



L'interrogation du Coran et la valeur heuristique de la traduction

Questioning the Koran and the Heuristic Value of Translation

Naïma Dib

Volume 24, numéro 1, 1er semestre 2011

Du système en traduction : approches critiques
On Systems in Translation: Critical Approaches

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013258ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1013258ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association canadienne de traductologie

ISSN

0835-8443 (imprimé)
1708-2188 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dib, N. (2011). L'interrogation du Coran et la valeur heuristique de la traduction / Questioning the Koran and the Heuristic Value of Translation. *TTR*, 24(1), 149–182. <https://doi.org/10.7202/1013258ar>

Résumé de l'article

La mise en tutelle de la femme, telle qu'elle est instituée dans la quasi-totalité des pays musulmans, est-elle énoncée formellement dans le Coran? Telle est la question que cet article se propose de creuser. Il explore successivement original, commentaire coranique et traductions, en commente les aspects problématiques avant de suggérer des pistes de lecture. Partant de l'hypothèse selon laquelle on ne traduit jamais intégralement le texte sacré mais que l'on retient une interprétation parmi les multiples interprétations possibles, nous croyons que les traductions, en tant que lectures idiosyncrasiques, peuvent représenter un outil heuristique intéressant; en effet, nous pensons que si la divergence des traductions, que l'on peut lier à la particularité des objectifs de lecture de chacun des traducteurs, de leurs hypothèses sur le sens et de la manière de se projeter dans l'univers discursif, peut servir à déployer le sens de l'original, leur convergence peut, quant à elle, fournir des indices sur les sociétés, plus précisément sur la conception qu'elles ont de la femme et de sa place à la fois dans le discours coranique et dans l'organisation sociale.

L'interrogation du Coran et la valeur heuristique de la traduction

Naïma Dib

Le véritable problème de la traduction du texte sacré est de parvenir à transmettre un sens de celui-ci sans risquer de porter atteinte à ses virtualités interprétatives. Cet état de fait peut s'expliquer par la nature particulière de ce type de texte et de celle de la traduction. En effet, s'il est admis qu'un texte peut susciter une pluralité de lectures, la possibilité que le texte sacré, véritable « creuset sémantique », puisse être traduit de plusieurs façons est d'autant plus grande. À cette multiplicité de sens s'ajoute la question de l'évolution de la langue-culture; du fait que l'original relève d'une époque ancienne, donc utilisant une langue reflétant l'état de société de cette même époque le problème auquel est confronté le traducteur est double : faut-il restituer l'état ancien de la langue de l'original ou faut-il l'actualiser pour rendre le message accessible au lecteur d'aujourd'hui? Comment traduire les termes qui, en raison de l'évolution de la langue-culture, réunissent de nombreuses acceptions? Faut-il opter pour l'acception la plus ancienne? Ou bien faut-il retenir la plus récente? Écartèlement entre l'état ancien et nouveau de la langue-culture source et de la langue-culture cible, le « là-bas et alors » et le « ici et maintenant », entre les servitudes que lui impose la langue-cible et les choix qu'elle lui offre, tel est le dilemme que le traducteur est amené à résoudre, dilemme qui nous fait toucher l'essence même de la traduction.

C'est sans doute en raison de la multiplicité de sens, principale pierre d'achoppement, que Chouraqui, traducteur de la Bible et du Coran, nous fait part de son scepticisme quant à la traduisibilité des textes sacrés : « Tous les traducteurs le savent comme tous les savants, grands ou petits : le Coran comme la Bible sont des textes intraduisibles. Mais sans doute, est-ce pour cela qu'ils excitent l'ardeur de tant de talents voués à cette quête de l'impossible » (1990, p. 10). Et c'est aussi pourquoi Muhammad Zafrullah Khan, traducteur du Coran, fait état des problèmes que pose la polysémie inhérente à ce texte sacré au traducteur qui, à la différence du commentateur, est tenu de retenir « un sens » parmi les nombreux sens possibles :

However careful and meritorious a translation may be, it can only go a certain distance in helping to convey the meaning of a book so many-faceted and rich in meaning as is the Qur'an. [...] A translation, not being a commentary, is tied down to one rendering out of several possible ones, and the choice is not always an easy one. The context is very helpful in this behalf, but the reader should bear it constantly in mind that the translator's choice does by no means exclude alternative renderings, some of which might be even more opposite in a certain combination of circumstances, than the one selected by him. (1997, pp. VII et X)

D'où notre hypothèse quant à la nature de la traduction qui serait à voir comme une perception unique, c'est-à-dire le fruit d'une lecture interprétative que chaque traducteur effectue en opérant des choix suivant son propre système de raisonnement. Ainsi envisagées, ces « perceptions » que sont les traductions, peu importe leurs différences, constituent un ensemble de « possibles sémantiques » susceptibles d'éclairer le texte sacré, sans toutefois en épuiser le « dire ». Et c'est à partir de ce postulat que nous avons jugé pertinent de procéder à une analyse comparative entre traductions et entre original et traductions. Ce type d'analyse présente, de notre point de vue, une dimension heuristique d'autant plus féconde que les écarts et concordances entre les traductions et entre l'original et les traductions peuvent non seulement agir comme des révélateurs et servir de tremplin à l'analyse, mais aussi permettre de déployer le sens du texte original et d'en analyser les portées particulières.

De nature traductologique, notre approche s'appuie sur un appareil critique formé de réflexions axées sur la traduction en tant qu'activité discursive, sur l'éthique qu'elle suppose (v. Berman, 1999, pp. 73-78) et sur le pouvoir qu'elle détient¹. Le point de convergence de ces réflexions critiques se situe dans leur opposition à l'impérialisme à l'œuvre dans la traduction qui semble, dans bien des cas, constituer le lieu où s'exerce et se consolide le pouvoir d'un système, d'un pays ou d'un sexe sur un autre. Pour résumer, disons que si pour les théoriciens de l'approche descriptive² la traduction, comme pratique discursive socialement, idéologiquement et politiquement déterminée, constitue l'un des outils les plus susceptibles de rendre compte des rapports de forces intraculturels ou interculturels, pour Venuti, Niranjana, Simon et von Flotow, la traduction est aussi l'espace dont disposent les groupes marginalisés pour faire valoir leur différence. En effet, en réaction aux tendances hégémoniques que trahissent certaines traductions³, ces auteurs, certains du pouvoir

1 Ce pouvoir que détient la traduction Venuti l'évoque dans deux cas : le cas du *domesticating* qui « wields enormous power in the construction of national identities for foreign cultures, and hence it potentially figures in ethnic discrimination, geopolitical confrontations, colonialism, terrorism, war » (1995, p. 19); et celui du *foreignizing* et du *minoritizing*, concepts qu'il qualifie de *dissident* en ce qu'ils opposent un « refusal of the dominant by developing affiliations with marginal linguistic and literary values at home, including foreign cultures that have been excluded because of their own resistance to dominant values » (*ibid.*, p. 148).

2 Nous employons ici le terme « descriptive » pour évoquer toute approche qui, partant de l'idée selon laquelle toute traduction subit des manipulations sous l'influence de normes esthétiques et idéologiques en vigueur dans la culture productrice, se donne pour but d'en décrire la spécificité, plutôt que d'en évaluer la qualité.

3 Dans son analyse des pratiques traductives ayant eu lieu dans l'horizon anglo-américain, Venuti signale que : « In this rewriting, a fluent strategy performs a labor of acculturation which domesticates the foreign text, making it intelligible and even familiar to the target-language reader, providing him or her with the narcissistic experience of recognizing his or her own culture in a cultural other, enacting an imperialism that extends the dominion of transparency with other ideological

que détient la traduction, sont unanimes quant à la nécessité d'en faire un espace de résistance.

Pour Venuti, une telle « résistance » repose sur l'adoption de deux stratégies traductives : la première, le *foreignizing*⁴, se veut une pratique respectueuse des différences linguistiques et culturelles du texte étranger (de l'Autre) et contestataire des valeurs hégémoniques⁵; la deuxième, le *minoritizing*⁶, que l'on

discourses over a different culture » (1992, p. 5). C'est pourquoi, à ses yeux, « Translating can never simply be communication between equals because it is fundamentally ethnocentric » (1998, p. 11). Niranjana ayant, pour sa part, constaté que l'entreprise coloniale s'était aussi exercée sur le plan symbolique, va dans le même sens que Venuti : « Translation as a practice shapes, and takes shape within the asymmetrical relations of power that operate under colonialism. [...] Translation [thus] produces strategies of containment. By employing certain modes of representing the other—which it thereby also brings into being—translation reinforces hegemonic versions of the colonized, helping them acquire the status of what Edward Said calls representations, or object without history » (1992, pp. 2-3). Simon et von Flotow font, quant à elles, état de l'ensemble des préjugés androcentriques à l'œuvre dans la langue et dans la traduction : « Gender [is] a product of patriarchal institutions and conventional language [is] one of these institutions. It [is] employed to prescribe women's options and women's condition, and to restrict and mould women to functions in the service of "mankind" » (von Flotow, 1997, p. 11).

4 Concept que Meschonnic désigne par le terme *décentrement* qu'il oppose à celui d'*annexion* : « Le *décentrement* est un rapport textuel entre deux textes dans deux langues-cultures jusque dans la structure linguistique de la langue, cette structure linguistique étant valeur dans le système du texte. L'*annexion* est l'effacement de ce rapport, l'illusion du naturel, le comme-si, comme si un texte en langue de départ était écrit en langue d'arrivée, abstraction faite des différences de culture, d'époque, de structure linguistique » (1973, p. 308).

5 « Foreignizing translation in English can be a form of resistance against ethnocentrism and racism, cultural narcissism and imperialism, in the interest of democratic geopolitical relations » (Venuti, 1995, p. 21).

6 Il s'agit ici de stratégie traductive faisant appel aux dialectes périphériques que l'auteur appelle « minor languages » par opposition à

pourrait envisager comme complémentaire de la première, est une approche sociohistorique qui consisterait à circonscrire le *remainder*, formes linguistiques et discursives faisant l'objet de marginalisation, pour l'exploiter au profit des minorités linguistiques. Autrement dit, une traduction guidée par l'éthique de la différence serait celle qui rend compte de la diversité culturelle tant au niveau national qu'international.

Diversité, pluralité, multiplicité, voire instabilité culturelle sont aussi ce que met en avant Niranjana pour contester les représentations hégémoniques. Ayant constaté que le discours traductionnel que fait circuler l'empire colonial prétend, par sa cohérence et sa transparence, saisir l'Autre et rendre compte de sa réalité « effective » en ce sens que le signe représente sans équivoque la réalité, l'auteure se donne pour tâche de le déstabiliser et de le déconstruire⁷. Dans cette optique, c'est la juxtaposition d'éléments disparates, c'est-à-dire de la langue de l'original et de celle de la traduction, qui se révèle le procédé le plus apte à rendre compte de la pluralité de la culture indienne, que le discours traductionnel donne pour homogène et statique :

The drive to challenge hegemonic representations of non-Western world need not be seen as a wish to oppose the "true" other to the "false" one presented in colonial discourse. Rather, since post-colonials already exist "in translation", our search should not be for origins or essence but for a richer complexity, a compilation of our notions of the "self", a more densely textured understanding of who "we" are. It is here that translators can intervene to inscribe heterogeneity, to warn against myths of purity, to show origins as always already fissured. Translation,

la langue standard, la langue élue, « the major language ». Autrement dit, une traduction résistante est aussi celle qui « releases the remainder by cultivating a heterogeneous discourse, opening up the standard dialect and literary canons to what is foreign to themselves, to the substandard and the marginal » (Venuti, 1998, p. 11).

7 « To be able to reject the signifying systems of imperialism », dit-elle, « we need "a cartography of imperialist ideology more extensive than its address in the colonialist space." [...] I initiate here a practice of translation that is speculative, provisional, and interventionist » (Niranjana, 1992, p. 173).

from being a "containing" force, is transformed into a disruptive, disseminating one. (Niranjana, 1992, p. 186)

Antithèse donc de l'ensemble des axiomes sur lesquels repose le discours colonialiste, l'hybridation linguistique se veut à la fois une contestation du modèle intemporel et unique dans lequel on a jusque-là enfermé le « sujet » postcolonial et une revendication de l'identité plurielle du « sujet » postcolonial (*ibid.*, p. 168). Elle est cet entre-deux culturel dont dispose le sujet postcolonial pour faire valoir son indétermination, sa multiplicité, son ambivalence et la discontinuité de ses caractéristiques, lesquelles sont symptomatiques autant des variantes ethniques que des différences de classes.

Le travail de sape, entrepris par Niranjana et par Venuti à l'encontre des traductions guidées par le paradigme de transparence, fait également partie des stratégies d'une branche du féminisme contemporain dont nous font part Simon et von Flotow. C'est donc au cours des années 1980, où l'idéologie féministe passe par des prises de position intellectuelle, linguistique et littéraire, que s'est amorcée la remise en question du langage patriarcal et de la théorie de la traduction. S'appuyant sur l'approche poststructuraliste, où toute critique de texte fondée sur une opposition binaire est suspectée de parti pris idéologique⁸, les traductrices prônent l'abandon des modèles classiques fondés, selon elles, sur un système de représentation dichotomique et hiérarchique où le « premier texte-sexe » (original-homme) a toujours préséance sur le « deuxième texte-sexe » (traduction-femme) :

The hierarchical authority of the original over the reproduction is linked with imagery of masculine and feminine; the original is considered the strong generative male, the translation the weaker and derivative female. (Simon, 1996, p. 1)

8 « Feminist poststructuralist textual theory and writing is seen to have provided women translators with the assurance that no text is neutral or universally meaningful, nor "original", for that matter. Any text carries the marks of its producer, which is also the mark of the ideological and cultural context in which it is produced. Moreover, every reader adds their own individual meaning to the text » (von Flotow, 1997, p. 43).

Dans cette optique, où il s'agit de s'en prendre à l'androcentrisme qui caractérise l'univers symbolique et qui s'exerce par le biais d'un masculin universel et paradigmatique, la traduction va s'avérer l'un des lieux les plus adaptés pour faire valoir leurs revendications : « Translation is not a simple transfer, but the continuation of a process of meaning creation, the circulation of meaning within a contingent network of texts and social discourses » (*ibid.*, pp. 23-24). De ce point de vue, la traduction se veut une œuvre littéraire, une réécriture au service de la culture qui est envisagée, non plus comme une entité homogène ou statique, mais comme un processus où interviennent la différence et la mobilité et donc la négociation et la « transformance »⁹. Une telle approche, où la traduction n'est plus une version « transparente », mais une ré-énonciation, portant les marques idéologiques, culturelles, cognitives et affectives de la traductrice, est de toute évidence, ainsi que le souligne Simon, « at odds with a long dominant theory of translation as equivalence grounded in poetics of transparency » (*ibid.*, p. 13).

Examinée dans la perspective féministe, la traduction, déjà en soi une lecture critique, se veut à la fois une critique très rigoureuse du sexisme linguistique qui s'exerce par le biais d'une vision androcentrique, et une démythification des valeurs soi-disant universalistes. Comme le souligne Simon :

Divorcing itself from the unrealizable ideals of universal humanism, translation must work today through new logics of communication, through new configurations of commonality. Feminist interventions into translation have served to highlight the fact that cultural transmission is undertaken from *partial* (and not universal) perspectives, from constantly evolving cultural *positions*. (*ibid.*, p. 166)

9 « “Transformance”, it might well be called, to emphasize the work of translation, the focus on the process of constructing meaning in the activity of transformation, a mode of performance. [...] “Transformance” is also the collective title for the re/writing (translation) project in which Nicole Brossard has been involved with Daphne Marlatt [...]. Brossard's activities of transformance stand as a model for feminist discourse/translation in its actions to re/reading and re/writing, its dialogism » (Godard, 1990, p. 90).

Ces critiques, où la traduction se révèle n'avoir rien d'un transfert innocent, expliquent notre besoin d'analyser les traductions du verset 34 de la sourate 4 (*Les femmes*) qui, à en juger par la lecture des commentateurs et des ulémas, « consacrerait » l'autorité de l'homme et justifierait la mise en tutelle de la femme. Sinon pourquoi le code de la famille de la plupart des pays musulmans comporterait-il, encore aujourd'hui, des articles tels que ceux stipulant l'obéissance de la femme à son époux ou l'obligation pour toute femme d'avoir un tuteur matrimonial (*wali*)? Or, le maintien de ces stipulations tient, selon nous, à la pérennisation d'une lecture religieuse qui, bien qu'elle remonte à des siècles, continue d'exercer une grande influence tant sur les traducteurs¹⁰ que sur les législateurs. C'est donc pour voir dans quelle mesure l'hypothèse de la mise en tutelle de la femme se justifie au regard du Coran que nous nous proposons d'effectuer une analyse comparative entre original et traductions, et entre traductions, en faisant des incursions dans le commentaire coranique¹¹.

10 En tant qu'activité « passerelle », la traduction, envisagée schématiquement, met en jeu trois types de savoir : le savoir linguistique (langue de départ et langue d'arrivée), le savoir-faire (transfert interlinguistique), auxquels s'ajoute une connaissance du domaine auquel appartient le texte à traduire qui est, dans ce cas, à caractère religieux. C'est pourquoi la lecture de textes religieux susceptibles d'enrichir et d'éclairer la pensée du traducteur s'avère dans pareil cas incontournable. De ce point de vue, l'inférence du sens passe par, entre autres choses, la synthèse que celui-ci aura effectuée de l'ensemble de ces textes, dont le commentaire coranique fait partie intégrante.

11 Nous avons jugé utile d'examiner le commentaire de Tabari pour deux raisons : d'abord, étant donné sa richesse, sa clarté et sa rigueur, il constitue une référence incontournable (v. Mernissi, 1987, p. 276 et Mérad, 1998, p. 59), ensuite, la traduction des textes sacrés s'appuyant toujours sur une lecture des textes religieux, dont le commentaire coranique, la probabilité que celui de Tabari (vu sa clarté et sa rigueur) en fasse partie est très grande. Par exemple, on peut citer William Montgomery Watt, préfacier de la traduction de Marmaduke Pickthall, qui fait référence à Tabari et à son commentaire dont il nous dit ceci : « [t]he earliest important surviving commentary on the Koran is that of at-Tabari (d. 923), who was also a distinguished historian. This is a vast compilation, filling thirty volumes when printed in 1903. Not only does he give his own views on the meaning of the verse, but he

Analyse des traductions

Pour éviter la répétition des noms des traducteurs, nous avons identifié chacune des traductions par un numéro :

- 1) Albert de Biberstein Kazimirski (1840) : *sont supérieurs* ①
- 2) Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques (PGDRSI) (1984) : *ont autorité* ②
- 3) Jacques Berque (1995) : *assument* ③
- 4) M. Pickthall (1930 et 1992) : *in charge* ④
- 5) Pir Sahalahud-din (1960) : *the guardians* ⑤
- 6) N.J. Dawood (2003) : *have authority* ⑥

Verset 34 de la sourate 4, ci-dessous translittéré en caractères latins :

Ar-rijālu qawaammuna 'ala an-nisa' bimā faddala Allahu ba'dahum 'ala ba'din wa bimā anfaqu min amwālibim fas-sālibātun qanitatun hāfidātun lil-ghaibi bimā hafida allahu

- ① : Les hommes *sont supérieurs* aux femmes à cause des qualités par lesquelles Dieu *a élevé ceux-là au-dessus de celles-ci*, et parce que les hommes emploient leurs biens pour doter les femmes. Les femmes vertueuses sont *obéissantes* et *soumises*; elles conservent soigneusement pendant *l'absence de leurs maris* ce que Dieu a ordonné de conserver intact.

records those of many earlier authorities. We thus gain some idea of the best early work on interpretation » (Pickthall, 1992, p. XXI). Propos que viennent corroborer ceux de Malek Chebel, préfacier de la traduction d'Édouard Montet, *Le Coran* : « Étant le premier des grands commentateurs (918), son influence sur la jurisprudence islamique (*fiqh*) ou sur la compréhension de tel ou tel passage est essentielle. En outre, à l'instar d'Hérodote pour l'Occident, Tabari est le père de l'histoire en islam » (Montet, 1925, p. 78). Jacques Berque, en sa qualité de traducteur du Coran, signale que le commentaire de Tabari fait partie des rares commentaires qu'il a utilisés « en lecture continue » (1995, p. 799).

- ② : Les hommes *ont autorité* sur les femmes, *en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci*, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens. Les femmes vertueuses sont *obéissantes (à leurs maris)*, et protègent ce qui doit être protégé pendant *l'absence de leurs époux*, avec la protection d'Allah.
- ③ : Les hommes *assument* les femmes à *raison de ce dont Dieu les avantage sur elles* et de ce dont ils font dépense sur leurs propres biens. Réciproquement, les bonnes épouses sont *dévotieuses* et gardent *dans l'absence* ce que Dieu sauvegarde.
- ④ : Men are *in charge* of women, *because Allah hath made the one of them to excel the other*, and because they spend of their property (for the support of women). So good women are the *obedient*, guarding in secret that which Allah hath guarded.
- ⑤ : Men are *the guardians* of women *because Allah has exalted the one above the other*, and because they spend their wealth on them. Truly good women are those who are *obedient to their husbands*, and guard in *their absence* what Allah desires to be guarded.
- ⑥ : Men *have authority* over women *because God has made the one superior to the other*, and because they spend their wealth to maintain them. Good women are *obedient*. They guard their *unseen parts* because God has guarded them.

Étant donné la longueur du verset, nous analyserons une à une les phrases de l'original et des traductions. Examinons donc l'original en analysant d'abord *qarwamuna 'ala*, puis *faddala Allahu ba'dabum 'ala ba'din*.

qarwamuna 'ala

qarwamuna est un adjectif verbal de *qarwama* signifiant « rendre quelque chose droit » et ayant pour radical le verbe *qâma* qui veut dire « se tenir debout, se redresser, se lever », mais dont le sens varie dès lors qu'il est suivi d'une préposition. Par exemple, suivi des prépositions *bi* ou *'ala*, le *qâma* évoque l'accomplissement de quelque chose, comme en témoignent les entrées dictionnaires suivantes : *qâma bi-wâjibihî* correspond à l'idée d'« accomplir son

devoir » et *qâma 'ala 'iyâlibi*, à celle de « pourvoir à l'entretien de sa famille » (v. Jabbour, 2000, p. 1445 et Kazimirski, 1860, pp. 837-842). On peut citer comme exemple le verset 135 de la sourate 4¹² où le *qawwama* est employé pour exhorter l'ensemble des croyants à agir toujours avec justice. D'où la nécessité pour nous d'envisager le *qawwamuna 'ala* comme étant destiné à inviter les hommes à assumer les responsabilités qui leur incombent dans le cadre de leur vie conjugale, les femmes ayant aussi les leurs : « l'époux a la responsabilité et l'obligation absolue de subvenir aux besoins de son épouse » et « la femme a pour responsabilité de s'occuper au mieux de ses enfants et de son foyer » (Abou Chougga, 2000, p. 295).

faddala Allah ba'dabum 'ala ba'din

Il s'agit ici d'une subordonnée introduite par la préposition *bimâ* qui signifie « en raison de », « sur la base de ». Bien que cette subordonnée vise à préciser les raisons pour lesquelles les « hommes » évoqués dans la principale sont tenus de prendre soin des femmes, elle présente des difficultés du point de vue sémantique. Composée du verbe *faddala*, du sujet Allah et du complément *ba'dabum 'ala ba'din*, cette proposition se prête à diverses interprétations : *faddala* peut signifier tout aussi bien « a désigné », « a attribué particulièrement » que « a préféré » ou « a favorisé »; il en est de même pour *ba'dabum 'ala ba'din*, dont la restitution peut varier suivant notre compréhension du *qawwamuna 'ala* de la principale et du *faddala* de la subordonnée. Néanmoins, en suivant l'original à la lettre, on ne peut rendre le *ba'dabum 'ala ba'din* autrement que par « certains (*ba'dabum*) par rapport (*'ala*) à d'autres (*ba'din*) ».

12 « Ô vous les croyants! Observez strictement [*qûnû qâwimîna*] la justice et soyez des témoins (véridiques) comme Allah l'ordonne, fût-ce contre vous-mêmes, contre vos père et mère ou vos proches parents. Qu'il s'agisse d'un riche ou d'un besogneux, Allah a priorité sur eux deux. Ne suivez donc pas les passions, afin de ne pas dévier de la justice [...] » (PGDRSI, 1984, p. 100).

faddala

Le verset nous dit que la prise en charge de la femme par l'homme est fondée sur « la préférence qu'Allah a accordée à certains par rapport aux autres ». L'important ici est de savoir, d'abord, ce que l'original entend par « préférence ». S'agit-il d'une « préférence » au sens de privilège ou s'agit-il plutôt d'une « désignation » pour une fonction idoine?

Dans le cas où il s'agit d'un « privilège » que l'on accorde à certains et non à d'autres, il importe de déterminer ce que l'original évoque par « certains » et par « d'autres ». Il convient de rappeler que cette ambiguïté est liée au fait que l'arabe possède, comme le français, la règle grammaticale selon laquelle le masculin l'emporte toujours sur le féminin. C'est pourquoi il est difficile d'assigner un sens précis à ce passage. Dire, par exemple, que ce privilège est conféré aux hommes par opposition aux femmes, c'est se heurter à une contradiction en ce sens qu'on ne peut être à la fois privilégié et lié par le devoir d'assumer des responsabilités qui exigent certains sacrifices. Conserver, en revanche, l'ambiguïté de l'original reviendrait à relativiser l'énoncé en le mettant en rapport avec le contexte humain. Les hommes ne sont pas dans tous les cas de meilleures figures que les femmes : s'il est des cas où les hommes surpassent les femmes, il en est d'autres où c'est l'inverse. Aussi, « la préférence d'Allah » est-elle relative.

Mais dans le cas où la « préférence » s'exprime en termes de « désignation » pour une fonction déterminée, celle de soutien de famille, par exemple, l'ambiguïté du segment « certains par rapport à d'autres » peut être levée par la traduction sans que soit mise en péril la logique de l'original. Expliquons-nous. En tenant compte de ce qui est énoncé dans la principale, à savoir que les hommes ont la responsabilité de subvenir aux besoins des femmes, on peut supposer que le pronom indéfini pluriel « certains » se rapporte à « les hommes ». Ce qui donnerait lieu à la lecture suivante : « Les hommes prennent soin des femmes en vertu de la fonction qu'Allah leur a assignée vis-à-vis de celles-ci et en raison des dépenses qu'ils font de leurs propres biens ». Dans ce cas, il s'agit d'une lecture fondée sur une certaine logique du texte et sur l'observation de la manière dont l'islam répartit

les fonctions entre les hommes et les femmes. Et même si cette interprétation évoque la part de responsabilité assignée aux hommes dans le cadre d'un projet familial commun et non l'idée d'une hiérarchisation quelconque des rapports hommes-femmes, elle demeure, relativement à l'énoncé original, une possibilité parmi d'autres. Par là, nous voulons simplement dire que toute désambiguïsation, y compris la nôtre, implique forcément une projection des schèmes de pensée du sujet interprétant et qu'il importe, par conséquent, de ne jamais confondre le sens inféré avec la signification de l'original.

Voyons maintenant les explications que fournit Tabari de cette phrase. Selon lui : « Les hommes ont autorité pour s'occuper des femmes en vertu de ce par quoi Allah a conféré aux uns (aux hommes) un ascendant sur les autres (les femmes) et en raison du fait qu'ils dépensent de leurs propres biens (pour elles) » (1986-1987, p. 37; Godé, 1986, p. 349), cette phrase établirait les fondements mêmes de l'autorité des hommes sur leurs femmes.

On remarquera ici que le *qawwamuna 'ala* a été rendu par « avoir l'autorité pour s'occuper de ». Pour justifier l'adjonction de la notion d'autorité dans son interprétation, Tabari fait appel à l'argument suivant : « les hommes, précise-t-il, ont autorité pour s'occuper des femmes, [...] du fait que ce sont eux qui ont amené, lors du mariage, le douaire nuptial (*mahr*) qu'ils leur ont remis à ce moment-là » (*ibid.*). Or, un tel raisonnement, où l'autorité de l'homme sur la femme semble reposer sur une transaction financière par laquelle l'homme se fait l'acquéreur de la femme, s'avère en profond décalage avec la vision que véhiculent certains versets traitant des fondements de l'union conjugale. Par exemple, en stipulant qu'une dot doit être donnée aux femmes à titre gratuit¹³, le Coran attend des hommes qu'ils n'exigent rien en retour. Pour Esposito, qui envisage cet aspect du point de vue du droit, le fait que le Coran prescrit de remettre la dot à la femme, et non à une tierce personne, est à voir comme reconnaissance de la personnalité juridique de la femme et comme protection de sa dignité : « She [la femme] became a party to contract rather than

13 Verset 4 de la sourate 4 : « Donnez aux femmes sans contrepartie leurs dons nuptiaux » (Berque, 1995, p. 95).

simply an object for sale. The right to keep and maintain her own dowry was a source of self-esteem and wealth in an otherwise male-dominated society » (1922, p. 95).

Par ailleurs, en encourageant les Musulmans, hommes et femmes, à choisir des partenaires honnêtes, abstraction faite de leur situation financière ou de leur rang social¹⁴, le verset 32 de la sourate 24 laisse supposer que l'islam fait reposer l'union conjugale sur les valeurs morales plutôt que sur les valeurs matérielles. Et s'il exhorte hommes et femmes à rechercher ces valeurs chez leurs futurs conjoints, c'est bien parce que ni les uns ni les autres ne sont exempts de défauts. Mais quand nous lisons Tabari, nous n'avons pas du tout cette impression, car l'explication selon laquelle « ils [les hommes] s'occupent de leur éducation [celle des femmes] et ils peuvent les sanctionner pour ce qui concerne leurs devoirs envers Dieu et envers eux » (1986-1987, p. 38; Godé, 1986, p. 349; nous soulignons) laisse penser que l'islam part du principe que tous les hommes sont vertueux et toutes les femmes corrompues, ce qui justifierait alors la prépondérance des hommes et leur devoir de remettre les femmes sur le droit chemin.

Or, si l'on s'en tient aux propos de certains versets, le raisonnement de Tabari ne tient pas : tout d'abord, la vie conjugale implique des échanges de sentiments et d'obligations mutuels, plutôt que l'exercice d'une autorité quelconque; ensuite, l'obligation pour l'homme de subvenir aux besoins de sa femme ne laisse point supposer que celui-ci endosse les conséquences des erreurs morales de son épouse. Si tel n'était pas le cas, pourquoi le Coran affirme-t-il alors que « [...] personne ne portera le fardeau d'autrui [...] » (PGDRSI, 1984, p. 150, verset 164, sourate 6)? De ce point de vue, qu'il s'agisse de l'homme ou de la femme, la récompense ou la punition que leur réserve le Coran est fonction de la foi de chacun ou de son incroyance, de sa vertu ou de ses vices. Enfin, la stipulation selon laquelle il n'existe « [p]oint de contrainte en matière de religion » (Berque, 1995, p. 63, verset 256, sourate 2) vient montrer qu'en matière de foi, nul n'est en

14 Verset 32 de la sourate 24 : « Mariez les célibataires d'entre vous et les gens de bien parmi vos esclaves, hommes et femmes. S'ils sont besogneux, Allah les rendra riches par Sa grâce » (PGDRSI, 1984, p. 354).

droit d'exercer de pression sur nul autre et encore moins de le réprimer. C'est du moins la conclusion à laquelle nous aboutissons lorsque nous mettons les propos de ce verset en rapport avec ceux rappelant au Prophète les limites de son autorité sur les gens en matière de foi : « Eh bien, rappelle! Tu n'ès qu'un rappelleur » (PGDRSI, 1984, p. 592, verset 21, sourate 88)¹⁵, « et [...] tu n'ès pas un dominateur sur eux » (*ibid.*, verset 22, sourate 88)¹⁶. D'où la pertinence de l'observation de Berque : « [...] dans cette optique, il [le Prophète] n'aurait pas de pouvoir, et c'est bien l'un des sens mentionnés par Tabari [...] » (1995, p. 677). On se demande comment Tabari peut voir dans ces versets une consigne enjoignant au Prophète de ne jamais user de contrainte à l'égard des gens en matière de religion et aboutir en même temps à l'interprétation selon laquelle les hommes seraient autorisés à sanctionner leurs épouses pour ce qui concerne les devoirs envers Allah. Il y a donc bel et bien contradiction.

Bien entendu, en assignant à *qawwamun 'ala* le sens d'*avoir l'autorité*, Tabari opère un choix sémantique qui va déterminer le sens de la proposition suivante. De ce point de vue, la restitution de *faddala* par « conférer un ascendant » et de *ba'dahum 'ala ba'din* par « aux uns [aux hommes] sur les autres [les femmes] » ne fait que corroborer le propos de la principale. Par l'emploi d'*ascendant* à la suite d'*autorité*, deux termes solidaires par le sens, Tabari consacre de manière définitive la prépondérance masculine.

Passons maintenant aux traductions et comparons-les à l'original. Inutile de revenir sur le sens de *qawwamuna 'ala*, l'analyse ayant montré qu'il signifie « prendre en charge », « prendre soin de » plutôt que « avoir l'autorité »¹⁷. Comme nous

15 Le terme « rappelleur » est à prendre au sens de « celui qui rappelle ».

16 Ce verset peut être rendu par : « tu n'ès pas celui qui les domine ».

17 Margot Badran évoque des exégèses, réalisées notamment par des femmes, dans lesquelles celles-ci parviennent à démontrer que le *qawwamuna 'ala* « conveys the notion of "providing for" and that the term is used prescriptively to signify that men ought to provide for women in the context of child-bearing and rearing but does not

l'avons souligné, il est question d'« accomplissement d'un devoir » et non d'« exercice de pouvoir ». Faisons toutefois remarquer que sur les six traductions, seules ③ et ④ ont retenu cette option. En proposant les équivalents *assument* et *are in charge*, ces dernières expriment effectivement l'idée de responsabilité contenue dans le *qawwamuna 'ala*. En revanche, les quatre autres, c'est-à-dire les traductions ①, ②, ⑤ et ⑥, se conformant vraisemblablement à l'avis de Tabari, assignent à *qawwamuna 'ala* le sens de *sont supérieurs* (①), *ont autorité* (② et ③) ou *have authority* (⑥) ou encore *guardians* (⑤). Or, ce choix qui confère à l'homme une préséance absolue et place *de facto* la femme sous sa tutelle, mais qui reflète une idéologie autre que celle véhiculée dans l'original, ne fait que confirmer la pertinence des propos de Meschonnic : « au lieu que l'écriture transforme l'idéologie, c'est l'idéologie en langue d'arrivée qui a transformé l'écriture de la langue de départ » (1973, p. 385).

Or, si le *qawwamuna 'ala* a donné lieu à deux types de traductions différents, il en va autrement pour le *faddala Allah ba'dahum 'ala ba'din*. On remarque, en effet, que l'ensemble des traductions s'accordent pour rendre la même idée, à savoir qu'Allah a « préféré » les hommes aux femmes. Dans les traductions françaises, une telle « préférence » s'exprime au moyen des pronoms personnels masculins et féminins : chez ①, nous lisons *Dieu a élevé ceux-là au-dessus de celles-ci*, chez ② *faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci*, chez ③ *Dieu les avantage (les hommes) sur elles*. Dans les traductions anglaises, l'absence en anglais de pronoms personnels marqués est comblée par le recours aux pronoms *the one* et *the other*, dont les antécédents

mean that women cannot necessarily provide for themselves in that circumstance » (Badran, 2002, p. 203). Pour sa part, Azizah Al-Hibri fait appel au verset 71 de la sourate 9, selon lequel « The believers, male and female, are protectors [*awliya*] of one another » pour faire valoir la réciprocité des responsabilités. Voyant dans le terme *awliya* un sens très proche de celui de *qawwamun*, elle conteste l'idée de supériorité ou d'autorité masculine mise de l'avant par les exégèses classiques : « How could women be "*awliya*" of men if men are superior to women in both physical and intellectual strength? How could women be in charge of men who have absolute authority over their lives? » (Al-Hibri, 1982, p. 218).

sont respectivement *men* et *women*. Lorsque nous lisons chez ④ *Allah hath made the one of them to excel over the other*, chez ⑤ *Allah has exalted the one above the other* ou chez ⑥ *God has made the one superior to the other*, nous comprenons immédiatement que la « préférence divine » va aux premiers cités, c'est-à-dire *men*.

Comme nous l'avons expliqué plus haut, si le *faddala* peut vouloir dire « préférer » ou « favoriser », ou encore « désigner » ou « attribuer particulièrement », *ba'dahum 'ala ba'din*, signifie *stricto sensu* « certains par rapport à d'autres ». On est, de toute évidence, en présence d'une proposition absolument problématique, car alors même qu'elle se veut explicative de la principale en ce sens qu'elle est introduite par la préposition « en raison de » ou « sur la base de » (*bimâ*), elle dresse de véritables obstacles du point de vue sémantique (v. Al-Hibri, 1997, pp. 28-32). C'est pour cette raison que son interprétation est fonction de celle de la principale. Logiquement, on ne peut lever l'ambiguïté sémantique et affirmer, à l'exemple des traductions, que « Allah a préféré les hommes aux femmes » si l'on n'a pas rendu le *qarwamuna 'ala* de la principale par des équivalents reflétant la supériorité ou l'autorité masculine. Pourtant, tel ne semble pas être le cas de toutes les traductions, car si ①, ②, ⑤ et ⑥ témoignent de cette logique, il en va autrement pour ③ et ④ : en proposant pour *qarwamuna 'ala* les équivalents de *assumer* ou *are in charge*, deux termes évoquant la nécessité pour les hommes d'accomplir leur devoir, et en faisant passer par la suite ce devoir pour une « préférence », ces traductions laissent apparaître une certaine inconsistance¹⁸.

Sur quoi les traducteurs se sont-ils alors appuyés pour désambiguïser cette proposition et mettre en avant l'idée selon laquelle « Allah a préféré les hommes aux femmes »? Y a-t-il quelque verset qui laisserait voir la « préférence divine » des

18 De ce point de vue nous rejoignons Berman quand il dit : « [...] alors que le texte de la traduction est [...] plus *homogène* que celui de l'original, il est également plus *incohérent*, plus hétérogène et plus inconsistant. C'est un pot-pourri de divers types d'écritures. *Si bien que la traduction tend toujours à apparaître comme homogène et incohérente à la fois.* [...] Menée à fond, l'analyse d'un original et de sa traduction montrerait que l'écriture-de-la-traduction est *asystématique* [...] » (Berman, 1985, p. 78).

hommes et justifierait alors ce type d'intervention? Bien que nous pensions que *faddala Allah ba'dabum 'ala ba'din* peut être rendu autrement, nous ne pouvons nier l'existence d'une stipulation coranique, où les enfants mâles se voient attribuer une part représentant le double de celle de leurs sœurs¹⁹. Les traducteurs n'ayant fourni aucune note justifiant leur choix, on peut penser que l'avantage matériel que ce verset confère, en apparence, aux enfants mâles est l'une des raisons pour lesquelles tous ont rendu *faddala Allah ba'dabum 'ala ba'din*, par « Allah a préféré les hommes aux femmes ». Vue sous cet angle, la « préférence divine » se situerait sur le plan matériel, comme semble l'envisager Tabari. Or, quoi qu'en dise celui-ci et quoi qu'en pensent les traducteurs, une telle « préférence » est, de notre point de vue, une idée creuse, pour la simple raison que les hommes sont tenus d'entretenir leurs épouses alors que celles-ci sont exemptes de pareilles obligations quelle que soit la valeur des biens qu'elles possèdent²⁰. En effet, tout comme on peut voir dans la double part d'héritage un avantage pour l'homme, on peut voir dans sa responsabilité financière un avantage pour la femme. Cela dit, il importe de faire remarquer qu'en tentant de lever l'ambiguïté inhérente à ce type de textes, le traducteur « ne se rend pas compte que ce qu'il réactualise c'est, non pas un absolu, mais *sa* vision du texte, *son* modèle [...], une hypostase qui ne coïncide que partiellement avec l'énoncé sur lequel portent ses efforts [...]. C'est, qu'il le veuille ou non, *l'idée qu'il se fait du texte* » (Folkart, 1991, p. 333).

Reprenons à présent l'original et examinons *fas-sâlibâtu quânitâtun hâfidâtun lil-ghaibi bimâ hafida allahu*, la deuxième phrase du verset.

19 « Voici ce que Allah vous enjoint au sujet de vos enfants : au fils, une part équivalente à celle de deux filles ». Verset 11, sourate 4. (PGDRSI, 1984, p. 78).

20 Voir à ce propos le verset 19 de la sourate 4 qui s'adresse aux hommes dans les termes suivants : « Vous qui croyez, il n'est pas pour vous licite d'hériter des femmes contre leur gré ou de leur soulever des difficultés pour leur ravir une part de ce que vous leur avez donné [...]. » (Berque, 1995, p. 98).

qânit

Il s'agit ici d'un adjectif qualificatif, d'où les formes *qânit* (masculin singulier), *qânita* (féminin singulier), *qânitîn* (masculin pluriel) et *qânitâtun* (féminin pluriel). Ce terme, comme en témoignent les définitions dictionnairiques, signifie : « assidu à faire ses prières », « abstinent » et « pieux; résigné à la volonté de Dieu » (Jabbour, 2000, p. 1446) et, en tant que tel, il sert à qualifier les personnes remplies de ferveur religieuse. Par ailleurs, la preuve que le terme *qânitâtun* fait ici référence à la « dévotion des femmes », plutôt qu'à autre chose, nous est fournie par le Coran qui utilise le même terme pour évoquer la piété des hommes²¹, des femmes²² ou des deux sexes à la fois²³. Nul besoin donc de pousser plus loin l'analyse dans la mesure où le terme *qânit* évoque, dans tous les cas de figure, l'idée de « soumission à Allah exclusivement »²⁴.

21 Verset 238, sourate 2 : « **Soyez assidus aux prières, surtout la prière médiane. Dressez-vous vers Dieu en dévotion** [qûnû li Allah *qânitîn*] » (Berque, 1995, p. 60). Verset 17 de la sourate 3 : « Les patients, les véridiques, *les dévotieux* [*al-qânitîn*], les charitables, ceux qui implorent leur pardon à la dernière veille de la nuit » (*ibid.*, p. 72; nous soulignons).

22 Verset 5, sourate 66 : « Il se peut que son Seigneur, s'il [le Prophète] vous répudie, vous remplace par des épouses meilleures que vous, soumises [au sens de musulmanes], croyantes, *dévotieuses* [*qânitât*], résipiscentes, adoratrices, itinérantes, qu'elles aient déjà été mariées ou soient encore vierges » (Berque, 1995, p. 622). Verset 12, sourate 66 : « De même, Marie, la fille d'Imran qui avait préservé sa virginité; Nous y insufflâmes alors de Notre Esprit. Elle avait déclaré véridiques les paroles de son Seigneur ainsi que Ses Livres : elle fut parmi les *dévotées* [*qânitîna*] » (PGDRSI, 1984, p. 561; nous soulignons).

23 Verset 35 de la sourate 33 : « Ceux et Celles-qui-se-soumettent [c.-à-d. les musulmans et musulmanes], les croyants et les croyantes, les *dévotieux* et les *dévotieuses* [*al-qânitîn wa al-qânitât*], les hommes et les femmes de véridicité, de patience et de crainte, ceux et celles qui font l'aumône, jeûnent, contiennent leur sexe, pratique assidûment le Rappel, Dieu leur ménage Son indulgence, un salaire grandiose » (Berque, 1995, p. 451; nous soulignons).

24 « [...] the Arabic term [*qânit*] implies the meaning not only of constant submission to God, but also absorption in prayer and invocation

lil-ghaibi

Ici, nous sommes en présence d'un terme composé de la préposition *li* qui peut, selon le cas, correspondre à « pour », « à », « sur », « en » ou « dans » et du substantif *al-ghaib*. Celui-ci peut, quant à lui, évoquer les notions d'« absence » ou de « secret ». Notons, en passant, que les dictionnaires semblent ne pas s'entendre sur le sens premier de ce terme. Par exemple, *As sabil al wasit* (Reig, 1999, p. 483) en donne les équivalents « invisible (n.m.), mystère (divin) » et « secret (n.m.) », les notions d'« absence », d'« éloignement » ou de « disparition » étant mises en correspondance avec le terme *ghaibah*, qui fait l'objet d'une entrée différente. Dans les autres dictionnaires (Jabbour, 2000, p. 1379; Kazimirski, 1860, pp. 520-521), en revanche, ce sont les notions d'« absence » et d'« éloignement » que l'on donne comme premiers équivalents de *al-ghaib*, celles de « caché, invisible, occulte, secret, mystère » venant en deuxième position. Contentons-nous, pour l'instant, de faire observer que ce terme ne se laisse pas saisir facilement, d'où la difficulté pour nous d'arrêter, à ce stade de l'analyse, un choix sémantique.

Tournons-nous maintenant vers le commentaire coranique et voyons les explications qu'il nous fournit de cette phrase. Toujours selon Tabari, le sens de cette phrase serait le suivant : « Les femmes vertueuses sont les femmes *obéissantes* qui gardent intacts (*les droits de leur mari*) en cas d'absence (de celui-ci) grâce au fait qu'Allah (les) préserve » (1986-1987, p. 38-39; Godé, 1986, p. 349; nous soulignons). En ce qui concerne le terme « *obéissantes* », qu'il propose comme équivalent de *qānitātun*, Tabari nous fait savoir qu'il entend par là « les femmes qui pratiquent leur religion avec droiture et fermeté (*al-mustaqīmāt ad-dīn*) et font le bien » (1986-1987, p. 38 et Godé, 1986, p. 350). Faisons néanmoins remarquer que s'il attribue à *qānitātun* le même sens que celui auquel nous avons abouti, à savoir l'« attachement sincère des femmes au service d'Allah », il ne manque pas d'ajouter que ces femmes « *obéissantes* » sont

(*qunūt*), meaning which coincide with the image of Mary spending her childhood in front of the prayer-niche and thus personifying contemplative prayer » (Schuon, 1970, p. 95).

aussi celles « qui obéissent (*muti'ât*) [...] à leur mari » (*ibid.*). Or, ce rapprochement que Tabari établit entre « l'obéissance des femmes à Allah » et « leur obéissance aux maris » s'inscrit dans le prolongement de celui qu'il fait, dans la phrase précédente, entre les « devoirs des femmes envers Dieu » et « leurs devoirs envers les maris » (*ibid.*). On peut, à travers cette double équation, voir que Tabari se fait plus le porte-parole du patriarcat, qui ne pouvait, à l'époque, envisager la femme autrement que soumise à l'homme, que l'interprète du Texte.

Pour ce qui est de *lil-ghaibi*, dont nous n'avons pas encore une idée précise, Tabari y voit, comme nous venons de le mentionner, le sens d'*absence du mari*. D'après lui, les femmes « obéissantes » sont celles « qui, en l'absence (*ghaiba*) de leur mari, veillent à respecter les droits que celui-ci a sur elles et veillent sur leurs biens » (*ibid.*). On le voit, les explications que fournit Tabari pour justifier son interprétation de *lil-ghaibi* concourent vers le même but, à savoir la mise en évidence de la prépondérance du mari et l'obligation pour l'épouse de faire en sorte que cet état de fait se maintienne même en l'absence de celui-ci. Or, deux remarques s'imposent dans ce cas. D'une part, rien ne garantit l'interprétation de Tabari, car les quelques occurrences du mot *ghaib* que nous avons pu relever dans le Coran²⁵ semblent évoquer les notions d'« inconnaisable », de « mystère », de « secret », d'« invisible ». C'est sans doute pour cette raison que Godé ne manque pas d'observer que « [t]ous les propos cités par Tabari à cet endroit indiquent que le terme "ghayb" est à prendre ici dans le sens de "ghayba" : absence, en l'occurrence : absence du mari » (*ibid.*). D'autre part, dans le cas où le terme *lil-ghaibi* évoque effectivement la notion d'absence, rien dans le texte ne permet de déduire qu'il s'agit de l'absence du mari. C'est pourquoi soutenir que *lil-ghaibi* évoque l'idée selon laquelle « en cas d'absence du mari, la femme se doit de protéger les droits que celui-ci a sur elle » revient à livrer une interprétation qui va non seulement au-delà du contenu du texte, mais qui donne aussi à entendre que le

25 Voir, à titre d'exemple, les versets suivants : 59 (sourate 6); 49 (sourate 11); 102 (sourate 12); 26 (sourate 18); 6 (sourate 25); 65 (sourate 27).

mari a des droits ou des prérogatives que la femme n'a pas, ce qui n'est pas du tout le cas.

Voilà qui clôt notre analyse du commentaire coranique et nous permet de passer à la confrontation des traductions avec l'original. Comme on a pu le voir à travers les dictionnaires et les versets coraniques, le terme *qânitât* évoque la piété. À cet égard, la traduction ③ s'avère, grâce à l'emploi de *dévotieuses*, très proche de l'original. Il en va de même pour les traductions ①, ④ et ⑥. En effet, en lisant chez ① « [I]es femmes vertueuses sont *obéissantes* et *soumises*; elles *conservent* [...] *ce que Dieu a ordonné de conserver intact* », chez ④ « [s]o good women are the *obedient, guarding in secret that which Allah hath guarded* » ou chez ⑥ « [g]ood women are *obedient. They guard* their unseen parts *because God has guarded them* », on comprend immédiatement que l'obéissance dont il s'agit ici est une obéissance à Allah ou à ses préceptes. Ce qui n'est, de toute évidence, pas le cas de ② et ⑤. En faisant suivre *obéissantes* par *à leurs maris* et *obedient* par *to their husbands*, ces deux traductions s'éloignent de la notion de « piété » contenue dans l'original en même temps qu'elles se rapprochent de l'extrapolation faite par Tabari. Notons, toutefois, que cette restriction sémantique n'a pas les mêmes répercussions sur le sens global de la phrase dans chacune des traductions. Par exemple, quand nous lisons chez ⑤ que les « [...] good women are those who are *obedient to their husbands, and guard in their absence what Allah desires to be guarded* », nous découvrons que les femmes vertueuses sont celles qui se montrent obéissantes à la fois à leurs maris et à la volonté divine. Mais lorsque nous examinons les propos de ②, selon lesquels « [I]es femmes vertueuses sont *obéissantes (à leurs maris)*, et protègent ce qui doit être protégé pendant l'absence de leurs époux, *avec la protection d'Allah* », nous retenons que si les femmes sont soumises aux maris et protègent ce qui doit l'être, ce n'est pas par soumission à Allah, mais seulement avec sa protection, ce qui évacue complètement la notion de « volonté divine » comprise dans l'original et transmise par l'ensemble des autres traductions.

Il en va d'ailleurs de même pour le *their unseen parts* proposé par ⑥. Comme nous l'avons souligné précédemment, ce terme se prêtant à diverses interprétations, il est difficile de lui

assigner un sens aussi précis que celui proposé par les traductions ①, ②, ⑤ et ⑥ sans risquer de tomber dans le piège de ce que l'on appelle communément la « surtraduction ». Car l'ajout par ces traductions de *mari* ou de *parts*, deux notions complètement absentes de l'original, n'est autre chose qu'une extrapolation.

Compte tenu du propos énoncé dans la phrase précédente, à savoir que « les hommes ont l'obligation de prendre en charge les femmes », on peut, en effet, supposer que le devoir des femmes dont il est question dans cette phrase concerne leur fidélité au mari. Mais cette fidélité est, si l'on en juge par l'original, une fidélité d'abord à Allah qui peut se traduire ensuite par une fidélité aux époux, puisque la fidélité à Allah exige l'observation de règles religieuses et morales destinées à préserver autant la relation de l'être humain à Dieu que celle des femmes à leurs maris et inversement. Cependant, si vraisemblable soit-elle, cette hypothèse doit demeurer à l'état latent, d'une part, parce que la fidélité qu'exprime le terme *qânitat* est, comme nous l'avons vu, une fidélité à Allah exclusivement et, d'autre part, parce qu'aucune des notions évoquées par *lil-ghaibi* ne permet d'éclairer de manière indiscutable le sens de la phrase. C'est pourquoi rendre *qânitat* par *obéissantes à leurs maris* et *lil-ghaibi* par *pendant l'absence de leurs maris* revient à évacuer Dieu et son mystère au profit des hommes et de leur toute-puissance. Or, il convient ici de rappeler le contenu du verset 35 de la sourate 33 où seuls les hommes et les femmes réunissant certaines qualités, dont la piété qu'expriment les termes *qânitin* (masculin pluriel) et *qânitat* (féminin pluriel), peuvent bénéficier de la clémence divine :

Les musulmans et musulmanes, croyants et croyantes, pieux et pieuses [al-*qânitin* wa al-*qânitât*], loyaux et loyales, endurants et endurantes, les hommes humbles et les femmes humbles, ceux et celles qui font l'aumône, jeûnent, gardent leur chasteté et invoquent souvent Allah, Allah leur a réservé un pardon et une énorme récompense. (Nous traduisons)

En même temps, ce verset ne manque pas de nous montrer que la notion de « préférence divine », examinée dans la première phrase, peut s'appliquer tout aussi bien aux hommes qu'aux femmes dans la mesure où tous bénéficient de son pardon et d'une énorme récompense dès lors qu'ils réunissent les qualités évoquées.

En proposant pour *lil-ghaibi* des équivalents aussi explicites et univoques que « l'absence des *maris* » et « their unseen *parts* », les traductions ①, ②, ⑤ et ⑥ « font dire » à l'original ce à quoi il se refuse. Pourtant, tel n'est pas le rôle de la traduction :

[...] pour le traductologue, les présupposés de la langue [...] font partie de l'association des signifiés à la connaissance du monde; les sous-entendus sont les intentions qui fournissent l'impulsion nécessaire à la production du dire. Ils sont compréhensibles ou tout au moins supputables mais ne font pas partie du sens à transmettre en traduction. (Lederer, 1994, pp. 34-35)

Par ailleurs, l'obscurité ou l'ambiguïté inhérente à certains textes étant perçue comme partie intégrante de leur richesse (Ballard, 1990, p. 154), tenter de la lever revient à « restreindre » la signifiante de l'original et à causer l'appauvrissement du texte de la traduction. D'après Berman, qui s'en prend à toute tentative de désambiguïsation, l'ajout qui en résulte « n'ajoute rien [...] ». Au contraire, il « aggrave l'informité originaire de l'œuvre, la fait passer d'une informité pleine à une informité creuse » (1999, p. 56). D'où la décision de Berque de rendre *lil-ghaibi* par *dans l'absence* tout court et d'accompagner sa traduction de la note explicative suivante : « [O]n peut comprendre aussi : "gardiennes du mystère" des rapports de couple, sous le signe de lois non écrites, sauvegardées par Dieu » (1995, p. 101). De ce point de vue, les femmes seraient, selon la volonté d'Allah, dépositaires des secrets qu'implique l'union conjugale. Ce qui rejoint quelque peu la vision mystique dans laquelle, nous dit Schimmel, « [l]a femme apparaît [...] comme celle qui connaît le mystère de l'amour » (2000, p. 97). C'est pourquoi nous croyons que seules les traductions ③ (*dans l'absence*) et ④ (*in secret*) laissent l'original se mouvoir librement.

Conclusion

Cette analyse, nous l'espérons, aura montré que le sens n'est pas donné une fois pour toutes, mais qu'il se construit suivant la grille de lecture de chacun des traducteurs. En effet, envisager la traduction comme un acte discursif, c'est admettre une prise de parole par le sujet traduisant qui laisse sa marque sur le texte :

Toute saisie d'un objet par un sujet constitue un filtrage, c'est-à-dire une médiation par le sujet récepteur. Celui-ci plaque sur l'objet la grille de présupposés culturels, idéologiques, expérientiels, intellectuels qu'il s'est constitué au fil d'une existence et, à moins de se faire violence pour résister à la tentation de caser l'objet dans les structures du connu, à moins de faire table rase de ses pré-jugés [sic], ce qui exige une véritable ascèse d'anthropologue, il finit par ne reconnaître que ce qu'il a appris au préalable à connaître. (Folkart, 1991, p. 310)

Si ce « filtrage » reflète l'idiosyncrasie de l'acte traduisant, il reste que son auteur, le traducteur, s'inscrit dans l'univers qui l'entoure. Ainsi que le souligne Folkart, le traducteur étant lui-même « [t]ributaire de la société dans laquelle il vit, [il] ne saurait totalement transcender celle-ci » (1991, p. 309). C'est pourquoi, connaître les univers historique et socioculturel des traducteurs peut apporter un éclairage sur les concordances ou divergences que peuvent présenter leurs traductions. Par exemple, savoir que Kazimirski (①), véritable érudit de la langue arabe et auteur d'un dictionnaire arabe, a effectué sa traduction en 1840, permet de voir que ce qu'il met en avant est tout à fait en harmonie avec le contexte sociohistorique dans lequel il s'inscrit : la « supériorité de l'homme » n'était-elle pas l'un des présupposés de l'époque? Savoir aussi que la traduction ② est le fruit du travail d'un groupe de traducteurs saoudiens, permet de constater que ces traducteurs ne font que plaquer les présupposés culturels et idéologiques spécifiques à leur environnement socioculturel sur la langue de traduction. Effectivement, même si cette traduction est relativement récente (1984), le fait que les traducteurs placent d'emblée la femme sous l'autorité de l'homme reflète la conception, voire les lois en vigueur dans leur pays, c'est-à-dire en Arabie saoudite. Il en va de même pour l'auteur de la traduction ③. En tant que Pakistanais, Pir Salahud-din ne fait guère exception. En effet, évoluant dans un pays musulman où les femmes sont particulièrement défavorisées et font l'objet de discrimination, ce traducteur des années 1960 se fait en quelque sorte le porte-parole de sa société dont il exprime la vision patriarcale. On peut dire la même chose de l'Irakien Dawood, dont la traduction (④) a été réalisée en 1956 et a subi pas moins de sept révisions, la dernière étant celle de 2003. Si Dawood nous dit que: « in preparing this translation it has been my aim to present the

modern reader with an intelligible version » (2003, p. 3), il reste que pour ce traducteur, imprégné de la culture musulmane, placer la femme sous la tutelle de l'homme va de soi puisque telle a toujours été sa condition. Si tels sont les cadres sociohistoriques ou socioculturels informant les traducteurs ①, ②, ⑤ et ⑥, il en va autrement pour Berque et Pickthall, respectivement auteurs des traductions ③ et ④. Professeur, sociologue et orientaliste, Jacques Berque est non seulement l'un des plus célèbres explorateurs des subtilités coraniques, mais aussi l'un des rares orientalistes à souligner l'insistance du Coran sur la nécessité de faire appel à la raison²⁶ ainsi que l'ouverture du Texte à l'innovation. C'est cet intérêt marqué pour l'étude de l'islam et pour l'anthropologie des sociétés musulmanes qui l'amène à réviser sa première édition en 1995, non sans pointer du doigt le fondamentalisme musulman qui devrait, selon lui, « soumettre ses principes à une critique historique, faute de quoi il n'y a plus ressourcement, mais utopie passéiste : l'authentique a perdu sa puissance germinale... » (1995, p. 795). On peut donc dire que par sa traduction, Berque participe à l'un des discours ambiants prônant une relecture du Texte susceptible d'ouvrir les perspectives d'un islam éclairé où raison et foi ne s'excluent pas mutuellement. Pour ce qui est de Pickthall, ce romancier anglais et érudit en islam, il convient de signaler que sa traduction (④) ne peut s'inscrire que dans le prolongement de son engagement à défendre l'islam²⁷ auprès des Occidentaux en en présentant la vraie image : « The aim of this work is to present to English readers what Muslims the world

26 « La raison qui se donne pour l'objet la prédication : ... *la'allakum ta'qilūna*, "escomptant que vous raisonnez" (plus de vingt occurrences); la raison critique [...] qui intervient pour éliminer la plupart des rites anciens, sélectionner les observances, traiter les mythes en apologues dialogués, méditer sur la révélation présente et dernière, et proposer enfin aux autres monothéismes un dépassement assorti de tolérance » (Berque, 1995, p. 760).

27 Notons qu'il a fait partie de la Woking Muslim Mission fondée, en 1913, en Angleterre, et qu'il s'est converti à l'islam en 1917. Voir Mohammad Shaheen, "Pickthall, Marmaduke William (1875–1936)", *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004; online edn, May 2007 [<http://www.oxforddnb.com/view/article/60874>, accessed 11 May 2011]

over hold to be the meaning of the words of the Koran [...]; the Book is here rendered almost literally and every effort has been made to choose befitting language » (1930 et 1992, p. xxvii). On peut donc aisément conclure que le souci de Pickthall relativement à la littéralité auquel s'ajoute l'acuité du jugement est ce qui lui a permis de produire l'une des traductions anglaises les plus respectueuses de l'original.

Nous espérons, par ces explications, si brèves soient-elles, avoir dégagé le cadre sociohistorique dans lequel s'inscrit chacun des traducteurs et aidé à comprendre pourquoi la traduction porte toujours en elle les traces de son auteur en même temps que celles de l'horizon dans lequel elle prend forme. Comme le fait si bien remarquer Meschonnic, chaque traduction est « une historicité spécifique, un acte de langage spécifique [...] [faisant partie] d'un ensemble culturel daté » (1999, p. 69).

Par l'examen de ce verset, qui évoque la relation entre époux, nous voulions vérifier si celui-ci affirme la supériorité sociale de l'homme, ce qui justifierait la mise en tutelle de la femme, ou s'il ne fait qu'exposer le devoir incombant à celui-ci dans le cadre de la vie conjugale. Or, nous l'avons vu, outre le fait qu'il évoque la nécessité pour l'homme d'assumer ses responsabilités familiales, il ne laisse entendre d'aucune façon la nécessité de la mise sous tutelle de la femme, le mot *qawwama* s'étant révélé exempt de toute notion de hiérarchisation. Mais nous avons également vu que l'ambivalence fondant la signification de l'original est sacrifiée au profit d'un sens conditionné par la vision que les traductions ont de l'homme et de la femme et qui, par rapport à l'original, est ni plus ni moins qu'un symptôme de la persistance de schèmes patriarcaux. Sinon, où les traductions ont-elles pu puiser l'idée d'« autorité » de l'homme, de sa « supériorité », ou de « préférence » qu'Allah lui aurait accordée? C'est parce que ces notions relèvent d'une logique androcentrique que l'on pense et continue de penser que le texte sacré, quelle qu'en soit l'obédience, serait le fondement même d'une telle logique. Comme le souligne, à juste titre, Barbara Folkart dans sa comparaison entre lecteur et traducteur, ce dernier « ne se rend pas compte que ce qu'il réactualise c'est, non pas un absolu, mais sa vision du texte, son modèle [...], une hypostase qui ne coïncide

que partiellement avec l'énoncé sur lequel portent ses efforts [...]. C'est, qu'il le veuille ou non, *l'idée qu'il se fait du texte* » (1991, p. 333). Et c'est parce que la femme est encore, dans presque tous les pays musulmans, placée sous la tutelle de l'homme que nous avons tenté de voir dans quelle mesure les commentaires coraniques, les lois instituant une telle servitude et les traductions se justifient au regard du texte et du propos qui le sous-tend.

Autrement dit, le traducteur participe, consciemment ou non, à la production de sens dans un espace social donné et, ce faisant, il opère des transformations qui débouchent le plus souvent sur une traduction plus proche du « discours dominant » que de l'écrit même. Par « discours dominant », nous entendons un discours patriarcal qui remonte sans doute à plusieurs milliers d'années et dont le traducteur a hérité, parfois à son insu, une certaine manière de voir le monde et aussi de le traduire²⁸. Berman ne nous dit-il pas que la conception et la perception du traducteur ne peuvent être purement personnelles dans la mesure où ce dernier est marqué par tout un discours historique, social, littéraire et idéologique [...] (1995, p. 74)? Aussi, le discours dominant étant de nature patriarcale, il n'est pas du tout surprenant de voir des traducteurs y adhérer, même si leur adhésion se situe, comme on a pu le voir, à des niveaux ou à des degrés différents. Ce que

28 Si ce discours est si tenace c'est parce que, comme le souligne Durkheim, « [...] en chacun de nous, suivant des proportions variables, il y a de l'homme d'hier; c'est même l'homme d'hier qui, par la force des choses, est prédominant en nous, puisque le présent n'est que bien peu de chose comparé à ce long passé au cours duquel nous nous sommes formés et d'où nous résultons; seulement, cet homme du passé, nous ne le sentons pas, parce qu'il est invétéré en nous; il forme la partie inconsciente de nous-même » (Durkheim, 1999, pp. 18-19). Pour évoquer ce phénomène, Bourdieu utilise la notion d' *habitus*, c'est-à-dire un certain nombre de dispositions que l'individu a acquises et intériorisées tout au long de son expérience et qui fonctionnent comme des principes inconscients sous-tendant sa production de sens : « chaque agent, qu'il le sache ou non, qu'il le veuille ou non, est producteur et reproducteur de sens objectif : parce que ses actions et ses œuvres sont le produit d'un *modus operandi* dont il n'est pas le producteur et dont il n'a pas la maîtrise consciente, elles enferment une "intention objective" [...] qui dépasse toujours ses intentions conscientes » (Bourdieu, 2000, p. 182).

Berman voit comme des positions traductives aussi nombreuses que les traducteurs et dont la reconstitution n'est possible qu'à partir des traductions elles-mêmes, car c'est là où « la subjectivité du traducteur se constitue et acquiert son épaisseur signifiante propre [...] » (1995, p. 75). Subjectivité que Meschonnic dit aussi être inscrite dans la traduction : « la traduction dit aussi qui traduit [...], de même que l'écriture écrit celui qui écrit » (1973, p. 410). En effet, nous avons eu l'occasion d'observer que la traduction a dans la plupart des cas proposé une lecture qui, par l'autorité qu'elle confère à l'homme, rejoint le discours dominant plutôt que l'écrit même. C'est là que nous rejoignons Simon qui envisage la traduction comme « a process of mediation which does not stand above ideology but works through it » (1996, p. 8).

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Références

ABOÛ CHOUGGA, Abd al-Halim (2000). *Encyclopédie de la femme en islam*. Paris, Éditions Al Qalam.

AL-HIBRI, Azizah (1982). « A study of Islamic Herstory: or how did we ever get into this mess? », in Azizah Al-Hibri, dir., *Women and Islam*. Oxford, Pergamon Press.

AL-HIBRI, Azizah (1997). « Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights », *American University Journal of International Law and Policy*, 12. Disponible à : <http://digitalcommons.wcl.american.edu/auilr/vol12/iss1/1/> [consulté le 2011-04-25]

BADRAN, Margot (2002). *Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden-Boston, Brill, pp. 199-203.

BALLARD, Michel (1990). « Ambiguïté et traduction », in Michel Ballard, dir., *La traduction plurielle*. Lille, Presses Universitaires de Lille.

BERMAN, Antoine (1985). « La traduction et la lettre, ou l'auberge du lointain ». *Les tours de Babel*. Mauvezin, Éditions Trans-Europ-Repress, pp. 31-150.

BERMAN, Antoine (1995). *Pour une critique des traductions : John Donne*. Paris, Éditions Gallimard.

BERMAN, Antoine (1999). *La traduction et la lettre, ou l'auberge du lointain*. Paris, Éditions du Seuil.

BERQUE, Jacques (1995). *Le Coran. Essai de Traduction*. Paris, Albin Michel.

BOURDIEU, Pierre (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris, Seuil.

CHOURAQUI, André (1990). *Le Coran. L'appel*. Paris, Éditions Robert Laffont.

DAWOOD, N.J. (2003). *The Koran*. Londres, Penguin Books.

DURKHEIM, Émile (1999 [1938]). *L'évolution pédagogique en France*. Paris, Presses Universitaires de France.

ESPOSITO, John L. (1922). *Islam. The Straight Path*. New York, Oxford University Press.

FOLKART, Barbara (1991). *Le conflit des énonciations. Traduction et discours rapporté*. Candiac, Les Éditions Balzac.

GODARD Barbara (1990). « Theorizing Feminist Discourse/ Translation », in S. Bassnett et A. Lefevere, dir., *Translation, History and Culture*. Londres, Pinter, pp. 87-96.

GODÉ, Pierre (1986). *Commentaire du Coran*. Tomes 3 et 4. Paris, Éditions d'Art Les Heures Claires.

JABBOUR, Abdel-Nour (2000). *Dictionnaire Abdel-Nour al-mufassal, arabe-français*. Vol. 1 et 2, 7^e éd. Beyrouth, Dar el-ilm lil-malayin.

KAZIMIRSKI, A. de Biberstein (1860). *Dictionnaire arabe-français*. Tomes 1 et 2. Beyrouth, Librairie du Liban; Paris, Maisonneuve et C^{ie} Éditeurs.

KAZIMIRSKI, A. de Biberstein (1970 [1840]). *Le Coran*. Chronologie et préface de Mohammed Arkoun. Paris, Garnier-Flammarion.

LEDERER, Marianne (1994). *La traduction aujourd'hui. Le modèle interprétatif*. Paris, Hachette.

MÉRAD, Ali (1998). *L'exégèse coranique*. Paris, Presses Universitaires de France.

MERNISSI, Fatima (1987). *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*. Paris, Éditions Albin Michel.

MESCHONNIC, Henri (1973). *Pour la poétique II. Épistémologie de l'écriture, Poétique de la traduction*. Paris, Gallimard.

MONTET, Édouard (1925). *Le Coran*. Paris, Payot.

NIRANJANA, Tejaswini (1992). *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

PICKTHALL, Marmaduke (1992). *The Glorious Koran*. Traduction explicative. Introduction de W. Montgomery Watt. New York, Everyman's Library.

PIR, Salahud-din (1960). *The Wonderful Koran. A New English Translation*. Eminabad, Raftar-i-zamana Publications.

PRÉSIDENCE GÉNÉRALE DES DIRECTIONS DES RECHERCHES SCIENTIFIQUES ISLAMIQUES DE L'IFTA, DE LA PRÉDICATION ET DE L'ORIENTATION RELIGIEUSE (1984). *Le Saint Coran*. Al-Madinah Al-Munawwarah, Complexe du Roi Fahd.

REIG, Daniel (1999). *As sabil al Wasit. Dictionnaire arabe français, français arabe*. Paris, Larousse.

SCHIMMEL, Annemarie (2000). *L'islam au féminin. La femme dans la spiritualité musulmane*. Trad. de l'allemand Sabine Thiel. Paris, Éditions Albin Michel.

SCHUON, Frithjof (1970). *Dimensions of Islam*. Londres, George Allen & Unwin Ltd.

SIMON, Sherry (1996). *Gender in Translation. Cultural Identity and the Politics of Transmission*. Londres et New York, Routledge.

TABARĪ (AL), Abū Ja'far Muhammad Ibn Jarīr (1986-1987). *Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. Beyrouth, Dār al-Ma'rifah.

VENUTI, Lawrence (1992). *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*. Londres et New York, Routledge.

VENUTI, Lawrence (1995). *The Translator's Invisibility*. Londres et New York, Routledge.

VENUTI, Lawrence (1998). *The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference*. Londres et New York, Routledge.

VON FLOTOW, Luise (1997). *Translation and Gender. Translating in the "Era of Feminism"*. Manchester, St. Jerome.

ZAFRULLA KHAN, Muhammad (1997). *The Qur'an*. New York, Olive Branch Press.

RÉSUMÉ : L'interrogation du Coran et la valeur heuristique de la traduction — La mise en tutelle de la femme, telle qu'elle est instituée dans la quasi-totalité des pays musulmans, est-elle énoncée formellement dans le Coran? Telle est la question que cet article se propose de creuser. Il explore successivement original, commentaire coranique et traductions, en commente les aspects problématiques avant de suggérer des pistes de lecture. Partant de l'hypothèse selon laquelle on ne traduit jamais intégralement le texte sacré mais que l'on retient une interprétation parmi les multiples interprétations possibles, nous croyons que les traductions, en tant que lectures idiosyncrasiques, peuvent représenter un outil heuristique intéressant; en effet, nous pensons que si la divergence des traductions, que l'on peut lier à la particularité des objectifs de lecture de chacun des traducteurs, de leurs hypothèses sur le sens et de la manière de se projeter dans l'univers discursif, peut servir à déployer le sens de l'original, leur convergence peut, quant à elle, fournir des indices sur les sociétés, plus précisément sur la conception qu'elles ont de la femme et de sa place à la fois dans le discours coranique et dans l'organisation sociale.

ABSTRACT: Questioning the Koran and the Heuristic Value of Translation — This article intends to explore the question: Is the authority granted to men over women, in almost all Muslim countries, clearly stated in the Koran? The article first goes through the source text, Koranic commentary and translations, clarifying problematics before proposing avenues for further research. Based on the hypothesis that the meaning of sacred texts is never entirely translated, and that the canonical translation is but one interpretation among many, we believe that translations, as idiosyncratic readings, may be an interesting heuristic tool. Indeed, we posit that if the divergence of translations (which may be due to each translator's particular reading objectives, hypotheses on meaning, and the way in which their translation implicates itself in the greater discourse) can unfold the source text's meaning, the translations' convergence can provide insight into societies, for instance on societal conceptions of women and their place in Koranic discourse and the social structure.

Mots-clés : traduction, sens, perception, femme, Coran, patriarcat

Keywords: translation, meaning, perception, woman, Koran, patriarchy

Näima Dib

Université de Montréal

Département de linguistique et de traduction

Pavillon Lionel-Groulx

3150, rue Jean-Brillant

9^e étage, bureau C-9019

Montréal (QC) H3T 1N8 Canada

akila.naima.dib@umontreal.ca