi, 1985, I. 288) proposent une autre coupure du deuxième hémistiche que celle établie par les Massorètes, ce dernier étant constitué seulement par la syntagme elliptique *bal 'aleykā*, qu'ils interprètent comme une profession négative de foi : « personne n'est au-dessus de toi ». Mais en général, les traducteurs s'en tiennent au texte des Massorètes.

Puisque le verset précédent dit (texte bien clair) « Garde-moi, mon Dieu (*Ēl*), car j'ai cherché refuge en toi », toutes les versions interprètent le verbe comme exprimant la première personne du singulier. G. Ravasi (1985, I. 288) soutient que *'āmart* doit être lu comme une écriture abrégée de type phénicien de la première personne (*'āmartī*). Mais les divergences entre les traducteurs apparaissent au deuxième hémistiche. Il paraît que l'auteur de la version grecque des Septante se trouvait devant un texte différent de celui des Massorètes, car il a traduit *hóti tōn agathōn mou ou chreían écheis* « de mes biens tu n'as aucun besoin ». C'est ce que nous trouvons aussi dans le petit Livre d'Heures de rite copte : *wa lā taḥtāḡu 'ilā ṣalāḥī*. Les traductions qui partent du texte hébreu sont

variées. Celles en arabe que nous avons consultées se ressemblent pourtant quant au contenu :

ḥayratī lā ṣay'a ḡayrukā (VD)
« mon bien n'est autre que toi ».

wa lā ḥayra lī siwāka (KM)
« je n'ai aucun bien sauf toi ».

ḥayrī lā ṣay'a ḡayrukā (KMu)
« mon bien n'est autre que toi ».

wa lā ḥayra lī bi-ma'zilin 'anka (AB)
« je n'ai aucun bien séparé de toi/ isolé de toi ».

La seule différence entre la première variante et la troisième est le féminin *ḥayrat* employé par la plus ancienne, qui reproduit le féminin de l'hébreu, un peu plus rare que son synonyme masculin en cette langue. La quatrième variante est moins absolue que les autres : on peut avoir du bien à condition qu'on ne soit pas séparé de Dieu, mais il n'est pas dit clairement que l'unique bien est Dieu même. André Chouraqui, dans son effort de traduction littérale, a compris de la même manière : « mon bien n'est rien sans toi ». Nous avons opté en roumain pour la traduction « ești singurul meu bine » (« Tu es mon unique bien »).

Ps. 15,3 est parmi les plus difficiles, le texte étant corrompu :

Li-q^e dōšīm 'ašer bā- 'āreṭ hēm māh / w^e- 'addīrēy / kol ḥepfī bām.

En traduction littérale :

« Pour les saints qui sont sur la terre/ dans le pays et les puissants, tout mon délice en eux ».

Les solutions des versions se polarisent selon l'interprétation qu'elles donnent aux vocables *q^e dōšīm* et *'addīrīm*. Les traducteurs en arabe proposent :

al-qiddīsūna allādīna fī al- 'arḍi wa al- 'afāḍilu kullu masarratī bi-him
(VD et aussi KMu)

« Les Saints qui sont dans le pays et les meilleurs, toute ma joie [est] en eux ».

al-'ālihatu allādīna fī hādī al-'arḍi 'ulā'ika al-'aqwiyā'u hawāya kulluhu fī-him. (KM)

« Les dieux qui sont dans ce pays, ces puissants, toute ma passion en eux ».

'adhara 'aḡā'ibahu liqiddīsīhi allādīna fī 'arḍi-hi. Wa šana'a fīhim kulla mašī'āti-hi (Iḡ)

« Il manifesta ses merveilles à ses saints qui sont dans son pays. Et il accomplit en eux toutes ses volontés ».

kullu bahḡatī fī qiddīsī al-'arḍi wa 'afāḍili-hā (AB)

« Tout mon plaisir est dans les saints du pays et ses meilleurs ».

Si l'on compare la version grecque des Septante (« Pour les saints qui sont dans son pays, il rendit merveilleuses ses volontés en eux ») et celle du Livre d'Heures copte, on remarque que cette dernière a introduit des éléments qui puissent rendre le texte intelligible et accessible.

La traduction des jésuites introduit elle aussi un plus d'intelligibilité dans le texte du psaume, en interprétant le vocable *q' dōšīm* comme désignant les divinités païennes du pays. En effet, chez les populations cananéennes et phéniciennes, les dieux sont souvent appelés « les saints »³. Quant à *'addīrīm* « nobles », « princes » il pourrait avoir le même référent, puisqu'en langue ougaritique la divinité principale, Baal Hadad est souvent nommée *'adr* – « puissant », « merveilleux », « prince ». On peut constater en quelle mesure les traductions peuvent être influencées par des études et des commentaires.

Pourtant, la plupart des traductions s'arrêtent au sens premier et cela ne choque nullement, car le psalmiste invoque à plusieurs reprises, comme une preuve de sa bonne conduite, l'appréciation qu'il montre aux justes et fidèles (e.g. Ps. 101, 6). Mais, comme on pourra le constater plus loin, la signification décelée et rendue par la traduction des jésuites s'intègre mieux dans le contexte général du psaume. Chouraqui a compris le verset de la même manière : « Le sacrés (avec une note : « divinités païennes ») qui sont sur terre, les majestueux, tout mon désir était en eux ». Le psalmiste reconnaîtrait donc qu'à un moment donné il a été attiré par les idoles (les prophètes ont souvent élevé leur voix contre un certain syncrétisme religieux latent surtout dans le Royaume du Nord, et plus tard même dans celui du Sud).

Ici c'est la traduction française de la Bible de Jérusalem qui prend la plus grande liberté, car elle ne met pas de point après l'idée du v. 2b, mais la relie au sujet du premier hémistiche du v. 3 : « mon bonheur n'est en aucun (cf. G. Ravasi, 1998, I. 289) de ces démons de la terre. Ceux-là en imposent à tous ceux qui les aiment ».

Ps 16,4 n'est guère plus clair :

Yirbū 'aṭṭebōtām 'ahēr māhārū / bal-'assīk niskēyhem middām ū bal 'eṣṣā' 'et ṣmōtām 'al-ṣepātāy.

Traduction littérale :

« Se multiplient/ Vont se multiplier/ leurs tourments un autre ont accouru.
Je ne verserai/ Que je ne verse/ leurs libations de sang et je ne porterai pas/
que je ne porte pas / leurs noms sur mes lèvres ».

On peut quand même en comprendre un refus d'adorer une ou plusieurs divinités païennes : tous les traducteurs ont interprété ainsi 'ahēr « un autre ». Voici les solutions des traductions arabes mentionnées :

takturu 'awġā'uhum alladīna 'asra'ū warā'a 'āḥara. Lā 'askubu sakā'ibahum min damin wa lā 'adkuru 'asmā'ahum bi-ṣafatayya. (VD et KMu)

« Leurs douleurs se multiplient, ceux qui se sont précipités derrière un autre. Je ne verserai pas leurs libations de sang et je ne mentionnerai point leurs noms avec mes lèvres ».

katurat 'amrāḍuhum alladīna 'asra'ū warā'a 'ilāhin 'āḥara. Lā 'aṣtariku fī qarābinihim min al-damā'i wa lā 'adkuru 'asmā'ahum bi-ṣafatayya (Iġ) :

« Leurs maladies se sont multipliées, [de] ceux qui se sont précipités derrière un autre. Je ne prendrai point part à leurs offrandes de sang et je ne mentionnerai point leurs noms avec mes lèvres ».

katurat 'aṣnāmuhum wa al-nāsu warā'a-hā yatahāfatūna. 'Ammā 'anā fadaman lahā lā 'askubu wa bi-ṣafatayya 'asmā'ahum lā 'adkuru (KM) :

« Leurs idoles se sont multipliées et les gens se bousculent derrière eux. Mais moi je ne leur verserai pas de sang et de mes lèvres je ne mentionnerai pas leurs noms ».

tatakātaru 'awġā'u al-mutahāfitīna warā'a ġayrika. 'Ammā 'anā fa-taqdimātu sakā'ibihim al-damawiyati lā 'uqaddimu, wa lā 'adkuru 'asmā'a 'awtānihim bi-ṣafatayya (AB)

« Se multiplient les douleurs de ceux qui se bousculent derrière un autre que toi. Mais moi je n'offrirai point l'offrande de leur libation sanglante et

je ne mentionnerai pas le nom de leurs idoles avec mes lèvres ».

(Dans ce dernier exemple on est frappé par le fait que le traducteur ait placé le complément d'objet avant le verbe sans que l'ordre des mots dans l'original justifie cette distorsion inusitée.)

En fait, le passage difficile se trouve au premier hémistiche, tandis que le deuxième clarifie l'idée générale. Il est utile d'insérer ici l'essai de traduction littérale d'A. Chouraqui : « Que leurs fétiches se multiplient, l'autre, derrière lequel ils se hâtent ! » On remarque le fait que lui aussi, à l'instar de la traduction jésuite, interprète « les tourments » comme étant un euphémisme pour « les idoles ».

Les deux traductions arabes de 1865 et 1990 sont plus littérales, considérant que le sens s'éclaire suffisamment grâce au deuxième hémistiche. Celle de 2004 ressent le besoin de préciser : « derrière un autre **que toi** ».

La traduction liturgique du Livre d'Heures copte explicite comme toujours en introduisant le mot « dieu », mais ce qui étonne est le fait qu'elle ne semble pas traduire la version des Septante, encore plus obscure que le texte hébreu : « Leurs faiblesses se sont multipliées, après cela ils se sont hâtés. Je ne serai pas de leurs assemblées sanglantes ». Comme beaucoup de traducteurs qui déclarent traduire la version des Septante, elle fait recours au texte hébreu ou à une traduction de celui-ci pour clarifier un passage. Au lieu de « rassemblements » elle a *qarābīn*, qui appartient à la sphère cultuelle, comme l'hébreu *niskīm* « libations ». Certains commentateurs avancent l'opinion que ces *niskīm middām* pourraient faire allusion à l'infanticide rituel cananéen pratiqué occasionnellement par certains juifs dans les époques de décadence (cf. Ps. 106,35-38 ; Jérémie 7,31 ; 19,4-6 ; Ezéchiel 22,4 ; Isaïe 57,5-6).

La traduction roumaine Galaction-Radu insère elle aussi *dumnezei* « dieux » et, de crainte que le lecteur ne saura pas ce que c'est qu'une libation, la définit dans le texte de la traduction (« sacrifice avec versement »). Aujourd'hui une telle explicitation dans une bible sans notes et commentaires est considérée parfaitement légitime.

*

* *

Bien que le nombre des traductions prises en considération ici soit fort limité, on peut déjà constater la variété des solutions et des interprétations. Celles-ci, lorsqu'elles ne sont pas dues à une différence de traditions (texte des Massorètes vs. version grecque des Septante), découlent de l'option de principe adoptée par chaque traducteur : viser soit la plus grande fidélité possible au texte à traduire (la quasi-littéralité), soit l'intelligibilité et l'impact sur le lecteur ; enfin,

on remarque aussi l'interprétation de passages obscurs à la lumière des résultats de la recherche historique et exégétique. Cette dernière option est absente pour l'instant des traductions roumaines des textes sacrés.

Références

- AB : *** 2004. *Arabic Bibles*. International Bible Society :
www.ibs.org./bibles/arabic/index.php (2004).
- BJ : *** 1986, *La Bible de Jérusalem*, Paris : Cerf.
- Iğ : *** s.a. *Al-Iğbiyya* (Livre d'Heures à l'usage des chrétiens coptes). Le Caire.
- KM : *** 1984. *Kitāb al-Mazāmīr*. Beyrouth : Dār al-Mašriq, Beyrouth.
- KMu : *** 1990. *Al-Kitāb al-muqaddas*. Dār al- Kitāb al-Muqaddas fī al-Šarq al-'Awsaṭ.
- VD : Van Dyke (trad.). 1865. *The Arabic Bible*. American Board of Commissioners for Foreign Missions.
- Chouraqui, André (trad.). 1969. *La Bible*. Desclée de Brouwer.
- Galaction, Gala ; Radu, Vasile (trad.). 1990. *Biblia, adică dumnezeiasca Scriptură a vechiului și Noului Testament*. Viterbo : Comitato Pro Romania.
- Kelliger, W. Rudolph (ed.). 1967. *Biblia Hebraica*. Stuttgart : Wuerttembergische Bibelanstalt.
- Ravasi, Gianfranco. 1985. *Il libro dei Salmi, commento e attualizzazione*. Bologna : Edizioni Dehoniane.
- Reiss, Katharina. 2000. *Translation Criticism – the Potential and Limitations. Categories for Translation Quality Assessment*, translated by Erroll F. Rhodes. Manchester UK – American Bible Society : St Jerome Publishing.

Extratextuality and the Translation of Fictional Work from Arabic into Romanian

Nicolae DOBRIȘAN

To translate from one language into another it is not enough to be proficient in the source and target languages, especially in the case of such different languages as Arabic and Romanian, of civilizations and mentalities that do not have much in common. “It is not enough to be bilingual to be a translator. A good knowledge of the two cultures is essential”, Teodora Cristea pointed out while quoting on D. Moskovitz in one of his articles (Cristea, 2000, 174). “The cultural distance that separates two peoples may raise difficulties for the translator, but one has to gain mastery in both cultures and use such knowledge as well as become proficient in those particular languages” (Albir, 1990, 209-212). J. C. Margot, who studies the differences between various peoples at the level of social, religious and material culture, and of ecology, has also approached the topic. The above mentioned considerations represent obstacles in translation and the translator has to find a way to make his reader perceive foreign cultural traits (Margot, 1979, 60). The translator has to be initiated in the entire material and spiritual civilization which the source language belongs to. These are aspects I have gradually become aware of in my constant attempt to overcome socio-cultural barriers and whose existence I have acknowledged in the process of translation.

I started out with Ṭaha Ḥusayn’s “Days” (*Al-’ayyām*), an autobiographical work written at the beginning of the 20th century which makes numerous references to the classical Arab civilization, but also to the Egyptian atmosphere typical of the beginning of the early modern period: customs, beliefs, dress, gastronomy, architecture, coins, units of measurement, the organization of the system of education, etc. That involved the accumulation of material on such aspects of culture and which had to be backed with rather numerous notes on the text so as to enable the reader to understand aspects of Arab culture, in general, as well as of facts and things characteristic of Arab material and spiritual reality.

Later on, while translating Nağīb Maḥfūz’s trilogy – *Bayna al-Qaṣrayn*, *Qaṣr al-Šawq*, *Al-Sukarriyya* –, I had to face several other problems. Given the size of this work, but also the historical background against which the narrative unfolds and which spans a long period of time marked by numerous Arab and

non-Arab political figures, I had to resort to a rich bibliography on historical events in order to comprehend the text and translate it into Romanian. That is why the Romanian version of the trilogy contains many extensive notes, particularly with reference to Egyptian modern history.

There were times when knowledge of the history and civilizations that preceded the Arab ones within the same space was required.

During the next stage of my preoccupation with Arab literature and its translation into Romanian I compiled several anthologies:

- 1) proverbs, maxims and aphorisms;
- 2) classical Arabic poetry;
- 3) contemporary Arabic short-stories;
- 4) Arabic fairy-tales and popular stories.

Such enterprise demands, above all, tremendous work (reading, editing and then translating) – when it is not preceded by models in Arabic or other languages –, and I had no such advantage at the time when I embarked upon this adventure. Beside the general characteristics of compiling an anthology, each of these works presupposes a series of peculiarities.

The anthologies of contemporary Arabic short-stories and of classical Arabic poetry (I translated the latter together with Grete Tartler) are works that could not have been completed without having access to the libraries and cultural centers of Arab countries, without reading literary journals published in those countries or working constantly throughout four to five years in each particular case. Moreover, I had to read a great number of collections of short stories by almost fifty writers from almost all the Arab countries. As for classical poetry, the annotated divans of over forty poets whose works I included in the anthology simplified considerably the attempt to edit the material. On the other hand, such advantage was countered by the serious difficulties I encountered while translating classical poetry. In both cases, however, the translations were accompanied by more or less ample presentations of the authors whose works were included in the anthologies.

While compiling the anthology of Arabic short-stories, I tried to cover as much as possible the Arabian cultural space, but also the entire modern period in the history of Arabic literature. Any attempt to draw up a hierarchy or similarities with respect to modern literature is a perilous enterprise, for it involves the literatures of various Arab countries, consequently, a series of local peculiarities attached to its Arabic specificity.

It was no easy task to convey the message or to preserve the various stylistic features of classical and medieval Arabic poetry into twentieth-century Romanian language. That required thorough knowledge of many details from the history and genealogy of the Arab tribes, of Arabic mantic practices, the

environment, the geographical and weather conditions of the Arabian Peninsula, the history of the birth of Islam, of its gaining of recognition and dissemination. Given the tight connection between poetry and the general cultural development at the time of the Arabian caliphate, the translation involved the thorough knowledge of the period, of facts concerning ethnography, astronomy, medicine, pharmacology, social and military organization, religion, jurisprudence, etc. Quite often apparently trivial details from botany or zoology proved difficult to translate. As I was drawing up the list of Arabic tales and translating them, I realized they themselves were replete with references to traditions, myths and folk legends as well as Qur'anic and Biblical texts.

In light of these considerations, I could say that, from the very beginning, I have acknowledged the fact that a translator has to preserve the message communicated by the author whose work one translates carefully and entirely, to reveal the writer's art as well as the accurate, precious and reliable details that are essential to the understanding of the message and which need to be assimilated together with the text that carries it.

Before taking and conveying the writer's message, translators themselves need to make sure that they have managed to place the work they have chosen in the historical and cultural context where it comes from and identified its relation with the literary legacy of the area where it appeared, with its neighboring regions, even with world fiction.

From the very beginning one has to be willing that a translation involves the assimilation of extensive knowledge. The vastness of the Arab cultural area inevitably involves making reference to numerous domains and facts of civilization that are distant both in time and in space. A common conversation between the leading characters of Nağīb Maḥfūz's "Chatter on the Nile" – *Tartara fawqa al-Nīl* – suddenly carries the reader thousands of years back, amidst events whose understanding enables him to grasp the message of that particular book. Just like merely mentioning the name of a street, district or building compels the reader to take a journey into the historical period that has left a trace on the architecture of the town or of the entire region.

As a result, in order to see beyond the sometimes visible and at other times barely perceptible veil that hangs between the words to be translated and the hidden meaning that lies behind them, one has to be very well informed as to a particular cultural space.

The outcome of such effort represents the accumulation of information along decades: traveling experience, conversations with common people and writers, taking part in literary festivals and symposia, colloquia on topics from history, civilization and linguistics, interviews with Arab writers, journalists and editors of literary magazines, attending the annual conference of the Academy of

Arabic Language in Cairo, etc. In my case, all these events recurred after long pauses. The books I purchased in the 70s in the bookshops in Basrah or from the second-hand booksellers in Alexandria or Cairo together with my first visits to the great museums of Baghdad, Damascus, Tunis and Cairo played a crucial role in the translations I completed in the subsequent decades. Even seeing common places, museums or literary cafes again in Arab cultural centers led to a spiritual enrichment, to an accumulation that resulted in a profound understanding of the immense and diversified space occupied by a civilization but which lies under the sign of unity and uniqueness. At first sight or reading, such things seem incomprehensible. It is only by means of patience, persistence, effort and sacrifice, in short, by means of accumulation, that they may be understood.

By way of conclusion, one may state that translating any literary work from one language into another – in our case, from Arabic into Romanian – requires, beside grasping the message of the original text, thorough knowledge – I cannot say perfect knowledge, for that is impossible – of the two languages, determination, some desire to perform such an activity and a tremendous amount of work. Moreover, it requires a lot of information from various fields of material and spiritual civilization, especially from that of the source language as well of the target language. Academic education provides would-be translators only with essential information on these fields. That is why permanent research is necessary even in the post-graduate period, while facing the difficulties raised by translation, which lead to a continual expansion of knowledge from various domains.

References

- Cristea, Teodora. 2000. *Stratégies de la traduction*. Bucharest: Fundația “România de Mâine”.
- Albir, Hurtado. 1990. *La Notion de fidélité en traduction*. Didier, Eruditions.
- Margot, J.C. 1979. *Traduire sans trahir*. Laussane : L’âge de l’homme.

Les contraires – *al-'addād* – dans le Coran et leur équivalence dans les traductions

George GRIGORE

I. Introduction

À partir des difficultés que nous avons rencontrées dans la traduction du Coran, nous avons choisi de nous occuper ici d'une manifestation à part de l'ambiguïté sémantique, dûe à un type spécial de polysémie, celle constituée des mots nommés *al-'addād* (les contraires) dans les anciens travaux de lexicologie arabe. D'après notre expérience, la traduction de ceux-ci représente, parmi d'autres aspects liés à l'ambiguïté sémantique et structurale de ce texte, une pierre d'achoppement majeure pour tout traducteur qui essaie de le rendre dans n'importe quelle langue.

Notre démarche a comme base deux livres classiques sur ce sujet, qui portent, selon une pratique courante dans la culture arabe classique, le même titre : *Kitāb al-'addād* (Le livre des contraires) de 'Abū Ḥātim Sahl Muḥammad al-Siġistānī (m : 248 ou 254 ou 255) et, aussi, celui de 'Abū Bakr Muḥammad bin al-Qāsim, connu sous le nom d'Ibn al-'Anbārī (m. 327). Les équivalents des contraires en français sont tirés des traductions du Coran réalisées par R. Blachère, A. Chouraqui, D. Masson, M. Hamidullah, S. Kechrid.

La définition d'*al-ḍidd* (pl. : *'addād*) adoptée par nous, dans cet article, est celle avec laquelle les linguistes arabes sont unanimement d'accord: *al-ḍidd* c'est un mot qui a au moins deux sens dont l'un est le contraire de l'autre. La relation qui gouverne ces deux sens contraires ou antinomiques (*ma'nayāni mutaḍāddāni*) est « the relation of both, and the difference between both, which created both » (Carl Abel apud. Gordis, R. 271), c'est-à-dire, il y en a toujours un sens supraordonné qui englobe les deux sens contraires. Par exemple, *walā* : « venir » et « partir » (le sens supraordonné : « se déplacer ») ; *ma'tam* : « deuil » et « joie » ; (le sens supraordonné : « réunion des femmes », réunion qui pouvait se tenir seulement pour la manifestation du deuil ou de la joie) etc.

La première étape parcourue a été la sélection des contraires provenant du Coran : dans le livre de Siġistānī, du nombre total d'une centaine de contraires analysés, extraits des récits prophétiques, de la poésie etc., seulement 85 sont du Coran. Une deuxième étape a été constituée par l'élimination des faux contraires. En plus des catégories des faux contraires établies par D. Cohen (1967 : 31-33) – considérés comme tels à cause des erreurs textuelles, des différences formelles, de la

diversité des constructions –, nous avons éliminé aussi la catégorie des mots qui renferment des oppositions au niveau de l'information grammaticale. Cette catégorie, qui contient seulement des exemples coraniques insolites, a été introduite, à notre avis, dans les listes de contraires pour expliquer des faits de langue un peu incommodes du point de vue de la grammaire arabe normative. Par exemple, le nom *ṭifl*, « enfant », est introduit dans les listes des contraires parce qu'il désignerait le pluriel aussi, « enfants ». Cette explication vient à justifier ainsi son accord avec un adjectif relatif, *al-ladīna*, et un verbe, *yaẓharū*, tous les deux au pluriel:

wa al-ṭiflī al-ladīna lam yaẓharū 'alā 'awrāt al-nisā' (XXIV, 31)
ou aux garçons qui ne sont pas encore au fait de la conformation des femmes (Blachère, 379).

II. Classification des contraires et leur traduction

La classification des contraires que nous proposons ici ne suit pas les modèles classiques qui ont, dans leur grande majorité, comme point de départ les mécanismes de la genèse de ceux-ci. Notre essai de les classer s'appuie donc sur les types de relations antinomiques établies, par N. Bacri, d'après la symétrie ou l'asymétrie d'une relation d'implication d'un sens positif et d'un autre négatif (N. Bacri, 1976 : 70). L'éclaircissement de cette relation, avec ses composants, est très important pour le choix d'équivalents effectué par les traducteurs.

Les catégories trouvées dans le corpus mentionné sont les suivantes:

1) **des mots avec des sens contraires clos, absolus** : dont la négation de l'un implique l'affirmation de l'autre. Ces termes expriment des réalités physiques, concrètes :

a) des états biologiques :

Le verbe *tahaḡḡada* a deux interprétations : « être couché » ou bien « dormir » et « être debout » ou « veiller » (Siḡistānī, n° 182 ; 'Anbārī, n° 31) ; son sens est celui de « passer la nuit en dormant et en veillant ». Les traducteurs ont choisi le sens de « veiller », imposé par le contexte, mais ont rendu aussi le sens contraire, indirectement, qui est sous-entendu par le syntagme « une partie de la nuit » :

wa min al-layli fa-tahaḡḡad bi-hi (XVII, 79)
Et de la nuit veilles-en une partie (Kechrid, 375)
Une partie de la nuit, veille avec l'oraison (Blachère, 314)
Et la nuit, fais vigile (Hamidullah, 290)

b) des relations des deux identités différentes avec un autrui.

Un exemple illustratif pour ce type de contraires est le substantif *rabība* (pl. : *rabā'ib* ; dérivé du verbe *rabba* : « posséder », « contrôler », « protéger ») qui signifie, selon les commentaires, une personne de sexe féminin qui se trouve sous la protection d'un homme et avec laquelle celui-là n'a aucune relation filiale, ni ascendante (marâtre), ni descendante (belle-fille) (Siġistānī, n° 173 ; 'Anbārī, n° 93). Du point de vue de la jurisprudence islamique, la marâtre et la belle fille ont le même statut en ce qui concerne le mariage avec leur protecteur. Dans toutes les traductions consultées, l'ambiguïté du nom *rabība* se perd, par le choix d'un terme qui signifie seulement « belle-fille », choix qui, d'ailleurs, est demandé, dans une certaine mesure, par le contexte :

wa rabā'ibu-kum al-latī fī ḥuġūri-kum (IV, 23)
les belles-filles qui sont dans votre giron (Blachère, 108)
vos belles filles qui sont sous votre protection (Chouraqui, 169)
belles-filles sous votre tutelle (Hamidullah, 81)

c) des relations réciproques :

Le nom *mawlā* a étymologiquement le sens de « proche », « celui qui est proche » (Hamidullah, 305). Dans le langage coranique, il signifie à la fois « maître » et « esclave », « client » (Siġistānī, n° 227 ; 'Anbārī, n° 29) parce que le maître et l'esclave sont dans une étroite relation dont ils représentent ses deux composants bipolaires. David Cohen considère que ce mot signifie cette relation même, et non l'un de ces notions (Cohen, 1967 : 38). Néanmoins les deux sens du nom *mawlā* se reflètent dans la plupart des traductions du verset suivant où il est employé deux fois de suite (la première fois avec le sens de « maître », la deuxième fois avec le sens de « esclave », « client ») :

yawma lā yuġni mawla⁽ⁿ⁾ 'an mawla⁽ⁿ⁾ šay^{am} wa lā hum yunṣarūna
(XLIV, 41)
[C'est] le Jour où nul maître ne sera en rien utile à [son] client et [où]
ils ne seront pas secourus (Blachère, 527).

D'autres traducteurs ont choisi de rendre le nom *mawlā*, avec ses deux occurrences susmentionnées, en partant de son sens étymologique, par un seul mot, pour garder l'ambiguïté :

jour ou pas un ami ne mettra son ami à l'abri en quoi que ce soit et ils ne seront pas secourus non plus (Hamidullah, 498).

Mais comme la redondance lexicale ne jouit pas d'appréciation dans la rhétorique européenne, quelques traducteurs ont choisi de rendre ce mot par deux synonymes :

Le jour ou nul ami ne pourra rien faire pour son compagnon (Masson, 660)

Un autre exemple pour ce type de contraires est le nom *nidd* qui signifie « contraire » et « semblable » (Siġistānī, n° 106 ; 'Anbārī, n° 14). Conformément au dogme islamique, soit que l'on attribue à Dieu des « semblables », des « égaux », soit qu'on lui attribue des « contraires », des « rivaux », cela ne constitue que la négation de son unicité. Les traductions mettent en évidence un sens ou l'autre, formellement différents, mais dogmatiquement renfermant la même idée :

fa-lā tağ'alū li-llāhi 'andād^{mn} (II, 22)

Ne donnez pas d'égal à Allah (Chouraqui, 35)

Ne donnez pas de rivaux à Dieu (Hamidullah, 4)

d) les composants d'une opération qui implique des relations réciproques

Les verbes *šarā* et *bā'a* sont considérés comme des synonymes ayant chacun deux sens contraires « acheter » et « vendre » (Siġistānī, n° 148). En réalité, leur sens supraordonné, désignant une opération d'échange – « troquer », « changer quelque chose pour autre chose » – est neutre, et non pas double et contradictoire. À notre avis, les verbes se sont spécialisés nettement dans un sens ou l'autre avec l'évolution des relations économiques et l'utilisation de l'argent dans les échanges commerciaux: *šarā* pour « acheter » et *bā'a* pour « vendre ». Les traductions se fondent sur un des deux sens, ou bien sur le sens supraordonné :

man yašrī nafsa-hu (II, 207)

l'un se rachète (Chouraqui, 84)

qui s'est vendu lui-même (Hamidullah, 32) qui troque

al-laḏīna yašrūna al-ḥayāt^{at} al-dunyā bi-al-'āḥira (IV, 74)

ceux qui vendent la vie présente contre l'ultime (Hamidullah, 89)

Ceux qui troquent la vie de ce monde contre l'Autre (Chouraqui, 182)

f) les adverbes de lieu et de temps

Les adverbes de lieu considérés comme des contraires sont, en général, des mots dont la précision référentielle initiale s'est effacée, étant utilisés, dans certaines circonstances, seulement pour exprimer l'existence (voir aussi les

déictiques spatiaux *hunāka* et *tammata*). C'est le cas de *warā'* qui a le sens général de « derrière », mais qui, selon Siġistānī et 'Anbārī, renferme aussi le sens de « devant ». Les sens des adverbes spatiaux et temporels sont toujours dans une relation de réciprocité : quelque chose se trouve devant/derrière autre chose. Les exégètes prennent, dans leurs commentaires, un sens spatial / temporel ou autre, repris après par les traducteurs, tandis qu'il s'agit, à notre avis, seulement d'une manière d'exprimer l'existence en général. Les significations d'un adverbe comme celui-ci sont proposées par les exégètes en fonction de leur propre vision sur le déroulement des événements. Les expressions *min warā'ihī* et *warā'a-hum* des versets suivants ont été rendues, dans la plupart des traductions, par des expressions spatiales définies, tandis que leur signification est seulement d'existence en général (il y en a) :

wa min warā' i-hī 'adāb^{un} ġalīz^{un} (XIV, 17)
 derrière lui un rude supplice le poursuit (Kerchid, 332)
 de toutes parts... il sera promis à un immense tourment (Blachère, 281)
 Il est promis à un terrible châtement (Masson, 333)

wa kāna warā'a-hum malik^{un} ya'ħuḍu kulla safīnatⁱⁿ ġaṣb^{an} (XVIII, 79)
 car il y avait derrière eux un roi qui par usurpation saisissait tout
 bateau (Hamidullah, 302).
 car il y avait un roi qui prenait tout bateau par force (Kerchid, 392).

Un autre exemple est fourni par *ba'da* qui peut avoir aussi deux sens : « après » et « avant » (Siġistānī, n° 242 ; 'Anbārī, n° 219). La discussion (Siġistānī, n° 242) si le syntagme *ba'da dālīka* du verset suivant signifie « avant cela » ou « après cela » a poussé les traducteurs à choisir une expression opaque – « en plus de cela » – pour le rendre :

al-'arḍa ba'da dālīka daħāhā (LXXIX, 30)
 Et quant à la terre, en plus de cela, Il l'a étendue (Hamidullah, 584)

ou même de l'éviter totalement comme solution extrême :

Il déploie la terre (Chouraqui, 1286)

Un exemple du même type d'interprétation est fourni par *min ba'di* du verset suivant:

la-qaḍ katabnā fī al-zabūri min ba'di al-dīkr (XXI, 105),

Les exégètes suggèrent que le sens du syntagme *min ba'di* est « avant » et non « après », pour pouvoir respecter la vraie chronologie : les Psaumes ont été écrits avant *al-dīkr* (le Rappel, la Mémoire, c'est-à-dire le Coran même). Les traductions qui ont choisi le sens « après » sont accompagnées d'une glose qui a le rôle d'explicitier cette interprétation :

Nous avons écrit, dans le Psautier, après le Rappel (Hamidullah, 331)

D'autres traducteurs ont choisi un terme équivoque comme, par exemple, « selon » (qui renferme le sens « d'après » et aussi celui de « conformément à ») :

Selon la Mémoire, nous avons écrit dans les Volumes (Chouraqui, 654)

g) un désir dont la réalisation signifie l'effacement d'une réalité contraire

On peut attribuer à un mot un sens contraire à son sens fondamental positif par le désir d'atteindre le contraire d'une réalité négative. Par exemple, un homme mordu par un scorpion est nommé *salīm* (sain) à partir du désir que celui-ci soit sain ; l'assoiffé est nommé désaltéré (*nāhil*) par le désir que celui-ci trouve de l'eau à boire dans le désert (Siġistānī, n° 30). Dans le Coran, un tel mot est *mafāza* qui signifie « lieu de la victoire », « lieu du bonheur » (c'est un dérivé de la racine *fwz* qui renferme l'idée de réussite), mais qui dénomme aussi un lieu périlleux, dénomination qui se fonde sur le même désir que celui qui s'y trouve soit sauvé (Siġistānī, n° 30 ; 'Anbārī, n° 161) :

fa-lā taḥsabanna-hum bi-mafāzatⁱⁿ min al-'adāb (III, 188)
que ceux-la soient hors d'atteinte du Tourment (Blachère, 101)
ne les compte pas dans un désert exempt de supplice (Chouraqui, 157)
ne pense point, donc, qu'ils trouvent une échappatoire au châtement
(Hamidullah, 75)

2) des mots avec des sens contraires ouverts, relatifs.

Ces termes se situent sur un continuum gradué. Par exemple, *raġā šay^{an}*, signifie « avoir peur de quelque chose » et aussi « désirer ardemment quelque chose », ou ces sens sont dans un continuum : la peur accompagne toujours le désir : la peur de ne pas réussir, de ne pas obtenir la chose désirée, de ne pas s'élever à un certain niveau etc. (Siġistānī, n° 110 ; 'Anbārī, n° 10) et vice-versa. Cette relation admet des énoncés comparatifs : avoir plus ou moins peur, désirer plus ou moins ardemment. Dans cette catégorie, s'inscrivent « les verbes de cœur »

qui, par définition, exprimant des réalités psychiques, non matérielles, « postulent un objet incertain. Cette incertitude ayant paru quelquefois impossible dans un texte qui reflète l'omniscience divine, les 'verbes de cœur' ont été interprétés comme exprimant selon les contextes le doute ou la certitude » (Cohen, 1967 : 45). Ainsi, leur sens est établi, dans les travaux mentionnés, extra-textuellement, sur des bases exclusivement doctrinaires :

1) *ḥāfa* : « craindre » et « être sûr de » (Siġistānī, n° 117 ; 'Anbārī, n° 89). Dans divers passages du Coran, les commentateurs donnent à ce verbe le sens « avoir une crainte fondée », et d'ici « avoir une certitude », « être sûr de »; en lui retirant toute nuance de peur ou de doute (Blachère, 1967 : 401). Les traductions le rendent par « craindre », ajoutant parfois une glose pour l'expliquer :

fa-'in ḥiftum 'allā ta'dilū (IV, 3)
si vous craignez de n'être pas équitables (Blachère, 104)
si vous craignez de ne pas être équitables (Chouraqui, 163)
si vous craignez de n'être pas justes (Hamidullah, 7)

R. Arnandez considère aussi que ce verset doit être traduit par « si vous savez avec certitude que vous ne serez pas juste » et non par « si vous craignez... », parce que « le verbe *ḥāfa* signifie le fait de redouter quand il s'agit d'une chose dont on n'a pas la certitude. Mais on l'emploie également quand on est certain... » (Arnandez, 1967 : 149).

2) *raġā* : « désirer » et « craindre » (Siġistānī, n° 110 ; 'Anbārī, n° 10) :

'inna al-ladīna lā yarġūna liqā'a-nā (X, 7).

Les traductions se fondent sur le sens supraordonné « espérer », « escompter », qui connote toujours une incertitude :

Ceux qui n'escomptent pas Notre rencontre (Blachère, 233)
Quant à ceux qui n'espèrent pas Notre rencontre (Hamidullah, 298)

wa yarġūna raḥmata-hu wa yaḥāfūna 'adāba-hu ((XVII, 57)
espèrent Sa Miséricorde et craignent Son Tourment (Blachère, 311))

fā-man kāna yarġū liqā'a rabbi-hi (XVIII, 110)
Que quiconque espère rencontrer son Seigneur (Blachère, 328)
al-ladīna lā yarġūna liqā'a-nā (XXV, 21)

Ceux qui n'espèrent point Nous rencontrer (Blachère, 388)

3) *ẓanna* : « être convaincu » et « douter », un synonyme de *ḥāfā* (Siġistānī, n° 107).

Dans quelques versets son sens est celui d'« imaginer », « soupçonner », comme par exemple :

'in nazunnu 'illā ẓann^{an} (XLV, 32)

Ce que nous imaginons n'est qu'imaginaire (Chouraqui, 1037)

Dans les versets dont la signification est très importante pour le dogme, la sélection d'un sens ou d'autre étant dangereuse pour la cohérence du message coranique, les traducteurs ont choisi un terme neutre, « penser », qui ne dévoile aucun degré de la croyance dans la rencontre promise avec leur Dieu, comme par exemple :

al-laḏīna yazunnūna 'anna-hum mulāqū rabbi-him (II, 46)

qui pensent rencontrer leur Seigneur (Blachère, 34)

ceux qui pensent rencontrer leur Rabb (Chouraqui, 41)

4) *qāni'* : « content », « satisfait » et « triste », « misérable » (Siġistānī, n° 170 ; 'Anbārī, n° 42). Les traductions marquent un sens ou l'autre, mais elles ne font pas appel à un terme neutre :

wa 'aṭ'imū al-qāni'a (XXII, 36)

et faites-en repas à celui qui contente (Hamidullah, 336)

et nourrissez celui qui s'en contente (Masson, 439)

en nourrissant l'indigent (Chouraqui, 666)

5) *fuzzi'a* : « être épouvanté » et « être courageux » (Siġistānī, n° 238 ; 'Anbārī, n° 139). Les traductions mettent l'accent sur le sens de « frayeur » en marquant sa présence dans les cœurs des hommes ou bien son absence – ce qui signifie implicitement la présence de son contraire, le courage :

ḥattā 'idā fuzzi'a 'an qulūbi-him (XXXIV, 23)

Quand enfin la frayeur sera bannie de leur cœur (Blachère, 458)

Jusqu'à ce que la terreur se dissipât de leurs cœurs (Kerchid, 566)

Le cœur plein d'effroi (Chouraqui, 868)

6) *tafakkaha* : « plaisanter » et « regretter » (Siġistānī, n° 200 ; 'Anbārī, n° 41). Les options des traducteurs, dans leur grande majorité, sont partagées ici entre le sens de « plaisanter » et celui de « regretter » :

fa-ẓaltum tafakkahūna (LVI, 65)
Alors, à vous de plaisanter ! (Hamidullah, 536)
et vous continueriez à plaisanter? (Masson, 717)
et vous seriez allés répétant (Blachère, 574)
et vous seriez consternés (Chouraqui, 1136)

Il y en a aussi quelques traductions qui marquent les deux sens contraires :

vous vous débattez alors entre la stupéfaction et les remords (Kechrid, 716)

3) **des mots contraires asymétriques** qui impliquent soit un sens neutre, soit une disposition scalaire (graduée) intensive ou quantitative. Cette relation est désignée aussi par le terme de contraste ou par celui d'antonymie implicitement graduée (F. Kiefer, 1974 : 30). Par exemple le vocable *ṣafra'* signifie « noir » et « non noir » ('Anbārī, n° 217) mais « non noir » n'implique pas « blanc » – ça serait possible s'il existait seulement ces deux couleurs – puisqu'on peut avoir aussi d'autres couleurs : jaune, rouge etc. (réduites ici aux données biologiques de la vache, parce que c'est la couleur d'une vache qui est décrite par *ṣafra'*). Donc, la vache, que le peuple de Moïse doit sacrifier, a n'importe quelle couleur :

'inna-hā baqarat^m ṣafra' (II, 69)
c'est bien une vache jaune (Hamudillah, 10)
une génisse rousse, d'un roux franc (Blachère, 37)
une vache rousse (Masson, 15)

Comme il n'y a pas un terme équivalent en français, qui recouvre d'une manière exacte la signification de *ṣafra'* évoquée dans les commentaires, le traducteur fait appel à l'emprunt de celui-ci, sous la forme *safran* (*ṣafṛān*, la qualité d'être *'aṣfar/ṣafṛā'*).

Une génisse *safran* vif (Chouraqui, 47)

En plus de cela, la glose qui doit expliciter le terme arabe mène à une autre ambiguïté, par sa mise en relation avec un terme hébraïque, lui aussi d'une grande

imprécision : « *safran* c'est le synonyme coranique du biblique *adūma* » (Chouraqui, 47).

III. Des contraires discutables

Il y a dans les listes de contraires, une sorte de mots qui ne renferme pas des sens contraires en soi, mais sont intégrés dans cette catégorie en vertu de leurs arguments.

a) Quand les arguments d'un verbe sont des contraires (créateur et créé : Dieu et homme), alors l'action exprimée par le verbe gagne des sens contraires. Par exemple, le mot *tawwāb* (« repentant » et « pardonnant », cf. Siġistānī, n° 91 ; 'Anbārī, n° 266) qui signifie « celui qui se tourne vers ». L'homme se tourne vers Dieu [pour se repentir] et Dieu se tourne vers l'homme [pour lui pardonner]. C'est la même action, celle de « se tourner », mais les arguments sont des contraires :

'inna allāha yuḥibbu al-tawwābīna (II, 222)

Dieu aime ceux qui bien se repentent (Hamidullah, 35)

Dieu aime ceux qui reviennent sans cesse vers lui (Masson, 45)

wa 'anna allāha tawwāb^{um} ḥakīm^{um} (XXIV, 10)

Dieu est grand accueillant au repentir (Hamidullah, 350).

Dieu est celui qui revient sans cesse vers le pécheur repentant (Masson, 459)

Un autre exemple de ce type est fourni par le verbe *ṣallā*, « s'incliner », « se pencher » qui gagne des sens différents. S'il s'agit de l'homme, alors son sens est « prier » (se pencher devant Dieu en signe de respect et soumission), s'il s'agit de Dieu, alors son sens est « bénir » (se pencher sur l'homme en signe de protection) :

huwa al-laḥī yuṣallī 'alay-kum (XXXIII, 43)

C'est Lui qui étend sa bénédiction sur vous (Masson, 557)

wa dakara isma rabbi-ka fa-ṣallā (LXXXVII, 15)

celui qui invoque le Nom de son Seigneur et celui qui prie (Masson, 805)

b) Le verbe *'as'asa* – « tomber (la nuit) » et « se finir (la nuit) » – décrit le crépuscule, un certain type de luminosité qui se manifeste également au début et à la fin de la nuit (Siġistānī, n° 131 ; 'Anbārī, n° 20). Celui-ci ne renferme pas de sens contraires en soi, mais il désigne le même phénomène qui se manifeste pendant deux moments symétrique de la journée où il ne fait ni jour ni nuit. Les traductions mettent en évidence un de ces deux moments, et non pas le phénomène qui les réunit:

wa al-layl' 'idā 'as'asa (LXXXI, 17)
par la nuit quand elle s'étend ; (Hamidullah,795)
par la nuit quand elle s'étend ; (Blachère -639)
par la Nuit quand elle rôde, (Chouraqui, 1297)
par la nuit quand elle survient ! (Masson, 586)

IV. Contraires potentiels

Au-delà de ces exemples avec des mots dont les sens contraires sont déjà figés, on peut dire que chaque mot est apte potentiellement de transférer son sens d'un pôle à l'autre dans certaines circonstances contextuelles ou situationnelles. C'est le cas du mot *ma'āb* (nom de lieu dérivé du verbe *'āba* – « revenir », « se retourner » : « lieu de retour ») qui, selon Bayḍawī, dans les versets 25, 40, 49 de la Sourate XXXVIII dénomme le paradis, pendant que dans le verset 55 de la même sourate, l'enfer. Un tel mot sera constamment rendu par son correspondant français, « lieu de retour », mais toujours accompagné d'une note qui met le lecteur au courant sur les possibilités de son interprétation.

V. Conclusions sur la traduction des contraires

La question de l'ambiguïté sémantique, en ce qui concerne le texte coranique, comme tout autre texte, se pose, en général, parce que la majorité des mots possèdent plus d'un sens. Cette situation a permis à l'exégèse islamique de proposer des dizaines de sens pour les mots coraniques : chaque commentateur soutient un nombre d'interprétations spécifiques seulement à lui et arrive parfois aux sens contraires. À son tour, le traducteur qui part dans son entreprise de ces commentaires, même s'il retient de tous les sens proposés le plus convenable possible de son point de vue, il reste dans une grande incertitude.

La traduction des contraires, comme les résultats de notre analyse la mettent en évidence, est gouvernée par deux tendances bien différentes : l'une de maintenir l'ambiguïté originaire dans le texte cible aussi, ce qui est important pour un texte religieux, et l'autre de désambigüiser, ce qui rend le texte cible clair, mais dépourvu de la possibilité d'offrir de différentes voies d'interprétation.

Maintien de l'ambiguïté d'un contraire :

Dans les traductions analysées, le maintien de l'ambiguïté originaire d'un contraire dans le texte cible peut être réalisé par :

- a) la conservation du terme arabe ambigu, par exemple, *safran*.
- b) le terme est souvent glosé par une note qui, au lieu d'éclaircir le sens, mène à une autre ambiguïté ; par exemple, le terme hébraïque biblique *adūma*, lui-même vaguement défini, est utilisé pour expliquer le terme arabe coranique *safran*.

c) l'emploi d'un terme équivalent, qui recouvre le sens supraordonné qui renferme les deux contraires, par exemple, pour *šarā* on utilise « troquer » et non « vendre » ou « acheter ».

Désambiguïisation du terme coranique

La désambiguïisation se réalise par :

a) le choix de l'un des deux sens contraires :

a-1) C'est le contexte qui fera choisir entre les deux sens possibles, par exemple, « belles-filles » pour *rabā'ib*.

a-2) Le traducteur choisit un des deux sens possibles arbitrairement, par exemple, « la nuit survient » ou « la nuit s'étend » pour *'as'asa*.

b) l'emploi d'un terme neutre avec un sens général, *largo sensu*, et non un sens spécial, *stricto sensu*, indiqué dans les commentaires, par exemple, « penser » pour *zanna*.

c) l'élimination du terme ambigu, lorsque son sens controversé n'est pas si important pour le texte, par exemple, la cas de *ba'da dālika*.

d) le remplacement des adverbes de lieu par des expressions générales qui renferment l'idée d'existence, par exemple, le cas de *min warā'ihī*.

*

* *

En guise de conclusion, il faut remarquer que le choix d'un sens ou d'un autre mène à l'élimination de l'ambiguïté ayant comme résultat un texte clair dans la langue cible ; clarté qui n'est pas, néanmoins, parmi les vertus des textes religieux, en général. D'autre part, même si l'ambiguïté est toujours souhaitable d'être retransmise telle quelle, il n'est pas, dans la plupart des cas, possible de trouver des équivalents du même type.

Références

Sources primaires

'Anbārī : 'Abū Bakr Muḥammad bin al-Qāsim bin al-'Anbārī. 1960. *Kitāb al-'aḏḏād*. Al-Kuwayt.

Blachère, Régis (trad.). 1999. *Le Coran*. Paris : Maisonneuve et Larose.

Chouraqui, André (trad.), 1990. *Le Coran –L'appel*. Paris : Éditions Robert Laffont.

Hamidullah, Muhammad (trad.). 1989. *Le Saint Coran*. Maryland : Amana Corporation.

Kechrid, Salah Ed-Dine (trad.). 1986. *Al-Qur'ān al-Karīm*. Beyrouth : Dār al-Garb al-'Islāmī.

Masson, D. (trad.). 1980. *Essai d'interprétation du Coran Inimitable*. Beyrouth : Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

Siğistānī : 'Abū Ḥātim Sahl Muḥammad al-Siğistānī. 1912. *Kitāb al-'aḏḏād*. Beyrouth : Al-maṭba'a al-kāṭūlīkiyya

Sources secondaires

- Arnandez, Roger. 1967. « Dynamique et polarité des états mystiques ». Jacques Berque et Jean-Paul Charnay éd. *L'ambivalence dans la culture arabe*. Paris : Éditions Anthropos. 283-290.
- Bacri, N. 1976. *Fonctionnement de la négation*, Paris – La Haye : Mouton.
- Blachère, Régis. 1967. « Origine de la théorie des *ad'dâd* ». Jacques Berque et Jean-Paul Charnay éd. *L'ambivalence dans la culture arabe*. Paris : Éditions Anthropos. 397-403.
- Cohen, David. 1967. « *Ad'dâd* et ambiguïté linguistique en arabe ». Jacques Berque et Jean-Paul Charnay éd. *L'ambivalence dans la culture arabe*. Paris : Éditions Anthropos. 25-50.
- Cristea, Teodora. 2000. *Stratégie de la traduction*, Bucarest : Editura Fundației « România de Mâine ».
- Gordis, Robert. 1938. Some effects of primitive thought on language, in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. LIV, 1938, pp.170-184.
- Greimas, Julien. 1967. « Le problème des *ad'dâd* et les niveaux de signification ». Jacques Berque et Jean-Paul Charnay éd. *L'ambivalence dans la culture arabe*. Paris : Éditions Anthropos. 283-290.
- Grigore, George. 1997. *Problematica traducerii Coranului în limba română* ; préface : Nadia Angheliescu. Bucarest : Editura Ararat.
- Grigore, George (trad.). 2003. *Coranul*. Édition bilingue (arabe – roumaine). Istanbul : Çağrı Yayınları.
- Kiefer, F. 1974. *Essais de sémantique générale*. Paris : Mame.

Les équivalents de quelques métaphores dans la version roumaine des *maqāmāt* d'al-Ḥarīrī

Ovidiu PIETRĂREANU

Le genre connu dans la littérature arabe et moyen-orientale sous le nom de *maqāma*, initié par Badī' al-Zamān al-Hamaḍānī (986 – 1008) et mené à son comble par 'Abū Muḥammad al-Qāsim al-Ḥarīrī (1054 – 1122), a toujours constitué un sérieux défi, tant pour ceux qui ont tenté de l'adapter à des littératures d'expressions linguistiques différentes que pour ceux qui ont essayé d'en traduire les chefs-d'œuvre, et ceci à cause des nombreuses contraintes supposées par les compositions du genre, qui concernent tant le contenu que, et surtout, la forme. Quant au contenu, il s'agit presque toujours d'un narrateur qui, au cours de ses voyages dans diverses cités situées dans les espaces arabe ou iranien, rencontre le protagoniste de ses histoires, qui, ayant recours à ses talents d'orateur et à sa vaste culture littéraire et se présentant sous divers déguisements, arrive toujours à tromper les naïfs et à vider leurs poches. La forme, quant à elle, est particulièrement contraignante, car chacune des *maqāmāt*, qui peuvent atteindre des dimensions variées, doit être composée entièrement dans ce qui s'appelle en arabe *sağ'*, c'est-à-dire dans une forme de prose composée de périodes dont les membres doivent rimer entre eux, deux à deux, ou bien plus. À part ça, il arrive très souvent que de larges portions des textes, surtout les répliques des divers personnages, soient composées en vers. Le vocabulaire de ces compositions est très recherché, précieux, les expressions rares, les allusions livresques et les jeux de mots y abondent, car la *maqāma* est vue, tant par l'auteur que par le lecteur arabes, comme une preuve de la beauté, de la richesse et des capacités exceptionnelles de leur langue (Katsumata, 2002, p. 123). C'est ce qui fait que tout essai de traduction de ce genre d'œuvres qui aspire à respecter la forme et les conventions de l'original s'avère très difficile et pose maints problèmes au traducteur.

C'est un défi que la traductrice et poétesse roumaine Grete Tartler n'a pas, cependant, hésité d'accepter, tout comme elle l'a fait au cas des *mu'allaqāt*, dont elle a publié une traduction versifiée où tous les poèmes sont monorimes, ou du *Kitāb al-buḥalā'* d'al-Ğāḥiẓ. Quant aux *maqāmāt*, elle en a choisi trente, composées par les deux auteurs susmentionnés, dont elle a publié la traduction

dans un volume intitulé *Şezători arabe (30 de maqamat)*, paru en 1981. On pourrait dire que, par la version qu'elle propose, la traductrice partage avec les écrivains arabes du genre le but de faire la preuve des qualités de leur langue d'expression, car elle avoue à la fin de son *Étude Introductive*: « d'ailleurs ces traductions constitueront, espérons-nous, un nouvel outil mis à la disposition d'études des littérature comparée de notre pays. Si, en plus, elles sont en mesure d'illustrer la capacité de la langue roumaine de suggérer les 'intraduisibles' possibilités rythmiques et métriques de l'arabe, nos efforts auront atteint leur but » (Tartler, 1981, p.19).

Dans cet article, nous avons abordé l'analyse de la traduction proposée par Grete Tartler pour quelques *maqāmāt* d'al-Ḥarīrī d'un point de vue très précis, à savoir la manière de rendre les métaphores ayant comme bases les noms de parties du corps. Dans cette démarche, nous avons consulté le texte original des *maqāmāt* en cause dans l'édition indiquée par la traductrice comme source dans la *Note* sur son édition (al-Ḥarīrī, *Šarḥ al-maqāmāt*, Dār al-Turāṭ, Beyrouth, 1968), qui comprend de très amples explications linguistiques et littéraires, signalées dans la *Note* et évidemment prises en compte pour la présente version.

Parmi les métaphores du type susmentionné que nous avons prises en considération, nous avons cru pouvoir distinguer plusieurs catégories, établies en fonction de la manière dont elles ont été traduites dans la version roumaine et aussi de leur degré de traductibilité:

1. Une première catégorie de noms de parties du corps aux sens métaphoriques est constituée par les noms d'organes, surtout internes, perçus comme sièges des émotions, des sentiments et des sensations. Dans la version roumaine ces noms ont été, dans la plupart des cas, traduits d'une façon littérale (à la différence des expressions dont ils font partie qui, elles, ont été traduites plutôt librement) sans que cela produise des formules artificielles ou forcées. Ainsi donc on peut voir que le nom *qalb* est souvent traduit par le nom *inimă* [cœur] (car le « cœur » peut, en arabe tout comme en roumain ou d'autres langues, « se briser », « saigner », « être blessé ») :

fa-wa-l-lāhi la-qad ṣadda 'at bi-'abyātihā 'a'sāra l-qulūb (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-baġdādiyya*, p. 125)

se sfârâmară de-asemeneă versuri inimile (Tartler, p. 104) [les cœurs furent brisés par de tels vers]

fa-wadda 'tuhu bi-qalb^m dāmī l-qurḥ (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-farḍiyya*, p. 149)

l-am lăsat sã mă părăsească, dar inima-mi sângea ca o rană (Tartler, p. 112) [je l'ai laissé me quitter, mais mon cœur saignait comme une blessure]

'aḥbib bi-liqā'ika l-mutāḥ / 'ilā qalbī l-murtāḥ (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-*

farḍiyya, p. 149)

fie-ți ușoară venirea, am spus, la inima-mi împăcată de-ajuns (Tartler, p. 112) [que ton arrivée soit agréable, ai-je dit, à mon coeur suffisamment apaisé]

(dans ce dernier exemple on peut cependant signaler une légère altération du sens de l'original, la structure exclamative étant traduite par un subjonctif à valeur optative).

Un autre nom qui s'est avéré facile à traduire littéralement est *ṣadr*, les tendances de métaphorisation duquel sont très proches de celles manifestées par *qalb*, et qui, dans la version roumaine, est traduit par le nom qui partage avec lui soit son sens primaire – *piept* [poitrine] :

fa-mā 'anqadanī min 'ibrāmihi [wa-lā 'ab'ada 'alayhi nayla marāmihi / 'illā 'abyātun nafata bihā l-ṣadru l-mawtūr (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-singāriyya*, p. 179)

încât nu m-au scăpat de necazuri și de plictis, de cererile pe care mereu le-am dezis, decât niște versuri – ce s-au iscat din pieptul meu cel îndurerat (Tartler, p.116) [si bien que je n'ai échappé aux tracas et à l'ennui, aux demandes que j'ai toujours repoussées, que par des vers qui sont issus de ma poitrine souffrante]

soit l'un des sens secondaires, comme dans le fragment suivant où il est traduit par *inimă* [coeur] :

fa-ka- 'annahu nūḡiya bi-dāti ṣadrī / 'aw takahhana mā ḥāmara sirrī (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-wabariyya*, p. 281)

iar el parcă ghici ce mi se-amestecă în inimă și-n gând (Tartler, p. 133) [lui, on eût dit qu'il avait deviné ce qui se mêlait dans mon coeur et ma pensée].

Il y a aussi des cas où le nom d'un organe est traduit par celui d'un autre, comme dans l'exemple suivant, où le nom *kabid* [foie] est traduit non pas par le nom *ficat* (le « foie » ne figurant guère en roumain comme siège de sentiments comme la nostalgie, mais plutôt des sentiments nettement négatifs, comme la haine, la rancoeur etc., tout comme en arabe pour la plupart des cas), mais toujours par le nom *inimă* :

fa-qadi staṭārat ṣudū'u kabidī / mina l-ḥanīni 'ilā waladī (al-Ḥarīrī : *al-maqāmāh al-kūfiyya*, p. 48)

îmi bate inima ca o aripă, și dorul de fiu mai mult se-nfiripă (Tartler, p. 95) [mon coeur bat comme une aile, et la nostalgie pour mon fils s'intensifie]

(dans cet exemple, d'ailleurs, la traduction très libre peut être attribuée aussi à la nécessité de trouver une rime pour les deux membres).

Un autre cas est celui de *ḥašā* [entrailles], qui, pour le fragment suivant, est expliqué dans une note de l'édition arabe par le nom *qalb* [coeur], mais qui dans la version roumaine est traduit par *piept* [poitrine], cette fois-ci certainement pour des raisons de métrique, car le fragment fait partie d'un groupe de vers :

fa-buḥ bi-hawāka / wa-barrid ḥašāka (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-dimašqiyya*, p. 116)

patimei dă-i pintoni, pieptul răcorindu-l (Tartler, p. 127) [éperonne ta passion, en rafraîchissant ta poitrine].

2. Une deuxième catégorie est constituée par les noms traduits littéralement avec les expressions dont ils font partie, ce qui donne dans la version roumaine des passages qui ne manquent pas de valeur littéraire, malgré le caractère inédit des formules. Ainsi donc nous pouvons constater que la traductrice a choisi, à une exception près, de traduire le nom 'ayn par le nom *ochi* [oeil], chaque fois qu'il a le sens métaphorique de « matière précieuse », « or », « argent », s'appuyant aussi sur le fait que l'association de l'« oeil » à l'« argent » n'est pas étrangère à la langue roumaine, bien qu'elle soit présente plutôt comme comparaison que comme métaphore (comme, par exemple, dans le proverbe *Banu-i ochiul dracului* [l'argent est l'oeil du diable]) :

fa-hīna 'aḥraza l-'ayna fī ṣurratihi / baraḡat 'asārīru masarratihi (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-kūfiyya*, p. 48)

iar când văzu ochii de aur, mărunții, se luminară trăsăturile frunții (Tartler, p.95) [et lorsqu'il vit les yeux d'or, les menus, les traits de son front s'illuminèrent]

wa-dahabati l-'ayn (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-baḡdādiyya*, p. 121)

și « ochii » de galbeni s-au scurs (Tartler, p.102) [et les « yeux » d'or se sont écoulés]

'ilā 'an qiḍtuhu sawāda l-'ayni bi-ṣufrati l-'ayn (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-sinḡāriyya*, p.177)

încât până la urmă ... schimbat-am în târg ochii negri ai dragei pe ochii de aur cei sunători (Tartler, p.115) [jusqu'à ce que, à la fin, j'ai troqué dans la foire les yeux noirs de ma bien-aimée par les retentissants yeux

d'or]

(dans cet exemple, la traduction littérale a manifestement comme motivation le souci de garder le jeu de mots de l'original).

L'absence de métaphorisation en roumain du nom *ochi* avec les sens mentionnés plus haut est compensée par la traductrice soit en lui ajoutant des déterminants destinés à préciser son sens (comme les compléments de nom *de aur*, *de galbeni*, *sunători* ou l'apposition *mărunții*) soit en employant les guillemets, et en indiquant clairement par cela au lecteur qu'il s'agit d'une traduction littérale.

C'est ce qui se passe aussi avec le nom *lisān*, qui, dans tous les cas, est traduit littéralement par le nom *limbă*, au risque d'obtenir parfois des formules forcées. En voilà quelques exemples :

fa-ḥayyā bi-lisānⁱⁿ 'adb (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-farḍiyya*, p. 137)
dădu binețe cu limba pe care știuse s-o lustruiască (Tartler, p. 106) [il salua avec la langue qu'il avait su polir].
fa-labbaytuḥu bi-lisāni l-muwāfaqa (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-furātiyya*, p. 221)
și-am răspuns cu limba ce încuviințează (Tartler, p. 119) [et je répondis avec une langue qui approuve].
fa-qultu laḥu bi-lisāni l-'anafa (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-dimašqiyya*, p. 119) / *ci i-am zis cu limba mândriei* (Tartler, p. 128) [mais je lui dis avec la langue de la fierté].

D'autres exemples du même genre peuvent être trouvés à travers la traduction, et l'on voit ainsi que le « dos » peut être « renforcé » en vue d'une dispute, que les « ventres » de la terre peuvent « englutir » les morts, que la lumière de l'aube peut avoir une « bouche » et le matin un « nez » qui éternue, tout cela en roumain aussi bien qu'en arabe. Le caractère littéral de la traduction de ces passages est bien évident au lecteur, ce qui ne les rend pas moins acceptables, d'autant plus qu'ils ont le don de faire connaître quelque chose du génie de la langue arabe et du style de l'original, ce qui est d'ailleurs l'un des buts signalés par la traductrice elle-même :

li-yaštadda zahrūhu 'inda l-ḥiṣām (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-'iskandariyya*, p. 77)
întărindu-și astfel spinarea la orice sfadă (Tartler, p. 96) [en renforçant ainsi son dos pour toute dispute]
wa-'ūdi 'at minḥum buṭūnu l-ṭarā / 'usda l-taḥāmī wa-'usāta l-marīd (al-

Ḥarīrī : *al-maqāma al-baḡdādiyya*, p. 124)
iar burțile țărânei pe leii-apărători, vindecătorii vraci, sorbiră-n măruntaie (Tartler, p. 103) [et les ventres de la terre engloutirent dans leurs entrailles les lions défenseurs, les médecins guérisseurs]
fa-šakartu yada l-nawā (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-dimašqiyya*, p. 106)
ci mulțumind mâinii depărtării (Tartler, p. 123) [mais en remerciant la main de l'éloignement]

(pour ce passage, la traductrice a fourni aussi une note à la page 174 destinée à éclaircir un peu plus le contexte : *care l-a aruncat pe călător drept la ținta dorită* [qui a jeté le voyageur tout droit à la destination souhaitée])

'ilā 'an waḡaḡa lī 'inda ftirāri taḡri l-ḡaw' i fī waḡhi l-ḡaww / rākibun yaḡidu fī l-daww (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-wabariyya*, p. 277)
până ce-n gura luminii de zori surâzând mi se-arată un călăreț pe pustiul pământ (Tartler, p. 131) [jusqu'à ce que dans la bouche souriante de la lumière de l'aube se montra à moi un cavalier sur la terre déserte]
'ilā 'an 'aṡasa 'anfū l-ṡabāḡ (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-farḡiyya*, p. 149)
până ce-a străfigat nasul dimineții, ușor (Tartler, p. 111) [jusqu'à ce que le nez du matin a légèrement éternué].

3. Il y a aussi des cas où la traduction plus ou moins littérale des termes en question est accompagnée d'un changement du sens de l'original ou provoque une certaine ambiguïté. En voilà un premier exemple :

tubārizu bi-ma'ṡiyatika / mālika nāṡiyatika (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-ṡan'āniyya*, p. 12)
măsoară-ți puterile cu greșeala – atât cât mai ai moțul de care să te apuce judecătorul (Tartler, p. 79) [mesure tes forces avec l'erreur – tant que tu as encore la touffe par laquelle le juge puisse t'empoigner].

Ici on peut parler de distorsions du sens de l'original de plusieurs points de vue, en commençant par l'inaccompli indicatif *tubārizu* qui est traduit par l'impératif *măsoară-ți* [puterile] ; deuxièmement, le complément circonstanciel prépositionnel *bi-ma'ṡiyatika* est traduit comme s'il était l'objet du verbe susmentionné, ce qui n'est pas le cas, celui-ci régissant un objet direct (comme il est normal pour un verbe de la III^{ème} forme) qui est d'ailleurs représenté dans le texte par le nom *mālika*. Quant à la traduction du deuxième membre, on peut supposer une segmentation erronée de la succession des lettres *m'lk*, qui semblent avoir été lues *mā laka* (ce qui n'est pas non plus justifiable, car la présence de *mā*

en tant que conjonction temporelle aurait requis un verbe à l'accompli). C'est pourquoi nous croyons qu'une traduction plus ou moins exacte de ce passage aurait pu être : par ta désobéissance, tu mesures tes forces avec celui qui te tient par la touffe.

Dans un deuxième passage nous pourrions parler non pas d'une altération du sens de l'original stricto sensu, mais plutôt d'une certaine dilution de l'idée qui s'en dégage :

'aw yuġnī 'anka nadamuka / 'idā zallat qadamuka (al-Ḥarīrī : al-maqāma al-šan'āniyya, p. 12)

crezi că-ți ajută căința dacă se-ntunecă și piciorul alunecă ? (Tartler, p. 79)
[crois-tu que la repentance t'aidera si la nuit tombe et ton pied glisse ?].

Si dans l'original on peut constater que le prêcheur exhorte les auditeurs à ne pas compter sur la repentance s'ils commettent des péchés (le verbe *zalla* et ses dérivés nominaux étant souvent employés avec le sens métaphorique de « commettre une faute »), dans la version roumaine il y a un verbe – *se-ntunecă* – dont on ne trouve pas de trace dans l'original, et qui a l'effet d'obscurcir l'idée du passage jusqu'au point d'éliminer le potentiel métaphorique du verbe *alunecă* ; la seule justification qu'on pourrait trouver à cette insertion est la nécessité de trouver une rime pour ce dernier verbe.

Dans le passage suivant, qui fait partie d'un discours tenu par 'Abū Zayd à son fils, le nom *yad* qui, selon la note de l'édition arabe, a le sens de *'aṭiyya* [don] (sens métaphorique attesté dans beaucoup d'autres passages des *maqāmāt* haririennes) est traduit littéralement par *mână* [main], ce qui mène non seulement à l'élimination du sens métaphorique du nom *yad* en original, mais à un changement complet de l'idée de la phrase :

wa-lā 'ada'u 'ī'ādī / li-l-mu'ādī / wa-lā 'aġrisu l-'ayādī / fī 'arḍi l-'a'ādī
(al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-dumyāṭiyya*, p. 35)

nu-mi dau făgăduiala vreunui dușman nici nu-mi scufund mâna în punga-i cu bani (Tartler, p. 87) [je ne fais de promesse à aucun ennemi, ni n'enfonce ma main dans sa bourse d'argent].

La traduction à peu près littérale de l'original serait : et je ne laisse pas la menace au compte de l'ennemi, ni ne fais de dons dans la terre des ennemis. La version roumaine, quant à elle, semble suggérer ici que 'Abū Zayd se prononce contre l'établissement de toute relation avec l'ennemi (il ne faut ni lui faire de promesse, mais ni profiter de ses biens), mais elle s'appuie sur quelques inexactitudes. Tout d'abord, le nom verbal de IV^{ème} forme *'īdā'* a été traduit par

« promesse », tandis qu'il peut en effet signifier aussi « menace » (sens qui lui est attribué par la note de l'édition arabe, qui l'explique par *wa'īd* et *tahdīd*), et c'est ce dernier sens qui s'accorde le plus avec le reste du discours, car 'Abū Zayd ne conseille pas à son fils d'éviter d'établir des relations avec ses ennemis, mais de les traiter comme ils le traitent et de ne pas leur faire de dons. En plus, la traduction littérale de *yad* par *mână* est accompagnée de la traduction un peu trop libre, et évidemment forcée pour s'accorder avec le reste du passage en roumain, de *'arḍ* (*al-'a'ādī*) [terre (des ennemis)] par *pungă cu bani* [bourse d'argent].

Le passage suivant, bien que la traduction soit assez proche de l'original, reste entouré d'une certaine ambiguïté, et ceci à cause du fait que l'original contient une allusion à un verset coranique dont le sens demeure obscur dans la version roumaine :

wa-'anā dū maḡā'atⁱⁿ wa-bu'sā / wa-ḡirābⁱⁿ ka-fu'ādi 'ummi mūsā (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-kūfiyya*, p. 44)
cu traista goală și fără tocmeală, ca inima mamei lui Moise de goală (Tartler, p. 93) [avec le sac vide et sans arrangement, vide comme le coeur de la mère de Moïse].

L'original contient en effet une allusion au verset coranique *wa-'aṣḡaba fu'ādu 'ummi mūsā fāriḡ^{an} 'in kādat la-tubdī bihi* (XXVIII, 10) [et le coeur de la mère de Moïse devint vide. Peut s'en fallut qu'elle ne divulguât tout] (Hamiddulah), qui fait partie du récit d'inspiration biblique de la trouvaille de Moïse par la fille du pharaon. Le verset surprend la réaction de la mère de Moïse, qui au moment de la trouvaille de son fils est prise d'angoisse et de panique. Rien de tout cela n'apparaît dans la version roumaine, qui est munie d'une note à la page 168, celle-ci étant pourtant loin de fournir une explication adéquate : *citat din Coran, care recunoaște, înaintea lui Muhammad, și alți profeți, precum 'Isa (Isus) și Musa (Moise)* [citation du Coran qui reconnaît d'autres prophètes avant Muhammad, comme 'Isa (Jésus) et Musa (Moïse)]. À part ça, l'ambiguïté dans la version roumaine persiste surtout à cause du manque d'explication pour l'expression « coeur vide », qui suggère en roumain non pas la peur ou la panique, mais plutôt la froideur, l'absence de sentiments.

Le fragment suivant de la version roumaine contient, quant à lui, une évidente distorsion du sens de l'original :

wa-wahanati l-yamīn / wa-ḡā'a l-yasār (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-baḡḡādiyya*, p. 121)
și dreapta s-a scuturat, iar stânga mai mult a crescut (Tartler, p. 102) [et la droite s'est affaiblie, et la gauche s'est agrandie encore plus].

L'original est sans équivoque et ne pose pas de difficulté quant à son interprétation, le verbe *dā'a* n'ayant pas de sens hormis celui de « se perdre », « disparaître », ce qui fait que le sens à peu près exact du passage soit : et la droite s'est affaiblie, et la gauche a disparu. Cependant, la traductrice n'a pas attribué aux deux noms (*yamīn* et *yasār*) le sens primaire de « mains », soutenu par l'original, ni celui de « force », « puissance », qui pourrait lui aussi s'en dégager, mais a choisi de les investir avec deux sens antonymiques, choix soutenu par une note à la page 170 : *vechiul simbol al mâinii drepte, puterea, primește în cultura islamică sens eschatologic și moral. « Tovarășii Dreptei » se vor bucura de minunile Raiului, « tovarășii Stângii » « vor fi într-un vânt arzător și o apă clocotită »* (cf. Coran, LVI, 26-43) [le vieux symbole de la main droite, la puissance, reçoit dans la culture islamique un sens eschatologique et moral. Les « compagnons de la Droite » jouiront des merveilles du Paradis, et les « compagnons de la Gauche » « seront dans un vent brûlant et une eau bouillante »].

Un autre passage qui se prête à une interprétation différente de celle fournie par la version roumaine est le suivant :

yā qawmu 'innī min 'unāsⁱⁿ ḡanaw / dahr^{an} wa-ḡafnu l-dahri 'anhum ḡaḏīḏ (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-baḡdādiyya*, p. 123)
zadarnic sunt dintre cei ce-o-nfruntă, căci pleoapa și-o inchide și nu pot s-o dezbaier (Tartler, p. 103) [en vain suis-je de ceux qui l'affrontent (le sort), car il ferme sa paupière et je ne peux pas la rouvrir].

La traduction plus ou moins exacte de ce passage serait : je suis de ceux qui ont vécu longtemps, la paupière du destin étant refermée de leur côté, le dernier hémistiche étant expliqué dans l'édition arabe par *kināyat^{an} 'an kawni l-dahri lam yuṣibhum bi-maṣā'ibihi* [signifiant le fait que le destin ne les a pas frappés de ses malheurs], car le verbe *ḡaḏḏa* renferme en effet souvent le sens abstrait de « passer sous silence », « ne pas prêter attention à », « omettre » quand il est accompagné d'objets directs tels *'ayn* ou *ṭarf*, auxquels *ḡafn* peut être facilement associé, mais il n'a pas le sens d'« ignorer avec malveillance », comme on le voit dans la traduction du passage ci-dessus. En plus, il semble que la traductrice ait interprété l'accusatif *dahr^{an}* comme un objet direct du verbe *ḡanaw* (qui n'a pas le sens d'« affronter », comme on le voit dans la version roumaine, étant expliqué dans l'édition arabe par *'aqāmū* et *'āšū* – « ont résidé », « ont vécu »), tandis que dans l'original arabe il est un complément circonstanciel de temps, car on a affaire en effet à un jeu de mots, *dahr* apparaissant ici avec les deux sens de « temps » et « destin ».

Une autre inadvertance peut être observée dans la traduction du passage

suiuant :

wa-rtadā 'an taṣṣabahu tuḥfat^{un} tulā'imū hawāhu / li-yuqaddimahā bayna yaday naḡwāhu (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-sinḡāriyya*, p. 175)
căută deci un dar pe potriua-i măreață, pe care să-l pună principelui în față (Tartler, p. 115) [il chercha donc un don à sa digne mesure, qu'il mette devant le prince].

Le nom *naḡwā* a été omis dans la version roumaine, tandis que la locution prépositionnelle *bayna yaday*, qui a ici un sens temporel (une traduction plus exacte du deuxième membre étant [qu'il lui présente avant de lui parler]) a été traduite par l'adverbe de lieu *înainte* [devant], à sens clairement spatial.

4. Une dernière catégorie des noms de parties du corps aux sens métaphoriques est celle des noms qui ne sont pas traduits littéralement dans la version roumaine ou ne s'y retrouvent point. On pourrait indiquer quelques exemples où le nom métaphorisé est rendu par un autre à sens propre :

lammā qta'adtu ḡāriba l-iḡtirāb (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-ṣanā'aniyya*, p. 10)
când m-am așezat pe drumul înstrăinării (Tartler, p. 78) [quand je me suis rangé sur la route de l'exil].

(ici le nom roumain *drum* [route] rend le nom *ḡārib*, expliqué dans l'édition arabe par le nom *kāhil* [partie supérieure du dos], ce qui fait que la version roumaine ne garde ni la métaphore, ni l'allitération due à l'identité de la racine des mots *ḡārib* et *iḡtirāb*).

fa-lammā wa'aytu mā dāra baynahumā / tuqtu 'ilā 'an 'a'rifa 'aynahumā (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-dumyāṭiyya*, p. 37)
când am auzit asemenea vorbă isteată, am voit să-i cunosc la față (Tartler, p. 89) [quand j'ai entendu de telles paroles sagaces, j'ai voulu connaître leurs visages]

(le nom *'ayn*, qui a ici le sens d' « aspect », est rendu par le nom *față* [face, visage])

fa-bi'tu ḡattā lam yabqa lī sabad (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-'iskandariyya*, p. 83)
nu mi-a rămas nimic din zestre (Tartler, p. 98) [il ne m'est rien resté de ma dot]

(ici, le nom *sabad*, expliqué dans l'édition arabe par *ša'r* et qui a dans ce contexte le sens métaphorique de « chose mince, insignifiante », est traduit, en tenant compte du contexte négatif, par le pronom négatif *nimic* [rien]).

Il y a aussi des cas où les noms en cause n'ont pas de correspondant dans la version roumaine :

samartu bi-l-kūfati fī laylatⁱⁿ 'adīmuḥā dū lawnayn (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-kūfiyya*, p. 40) [j'ai veillé à Koufa dans une nuit dont la 'peau' avait deux couleurs]

petrecut-am la Kufa o noapte alb-neagră veghind (Tartler, p. 91) [j'ai passé à Koufa en veillant une nuit blanche-noire].

wa-ṣadafanī 'ani l-ta'arrufī 'ilayhi / ṣafaru yadī (al-Ḥarīrī : *al-maqāma al-kūfiyya*, p. 46) [le vide de ma main m'empêcha de lui faire savoir qui j'étais]

dar n-am îndrăznit să-i spun fiind cerșetor (Tartler, p. 94) [mais je n'ai pas osé lui dire, étant un mendiant].

* * *

Nous pouvons constater que la traductrice a largement favorisé la traduction littérale, dans le but déclaré de faire passer en roumain le plus d'informations possibles quant aux formules, aux tournures de l'original arabe, s'appuyant en plus sur des notes qui fournissent des données sur quelques problèmes littéraires ou culturels posés par le texte ou lui confèrent plus de clarté, et ayant recours, une seule fois en ce qui concerne les noms auxquels nous nous sommes intéressés, aux guillemets. C'est ce qui fait que, au moins du point de vue de la traduction des passages contenant des noms métaphoriques de parties du corps, la traduction peut être considérée « ouverte ». Quant aux incongruences que nous nous sommes permis de signaler, elles ne constituent qu'une petite partie du matériel pris en discussion, et, tenant compte du caractère extrêmement limité du champ de notre investigation, on ne peut point en déduire des jugements de valeur valables pour la traduction dans son ensemble. D'ailleurs, il est tout à fait naturel que de telles inadvertances arrivent quand on a affaire à une tâche aussi difficile, car il faut rappeler que la traductrice, en plus de la haute fidélité qu'elle entend garder par rapport à l'original arabe, se soumet volontiers à toutes ses contraintes formelles : la rime qui, là où elle traduit des fragments poétiques, est accompagnée de rythme.

En laissant de côté les noms dont la traduction littérale est évidemment le résultat d'un choix délibéré de la traductrice, malgré le caractère quelque peu artificiel de la version roumaine qui en résulte (comme c'est le cas des noms *'ayn*

et *lisān*), et aussi ceux dont la traduction est accompagnée d'une distorsion du sens de l'original, on peut supposer qu'il y a aussi un facteur objectif qui a influencé le type de traduction des métaphores prises en considération, à savoir le degré de leur rapprochement de ce qu'on appelle « métaphore conceptuelle » ou « conventionnelle ». Ainsi, la facilité avec laquelle ont été rendues en roumain les métaphores du premier type, bâties sur des noms d'organes internes vus comme sièges des sentiments et des émotions, est due aussi au fait que ces métaphores sont très proches du type conventionnel, fait prouvé par l'abondance des expressions contenant des métaphores de ce type non pas seulement dans les oeuvres littéraires, mais aussi dans le langage courant, en arabe comme en roumain et en beaucoup d'autres langues (ce qui pourrait suggérer que les universaux métaphoriques ont aussi leur rôle à jouer). À l'autre bout de l'échelle se trouvent les métaphores qui n'ont pas été rendues comme telles dans la version roumaine, et ceci à cause de leur évidente qualité de tropes (car l'attribution d'un « dos » à l'exil ou d'une « peau » à la nuit est due à un choix personnel de l'auteur). C'est ce qui fait penser qu'en pas mal de cas, l'étude du degré de traductibilité des métaphores pourrait bien constituer un moyen de mesurer leur degré de rapprochement ou d'éloignement des métaphores conventionnelles et, respectivement, des métaphores en tant que tropes.

Références :

a) Sources primaires:

Al-Ḥarīrī, 'Abū Muḥammad al-Qāsim. 1968. *Šarḥ al-maqāmāt*. Beyrouth : Dār al-Turāṭ.
Tartler, Grete (trad.), 1981. *Şezātori arabe (30 de maqamat)*. Bucarest : Editura Univers.

b) Sources secondaires:

Al-Hamaḍānī, 'Abū l-Faḍl 'Aḥmad bin al-Ḥusayn. 1995. *Le Maqāmāt* (a cura di Marina Montanaro), Milan : Edizioni Ariele.
Hamidullah, Muhammad (trad.), 1989, *Le Saint Coran*. Maryland : Amana Corporation.
Katsumata, Naoya. « The Style of the Maqāma : Arabic, Persian, Hebrew, Syriac » en *Arabic and Middle Eastern Literatures*, Vol. 5, No. 2, 2002.
Lakoff, George & Mark Johnson. 2002. « Conceptual Metaphor In Everyday Language » en *Pragmatique et théorie de l'énonciation – choix de textes* : Vlad Alexandrescu, Bucarest : E.U.B.
Lakoff, George & Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago : University of Chicago Press.
Lakoff, George. 1987. *Women, Fire, Dangerous Things*. Chicago : University of Chicago Press.
Ricoeur, Paul. 1975. *La métaphore vive*. Paris : Seuil.

Cultural Determinations in Translating *Al-Mu‘allaqāt*

Irina VAINOVSKI-MIHAI

Motto: “[...] *patience, in the silence that makes deep concentration possible always surprises us with an exceptional gift. But in spite of this, translators – in the case of translating poetry – have so rarely reasons to be happy.*”

Árpád Viczkó

I. Introduction

This paper will undertake a comparative examination of the culturally-determined poetic devices used in translations by focusing on three case studies: three volumes comprising the translations (in Romanian, English and French) of the pre-Islamic odes generally known as *Al-Mu‘allaqāt*. Our choice for these specific cases is not motivated by a comparison between the linguistic options of the translators or of the possibilities of these three languages to render the Arabic text into another linguistic milieu. Although an important aspect, a comparison between the source and target texts, in order to evaluate the translations linguistically, goes beyond the scope of this paper. Instead, we have chosen these three anthologies as relevant for our inquiry into the ways of “retransmitting experiences in different cultural environments” (Cristea 173), due, on one hand, to a characteristic they all share (namely, they are relatively recent translations), and, on the other hand, and maybe mostly, due to the translators’ quite distinctive strategies.

1. With her volume, Grete Tartler aims, as she reveals in her Foreword, to offer a first complete translation of the *Mu‘allaqāt* into a European language using poetical devices. Moreover, her anthology is meant as an “appeal to the acquaintance with one of the most special Medieval worlds, an unstudied one, but not ‘exotic’, as long as it may find its sameness in our [Romanian, my note, I.V.M.] poetical feeling.” (Tartler 20) To this goal, the translator proposes not only a Romanian equivalent to the sense of the Arabic poems, but also a functional

faithfulness through a Romanian counterpart to the surface structure of the original (through monorhyme and rhythm).

2. For Jean-Jacques Schmidt's intentions, the subtitle of his anthology is most eloquent: *Un peu de l'âme des Arabes avant l'Islam*. Thus, he points out that: "Quant à nous, notre seul voeu aura été de permettre aux lecteurs de connaître ou de redécouvrir cette gloire poétique des Arabes que furent et que restent les *Mu'allaqāt*." (Schmidt 17), because, as the translator points out, these odes are the very expression of an entire universe: "Là-bas dans la péninsule des Arabes, avant l'Islam et son prophète, vit la poésie sans frontières, reflet immuable d'un homme absolu." (Schmidt 7) Significantly for this purpose, Schmidt is attaching to his French version (a descriptive and periphrastic one, out of his desire for linguistic faithfulness) an abundance of minute notes on customs, on names of places, of tribes, of plants. Only that, more often than not, the explanations thus given are informative, but they do not necessarily bring forth an illumination of the sense of the odes themselves.
3. As for Christopher Nouryeh, he makes the following programmatic statement for his volume of translations: "In a word, in trying to capture the being of the *qaṣīda*, I have also tried to be faithful, not literal." Only that the concept of "faithfulness" applied to the translation of archaic Arabic poetry is rather volatile. Nouryeh himself recognizes that this faithfulness is inevitably in consonance with his personal tuning fork, as a translator: "... my thinking and my sensibility had to be first, before translating, translated to what is said in the poetry." The outcome of Nouryeh's endeavor can be considered, after the two volumes mentioned above, a distinct third way of culturally interpreting the *Mu'allaqāt*. Not only that he adds to each *Mu'allaqāt* a lengthy personal comment on the symbols embedded in the original text, but frequently, in his notes to the translated verses, he enters into polemics with previous, consecrated translations, like those of A.J. Arberry's.

Moreover, in the three versions of translations, this paper will investigate some precise instances pertinent to our point selected from Imru'u al-Qays' *Mu'allaqa*, with only circumstantial references to other *Mu'allaqāt* authors, in support of the comparison between the translators' overall strategies. Unless otherwise stated, the quotations of the Arabic verses presented hereby were translated by the author of this paper.

II. Restricted by Grammar or Eluding a Theme

A. Even the first line (more precisely the first two words) in Imru'ū al-Qays' *Mu'allaqa* provide us with a rather substantial contribution to our argument. Undeniably, translators want their translations to be agreed and understood in the target culture and, therefore, they tend to conform to the constraints of the receiving culture, rather than literally transferring the devices of the source text (cf. Cristea 175). As we shall see further on, *qifā nabki* opens the path not only for linguistic dilemmas in translation, but also for shifts from what is considered the thematic framework of the classical *qaṣīda*. We shall have a look at the different solutions offered by the three translators.

1. Schmidt disregards (as irrelevant to the translated context) the apparent dual form of the verb *qifā* and renders it into French with the instruments available in the grammar of this language, namely the plural (*arrêtez-vous*).
2. On her turn, Tartler is compelled to use in Romanian, too, the plural for translating *qifā* (*opriți-vă* = stop, halt), but she feels the need to add a note which goes beyond the strict wording of the source text (*i.e.*, just a verb in the dual, with no mentioning of the addressed persons): in the Arabic, explains Tartler in her note, the dual form of the verb indicates that those addressed were the two reciters, who usually accompanied the poet in order to memorize and then disseminate his poems. No matter that this note does not imply a better understanding of the translated *qaṣīda* itself and that this note complements in fact the source text (by the translator's statement that the addressees are the reciters), we should not dwarf Tartler's intention to prove academic minuteness and out of this to achieve to provide the Romanian reader with culturally-specific information by mentioning the technical term of "dual" (although, as such, it might remain rather obscure for the non-philologist readers of the volume) and by a concise definition of the reciter (*al-rāwī*).
3. Nouryeh, instead, translates Imru'ū al-Qays' first verse as: "**I stand here** (my underline, I.V.M.) by the hills..." and elaborates a note to it, which becomes an argument to refute A.J. Arberry's English version ("halt friends both!"): "The first two words 'qifa nabki' seem to signify two persons (literally. 'let us stop and cry'), but the poet is actually referring to himself. Grammatically he should have said 'qifan', but he dropped the 'n' for acoustic reasons; both to avoid an awkward pause between 'n' in 'qifan' and 'n' in 'nabki', and therefore to create a musical flow." (Nouryeh 62, note 1). Needles to underline that Nouryeh's note puts his

translation into the source cultural context only for those who are already somehow familiar with the Arabic language and classical poetic metres and we shall not dispute here his argument, which is not at all sustained by the Arabic grammar. If we manage to disregard this grammatical issue, we come to realize that Nouryeh's far-fetched speculation in this very instance is congruent with his analysis of the *mu'allaqa* as the author's self-portrait: "Here is a literary fact: in the *qaṣīda*, Imru'u al-Qays portrays himself, pure and simple." (Nouryeh 41)

Only that at a closer look at Nouryeh's translation strategy in this point, we should remark that his solution for the verb *qifā* eliminates from the very beginning a structural element regarded by many Arabic literature scholars as a significant constituent of a *qaṣīda*: the initial movement of the *nasīb* (its representations, development and implications), interpreted, following Suzanne Stetkevych, as a ritual of separation (cf. Sumi 142). By his option for the verb "stand", Nouryeh gives up the initial dynamics of the text and creates a static image.

B. In trying to see how the three translators perceive, understand and interpret this initial movement as part of the ritual of separation (which, further on, following the *qaṣīda* pattern, will motivate the strong desire and the dynamics of aggregation), it is worth to have a look at the similar prelude fragment in two other *mu'allaqāt*.

It is true that, in the original Arabic version, Tarafa's first line mirror the static image of the poet's persona (i.e., the poetic "I") already present at the site:

*li-Ḥawlat^a 'aṭlāl^m bi-barqatⁱ Ṭahmadⁱ * talūḥu ka-bāqī al-wašmⁱ fī zāhirⁱ
al-yad*

(The traces of Hawla's camp glitter on the Ṭahmad [mountain] like the remains of a tattoo on the hand.)

But the dynamics are implied in the persona's **companions** stopping by that place

wuqūf^m bi-hā ṣaḥabī 'alā maṭīyyahum ... (Ṭarafa v. 2)
(My companions, stopping on their mounts...)

In this instance, too, the French, Romanian and English translation differs gradually.

1. “Arrêtant près de moi leurs montures, mes compagnons...” – translates Schmidt the second line, suggesting that that the poet himself was a wonderer in that desolate landscape, just his companions.
2. “I stood here...” – starts Nouryeh the first verse and continues in the second: “... my friends then came riding to me...” Although we declared in the beginning of this paper that we will go in our investigation beyond a one-to-one comparison as to the source language and the target language, we cannot avoid this time to observe that both Nouryeh and Tartler’s lexical decisions in this case function differently to the original thematic framework of the ode. As “friends” (the word chosen by Nouryeh) are not necessarily “companions” (*ṣaḥab*) in a travel, the theme of the poet’s dislocation is rather blurred in the English version and even more it is in the Romanian one.
3. For Tartler translates this passage as: “se opriră din drum călăreții” (“the riders stopped on their way”). On a thorough analysis we may perceive that the word “călăreții” (“riders”) is even more neutral and non-engaging the poets’ participation to the effective coming to the traces than Nouryeh’s “friends”.

C. Faithful to the thematic structure of the *qasīda*, Zuhayr expresses the beginning of the disaggregation scene as follows:

waqaftu bihā min ba’di ‘iṣrīna ḥaḡḡat^{an}
 (I stopped by them [the traces] after twenty years),

while the French, English and Romanian translations are:

1. An almost literal one, in the case of Schmidt: „Je m’y suis arrêté vingt ans après...”
2. Nouryeh sticks to the same static verb as in the above-mentioned instances (Tarafa’s and Imru’u al-Qays’ prelude), but indicates the coming-back movement by the temporal framing (in accordance with the source text wording): “..here I stood after twenty years...”
3. And Tartler proposes the most emotionally charged solution (“I-am spus ținutului vechi regăsindu-l...” – “I told the old land finding it again...”), due to her word choice: the vague “vechi” (“old”) for the Arabic *‘iṣrīna ḥaḡḡat^{an}*, counterbalanced by “a regăsi” (“to find again”) for both “to stop” (*waqafa*) and the idea of a long lapse of time.

III. Cultural Spaces, Geographic Spaces, Pictorial Notes

Reading further Imru'ū al-Qays' *Mu'allaqa* we come across a challenging element in translating the ode into the language of another geographic space: the toponyms. Out of the abundance of proper names in general (of tribes, women, places), that overflow the pre-Islamic odes, we shall examine only the geographic ones aiming to identify how Tartler, Nouryeh, and Schmidt perceive their relevance in the target culture.

A. In fact, the second hemistich of the first verse entirely and, partially, the first hemistich of the second verse are composed of an enumeration of. Again, the three translators' strategies shift apart.

1. Tartler chooses not to overload her Romanian version with comments or explanations on the four names.
2. Nouryeh, as he states in a note, regards the use of placenames as a literary device to induce effects of truth in fiction. He does not enter into details as considers that the language and the culture targeted by his translation need only this key to the understanding of the text and not the details of a concrete geography.
3. On a possible scale with regard to this fragment of Imru'ū al-Qays' *Mu'allaqa*, Schmidt would be from far in the top. He does not merely flag on the map all the four places (in a separate note to each of them), but he gives a description in visual terms, which, by its ambiguity and picturesque rival even the translated lines themselves. To give just one example, we are told about *Tūdah* that it is a "Nom d'un village de la Yamama ou bien d'une dune blanche au millieu d'une dune rouge dans la Dahna près de la Yamama." (Schmidt 67, note 3).

B. We should not wrap up this issue before having a look at another placename, which is even more interesting to our point, with regard to the translators' approach to it. In his 10th verse, Imru'ū al-Qays begins a sequence of memories placing them in time and space by mentioning a day spent at Dār al-Ġulġul (*yawm^{un} bi-Dārⁱ al- Ġulġul*). This time, to present the anecdote on the poet's erotic adventure at Dār al-Ġulġul means more than identifying a certain place in a territory or to complement the very text of the *qaṣīda* by offering the readers a collateral entertaining story. In fact, it coagulates the narrative in this part of the ode and illuminates most of its elements (the actors, their motivation). On my turn, I consider it necessary for the comprehension of some of my following remarks to lead the reader on the same collateral path by briefly quoting

the anecdote: “The episode has it that a bevy of virgins, including the poet’s cousin Unayza with whom he is said to have been hopelessly in love, were bathing in a brook. He came, gathered up their clothes and would not return them unless the ladies came out naked before him. They did to his heart’s delight. In vain Unayza begged him for her gown, and, like the others, she had to come out in all her gorgeous beauty to take it. Now it was sundown, and the virgins had nothing to eat all day. So he slaughtered his riding camel, roasted the meat and everyone sat down to a hearty feast. At last, the virgins helped carry his luggage on their camels while he rode home with Unayza” (Nouryeh 62-63, note 9).

Nouryeh and Schmidt present the story in an ample note added to the name of Dār al-Ġulġul, both of them being aware of the fact that such a note has a wider explanatory value. On one hand, it helps to put the narrative into its factual frame. Because, as Schmidt points out in his Foreword, “Ce qui frappe, à la lecture de ces sept longues odes, c’est leur manque presque total de logique et d’ordre rationnel. Pas d’unité de composition, en général, malgré l’existence d’une uniformité de pensée qui guidait l’esprit du poète.” (Schmidt 31) On the other hand, the notes on Dār al-Ġulġul put the narrative into its untranslatable cultural frame. But beyond their similar intuition urging them to this anecdotic digression, Nouryeh and Schmidt remain consistent with their different views on the way in which the *qaṣīda* universe should be transferred to another culture.

1. Before telling the story, Nouryeh underlines once more the disparity between facts and fiction. “This is the episode, ending at line 38, which critics, since Ibn Qutayba (9th century), have tried to pin down to an actual event in the the poet’s life as if art’s function were simply to copy history.” (Nouryeh 62, note 9). Thus he abruptly questionmarks even the tweezers that help him to put together a part of the translated text puzzle. His tense words about this specific case may become directly conflicting with other views when it comes to a broader perspective on pre-Islamic poetry. In opposition to Schmidt’s words (quoted above) regarding the logical units that fragment a *qaṣīda*, Nouryeh states that: “Both Arab and Western scholars have complained that the *qaṣīda* lacks organic unity. Obviously it does if one ignores or denies its internal ecology.” (Nouryeh 32, note 15)
2. As for Schmidt, in his general trend, he starts the Dār al-Ġulġul note (which includes the anecdote) with a pictorial description: “Entendue de sable entournée de montagnes où existait un point d’eau des Kinda dans le Nejd rendu célèbre par l’anecdote suivante...” (Schmidt 68, note 15)

IV. Conclusions

1. The first and most obvious point to be made starting from the case studies presented above is that the translators of the *Mu‘allaqāt* sometimes side-step not merely a word in the source text, but certain connotations which are part of the *qaṣīda* convention. This does not hinder the overall understanding of the translated text, but it creates a shift at the level of translating narration and translating ideas (cf. Sumi 132): the dynamics of dislocation-aggregation is rendered as an initial “static” lovesickness, which functions differently in the structural and thematic framework of the entire ode if the original is viewed in the same light as other exaggerated and hyperbolic *topoi* in pre-Islamic poetry (cf. Brown 42)
2. As mediators between two cultures, the translators tend to place themselves at a certain objective distance in their intent to identify and solve the dilemmas the readers of the translations might have (cf. Viczkó 57). Out of this, the notes complementary to the text of the odes (more often digressive and disjunctive) become either a rich, but paratextual information (as in the case of Tartler and Schmidt), or an opportunity to enter into a dialog with other translators (as in the case of Nouryeh).
3. By looking at the translated texts in term of their relationship with the differing source and target literary traditions, we can note the shifts in poetic devices that allow us to identify the poetic decisions or creative transformations made by the translators. No doubt that meter, rhyme and imagery, not factual accuracy, truly determine the shape of the archaic Arabic poetry. “It is thus clear [...] that the extra-textual information employed descend to a large extent from the poetry itself.” (Brown 31) In their quest for literal accuracy, both Schmidt and Nouryeh tend to preserve the lexical surface-structure of the Arabic original, offering thus a rather descriptive and dispassionate text, in which the target culture can hardly distinguish the literary expression from the non-literary one. Nevertheless, all the three volumes are an imaginative recuperation of a past, of another literature, of another culture, with recourse to quite different translation strategies, which always bear in mind the cultural determinations of such an endeavour.

References

- ʿAbū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn bin ʿAḥmad. 1966. *Šarḥ al-Muʿallaqāt al-sabʿ*. Cairo: Maṭbūʿāt maktaba wa maṭbaʿa al-Ḥāǧǧ ʿAbd al-Salām bin Muḥammad.
- Brown, Jonathan A.C. 2003. “The Social Context of Pre-Islamic Poetry: Poetic Imagery and Social Reality in the Muʿallaqāt”, in *Arabic Studies Quarterly*, Vol. 25, No. 3, Summer 2003, pp. 29-50
- Cristea, Teodora. 2000. *Stratégies de la traduction*. Bucharest: Fundația „România de mâine” – „Spiru Haret” University.
- Nouryeh, Christopher. 1993. *Traces in the Sand: Translation and Critical Study of Ten Pre-Islamic Odes*. New York: The Edwin Mellen Press, Lewiston.
- Schmidt, Jean-Jacques (translator). 1978. *Les Mouʿallaqāt. Un peu de l'âme des Arabes avant l'Islam*. Paris: Editions Seghers.
- Sumi, Akiki Motoyoshi. 2003. “Remedy and Resolution: Bees and Honey-Collecting in Two Hudhali Odes”, in *Middle Eastern Literatures*, vol. 6, No. 2, July 2003, pp. 131-157
- Tartler, Grete (traslator). 1978. *Cele șapte muʿallaqate. Poezie arabă preislamică*. Bucharest: Editura Univers.
- Viczó, Árpád. 1996. “A szabadság határai” [“The Boarderlines of Freedom”], in *Előadások a műfordításról [Lectures on Literary Translations]*, Ed. Hans-Henning Paetzke, Collegium Budapest, Institute for Advanced Study, Budapest, pp. 55-6

Book reviews

Badawi, Elsaid, M. G. Carter and Adrian Gully, *Modern Written Arabic. A Comprehensive Grammar*. London and New York : Routledge, 2004, 812 pp.

Ce volumineux livre comprend essentiellement une syntaxe de « l'arabe écrit » présentée dans dix chapitres (Noun Phrase Structure, The Basic Sentence, Negatives Adjectival and Relative Clauses Coordinate Sentences, Subordination, Conditionals, Exceptives, Interrogatives ; Indirect Speech), le tout précédé par un chapitre intitulé « Forms » (82 p.) qui se propose de présenter « the complete morphological range of Arabic ». Au début de ce chapitre il y a également une esquisse de phonologie et d'orthographe ; à la fin du volume on trouve deux chapitres sur « Hypersentence and discourse » et « Lexicon » (les deux ayant 47 pages).

Tel qu'il se présente, l'ouvrage évoque le *Syntax of Modern Arabic Prose* de Cantarino, livre qui a servi à l'apprentissage de la syntaxe arabe par les dernières générations d'arabisants. Tout en reconnaissant leur dette envers Cantarino, qui a réalisé une œuvre de pionnier, les auteurs mentionnent quels sont les points où ils ont essayé d'innover: ils ont élargi le champ des textes modernes utilisés, ceux de Cantarino, tirés seulement des sources littéraires, risquant d'être trop conservateurs; l'analyse des matériaux suit souvent d'autres voies, sans toutefois entrer en polémique avec Cantarino, qui semble trop « européocentriste » (« one has the impression that the Arabic has first been translated and than analysed according to the resulting English ») etc. (p. 4).

Le grand mérite de ce livre est d'avoir ramassé une quantité immense de matériaux tirés des sources parues après 1990, surtout en Egypte et dans les pays du Golfe, mais aussi en Syrie, au Liban, en Irak, en Yémen, au Maghreb : le cas échéant, les informations manquantes concernant des formes acceptées par les locuteurs, ont été supplées par le recours à l'usage du co-auteur égyptien (Badawi). On peut dire, sans risquer d'exagérer, que jamais une telle quantité de textes en arabe moderne n'a été mise au profit de l'analyse grammaticale: professeurs d'arabe et étudiants à différents degrés doivent savoir gré aux auteurs pour ce présent. Les exemples sont donnés en transcription, ensuite en arabe, enfin traduits, ce qui représente en soi un grand effort mis au service de l'apprentissage et de la recherche : d'ailleurs, l'étudiant « avancé » en arabe et le

spécialiste en linguistique arabe qui a besoin de données afin de bâtir ses théories semblent être les principaux destinataires de l'ouvrage.

Il nous reste à dire quelques mots sur la classification des matériaux rassemblés, sur les commentaires, sur la cohérence de l'ouvrage dans son ensemble. Il y a, sans doute, une certaine cohérence qui se manifeste surtout du point de vue technique et dans le schéma général de présentation de chaque chapitre et sous-chapitre. Le système des renvois croisés, à côté du système de renvois à la *Syntaxe* de Cantarino, sont mis au point et ils facilitent l'utilisation de l'ouvrage : le « Glossaire » et l'« Index », très élaborés, font le reste. Le classement des sujets traités, à partir de matériaux linguistiques recueillis, s'est avéré assez difficile : on trouve parfois des répétitions des mêmes sujets dans d'autres termes dans divers chapitres, ou l'encadrement assez surprenant des thèmes traités dans un chapitre ou dans un autre. On se rend bien compte qu'un ouvrage ayant des auteurs situés, au moment de la rédaction, sur trois continents, n'est pas du tout facile à rédiger.

Les « adverbs » (classe non-définie), par exemple, sont présentés dans plusieurs endroits de l'ouvrage, parfois en leurs ajoutant les « adverbials » ou les « compound adverbs » : à la page 43 on trouve deux classes d'adverbes : la première, contenant des adverbes « invariables » (les autres sont-ils variables?) comprend *sawfa*, *qaṭṭu*, *faqaṭ*, *'amsi*, *tumma*, *tamma*, *tammata*, *hunā hunāka*, *hunālika*, la deuxième comprend « two nouns which are otherwise inflected normally also occur as adverbials », à savoir *ba'du* et *qablu*, auxquels on peut ajouter *ḥaytu*. Le préfixe *sa*, indiquant le futur, est lui aussi considéré comme adverbe (?), le seul « bound adverb ». Les « adverbials », présentés à la page 56, sont des noms (substantifs et adjectifs) en général indéfinis et ayant la désinence *an* ('*abad^{an}*, *nisbiyy^{an}* etc.); à la même page, on trouve les adverbes du type *ḥīna'idⁱⁿ*, *waqtadāka* à côté du *kadālika*, *hākadā*, et d'autres du type *bisur'atⁱⁿ*. Les critères de délimitation des types d'adverbes apparaissent parfois difficiles à comprendre : *hunālika* par exemple, nous semble tout aussi composé que *kadālika*. Une présentation plus large de toutes les classes d'adverbes mentionnés se trouve dans le chapitre « *Noun phrase structure* » pages 160-161, sous le titre de *Intermediate forms*, ensuite, sous le titre de *Adverbs and adverbials*, pages 161-174, cette fois avec la catégorisation (*adverbials of manner quantity and degree, adverbials of time, etc.*). Ce sous-chapitre, qui se trouve dans un endroit moins attendu (traitant, en principe, de la syntaxe du groupe nominal) aurait suffi, d'autant plus qu'il comprend une évaluation des tendances de l'arabe moderne concernant l'adverbialisation (surtout par référence à l'adverbialisation des adjectifs en *-iyy* : *siyāsiyy^{an}*, *duwaliyy^{an}*, etc.).

L'adjectif relatif (*nisba*) est lui aussi présenté dans plusieurs endroits, principalement aux pages 55, 122 et, plus largement, à la fin, dans le chapitre

Lexicon, pages 744-751 ; on y trouve également la présentation des noms et des adjectifs composés, esquissée dès le premier chapitre (p. 58-59). Les exclamations sont elles aussi reprises dans plusieurs endroits, de manière légèrement différente, de la page p. 41 jusqu'à 442. Parfois, il y a des sujets différents qui sont présentés sous le même titre : c'est le cas des *Emphasizers*, qui sont listés comme 'inna, 'anna(?) , la'alla (?) etc. à côté de 'amma, qad, qaṭṭu, kam (p. 41) et comme nafs, 'ayn, dāt, dans un autre endroit (p. 219-223)

Une bonne partie des répétitions aurait été évitée si le premier chapitre, « *Formes* », n'était pas conçu comme une introduction générale, relativement indépendante, à l'intention du non-arabisant et de l'apprenti, ce qui fait qu'il ne s'inscrit pas exactement dans les objectifs généraux de l'ouvrage (« it is not a pedagogical work in itself, but a supplement to a teaching grammar or language course », p. 1). De même, un accord sur quelques principes généraux aurait donné plus de cohérence à l'ensemble : il s'agit, par exemple, de l'accord sur ce qui tient du lexique et de la grammaire, sur ce qui tient de la morphologie et de la syntaxe ou de la pragmatique, etc. Par exemple, on n'est pas habitué à mettre ensemble sous l'étiquette « Morphosyntactic categories » (premier chapitre) le nombre, le genre, la définition, le cas et l'accord, les deux dernières étant considérées d'habitude comme des catégories typiquement syntaxiques : d'ailleurs le cas, en tant que catégorie, est à peine mentionné dans ce qui suit, tandis que l'accord sera à sa place dans le deuxième chapitre (2, *Noun phrase structure*).

Comme nous l'avons déjà mentionné, certains sujets sont traités dans plusieurs endroits (morphologie, grammaire, lexique), beaucoup d'expressions idiomatiques sont attachées aux chapitres de grammaire, les pré-supposés sont traités parfois sur le même plan que les structures grammaticales ayant une certaine fonction : p. 436 *nantaqil al-'āna 'ilā*...est considérée une « commande positive indirecte » de même que *li-yadhabū li-l-šayṭān ḡamī^{am}*. Une conception commune sur le marquage aurait été utile pour la définition des classes de mots, des fonctions syntaxiques, des catégories grammaticales.

Modern Written Arabic reste sans doute un ouvrage très utile pour ses principaux destinataires, à savoir les arabisants disposant d'une bonne connaissance de la linguistique arabe, telle qu'elle a été conçue par les anciens grammairiens arabes et par les modernes. La terminologie des grammairiens arabes, par exemple, que l'on trouve souvent dans cet ouvrage, ne saurait pas être utile pour ceux qui ne possèdent pas de connaissances concernant les théories des grammairiens arabes, ni le glossaire ne pourrait être suffisant pour ceux qui ne sont pas habitués à la terminologie de la linguistique moderne.

En revanche, les linguistes arabisants sauront apprécier surtout les chapitres dans lesquels les auteurs ont mis eux-mêmes en évidence les innovations dans les structures grammaticales de l'arabe moderne, sans laisser au lecteur le

soin de faire des comparaisons avec les états anciens de la langue arabe. Le chapitre concernant les *Conditionals*, par exemple, attire l'attention sur le recul de la particule conditionnelle 'in qui est remplacée par 'idā et law beaucoup plus que l'on ne s'y serait attendu.

Il y a plusieurs endroits où les auteurs présentent de telles opinions et où l'avantage de partir des textes modernes est visible. L'arabisant saura corriger lui-même quelques erreurs de transcription, et d'autres fautes d'imprimerie.

Nadia Anghelescu

Boucherit, Aziza, *L'arabe parlé à Alger, Aspects sociolinguistiques et énonciatifs*. Paris-Louvain: Éditions Peeters, 2002, 338 pp.

In her *Introduction* to the tome *L'arabe parlé à Alger, Aspects sociolinguistiques et énonciatifs*, Aziza Boucherit writes some inspired words about the Spoken Arabic of Algiers, defining its place in rapport with the *Fuṣḥa* Arabic:

Il s'agit pourtant de la langue utilisée régulièrement par des millions d'Algériens pour dire leurs émotions, leurs passions, leurs rêves, pour chanter (des berceuses, du *rai* ou du *cha'bi*), réciter des poèmes, raconter des histoires aux enfants, se chamailler, rire, pleurer. Vivre. Bien sûr, il y a l'autre, l'arabe de l'école, des livres, de l'administration ..., qui permet aussi de dire des choses, de belles choses, mais pas les mêmes! (p. XIII)

The book is divided into three sections. The first section – *La ville et la langue: quelques données de base* – is a comprehensive overview of the Algiers history from the legendary times until nowadays, by pointing out the highly important moments. Afterwards, there is the description of the Spoken Arabic of Algiers, emphasizing its phonetic, morphological, lexical and synthetic characteristics. Two ample and dense chapters devoted to the verb analyzed from a morphologic point of view and from the point of view of its functioning.

The second section – *Le locuteur dans le discours* – deals with an analysis of the verb functioning in a dynamic, complex context, with all its sociolinguistic and declarative variations offered by various types of discourse: story, religious oath, common narratives (monologue-type), having as a theme aspects of everyday life, spontaneous conversations. Through the proposed analysis, the author emphasizes the changes that a communication act undergoes under the influence of the circumstances in which it occurs, so that she grasps this act in all its complexity. If in the first section, the verb is tackled from a descriptive

perspective, in the second section it is analyzed from a sociolinguistic and pragmatic perspective, thus ascertaining its functioning manner in the dynamics of the communication.

The third section – *Testes* – contains a series of texts, of a wide variety, in the Arabic spoken in Algiers, on various themes, being of a great interest both linguistically and ethnologically. Each clause in the dialect is followed by a literal, linear translation, in French, indicating some grammatical elements for a better understanding of the grammatical structure, and then the text is also conveyed in literary translation in French.

This excellent work by Aziza Boucherit, which presents the Spoken Arabic of Algiers, in a dynamic way, by following the factors which condition the linguistic selection, is, undoubtedly, a reference book for the studies not only of Arabic dialectology, but also of sociolinguistics and pragmatics in general.

George Grigore

Corrao, Francesca Maria (coord.), *L'Antologia della poesia araba, (Poesia straniera, collana a cura di Francesco Stella)*. Firenze : Education.it S.p.A. ; Roma : Gruppo Editoriale L'Espresso S. p. A. – Divisione la Repubblica ; 2004, 668 pp.

L'Antologia della poesia araba rédigée sous la direction de Francesca Maria Corrao représente pour la maison d'édition et pour la collection même de laquelle elle fait partie (*Poesia straniera*, dirigée par Francesco Stella, dédiée à la grande poésie du monde) un projet courageux, de grandes dimensions qui se veut en mesure de rendre aux lecteurs une vision d'ensemble sur la création poétique arabe de tous les temps.

La coordonnatrice du projet annonce dès le début l'intention de présenter la poésie arabe à partir de la période préislamique et continuant avec ses moments d'épanouissement médiéval dans les deux provinces européennes de l'islam, l'Andalousie et la Sicile, et jusqu'aux derniers poèmes d'Adonis, y inclus la poésie arabe moderne du Maghreb et de la Péninsule Arabe. C'est un projet extrêmement ample que Francesca Maria Corrao mène à bonne fin, à travers le choix des textes représentatifs pour chaque époque et leur présentation dans des traductions souvent inédites, l'œuvre des grands arabisants italiens (prenons seulement l'exemple de la traduction du poème *Invito all'amore*, « Invitation à l'amour », du poète et mystique Ibn 'Arabī dont la traduction est réalisée en première pour la langue italienne par G. Scattolin). Les coordonnateurs de la collection ont privilégié dans l'acte de la traduction des textes, les traductions

appartenant aux auteurs-poètes, ayant le but de mettre en première ligne la valeur poétique du texte original. Parce que « la parole du poète est extraordinaire, elle exprime ce que normalement on ne peut pas exprimer, car le poète perçoit la réalité avec les yeux du cœur, reprenant les mots du grand homme de lettres arabe de IX^{ème} siècle, al-Ġāhiz. C'est la raison pour laquelle, on a eu recours à la collaboration inédite des poètes italiens, fait souligné par F. Stella dans son avant-propos à ce volume consacré à la poésie arabe. En même temps, on a essayé de ne pas trop s'éloigner de la forme littérale des poèmes traduits.

Le volume est muni d'une vaste introduction dans l'univers de la poésie arabe qui renferme plus de soixante pages et qui se veut une présentation de l'histoire et des conditions de l'apparition et de l'évolution des principales formes et thèmes de la poésie arabe, en époques et périodes diverses.

Le volume renferme les chapitres suivants :

1. *I classici* (Les classiques), où l'on retrouve plusieurs divisions :

– la poésie préislamique ; la coordonnatrice choisit cinq poèmes parmi les plus célèbres, y compris des fragments de la *qaṣīda* d'Imru' al-Qays, dans la traduction de F. M. Corrao et G. Trinci. Il faut remarquer que les textes appartenant à la période classique sont accompagnés d'explications là où le sens ne résulte pas clairement de la traduction. Ils sont munis aussi de recommandations bibliographiques que le lecteur peut retrouver en abondance à la fin du volume, à côté des riches index contenant les travaux les plus renommés dans le domaine, privilégiant les auteurs italiens, comme on nous renseigne dans la préface.

– de l'apparition de l'islam jusqu'au califat des Omeyyades ; on y rencontre, parmi les autres, les noms de 'Umar bin 'Abī Rabi'a, Ġarīr et al-Farazdaq.

– la poésie de la période abbaside ; c'est un chapitre généreusement traité où sont inclus les plus grands noms des poètes arabes, à partir de Baššār bin Burd et 'Abū Nuwās jusqu'à al-Mutanabbī et al-Ma'arrī.

– le chapitre sur la poésie mystique débute avec quelques poèmes de la création de la poétesse Rābi'a al-'Adawiyya dans la traduction de G. Scattolin et A. Ventura et renferme aussi des poèmes d'al-Ḥallāġ, al-Niffarī, Ibn al-Fāriḍ et Ibn 'Arabī.

– la poésie andalouse qui contient, à côté d'autres fragments, des traductions du traité «le Collier de la colombe » d'Ibn Ḥazm dans la traduction de Francesco Gabrieli.

– la poésie sicilienne est un chapitre à part, bénéficiant de la présence du texte arabe, *traduzione con l'originale a fronte*, la traduction appartenant à la coordonnatrice même du volume.

– un autre chapitre est dédié à la poésie de l'époque des Mamelouks.

- II. *Poesia moderna* (La poésie moderne) comprend deux sous-chapitres :
– *I Neoclassici* (les néoclassiques)
– *I Romantici* (les romantiques)

III. *Poesia contemporanea : dall'impegno al Simbolismo* (La poésie contemporaine de l'engagement au symbolisme) où sont traités des courants littéraires comme :

- *al-adab al-multazim* (la littérature engagée) et ses représentants impliqués dans les grandes causes qui animaient le monde arabe dans cette période (le colonialisme, la fondation de l'Etat d'Israël, l'indépendance et la formation des Etats Nationaux etc.) ;
- le mouvement *Tammūz* qui renouvelle le langage poétique en donnant, en même temps, une signification nouvelle aux figures rhétoriques classiques et qui expérimente aussi la poésie en dialecte ;
- la poésie de langue française ;
- la poésie du Maghreb ;
- la poésie de la Péninsule Arabe.

La poésie dont les auteurs sont des femmes occupe une place spéciale dans le chapitre dédié à la poésie contemporaine et aussi dans l'introduction qui préface le volume. Deux femmes, auteurs de poésie contemporaine de la Péninsule Arabe, Fawziyya al-Sindī, née au Bahreïn et Fawziyya 'Abū Ḥālid, née au Riad, sont introduites pour la première fois dans une anthologie de poésie arabe traduite en italien.

Chaque époque et chaque auteur présents dans ce volume jouissent d'une introduction qui a comme but de retracer le panorama continu d'une tradition poétique, soutenue et affermie par une série des textes représentatifs.

Un aspect important à remarquer dans la structure du volume est la bibliographie finale qui, malgré la préférence pour les travaux des arabisants italiens, offre de très larges perspectives et possibilités à ceux qui s'intéressent à la continuation de la recherche dans l'un des multiples segments contenus dans cette ample anthologie de poésie arabe.

L'Antologia della poesia araba est un autre pas fait dans la direction du dialogue entre les cultures du monde, étant elle-même une clé de compréhension d'une dimension identitaire et culturelle qui appartient à notre humanité.

Laura Sitaru

Cheddadi, Abdesselam, *Les arabes et l'appropriation de l'histoire. Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au II^{ème} / VIII^{ème} siècle. Paris : Sindbad, Actes Sud, 2004, 390 pp.*

Abdesselam Cheddadi place son étude sur l'avènement de l'islam dans le contexte du renouvellement des études sur l'Antiquité tardive, considérant que le traitement de l'islam en tant que phénomène historique de rupture n'est qu'un vice de méthode. L'auteur choisit, en tant que méthode d'aborder l'histoire de l'islam, « le comparatisme systématique dans le cadre d'une étude globale » qu'il qualifie de « nécessité incontournable » (p. 19). A. Cheddadi adhère à l'idée, exprimée antérieurement par d'autres historiens, en y ajoutant des raisons supplémentaires, que l'islam ne représente pas une rupture radicale avec le passé, mais l'interprétation spécifique que les musulmans ont donnée aux idées, aux institutions et aux formes qu'ils ont héritées. L'auteur s'engage à l'étude des premières manifestations de l'historiographie arabo-islamique, en attirant l'attention dès le début sur l'originalité de la civilisation islamique qu'il identifie à une double révolution, linguistique et religieuse.

L'histoire, l'une des disciplines majeures de la culture hellénistique ancienne, retrouve sa continuation, au-delà des fresques de *Qusayr 'Amra* (datées de l'époque de 'Abd al-Malik, 685-705) et de l'histoire dialoguée *Akhhâr 'Ubayd* (p.36), dans les préoccupations des arabes pour marquer ces faits-là, politiques et religieux, essentiels pour leur identité.

L'auteur essaie d'identifier les commencements de l'historiographie musulmane, regardant les faits liés à l'apparition de l'islam tels qu'ils sont reflétés dans les chroniques byzantines de la même époque, méthode utilisée aussi par Alfred-Louis de Prémare (*Les fondations de l'islam*, Paris : Editions de Seuil, 2002).

Une douce continuité, ainsi pourrait-on caractériser le transfère entre les deux cultures (l'une aux bases hellénistiques et judéo-chrétiennes, l'autre fondée sur l'islam), que A. Cheddadi explique par la disposition des uns comme des autres d'interférer dans un espace culturel commun. A la suite de l'analyse des premiers recueils d'*akhhâr*, l'auteur délimite les conditions dans lesquelles se serait effectuée l'adoption par la culture arabo-islamique naissante de la discipline historique, en les liant à l'initiative du pouvoir politique. Sur ce même aspect brode Ali Oumlil (*L'histoire et son discours. Essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun*, Rabat : Editions Techniques Nord Africaines, 1979), mettant en question l'impartialité d'une histoire «de cour ».

Nous sommes face à une discipline qu'on pourrait qualifier de «spécifique », si l'on prend en considération la source principale à laquelle elle s'appuie (Le Coran, « en tant qu'inducteur de vérité historique », p. 49). Mais, en

même temps, elle fait recours aux méthodes de recherche universellement valables pour les travaux historiques : l'enquête historique, l'analyse des textes en tant que sources de l'histoire (à voir le recours à la poésie préislamique) etc.

L'auteur trouve nécessaire, pour la tentative d'appréhender les conditions d'émergence de l'historiographie musulmane, de faire l'analyse des œuvres qu'elle a produites ; ainsi, l'appui sur le Coran et les *Hadith*-s lui semble-t-il obligatoire pour l'accomplissement de la démarche, tout comme l'historiographie chrétienne demande le retour à la Bible (p.128).

Après avoir établi l'horizon conceptuel du problème, dans la première partie du volume, A. Cheddadi développe dans la seconde moitié une discussion autour des principales sources de l'historiographie musulmane : la littérature des *maghâzî-sîra*, les écrits des *siyar wa-l-ahdâth* et des *futûh* (événements marquants et conquêtes) ; une série de monographies et la littérature des *tabaqât* (catégories des Compagnons et des premiers savants).

Abordant, comme méthode de travail, l'approche «extérieure» par rapport aux sources analysées, l'auteur a constaté, d'une part, la familiarité de la culture islamique primitive (des deux premiers siècles) avec l'histoire (grâce à la continuité dans l'espace culturel chrétien byzantin), et, d'autre part, une réticence à l'égard de celle-ci, que l'auteur justifie par le long débat d'ordre théologique sur le rapport de l'histoire et de la Révélation (p. 305). La préoccupation de la vérité, dirigée dans le sens de l'affirmation que l'islam est « la religion du Vrai », a imposé à l'historiographie musulmane des traits spécifiques, la transformant dans une théologie de l'histoire. L'histoire à appui divin se sépare de l'histoire des humains, qui a besoin, pour exister, de la garantie offerte par l'*isnâd*, dans sa double forme de garantie appuyant un témoignage oculaire (*isnâd* de témoignage) et de référence à une autorité d'une tradition savante (*isnâd* de référence) (p. 309).

Le livre d'Abdesselam Cheddadi, qui analyse les deux premiers siècles d'historiographie musulmane, réussit, par la variété des sources prises en considération et la souplesse de la démonstration, à parvenir au but proposé : placer l'islam et son intérêt pour l'histoire dans la continuité de la culture chrétienne byzantine et pas en rupture avec celle-ci.

Laura Sitaru

Chikovani, Guram, *Shua aziis arabuli dialektebi, Kashkadariuli dialekti (phonologia, gramatika, leksika) – [Central Asian Arabic Dialects, Qashqa-darya Dialect (Phonology, Grammar, Vocabulary)]*. Tbilisi: “Ena da Kultura” Publishing House, 2002, 260 pp.

The prestige that Guram Chikovani is granted in the community of the researchers of Arabic dialects comes from his being a great expert in peripheral Arabic dialects, in Central Asia. Because of the recognition these studies acquire, the name of Guram Chikovani is today identified with the study of Arabic dialects in Central Asia. Also, by the decision of the Academy of Sciences in Georgia on December 27, 2002 for the works dedicated to the Central Asian Arabic Dialects, he was awarded the *Academician George Tsereteli Prize*.

His latest work in Georgian, *Central Asian Arabic Dialects, Qashqa-darya Dialect (Phonology, Grammar, Vocabulary)* is published in Tbilisi, 2002 (260 pages). It also has a fairly long abstract in English. The book is edited by the Prof. Acad. Konstantin Tsereteli (1921-2004), a famous specialist of Semitic Studies, especially of Aramaic dialectology. The book is dedicated to the memory of the Academician George Tsereteli (1904-1973), who was a founder of Central Asian Arabic Studies and the first who identified, in the 30s of the last century, two independent Arabic Dialects in Bukhara and Qashqa-Darya Regions.

This book is a monograph dedicated to the most important linguistic phenomena of the peripheral Arabic dialects. It minutely presents all the characteristics of this dialect, beginning with the phonological ones, with a stress on the spontaneous changes of articulation of sounds, then continuing with the morphological ones, with a keen analysis of the elements inherited from common Arabic and those borrowed from Uzbek and Tajik languages. The book, which becomes a reference work for the analysis of contact languages, makes clear that the non-identical linguistic environment contributed to a certain extent to the formation of the linguistic system of the Qashqa-darya dialect; for example in phonology, through the apparition of the phonemes /p/ and /č/ and others, in morphology, where the alteration mainly comes from the influences of Uzbek and Tajik languages, like the formation of the superlative degree, numerals from eleven to twenty, forms of the Past Indefinite and the Present Definite tenses etc.

Moreover, the author stresses and analyses other phenomena specific to contact languages, such as the modification of the characteristic of the syntactic constructions, code mixing, code switching, lexical loans, etc.

Through the rich information it offers, through its credible analysis, the book *Central Asian Arabic Dialects, Qashqa-darya Dialect (Phonology,*

Grammar, Vocabulary) represents an important contribution to both Arabic dialectology and linguistic studies in general.

George Grigore

Kilpatrick, Hilary, *Making the Great Book of Songs. Compilation and the author's craft in 'Abū-l-Faraġ al-'Isbahānī's Kitāb al-'aġānī*. London and New York: Routledge Curzon. 435 pp.

Dans la préface de son ouvrage sur *Kitāb al-'aġānī*, Hilary Kilpatrick se demande pourquoi le livre d'Abū-l-Faraġ al-'Isbahānī n'a bénéficié que de très peu d'études en tant qu'oeuvre littéraire. On sait que ce volumineux livre (environ vingt volumes) a été étudié plutôt en tant que source de l'histoire des Arabes avant et après l'Islam, en tant que document irremplaçable de la vie sociale, culturelle et artistique du X^{ème} siècle abbasside, en tant qu'ouvrage sur la musique, ou de critique littéraire, etc. et moins qu'une oeuvre majeure de "*belles lettres*". Hilary Kilpatrick, quant à elle, considère le livre d'Abū-l-Faraġ al-'Isbahānī comme un texte essentiel non seulement de la littérature arabe, mais de la littérature universelle en général. Pour être reconnu en tant que tel, c'est à dire comme équivalent de *Eneide* et de *Shahnameh* ("secondary epic", selon son expression), il a besoin d'une clé de lecture et c'est justement cela que H. K. offre dans son ouvrage. C'est la composition du livre qui l'intéresse spécialement: "I wanted to shed light on how he (i.e. 'Abū-l-Faraġ) put his book together, so that readers understand better the nature of this complex text and thus derive more profit and pleasure from it." (p. 278).

Ce livre contient neuf chapitres que voici:

1. Modern research on the *Kitāb al-'aġānī*
 2. 'Abū-l-Faraġ's life, times and works
 3. 'Abū-l-Faraġ on songs and singers
 4. 'Abū-l-Faraġ on poetry and poets
 5. 'Abū-l-Faraġ on prose, *'aḥbār* and the arrangement of material
 6. Articles on songs, events and relationships
 7. Articles on personalities
 8. Connection between articles: the common fund of material
 9. The framework of introductory songs: ordering the articles
- Epilogue: prospect for further research

On trouve en appendice :

1. Concordance of the Dār al-kutub and Būlāq editions of the *Kitāb al-'aġānī*

2. List of contents of the *Kitāb al-'aġānī*

3. List of *Kitāb al-'aġānī*'s personalities referred to in this study.

À la fin de l'ouvrage il y a un grand chapitre de *Notes*, une Bibliographie sélective et deux index: *Index of people and places* et *Index of subjects and terms*.

On ne fait plus de ces livres de nos jours. Celui de Hilary Kilpatrick, commencé par l'auteur dès les années 70, se situe dans la continuité d'une glorieuse tradition orientaliste et orientale qu'elle évoque en partie dans le premier chapitre, où elle parle de recherches modernes sur *Kitāb al-'aġānī*, plus exactement des traductions, des éditions, des index et des abréviations du livre d'Abū-l-Faraġ. Auteurs occidentaux et orientaux se sont succédés à partir du commencement du XIX^{ème} siècle dans un effort commun pour faire connaître ce livre: on apprend, par exemple, que l'histoire des traductions commence en France (où le livre a été apporté par un participant à la campagne militaire de Napoléon en Egypte: Silvestre de Sacy a publié en 1816 la traduction d'un article sur le poète Labid qui se trouvait dans ce livre, suivi par Quatremère en 1830, par de Slane, Perron et Fresnel, tous auteurs de traduction partielles); si la première tentative d'édition et de traduction en latin du *Livre des Songs* est celle de Kosegarten qui n'arrive à publier qu'un seul volume, c'est à Būlāq que la première édition presque complète du texte paraîtra en 1868. H. Kilpatrick accorde une attention particulière aux ouvrages critiques qui précèdent le sien, par exemple à l'ouvrage de Dāwūd Sallūm sur la méthode de travail d'Abū-l-Faraġ – *Kitāb al-'aġānī wa manhaġ mu'allifihī* – et l'ouvrage de Zolondek sur les sources du *Kitāb al-'aġānī*. En faisant le bilan des recherches sur ce livre, H. K. attire l'attention sur les obstacles qui les empêchent d'être poursuivies et mentionne la méconnaissance des travaux parus en Europe par les auteurs arabes et inversement.

Ce n'est pas le cas de Hilary Kilpatrick qui connaît tout qui est paru en Europe, dans le monde arabe et ailleurs. Le livre qu'elle a écrit sur 'Abū-Faraġ témoigne encore une fois de ses grandes qualités en tant que spécialiste mondialement connu en littérature arabe et en tant que philologue également. L'ouvrage fait honneur à l'orientalisme européen, parfois injustement critiqué. Dommage qu'on ne peut pas le recommander en tant que modèle pour les jeunes orientalistes: c'est un modèle trop difficile à suivre.

En revanche, c'est à nous tous de suivre le conseil qu'elle donne dans l'épilogue du livre: lire le *Kitāb al-'aġānī* entièrement, ne pas se contenter des abrégés, arabes ou européens.

Nadia **Anghel**escu

Larcher, Pierre, *Le système verbal de l'arabe classique*. Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence, 2003, 191 pp.

Pierre Larcher's book, published as part of the DIDACTILANGUE series, is, according to the author himself, the direct result of a course delivered at the University of Provence, as well as a synthesis of a number of articles written in close connection to this course. The didactic intent is evident in the book's manner of presentation, targeting, in principle, not only the students of the Arabic department. As early as the "Introduction", the author informs us that his public also includes students in non-Arabic linguistics; hence his move to provide the Arab lexical material in transcripts, and not in Arab characters.

The largest part of Larcher's book (the second part, 108 p.) is devoted to the so-called "derived verbal forms" of the verb "triliter", the other parts containing either "general matters" pertaining to conjugation and the moods of the Arabic language (the first part, 9 p.), or a continuation of the analyses of the derived forms applied on the verb "quadriliter" (the third part, 5 p.), or a group of chapters on tense and aspect, values of the conjugation forms, etc. (the fourth part, 32 p.). The book also includes an index of names and an index of subjects.

Given the importance granted by the author himself to the derived verbal forms, it seems appropriate to focus our observations on that particular part of his work. Beyond the systematization, for didactic purposes, of the already existing material, Pierre Larcher includes here his own suggestions for the analysis of the derived forms, most of them quite interesting. His suggestions stem from a good knowledge of the specialized literature, starting with the works of the old Arab grammarians (mentioned under the name *grammaire arabe*), on to the works of the "Orientalists" (mentioned under the name *grammaire arabisante*), to those of the Semitologists and to those of the linguists, among which Benveniste seems to occupy a privileged position.

The presentation of the derived verbal forms is preceded by a short chapter "annexed" to the first part and entitled *Racine et forme*. Summarizing some articles that the Larcher authored or co-authored, he wonders what could be the basis of the so-called "derived forms". The answer of the Orientalists, i.e. that they might be derived from the (consonant) root, just like all the other regular lexical forms, does not seem right to him, as it does not account for the denominatives. Neither does it seem acceptable to him that the basis could be the primary form (*muğarrad*, in the terminology of the Arab grammarians, form 1, in the list put forth by the Orientalists). Larcher rejects that as he considers that some derived forms are only indirectly related to the primary form (for instance, the fifth form is indirectly related to the basis through the second form). Under these circumstances, a unified lexical theory should, according to him, state that in any

derived word the root is either the root of a verb, of the root of a name. We might have no objection to this proposal if there were no question of how far back in history we could go to decide that a root is nominal rather than verbal (if we go far enough, all roots might appear as nominal) and if we were not to wonder what the practical (i.e. didactic) usefulness of this distinction really was. In the work we are referring to, it is underlined that in all forms there are denominative verbs, but the chapter devoted to them is only five pages long. (It might have profited by using the paper on denominative verbs in Arabic delivered by H. Fleisch even at Aix-en-Provence, in 1976). However, denominatives and delocutives remain marginal to the present system of derivation, if we leave aside the productive second form, serving to put together numerous neologisms (of the type *zayyata* “to lubricate”) or even to make more Arabic those borrowed nominals by introducing them into the Arab derivation system (e.g. *ṣabbana* “to soap up”). We might therefore say, only slightly modifying Pierre Larcher’s suggestion, that “augmented forms” represent a relatively regular system of constituting verbs, first from other verbs, and secondly from names as well.

Pierre Larcher gives special attention to the form of two derived forms, characterized by a doubling of the second consonant of the root. After reviewing the main values of this form, i.e. the intensive and the causative ones, he attempts to answer two questions that had been asked before about these values, as follows: On one hand, is there a relation between them, and secondly, what is the relation between the causative expressed by the second form, and the causative expressed by the fourth form? The intensive value was considered as primary by several previous authors, and Larcher ends up admitting that it might be seen as such. Starting from a complex argument on the capacity of certain verbs in the primary form to be treated as either transitive or intransitive (the verb *naqaṣa* is given as an example here), the author speaks of a re-organizing of the system, within which the second form factitive would be old intensives, resulting, in their turn, from a transitive basis verb that has disappeared in time. It is a hypothesis that can be accepted, but we must not forget that other languages are also familiar with this type of intensive-causative homonymy, and it was discussed especially in relation to the type of significances that the causative develops. The idea of repetition (“multiplication”), which the old grammarians also relate to the second derived form, is also considered by Larcher to be worth looking into, in order to justify the co-existence of the two values in the second form verb.

Larcher formulates a very interesting hypothesis on the values of the third form. In his opinion, that is a fundamentally *expressive* form, which marks *insistence*: see, for instance, the relation between *tabi‘a* “to follow” and *taba‘a* “to pursue, to chase”, between *ṭalaba* “to ask” and *ṭalaba* “to demand” (p. 47). From this value of insistence comes the value of orienting the process toward something

or someone, the idea of repetition, developed in the idea of reciprocity, present as intention in the third form and as accomplishment in the form that derives from it, the fourth form, which implies a multitude of subjects.

There are also many interesting observations related to other derived forms, for instance: on the fourth form (where there are causative doubles in the second and fourth forms, the fourth form appears as closer to the basis-verb, while the second form seems to go farther away from it: see, for instance, 'a 'lamahu versus 'allamahu); on the relation between the concept of *muṭāwa'a* of the Arab grammarians and the reflexive (reflexivity) with which it is sometimes equated in the European grammars of Arabic (in both cases these are values of the derived forms containing one *t*).

In conclusion, Pierre Larcher's book is useful not only as a didactic work, but also for specialists, to the extent that it challenges given ideas on a subject that is essential for the definition of the "motivated" character of Arabic, i.e. the system of derived verbal forms, which, it was said, presents a remarkable clarity. The author proceeds about it with the ease of one of the great Orientalists, with extensive knowledge of the traditional interpretations, beginning with the Arab grammarians. A linguist in the non-Arab field might wonder why he brings up arguments of such old grammarians as Sībawayhi, Zamaḥṣarī, al-'Astarābādī (which seem to be the author's favorites), some of which lived more than ten centuries ago. We do not wonder, as we know how perspicacious they were in foraging the "secrets" of their language. We do, however, wonder why the author brings up relatively few opinions of the modern linguists, especially from the Anglophone world. Excepted are those who dealt with pragmatics: and in his book, Pierre Larcher, a renowned pragmatist, brings pragmatic arguments for some of his observations (see, for instance, the metalinguistic reinterpretation of the values of reflexive, factitive, p. 88-90).

Anglophones or Francophones, we might all profit more from an enlarged framework, one that would always include the other, when we are all dealing with topics of mutual interest.

Nadia Anghelescu

Lentin, Jérôme & Lonnet, Antoine (éds.), *Mélanges David Cohen*. Paris : Maisonneuve & Larose, 2003, 764 pp.

Le recueil d'études *Mélanges David Cohen*, paru en 2003 en l'honneur de l'éminent arabisant, sémitologue et linguiste à l'occasion de son 80^{ème} anniversaire, réunit des articles présentés par des spécialistes de toutes les disciplines auxquelles le savant français a apporté sa contribution, et qui ont pu le

connaître, comme il est précisé dans le sous-titre du recueil, en tant qu'élèves, collègues ou amis.

Le recueil commence par une présentation de la personnalité du savant faite par les deux éditeurs sous le titre « Autour de David Cohen » et une bibliographie de ses travaux établie par Geneviève Joly et rédigée, mise à jour et révisée par les éditeurs, suivies par la section des *Contributions*, qui est divisée en deux parties, la première étant constituée d'hommages dédiés à David Cohen par Maxime Rodinson, Laurence Lentin et Michel Gauthier-Darley, et la deuxième comprenant soixante-quatre articles qui couvrent des domaines variés, traitant des questions de linguistique générale, des sujets concernant la sémitologie (comme des problèmes posés par la classification des langues sud-sémitiques), les systèmes phonétiques, morphologiques et syntaxiques de l'arabe littéraire et des dialectes arabes, les parlers arabes des communautés juives maghrébines, ainsi que des aspects concernant l'hébreu biblique, quelques langues chamitiques et même des langues n'appartenant pas à la famille chamito-sémitique comme le thaï ou l'allemand. En ce qui suit, nous voudrions signaler quelques articles traitant des sujets de langue arabe.

Un premier article est celui présenté par Georgine Ayoub – « Corrélation et rupture modales : formes verbales et particules énonciatives dans les hypothétiques en arabe littéraire » (pp. 29-45), où elle étudie les contraintes de distribution entre les marqueurs *'idā* et *'in* et les formes verbales des deux membres de l'hypothétique, se penchant ensuite sur les critères de distribution des formes verbales à suffixes et apocopée dans les hypothétiques introduites par le marqueur *'in*. Il est démontré par la suite que la forme apocopée dans les hypothétiques présuppose une implication de l'énonciateur, qui, s'agissant d'une hypothèse « contingente et spécifique », a besoin de demander qu'elle soit admise, tandis que la forme à suffixes indique une position neutre de l'énonciateur, la protase n'étant dans ce cas qu'une donnée provisoirement admise. À partir de ces données, on propose comme différence entre l'apocopé et la forme à suffixes la capacité du premier d'exprimer le virtuel d'une manière intrinsèque, par sa forme morphologique, tandis que la forme à suffixes n'exprime le virtuel que lorsqu'elle est à la portée d'un marqueur hypothétique. Quant aux fonctions du marqueur *fa-*, il est remarqué que celui-ci intervient en tant que marqueur de la validation de la corrélation entre la protase et l'apodose, étant employé lorsque des ruptures aspectuelles, temporelles ou modales dans l'apodose rendent problématique la relation entre celle-ci et la protase. À la fin de l'article, G. Ayoub conclut que l'emploi des deux formes verbales dans l'hypothétique dépend de la relation de l'énonciateur avec l'énoncé et le destinataire ; la valeur générale attribuée à l'apocopé à partir de ces données, quant à elle, est celle d'un « non-factuel » (soit virtuel, soit factuel nié).

Un autre article est celui proposé par Taieb Baccouche et Salah Mejri, « L'Atlas linguistique de la Tunisie : repères méthodologiques pour la description du système dialectal » (pp. 47-54), où les auteurs font référence aux objectifs de l'Atlas linguistique de Tunisie, en spécifiant que celui-ci privilégie la description de toutes les parties composantes du système linguistique dialectal. C'est pourquoi les enquêteurs ont employé trois questionnaires, le premier pour déterminer la configuration générale du système phonologique, le deuxième pour les divers parallélismes morphosyntaxiques, et le troisième pour le recueil d'un vocabulaire représentatif du lexique en usage. Les questionnaires insistent aussi sur les éléments qui semblent s'éloigner d'une façon ou d'une autre du système de l'arabe littéraire, dans les domaines phonologique, morphologique et lexical. L'enquête a tenu compte des différences d'appartenance sociale, de sexe et d'âge des informateurs, données qui se sont avérées d'une grande importance lorsque les informateurs ont fourni des réponses contraires à celles escomptées. En ce qui concerne les questions posées aux informateurs, les auteurs ont indiqué l'alternance de trois types de conversations : dirigée, semi-dirigée et libre, la dernière permettant de découvrir des faits inattendus et même des « îlots linguistiques ».

L'article d'Omar Bencheikh, intitulé « Documents mozarabes de Tolède des XII^{ème} et XIII^{ème} siècles : nouveaux apports au lexique arabe andalou » (pp. 77-89), signale des termes et des expressions recueillis dans l'ouvrage d'Angel Gonzalez Palencia *Los Mozarabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid, 1926-1930, et qui ont des sens et des formes inconnues dans d'autres corpus de textes andalous. L'auteur signale aussi quelques faits qui doivent être pris en compte dans cette démarche : les documents sont des adaptations mozarabes et chrétiennes des formulaires de droit musulman rédigés en arabe classique par les *faqīh-s* andalous ; il faut tenir compte du degré d'arabisation ou, plutôt, de maîtrise de l'arabe classique des rédacteurs des documents ; chaque document reflète non pas une langue prétendument en usage à Tolède, mais le niveau de la langue du rédacteur ; l'arabe classique interfère avec le substrat et l'adstrat romanique, andalou.

L'article présenté par Joshua Blau dans ce recueil (pp. 111-117), « The Importance of Middle Arabic for the Understanding of the History of Neo-Arabic », traite les problèmes posés par le dégagement des éléments néo-arabes des textes rédigés en arabe moyen, attirant l'attention sur le fait que toutes les déviations des normes classiques ne doivent pas être interprétées comme néo-arabes, et indiquant comme condition d'une distinction correcte entre ces formes et les formes pseudo-correctes l'identification du type de dialecte reflété généralement par un texte. Il passe aussi en revue des travaux élaborés au sujet de quelques formes et phénomènes attestés en néo-arabe, pour lesquels il trouve des attestations dans des

documents rédigés en arabe moyen et renvoyant à des périodes antérieures à celles généralement admises pour les formes et les phénomènes respectifs.

L'article intitulé « La dynamique du *Dictionnaire des racines sémitiques* » de Jacques Grand'Henry (pp. 275-285) prend en discussion le sixième fascicule du dictionnaire susmentionné paru sous la direction de David Cohen, le mettant en relation avec l'ouvrage de George Bohas *Matrices, Étymons, Racines. Éléments d'une théorie lexicologique du vocabulaire arabe* (Louvain-Paris, 1997), qui propose une théorie du développement du vocabulaire arabe à partir de matrices consistant dans des combinaisons non ordonnées de deux traits d'articulation associées à de larges champs sémantiques, à partir desquelles se forment les étymons (des combinaisons de deux phonèmes issus de la matrice portant la même charge sémantique) au niveau desquels s'appliquent les divers procédés d'étoffement. L'auteur de l'article fait référence à des racines arabes mentionnées par le dictionnaire de Kazimirski, largement employé par Georges Bohas, qui ont des consonnes radicales communes mais disposées différemment et propose de nouvelles hypothèses quant à l'existence d'éventuelles bases biconsonnantiques en s'appuyant sur les données offertes par le *Dictionnaire des racines sémitiques*. Il avance aussi l'idée selon laquelle la réversibilité des éléments de certaines racines ou étymons biconsonnantiques serait un cas particulier de la permutabilité de quelques éléments radicaux sémitiques. Toutefois, il suggère que l'arabe, et même le sémitique, se sont développés simultanément par un mécanisme biconsonnantique et un autre triconsonnantique, tenant compte de l'existence de racines sémitiques qu'il est impossible de réduire à des éléments biconsonnantiques élargis.

L'article de Jérôme Lentin – « Le *ḡīm* déguisé et le *qāf* masqué » (pp. 401-412) traite un problème longuement débattu de la phonologie arabe, à savoir les vieilles réalisations des phonèmes représentés par les deux lettres. L'auteur s'appuie dans sa démarche sur les définitions de l'articulation des deux phonèmes fournies par les grammairiens arabes, tout en soulignant que leurs réalisations ont été, de toute façon, assez proches l'une de l'autre, puisque les deux phonèmes ne peuvent pas apparaître simultanément dans un mot ou une racine arabes, à moins que ce ne soit un emprunt. Quant aux mots comprenant les deux phonèmes qui ne sont pas des emprunts, il propose comme explication le fait qu'ils peuvent être caractérisés tous comme « expressifs », car ils désignent des comportements « bruyants, excessifs », ou « des objets ou des êtres remarquables par un trait discordant ». L'auteur passe ensuite en revue des racines où apparaissent *ḡīm* et *qāf* simultanément en diverses dispositions, ainsi que des racines proches du point de vue sémantique se présentant sous la même forme, mais avec deux variantes – l'une avec *ḡīm* et l'autre avec *qāf*, et fait référence aussi aux emprunts du grec, du latin et du persan, en remarquant que le *ḡīm* et le *qāf* peuvent être permutés

librement dans ces mots dans presque toutes les positions. Comme explications de ces phénomènes, l'auteur propose des articulations proches de *ġīm* et de *qāf* et, plus précisément, une réalisation sonore de *qāf*, ainsi qu'une palatalisation précoce du son /g/ en tant que réalisation des deux phonèmes.

Enfin, dans l'article « Écriture et phonétique arabes » (pp. 707-710), Gérard Troupeau analyse du point de vue phonétique l'hypothèse de la provenance de l'écriture arabe de celle syriaque, en s'intéressant à la manière de laquelle les scribes arabes ont noté les six phonèmes présents en arabe et absents en syriaque. Si les spirantes interdentes /d/ et /t/ ne posent pas de problèmes, étant notées à partir des signes employés pour noter les occlusives dentales correspondantes, les spirantes vélaires /g/ et /k/, qui ont été notées par des signes formés à partir de ceux employés pour noter les pharyngales /ʔ/ et /ħ/, ce qui suggère qu'au VII^{ème} siècle les pharyngales étaient susceptibles d'être réalisées comme vélaires en syriaque. Quant à la notation des emphatiques, le fait que la spirante interdente sonore /z/ ait été notée par le signe désignant l'emphatique occlusive dentale sourde /t/ en syriaque suggère que celle-ci pouvait être réalisée comme sonore à la même époque. En ce qui concerne l'emphatique /d/, concernant la réalisation de laquelle il y a de nombreuses hypothèses, le fait qu'on ait eu recours pour sa notation au signe qui note l'emphatique sifflante dentale sourde /s/ en syriaque suggère que le phonème syriaque pouvait être réalisé comme sonore, et que l'emphatique arabe avait un caractère sifflant latéralisé. L'auteur conclut en affirmant que les données phonétiques analysées ne s'opposent pas à la supposition de la provenance syriaque de l'alphabet arabe, mais permettent « d'apporter des précisions intéressantes sur les réalisations d'un certain nombre de phonèmes de l'arabe et du syriaque, à l'époque de la constitution de l'alphabet arabe ».

Ovidiu Pietrăreanu

Ṣammūd, Ḥammādī, *Balāġatu al-hazli wa qaḍiyyatu al-'aġnās al-'adabiyya 'inda al-Ġāḥiẓ* (The Rhetoric of the Comic and the Issue of Literary Genres in al-Ġāḥiẓ's work). Tunis: Dār al-Šawq li-l-našr, 2002, 107 pp.

Ḥammādī Ṣammūd's book, devoted to the issue of literary genres in al-Ġāḥiẓ's work, opens somewhat unexpectedly with an exposition of the problem of categorization as it appears in *Kitāb al-Ḥayawān* ("The Book of Animals" or, as the suggested translation went, "The Book of the Living Creatures") by al-Ġāḥiẓ (8th-9th centuries). A tree that synthesizes the discourse of the Arab author on the species of creatures and the relations among them is inserted by Ḥammādī

Ṣammūd on page 4 of his book, next to al-Ġāḥiz's commentaries of the difficulty of circumscribing a creature to one category rather than another. The observations startle us by their resemblance to the modern theories of the prototype ("not everything that flies and has two wings is a bird", says al-Ġāḥiz, among other things).

What especially draws our attention is al-Ġāḥiz's insistence on the fact that categorization is, in fact, a matter of language: language is that which brings things together or apart. Al-Ġāḥiz's notes on the categorization of the living creatures are, in fact, lexical observations. That is also the case of his observations on the various names of "category", first of all *ġins*, the word that designates the categories in general, and literary genres, which Ṣammūd is dealing with, in particular. Now we understand why the discussion of literary genres as they appear in al-Ġāḥiz's work is preceded by this introductory chapter on categorization in general, and why these observations have as their starting point *Kitāb al-Ḥayawān* and not *Kitāb al-bayān wa al-tabyīn* which, in principle at least, deals with the forms of expression and enunciation in general.

Ḥammādī Ṣammūd seems mainly interested in the way in which al-Ġāḥiz is **aware** of the existence of literary genres and the relations between them. However, in the first part of the book we do find a trace of bewilderment (*ḥīra* "perplexity") at the fact that the author does not provide any theoretical considerations on the distinctions between the genres to which he often refers. Here is, for instance, a comment which speaks of betrayed expectations: "In *Kitāb al-Ḥayawān* there are many contexts in which the word *ġins*, referring to the individual or the species, also appears when the author mentions categories of texts belonging to literature (...) However, despite the fact that the term *'aġnās* is closely connected to poetry, short stories, tales of witches and demons that Arabs have handed down from generation to generation, these appear in contexts deprived of any theoretical value; the text suggests divisions and subdivisions, with no indication on the bases of categorization and no justifications of the suggested divisions" (p. 13). We believe that Ḥammādī Ṣammūd asks too much of al-Ġāḥiz's text: since it is difficult to expect a theorization of the content of the term "literature" from the Arab or European precursors of the Middle Ages, we believe it is all the less likely to find theoretical observations on the literary genres.

It is true that al-Ġāḥiz's texts are strewn with pointed observations on the issue that Ḥammādī Ṣammūd is dealing with. Starting from them, the book puts together an interesting reconstruction of the Arabs' system of the spoken arts, divided, first of all, in poetry and prose. We are given tables detailing the opinions of the Arab author on poetry (p. 20-24) and the prose genres (26-31), and at the end (p. 31-37) there are interesting comments on the texts in which al-Ġāḥiz

speaks of the subspecies of literature. All these are useful not only from a didactic point of view: Ḥammādī Ṣammūd places his considerations on the issue of literary genres in a larger context, that of al-Ġāḥiz's time and that of Arab literature in general, and this in order to show that some of the characterizations made of some genres are still not outdated (e.g. poetry, see p. 31), and also in order to show the importance of some observations on prose (prose "by destination" and prose resulting from the transposition of poetry; how the issue of one genre's preeminence over others might be raised, etc.). Some interesting observations on the significance of al-Ġāḥiz's texts for a theory of literary genres are to be found in the chapters on the Arab author's explanations and commentaries (*Fī al-tafsīr* and *Fī al-ta'wīl*), this time referring not only to *Kitāb al-ḥayawān*, but also to *Kitāb al-bayān wa al-tabyīn*.

Less than half of the book is devoted to the comic genre, which appears in the title as the main focus of the book. The relatively small number of pages is compensated for by the rigor and finesse of the analysis: what the comic is for al-Ġāḥiz, how he justifies its necessity, starting from the equation *necessary* = *seriousness, control over oneself, responsibility, usefulness, religion etc.*; *non-necessary* = *comic, joke, respite, etc.*, how the mixture of the two is justified by the Arab author, etc. What is truly important in this closing chapter is that Ḥammādī Ṣammūd expresses here his own opinions on the light genre (fiction in its very essence, we might say, and not the comic genre only): it is considered *necessary*, an expression of the very humaneness of people. It is a humanist manifesto, truly in the line of al-Ġāḥiz, himself a great humanist brought to the world by Arab culture in its brightest age.

Nadia Anghelescu

Taine-Cheikh, Catherine, *Lexique français – ḥassāniyya; Dialecte arabe de Mauritanie*. Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 2004, 157 pp.

The Arabic dialect recorded in this vocabulary is *al-ḥassāniyya*, spoken in Mauritania, the Western Sahara, northern Mali and in some oases scattered in southern Morocco. This dialect is also named *klām Ḥassān* (the Hassans' speech) or *klām l-bīzān* (the Whites' speech). The author of this work is the well-known specialist in the dialect of *bīzān*, Catherine Taine-Cheikh, from CNRS Paris. She is also the author of the great *Ḥassāniyya – French Dictionary*, drafted in eleven volumes, nine of which already published. The present work – here under review – can be considered a very short reversed variant, French – *Ḥassāniyya*, of this *Summa*.

The vocabulary is provided with a wide introduction on this dialect and on the society of its speakers, as well as with an extremely detailed phonetic description which throws an absolutely necessary light on the manner in which the letters and the affrent diacritical signs used for recording the dialect are read.

The vocabulary is structured in this way: each entry provides the French and the Ḥassāniyya in Latin script. The dialect explanations include, for the nouns, the singular form (with the gender indication) and the plural form (e.g.: *agneau* ♦ *xrûv n. m., pl. xərvân*), the collective and unit form where relevant (e.g.: *larve* ♦ *dûd coll. m.; n. f. d'un. dûde*). For the verbs, the entries include the Form with prefixes and the Form with suffixes (e.g.: *donner* ♦ *'ta ya 'ti*) specifying what kind of complement is required, direct (indicated by +*ši* or +*vlân* or *rég. dir.*) and indirect, indicated by the prepositions: *m'a, b (bi-), əl, 'an, 'le*, etc. The numerals are classified in two forms, a long and short, e. g.: *dix-sept* ♦ *pron. et adj. (avec un nom défini): esba 'ta 'š; (avec un nom indéfini): esba 'ta 'sar*.

In some cases, it provides expressions using the lexical item, e. g.: *la maison où j'habite: əd-dâr lli âne sâkne vî-he*.

In summary, this is an admirable work; it is a model in its method, and in its result: an important contribution to the Arabic dialectology and lexicography, an useful instrument for all those who would like to study this dialect.

George Grigore

Talay, Shabo, *Der arabische Dialekt der Khawētna, II. Texte und Glossar*. Wiesbaden: Harrassowitz. 2003. 403 pp.

The tome *Der arabische Dialekt der Khawētna. II. Texte und Glossar*, by the Arabic dialectologist Shabo Talay, is a completion of his first theoretical tome on this dialect, *Der arabische Dialekt der Khawētna. I. Grammatik.*, published in 1999, and which provides a wide description of this dialect phonologically, morphologically and syntactically.

The analyzed dialect in those two tomes belongs to the Mesopotamian *qeltu* dialect and is spoken in more than 30 villages situated in Syria, Iraq and Turkey.

The texts of the Khawētna dialect, presented in this second tome, are presented in phonemic transcription together with the side-by-side German translation. Besides their linguistic significance, the texts represent a very important source of ethnographic data for this area, because they contain themes as beliefs, customs and traditions, popular acknowledgements next to old tales, legends, narratives about traditional life and scenes from everyday life. At the end

of this book, the author included a glossary of Khawētna terms, arranged, classically, by the roots, with the explanations in German, not only linguistically, but also culturally and ethnographically, explanations which are more than indispensable for the correct analysis of those texts and their understanding.

This documented work will be of interest to Arabic dialectologists, ethnographers and lexicographers, and it will be welcomed as providing insight into a previously uninvestigated dialect of the Arabic Mesopotamian dialects group.

George Grigore

Theophanov, Tzvetan, *Arabskata srednovekovna kultura: ot ezičestvoto kām isljama* [The Arabic Mediaeval Culture: From Paganism to Islam]. Sofia: Universitetsko izdatelstvo "Sv. Kliment Ohridski", Universitetska biblioteka, No 439, 2004, 895 pp.

Tzvetan Theophanov, internationally renowned Bulgarian philologist and specialist in Islamic studies, professor of Arabic literature and culture at "St. Kliment of Ochrid" University of Sofia, and last, but not least, a dedicated transplanter into Bulgarian language of Arabic literature landmarks (like the Qur'ān and *Ġāhili* poetry) brings forth an all-encompassing portrait of the mediaeval Arabic culture, engaging himself in an endeavor which goes beyond the mere depiction of characteristic traces. The monograph puts under scrutiny key-texts of the studied epoch and decodes, on a traditional chronological background, the essentials of the Arab-Muslim civilization, at its turn-point between a nomadic and a settled one. However, the scholarly devices brought into play by the author to this goal are more personal than traditional, more a fresh look to old issues than a summing up of already instituted views.

If the first chapter, Theophanov minutely landscapes the concepts of society and individual (with the motivation of their temporary balancing and unbalancing throughout the times), the second chapter unveils new shadows and glows of classical texts translated by the author himself ('Imru' al-Qays, Labīd, etc.) in the light of A. Genep's theory on rites appropriated by S. P. Stetkevych with the aim to be applied in the interpretation of pre-Islamic poetry. Founding his structural, functional and literary analyses of the texts on his knowledge of the classical Arabic language in its subtleties and on an extensive bibliography related to the topic, Theophanov re-aggregates such ideas as the ritual in classical Arabic poetry (sub-chapter 1), the ritual of gifts exchange expressed in the panegyric (sub-chapter 3), the ritual of travel (sub-chapter 4), poetry as the mirror of the

passageway between *Ġāhiliyya* and Islam (sub-chapter 5), the caliph's power as the manifestation of God's will (sub-chapter 6), the panegyric as a ceremonial (sub-chapter 7) or entirely re-visits texts and themes.

In this sense, sub-chapters 2 (*The Tempest of Vengeance*) and 7 (*The Panegyric as a Ceremonial*) should be mentioned apart. The former proposes a sociological analysis of the conflicts, their determinations and their implications and the engagement in the act of vengeance is regarded as a passage to the age of maturity. The most relevant case to illustrate this is 'Imru' al-Qays' own life, as related in Isfahānī's *Kitāb al-'aġānī*, for, as Theophanov points out, the poet's extreme desire to revenge his father's murder expresses in fact his Oedipian inamity towards his father. While sub-chapter 7 detaches two functions in the act of recitation. The first is the obvious declaration of political fidelity. The second one highlighted by the author is the celebratory framework, which prepares the ground for religious ceremonies.

Tzvetan Theophanov dedicates the third chapter of his book to the twofold question of body – spirit and explores it in terms of love (*The Poetic Sources of the Islamic Theory of Love; Profane Love – Sacred Love; Homoerotic Love*), wine (*Wine – Easy Moral; Intoxication – Soberness*) and wisdom (*Ephemerality – Eternity; Desperation – Hope*). A chapter which consistently follows the ascending scholarly tension of the entire volume and ends with more elusive, but nonetheless “classical Arabic” concepts.

Ivan Biliarsky
Irina Vainovski-Mihai

IBLA – Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes, 67^e année, 2004-2, no. 194, Tunis (66 pp. in Arabic and 122 pp. in French)

This journal, founded in 1937 by Fr. André Demerseman, is issued twice a year by the Institute for Arabic Literature that the White Fathers have created in Tunis. It contains articles not only on literary subjects, but also on larger human and social aspects of the Arab and Muslim world, with a special concern for Tunis.

In this number (194) the part written in Arabic covers the following topics: Sufism (Hālid al-'Aṣram, *'iġāzat^{un} fī qirā'ati al-wird al-qādir min šayḥ al-ṭarīqati bi-dimašq 'ilā walī al-'ahdi muḥammad*, studying a sufi document issued in 1897 and addressed to a Tunisian disciple), Folklore (Yāsīn Karmatī – 'Āmāl al-Rub'ī, *mulāḥazāt itnuġrāfiyya ḥawla nuṣṣi 'aġniyatⁱⁿ niswiyyati fī qurbuṣ*, in which interesting sociological insights are also expressed) and Women (Aḥmīda

al-Nayfar, *Al-mas' alatu al-nisā 'iyya fī bu'dihā al-ṭaqāfiyyi – qirā'at^{un} fī waṭā'iqā maḡāribiyya* – a study in which religious and cultural history is called upon to account for present-day mentalities).

The articles written in French are on History (André Raymond, *La localisation des bagnes à Tunis aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles* in which, while tracing back the locations of the living quarters of Christian prisoners captured by corsairs, the author gives a vivid description of their life in Tunis as they were awaiting to be redeemed), Ethnography (Imed Melliti, *La baraka entre construction ordinaire et construction savante*), Archeology (Clémentine Gutron, *Le Musée Lavagerie de Saint-Louis de Carthage 1875-1932*, a lively account of the creation and development of this institution which is both a museum and a site, aimed at highlighting the Christian past of the country); last but not least, Literary Criticism (Ahmed Mahfoudh, *Le soufisme comme mode d'écriture dans "Le verger des poursuites" de Majid El Houssi*; Ridha Bourkhis, *Tahar Ben Jelloun. Un auteur et une œuvre*, defending the great Moroccan novelist against those who blame him for writing in French; Jean Fontaine, *Romans tunisiens 2003*, commenting on fifteen novels out of a much longer list).

The journal also offers a good number of book presentations as well as a complete list of the books published in Tunis between March 15 and September 15, 2004 in all humanistic fields.

Monica Broșteanu

Islamochristiana, Dirāsāt 'islāmiyya masīḥiyya, no. 30. Roma, 2004

This yearly journal issued since 1975 by the Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies in Rome offers again precious contributions to the spirit and substance of the Muslim-Christian dialogue, aiming at mutual knowledge and understanding between the followers of the two Creeds. Most of the articles are conferences held at various Muslim-Christian encounters in diverse points of the planet.

The first, Jon Hoover's *Revelation and the Islamic and Christian Doctrines of God* tackles the most delicate theological issue of the dialogue: the Muslim's difficulty with the Christian doctrine of the Trinity. This exercise in compared theology seeks to help both sides overcome prejudices and misunderstandings between the two communities of faith concerning their respective beliefs about God.

The editor, Maurice Borrmans, has two contributions: the first is *La Rome Pontificale vue par les Musulmans*, in which he lists the activities and writings of Popes Paul VI and John-Paul II and of the Pontifical Council for Inter-religious

Dialogue concerning Muslims and Islamic states, then states the great problems and difficulties that still face the mutual understanding, as well as some opportunities that can be seized. In the second, *Les « Journées Romaines » et le dialogue islamo-chrétien*, he gives a short history of the 22 meetings of Christians working in the Muslim world that took place between 1956 and 1999 and acted “as a school for formation and a place of information” for a number of about 500 participants.

A similar goal was pursued by the “Journées d’Arras” described by one of their founding members, Penelope Johnstone.

The challenging article of Naṣr Ḥāmid ’Abū Zayd *Rethinking the Qur’ān: towards a humanistic hermeneutics* starts from the horizontal and vertical dimensions of the Qur’ān and proposes a distinctive approach of the Book as a “text” and as a “discourse”, wondering whether its “clear” and its “ambiguous” verses might not correspond to what is “said” and to what remains hidden. The fact that the Qur’ān supports many interpretations may lead to reconstructions for the best (Sufis) or the worst (Fundamentalists). The author tries to apply his method to some verses dealing with Muslim-Christian dialogue, in order to promote their “being together”.

In *Hagar, Mother of Faith in the Compassionate God*, Thomas Michel gives a short meditation on Genesis 16: 1-15 and 21: 8-21 corroborated by *ḥadīths* about ’Ismā’īl’s mother illustrating his subject, then enlarges on Hagar as “a key religious figure that can enrich the understanding of Jews, Christians and Muslims concerning the nature of God and what it means to do God’s will in contemporary societies”.

Instances of the Muslim-Christian dialogue in the past are presented in two articles: Dominique Urvoy’s *Soufisme et dialogue islamo-chrétien*, after evoking two open minded Muslim partners in the dialogue with Christians in the 13th century: Muḥammad al-Riqūṭī in Spain and Ibn Sab’īn on the other side of the Mediterranean, then, in the 14th century, Ramon Lull’s spiritual dispute with Hamar of Biḡāya, parallels those moments with the two kinds of dialogue the Algerian Ṣayḥ al-’Alawī succeeded in developing in our days: a philosophical one with an agnostic doctor and a theological one with a catholic priest. Igor Pochoshajew shows the originality in interpreting the Islamic doctrine of the last Father of the Eastern Church in his article *Johannes von Damaskos: De haeresibus*.

Guy Monnot’s *Connaissance et estime des religions dans l’Islam* shows how Muslims in the Abbasid empire have enriched the study of religions with many valuable contributions, then studies the assessment that several Muslim thinkers have given of Mazdaism, Hinduism and the Egyptian religion.

Youssef Kamal el-Hage writes on *The Importance of Self-Criticism and Fighting the Other's Stereotyping in Christian-Muslim Relations: a Catholic Perspective*.

The last articles concern present day situations and seeds of hope: Miguel Ángel Ayuso Guixot, *Christian-Muslim Relations in the Sudan. A Survey Through the Sudanese Politics*; Giuseppe Parietti et Juan Antonio Ayanz, *Musulmans et chrétiens au Cameroun*; then the report entitled *Friends and not Adversaries: a Catholic-Muslim Spiritual Journey* issued by West Coast Dialogue Between American Catholics and Muslims describes the results of this initiative.

There is also an article in Arabic whose title speaks for itself: *maḥabbat al-qarīb fī al-'islām* by 'Āmir al-Hāfī.

Eighty pages are then dedicated to Notes and Documents as well as Book Reviews. Nothing of what is going on in the field seems to escape the vigilant eye and the loving concern of the editor.

Monica **Broșteanu**