



HAL
open science

La traduction français/arabe lors de l'expédition d'Égypte et le rôle de l'école "al-Asun"(1798 - 1873).

Nour Farah Omar

► To cite this version:

Nour Farah Omar. La traduction français/arabe lors de l'expédition d'Égypte et le rôle de l'école "al-Asun"(1798 - 1873).. Linguistique. Université de Lyon, 2020. Français. NNT : 2020LYSE2041 . tel-03190347

HAL Id: tel-03190347

<https://theses.hal.science/tel-03190347v1>

Submitted on 28 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



N° d'ordre NNT : 2020LYSE2041

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Opérée au sein de

L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

École Doctorale : ED 484 Lettres, Langues, Linguistique et Arts

Discipline : Linguistique et littérature arabe

Soutenue publiquement le 15 décembre 2020, par :

Nour FARAH OMAR

**La traduction français/arabe lors de
l'expédition d'Égypte et le rôle de l'école
"al-Asun (1798 - 1873).**

Devant le jury composé de :

Kadhim Jihad HASSAN, Professeur des universités, Institut National des Langues et Civilisations Orientales,
Président

Saba FARES, Professeure des universités, Université Toulouse Jean Jaurès, Rapporteur

Salah TRABELSI, Maître de conférences HDR, Université Lumière Lyon 2, Examineur

Floréal SANAGUSTIN, Professeur émérite des universités, Université Lumière Lyon 2, Directeur de thèse

Contrat de diffusion

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

Université Lumière Lyon 2

École Doctorale « Lettres, Langues, Linguistique et Arts »

Faculté des langues

Thèse en vue de l'obtention du grade de docteur

Discipline : Linguistique, littérature et civilisation arabes

**La traduction français/arabe lors de l'expédition
d'Égypte et le rôle de l'école "al-*Alsun* (1798 -
1873).**

Presentée et soutenue publiquement par

Nour FARAH OMAR

le mardi 15 décembre 2020

sous la direction du

Professeur Floréal SANAGUSTIN

MEMBRES DU JURY

Monsieur Kadhim J. HASSAN, professeur à l'INALCO (Paris)

Madame Saba FARES, professeure à l'Université Toulouse-Jean Jaurès

Monsieur Floréal SANAGUSTIN, professeur émérite à l'Université Lumière-
Lyon 2

Monsieur Salah TRABELSI, professeur à l'Université Lumière-Lyon 2

I. Sommaire

I.	Sommaire	2
II.	Première partie : Présentation générale de l'Égypte lors de la campagne de Bonaparte.	15
III.	Deuxième partie : L'école al- <i>Alsun</i> , une institution clé dans le processus de la traduction à l'époque de la <i>Nahḍa</i>	113
IV.	Troisième partie : Les problèmes de la traduction.	203
V.	CONCLUSION GÉNÉRALE.....	268
BIBLIOGRAPHIE		273
VI.	BIBLIOGRAPHIE FRANÇAISE ET ANGLAISE.....	274
VII.	BIBLIOGRAPHIE ARABE	290
VIII.	LES DICTIONNAIRES CONSULTÉS.....	294
LES ANNEXES		295
IX.	LES ANNEXES SUR LA TRADUCTION D'AT-ṬAḤṬĀWĪ.....	296
X.	La traduction arabe de la Charte constitutionnelle du 4 juin 1814 (Traduction d'at-Ṭaḥṭāwī).	302
XI.	LES ANNEXES SUR L'EXPÉDITION D'ÉGYPTE	310
XII.	LES ANNEXES SUR <i>AL-ALSUN</i>	316
XIII.	Table des matières	322

Style de transcription adoptée

Transcription internationale (Revue Arabica)			
Lettres arabes		Transcriptions	
ء		’	
ب		b	
ت		t	
ث		ṭ	
ج		ǧ	
ح		ḥ	
خ		ḫ	
د		d	
ذ		ḏ	
ر		r	
ز		z	
س		s	
ش		š	
ص		ṣ	
ض		ḏ	
ط		ṭ	
ظ		ẓ	
ع		‘	
غ		ǧ	

ف		f	
ق		q	
ك		k	
ل		l	
م		m	
ن		n	
و		w	
ه		h	
ي		y	

VOYELLES

Transcription internationale (revue Arabica)			
Lettres arabes	Voyelles courtes	Lettres arabes	Voyelles longues
َ	a	ا	ā
ِ	i	ي	ī
ُ	u	و	ū
		ة	a

REMERCIEMENTS

Je remercie tout d'abord mon directeur de thèse, Monsieur Floréal SANAGUSTIN, professeur à l'Université Lumière Lyon2, qui m'a dirigé tout au long de ces années de recherches et est resté disponible pour moi malgré ses nombreuses charges. Il m'a initié et fait aimer le monde de la recherche. Je le remercie du fond cœur pour sa disponibilité, ses conseils et son assistance.

Je voudrais lui exprimer encore et encore ma profonde reconnaissance d'avoir su m'orienter et me rassurer lorsque le doute m'envahissait. Son expérience, son savoir et ses précieux conseils ont énormément enrichi ce travail.

J'aimerais également exprimer ma reconnaissance aux personnes qui m'ont beaucoup aidé durant cette période de recherche. En particulier Mesdames Amina Saïd Chiré, Chantal Lelong, Amina Nouh Bouh, mais aussi Messieurs Idriss Houssein Robleh, Mouhyadin Nour Daher et Bouh Omar Ali, je les remercie vivement pour leur soutien.

Mes remerciements vont aussi à Monsieur Jean-François FAU, professeur à l'Université Senghor à Alexandrie qui m'a fait connaître, durant mon séjour en Égypte, des personnes utiles pour mon projet de thèse. Mais aussi, Monsieur Abbas Abou-Ghazala qui n'a pas hésité à m'offrir son ouvrage. Je leur suis profondément reconnaissant.

Je tiens à remercier tous les collègues de l'Université de Djibouti et plus particulièrement à ceux de la faculté des lettres, langues et sciences humaines pour leurs conseils et soutiens : je pense particulièrement à Mohamed Ali Doubad qui m'a suivi et soutenu tout au long de mon projet de recherche. Ma reconnaissance va à la direction centrale de l'Université de Djibouti qui m'a permis de réaliser cette recherche dans des bonnes conditions en m'accordant des congés doctoraux et des financements pour mes séjours à Lyon.

Enfin, je tiens à remercier très vivement toutes les personnes qui, de près ou de loin, m'ont apporté leur aide et leur encouragement dans la réalisation de cette thèse. Il me serait difficile de les citer tous. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma reconnaissance. Je n'oublierai jamais d'exprimer également ma gratitude à ma chère épouse. Je lui témoigne ma reconnaissance pour son soutien permanent, pour sa patience, sa compréhension et son très grand appui moral et affectif tout au long de cette thèse.

RÉSUMÉ.

Cette thèse a pour objectif de contribuer à l'étude de la traduction en Égypte entre 1798 et 1873 et son rôle sur les réformes entreprises par les intellectuels sous l'égide de la politique du *Wālī* réformiste (Mohamed Ali Pacha), mais aussi à l'étude de l'école *al-Asun* et son apport à la traduction, l'expansion lexicale et à l'acquisition de la *Nahḍa*.

Notre sujet revêt donc une importance particulière parce qu'il traite non seulement le début des relations linguistiques et culturelles franco-égyptiennes qui favorisa l'apparition de la traduction (au sens moderne) et de l'arabe juridique moderne grâce à l'école *al-Asun* au Caire en 1834. Mais il constitue également un terrain inexploré par les chercheurs qui n'ont pas abordé cette école (*al-Asun*) pour des raisons inconnues. Ce n'est pas un hasard si nous avons accordé une attention particulière à cette région du *Mašriq al-'arabī*, car elle constitue un foyer où la majorité des activités de traduction eurent lieu par rapport aux autres régions du monde arabe.

D'ailleurs, pendant la collection du corpus de notre projet de recherche, nous n'avons pas trouvé un ouvrage consacré à cette école qui, pourtant, joua un rôle primordial sur l'évolution de la société arabe en général et la société égyptienne en particulier. La seule recherche que nous avons trouvée concerne Rifā'at Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwī, son livre *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* et son séjour à Paris, une thèse soutenue il y a 33 ans à l'Université de Paris 3, d'où le caractère inédit de notre recherche. Toutefois, lorsqu'il s'agit de la « traduction » dans le monde arabe, la dimension historique révèle les grandes aptitudes de cette discipline telles que : la traduction du persan à l'arabe ou du grec à l'arabe à l'époque omeyyade et abbasside, mais aussi la traduction au sens contemporain qui fait l'objet de notre recherche.

MOTS CLÉS :

Traduction, Égypte, Monde arabe, *Al-Asun*, Expédition, *Al-Ġabartī*, *al-Mašriq al-'arabī*, *Rifa'a aṭ-Ṭaḥṭāwī*, *Talḥīṣ*.

ABSTRACT

The present thesis subject aims to contribute to the study of translation in Egypt between 1798 and 1873 and its role in the reforms undertaken by intellectuals under the aegis of the reformist Wali's policy (Mohamed Ali Pasha), but also the *al-Asun* school and its contribution to translation, lexical expansion and the acquisition of *Nahḍa*.

Our subject is particularly important because it deals not only with the beginnings of linguistic and cultural relations between France and Egypt which contributed to the emergence of modern legal Arabic with the school of *al-Asun* in Cairo in 1834, but also represent, for some unknown reasons, an uncharted territory for researchers. Particular attention has been given to the region of *Mašriq al 'arabī* with a good reason, for the latter constitutes a hub where the bulk of translation activities took place, as opposed to other areas of the Arab world.

As a matter of fact, while collecting material for this research project, no book dealing with this school has been found which, however, played a crucial role in the evolution of Arab society in general and that of Egypt in particular. This subject constitutes a novelty for the only thesis that has been found concerns Rifā'atRāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwī, his book, *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* and his stay in Paris, which was defended 33 years ago in the University of Paris 3. However, as far as « translation » is concerned in the Arab world, the historical dimension brings to light such great skills as the translating the person into Arabic, or the Greek into Arabic in the Omeyyad era and Abbasside, but also translating in the contemporary sense of the word, which forms the subject of this research.

KEYWORDS

Translation, Egypt, Arab world, *Al-Asun*, Expedition, Al-Ġabartī, Rifa'a aṭ-Ṭaḥṭāwī, *Talḥīs*.

ملخص

تهدف هذه الأطروحة إلى المساهمة في دراسة الترجمة في مصر بين عامي 1798 و1873 ودورها في الحركة الثقافية التي قام بها المثقفون تحت رعاية سياسة الوالي الإصلاحي (محمد علي باشا)، وكذلك مدرسة الألسن ودورها في حركة الترجمة والتوسع الاصطلاحي في عصر النهضة.

لذلك، فإن لهذا الموضوع أهمية خاصة بحيث أنه لا يتناول فقط بداية العلاقات اللغوية والثقافية الفرنسية-المصرية التي دفعت ظهور الترجمة (بالمعنى الحديث) والمصطلحات العربية القانونية الحديثة بفضل المدرسة الألسن بالقاهرة عام 1834 م، لكنها تشكل أيضاً أرضية خصبة لم تنل بقدر من الاهتمام من قبل الباحثين الذين لم يتطرقوا إلى مكانة هذه المدرسة (الألسن) لأسباب غير معروفة. ليس من قبيل المصادفة أننا أولينا اهتماماً خاصاً لهذه المنطقة من شرق العربي، حيث أنها تشكل نقطة محورية فيما يتعلق بهذا الموضوع، حيث جرت فيها غالبية أنشطة الترجمة مقارنة بمناطق الأخرى من العالم العربي.

علاوة على ذلك، أثناء جمع المادة العلمية لمشروع بحثنا، لم نجد عملاً (كاتب، اطروحة، مقال...) مخصصاً لهذه المدرسة التي لعبت دوراً أساسياً في نهضة المجتمع العربي بشكل عام والمجتمع المصري بصورة خاصة، الأطروحة الوحيدة التي وجدناها في هذا الصدد، تتعلق برفاعة الطهطاوي وكتابه تخليص الإبريز في تلخيص باريس وفترة إقامته في باريس، وهي أطروحة تعود لعام 1989 أي قبل أكثر من ثلاثين عاماً في جامعة باريس 3، ومن هنا يستمد موضوعنا هذا أهمية خاصة. بكل الأحوال، عندما يتعلق الأمر "بالترجمة" في العالم العربي، تكشف أمهات الكتب في مجال التاريخ عن الفرات الذهبية لهذا الفن مثل: الترجمة من الفارسية إلى العربية أو من اليونانية إلى العربية في العصر الأموي والعباسي، وأيضاً الترجمة بالمعنى الحديث والتي هي موضوع بحثنا هذا.

كلمات المفتاحية

ترجمة، تعريب، مصر، عالم العربي، مدرسة الألسن، حملة الفرنسية، تخليص الإبريز، رفاة الطهطاوي، الجبرتي.

INTRODUCTION

Éléments de contexte :

La traduction dans le monde arabe au sens moderne est étroitement liée à l'événement connu sous l'appellation de « expédition d'Égypte » (1798-1801) et le personnage d'aṭ-Ṭaḥṭāwī (1801-1873) dans une époque où des bouleversements et des changements ayant, majoritairement, en rapport avec l'état ont eu lieu dans cette contrée. Cette expédition a initié la naissance de l'état moderne dans le monde arabe.

La traduction a été donc l'un de facteurs clés dans le processus de construction de ce dernier, quant aṭ-Ṭaḥṭāwī a été, à travers sa production scientifique et son institution *al-Asun*, une figure centrale des événements de cette époque. Pourtant, ses activités modernisatrices ont largement divisé les intellectuels.

Pour certains (c'est le cas de Muḥammad Šukrī), il est l'une des victimes de projet impérialiste de Bonaparte qui visait le pays et sa particularité culturelle. Son projet ne fait que nuire les choses. Pour d'autres, comme Louis 'Awwad, il est le père de la démocratie égyptienne. Cette double représentation d'aṭ-Ṭaḥṭāwī est devenue un élément déclenchant pour le débat autour d'aṭ-Ṭaḥṭāwī et son projet.

Objectif de la thèse :

Cette étude porte sur « *la traduction français-arabe lors de l'expédition de l'Égypte et le rôle de l'école al-Asun (1798-1873)* ». Dans ce travail, nous nous intéressons spécifiquement à la traduction en Égypte entre l'arrivée de l'armée d'Orient (1798) et le décès de Rifā'a Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwī, en 1873. Nous allons aborder les personnalités importantes de cette période, en fonction de leurs rôles, en nous appuyant sur les sources locales (égyptiennes), mais aussi internationales qui sont susceptibles de nous délivrer des données historiographiques. Cela nous permettra d'établir une étude objective des événements et des activités de la traduction pour la période étudiée.

Cette recherche a une double dimension. D'une part, la dimension historique dans laquelle nous allons nous appuyer, de façon particulière, sur al-Ġabartī le chroniqueur égyptien qui est la référence « numéro un » dans l'histoire de l'expédition d'Égypte. Ce chroniqueur fut aussi un témoin oculaire des événements historiques de cette époque.

D'autre part, la dimension culturelle et linguistique a joué un rôle très important. Dans ce volet, nous allons mettre l'accent sur la démarche de la traduction tout en nous appuyant sur Rifā'a Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwī, le pionnier de la renaissance culturelle en général et la traduction en particulier. Nous allons essayer de comprendre comment la société a reçu le projet civilisateur entrepris par aṭ-Ṭaḥṭāwī à travers la traduction des œuvres étrangères au sein de l'école *al-ʿAlsun*. Aussi, nous n'allons pas manquer d'accorder une attention particulière à la polémique qui s'est déclenchée autour des textes en provenance de l'Occident tels que la charte constitutionnelle française du 1814, le code commercial et le code civile français traduit par aṭ-Ṭaḥṭāwī. L'analyse de ces textes, les difficultés rencontrées durant sa démarche de traduction, le rôle de son école *al-ʿAlsun*, son apport à l'expansion lexicale de la langue arabe, mais aussi la production de ses disciples, tous ces paramètres seront évoqués dans cette étude.

Parce que l'objectif de notre étude était, tout d'abord, d'arriver à une réflexion théorique sur la traduction du français en arabe du XIX^e siècle, qui coïncide avec l'expédition de l'Égypte, à partir des œuvres d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, sur l'état des lieux de cet art en ce moment, les contraintes culturelles, le vide terminologique, mais aussi sur le rôle de l'école *al-ʿAlsun* dans le processus de la traduction à cette époque.

La structure de la thèse

La présente thèse s'organise en trois parties et repose sur deux aspects : théorique et pratique.

La première partie aborde l'aspect théorique de notre étude puisqu'elle vise à offrir un aperçu historique. Elle concerne la société et les faits en rapport avec son existence. Par exemple, la langue comme fait social, l'économie comme dimension de l'activité humaine et sociale, mais aussi la politique comme facteur relatif à l'organisation et à la gestion qui touche ce groupe humain unifié par la tradition et le site géographique. Elle sera donc descriptive, théorique et s'intéressera à plusieurs paramètres tels que : la situation générale de la région de *Mašriq al-ʿarabī* avant l'Expédition, le contexte économique et sociopolitique de l'Égypte avant, pendant et après l'Expédition, la rencontre de deux langues (français et l'arabe) à travers l'expédition de Bonaparte, le contexte dans lequel la traduction français-arabe (au sens moderne) s'est initié, l'expédition et ses objectifs, mais aussi sa contribution à l'expansion lexicale de la langue arabe.

Dans cet aspect théorique, nous n'allons pas manquer d'aborder les agitations politiques qui ont suivi le départ de l'Armée d'Orient et la lutte pour le pouvoir qui s'est déclenché à l'intérieur des élites locales et qui se sont poursuivies jusqu'à l'arrivée de Mohamed Ali au pouvoir en 1804, sans oublier ses tentatives de modernisation et l'importation des sciences modernes à travers la traduction.

Mais aussi, après la stabilité politique et l'influence de la politique française sur celle du Wālī (Mohamed Ali) sur le plan économique politique et social, nous allons voir comment ce dernier s'est lancé dans un vaste projet de réformes. Fasciné par l'avancée scientifique, politique et militaire de l'Occident, il a multiplié ses tentatives de modernisation de la structure de l'état dans cette province ottomane. Justement, c'est dans cet engagement de réforme initié par le *Wālī* qu'aṭ-Ṭaḥṭāwī eut l'occasion de se rendre en France dans le cadre d'une mission d'études et en qualité d'imam.

C'est durant son séjour à Paris qu'il s'est beaucoup investi dans son œuvre créative avant de devenir, plus tard, l'un des intellectuels les plus influents dans cette réforme grâce à sa production scientifique hors pair. La traduction des chefs-d'œuvre de la littérature scientifique française tels que la traduction de fameux livre d'Auguste Michélot (1792-1854) intitulé « *Petite géographie ancienne, comparée avec la géographie moderne* » dont la traduction arabe est intitulée « *al-Ġuġrāfiya al-'umūmiya* », les textes constitutionnels et juridiques (la charte constitutionnelle de 1814, le code civil et le code commercial français). Mais aussi ses propres œuvres qui couvrent les différents aspects de la vie sociale, tels que la politique, l'agriculture et l'administration publique (*al-manāhiġ*), l'éducation et la parité homme femme dans le système éducatif (*al-Muršid*) dans une période où la question de l'« éducation des fils » n'a pas encore été posée dans cette contrée.

En outre, nous allons essayer de clarifier comment l'expédition a été révélatrice auprès des intellectuels égyptiens, comment le transfert de sciences modernes en provenance de l'Occident divisa les intellectuels (entre opposants et partisans) et comment cette tension se poursuivra jusqu'au XX^e siècle. Une vive polémique s'est déclarée entre les deux camps. Pour le premier, l'ouverture culturelle et l'importation des sciences modernes vont provoquer la perte de la particularité culturelle. Donc, il faut s'opposer à cette expansion culturelle à tout prix.

Pour le second, la société doit avancer à l'instar des autres sociétés et cela n'empêche pas de s'inspirer les éléments de force d'autres civilisations, tout en rejetant l'hypothèse qui admet que l'ouverture culturelle à l'Occident peut engendrer une perte de la particularité culturelle de la société. Enfin, nous allons jeter un coup d'œil sur la traduction elle-même, sa place indéniable dans la science moderne, son rôle sur l'échange interculturel et intercivilisationnel, mais aussi la traduction dans son acception principale de « traduction interlinguale » son interdisciplinarité. Dans cet aspect, nous allons essayer d'évoquer les visons de grands linguistes dans leurs différentes approches tels que George Steiner (1929-2020), Georges Mounin (1910-1993). Mais aussi les anciens comme Al-Ġāhiz (776-868).

La deuxième partie de la thèse alternera entre les deux aspects (théorique et pratique). Dans un premier temps, elle abordera l'aspect pratique et s'articulera sur l'émergence de la toute première institution dédiée à la traduction en Orient arabe. Son ouverture par aṭ-Ṭaḥṭāwī sous l'égide de Mohamed Ali, son rôle sur l'évolution de la traduction, ses différentes visées, les éléments motivants de traducteurs au sein de cette institution (l'école *al-ʿAlsun*), l'influence de la politique sur son cheminement et la production de ses diplômés seront traités dans cette partie de la thèse.

Dans un deuxième temps, nous allons traiter la traduction des textes de différents domaines : scientifique, administratif, juridique et littéraire dans l'entreprise de Bonaparte pour laquelle Jean Michel de Venture de Paradis, Magallon, Delaporte, Pierre Amédée Jaubert, Damien Bracewich, Ralge et Belletête furent les leaders qui animèrent le jeu linguistique et artistique. La traduction prit une place très importante dans le projet expansionniste de Bonaparte en Orient. Le *Muḡammaʿ al-ʿilmī al-Maṣrī* (Institut d'Égypte) fondé par le Général Bonaparte, son équipe multidisciplinaire nommée Commission des sciences et des arts constituèrent le volet scientifique de l'expédition militaire et justifiaient l'engagement scientifique de Général Bonaparte.

Enfin, nous allons accorder une attention particulière à la relation entre la renaissance et la traduction de façon générale car la traduction fut toujours le point de départ de toute renaissance dans l'histoire moderne. Nous n'allons pas manquer de donner des exemples. Ainsi en alla-t-il de l'Europe qui connut la renaissance quelques siècles avant la *Nahḍa* dans une période marquée par la découverte de la littérature, de la philosophie et de toutes les sciences antiques grâce à la traduction des œuvres anciennes.

Cela témoigne de l'indissociabilité de ces deux axes pour tout projet de modernisation. Nous n'allons pas hésiter à mettre l'accent sur la place de l'Égypte dans le croisement des civilisations à travers l'histoire, mais aussi l'expédition des révolutionnaires français qui appartenaient à l'Europe des Lumières et qui firent de l'Égypte la terre de rencontre entre l'Islam et les Lumières occidentales. Une période qui représente l'âge d'or de la traduction dans le monde arabe (au sens moderne) et enfin, la place de la traduction dans la renaissance culturelle arabe (*Nahḍa*) de façon particulière. Tous ces éléments seront donc abordés en détail dans cette deuxième partie.

La troisième partie est pratique et analytique. Elle se penchera sur l'analyse et sera consacrée aux textes d'aṭ-Ṭaḥṭāwī et à son voyage multidimensionnel. Elle se divisera en deux chapitres. Pour le premier chapitre, nous allons essayer de décortiquer le voyage d'aṭ-Ṭaḥṭāwī en Occident d'après ses différents aspects. Que ce soit sur le plan religieux, culturel ou scientifique, sa place dans l'espace culturel égyptien à son retour et son influence en qualité de médiateur interculturel. Nous allons observer aussi comment le respect et le maintien de valeurs comme « égalité et liberté » continua à fasciner les intellectuels orientaux plus d'un demi-siècle après aṭ-Ṭaḥṭāwī (ce fut le cas de Moḥammad Kurd 'Ali).

Concernant le deuxième chapitre, nous allons mettre en lumière les textes d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, sa traduction et ses méthodes. D'abord, nous allons essayer d'indiquer les aspects les plus importants à analyser dans de ses textes, tels que la question d'équivalence, la contextualisation, le défi d'intraduisibilité, mais aussi les caractéristiques de sa traduction. Nous allons donc commencer, dans un premier temps, à identifier un certain nombre d'éléments, puis nous allons tenter d'examiner et d'analyser les éléments prélevés. Et aussi, les circonstances dans lesquelles aṭ-Ṭaḥṭāwī entreprit ces travaux. Nous allons montrer qu'il se lança dans un projet de transfert de merveilles scientifiques de l'Occident depuis le français par l'acte de « traduire » et c'est dans ces circonstances que son projet de modernisation de la pensée posa des enjeux d'ordre culturel, dans un contexte où le pouvoir religieux participait à la reconstruction de l'identité culturelle. Dans une époque où les deux langues et leurs cultures ne se furent pas suffisamment traitées, les dictionnaires nécessaires pour ces travaux (dictionnaires bilingues) n'existent pas, plusieurs termes français scientifiques, industriels, juridiques... n'ont pas encore des équivalents arabes. C'est dans ces circonstances qu'aṭ-Ṭaḥṭāwī fut poussé vers un effort de

création terminologique impliqué par la pénurie de références, le manque d'équivalents et le vide terminologique auquel il fit face dans son projet de reconstruction culturelle.

Méthodologie.

Pour cette étude, nous avons choisi une approche à la fois descriptive et analytique à travers la collecte d'informations depuis diverses ressources spécialisées dans le domaine de la traduction de façon générale, de la traduction français-arabe en particulier, mais aussi de l'expédition française en Égypte qui ouvrit la voie à un contact terminologique franco-arabe fécond.

Cette approche nous a semblé convenable pour notre sujet, puisqu'elle décrit les principaux facteurs qui ont favorisé la traduction français-arabe à cette époque (l'expédition napoléonienne, les relations diplomatiques avec la France à l'époque de Mohamed Ali, les missions d'étude...), mais aussi elle essaie d'interpréter et d'analyser les textes d'aṭ-Ṭahtawi en provenance de ses œuvres tel que : *Taḥlīṣ*, *Qalāid al-mafāḥir fī ḡaribi 'awā'id al-awā'il wal-awāḥir*, *at-Ta'ribāt*, *Ḡuḡrāfiya al-'umūmiya* et sa traduction de *Télémaque*.

Cette méthode nécessite de lire très soigneusement les textes en question afin de déterminer les facteurs de cohésion et d'incohésion, d'une part, entre sa traduction et les textes sources, d'autre part, entre sa traduction et la conception sociale de la société à laquelle il s'adresse (société arabo-musulmane du XIX^e siècle). Puis, nous allons les analyser et de les organiser selon leur relation avec les chapitres proposés dans le plan de cette étude. Dans ce processus, nous nous sommes basé sur des sources diverses, anciennes et comme contemporaines. Elles relèvent de trois différentes langues : français, arabe et anglais. Enfin, en raison de l'inexistence des études consacrées à l'école *al-ʿAlsun* et son rôle dans le processus de la traduction à l'époque de la *Nahḍa* et à l'expansion lexicale de l'arabe, nous pouvons dire, en toute légitimité, qu'elle reste encore une richesse qui mérite d'être étudiée en profondeur.

II. Première partie : Présentation générale de l'Égypte lors de la campagne de Bonaparte.

1. Premier Chapitre : L'Égypte à l'époque de l'expédition française.

La situation générale de *Mašriq al-‘arabī* avant l’expédition

Avant d’aborder le sujet de la traduction, il nous semble indispensable de jeter un coup d’œil sur la situation générale de la région de *Mašriq al-‘arabī* à cette époque. Nous savons bien que le monde arabo-musulman, dont cette région fut une partie intégrante, fut dirigé pendant plusieurs siècles par des dynasties califales. Les califes omeyyades (661-750), les califes abbassides (750-1258) et enfin, les califes Ottomans (1516-1923).

Dans son histoire ancienne, la région en question fut le terrain de rencontre des civilisations. Nous avons les Pharaons en Égypte, les Romains, puis les Byzantins au Moyen Orient, suivis par l’arrivée des Arabes.

En outre, après plus de quatre siècles de règne, vers la fin du XIX^e siècle, l’affaiblissement de l’Empire Ottoman devant l’influence occidentale grandissante provoqua l’entrée de cette région dans son histoire moderne, dans un conflit géostratégique entre les grandes puissances occidentales désireuses d’une domination coloniale, particulièrement, entre la France et la Grande Bretagne.

Durant la seconde moitié du XVIII^e siècle la présence ottomane à l’Orient ne cessa de se limiter de plus en plus pour deux raisons : d’une part, l’Empire Ottoman commença à se retirer de certaines régions de l’Europe devant la croissante puissance européenne et d’autre part, la faiblesse militaire de l’Empire conduisit à l’augmentation des ambitions expansionnistes de l’Europe sur les provinces orientales de l’Empire.

Si nous prenons le témoignage des historiens ; « vers La fin du XVIII^e siècle une guerre de cinq ans se déclencha entre la Russie et l’Empire Ottoman, un conflit qui prit fin avec l’acceptation des Ottomans du principe de la renonciation à une partie des régions frontalières de la mer Noire. Aussi, l’Empire Ottoman perdit des terres à la périphérie de sa frontière : à l’est au détriment de la Russie et à l’ouest au détriment de l’Autriche. ¹» Néanmoins, la menace européenne sur l’Empire Ottoman ne s’arrêta pas à ce stade, il y avait une lutte à caractère relativement différent à l’est de l’Océan Indien, mais toujours de la part de pays européens, tel que le Portugal dans un premier temps, puis la Grande Bretagne dans un deuxième temps.

¹ ḤAĠGAR Ġamāl Maḥamûd, 1989, *Al-quwa al-kubrā wa-šarq al-awsaṭ fi al-qarnayn al-tāsi‘ ‘āšar wal ‘iširīn*, al-askandariya, Dār al-ma‘rifā al-ġāmi‘iya, p. 19.

L'avancée scientifique de l'Occident sur plusieurs plans, surtout dans le domaine de la géographie, qui coïncida avec l'affaiblissement économique et militaire de l'Empire Ottoman fut le moteur principal des événements dans la région. La multiplication de mesures de réforme, de la part du sultan ottoman, ne donna pas des résultats tangibles. Il nous semble que le progrès scientifique permit aux Occidentaux une certaine supériorité sur plusieurs plans.

Cependant, il est important de mentionner que « Les découvertes géographiques portugaises, hollandaises et britanniques donnèrent véritablement aux européens une énorme supériorité navale dans les régions d'Afrique orientale, l'Océan Indien et le golfe arabo-persique. En conséquence, les Ottomans perdirent des champs commerciaux inestimables et la quasi-totalité du commerce maritime tomba entre les mains des européens, quand les routes commerciales maritimes furent orientées vers les océans, ce qui causa à l'Empire Ottoman de perdre une part importante de son commerce extérieur² ». Cela devient plus tard un élément encourageant pour les courants indépendantistes dans certaines régions de l'Empire Ottoman.

Alors, si nous avons pu remonter brièvement à l'origine des événements, c'est objectivement pour arriver au déclenchement de la question d'Orient. Nous sommes à la fin du XVIII^e siècle et les provinces orientales de l'Empire Ottoman telles que l'Égypte, la Syrie, l'Algérie et la Tunisie jouissent une autonomie grandissante. Cependant, cette autonomie partielle et l'incapacité des Ottomans provoquèrent les ambitions coloniales des grandes puissances mondiales de cette époque, ce qui déclencha la question d'Orient.

D'ailleurs, de nombreuses analyses constatent que la région de *Mašriq al-'arabī* était dans une situation politique très agitée durant plusieurs siècles, même avant l'arrivée de l'expédition française. Des envahisseurs étrangers ou même des confrontations entre les rivaux locaux à l'intérieur de la région. Selon Pierre Rondot, ancien membre de l'Institut d'études arabes de Damas :

« Du milieu du treizième siècle au quinzième siècle, les princes mamelouks de l'Égypte dominant la Syrie, mais la défendent mal contre les invasions mongoles ; en 1401, Tamerlan met à sac Damas et Alep. La population est décimée par les guerres et par les épidémies de peste, l'économie ruinée, l'État paralysé, l'administration exécrationnelle. Les Turcs Ottomans, qu'inquiètent les incursions des Mamelouks et leur projet d'alliance avec

²*Ibid*, p. 20.

les Séfévides d'Iran, les combattent dès la fin du quinzième siècle et, en 1516, les chassent de Syrie, puis l'année suivante de l'Égypte³».

À la lumière de propos de Pierre Rondot nous constatons que la bataille de "*Marğ Dâbiq*⁴" en 1516 mit la plus grande partie de la région de *Mašriq al-'arabī* sous la domination de l'Empire Ottoman. Après l'invasion de l'Égypte un an plus tard, les Ottomans adoptèrent une politique suffisamment flexible qui leur permit de maintenir leur domination pendant quatre siècles.

En effet, ce fut sous la longue domination ottomane que la région connut une stabilité relative et durable durant toute sa longue histoire marquée par les conflits quasi-permanents. Avec la fin du XVIII^e siècle, cette stabilité ponctuelle ne tarda pas à s'effondrer, en face des mécontentements grandissants de la société. Une société influencée d'une part, par les idées de nationalisme diffusées par les Européens et, d'autre part, le vieillissement d'un empire qui n'était plus capable à répondre aux exigences de la société, ce qui incita les puissances européennes à encourager les courants indépendantistes dans la région.

En outre, les Ottomans passèrent beaucoup de temps à régler les problèmes avec les « *Séfévides*⁵ » et les Mameloukes dans les deux extrémités de l'empire. La période de relative stabilité que connut l'Europe, associée aux découvertes scientifiques, renforça les puissances européennes face à des Ottomans plus que jamais faibles, ce qui contribua au changement de l'équilibre régional.

En ce moment, presque quatre siècles plus tard, cette malheureuse région reste au cœur de confrontations diplomatiques et militaires.

³ RONDOT Pierre, 1973 « Le cœur de la nation arabe ». *Le Monde diplomatique*. 1^{er} Mars.

<http://www.monde-diplomatique.fr/1973/03/RONDOT/31401>. Consulté le 23 Mai 2017.

⁴ "*Marğ Dâbiq*" c'est une bataille qui se déroula le 24 Août, 1516 entre l'Empire Ottoman et les Mameloukes, près d'*Alep* en Syrie, les ottomans dirigés par *Selim le 1er* et les mameloukes dirigés par *Qânsûh al-Khûrî*, dans laquelle les mameloukes sont écrasés. Avant que les Ottomans les battent une nouvelle fois à *Raydâniyya*, à quelques kilomètres du Caire, le fief de Mamelouk. Florian Besson « 1517 : les Ottomans battent les Mamelouks - Les clés du Moyen-Orient ». 2017. Consulté le mai 27. <http://www.lescledumoyenorient.com/1517-les-Ottomans-battent-les-Mamelouks.html>.

⁵ « Les Séfévides, sont une communauté soufie par Sheykh Shafi'udin Ardébili en 1301, durant la période Ilkhanide. Cette communauté locale de Guilon se développa sous le règne des successeurs Shaykh Safi et se transforma en un mouvement dont l'influence se répandit progressivement en Iran, en Anatolie et en Syrie. D'abord sunite, l'ordre Séfévides va revêtir un caractère chiite au cours du quinzième siècle. Réf : Djalili, Mohammad-Reza. 2005. *Géopolitique de l'Iran*. S.L. Editions Complexe, p. 51.

La guerre Israélo-palestinienne depuis la « *Nakba*⁶ » en 1948, l'Irak depuis la frappe américaine de 2003, la Lybie et la Syrie depuis les soulèvements populaires appelés « *le Printemps Arabe* » qui n'était que le pire automne pour les peuples et les pays concernés..

Si nous avons, brièvement, pu survoler la situation générale de la région à cette époque, nous ne pouvons en aucun cas fermer la parenthèse sans évoquer la situation de l'Égypte de façon particulière, si j'ose de dire, le « chef-lieu de la région » depuis toujours.

⁶ *Al-Nakba*, est un terme qui signifie la tragédie humaine liée au déplacement forcé d'un grand nombre du peuple palestinien hors de leurs lieux d'habitation en 1948, l'année de création de l'Etat de Israël.
« Sandrine Mansour-Mérien. 2017. « L'histoire occultée des Palestiniens, 1947-1953 » - *Les clés du Moyen-Orient*. Consulté le 27 mai 2017. <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Sandrine-Mansour-Merien-L-histoire.html>.

Le contexte sociopolitique égyptien avant la campagne.

L'Égypte avait pratiquement connu le même sort que les autres provinces de la région. Les États qui se succédèrent à travers l'histoire et la lutte permanent sur l'autorité depuis l'avènement de l'Islam dans cette région. Sous le règne de 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb⁷, le deuxième successeur du Prophète, l'Égypte resta au cœur des enjeux sociopolitiques. Avec les Umayyades, les Abbasides, les Fatimides, les Ayyûbides, les Mamelouks, les Ottomans et, jusqu'à nos jours, avec le nouvel équilibre mondial, l'Égypte reste au cœur des confrontations diplomatiques et militaires locales.

Sans doute, sa position géostratégique joue un rôle crucial sur le bouleversement de sa situation au fil du temps. Vu sa position géographique entre l'Asie et l'Afrique, mais aussi sa double façade maritime, d'un côté la Mer Rouge, de l'autre côté la Mer Méditerranée, le pays attise, de tous temps, l'intérêt des grandes puissances.

Dès la fin du XVIII^e siècle, l'Égypte est une province ottomane dirigée par un Pacha nommé depuis Istanbul, la capitale de l'Empire. En ce moment, l'Empire est dans une situation de déclin progressif où rien ne semble comme avant depuis le traité de « *Karlowitz* ⁸ », et c'est à partir de ce moment même que la question d'Orient se déclencha, « Au XVIII^e siècle, un terme relativement nouveau -*Orient*- est utilisé pour décrire partout depuis les rives de la méditerranée orientale jusqu'à la mer de Chine ⁹ »

Dans le champ diplomatique, la divergence entre ces pays à propos de cette question provoqua, plus tard, des affrontements diplomatiques entre eux. Nous savons que la question d'Orient au tout début se résumait à un conflit religieux entre la Russie et

⁷ 'Umar ibn Ḥaṭṭāb, le second calife du prophète (r. 13-23/634-44), une des grandes figures du début de l'Islam, à l'origine de la dynamique de la conquête et de l'institution du premier empire musulman. Ref : LEVI DELLA VIDA Giorgio -[BONNER Michael. 2010. « 'Umar (I) B. Al-Ḥaṭṭāb ». *Encyclopédie de l'Islam*, octobre. Consulté le 15 mai 2018.

http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/umar-i-b-al-khattab-SIM_7707?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.q=Calif+%27omar+bin+al-khattab.

⁸ "Karlowitz" c'est un traité de paix signé en janvier 1699 à Karlowitz (Karlovic), en Croatie, entre l'Empire ottoman et l'Autriche, et qui força les ottomans à céder la province Transylvanie, la plupart du territoire de la Hongrie et une partie de l'Ukraine. *Karlowitz* est considéré comme le premier traité signé par l'Empire ottoman comme un vaincu. Maḥamûd Haġar Ġamāl, 1989, « Al-quwa al-kubrâ wal-šarq al-awsaṭ fi al-qarnayn at-tâsi' 'âšar wal-'išîrin » al-askandariya, Dâr al-ma'rifa al-ġâmi'iya, p. 19.

⁹ PAGDEN Anthony. 2009. *Worlds at War: The 2,500 - Year Struggle between East and West*. Oxford University Press (OUP), Oxford, p.11-12.

l'Autriche d'une part et les Ottomans d'autre part, sauf que la concurrence internationale sur l'intérêt géostratégique élargit les divergences, ce qui augmenta la complexité du problème entre les grandes puissances européennes.

« L'existence d'une influence européenne ou même des autorités locales puissantes dans la région fut un élément inquiétant pour la Grande-Bretagne, car, cela pouvait être un obstacle à sa politique de sécurisation de son chemin vers l'Inde ¹⁰».

Et ce qui est tout à fait paradoxal est de constater que les événements se déroulant dans cette région, dépendent de décisions prises en Europe, zone à laquelle appartient l'Empire Ottoman. En outre, dans la région certains voyaient les Ottomans comme des usurpateurs. Tous ces facteurs jouèrent un rôle crucial sur la déstabilisation de la région. Dans ces circonstances, le sentiment d'être dominé par des étrangers augmenta chez les autochtones.

À propos de cette période qui précéda l'arrivée de Napoléon Bonaparte en Égypte, nous trouvons des perceptions diverses chez les historiens, parfois contradictoires sur la situation du pays. Chez certains, ce fut une période de déclin et de détérioration au niveau de la vie sociale dans le pays. Pour d'autres, ce fut le contraire. Une période caractérisée par la prospérité et le développement, et si la campagne de Napoléon Bonaparte ne s'était pas interrompue, le pays aurait connu une grande évolution.

Alors, la première rapporte que « L'Égypte vécut sous la domination ottomane dans une situation misérable. Surtout, après la seconde moitié du XVII^e siècle où les dirigeants mamelouks devinrent les véritables souverains. Ils manipulèrent le pacha-ottoman lui-même. Quand la Sublime Porte désigna un nouveau gouverneur et que ce dernier arriva au Caire, les Mamelouks l'accueillaient en un gigantesque cortège vers « *al-Qal'a*¹¹ » où il resta prisonnier jusqu'à la fin de son mandat. Quant à la vie sociale elle se caractérisa par une lutte semi-continue entre les Mamelouks eux-mêmes, car les véritables dirigeants étaient des officiers mamelouks dont le principal objectif était de s'enrichir. C'est ainsi que le pays vécut une longue période de misère¹² ».

¹⁰ *Nābiliyōn Bonābart fī Maṣr*, op. cit., p. 16.

¹¹ « *Al-Qal'a* » fut le siège de gouverneur ottoman au Caire en Égypte pendant la période de l'occupation ottomane.

¹² « AL MOQATEL - 2017. « (1952 - 1805) مصر في عهد محمد علي في مصر (1805-1952). *at-tārīḥ as-siyāsī al-maṣrī al-ḥadīṯ: Ḥukm usrat Muḥammad 'Ali (1805-1952.)* Consulté le juin 3. http://www.moqatel.com/openshare/Behoth/Atrikia51/MohdAli/sec02.DOC_cvt.htm.

Quant à la deuxième elle nous présente une Égypte en situation d'ouverture économique avec le monde, le commerce avait explosé, les convois commerciaux venaient du Yémen, de l'Abyssinie et de la Syrie à l'est, de Tripoli, de Tunisie, d'Algérie et du désert à l'ouest. Le café, des épices et les beaux tissus indiens venaient du Yémen. La gomme, l'ivoire et les plumes venaient de l'Abyssinie. Les tissus, la soie et la laine venaient de Damas, quand le cuir et les dates venaient des régions de l'ouest.

Ainsi, le commerce reliait l'Europe et les villes commerciales égyptiennes, telles qu'Alexandrie, Rashid et Damiette. Les ports européens furent en connexion permanente avec l'Égypte. Les navires marchands venaient de France en transportant des minéraux, des textiles et de la mercerie, puis retournaient vers la France en transportant des tissus, du coton yéménite, du café, des plumes, de l'ivoire, de la gomme, du blé et du riz¹³ ».

Certes, l'économie de la région ne fut plus comme avant depuis la découverte de la voie maritime du Cap de Bonne Espérance. Car l'ouverture économique et commerciale s'était élargie grâce à cette découverte et la région qui nous intéresse pouvait tirer profit de cette nouvelle donne. Donc, durant une grande partie de période ottomane la situation d'Orient en général et de l'Égypte en particulier fut généralement marquée par une stabilité économique et politique. Ce fut à partir de convention de "Karlowitz" que la boussole commença à se tourner vers l'instabilité, car, le pouvoir central de l'Empire était en crise.

Concernant la politique des Ottomans dans cette province, après la chute des Mamelouks, elle fut très complexe. Pour bien la maîtriser ils intégrèrent les Mamelouks dans leur politique. L'Égypte fut confiée à un Pacha, qui à son tour nomma un gouverneur mamelouk pour chaque district. Une politique efficace durant certaines périodes, mais qui créa, plus tard, de la concurrence au niveau du pouvoir entre les beys-Mamelouks et le Pacha-ottoman :

« La haute politique du pays pendant cette période de près de 300 ans consista donc largement en une lutte prolongée pour le pouvoir et le contrôle des revenus de l'impôt, dont les principaux adversaires étaient le vice-roi ottoman, et des « *Azebān*¹⁴ » et les Beys¹⁵ ».

¹³ *Nābilyōn Bonābart fī Maṣr*, op. cit., p. 39.

¹⁴ « *Azebān* » avait été un régiment d'infanterie de soldats ottomans. Ref : WILKINS Charles L. 2017. « Forging Urban Solidarities: Ottoman Aleppo 1640-1700. Page 1 39 - Google Livres ». Consulté le 28 mai 2018. <https://books.google.fr/books?id>

Les Ottomans restèrent très prudents sur le sort de cette province orientale de l'empire. Loin du centre de pouvoir, sur le chemin des puissances européennes vers l'Inde, contrôlé par les Portugais au XVI^e siècle et plus tard par les Anglais.

Ce qui était encore plus inquiétant, était le risque de séparatisme éventuel des Mamelouks. Cependant, pour éviter toute surprise possible, ils adoptèrent des mesures très particulières : « Pour éviter une éventuelle séparation de cette région, on nomma un pacha et peu de temps après, on le limogea afin d'en nommer un nouveau. Le nombre de pachas qui régnèrent, depuis la conquête ottomane jusqu'à l'occupation française, dépassa le cent. Peu d'entre eux régnèrent plus de deux ans, quand beaucoup d'entre eux régnèrent moins d'un an¹⁶ ».

Dans ce témoignage, nous voyons qu'entre l'arrivée des Ottomans et l'expédition française nous avons une très longue période. On a à peu près trois siècles qui séparent la conquête des Ottomans en Égypte en 1517 de l'expédition française en 1789. 281 ans de règne par plus de 100 gouverneurs. Certains historiens vont même beaucoup plus loin, en donnant des chiffres exacts ; « *110 gouverneurs entre la conquête ottomane et l'arrivée de Napoléon Bonaparte*¹⁷ » ce qui n'avait pas été le cas dans les autres provinces ottomanes. Cela nous donne l'impression que le mandat de gouverneur dépendait de la volonté du sultan et sa confiance en l'efficacité du Pacha en place.

La prise de cette province ottomane par l'armée française reflétait non seulement le déclin militaire de l'Empire Ottoman, mais aussi l'engagement de la France de s'imposer dans cette région très stratégique afin de concurrencer son ennemi traditionnel sur le plan stratégique et politique, en l'occurrence « la Grande Bretagne » qui occupait l'Inde, sous l'appellation de l'« Inde Britannique », depuis plus de 40 ans lors de l'expédition français d'Égypte. Une occupation qui s'acheva en moins de quatre ans, soit entre le 15 juin 1798

¹⁵ BOSWORTH, C. E., WENISINCK, A. J., BECKER*, C. H., CRISTIDES, V., KENNEDY, H., HALM, H., HAARMAN, U., Holt, P. M. and STEPPAT, F., "Miṣr", in: Encyclopédie de l'Islam. Consulted online on 28 May 2017 <http://dx.doi.org/acces.bibliotheque-diderot.fr/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0755> First published online: 2010.

¹⁶ *Nābilyōn Bonābart fī Maṣr*, op. cit., p. 28.

¹⁷ CHARENTAIS Daniel, 2010 « *Égypte - Les clés du Moyen-Orient* ». Consulté le 2 juin 2017. <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Égypte.html#ancienne>.

et 13 Septembre 1801¹⁸ », pour plusieurs raisons, mais qui changea radicalement la vie sociopolitique égyptienne, ce que nous allons découvrir dans les pages qui suivent.

¹⁸ *‘Aḡāib al-āṭār fī at-tarāḡim wal-aḥbār*, *op. cit.*, p. III.

Le contexte sociopolitique égyptien sous l'occupation française.

Nous venons d'aborder des périodes les plus complexes de la vie sociopolitique égyptienne moderne. Une période pleine de rebondissements qui s'étend entre l'arrivée de Bonaparte à Alexandrie en juin 1798 et le départ de Général Jacques François Menou, (le deuxième successeur de Bonaparte après Jean-Baptiste Kléber en Septembre 1801.

Après avoir chassé les gouverneurs mamelouks de l'Empire, la gouvernance du pays, tomba entre les mans de l'armée française en Égypte connue sous l'appellation de l'« Armée d'Orient ». Cette période d'à peu près quatre ans d'occupation française se divise en trois grandes phases.

La première, sous le commandement de Bonaparte, s'étend, selon al-Ġabartī, « du 15 juin 1798 jusqu'au 13 août 1799, jour où l'armée d'Orient apprit que le Général Bonaparte venait de transmettre ses pouvoirs à son successeur, en l'occurrence, le général Kléber¹⁹ ». La seconde, sous le commandement de Général Jean-Baptiste Kléber, dura dix mois, entre « le 13 août 1799 et le 29 mai 1800, le jour de son assassinat²⁰ ». Et enfin la troisième et la dernière sous le commandement de Général Jacques François Menou avec qui la dernière page de l'expédition se tourna à travers sa signature du traité de paix avec les Anglais et les Turcs, « le 29 juin 1801 ²¹ ».

La première des trois phases de la situation sociopolitique égyptienne commence avec l'arrivée de l'armée française à Alexandrie sous le commandement du Général Bonaparte. Trois épisodes pleins d'événements en l'espace de quatre ans, suivis d'un retrait d'Égypte. Il nous semble que l'armée d'Orient n'a pas pu aller jusqu'au bout de son projet de conquête pour des raisons multiples.

D'une part, l'arrivée d'un officier « exotique » qui a le devoir de s'imposer pour gouverner un pays où le peuple a une culture, une langue et une croyance complètement différentes des siens à l'autre bout du monde, est tout à fait délicate. D'autre part, pour un peuple Islamisé il y a quelques siècles et qui n'est pas assez cultivé, l'arrivée d'un gouverneur non musulman n'est pas du tout supportable. Un non musulman, est un ennemi

¹⁹ *'Aġāib al-āīār fī at-tarāġim wal-aḥbār, op. cit., p.132.*

²⁰ *Ibid., p. 190.*

²¹ *Ibid., p. 291.*

de Dieu qui ne peut, en aucun cas, être gouverneur pour une communauté musulmane et il faut même le combattre. Tous ces éléments ont rendu impossible le maintien de la domination de l'armée française dans cette province ottomane.

A la tête de son armée, le seul à faire face à l'enjeu majeur de la question d'Orient, était Bonaparte, très conscient de la divergence linguistique, religieuse et culturelle qui l'éloignait des sociétés orientales. Il tenta de réduire ces divergences multidimensionnelles qui représentaient un véritable défi devant son projet.

Ses tentatives de gagner la satisfaction du peuple vont même aller tellement loin qu'il va se dire « musulman ». L'historien clé pour la question de l'expédition, l'égyptien al-Ğabartī, met à notre disposition le discours de Générale Bonaparte au peuple égyptien à son débarquement :

« Au nom d'Allah le tout miséricordieux le très miséricordieux, il n'y a pas Dieu qu'Allah, il n'a pas de fils ni d'associé dans son règne. De la part de la France fondée sur la base de la liberté et de l'égalité, le Général Bonaparte chef de l'armée française fait savoir à tout le peuple de l'Égypte que depuis très longtemps les Mamelouks qui gouvernent l'Égypte, insultent la nation française et son dogme, et couvrent ses commerçants d'avaries. Alors, le moment de leur châtime est arrivé.

Depuis très longtemps, on était au courant que ces esclaves achetés dans le Caucase et la Géorgie tyrannisent la plus belle partie du monde ; mais Dieu, le Seigneur de l'univers, le tout puissant, a ordonné que leur empire finît. Ô Égyptiens, on vous dira que je viens pour détruire votre religion ; c'est un pur mensonge, ne le croyez pas. Dites-leur que Napoléon vient nous restituer nos droits, punir les usurpateurs ; qu'il respecte Dieu, son prophète Mohamad et le glorieux Coran plus que les Mamelouks.

Dites-leur que tous les gens sont égaux devant Dieu ; seule la sagesse, les talents et les vertus font la différence entre eux, alors que les Mamelouks et la raison se contredisent.

Alors que ce qui distingue les Mamlouks, c'est d'avoir exclusivement toute l'Égypte, les belles esclaves, les beaux chevaux et les maisons de luxe. Si l'Égypte est leur ferme, qu'ils montrent le bail que Dieu leur a fait. Mais Dieu est juste et miséricordieux ; et avec l'aide du Très Haut, désormais, aucun Égyptien ne sera empêché d'accéder à une fonction éminente. Que les sages, les savants et les vertueux gouvernent le pays et le peuple sera heureux.

Auparavant, en Égypte il y avait de grandes villes, de grands canaux, et de grands magasins, ce n'est que l'avarice et les injustices des Mamelouks qui ont tout détruit. Ô imams, cadis, chorbadjis et notables de l'Oumma, dites au peuple que les Français sont de vrais musulmans, et la preuve en est qu'ils ont détruit le gouvernement du Pape qui exhortait systématiquement les chrétiens de faire la guerre aux musulmans, mais, ils ont aussi détruit les chevaliers de Malte qui revendiquent que Dieu leur ordonnait qu'ils fassent la guerre aux musulmans.

Cependant, la France est, depuis longtemps, un ami fidèle au sultan ottoman, et ennemi de ses ennemis « que Dieu éternise sa royauté ». Et si parfois, les mamelouks obéissaient au sultan ce ne fut que cupidité de leur part. Heureux les habitants de l'Égypte qui se joindront à nous sans tarder. Leur situation va améliorer, mais aussi, ils vont grimper l'échelle sociale. Heureux encore ceux qui resteront neutres chez eux. Ceux-ci, quand ils nous découvriront, se précipiteront pour de s'unir avec nous de tout cœur.

Mais malheur à ceux qui se mettront du côté des Mamelouks pour nous combattre, Ils n'auront pas de moyen de s'échapper et ils disparaîtront tous²² ».

Après avoir prononcé ce discours très cordial, Bonaparte proposa une loi en cinq articles susceptible de permettre au jeune commandant de maîtriser le pays en peu de temps, ces articles sont les suivants :

« Article N°1 ; tout village situé à trois heures des lieux du passage de l'armée française doit envoyer au général une délégation afin de l'informer que les populations se sont soumises et ont arboré le drapeau français blanc, bleu et rouge.

Article N°2 ; tout village qui se révoltera sera brûlé.

Article N°3 ; tout village qui obéira à l'armée française devra également arborer le drapeau du sultan ottoman (que Dieu éternise son existence).

Article N°4 ; les cheikhs de tous les villages doivent apposer des scellés sur tous les biens de mamelouks et surtout veiller que rien n'en soit perdu.

Article N°5 ; les cheikhs, les ulémas, les cadis, les imams doivent conserver leurs fonctions ; chaque habitant restera tranquille chez lui, et les prières continueront dans les mosquées comme d'habitude. Tous les Égyptiens doivent remercier Dieu de la destruction des Mamelouks en disant en haute voix : Dieu éternise la gloire de sultan ottoman, Dieu

²² 'Ağāib al-āīār fī at-tarāġim wal-aḥbār, op. cit., p. 4-5.

éternise la gloire de l'armée française, malédiction aux Mamelouks et bonheur au habitants de l'Égypte²³ ».

Fait au quartier général à Alexandrie le 12 messidor (14 juillet 1798) an VI de la République française, ou fin Muḥarram, ou 1213 de l'Hégire.

Bonaparte.

À la lumière de ses exigences, nous voyons qu'en peu de temps, l'énergique général en chef, put mettre en place tout ce qu'il faut pour gouverner cette province. Dans un premier temps, il s'adressa à ses soldats à travers un court discours dans lequel il mit l'accent sur l'importance des coutumes et les traditions des habitants et que le respect de ces dogmes est absolument nécessaire pour la réussite de leur mission. Un discours qu'al-Ğabartī ne met pas à notre disposition, mais qui est cité par plusieurs autres auteurs.

Dans un deuxième temps, il rassura les habitants comme nous pouvons constater dans son fameux discours. Puis, il réalisa un projet de cinq articles dans lesquels il résume tout ce qu'il faut pour conquérir et garder entre ses mains une Égypte stable et sans révolte. Il ne rata aucune occasion de gagner la satisfaction des habitants. Nous voyons qu'il commence son discours avec une introduction religieuse musulmane, en ajoutant que les Français sont eux aussi musulmans, ce qui n'était pas réellement le cas. D'ailleurs, pour les habitants de l'Égypte, Bonaparte fut un usurpateur infidèle qui vient d'occuper leur territoire, c'est même une agression de l'empire musulman.

Pour sa part, Bonaparte, très conscient de toutes ces prévisions incertaines de la part des autochtones, insista dans ce discours sur l'existence d'une amitié forte entre le France et le sultan ottoman, tout en glorifiant ce dernier et en disant en termes clairs : « *que Dieu éternise sa royauté* ». D'ailleurs, tout au long de son séjour en Égypte, Bonaparte n'hésita pas un instant à participer à des fêtes musulmanes et à toutes les célébrations afin de conquérir les cœurs des habitants.

Si nous suivons les écrits d'al-Ğabartī, dans ce sens, « Les habitants fêtèrent le *Mowlid* célébrant la naissance du Prophète Muḥammad. Alors, Šeyḫ Ḥalīl al-Bakrī invita le général en chef et quelques-uns de ses officiers avec les notables locaux. Ils mangèrent

²³*Ibid.*, p. 6.

avec lui. Puis, les soldats tirèrent des coups de fusil et des roquettes en exigeant l'ouverture des boutiques et des magasins pour cette nuit festive²⁴ ».

D'ailleurs, en poursuivant sa politique de normalisation de la présence française, au début du mois de ramadan en 1799, nous voyons Bonaparte « inviter à manger les notables, les savants et les commerçants de la ville, en leur préparant des plats, selon le rite musulman pour cette saison. Pour mieux les rassurer, les plats étaient préparés par des musulmans, quand les français mangeaient avec eux lors de rupture de jeûne ²⁵»

En outre, il n'oublia pas de créer un journal pour assurer son omniprésence dans toute la région et dominer l'opinion publique égyptienne. Mais plus précisément, pour remonter le moral de ses troupes qui furent loin de leurs familles dans une société et un climat inhabituel. Ce journal mit l'accent sur la gloire de l'armée d'Orient, comme l'a souligné prusskaya Evguenia ; « Afin d'éviter de démoraliser les soldats, le contenu du journal était choisi de façon à montrer aux Français éloignés de leur patrie que leur mission en Égypte était hautement estimée sur la scène internationale et grandement appréciée par les autochtones en Égypte. Ce journal, qui était quasiment la seule source d'information pour les soldats et les officiers en Égypte, était devenu un instrument puissant de la politique officielle du commandement de l'Armée²⁶ ».

Malgré toutes ces mesures adoptées par le jeune général en chef, les égyptiens ne furent jamais attirés par Général Bonaparte et ses troupes, et la situation resta très compliquée pour deux raisons.

D'une part, leur perception sociale qui tient compte des Croisades quand il s'agit d'un soldat européen. D'autre part, la manipulation des Beys Mamelouks qui prirent la fuite, mais qui continuaient, quand même, à exhorter les habitants à se révolter contre l'occupation des infidèles ; c'est aussi à cause de l'impôt très lourd supporté par les habitants, mais nécessaire pour le jeune commandant afin de pouvoir subvenir aux besoins de ses hommes, ce qui fit monter la tension. Tous ces éléments jouèrent un rôle crucial sur le déclenchement d'une révolte massive contre la présence française en Égypte.

²⁴*Ibid.*, p.132.

²⁵ *Ibid.*, p.81.

²⁶PRUSSKAYA, Evguenia. 2012. « LA RUSSIE DANS LES JOURNAUX DE L'ARMÉE D'ORIENT (1798-1801) ». *Annales historiques de la Révolution française*, n°369: 127-38. Consulté le mai 27. <http://www.jstor.org/stable/43489470>.

Alors, la question qui se pose ici est : comment Bonaparte traita-t-il cette révolte populaire ? Certes, il mit en œuvre presque tous les moyens possibles pour la pacification de la situation de cette province et pour gagner la satisfaction du peuple. Il nous s'embles qu'il n'eut devant lui que la solution militaire. C'est là qu'il recourut à l'intimidation comme une dernière solution.

Voici le témoignage d'Hāfiz 'Awwaḍ se référant lui-même à al-Ġabartī, après avoir réprimé la révolte, « En laissant derrière lui l'Égypte commandée par le général Dumas, il se dirigea vers la Syrie, le 10 février 1799²⁷ » ce qui est nommé chez certains historiens par « *l'expédition de la Syrie* » entre 10 février et 14 juin 1799. Mais la rencontre avec les Britanniques et les Turcs lui fit perdre beaucoup d'hommes. Dans tous les cas, les ambitions expansionnistes de Bonaparte vers la Syrie furent coûteuses pour le corps expéditionnaire, ce qui l'obligea à revenir en moins de cinq mois.

Pourtant, le fait de faire échouer l'expédition de Bonaparte vers la Syrie, ne suffit pas aux Anglais. Il faut le faire sortir d'Égypte même pour garantir la sécurité de leur route maritime vers l'Inde. Pour sa part, Bonaparte bien conscient de la dangerosité de rester en Égypte décida de la quitter.

Pour se rendre en France, c'est encore plus dangereux, car la flottille anglaise ne rate aucune occasion d'éliminer l'homme de la France et ennemi de l'Angleterre. Dans tous les cas, le 13 août 1799 il transmet le commandement de l'armée à son successeur Jean-Baptiste Kléber, ce dernier commença le deuxième épisode de l'expédition, qui façonna la situation sociopolitique égyptienne. Ici, nous n'allons pas nous intéresser au retour de Bonaparte en France et comment il bouleversa la situation politique française, car nous sommes en train de traiter le contexte sociopolitique égyptien sous l'occupation française et non pas la biographie de Bonaparte.

Donc Bonaparte quitta l'Égypte sans espoir de retour et c'est à Jean-Baptiste Kléber de prendre le relais du commandement suprême de l'armée d'Orient pour faire face à une résistance sociale plus que jamais grandissante. Grandissante, parce que nous sommes dans une période où, d'une part, une force combinée des Ottomans et des Anglais s'avance vers l'Égypte dont l'objectif principal est de chasser l'armée française et les villes maritimes sont déjà menacées par les Britanniques. D'autre part, une société qui

²⁷ MUŞTAFĀ 'Abd al-qanī. 1995, *Al-Ġabartī wal-'arab*, Ḥayāt al-maṣriya al-'amma. al-Qāhira, p. 327.

rejette la domination d'un étranger de culture différente, surtout après la répression de Bonaparte lors de la révolte massive contre la présence française au Caire en juillet 1799.

D'ailleurs, avec l'arrivée de Kléber, le rapport entre le commandement général de l'armée et la société égyptienne prendra une tournure très complexe. Nous avons évoqué précédemment que Bonaparte, malgré les féroces difficultés qu'il connut, était bien conscient de la divergence culturelle qui le séparait de ce peuple, et était encore très attentif pour éviter tout éventuel choc culturel, ce qui ne fut pas le cas de son successeur.

Dès la première rencontre avec les notables locaux, les impressions ne furent pas optimistes. Selon al-Ġabartī « Les cheikhs et les notables du pays sortirent pour saluer le nouveau commandant. Ce jour-là, ils n'ont pas eu l'occasion de le rencontrer et ils se donnèrent rendez-vous pour le jour suivant. Le lendemain, la rencontre a eu lieu, mais ils n'ont pas vu sur son visage la jovialité et l'ouverture de Bonaparte, qui avait l'habitude de plaisanter avec ses invités²⁸ ».

Ce qui est significatif durant notre lecture bibliographique des différentes chroniques françaises, anglaises et arabes, c'est la sévérité de Kléber qui est citée chez plusieurs auteurs. Profondément choqué par le départ soudain de Bonaparte, il entreprit une stratégie d'intimidation afin d'empêcher toute révolte, surtout en ce moment crucial marqué par le départ inattendu de son génie militaire.

Dans la « *Revue du Souvenir Napoléonien* » nous avons des propos identiques à ceux d'al-Ġabartī : « Dès son arrivée au Caire, Kléber adopte un style de conduite fondé sur la force et le prestige. Rejetant la simplicité, il opte pour une pompe ostentatoire destinée à impressionner les Égyptiens. Deux rangées d'hommes le précèdent et frappent en cadence le sol de leur bâtons, en criant en arabe « voici le général en chef ; musulmans, prosternez-vous.²⁹ »

Sévère ou pas, son règne ne dura pas longtemps. Tout juste cinq mois après sa succession, Kléber conclut la convention d'al-'Arīš « le 25 janvier 1800³⁰ », avec les Turcs pour l'évacuation de l'armée d'Orient. Soudainement, l'amiral anglais Sidney Smith renversa la situation en s'opposant à l'évacuation. « Il donna l'ordre à l'Amiral Keith

²⁸*Ibid.*, p. 135.

²⁹Revue du Souvenir Napoléonien, 2000, avril-mai, N°428, pages 27-37. Consultée le 30 avril 2018, URL : <https://www.napoleon.org/histoire-des-2-empires/articles/lÉgypte-francaise-du-depart-de-bonaparte-a-lassassinat-de-Kléber-23-Août-1799-14-juin-1800/>

³⁰HUGO Abel. 1834. *Histoire de l'Empereur Napoléon*. S.L, p. 128.

d'emprisonner tout bâtiment transportant des troupes françaises et de les conduire en Angleterre comme prisonniers de guerre³¹ ».

Le comportement de l'amiral britannique provoqua le mécontentement de Kléber qui, à son tour, déclara la guerre contre l'armée du Grand-Vizir qui n'avait pas eu la gentillesse de respecter la convention sous la pression de l'amiral anglais. Ce qui déclencha la bataille d'Héliopolis « dans la nuit de 19 au 20 mars 1800 ³²».

Malgré sa vision pessimiste de la situation de la province, le général charismatique sortit victorieux des toutes les batailles auxquelles il participa. En peu de temps après sa victoire écrasante contre les Turcs et les Anglais à Héliopolis, Kléber, le successeur de Bonaparte en Égypte et l'un des plus grands généraux de l'époque de la Révolution française vient d'être assassiné. « Il fut poignardé par quatre coups de couteau par Suleymān al-Ḥalabī, un étudiant syrien demeurant en Égypte, le 21 muḥarram 1215 (14 juin 1800) ³³».

Suleymān al-Ḥalabī, l'assassin de Kléber, à la fois criminel et héros, l'homme controversé d'Orient du XIX^e siècle. Dans les écrits arabes il est souvent représenté comme un héros de son époque qui put blesser gravement les usurpateurs occidentaux. Cette représentation d'al-Ḥalabī dans la mémoire arabe et orientale n'existe pas en Europe, on en a même une image opposée. Selon Henry Laurens « Celui qui, depuis longtemps, représente aux yeux des français l'incarnation la plus parfaite, la plus sanglante, du despotisme militaire des Orientaux, devenu, pour les populations musulmanes syriennes et, de façon plus générale, pour l'ensemble de musulmans de l'Empire Ottoman, le héros de l'Islam face aux révolutionnaires français³⁴ ».

Quoi qu'il en soit, il n'est pas étonnant de voir cette double représentation d'al-Ḥalabī, dans les deux communautés. Pour les Français, il a fait disparaître l'un des plus grands généraux de leur révolution, en l'occurrence le générale Kléber. L'un de rares qui se sacrifia pour la vulgarisation des valeurs de la révolution et son humanisme. Des

³¹ ZELLER Henri. 1953. *Kléber, fils d'Alsace: hommage collectif à l'occasion du 2e centenaire*. Collection historique et littéraire de l'Académie d'Alsace et des jeux florimontains de Strasbourg. Paris: Alsatia, p. 182.

³² *Ibid.*, p. 183.

³³ 'Ağāib al-ātār fī at-tarāğim wal-aḥbār, *op. cit.*, p. 190.

³⁴ *L'Expédition d'Égypte (1798-1801)*, *op. cit.*, p. 394.

valeurs qui, jusqu'à aujourd'hui honorent l'histoire de la France, donc, c'est un assassin, un véritable assassin!

Sur l'autre rive de la Méditerranée, il est considéré comme un héros et il doit en être. Car, ce fut lui qui eut le courage de pénétrer dans le quartier général et tuer le leader des usurpateurs auxquels, même les Beys Mamelouks, qui, pendant si longtemps, se considéraient comme les guerriers d'Orient, n'ont pas eu le courage de faire face. Alors, c'est pleinement justifié qu'il soit un héros pour les sociétés en question.

En tout état de cause, après l'assassinat du général Kléber, le général Menou lui succéda à la tête de l'armée d'Orient en qualité de général en chef. A la lumière du chronique d'al-Ğabartī, il nous paraît que, ce ne fut pas en raison de sa compétence militaire ni en adéquation de ses talents au niveau d'organisation administrative, mais parce que la tradition militaire française ordonna que l'intérim soit assuré par le plus haut gradé de l'armée avant que l'Etat désigne un nouveau commandant de façon officielle.

Quoi qu'il en soit, la succession eut lieu. À la différence de ses prédécesseurs, et dans cet inconsolable moment pour l'armée d'Orient, le général Menou essaya d'assurer sa présence, à la fois, pour ses soldats et la société. Il commença à se familiariser avec la société. Il se convertit à l'Islam et se maria avec une égyptienne musulmane. D'autre part, dès l'assassinat de son prédécesseur, il s'adressa aux soldats dans un court discours très touchant pour leur annoncer cette tragédie qui vient d'enlever leur commandant en chef charismatique. Ce qui fut tout à fait marquant, malgré la grande divergence entre ces deux généraux, il garda sa déontologie militaire et le professionnalisme dans son discours :

Quartier général du Caire, 15 juin 1800

Abdallah Menou, général de division, commandant en chef de l'armée d'Orient par interne.

Soldats,

« Un horrible attentat vient de vous enlever un général que vous chérissiez et respectiez. Un ennemi qui ne mérite que le mépris et l'indignation du monde entier, un ennemi qui n'avait pu vaincre les français commandés par le brave Kléber a eu la lâcheté de lui envoyer un assassin. Je vous dénonce, je dénonce au monde entier le grand vizir, chef de cette armée que vous avez détruite dans les plaines de Mataryeh et Héliopolis. Celui qui, de concert avec son agha des janissaires, a mis le poignard à la main du

nommé *Suleymān al-Ḥalabī*³⁵ » Après cette crise, général *Menou* ne manqua pas de consolider le moral de ses soldats.

« *Soldats,*

Un puissant secours va vous arriver, ou bien une paix glorieuse, une paix digne de vous et de vos travaux, va vous ramener dans votre patrie »³⁶.

Au moment de l'expédition, « *Menou* était plus âgé que *Kléber* lui-même: il avait la soixantaine passée alors que *Kléber* avait cinquante ans³⁷ ». D'ailleurs, leurs regards sur l'Égypte furent complètement différents. Le général *Menou* eut l'ambition d'avoir une Égypte qui reste toujours liée à la France, et c'est probablement la raison pour laquelle il se convertit à l'Islam et se maria avec une égyptienne.

Dès le début pour *Kléber*, le gouverneur d'Alexandrie, la campagne d'Égypte fut politiquement inutile, ce fut même une erreur fatale décidée par le directoire et qui put conduire à un échec militaire. Apparemment, *Kléber* analysait la situation de cette province ottomane avec pertinence. Quelle que soit sa capacité militaire, l'armée française est loin de sa terre, elle est dans un endroit où les ennemis de la France, que ce soit les Anglais ou les Ottomans, ne ratent aucune occasion de faire échouer l'expédition. La perte d'un soldat en Égypte est, à ses yeux, une douleur sans contrepartie pour la nation et par conséquent, un retour est donc nécessaire, telles semblent avoir été les thèses de *Kléber*.

Par ailleurs, la divergence de point de vue qui sépara les deux grandes figures de l'armée d'Orient est bien visible dans leurs discours. À titre d'exemple, après le départ de Bonaparte, *Kléber* s'adressa à *Menou* avec une très grande sévérité: « vous avez, général, la face tournée vers l'Orient, moi vers l'Occident ; nous ne nous entendrons jamais³⁸ ».

Sur le plan politique, depuis la fuite du dernier mamelouk, l'armée d'Orient fut l'acteur incontournable de la politique de cette province. Depuis l'arrivée de Bonaparte, les activités politiques se résumèrent aux contacts très faibles entre le commandement de l'armée et les chefs coutumiers représentés par le membre de *Dīwān*. Donc, *Menou* a tout à créer devant lui, mais les circonstances ne mirent pas à sa disposition le temps

³⁵ PAJOL Charles Pierre Victor. 1877. *Kleber: sa vie, sa correspondance*. Paris: Firmon-Didot et cie, Firmin-Didot. Volume 2, p. 41.

³⁶ *Ibid.*, p. 8.

³⁷ HEFER, Fred. 1848. *L'Univers: histoire et description de tous les peuples.S.L.* Consulté le 19.05.2018, F. Didot frères, p.197.

³⁸ SOLÉ Robert. 2016. *Bonaparte à la conquête de l'Égypte*. S.L. *Le Seuil*. Consulté le 19.05.2018, p. 285.

nécessaire. Car ce brutal changement dans le commandement va certainement affecter le moral des soldats. Menou, lui-même terrifié, mais extrêmement conscient des éventuelles conséquences de cette tragédie, prit toutes les mesures nécessaires pour calmer la situation. Alors, pour une dernière tentative de récupérer sa bonne image et de dominer l'opinion publique locale, « il lança, le 26 novembre 1800, un journal arabe nommé « *At-Tanbīh* » (l'avertissement) et il nomma Ismā'īl al-Ḥaššāb (membre de *Dīwān*) rédacteur en chef. ³⁹»

Dans tous les cas, en ce moment difficile marqué par le départ de Bonaparte et la disparition de Kléber, il n'a nullement l'intention de se confronter aux Anglais et aux Ottomans. La signature d'une convention est donc inévitable pour garantir une évacuation pacifique de ses hommes. Tout juste 12 mois après l'assassinat de son prédécesseur, il se retira. Parce que, comme nous avons cité précédemment, Kléber fut assassiné le 14 juin 1800 et la convention est signée le 9 messidor an IV (28 juin 1801) ; et le « 21 thermidor (9 août) les Français embarquent à Aboukir⁴⁰ ».

Un moment délicat pour l'armée d'Orient, le drapeau de l'Empire Ottoman flotte déjà majestueusement dans la ville, cela doit être festif pour le peuple, ce qu'al-Ġabartī explique dans ces lignes « Au jour du lundi, on annonça trois jours de fête, du mercredi au vendredi, pour célébrer la capitulation d'Alexandrie. La ville avait été décorée. Dans les marchés, c'est la fête jour et nuit. Des fêtes artificielles sont organisées chaque nuit devant la maison du vizir⁴¹ ».

Enfin, un immense soulagement doit se lire sur les visages des habitants qui tant souffrirent durant les quatre ans de pagaille et la guerre sans fin entre les Ottomans et les Anglais d'une part et les hommes de Bonaparte d'autre part, mais aussi les harcèlements systématiques des Mamelouks qui faisaient tout pour déclencher une révolte populaire contre la présence française dans cette province ottomane.

³⁹ AL-ŠIYĀL Ġamāl ad-Dīn. 2000. *Tārīḥ tarġama fī-Maṣr fī 'ahd al-ḥamla al-faransiya*. Maktabat taqāfa ad-dīniya. Qahira, p. 30.

⁴⁰ LECLANT Jean, VERCOUTTER Jean, BARI Hubert. S.D. *Mémoires d'Égypte : hommage de l'Europe à Champollion*. s. L, p. 99.

⁴¹ 'Aġāib al-āṭār fī at-tarāġim wal-aḥbār, *op. cit.*, p. 314.

L'expédition française et ses objectifs

D'abord, l'expédition de l'Égypte fut la campagne militaire menée par le gouvernement français sous le commandement de Général Bonaparte afin de placer cette province orientale de l'Empire Ottoman sous la domination française. En revanche, ce qui attire notre attention ici, c'est l'ancienneté de l'idée de l'expédition. Si elle arriva à la fin du XVIII^e siècle, l'idée fondatrice de cette dernière est beaucoup plus ancienne que sa naissance. Elle remonte très loin dans l'histoire de la politique française, jusqu'à Louis XIV.

« L'idée de l'expédition a émergé avec le début de l'affaiblissement de l'Empire Ottoman, et beaucoup d'hommes politiques, des diplomates, des intellectuels et des ambassadeurs se sont intéressés à cette question. Puis, l'idée s'est développée avec le temps et le chef de gouvernement de Louis XV en l'occurrence; Étienne-François de Choiseul envisagea à entamer une négociation avec les Ottomans afin de mettre l'Égypte sous la domination française.⁴² »

Concernant les objectifs de cette campagne, il est difficile de faire la différence entre les vrais motifs de l'expédition, les hypothèses des historiens et les prétextes annoncés par le Général Bonaparte et son gouvernement. Néanmoins, les motifs politiques et géostratégiques s'imposent avant tout.

Donc, l'intention de la politique française du XVII^e siècle se traduisit dans cette expédition, surtout, quand le ministre des relations extérieures convoqua le consul « Magallon⁴³ » pour la question égyptienne, ce dernier se dit favorable en prenant en considération les circonstances actuelles : « Les circonstances ne sont pas favorables pour votre projet, lui disait-il, mais je n'y renonce pas, car cette contrée fixe mon intention de manière particulière⁴⁴ »

Pour la France, ce ne fut pas une simple occupation coloniale, mais une mystérieuse entreprise dans laquelle, selon P. Martin membre de commission scientifique d'Égypte : des ingénieurs, des géographes, des artistes, marins, des astronomes, des

⁴² 'Ağāib al-āīār fī at-tarāğim wal-ahbār, op. cit., p. VI.

⁴³ MAGALLON Jean-André, consul de France au Caire entre 1777 et 1795, fut l'un de consuls qui ont parcouru la scène diplomatique française de XVIII^e siècle. Ref : Bonnichon, Philippe, et Pierre Géný. 2012. *Présences françaises outre-mer, XVI^e-XXI^e siècles*. KARTHALA Editions. SL, p.160.

⁴⁴ REYBAUD Louis, et A. de VAULABELLE. 1830. *Histoire scientifique et militaire de l'expédition française en Égypte*. Volume 2. Paris: A-JDénain, p. 83.

chimistes, des médecins, de minéralogues et de mathématiciens doivent être convoqués. En parcourant les chroniques du XIX^e siècle, nous avons retenu six motifs susceptibles d'être le moteur de cette gigantesque entreprise. Des objectifs dont al-Ğabartī ne nous parle pas de façon détaillée, et pour lui ce ne furent que les attitudes colonialistes de la France. Parmi ces motifs :

Couper le chemin entre les Anglais et leurs colonies en Inde : ce fut l'objectif « numéro un » de cette campagne. Nous avons déjà parlé, au début de ce chapitre, d'une forte concurrence entre la France et l'Angleterre à cette époque et chacun d'eux cherchait les moyens d'être le dominant dans la région. Cette attitude de concurrence militaire et commerciale poussa les Français à se positionner sur l'autre rive de la mer Méditerranée, ce qui inquiéta fort leur redoutable rival. Car, le chemin commercial le plus fréquenté de l'Angleterre fut menacé. C'est pourquoi l'amiral Smith se mit, diplomatiquement et militairement, aux côtés des Ottomans.

En outre, la recherche d'une potentielle route commerciale après la domination Britannique du « Cap de Bonne-Espérance⁴⁵ », fut l'une des ambitions de la politique française. La domination de la mer Rouge et l'Océan indien déclencha une influence britannique incontournable. Cela devint un facteur qui donna aux Anglais une grande supériorité commerciale contre leurs rivaux français.

D'ailleurs, après la découverte de cette route au début du XVI^e siècle, le mouvement du commerce mondial changea, les navires qui venaient du sous-continent indien ne furent plus obligés de passer par l'Égypte, ce qui pouvait permettre aux Anglais d'éviter tout blocage de la part de l'armée d'Orient. Malheureusement le chemin fut fatalement long, quand le temps à mettre pour naviguer entre l'Angleterre et l'Inde va, lui aussi, doubler. Donc, l'Amiral Smith devrait tout faire pour sauvegarder le chemin le plus pratique et le plus court, car l'occupation française de l'Égypte devrait certainement affecter le commerce britannique. Alors, pour éviter tout risque sur le plan stratégique et militaire, l'Amiral Smith s'engagea autrement dans l'affaire de l'expédition.

⁴⁵Le cap de Bonne-Espérance « est une route maritime qui a été découverte et baptisée pour la première fois en 1488 par le navigateur portugais Bartholomé Diaz, qui l'appelle '*cape des tempêtes*'. Le nom de cap de Bonne-Espérance est donné par le roi Jean II du Portugal dans l'espoir que la découverte ouvre une nouvelle route commerciale pour arriver en Asie par voie maritime » ref : site webe, URL : <https://www.guidevoyages.org/cap-de-bonne-esperance/#>

L'importance de la position géographique de l'Égypte : Située dans la partie nord-est du continent africain, et bordée par la Méditerranée et de la mer Rouge, elle relie l'Asie et l'Afrique. Le pays a une importance particulière, non seulement en raison de sa position stratégique, mais aussi ses fortes ressources humaines. C'est pourquoi ce pays reste toujours au cœur des enjeux géopolitiques depuis toujours.

Par exemple, aujourd'hui, malgré sa faiblesse économique par rapport à plusieurs pays arabes, elle joue, tout naturellement, un rôle principal dans l'organisation de la Ligue des états arabe dont le siège principal se trouve au Caire. Depuis sa création en 1945 l'organisation est dirigée par des secrétaires généraux majoritairement égyptiens. Sur 73 ans d'existence, elle fut dirigée 62 ans par des Égyptiens, soit 7 dirigeants sur 8. C'est justement pour montrer l'importance de cette partie du monde au fil du temps que nous avons pris cet exemple. Donc, cette perception actuelle d'être un pays aussi important dans la région est en quelque sorte, le reflet de l'image d'une société cultivée bien avant les autres sociétés arabes à travers l'état moderne qui fut né dans cette partie du monde à travers la rencontre entre la culture arabo-musulmane et les lumières occidentales grâce à l'expédition française, une expédition à la fois scientifique et militaire.

L'affaiblissement de l'Empire Ottoman : après sa défaite contre l'Autriche et sa signature de la convention *Karlowitz* le prestige de l'Empire Ottoman s'effondra. Sans doute et avec six siècles de règne, l'Empire Ottoman marqua l'histoire du monde durant cette période tant par sa force militaire que par sa position stratégique entre l'Europe chrétienne et l'orient musulman dans une époque où l'appartenance religieuse eut une grande place dans la politique mondiale. Si nous jetons un coup œil sur le témoignage des historiens ; « L'Empire Ottoman (1299-1922) fut l'un des plus grands empires que le monde ait connus. Il eut une profonde influence sur le cours de l'histoire mondiale comme sur le destin des peuples qui en firent partie durant une période plus ou moins longue ⁴⁶».

En revanche, l'affaiblissement de ce dernier fut un élément déclenchant pour ces agitations politiques dans la région. Le destin qui poussa fatalement le vieil empire musulman, en ce moment difficile de son histoire, vers une confrontation avec des grandes puissances sur diverse fronts, donna la France l'occasion de s'emparer de l'une des provinces les plus importantes du Moyen et Proche-Orient. Par ailleurs, l'influence

⁴⁶ MARUSHIAKOVA Elena et *al.*, « Les Tsiganes dans l'Empire ottoman », *Etudes Tsiganes*2007/3 (n° 31-32), p. 10-25. DOI 10.3917/tsig.031.0010, p. 2.

européenne dans les affaires intérieures de l'Empire Ottoman aussi provoqua l'apparition de mouvements protestant contre le sultanat en faveur des idées de nationalisme. C'est ainsi que la France s'empara de l'Égypte et environs trente ans plus tard il y aura la prise d'Alger par l'armée française et ainsi de suite jusqu'à la chute totale de l'empire avec la fin de la première guerre mondiale où l'héritage territorial des Ottomans devint un gâteau à partager entre les grandes puissances coloniales.

La popularité de Bonaparte agaça les hommes politiques : Le Général Bonaparte qui jouit d'une popularité extraordinaire, suscita la haine et la jalousie des hommes politiques français. Ils eurent donc, l'intention de se débarrasser de lui et de l'éloigner du centre du pouvoir. Même si les grands historiens qui assistèrent aux événements de cette époque comme al-Ğabartī, Dominique Vivant Denon et P. Martin ne nous en parlent pas, on a quand même plusieurs d'autres auteurs qui se rejoignent sur ce point, c'est le cas de 'AWWAḍ Aḥmad Ḥāfīz, « il semble que la haine envers Bonaparte s'installa à l'intérieur des membres du gouvernement. Ils craignirent sa popularité grandissante et sa place dans les cœurs de soldats.⁴⁷ » Ils n'eurent pas eu tort d'imaginer que Bonaparte avec sa popularité auprès des français, les soldats et les généraux, s'emparerait du pouvoir à Paris. Sans doute, par le charisme de sa parole et par sa valeur dans le combat, il eut une popularité surprenante qui put effectivement susciter la crainte de la classe politique. Donc, vu ce qu'il entreprit plus tard, leur crainte était justifiée.

Les attitudes impérialistes de Bonaparte : très ambitieux, le Général Bonaparte visa à instaurer une grande puissance coloniale en Orient, afin du pouvoir concurrencer les Anglais dans le "sous-continent indien" malgré leur suprématie navale, mais aussi d'avoir la possibilité de se positionner à l'Est et à l'Ouest du vieil Empire Ottoman. Il nous semble aussi, que la volonté de vulgariser les principes et les valeurs de la révolution française ne manqua pas à la classe politique française de cette époque. Une époque où, plusieurs pays européens s'inquiétèrent de l'émergence de cette révolution dans leurs pays, par crainte d'un éventuel soulèvement populaire contre les monarchies.

Enfin, l'intérêt scientifique de l'expédition : La partie scientifique donna l'un des résultats les plus éminents de l'expédition. L'œuvre intitulée "*Description de l'Égypte*" regroupe toutes les observations et les recherches faites par les savants de l'expédition durant leurs séjours en Égypte. Dans leurs recherches ils remontèrent jusqu'à l'Égypte

⁴⁷ 'AWWAḍ Aḥmad Ḥāfīz, 2012, *Nābiliyōn Bōnābart fī Maṣr*, Al-qāhira, kalimāt 'arabiya li-tarğama wal-našrī, p. 80.

antique. Une œuvre de 26 volumes dont l'aperçu nous renvoie vers un autre monde. Dans ses fastes dimensions on aperçoit non seulement la grandeur de l'Égypte mais aussi l'étonnante capacité de l'équipe scientifique de Bonaparte.

Le gouvernement français eut à l'intention de mener cette merveilleuse découverte scientifique, car, les savants en divers domaines furent mobilisés dès le début, « 167 savants et artistes, plus 19 hommes du génie civil et 16 géomètres et cartographes. Sans compter les astronomes, les botanistes, les chirurgiens, les chimistes, les archéologues, les zoologues les mathématiciens, les minéralogistes, les professeurs et les interprètes⁴⁸ ».

Les activités des savants furent variées, de l'étude des monuments du pays, à son histoire, à la nature de ses terres et de ses espèces, à ses animaux, à son agriculture, à son commerce, aux coutumes du peuple et aux aspects économiques et sociaux.

⁴⁸ SALEH M. MAGDI Abdel Hafez. 2004. « Les rapports culturels entre la France et l'Égypte ». *Cahiers de l'Association internationale des études françaises* 56 (1): 57-66.
<https://doi.org/10.3406/caief.2004.1526>. p. 3.

La fin de l'expédition et l'agitation politique interne

D'abord, de façon générale, l'expédition ne marqua pas le début de tout contact entre l'Orient et l'Occident. Elle ne fut que la poursuite d'une relation ancienne qui relia l'Égypte et l'Occident. Un contact commença avec l'arrivée d'Alexandre le grand en Égypte au IV^e siècle av. J.C. Pourtant, l'expédition eut ses propres particularités. Elle marqua le début du contact entre l'Orient et l'Occident, au sens moderne.

Pour Pierre-Dominique Martin, « l'Égypte depuis Alexandre, se trouve en contact et pour la première fois, en liaison d'intérêts avec les peuples de l'Occident⁴⁹ » Son témoignage n'est pas moins important que celui d'al-Ğabartī. Il fut ingénieur au Corps Royal des ponts et chaussées, membre de la commission des sciences et des arts de l'Égypte. Cette citation provient de son ouvrage intitulé « *Histoire de l'expédition française en Égypte* » paru une dizaine d'années après l'évacuation de l'Armée d'Orient.

Ce qui est à retenir de ces propos, c'est la différence entre les deux occupations (celle d'Alexandre et celle de Général Bonaparte) La première, à caractère expansionniste colonialiste dans une époque où l'avancée scientifique n'avait pas encore émergé et que son occupation n'apporta rien de nouveau à cette province. La deuxième, à caractère plus scientifique que militaire, se produisit à une époque où les découvertes géographiques et l'avancée scientifique furent une particularité occidentale et que l'Europe avait déjà connu du temps des « Lumières ». C'est dans ce climat que l'influence culturelle et scientifique fut tout à fait possible.

Donc, ce fut le cas en Égypte. Car, nous nous souvenons bien que l'Égypte est l'endroit où l'émergence de l'état moderne parut, pour la première fois, dans le monde arabe et c'est justement, grâce à ce contact que des importantes transformations structurales est culturelles eurent eu lieu dans cette contrée. Alors, c'est là où la force argumentative de propos de P. Martin réside.

L'expédition se termina et l'Armée d'Orient, enfin, quitta l'Égypte en 1801 pour tourner une page importante de l'expansion de la révolution française. Une expansion qui est parvenue, en peu de temps, à l'autre bout du monde. Bonaparte, classé par l'historien

⁴⁹ MARTIN Pierre-Dominique. 1815. *Histoire de l'expédition française en Égypte*. Paris : JMEberhart. Deuxième volume, p. 79.

américain Michael H. Hart dans son ouvrage intitulé « *The 100 : A Ranking of the Most Influential Persons in History* » (*Classement des 100 plus influentes personnalités de l'Histoire*) au trente quatrième rang, fut un fils obéissant de la révolution française, qui voulut vulgariser l'humanisme et les valeurs de cette dernière « liberté, égalité, fraternité » partout dans le monde.

Dès le premier jour de son arrivée sur les rives d'Alexandrie, Bonaparte rencontra une forte résistance populaire. Malgré les efforts consentis par le jeune général, entre l'intensité, l'intimidation et les négociations politiques, la résistance continua. Une sorte de rejet de toute présence étrangère sur leur territoire. Cela pourrait s'expliquer par la tradition religieuse de la société en question. En effet, « la culture traditionnelle a imposé, pendant longtemps, un seul critère pour juger de la validité des choses : l'adéquation avec le Coran et la Sunna (tradition prophétique)⁵⁰ »

Cela peut être étonnant pour certains, mais pour d'autre c'est plutôt compréhensible. C'est le cas pour moi, par exemple, qui vient de Corne d'Afrique où la tradition locale d'aujourd'hui n'est souvent pas très différente de celle de la société d'une autre ère. En effet, presque le même parler que celui des égyptiens du XVIII^e siècle. D'ailleurs, ce n'est pas une particularité orientale ou africaine, c'est plutôt une tradition dominante dans la plupart des sociétés musulmanes.

Cela joua, en quelque sorte, le rôle de la loi, car elle fut la seule loi depuis plusieurs siècles et bien avant l'arrivée de l'État moderne dans cette partie du monde. Donc, cela fait partie de l'identité de la société, de ses valeurs et de ses principes. Alors, la question du respect de la loi ne se pose logiquement pas dans nul endroit de ce monde. Quelle que soit leur religion, chrétiens, musulmans, juifs ou autres, il s'avère que cette situation existe partout où les habitants sont très croyants. D'ailleurs, pour un croyant, le fait de se référer aux textes sources, est un engagement moral.

Alors, si nous avons vu que la société musulmane du XVIII^e siècle avait un seul critère pour juger de la validité des choses : l'adéquation avec le Coran et la Sunna, la littérature scientifique montre l'omniprésence de cette vision dans les sociétés monothéistes. Ici Jean Verdon confirme cette omniprésence et l'attachement aux textes fondateurs des sociétés « monothéistes », « Au Moyen Âge, dit-il, la religion, c'est à dire

⁵⁰ MOGHITH Anwar. 2013. « *Le darwinisme et la sécularisation de la pensée en Égypte* ». Rue Descartes, n° 78 (juillet): 57-67. Consulté le 17/05/2018. Page 2. URL : http://www.cairn.info/acces.bibliotheque-diderot.fr/resume.php?ID_ARTICLE=RDES_078_0057.

en l'occurrence le christianisme, structure toute la vie sociale -nous ne parlons pas des juifs et des musulmans⁵¹». Bref, si cela apparaît pour certains comme une relation traditionnelle de soumission, pour d'autres elle est perçue comme une relation de service d'obligation mutuelle basée sur le choix personnel.

À noter également que le traité d'évacuation aurait dû être fatal à la France, car c'est l'un des plus grands résultats de l'expédition qui devait être rendu aux Anglais. « L'article n°3 prévoit que la commission des sciences et des arts n'emportera aucun des monuments publics, ni manuscrits arabe ni carte, ni mémoire ni collection et elle les laissera à la disposition des généraux et commandants anglais.⁵² »

Pour la commission, il fut difficile d'accepter une telle humiliation. Renoncer à leurs efforts pendant près de quatre ans en avait été une faute impardonnable, ils avaient menacé de jeter leur effort dans la mer au lieu de le rendre aux Anglais. La commission enfin réussit dans cette bataille et préserva les cartes, manuscrits et les dessins, mais les monuments devront être rendus, y compris la fameuse « Pierre de Rosette⁵³ » qui se trouve actuellement au « *British Museum* » à Londres.

Alors, en parallèle au rejet social de la présence française, les Turcs décidèrent de préserver le territoire de l'empire contre les envahisseurs occidentaux, quand les Bey mamelouks, sous couvert de l'empire, menèrent la guerre à de façon systématique. Les Anglais déployèrent tout pour éviter de la présence française près de leur route vers leurs colonies du sous-continent indien, toutes ces pressions engendrèrent effectivement non seulement le retrait précipité de l'armée d'Orient, mais aussi ils renvoyèrent la paix et la stabilité aux calendes grecques. Ce renvoi de la paix à une date inconnue porta la situation politique vers un nouvel épisode de cinq ans d'instabilité politique et sécuritaire.

Quelles que soient les conditions de départ, l'armée d'Orient céda le passage, mais la situation de la province fut politiquement très agitée. Après avoir réussi à chasser leur redoutable rival de la région, les Anglais sont là, on ne sait pas encore ce qu'ils vont

⁵¹ VERDON Jean. 2018. *Etre chrétien au Moyen Âge*. Place des éditeurs. Paris, p. 3.

⁵² LECLANT Jean, Jean VERCOUTTER, et BARI Hubert. 1989. *Mémoires d'Égypte : hommage de l'Europe à Champollion*. FeniXX. Page 93. URL : Google-Books-ID: Tn5YDwAAQBAJ

⁵³« Bati à l'embouchure du Nil ; des soldats du génie la découvrirent en creusant la terre dans le voisinage du fort ; c'était une table de granit portant un décret rendu par les prêtres de Memphis en l'honneur de Ptolémée-Epiphané. Ce décret se trouvait transcrit en trois langues différentes, la langue Hiéroglyphique, la langue vulgaire des égyptiens et la langue grecque.» ref : Michaud, Joseph-François. 1841. *Correspondance d'Orient (1830-1831)*. Grégoir, Wouters, p. 138.

demander comme contrepartie, ou l'élimination de leur rival leur suffit ? Quoi qu'il en soit, le futur souverain aura tout à reconstruire.

Alors, al-Ġabartī annonce les évolutions des événements, dans un moment si délicat, comment l'agitation politique toucha le pays et comment une lutte prolongée du pouvoir se déclencha entre les Ottomans qui intervinrent au nom de « l'Empire Musulman » et les Mamelouks qui profitèrent du moment de faiblesse et qui s'approprièrent à cette partie du monde. Et enfin comment, dans un premier temps, ils arrivèrent à prendre le contrôle « symbolique » au détriment des Ottomans, symbolique, parce que le pays fut dans un véritable chaos. Dans cet ouvrage de 689 pages (le troisième volume de fameux livre d'al-Ġabartī) : « *'Aġāib al-āṭār fī at-tarāġim wal-aḥbār* ». L'auteur essaie de noter tous les détails de cette période jour après jour.

Entre la page 9 et la page 576 il met à notre disposition un mémoire exceptionnel de cette époque dans lequel il rapporte les événements de façon chronologique sans laisser aucun détail. Après le départ de l'armée française, le pays traversa quatre ans de désorganisation et d'instabilité politique et sécuritaire. Politiquement un (*wālī*) gouverneur ottoman et des (*Umarā' al-Mamālīk*) des princes Mamelouks furent les acteurs du terrain, mais la politique d'intégration de Mamelouks par la Sublime Porte ne donna pas ses fruits durant les quatre ans qui suivirent la reconquête Ottomano-britannique.

En revanche, pour al-Ġabartī, Mohamed Ali ne fut pas désigné directement par Istanbul, mais cela se fit par une proposition du peuple qui décida de sortir de cette situation épouvantable, ce qui aboutit à la démission de « Ḥoršīd Pacha » et la nomination de Mohamed Ali. Enfin, ce fut avec l'arrivée de ce dernier que la province, petit à petit, retrouva sa route vers la stabilité, une stabilité qui permettra plus tard au jeune Pacha de se lancer dans une perspective de développement à travers sa relation avec l'Europe et en particulier la France où la science connut une évolution particulière.

La contribution de l'expédition à l'expansion lexicale

La tradition lexicale ancienne pénalisa, pendant longtemps, le dictionnaire arabe à travers les mesures strictes qui lui interdisait d'adopter un terme non utilisé avant le deuxième siècle de l'Hégire, ce qui bloquait les lexicographes arabes et par la suite le dictionnaire et la langue elle-même. Car, l'accompagnement de l'évolution de la vie quotidienne met aussi la langue dans une perspective d'évolution durable. Malgré ces exigences, nous avons plusieurs termes et expressions qui pénétrèrent dans cette merveilleuse langue. Un acte accompagné par une flexibilité de la part des lexicographes contemporains. Quoi qu'il en soit, la civilisation occidentale et son invasion culturelle et intellectuelle influencèrent fortement la langue et la pensée arabe moderne et contemporaine dans les divers aspects de la vie quotidienne.

Ce n'est que la première étape d'une renaissance héritée par l'expédition qui causa à la France la perte d'un grand nombre de ses soldats et à la société égyptienne lui couta la plus belle chose qu'elle possédait dans une situation sociale très modeste : la stabilité. Pourtant, elle fut bénéfique pour les deux aussi, sur le plan scientifique et diplomatique, elle rendit un grand service à la France. Nous avons déjà parlé le célèbre livre *Description de l'Égypte* qui permit l'apparition de toute une science connue aujourd'hui sous l'appellation d'« Égyptologie ». Sur la scène diplomatique elle ne fut pas moins importante, car elle permit aux Européens des Lumières de découvrir l'Orient pour une transmission éventuelle de ces lumières.

Alors, après le départ des hommes de Menou et la stabilisation de l'Égypte par Mohamed Ali Pacha, des liens diplomatiques se développèrent, ce qui donna au jeune Pacha l'occasion d'envoyer des étudiants pour l'acquisition des sciences modernes qui se développaient en Europe de façon remarquable, et en même temps multiplia l'ouverture des écoles dans le pays. Ces initiatives montrent les dimensions de l'ambition de Mohamed Ali qui visa scrupuleusement l'expérience des scientifiques, ingénieurs, mathématiciens et géographes européens. Ce fut à leur retour que les jeunes missionnaires commencèrent à traduire les acquis en leur propre langue, ce fut justement là que l'emprunt et l'arabisation des termes d'origine étrangère firent leur apparition dans les textes arabes modernes.

L'emprunt linguistique, la translittération et la traduction littérale des langues occidentales dans les textes contemporains justifiaient cette expansion lexicale qui prit une tendance particulièrement large, pour la première fois, sous le règne de Mohamed Ali Pacha en Égypte. Dans les écrits des écrivains égyptiens de cette époque, nous avons plusieurs exemples. Concernant la transcription, par exemple ; le terme « *al-ğūrñāl* » est une transcription du mot français « journal », il paraît que l'auteur ne trouva pas l'équivalent du terme dans sa langue et pour bien transmettre son message il recourut à cette solution. Nous avons énormément d'exemples, et nous allons les voir dans le prochain chapitre où nous aborderons le rôle de la traduction sur le néologisme, mais aussi dans le huitième et le dernier chapitre de ce travail dans lequel nous allons analyser les textes d'aṭ-Ṭaḥṭāwī.

Ce fut une alternative pour un jeune traducteur qui se lança dans un domaine dont il n'avait aucune expérience. Un lecteur de nos jours ne doit donc pas se demander pourquoi aṭ-Ṭaḥṭāwī ne traduisit pas par « *aṣ-ṣaḥīfa* » qui est son équivalent dans l'autre langue au lieu de le transcrire. Il semble qu'il fit un effort avec les outils à sa disposition, à une époque où les deux cultures n'étaient pas encore traitées.

Donc c'est effectivement grâce à son aventure et à ses efforts que nous disposons aujourd'hui de l'équivalent de ce terme dans la langue d'arrivée, c'est pourquoi nous jugeons que sa méthode est justifiée. Même si ses ambitions pour l'avenir culturel de son pays sont toujours inachevées, aujourd'hui, deux siècles après sa mort, c'est son aspiration éternelle à la modernisation de sa propre société qui le rend vivant dans le monde de la connaissance humaine. Ce fut probablement sa culture encyclopédique qui le poussa à entreprendre la traduction des œuvres de diverses disciplines, comme l'histoire, la géographie le roman etc ; et ses efforts contribuèrent visiblement à la création d'un lien culturel fort entre ces deux cultures.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons exposé la région du *Mašriq al-'arabī* de façon générale et l'Égypte de façon particulière, à l'époque de l'expédition française. Le contexte sociopolitique dans une perspective de conflit d'intérêt, la nature de l'expédition et ses différents visés, le fanatisme religieux dans la société, (l'exemple d'al-Ḥalabī qui n'était pas un Égyptien) mais aussi, l'attitude expansionniste du patron de l'expédition, en l'occurrence Général Bonaparte qui voulut « faire de l'Égypte la première marche d'un Empire mondial des Lumières ⁵⁴ ». Une expédition qui reste toujours un point lumineux dans l'histoire de la France dans le cadre de la vulgarisation des valeurs de la révolution, mais aussi du décodage de l'histoire mystérieuse de l'Égypte depuis l'Antiquité.

Même si général Menou, le dernier gouverneur de l'Égypte, ne put maintenir sa présence ni conserver la plus belle découverte de l'armée d'Orient dans cet univers antique (*la Pierre de Rosette*), il réussit, malgré les tentatives multipliées des Anglais, à conserver la production de la commission de sciences et des arts, qui sert aujourd'hui et pour toujours la référence principale pour la question égyptienne. Pour leur part, les Mamelouks et les Ottomans misent tout en œuvre pour préserver le territoire de l'Empire Musulman. En ce moment difficile, la société égyptienne fut perdue entre ces deux féroces rivaux dont chacun essaya de maintenir sa présence par tous les moyens. Après les échecs répétitifs, à l'aide d'un allié d'intérêt, en l'occurrence les Anglais, ils arrivèrent difficilement à chasser les hommes de Bonaparte.

Concernant les objectifs de l'expédition, l'intérêt scientifique semble le seul à être accompli, quand l'objectif principal de l'armée d'Orient (couper le chemin de l'Angleterre vers l'Inde) resta un rêve non réalisé au cours de cette première tentative. Aussi, pour que ce vieux rêve puisse voir le jour, il faudra attendre 1869, c'est-à-dire, pratiquement 64 ans après la première tentative ; le chemin des Britanniques fut à nouveau menacé, même si la possibilité de contourner le continent africain était possible aux Anglais.

En revanche, l'impact de l'expédition sur la société fut bien visible. Elle fut la victime principale des toutes les confrontations qui eurent lieu dans la région. Après le départ définitif de l'agresseur exotique qui leur arracha la stabilité, c'est encore un autre

⁵⁴ HUSSEIN Mahmoud, 1998. *Vivant Denon, Abdel Rahman al-Ġabartī: sur l'expédition de Bonaparte en Égypte*. S.L, Actes Sud, p. 10.

chapitre d'instabilité politique et sécuritaire qui se lança. Quatre ans d'instabilité, jusqu'à l'arrivée de Mohamed Ali qui réussit parfaitement à faire sortir le pays de la crise politique prolongée.

Enfin, nous avons jeté un coup d'œil sur l'apport de l'expédition à l'expansion des expressions idiomatiques arabes à travers le contact avec le français. Le grand impact laissé sur la langue arabe par ce contact est bien visible dans le fameux ouvrage d'aṭ-Ṭaḥṭāwī intitulé « *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* » où nous trouvons l'omniprésence des termes français ou français d'origine latine transcrits en caractères arabes avec une articulation arabe dont certains restent tel jusqu'à nos jours. Nous allons voir des exemples et leur analyse dans la dernière partie où nous allons aborder les caractéristiques de sa traduction.

2. Deuxième chapitre : L'expédition de l'Égypte ; une introduction fructueuse à des contacts terminologiques et culturels.

La littérature scientifique consacrée au sort de la question d'Orient et de l'aventure légendaire de Napoléon Bonaparte est énorme, quant au sort du contact terminologique entre les deux langues il n'est pas aussi important. Toutefois, il faut bien admettre que les relations qui s'établirent entre ces deux communautés à travers l'expédition servirent les deux langues et leurs cultures. D'ailleurs, le réel contact entre la langue de Molière et celle de Naguib Mahfouz nous apparaît solidement fixée durant la période de la post-expédition, c'est ce que nous allons traiter dans les pages suivantes.

L'expédition et la traduction

Avant l'expédition, la traduction français/arabe avait été quasi-inexistante en Égypte, puisque le contact entre les communautés en question se limita à des activités commerciales très modestes jusqu'à l'arrivée des Ottomans qui plaça la totalité de la région de *Mašriq al-'arabī* sous leur domination « en 1517⁵⁵ ». En parcourant les chroniques du XVI^e siècle, nous trouvons qu'un traité fut signé entre la France et l'Empire Ottoman garantissant la liberté de déplacement et de commerce aux Français à l'intérieur de l'Empire « Pour la première fois, les Ottomans signèrent un traité de privilèges multiples avec la France en 1535, permettant aux Français de faire du commerce ou de s'installer n'importe où dans les territoires de l'Empire ⁵⁶».

En ce moment où la plupart du commerce se faisaient entre l'Océan indien et l'Océan Atlantique grâce à la découverte de la route du Cap Bonne-Espérance, les Ottomans, bien conscients des différends entre l'Angleterre et la France durent préserver les intérêts économiques de l'Empire et maintenir les activités commerciales qui lièrent l'empire et l'Europe et qui représentaient une source principale pour l'économie de l'Empire à travers la consolidation de liens avec la France. Jusque là, le contact terminologique de langues orientales avec le français ne fut pas aussi favorisé.

Cela ne veut pas dire que rien ne fut traduit entre ces deux langues avant l'expédition, bien au contraire, nous avons de grands services rendus par les orientalistes et les gens qui travaillèrent avec les consuls français dans les provinces orientales de l'Empire Ottoman, ce fut le cas d'Antoine Galland ⁵⁷ le traducteur des contes des « *Mille et une nuits* » aujourd'hui classés au patrimoine culturel de l'humanité.

⁵⁵ *Le cœur de la nation arabe*, op. cit., Consulté le 23 Mai 2017.

⁵⁶ MUSTAFA Nādia, S.D. *Tārīkh 'ilāqāt al-dawliya : Manṭūr Hadārī Muqārīn*, volume 1. S.L. Dār al-nashrī liṭaqāfa wal 'ulūm, p. 214.

⁵⁷ GALLAND Antoine (vers 1646 à Rollot, Picardie, France– 17 février 1715 à Paris) fut orientaliste, spécialiste de manuscrits anciens et de monnaies. Habitué de la Bibliothèque royale, antiquaire du roi et académicien. La postérité a surtout retenu sa traduction des Mille et Une Nuits menée au début du XVIII^e siècle. En 1670, devenu bibliothécaire et secrétaire particulier du marquis Charles Marie François de Nointel, nommé ambassadeur de France auprès de Mehmet IV de la Porte, à Istanbul, il l'accompagna dans ses déplacements, entre 1670 et 1675, en Thrace, en Macédoine, en Roumélie orientale, en Asie mineure, dans les îles égéennes, en Ionie, en Syrie et en Palestine. <https://www.bedetheque.com/auteur-31231-BD-Galland-Antoine.html>

Même si sa traduction se situe au début du XVII^e siècle, cet art resta toujours dans son état premier jusqu'à l'arrivée de l'expédition qui provoqua la naissance de l'État moderne en Égypte. Non seulement il n'y avait pas suffisamment d'intellectuels ou d'acteurs qui s'intéressaient à la traduction entre ces deux langues, mais aussi, il n'y avait pratiquement pas d'activités étatiques pour la promotion d'activités de traduction. Donc, pour pouvoir parler d'une réelle volonté politique de traduction, il faut attendre l'arrivée de Mohamed Ali Pacha au pouvoir en Égypte en 1805 et ses relations diplomatiques et culturelles avec la France.

En revanche, l'expédition suscita une sorte de réveil dans le monde arabe en général et l'Égypte en particulier. Parce que la société fut, depuis la chute du dernier calife Abbasside, dominée par des pouvoirs autoritaires dispersés dans la région dont chacun visa la soumission des autres. C'est dans cette arène politique si primitive que la société perdit tout espoir de retrouver l'équilibre pour pouvoir concurrencer les autres sociétés en évolution permanente.

Mohamed Ali lui-même avait été influencé par les intellectuels égyptiens qui furent impressionnés par l'avancée scientifique et militaire des français, ce qui donna au jeune Pacha la volonté de chercher les moyens d'adopter le modèle français de développement scientifique, social et militaire. Le décalage entre les deux sociétés nous apparaît très clairement observable dans le propos d'al-Ġabartī dans son commentaire sur ce qu'il vit dans les laboratoires et le centre de documentation de la commission de sciences et de l'art, surtout lors des compositions de différentes substances dans les expérimentations chimiques, en disant :

« Leur manière et les conditions de structuration de choses sont tout à fait impressionnantes ! Ils produisent des choses que nos mentalités n'arrivent pas à mesurer.⁵⁸ »

Accompagnant la mission des étudiants en qualité d'imam, nous voyons plus tard, at-Taḥṭāwī à son tour impressionné de ce qu'il vit durant ses séjours à Paris. Il va même, dans sa description, jusqu'à dire :

« Ici, je cite ce que j'ai vu durant mon voyage entre Égypte et Paris et les merveilles que nous avons pu observer, mais aussi, mon séjour dans cette ville qui a

⁵⁸ *'Aḡāib al-āṭār fī at-tarāḡim wal-aḥbār, op. cit., p. 60.*

rassemblé toutes sortes de connaissances, de sagesses, d'art, d'équité et de justice absolue. Des choses qui devraient être, en premier lieu, dans le pays de l'Islam, la terre de la *Šarī'a* du prophète. ⁵⁹»

Cela montre très clairement la grande différence entre la mentalité arabe et les sciences de l'Occident à cette époque. Dès le début de son projet d'expédition le général Bonaparte ne manqua pas d'apporter une imprimerie, mais aussi des traducteurs qui travaillèrent avec lui en permanence. Nous trouvons des documents qui nous confirment que, parmi les savants qui accompagnèrent l'armée d'Orient il y avait des traducteurs français qui furent formés à l'école des jeunes de langues fondée par Louis XIV au XVII^e siècle pour la formation des traducteurs destinés à travailler avec les consuls français en Orient.

Parmi ces traducteurs, « Jean Michel Venture De Paradis, le plus âgé des savants de l'expédition, naquit à Marseille en 1739, il apprit les langues orientales à l'école des langues. Il passa près de quarante ans en Orient durant lesquels il entreprit des missions diplomatiques précises dans plusieurs endroits comme Le Caire, Marrakech, Tunis et Alger.⁶⁰» Dans les pages qui suivent, Jacques Tagir cite encore les noms de plusieurs autres orientalistes, tel que : Perre Amédée Jaubert, Jean Joseph Marcel, Jacques-Denis Delaporte, Belletête, Damien Bacevich, Panhuysen, Jean-Baptiste Santi L'homaga et Jean Renno, qui tous, selon lui, travaillèrent avec le commandement de l'armée d'Orient en qualité de traducteur.

Les efforts de modernisation de Mohamed Ali, furent aussi basés sur la traduction. Il ne voulut pas adopter la langue de cette nouvelle civilisation (comme plusieurs dirigeants du triere-monde firent après la fin de la période coloniale). il préféra plutôt suivre l'exemple de « el-Ma'mūn ⁶¹» qui développa l'idée de son prédécesseur, en l'occurrence son père Hārūn ar-rašīd, pour créer une gigantesque bibliothèque nommée « *Bayt al-ḥikma* » littéralement (Maison de la sagesse) regroupant les maitres de la

⁵⁹ AṬ-ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'a ar-Rāfi'. S.D. *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz*. Qāhira: al-Mu'assasat al-kalima, p. 36.

⁶⁰ TAGIRE Jacques, 2012, *Ḥarakat al-tarğama fī-Mašr ḥilāl al-qarn al-tasi' 'ašar* », *Mu'assasat al-Hindāwī lī ta'līm wal-ṭaqqāfa*. Al-Qāhira, p. 15.

⁶¹ Al-Ma'mūn, calife à partir de 813 de la famille Abbassides, fils d'Haroun al Rachid, naquit à Bagdad, au mois de septembre 788 de notre ère ; il mourut le 10 août 833, à l'âge de quarante-sept ans. Al-Ma'mūn avait réuni à Bagdad des savants de toutes les croyances, qu'il traitait magnifiquement et avec la plus complète tolérance. Al-Ma'mūn envoya même des émissaires à la Grèce pour y recueillir les manuscrits les plus célèbres, et les fit traduire en arabe. <http://www.cosmovisions.com/Almanon.htm>

traduction, du début du IX^e siècle. Une écupes vraisemblablement destinée à traduire les œuvres de différentes disciplines du grec, du persan et transcrits en arabe.

Donc, chez Mohamed Ali, il s'agit de traduire des œuvres de domaines divers du français à l'arabe ou parfois vers le turc. Au bout d'un certain moment et grâce à ces efforts, il arriva à changer complètement la société et à le rendre différente de celle d'hier. Une société qui l Commission des sciences et it et qui écrit mais aussi, qui servit d'exemple aux autres sociétés arabes. Malheureusement, comme partout dans le Tiers Monde, après la mort de Pacha et pour des raisons politiques, cela ne continua pas, nous allons voir les détails de l'effondrement d'une partie de ces efforts au début de la deuxième partie de ce travail.

On peut donc dire, à la lumière de ce que nous venons de voir, que la traduction (au sens moderne) intervint dans un premier temps, comme un moyen de communication entre le commandement de l'armée d'Orient et la société orientale. Dans un deuxième temps, elle servit aux Orientaux, à la recherche de leur cheminement vers l'évolution, comme un outil de décodage des sciences qui permirent aux Européens d'acquérir cette grande avancée multidisciplinaire.

L'expédition française montra véritablement aux Arabes leur place dans le monde moderne. Ce fut à travers ce qu'ils connurent chez les hommes de Bonaparte et surtout la commission de sciences et des arts, qu'ils réalisèrent leur retard par rapport à l'essor des Occidentaux et leurs progrès scientifiques. C'est effectivement à ce moment-là que la conscience du besoin de traduction et son importance pour le progrès culturel et scientifique put naître dans la société.

Après la fin de l'expédition et le réveil spontané de certains intellectuels et dirigeants égyptiens, la traduction devint un outil destiné à transmettre la science des civilisations européennes vers l'Orient pour un moment, avant que cela ne soit interrompu. Ce qui est tout à fait paradoxal dans l'histoire de la traduction dans le monde arabe depuis el-Ma'mūn, est que l'itinéraire de cet art fut toujours bouleversé par la politique.

Nous trouvons des périodes au cours desquelles la décision politique et la volonté de faire monter l'arabe et son statut de science conduisirent à la traduction des œuvres de domaines divers et de façon massive. Puis, au fur et à mesure que la politique changea le soutien financier et moral diminua ou même disparut, et peu à peu elle descendit à son plus bas niveau, ce qui ne fut, généralement, pas le cas chez les civilisations voisines.

Quoi qu'il en soit, c'est ainsi que l'expédition française joua le rôle d'introduction au contact terminologique et culturel entre les deux langues, mais aussi la réapparition de la traduction à nouveau dans une société dans laquelle cette dernière avait déjà sa place, mais disparut il y a fort longtemps pour des raisons souvent politiques et difficilement explicables. Elle servit, en effet, de vecteur entre les valeurs de la révolution française et la culture arabo-musulmane.

Pourtant, cette influence ne fut jamais aussi grande qu'après la naissance de l'état moderne, cinq ans après l'évacuation des hommes de Bonaparte, sous le règne de Mohamed Ali Pacha qui s'engagea dans une aventure lumineuse voyant la traduction comme un moyen d'adaptation culturelle efficace.

La théorie de la traduction.

D'abord, si nous jetons un coup d'œil à l'origine morphologique du terme « traduire » il provient, comme beaucoup de mots français, du latin ancien. Selon le dictionnaire Larousse, Traduire, veut dire : transposer un discours, un texte, l'exprimer dans une langue différente⁶².

Pour Guillemin-Flescher, « Le mot *traduction* provient du verbe traduire, dont l'origine est le verbe latin *traducere* : « faire passer ». Le sens le plus courant est : « faire passer un texte d'une langue à une autre ». Tout au long de l'histoire, la réflexion sur la traduction a été centrée sur des oppositions binaires : langue source/langue cible ; texte original/texte traduit ; littéralisme/traduction libre ; traduction de la lettre/traduction de l'esprit. ⁶³»

Donc, ici, nous avons l'impression que le sens du mot « traduction » ne se limite pas à son aspect interlingual et le fait de faire passer un texte d'une langue à un autre énoncé par guillemin-flescher. D'ailleurs, elle prend une tendance beaucoup plus large dans laquelle elle met en relation deux cultures différentes qui peuvent être dans deux endroits géographiquement éloignés l'un de l'autre, tout en permettant l'échange d'idées à travers la communication interculturelle. Donc, c'est le cas du français et de l'arabe aux deux extrémités de la Méditerranée, et pourtant l'influence culturelle française est très présente en Égypte depuis le début des relations diplomatiques à l'époque de Mohamed Ali Pacha. Pour certain, c'est depuis la « *Nahḍa* », mais pour nous la *Nahḍa* elle-même est considéré comme l'un des résultats le plus importante de cette friction culturelle.

Dans cette perspective, on se souviendra des propos incisifs de Roman Jakobson, l'un des premiers contemporains à donner une théorie de la traduction. Il la divise en trois phases :

⁶² NIOBEY, Georges, 1989; [sous la dir. de GUILBERT Louis, LAGANE René., - Grand dictionnaire des lettres ; 1-7. Grand Larousse de la langue française. Tome 7, SUS-Z /. P. 6067.

⁶³ GUILLEMIN-FLESCHER Jacqueline, « TRADUCTION », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 28 mai 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/traduction/>

Traduction interlinguale, ou la traduction de signes dans une langue avec des signes de la même langue.

Traduction interlinguale, ou interprétation de signes dans une langue avec des signes dans une autre langue.

Traduction intersémiotique, ou le transfert (transmutation) des signes dans une langue aux systèmes de chant non verbaux⁶⁴.

Dans la première phase, on constate qu'on est en train de reformuler le vouloir dire avec d'autres mots et toujours dans la même langue, c'est-à-dire, on est plus dans l'explication du texte et que dans cette méthode nous avons le sentiment d'être encore enfermé à l'intérieur d'une même langue. Alors, même si l'interprétation du terme « interpréter » serait plus ou moins justifiée, le sens du terme « traduire » n'est pas très présent dans cette arène.

Dans la deuxième phase, il n'y a pas d'inquiétude liée au terme et à sa fonction, nous avons le sens propre du terme, puisqu'il s'agit de donner l'équivalent du terme dans l'autre langue, le sens premier du mot. Dans ce style, le rapport se fait entre deux langues et deux cultures de façon directe.

Cette troisième et dernière phase est tout à fait particulière, on dirait que l'auteur avait un esprit très imaginaire, puisque les destinataires ou les auditeurs reçoivent les énoncés très éloignés de champ langagier. On peut donc la qualifier comme la méthode la plus sophistiquée de la traduction, car dans cette solution, on est dans une situation dans laquelle nous gardons les fonctions des propos langagiers dans une représentation artistique révérencielle, tout en tenant compte des sens et des objectifs visés des propos langagiers. D'ailleurs, cette hiérarchisation de sens justifie effectivement la double dimension de la traduction comme étant à la fois un art et une science. On ne rendrait pas pleinement justice à ce propos si l'on ne signalait pas que ces trois phases, généralement se renforcent l'une à l'autre, puisqu'elles couvrent tous les sens possibles imaginables du mot « traduction ».

Alors, la première s'impose lorsque le locuteur s'adresse à des auteurs, qui, même s'ils parlent la même langue que lui, ils n'ont pas le même bagage cognitif, et c'est là que

⁶⁴ JAKOBSON Roman. 1987. *Language in Literature*. Harvard University Press. Cambridge (Massachusetts), p. 429.

la traduction des signes dans une langue avec des signes de la même langue, évoquée par Jakobson, entre en vigueur. La deuxième s'applique quand on a des auditeurs n'ayant pas la connaissance nécessaire de la langue de départ, c'est pourquoi il met en évidence l'interaction entre des signes de deux langues différentes.

La troisième, c'est la phase artistique et philosophique de la traduction. Dans cette méthode, le locuteur dépasse les limites langagières et s'introduit dans une atmosphère humaine et universelle, c'est-à-dire, il s'adresse à un public aussi large ayant une variété de langues, car, c'est la communication gestuelle et la présence physique des protagonistes dans un film qui explique ses propos langagiers dans une dimension plutôt artistique qui reste à la portée d'un public aussi large, tout en dépassant la barrière langagière.

D'ailleurs, ce n'est pas toujours facile, en traduction, de donner le sens exact du texte source dans le texte cible, parce que parfois, les connotations rhétoriques n'ont pas les équivalents exacts dans l'autre langue, d'où le véritable défi du traducteur. Alors, les propos de rhétoricien, I. A. Richard, peuvent être un argument fort pour la difficulté que nous venons d'évoquer : « C'est très probable qu'elle soit la discipline la plus complexe jamais produite dans l'évolution du cosmos.⁶⁵ »

Dans tous les cas, la complexité de la traduction ne se cache pas dans le temps et dans toutes les langues, elle est évoquée dans presque toutes les cultures. Nous nous souvenons du romancier « Muṣṭafā Luṭfī Manfalūṭī⁶⁶ », qui, dans sa traduction du Drame de François Coppée intitulé « *Pour la Couronne* » souvent critiqué de ne pas l'avoir traduit, mais transposé les événements dans sa langue et formulé dans sa propre manière, ce qui rend difficile le fait de considérer son texte comme une traduction du texte source. Au début du XX^e siècle lorsque ce genre littéraire apparut dans le monde arabe, plusieurs romanciers ne furent pas francophones et c'est probablement pour cette raison que leurs productions ne furent pas de vraies traductions des textes sources.

⁶⁵IVOR ARMSTRONG Richards, 1953, *Toward a theory of translating*. « *Studies in Chinese thought* » (éd. A. F. Wright), Chicago-London, the University of Chicago press, p. 250.

⁶⁶Muṣṭafā Luṭfī al- Manfalūṭī, (né le 30 décembre 1876 à Manfalut – mort le 25 juillet 1924 au Caire) (arabe : مصطفى لطفى المنفلوطي) est un romancier, nouvelliste et essayiste égyptien. Il devint célèbre en traduisant et en adaptant plusieurs célèbres pièces théâtrales occidentales, avec un style utilisant l'important potentiel de la langue arabe. URL: http://data.bnf.fr/fr/13593054/mus_t_afa_lut_fi_al_manfalut_i/

La traduction entre l'art et la science.

Le fait de déterminer l'appartenance disciplinaire de la traduction est très délicat, puisqu'elle s'harmonise tant avec l'art qu'avec la science. Son homogénéité avec la linguistique est incontestable. Car la linguistique met à la disposition du traducteur les caractéristiques des langues et les techniques linguistiques qui lui permettent du pouvoir véhiculer les messages d'une langue à une autre. Toutefois, la question peut ouvrir un interminable débat. Il nous semble que le fait de prétendre que la traduction puisse être considérée comme un art dépend de votre profession. Pour le non-traducteur, il semble évident que la traduction n'est pas une forme d'art, mais plutôt une science et elle doit s'inscrire dans le monde des sciences du langage, quand pour un traducteur, elle joue le rôle des deux.

Pour lui, son métier est à la fois une science et un art puisqu'il exerce toujours dans ce terrain où il connaît ses difficultés et qu'il doit jouer sur les mots pour le bien-être de sa profession. Un terrain où la cohésion entre les deux cultures n'est toujours pas garantie et que, de temps en temps, il a la charge de prendre sa responsabilité toute en veillant sur la préservation de l'intégralité du contenu du message du texte source. Là, il s'engage dans une perspective de créativité, un exercice quasiment artistique.

En effet, traduire devient parfois un défi. L'engagement, le style de traduction et la maîtrise du jeu des mots est à la fois scientifique et artistique. D'où son refus de la classer dans une discipline précise au détriment d'une autre. Cette forme d'interdisciplinarité est une richesse et particularité propre à la traduction.

Si nous regardons le diagnostic des auteurs qui ont tant travaillé sur la question, nous voyons qu'elle est souvent polyvalente entre l'art et la science, c'est le cas de Cary Edmond. Pour lui « La traduction, comme l'architecture ou la médecine (ou tant d'autres activités humaines ayant pour objet l'homme) est, ou peut-être, ou doit être à la fois une science et un art : un art sous - tendu par la science. C'est la linguistique elle – même qui nous enseigne le plus clairement que les opérations de traduction comportent à la fois des problèmes linguistiques et des problèmes non – linguistiques ⁶⁷»

⁶⁷ EDMOND Cary. 1985. *Comment faut-il traduire ?* Ed, Presses Univ. Septentrion, p. 22.

Certains vont même plus loin, « La traduction n'est pas seulement un art, c'est un art supérieur ⁶⁸ ». Dans cette citation, nous pouvons dire que l'auteur, même s'il n'a pas osé dire « c'est un art exact », a quand même hautement salué les efforts des traducteurs qui mettent tout en œuvre afin de rendre possible ce qui n'est jamais possible. Nous en avons d'autres qui essaient de garder l'équilibre des choses, tout en affirmant que la traduction est un art, mais un art qui, pour pouvoir survivre comme un art, doit se baser sur une science. C'est le cas de Georges Mounin qui, dans des propos bien sereins, suggère qu' « On peut, si l'on y tient, dire que, comme la médecine, la traduction reste un art, mais un art fondé sur une science ⁶⁹ » Il la compare à la médecine qui est, exacte ou conjoncturelle, considérée comme une science, mais la dimension de comparaison s'explique par la pratique de deux métiers.

Quoi qu'il en soit, dans notre revue de littérature, Georges Steiner, spécialiste de la littérature comparée et de la théorie de la traduction, est le seul à prendre position en qualifiant la traduction comme un art et non pas une science. Dans son célèbre livre « *After Babel* » il dit ceci : « *what we are dealing with is not a science, but an exact art* ⁷⁰ » Si presque tous les auteurs que nous avons consultés n'ont pas pris une position claire sur cette combinaison de la traduction en tant qu'art ou science, cela témoigne de la responsabilité de se positionner sur une telle question.

Dans cette œuvre majeure considérée comme l'une des plus importantes contributions du siècle dernier, la puissance de propos de Steiner montre la forte confiance en soi de l'auteur, parce que s'il s'est permis de donner une confirmation de cette combinaison, il est fort probable qu'il a des arguments pour ce positionnement.

D'autres ne se soucient pas de l'appartenance disciplinaire de la traduction. Il y a un autre aspect qu'il faut mettre en exergue. Il s'agit de sa difficulté et de la tâche délicate que le processus de traduction nécessite.

C'est le cas de Jean Delisle qui dit que « Le traducteur doit faire en sorte que dans la balance, l'original et la traduction tendent à l'équilibre. Mais cet équilibre est en fait

⁶⁸ DELISLE, Jean. 2017. *La traduction en citations: Florilège*. Deuxième édition, University of Ottawa Press. S.L, p. 31.

⁶⁹ MOUNIN Georges, 1963. *Les Problèmes théoriques de la traduction*. S.L. Gallimard, p. 16-17.

⁷⁰ STEINER George. 1998. *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Oxford University Press, p. 311.

irréalisable. Il y a toujours une inégalité plus ou moins grande, tantôt favorisant l'auteur, tantôt le traducteur. Car il est de belles infidèles comme il en existe d'affreuses.⁷¹»

Nous, nous jetterons un coup d'œil sur les propos des anciens concernant la complexité du « traduire », nous avons des propos forts provenant d'« al-Ġāḥiẓ⁷² », l'écrivain le plus éminent du moyen âge arabo-musulman. Au fil des trois pages qu'il consacre à la traduction dans son *Kitāb al-ḥayawān* aussi célèbre que lui-même, il prétendit qu' «il est impossible que le traducteur arrive à transmettre le contenu du texte source avec toutes ses caractéristiques telles que l'auteur du texte source les a voulues.⁷³ » Bien que déjà ancien, cet ouvrage a fait encore l'objet de plusieurs études, plusieurs œuvres de al-Ġāḥiẓ sont déjà traduites dans d'autres langues.

D'abord, l'irréalisabilité de l'équilibre évoqué par Jean Delisle n'exclut pas le fait de produire une traduction acceptable et suffisamment correcte. Mais, sa préoccupation se tourne vers l'impossibilité de rendre une chose parfaite, et c'est tout à fait normal, en sachant que personne n'est parfait et quand il s'agit de jouer le rôle de médiateur interculturel entre deux langues différentes dont chacune a ses particularités et ses secrets, c'est encore plus ardu. D'ailleurs, c'est là que l'infidélité ou il attribue au traducteur devient plus ou moins justifiée.

Concernant al-Ġāḥiẓ, sa prudence suit la même tendance que celle de Jean Delisle. C'est toujours l'inquiétude de ne pas avoir une traduction qui garantisse la transmission du message original avec tous les spécificités dans la langue de départ. Les deux auteurs, l'un du Moyen – Age, l'autre de l'ère moderne, se rejoignent sur une chose, l'impossibilité de transmettre exactement le vouloir dire du texte – source, y compris l'intention de l'auteur et l'ensemble des exigences de la langue et la culture du texte source. Alors, leur point commun est, avant tout, que tous les deux se soucient de l'intelligibilité de la traduction dans un contexte social différent de celui de la langue source.

⁷¹ DELISLE Jean. s. d. « *La traduction en citations: Florilège*, - Recherche Google ». Consulté le 2 juin 2018, p. 32.

⁷² Al-Ġāḥiẓ (en arabe الجاحظ), de son vrai nom 'Abu 'Uthmān 'Amrū ibn Baḥr Mahbūn al-Kinānī al-Līṭī al-Baṣrī (أبو عثمان عمرو بن بحر محبوب الكناني الليثي البصري) est un écrivain, encyclopédiste et polygraphe arabe mutazilite, né vers 776 à Bassora, ville où il est mort en décembre 867. Véritable créateur de la prose arabe, il défend une culture arabe en combinant la tradition avec des données de la pensée grecque et laisse plus de deux cents ouvrages dont une cinquantaine ont été traduits en français.

http://data.bnf.fr/11903850/amr_ibn_bah_r_al_gah_iz/

⁷³ AL-ĠĀḤIẒ, S.D. HĀRŪN 'Abd Salām Moḥamad, 1965, *Kitāb al-ḥayawān*. Tab'a ṭāniya, muḥad al-awwal. Qāhira, p. 75.

La réflexion théorique sur la traduction, comme étant une activité universelle, n'est pas quelque chose de récent, elle remonte à l'Antiquité. Les inscriptions en trois langues qui figurent sur la « Pierre de Rosette » est l'un des témoignages les plus forts sur la question de l'ancienneté de la traduction. Elle date « 196 av. J.-C.⁷⁴ » exposée au *British Museum* à Londres. Aujourd'hui et grâce au dynamisme de l'ère moderne, elle a fait l'objet de nombreuses études et a connu pas mal de théories.

À noter aussi, que dans le processus de la traduction, il y a deux aspects importants qu'il faut prendre en compte, d'une part, au niveau sémiotique, chaque langue possède ses propres règles qu'il faudra respecter dans le processus de reproduction afin de proposer un texte linguistiquement correct. D'autre part, le cadre social influence inlassablement la manière dont on doit traduire un texte. D'ailleurs, l'harmonie entre ces deux aspects est absolument nécessaire pour avoir un résultat convenable dans le processus de traduction.

Pour conclure, nous disons que la traduction a cheminé vers un progrès au début du XX^e siècle avec la naissance de la linguistique avec Ferdinand de Saussure, considéré comme « le père fondateur de la linguistique moderne ». Puis, à la fin des années 70 et le depuis le début des années 90 avec l'apparition de l'approche fondée sur des concepts philosophiques et herméneutiques dirigé par Georges Steiner, mais aussi beaucoup d'autres qui ont laissé une trace remarquable dans cette discipline, comme Georges Mounin et Roman Jakobson la traduction s'affiche comme un discipline indépendante. C'est grâce à leurs efforts, qu'elle s'est merveilleusement mise sur pied et qu'elle continue, encore, à s'accrocher à ses lauriers à l'instar des autres disciplines.

⁷⁴ VERCOUTTER Jean, S.D. « ÉGYPTÉ ANTIQUE (Civilisation) - L'écriture », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 2 juin 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/Égypte-antique-civilisation-l-écriture/>

La traduction et son rôle sur le néologisme

Le néologisme d'emprunt lexical est un phénomène linguistique omniprésent dans quasiment toutes les langues. Même dans les langues qui ne sont pas considérées comme des langues vivantes dans certaines régions du monde, surtout les anciennes colonies des puissances européennes, où l'emprunt lexical de la langue du colonisateur est très présent. Quoi qu'il en soit, ici, nous sommes en train de parler d'un néologisme par besoin dans une perspective interprétative de la traduction, car « Les néologisme seraient, en effet, créés par besoin d'exprimer des objets de pensée, des objets perçus à l'intérieur des formations structurelles d'une culture donnée⁷⁵ »

En revanche, dans le cas qui nous préoccupe ici, à savoir le néologisme d'emprunt lexical du français en arabe, nous allons essayer de montrer comment les différents registres lexicaux s'influencent à travers le processus de la traduction. Un processus qui sert le fil conducteur entre les deux, et dans quelle mesure les concepts français se formulent avec des caractères différents dans une langue autre que la leur.

Poussé par la poursuite de l'intérêt scientifique de la nation, l'emballage linguistique et stylistique externe semble plus ou moins négligé chez les traducteurs comme at-Ṭaḥṭāwī, puisque le contenu transmis est susceptible d'être suffisamment reçu par le public visé. À propos de néologisme, nous apercevrons, dans notre corpus, deux formes de néologisme d'emprunt lexical utilisé par les auteurs égyptiens de cette époque comme at-Ṭaḥṭāwī, qui sont les suivants :

Le Néologisme Formel, qui signifie, l'apparition d'un nouveau terme sans existence préalable dans la langue en question.

Quand le Néologisme Sémiotique signifie l' « attribution d'une nouvelle acception à un mot qui existe déjà⁷⁶ » dans une langue.

À titre d'exemple, pour ces deux formes, nous allons prendre les textes d'aṭ-Ṭaḥṭāwī. Dans le cas du néologisme formel, nous avons aṭ-Ṭaḥṭāwī qui, dans sa description de la ville de Paris et l'habitude de ses habitants, essaya de traduire le terme

⁷⁵ HILAL Ibada. 2017. *Traduction et néologismes: Le rôle de la traduction du français vers l'arabe dans la création de néologismes en arabe contemporain*. S.L. Noor Publishing, p. 106.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 87.

« journaux » en arabe. Par le manque d'un équivalent, il créa le mot « *-al* »⁷⁷ الجورنالات *ġūrñālāt* et quelques lignes plus tard « . Ici, il fit une adaptation du terme *rnoūġ-al* »⁷⁸ الجرئو français dans la langue arabe.

Concernant le néologisme sémiotique, nous voyons que ce même auteur employa cette forme dans ces écrits. Nous venons de tomber sur ce nom « *ākīn dak* »⁷⁹ دكاكفن الكئفة *al-maktabiya*, qui veut dire « les bibliothèques ». Dans cet exemple, contrairement à ce qu'il fit dans le cas précédent, il se refusa de reprendre le terme français. Il essaya d'utiliser un cadre terminologique purement arabe. La combinaison utilisée afin de donner un équivalent du nom « bibliothèques » en arabe, n'est ni une transcription du nom français ni une formulation basée sur le mot d'origine français, c'est plutôt un nom combiné de deux termes arabes et qui fut naquit dans l'imagination de l'auteur. Car chacun d'eux a une signification qui lui est propre dans le dictionnaire arabe. Mais dans cette nouvelle configuration ils ne signifient que ce que aṭ-Ṭaḥṭāwī a voulu dans sa formulation.

Pour le premier exemple, nous voyons qu'il adopta une forme de translittération. Une fois il dit : « الجرئو » dans cette construction, il effectua une translittération lettre par lettre, du terme français, en caractère arabe sans aucune modification, même au niveau de l'articulation. Pour, une deuxième fois, il proposa une illustration différente pour ce même terme. Cette fois-ci, il essaya de s'approcher un peu de la construction morphologique arabe en disant : « الجورنالات » Dans cette dernière nous apercevrons l'existence du goût d'articulation arabe dans un terme étranger. Donc, pour un lecteur arabisant, c'est une fabrication de toutes pièces de la part de l'auteur.

D'ailleurs, c'est une illustration de ce cadre nouveau dans la langue cible, puisqu'il adopta une forme d'approximation comme une sorte de médiation langagière. Cependant, cette reconfiguration sémiotique consiste, dans ses écrits, à utiliser des termes français transcrits en caractères arabes, qui, dans la plupart des cas, ne furent pas suivis de notices d'explication en bas de page qui pourraient nous servir de médiateur. Toutefois, si aṭ-Ṭaḥṭāwī n'arriva souvent pas à bien conduire la locomotive interculturelle, il nous semble bien acceptable dans la mesure où il n'y a, quasiment, pas des expériences précédentes

⁷⁷ *Taḥlīṣ al-ibrīz*, op. cit., p. 115.

⁷⁸ *Ibid.*, P. 115.

⁷⁹ *Ibid.*, P. 195.

entre ces deux cultures sur les quelles il pût se baser. Aussi, l'absence totale de dictionnaires bilingues en son temps.

Quant au deuxième, la production syntaxique amena à une nouvelle combinatoire avec des termes déjà connus dans cette langue, mais qui, interviennent cette fois-ci pour donner une nouvelle signification. Le mot arabe « دكاكين » veut dire « boutiques » quand le mot « الكتبية » est un adjectif et dérivé de racine du nom « كُتُب » qui veut dire « livres ». On dirait, son interprétation n'est qu'une description du nom français « bibliothèques ». D'ailleurs, le processus de structuration sémiotique du terme, dans le cadre langagier utilisé, se construit sur des éléments issus de la langue arabe avec une nouvelle signification.

Néanmoins, le deuxième (le néologisme sémiotique) est facilement répertorié par rapport à l'autre, puisqu'il utilisa des termes qui existaient déjà dans sa langue en donnant des nouvelles représentations langagières. C'est pourquoi ce dernier trouve plus ou moins son intensité de familiarité dans la langue d'arrivée plus que l'autre. Quand au deuxième, il est difficile de le répertorier pour le lecteur, sans avoir de notice explicative, parce qu'il utilisa des usages langagiers, comme acte d'interprétation, ce qui abouti à une construction de sens des unités d'une langue sous couverture d'emballage lexical d'une autre langue.

Bien que le dictionnaire arabe n'accepte souvent pas l'émergence des mots d'origine étrangère, des nouveaux termes d'origine latine en provenance du français ont fait leur apparition dans les écrits arabes et particulièrement égyptiens de façon massive, surtout, après la naissance de l'état moderne dans ce pays. Ce phénomène ne fut pas le reflet d'une néophilie de la société orientale ni une philosophie imposée par la culture de Bonaparte, mais plutôt une nécessité linguistique indispensable pour la mise en route du projet modernisant entrepris par les écrivains égyptiens impressionnés par l'avancée européenne sur plusieurs plans.

En revanche, l'utilisation de la combinaison « *Dakākīn al-kutubiya* » qui n'est effectivement pas l'équivalent arabe du mot « bibliothèque » peut être un choix délibéré de la part de l'auteur afin d'attirer l'attention de sa société qui ignorait complètement l'avancée scientifique de l'Occident. Une manière de dire, nos voisins ont des stocks de quasiment tous les types de connaissances humaines, une sorte d'amplification afin d'exciter la curiosité de la société à laquelle il s'adresse.

Une autre hypothèse est envisageable, c'est que l'auteur ne fut pas un traducteur de formation, il n'avait pas suivi d'une formation disciplinaire en traduction. Il fut un homme de culture azhart et il ne s'intéressa pas aux autres disciplines à part la théologie et c'est là que le terme « *Maktaba* » lui échappa. Puisque ce nom qui est bien l'équivalent arabe de mot « bibliothèque » est un terme très ancien dans les écrits arabes. Même si qu'on ne sait vraiment pas quand il entra dans cette langue, nous trouvons tout même que le terme fut déjà utilisé et bien avant la naissance d'aṭ-Ṭaḥṭāwī.

Dans son livre intitulé :

المدخل الى علم المكتبات ومصادر المعلومات

AL-LIHĀM Mustafa 'Ali, nous parle de l'ancienneté de ce terme :

« En Égypte ancienne, le roi pharaonien *Khufu* créa une bibliothèque appelée *Bayt al-Kitābāt* en 2500 avant J.-C. Le roi Ramsès II construisit également une bibliothèque dans son palais comprenant plus de vingt mille livres et un grand nombre de bibliothèques connues sous le nom de « *Maktabat al-muqaddasa* » la Bibliothèque Sacrée⁸⁰». Mais, nous savons bien que l'arabe ne fut pas la langue de l'Égypte antique, aussi *AL-LIHĀM* ne nous dit pas quand est-ce que le nom de bibliothèque fut traduit ainsi dans les écrits arabes.

Dans un article publié dans le journal arabe *al-Bayān* il y a quatre ans de cela, l'auteur illustre l'existence de terme « *maktaba* » depuis le douzième siècle. Dans cet article l'auteur cite plus de neuf bibliothèques arabes entre les XI^e et XX^e siècles en Orient arabe et particulièrement en Syrie. Nous prenons par exemple *Maktabat Suleymān Pacha* :

"مكتبة «سليمان باشا»: وقد أوقفها سليمان العظم أحد الولاة في دمشق عام (1196هـ - 1776م) في مدرسته الواقعة في محلة باب البريد وأخذ من المكتبة (127) مجلداً فقط"⁸¹.

« *La Bibliothèque de Suleymān Pacha, elle lui a été offert par Suleymān al-'aẓam à l'un du Wālī de Damas qui avait une école qui se trouvait à bāb al-barīd. Il prit uniquement 127 livres de cette bibliothèque* ».

⁸⁰ *AL-LIHĀM Muṣṭafa 'Ali*, 2016. *Al-madḥal ilā 'ilm al-maktabāt wa al-ma'lūmāt*, 1er édition, Al-akādīmiyūn li naṣr wat-tawzī', 'Amān Jordanie, p. 08.

⁸¹ Sans nom « *Al-maktaba aẓ-ẓahiriya aqdam maktaba fī suriya banāhā Zāhir Baybaris* », in *Al-Baya*, N°12928, 10 Novembre 2015. La source : <https://www.albayan.ae/sports/2005-11-01-1.985793>

Alors, dans cet exemple nous remarquons l'existence de nom « *Maktaba* » et son utilisation en Orient bien avant aṭ-Ṭaḥṭāwī, ce qui renforce l'une de deux hypothèses précédentes. De ce fait, ces remarques nous permettent d'identifier ou de préciser la raison de cette utilisation qui fut une utilisation alimentée par l'arrière-plan culturel de l'auteur. C'est-à-dire, le fait qu'il fut un homme de culture religieuse *azhari* qui ne s'intéressa pas aux autres domaines avant son aventure en Europe en 1826.

Revenant au sujet principal, ceci met en lumière l'existence d'un bloc combiné d'enthousiasme des intellectuels et l'importance croissante que la politique égyptienne de cette époque accorda aux frictions culturelles avec l'Occident.

Nous ne pouvons clôturer ce chapitre sans avoir abordé le rôle de la traduction sur l'émergence de ce genre langagier. Elle fut le précurseur de l'apparition du néologisme dans cette langue parce que, la plupart du temps, ce fut à travers la traduction que la création du néologisme s'opéra.

Ce sont les termes ou les noms d'origine d'une autre culture ou d'une autre civilisation qui sont inconnus dans la culture de la langue d'arrivée ou présumés être non traduisibles par le traducteur, qui provoque le néologisme que nous venons d'évoquer ici. C'est pourquoi, les traducteurs sont souvent jugés comme étant les véritables créateurs de ce modèle langagier. Si nous jetons un coup d'œil sur les témoignages de spécialistes, nous voyons que pour certains c'est même son portrait principal de pénétration. C'est le cas de cet auteur qui dit tout naturellement ; « Les néologismes créés par les traducteurs apparaissent immédiatement dans un contexte réel de communication, c'est-à-dire l'environnement qui favorise une propagation naturelle des nouveaux termes. Les néologismes proposés par les traducteurs circulent immédiatement dans des écrits, support qui semble, pour les termes technique et scientifiques, la voie de pénétration principale des néologismes⁸² ».

Cette citation signale le rôle incontournable des traducteurs sur le jeu du mot, c'est-à-dire, à la fois, la création et la propagation dans la société à travers leurs écrits. Leur rôle de véhiculer des supports écrits ou des documents leur permet de mieux proposer leurs marchandises.

⁸² TESNIERE, Centre Lucien. 2003. *Modélisation, systémique, traductibilité*. Presses Univ. Franche-Comté. Revue Annuelle N°28, p. 242.

D'ailleurs, le fait d'accepter des nouveaux mots dans chaque langue est une nécessité, puisqu'elle coexiste avec plusieurs autres langues dont certaines d'entre elles appartiennent à des grandes civilisations véhiculaires qui, à travers la vitesse de la science moderne, continue à acquérir ou à inventer des termes à grande échelle. Donc, pour qu'elle puisse s'adapter à la cadence de la modernité, elle doit se familiariser au maximum de nouveautés possibles. Cependant, c'est là que l'apparition des nouveaux termes dans une langue s'opère en toute légitimité.

L'incontournable rôle de Mohamed Ali

Mohamed Ali Pacha, fut incontestablement le personnage le plus important de l'histoire de l'Égypte moderne dont il fut le fondateur principal. La description du gouvernement du jeune Pacha est déjà entreprise par plusieurs chercheurs, donc, nous ne perdrons pas de temps avec ces détails, nous allons juste nous intéresser aux réformes à caractère politique et culturel qu'il entreprit.

Notre lecteur a le droit de s'interroger : pourquoi aborder les réformes politiques ici ? Parce que, tout simplement, le projet scientifique et culturel fut l'un des grands axes de la politique moderniste lancée par le jeune Pacha, ce qui façonna cette aventure culturelle unique en Orient du XIX^e siècle. Au bout de quatre décennies, le pays devint un modèle dans cette région, puisque tous les secteurs, y compris le secteur militaire, furent concernés par ces réformes. Des réformes dans lesquelles, à part la formation des jeunes égyptiens en France, des ingénieurs, des scientifiques, des enseignants et des officiers militaires français furent invités sur le terrain.

Au tout début de sa politique de stabilisation, les Mamelouks représentèrent le plus grand obstacle devant ses ambitions. Ils gouvernèrent la province avant l'arrivée des Ottomans, puis furent intégrés dans la politique de cette province par les Ottomans jusqu'à l'arrivée de Bonaparte qui balaya leur structure politique. En outre, après le départ des hommes de Bonaparte, ils prétendirent qu'ils étaient prioritaires pour la gouvernance, car, ils perdirent d'innombrables soldats au cours de la guerre contre Bonaparte, donc, leur revendication fut tout à fait légitime.

Mais la vision du Pacha est autre, pour lui, les Mamelouks ne furent qu'un obstacle qu'il fallait dépasser à tout prix. C'est probablement la raison pour laquelle ; « Tourné vers la modernité, le *Wālī* exerçant en même temps un pouvoir autocratique qui fut souvent critiqué – d'autant qu'il fit massacrer, en 1811, des centaines de Mamelouks, cette milice d'anciens esclaves qui avaient pris le pouvoir et qui gouvernaient encore l'Égypte lorsque Bonaparte l'occupa en 1798 ⁸³ ». C'est à partir de cette embuscade que la situation

⁸³ SARGA Moussa. 2003. « *Méhémet-Ali au miroir des voyageurs français en Égypte* » In: *Romantisme*, n°120. L'Égypte. pp. 15-25; doi : <https://doi.org/10.3406/roman.2003.6101>https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_2003_num_33_120_6101

politique commença à se stabiliser, puisqu'il réussit à éliminer les redoutables rivaux du pouvoir.

En profitant de cette stabilité relative, ce fut en ce moment que le vice-roi commença à structurer son projet de modernisation d'état et de la société. Alors, l'étape suivante dans le contexte de rapprochement entre la France et son nouvel allié en Orient nous permettra de découvrir le tout début de la volonté politique en matière de traduction dans le monde arabe au sens moderne.

Il commença à envoyer des étudiants en Europe et particulièrement en France, pour l'acquisition des sciences modernes. La deuxième mission dont ni aṭ-Ṭaḥṭāwī ni al-Ġabartī ne nous parlent pas du nombre exact d'étudiants, mais qui est évoquée par des nombreux auteurs. C'est à travers eux que la société orientale va ouvrir les yeux plus tard sur une modernité florissante sur l'autre rive de la mer Méditerranée, une modernité encore inconnue dans leur région.

D'ailleurs, al-Ġabartī, dans son ouvrage historique « *ʿAġāib al-āṭār fī al-tarāġim wal-aḥbār* » traita les détails des événements entre l'arrivée de « ʿAmr ibn al-ʿĀṣ⁸⁴ » le conquérant de l'Égypte « en 642 ⁸⁵ » sous le règne du deuxième calife ʿUmar ibn al-Ḥṭṭāb, jusqu'au mois d'Août 1821. À cette date, le pouvoir du jeune Pacha fut très investi dans un projet d'expansion et de soumission de la Nubie, l'Arabie et excluant toute relations avec la France. Concernant l'histoire de l'expédition, al-Ġabartī, « commença à noter les événements quotidiens, avec le débarquement des Français à Alexandrie en 1798, et acheva avec leur évacuation de l'Égypte en 1801. ⁸⁶ »

Par contre, ses travaux ne furent que des prises de notes sur les événements qu'il vécut et nota sous forme de brouillon. C'est lui-même qui l'affirme dans l'introduction de ce même ouvrage « Je notais, sur des brouillons, des événements du tournant du XII^e et du

⁸⁴ (ʿAmr ibn al-ʿĀṣī) al-Sahmī, Compagnon de Muḥammad et général conquérant de l'Égypte, de la tribu de Ḳuraysh. Son rôle dans l'histoire de l'Islam commence avec sa conversion en 8/629-30; il devait alors avoir déjà atteint l'âge d'homme car à sa mort, survenue vers 43/663, il avait, dit-on, plus de quatre-vingt-dix ans. Il avait la réputation d'être un des plus habiles politiques de son temps, et c'est un jugement auquel nous ne pouvons que souscrire. Wensinck, A.J., "ʿAmr b. al-ʿĀṣ", in: Encyclopédie de l'Islam. Consulted online on 08 June 2018. /http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_0633 First published online: 2010

⁸⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁶ POONAWALA, I. (1968). «*The Evolution of al-Ġabartī's Historical Thinking as Reflected in the Muzhir and the ʿAġāib*» *Arabica*, 15(3), 270-288. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/4056102>

début XIII^e siècle de l'Hégire. La plupart portait sur les adversités que nous vécûmes, sur les choses que nous vîmes, puis j'ajoutai ce que j'entendis des Sheikhs, mais aussi les biographies de célèbres savants et de princes. J'ai ensuite organisé cela chronologiquement.⁸⁷» Pourtant, la mission d'étudiants arriva en 1826 c'est-à-dire, quatre ans après l'achèvement de son livre, c'est pourquoi al-Ġabartī ne nous parle absolument pas des missions des étudiants.

Concernant, aṭ-Ṭahtāwī, il fit partie des membres de la seconde mission en qualité d'imam. Bien conscient de l'importance de l'aspect culturel représenté par l'expédition française et ses annexes et le défi inhérent à la manière de s'inspirer de cette dernière sans engendrer un choc culturel, il décrivit l'ensemble du trajet entre Le Caire et Paris en tous les détails sans évoquer le nombre des étudiants de cette mission. Aussi, quand il s'agit de citer les noms des imams, il cite toujours les noms des autres sans ajouter le sien.

En revanche, les réformes de Mohamed Ali, sur le plan politique commençaient avec cette expansion ; quant au plan social les choses commencèrent, à avancer véritablement, une fois établies les relations diplomatiques avec la France. La multiplication d'envois de missionnaires et la tentative de modernisation de l'armée participèrent au mouvement d'inspiration pour le développement scientifique. À noter aussi, que nous trouvons des documents qui confirment l'implication de conseillers français sur le terrain dans la marche de ces réformes :

« Le souverain, entouré de conseillers étrangers, impose au pays une marche forcée vers la modernité qui porte ses fruits ; construction du barrage du Delta, mise en valeur des terres, développement de la culture du coton, instauration d'un système juridique et d'une administration moderne très inspirée du système français. 88» De ce fait, à la lumière de cet extrait, il est bien visible que ces nouvelles réformes sont favorisées par deux facteurs, d'une part, le nouveau maître du pays qui agit très fortement afin de placer le pays dans une perpétuelle évolution et la volonté française d'implanter les idées de la révolution française à ce nouvel état, d'autre part.

Toutefois, Mohamed Ali, poursuit ses efforts d'amélioration de la situation de la province sur tous les plans, toujours en qualité du Wālī jusqu'à 1831 où des conflits se

⁸⁷ AL-ĠABARTĪ 'Abd al-Raḥmān ibn Ḥassan, S.D. 'ABDI AL-RAḤMĀN 'Abd al-Raḥmān 1998, 'Aḡāib *al-āṭār fī al-tarāḡim wal-aḥbār*, Volum I, National Library Press, Cairo, I.S.B.N. 977-18-007-9, p. 1.

⁸⁸ AUZIAS Dominique, LABOURDETTE Jean-Paul. 2018. *ÉGYPTE 2018 Petit Futé*. S.L, p. 66.

déclenchèrent entre lui et Istanbul. « Dans son élan, il décida d'envahir la Syrie et attaqua l'Anatolie (Turque) où est installé le pouvoir qu'il est censé servir. Il faudra l'intervention conjuguée des puissances occidentales pour que Mohamed Ali renonce à conquérir l'ensemble de l'Empire Ottoman.⁸⁹» Cette aventure de renversement de l'Empire, lui assura, après l'intervention des puissances européennes, une indépendance totale, c'est à ce moment-là qu'il installa son modèle politique héréditaire dans une Égypte, pour une première fois, indépendante du pouvoir d'Istanbul.

L'impact de ses réformes s'étendit sur toute la région. Par exemple, en Syrie voisine l'étendue de ses réformes fut bien perçue, cela se vérifie dans les propos de Šakīb Arslān qui dit ouvertement : « Mohamed Ali fut le père fondateur de la *Nahḍa* en Orient arabe, non seulement dans la région du Nil, mais aussi dans les pays voisins de cette rivière bénie. A leur tête, la Syrie. Les Syriens sentirent, pour la première fois, l'odeur de la modernité à l'époque de Mohamed Ali.⁹⁰» Le témoignage d'Arslān peut être considéré comme une sorte de reconnaissance de la part des Syriens.

En outre, le contact culturel accompagnant ces réformes ne manqua pas de provoquer une nouvelle tension, une tension qui ne fut pas moins importante que celle qui avait régné sur le pays à l'époque de Bonaparte. La société se souleva contre les valeurs de la modernité occidentale qui furent très débattus au cours de la période post-expédition. Nous allons traiter de ce malentendu culturel dans le troisième chapitre où nous allons voir les intellectuels égyptiens à l'épreuve de l'expédition.

Quoiqu'il en soit, quand on regarde avec pertinence le déroulement des événements, on s'aperçoit que Mohamed Ali fut le parfait exemple d'un génie unique en son genre dans l'histoire de la région. Un génie qui observa le déroulement et la conduite des événements, et qui fut conscient de son devoir de tirer une leçon de toutes ces tendances en faveur de sa volonté d'instaurer un progrès social. Un progrès qui, auparavant, ne fut jamais connu dans cette région et qui, avec sa mort et la succession de son petit fils, se détériorera pour arriver à son plus bas niveau, d'où la vision progressiste de cette homme. En quarante quatre ans de règne de ce Pacha, reste encore un passé-présent pour la société égyptienne.

⁸⁹*Ibid.*, p. 66

⁹⁰ ŠIYYĀL Muḥammad, 2008. ARSLĀN Šakīb, S.D. *Al-Nahḍa al-'arabiya fī 'aṣr al-ḥadīth. dār al-taqadumiya*, S.L. p. 27.

Le rôle des interprètes de l'expédition sur l'évolution de cet art.

Les travaux des traducteurs de l'expédition sont considérés comme le point de départ de la traduction français-arabe de l'époque de la *Nahḍa*. Ils furent les premiers à exercer le métier d'« interprète » dans l'entreprise de Bonaparte en Orient.

Pour sa part, le Général Bonaparte, l'homme qui avait ce plan audacieux à l'esprit devait tout mettre en œuvre pour l'atteindre au maximum, même s'il fut confronté à des difficultés qui pouvaient mettre son projet en péril. La question de langue fut l'une des difficultés les plus importantes qui pouvait entraver les relations entre le commandement de l'armée et la société orientale. Donc, dès le début, le Général Bonaparte ne manqua pas d'amener avec lui des Français qui connaissaient bien les langues orientales.

D'après notre revue de littérature, à chaque fois qu'il voulut discuter avec les notables ou le *Dīwān*, représenté par les Sheikhs, ou consulter leur avis ou même donner un ordre, il passa par ces intermédiaires français. Donc, c'est ainsi que le phénomène interculturel avait été considéré comme un moyen indispensable pour l'échange réciproque.

En revanche, avant l'engagement militaire de Bonaparte, le concept de « traduire » entre l'arabe et le français n'avait pas une grande signification pour la société orientale. Concernant les traducteurs de l'expédition, ils étaient très attentifs à cette question parce que ce ne fut pas uniquement l'obéissance aux ordres du commandement de l'armée qu'ils furent sensés servir qui les fit bouger, mais aussi la curiosité d'aller vers l'autre. Ceci les amena à plonger dans les détails d'un Orient auquel ils s'intéressaient.

Jacques Tagir, dans son livre intitulé

حركة الترجمة في مصر خلال القرن التاسع عشر

« *Ḥaraka at-tarġama fī-Maṣr Ḥilāl al-qarn at-tasi' Ašar* » évoque la question des interprètes de Bonaparte, leur implication dans le projet de l'expédition, mais aussi leurs travaux de traduction. Ici nous allons citer des propos qui évoquent beaucoup leur affection pour le patrimoine oriental et sa traduction vers le français. Prenons l'exemple de Jean Joseph Marcel, « Il recueillit plus de deux mille manuscrits en arabe, en persan et en turc, et il ne regretta pas le temps et l'argent dépensés à cette fin, mais aussi la souffrance

due à la difficulté de la recherche. Aussi, lors de la révolte du Caire, quand Bonaparte ordonna aux canonniers de faire feu sur la mosquée dans laquelle les insurgés s'étaient réfugiés, on rapporte qu'il n'hésita pas à sauter au milieu des flammes pour sauver les précieux manuscrits qui étaient dans la mosquée. À son retour en France, il participa à la rédaction du fameux livre « *Description de l'Égypte* » et devint par la suite le directeur de l'imprimerie impériale.⁹¹ »

Dans les pages 15, 16, 17, 18, Jacques Tagir nous parle de l'état de l'art dans l'équipe de Bonaparte et les efforts de ces interprètes. Les noms des traducteurs qui travaillèrent avec Bonaparte en Égypte de façon systématique furent au nombre d'onze. Certes, certains d'entre eux, ont été cités précédemment. Ils sont les suivants : Jean Michel Venture de Paradi, L'ours-Amédée Jaubert, Jean Joseph Marcel, Jacques-Denis Delaporte, Belletête, Damien Bacevich, Panhuysen, Jean-Baptiste Santi L'homaga, Jean Renno, Dom Raphael de Monachis et le Copte Ilyās Baqṭar. D'ailleurs, leur implication dans les vastes chantiers de l'entreprise de Bonaparte ne se cacha effectivement pas. Jacques Tagir souligne que leurs activités de traduction se divisèrent en trois axes différents :

L'interprétation des discours.

La traduction de documents officiels et administratifs.

La traduction des œuvres ou des manuscrits.

Le travail des premiers (interprètes) consista à jouer le rôle de médiateurs entre les autochtones et le commandement, donc à faire des activités orales.

Quant au travail du deuxième groupe, il consista à traduire les informations en provenance du commandement et qui s'adressaient au peuple et au « *Dīwān* », car, nous nous souvenons qu'au tout début, Bonaparte lança un combat de propagande contre les Mamelouks qu'il chassa d'Égypte. Il les qualifiait d'usurpateurs. L'armée d'Orient ne vint que pour libérer les égyptiens pour qu'ils dirigent eux-mêmes leurs pays et non pas les Beys Mamelouks. Donc, il préparait son discours en français et par la suite les traducteurs le traduisaient en arabe avant de le distribuer au peuple et au *Dīwān*.

Le troisième groupe fut le plus important, il se devait de mener un travail scientifique significatif. Il s'agit de la traduction des manuscrites littéraires, scientifiques,

⁹¹ *Harakatu tarġama fī-Maṣr ḥilāl al-qarn at-tasī‘Ašar, op. cit., p. 16.*

religieux, mais aussi la poésie. D'ailleurs, Jacques Tagir dans cet ouvrage met à notre disposition les noms des certains manuscrits que nous allons citer ci-après :

1 نزهة المشتاق في اختراق الأفاق « *Nuzhat al-muštaq fī ihtirāq al-āfāq* » Sa traduction est intitulée « la géographie d'Edresi ». Ce manuscrit est en deux volumes. Le premier volume fut édité en 1836, le deuxième, quatre ans plus tard, en 1840. Ici, le nom français ne fut visiblement pas la traduction littérale du nom arabe نزهة المشتاق في اختراق الأفاق, qui veut dire « *La promenade de celui qui désire pénétrer les horizons* ».

Il se peut que l'auteur essaya de classer sa traduction dans une discipline donnée à partir du contenu du manuscrit arabe, et c'est probablement la raison pour laquelle il nous donne un nom combiné du nom de l'auteur du manuscrit arabe شريف الإدريسي *Šarīf al-idrīssī* et le domaine sur lequel il porte qui est la géographie, en disant : *La géographie d'Edresi*.

2 وصايا لقمان الحكيم

« *Waṣṣāyā luqmān al-ḥakīm* »

C'est un petit livre paru en 1799. Ce qui nous paraît ennuyeux dans le livre de Jacques Tagir, c'est qu'il met à notre disposition des informations très pertinentes, mais mal organisées. Car, à plusieurs reprises, il fournit les noms des manuscrits qui sont, d'après lui, traduits en français, mais il ne nous parle pas, dans la plupart des cas, de l'intitulé des versions françaises.

3 قواعد اللهجات العامية في مصر و السوروية

« *Al-qawā'id al-lahğāt al-'āmiya fī-Maṣr wa-Sūriya* ».

Il prétend que ce dernier ne fut pas édité ou imprimé. Ce qui est encore compliqué, c'est qu'il n'évoque pas la raison pour laquelle le livre ne fut pas imprimé, et c'est tout à fait regrettable pour un chercheur qui s'intéresse à cette question.

Ce que nous venons de citer précédemment, c'est uniquement un échantillon des travaux réalisés par les traducteurs de Général Bonaparte durant son séjour en Égypte. Mais, Il ne faut pas manquer de citer d'autres manuscrits après le retour des hommes de Bonaparte en France. Nous allons essayer de voir quelques exemples de ces travaux comme suit :

1 متنوعات الأدب الشرقي

« *Mutanawi 'āt al-adab aš-šarqī* » (Mélanges de Littérature Orientale).

Selon lui, un manuscrit qui regroupe des œuvres comme des poèmes et des écrits de célèbres poètes arabes, sans nous donner, ni les noms des poètes, ni les extraits des poèmes en question.

2 القاموس الفرنسي للعربية العامية

Ce qui est vraiment curieux ici est que Jacques Tagir nous parle d'un dictionnaire français/arabe rédigé par Jean Joseph Marcel (orientaliste et membre des traducteurs de l'expédition) en 1898. Ce qui est extraordinaire est que le dictionnaire contient, selon lui, plus de quarante mille mots de l'arabe familier intitulé :

القاموس الفرنسي للعربية العامية

« *Al-qāmūs al-faransī al-'arabī lī luġġa al-'arabiya al-'āmiya* ».

Nous savons bien que les lexicographes arabes ne considèrent pas les termes de l'arabe familier comme des mots arabes qui peuvent trouver, un jour, leur place dans le dictionnaire. En revanche, l'effort exceptionnel de cet orientaliste montre que les lexicographes négligent complètement une grande partie de la production de la culture et de la civilisation arabe, compte tenu que ces noms sont d'origine arabe.

3 تحفة المستيقظ العانس في نزهة المستتيم والناعس

« *Tuḥfat al-mustayqīd al-'ānis fī nuzhat al-mustanīm wan-nā'is* »

C'est aussi un manuscrit traduit en français par Jean Joseph Marcel en trois volumes en 1835. Pour ce dernier travail, il ne nous donne pas le titre de la version française de Jean Joseph Marcel.

Par contre, al-Ġabartī n'évoque pas les activités des interprètes de l'expédition de façon directe et ne nous parle nullement de leur rôle. Mais, en parcourant son ouvrage, on a l'impression qu'à l'époque de Bonaparte en Égypte, les interprètes avaient été très actifs. Cependant, al-Ġabartī ne s'intéresse pas à eux de façon directe, Mais, tout de même, au fur et à mesure et à plusieurs reprises, il cite des propos qui font allusion à leur rôle actif. A titre d'exemple :

أعلن المترجم A' lana al-mutarġim (l'interprète a annoncé)

على لسان مترجمه 'Alā lisāni mutarġimihī (par l'intermédiaire de son interprète)

ناول المترجم Nāwala al-mutarġim (il a passé à l'interprète)

وصل المترجم Waṣala al-mutarġim (l'interprète est arrivé)

تابع المترجم القراءة Taba'a al-mutarġim al-qirā'ta (l'interprète a poursuivi sa lecture).

Indépendamment de sa référence limitée aux interprètes et à leurs activités de façon générale, al-Ġabartī nous parle brièvement de l'interprète proche de Bonaparte, en l'occurrence Jean Michel Venture De Paradis dont nous avons déjà parlé. Il dit ceci : « Venture fut l'interprète du commandant en chef de l'Armée d'Orient, il fut quelqu'un de doué qui maîtrisait des langues comme le turc, l'arabe, le romain, l'italien et le français. ⁹²» Dans ce fort témoignage, il fait allusion à sa compétence en langues, mais ce qui est encore curieux, c'est ce qu'il parlait la langue berbère aussi.

Même si, ni al-Ġabartī ni Jacques Tagir n'évoquent point cela, nous sommes tombés sur un dictionnaire intitulé « *Grammaire et dictionnaire abrégés de la langue berbère* », composé par Venture lui-même en 1788, soit onze ans avant sa mort et neuf ans avant l'arrivée de Bonaparte en Égypte. Dans ce dictionnaire, il aborde une autre langue orientale, qui est « la langue berbère ». Cela montre qu'il s'est bien investi dans l'apprentissage des langues, durant toutes ces longues années passées en Orient, bien avant l'expédition.

Dans sa préface, Pierre-Amédée Jaubert en 1844, après avoir qualifié de Venture comme le premier orientaliste de l'Europe, rapporte le témoignage de Kléber (le successeur de Bonaparte en Égypte) qui dit ceci : « Il rend avec élégance, facilité, et de manière à produire effets convenables, tous ses discours. ⁹³»

De plus, en tant qu'interprète rapproché, Bonaparte aussi lui accorda une considération particulière ; les témoignages de ceci furent aussi fréquents, par exemple l'américain Joe Barlow dit : « dans le désert égyptien, un petit groupe de soldats avait reçu l'ordre d'escorter l'artiste préféré de Bonaparte, Jean Michel Venture de Paradis. ⁹⁴». Cette

⁹² 'Aġāib al-āṭār fī at-tarāġim wal-aḥbār, op. cit., p. 226.

⁹³ VENTURE DE PARADIS Jean-Michel, JAUBERT Pierre-Amédée (chevalier) S.D. *Grammaire et dictionnaire abrégés de la langue berbère*. Paris. Imprimerie royale, p. XIII.

⁹⁴ BARLOW, Joe. 2000. *100 Nights in the Dark: A Collection of Contemporary Film Reviews and Essays*. New York Lincoln Shanghai. IUniverse. S.L. p. 167.

citation est un message fort sur la place de la traduction et des traducteurs auprès de Bonaparte !

A travers le contexte oriental et les caractéristiques de ses objectifs, il voyait l'importance de cet art. Venture, pour sa part, grâce à sa connaissance de l'arabe, fit une démonstration, non seulement de sa maîtrise parfaite de l'arabe, mais aussi qu'il avait une grande maîtrise de soi, et c'est effectivement très clair dans le propos de Kléber que nous avons cité précédemment.

En conclusion, Jacques Tagir met à notre disposition un travail intéressant concernant le rôle des traducteurs de l'expédition sur l'évolution de la traduction, mais aléatoire, surtout dans la manière avec laquelle l'auteur présente les informations.

Pour plus d'éclaircissement sur les points ambigus chez Jacques Tagir, nous nous sommes retournés vers al-Ġabartī qui traita l'histoire de cette époque de façon très détaillée. Pourtant, il nous paraît qu'al-Ġabartī de son côté n'aborde pas la question de la traduction. Les activités des interprètes qui représentèrent le moyen principal de communication entre le commandement de l'armée et la société y compris le *Dīwān*, dans lequel lui-même fut membre une fois, ne sont pas importantes pour lui. Il s'intéressa plus aux faits historiques.

Même s'il ne le revendique pas son adhésion au *Dīwān* à l'époque de Jacques-François de Menou, dit : (Abdallah Menou), le dernier commandant en chef de l'armée d'Orient, l'historien al-Ġabartī est cité par plusieurs auteurs comme étant un membre de *Dīwān*. Y compris la commission de sciences et des arts. Ce qui consolide ces témoignages sur les événements de cette époque est son appartenance à la fois aux hommes de Bonaparte et la société égyptienne. Nous aborderons la question de son adhésion au *Dīwān* dans la conclusion de ce chapitre.

Enfin, on ne peut, en aucun cas, tourner la page sans évoquer les preneurs de relais, c'est-à-dire, les traducteurs qui jouèrent un rôle très important et très profond sur la question de traduction après le départ des hommes de Bonaparte et sous le règne de Mohamed Ali ; c'est ce que nous allons voir dans les pages qui suivent.

Les activités de traduction sous le règne de Mohamed Ali

Sous le règne de Mohamed Ali, les choses évoluèrent beaucoup sur tous les plans. Très critiqué par les conservateurs, il était très confiant en ce qui constitue la force des valeurs culturels d'une société. Cette dernière ne saurait être ni dans sa fermeture ni dans sa fusion, sans limites, dans d'autres cultures, mais dans l'interculturalité positive qui est susceptible de lui permettre de faire monter sa propre société dans l'échelle mondiale de son époque. Alors, dans son projet de transformation culturelle il mit tout en œuvre. Durant cette période où le pays sortit à peine de quatre ans de désordre et de lutte sur le pouvoir et du vide laissé par Bonaparte, le jeune Pacha adopta son propre « *Tanzīmāt* » (réorganisations) dans cette province, mais cette fois-ci, une réorganisation basée sur l'exemple français.

Admirateur de la modernité européenne, « Mohamed Ali a créé pour chaque branche de l'administration des conseils composés d'hommes spéciaux : tels sont le conseil de guerre, celui de la marine, celui de l'agriculture, celui de l'instruction politique, celui de santé et plusieurs autres ⁹⁵».

Les activités de traduction ne furent pas exclues de ces engagements officiels entrepris par le Pacha de l'Égypte ; elle fut un élément moteur de cette renaissance. Jacques Tagire aussi, ne manque donc pas de nous parler des grands axes de la traduction, « À cette époque, la traduction connut un progrès fondamental pour deux raisons :

Premièrement : « le besoin personnel de Muhammad Ali de connaître les Européens et de découvrir leurs travaux scientifiques et littéraires.

Deuxièmement : son désir de s'appuyer sur la civilisation occidentale à travers l'invitation des experts étrangers dans un vaste projet d'éducation du peuple ⁹⁶».

Dans ces propos, Il évoque une activité qu'on peut comprendre comme une dynamique bidirectionnelle, d'une part, une dimension au service du *Wālī* (le vice-roi de

⁹⁵ CONRAD Malte-Brun. 2016. *Geographie Universelle Ou Description de Toutes Les Parties Du Monde*. Vol. 5. Hachette Livre Bnf. S.L, p. 428.

⁹⁶ *Harakatu tarġama fī-Maṣr ḥilāl al-qarn at-tasī‘Ašar, op. cit.*, p. 16.

l'Égypte) et une autre au service du *Waṭan* (la nation). Nous pouvons dire que ce sont les deux grandes visées de la traduction sous le règne de Mohamed Ali.

Pour lui « ce n'est pas exagéré si nous qualifions l'époque de Mohamed Ali comme l'âge d'or de la traduction et de l'arabisation ⁹⁷ ». Il prétend aussi que les activités de traduction connurent trois étapes importantes sous le règne de Mohamed Ali. La première, entre son arrivée au pouvoir et l'année 1826. Durant cette période, il accorda une importance particulière à la traduction lorsqu'il décida de créer des écoles techniques et de lancer une réforme radicale dans toutes les écoles du pays. Son objectif visé fut d'adopter le modèle européen des écoles modernes à travers l'invitation des Européens dans ces institutions. Pour faciliter l'interaction entre les intervenants étrangers et les élèves, il ordonna la traduction des manuels scolaires italiens et français en arabe et en turc. Il ne manqua pas d'intégrer le français et l'italien dans les programmes scolaires.

Durant cette deuxième phase, entre 1826 et 1835, le pouvoir du jeune Pacha aura tendance à intensifier la formation de jeunes égyptiens en Europe comme futurs preneurs de relais. Dans cette phase, beaucoup de jeunes bénéficièrent de formations en France. Ce fut justement là qu'aṭ-Ṭaḥṭāwī eut l'occasion de se rendre en France pour la première fois au début d'un long chemin vers son aventure historique.

La troisième et la dernière phase, ce fut l'ouverture de *Madarasat al-mutarǧimīn* (l'école des traducteurs) devenu plus tard *madarasat al-ʿAlsun* (l'école al-ʿAlsun 1835) sous la direction de l'un des jeunes égyptiens qui bénéficièrent des missions d'études en France, en l'occurrence, aṭ-Ṭaḥṭāwī. Cette école joua un rôle crucial dans l'évolution de la traduction durant les trois derniers quarts du XIX^{ème} siècle.

D'ailleurs, ce qui attire notre attention ici, ce sont les corollaires de ses réformes qui ne tardèrent pas à donner leurs fruits, dans un contexte où la multiplication des échanges avec l'Europe et le besoin interne de multilinguisme firent en sorte que la traduction des œuvres en arabe ou en turc devint une nécessité nationale.

Dans ce sens, les idées des intellectuels comme aṭ-Ṭaḥṭāwī devinrent particulièrement évocatrices, elles commencèrent à s'étendre, bien au-delà de l'Égypte, dans toute la région de *Mašriq al-ʿarabī*. Son ouvrage « *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz* » fut

⁹⁷*Ibid.*, p. 24.

historiquement, en « 1834⁹⁸ », le premier livre écrivit en arabe, sur la France et la société française. Son école *al-Asun*, le plus important institut dédié à la traduction au XIX^e siècle d'Orient, fut fondée à l'époque de Mohamed Ali. Cette école fut une institution clé pour la traduction. La renaissance culturelle apparut dans cette partie du monde, grâce aux travaux de traduction. Les premières générations formées dans cette institution participèrent hautement et collaborèrent avec aṭ-Ṭaḥṭāwī dans ses activités de traduction. Tous ces axes seront traités en détail dans la deuxième partie de ce travail.

Dans les pages 46 à 52, Jacques Tagir nous parle de l'implication des traducteurs étrangers sous le règne Mohamed Ali. Mais, cette fois-ci des traducteurs des quatre coins de l'Europe, des Français, des Italiens, des Anglais etc. Dans cette diversité, nous avons tendance à croire en l'engagement du pouvoir de Pacha d'élargir le champ d'interculturalité avec l'Europe au maximum possible. Parmi les noms des traducteurs cités par Jacques Tagir, on y trouve : Asselin de Cherville, De Marcellus, Edward William Lane, Baron De Kremer, Salomon Munk, Muller, Koenig Bey, Georges Vidal, Giovanni Finati, Lubbert Bey et Mari Bey.

Leurs efforts ne furent pas moins importants que ceux des interprètes de Bonaparte. Nous avons énormément de travaux réalisés par ces derniers. En guise d'exemple nous allons essayer de voir les échantillons de leurs activités :

1 « *L'École du soldat* » traduit en turc par l'orientaliste français Mari Bey. Ancien soldat français, il fut chargé de la formation de l'armée d'Égypte sous le règne de Mohamed Ali.

2 « المحنة في سياسة حفظ الصحة » *al-miḥna fī siyāsāt ḥifẓ aṣ-ṣiḥa*, traduit en français par Georges Vidal et réorganisé par Muḥammad al-Ḥiḡāzī en 1249 de l'Hégire (1832).⁹⁹ Pour ce travail, l'auteur ne nous parle ni de la date exacte de traduction, ni de l'intitulé de la version française.

3 Edward William Lane lui aussi traduisit les *Mille et Une Nuits* en anglais. Il signale que ce ne fut pas la première traduction anglaise de l'œuvre les *Mille et Une Nuits*. L'auteur ne nous dit pas quand la première version anglaise de cet œuvre fut traduite. Nous avons vu précédemment qu'elle fut traduite, pour la première fois, en langues

⁹⁸ SAWAIE, M. (2000). « *Rifa a Rafi al-Tahtawi and His Contribution to the Lexical Development of Modern Literary Arabic* ». *International Journal of Middle East Studies*, 32(3), 395-410. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/259515>

⁹⁹ *Harakatu tarḡama fī-Maṣr ḥilāl al-qarn at-tasi* "Aṣar, op. cit., p. 24.

européennes, au début du XVIII^e siècle lorsque l'orientaliste français Antoine Galland la traduisit en français et que cette traduction française servit les autres langues européennes comme référence y compris l'anglais. Ce fut donc effectivement, à travers la version de Galland « en 1704-1715 ¹ » que la langue de Shakespeare connut cette œuvre majeure.

La dernière publication de « Flammarion » en 2018 sur les *Mille et Une Nuits* renforce la thèse qui considère la version de Galland comme une référence principale en Europe. Elle dit ceci : « on commence à traduire *Les Mille et Une Nuits* dans toutes les langues européennes, non pas à partir de l'arabe mais à partir de l'édition de Galland. ¹⁰⁰ »

Si nous jetons un coup d'œil sur les chroniques anglaises : « Depuis que Galland traduisit les *Mille et Une Nuits* en français, plusieurs versions anglaises de la collection parurent, mais celles-ci publiées par *Grub street editions* furent en grande partie basées sur le travail de Galland. ¹⁰¹ » Dans cet ouvrage, l'auteur illustre que la première traduction anglaise à part entière des *Mille et Une Nuits* parut « en 1836-1837 ¹⁰² », c'est-à-dire, près d'un siècle et demi après celle d'Antoine Galland en 1704.

Nous avons l'impression que, chez le jeune Pacha, les traducteurs ne furent pas tous des Français ; nous avons plusieurs nationalités européennes contrairement ce que nous avons vu précédemment chez Bonaparte, quand la traduction se fit elle aussi en arabe cette fois-ci. Aussi, le rapport entre les traducteurs et le pouvoir du pacha fut bien fort, ce lien est souvent illustré dans les préfaces des travaux de certains traducteurs.

À titre d'exemple, nous avons aṭ-Ṭaḥṭāwī qui, dans la préface de son *Tahlīs* glorifia l'engagement de Mohamed Ali, en disant : « d'après un diction célèbre, (Les rois les plus sages sont les plus prévoyants). C'est pour cela que le Maître de Faveurs – que Dieu le Très-Haut le protège ! – ayant été institué par Dieu le Très-Haut sur l'Égypte victorieuse a veillé à lui restituer sa jeunesse d'autrefois, à restituer sa splendeur désagrégée. ¹⁰³ » Quoi qu'il en soit, à travers les engagements de Mohamed Ali et les fruits de ces derniers, on a tendance à voir que l'histoire de la traduction fut étroitement liée à celle de la circulation des idées entre les différentes civilisations et la volonté politique qui les accompagna.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰¹ HORTA, Paulo Lemos. 2017. *Marvellous Thieves: Secret authors of the arabian nights*. Harvard University Press. S.L, p. 91.

¹⁰² *Ibid.*, p. 90.

¹⁰³ *L'or de Paris : relation de voyage, 1826-1831., op. cit.*, p. 54.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons abordé le rapport entre l'expédition française en Égypte et la traduction français/arabe, mais aussi les périmètres d'influence linguistique et culturelle engendrés par le contact de ces deux communautés. Le voyage des mots fut un phénomène qui accompagna l'ouverture égyptienne à l'Occident du XIX^e siècle, elle est bien visible dans leurs écrits. Ce phénomène intervint comme une nouvelle approche d'influence lexicale du français.

Les moyens de contact entre les différentes cultures et les civilisations sont variés, d'une période à une autre ou d'une région à une autre. Ce qui fut traditionnellement connu dans ces contacts, sont le commerce, la guerre, la relation diplomatique et l'immigration. L'influence culturelle s'effectue plus souvent, depuis l'Antiquité, à travers l'un de ces derniers. Dans l'exemple de l'Égypte on a une occupation militaire suivie par un fort contact diplomatique et culturel. Scientifiquement parlant, les quatre ans de domination de Bonaparte avec ses douleurs et ses bonheurs marquèrent la société orientale de manière plutôt positive que négative. La *Nahḍa* fut un bel exemple.

Au cours de ce chapitre, nous avons vu comment l'expédition française inaugura un contact tant lexical que culturel entre les deux langues. Dans cette influence, le français délivra toute une culture, donc, cette délivrance culturelle provoqua un réveil spontané en Égypte. Au cours des quarante-quatre ans qui suivirent le départ de Bonaparte, le pays connut une transformation radicale sur plusieurs plans. La littérature arabe moderne commença à voir le jour à travers la traduction de romans français à cette époque. L'initiative d'établir une relation solide avec la France fut un engagement du *Wālī* d'Égypte. Il dut viser les dirigeants européens, « Il commença à envoyer des cadeaux au roi de France, dont la célèbre girafe qui émerveilla le peuple de Paris, suivi d'une obélisque qui orne actuellement la place de la Concorde¹⁰⁴ ». Les cadeaux au roi de France (Charles X) ne furent pas vains, ils portèrent un message fort, surtout après sa position de soutien à l'Empire Ottoman, dans son conflit avec la Grèce, qui suscita la colère de dirigeants européens. Il dut faire, alors tout ce qu'il faut pour ne pas perdre une Europe dont il se servit pour exemple dans sa démarche de modernisation.

¹⁰⁴ *Les rapports culturels entre la France et l'Égypte, op. cit.*, p. 57-66.

Cette hypothèse se confirme lorsqu'on voit le jeune Pacha qui pensa à d'autres rois d'Europe. Selon Jean-Louis Hartenberger, « il fit le même cadeau à George IV, roi de Grande-Bretagne, dans le même temps. Mais la girafe anglaise mourra peu de temps après être arrivée à Londres, et finira sous le scalpel de Richard Owen, pour le plus grand bien de la science.¹⁰⁵» D'ailleurs, il faut aussi convenir que son positionnement avec les Ottomans, doit être en premier lieu, comme une façon d'obéir au pouvoir central d'un Empire qu'il était censé servir. C'est ainsi que Mohamed Ali joua un jeu diplomatique tout en essayant de garder l'équilibre entre les deux mondes.

En outre, l'ouvrage « *Description de l'Égypte* » remonte, dans sa description multidimensionnelle, jusqu'à l'Antiquité avec toutes les civilisations qui se succédèrent, en projetant l'image de l'Égypte comme étant le carrefour des civilisations tout au long de sa mystérieuse histoire. En revanche, la liaison culturelle avec l'Occident moderne commença avec l'expédition napoléonienne et se consolida avec les efforts des écrivains modernistes et les orientalistes qui faisaient voyager les merveilles orientales vers l'Europe à travers l'art de « traduire ».

Pour conclure, il est vrai que ce travail serait irréalisable si, au préalable, on ne possédait pas ces précieux travaux laissés par les génies d'Orient du XIX^e siècle comme al-Ġabartī et aṭ-Ṭaḥṭāwī. Leurs témoignages exceptionnels basés sur « j'ai vu » et « j'ai entendu », les mots les plus forts quant il s'agit de témoignage, ont enrichi hautement notre étude.

¹⁰⁵ HARTENBERGER, Jean-Louis. 2010. *Grandeurs et décadences de la girafe*. Edition Belin, Google livre, Consulté le 20 juin 2018, p. 147.

3. Troisième chapitre : L'impact culturel de l'expédition sur la société égyptienne de cette époque

L'impact de l'expédition sur la société

L'impact de l'expédition sur la société égyptienne est plus ou moins imaginable dans le livre d'al-Ġabartī. Dans la préface du troisième volume, il essaya de résumer l'ampleur de cette période et la souffrance de la société durant la première année l'occupation française. Avec un arabe littéraire très métaphorique, nourri abondamment, des paronymies et des figures de style analogiques, il dit ceci :

هي أولى سني الملاحم العظيمة ، و الحوادث الجسيمة ، والوقائع النازلة
والنوازل الهائلة ، وتضاعف الشرور وترادف الأمور ، وتوالي المحن ،
واختلاف الزمن ، وانعكاس المطبوع ، وانقلاب الموضوع ، وتتابع الأهوال ،
واختلاف الأحوال ، و فساد التدبير ، وحصول التدمير ، وعموم الخراب ،
وتواتر الأسباب ، (وما كان ربك بمهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون
"106")¹⁰⁷.

C'est la première des années des grandes épopées, de sérieux incidents, des événements incontrôlables, de terribles calamités, la multiplication de maux, le déséquilibre du temps, les grands fléaux, des horreurs se multiplient, des choses se métamorphosent, des épreuves se succèdent, la destruction, la pagaille et la corruption règnent pour des raisons multiples. (Ton Seigneur n'a pas à détruire injustement des cités dont les habitants sont des réformateurs).

Dans ce propos chargé des maux, des catastrophes et des calamités l'auteur semble dire, nous les habitants, nous sommes les victimes du projet impérialiste de Bonaparte, et s'il est incontestable que son projet de conquête réussit dans un premier temps, le pays qui avait été le terrain de cette démonstration fut parallèlement dévasté par sa machine militaire. Donc, dans ces forts propos, al-Ġabartī semble avoir choisi de raconter l'événement afin de pérenniser cette histoire qui eut lieu dans son pays dans un temps déjà reculé.

¹⁰⁶ Sûrat Hûd n°11, verset n° 117

¹⁰⁷ 'Aġġāib al-ātār fī at-tarāġim wal-aġbār, op. cit., p. 1.

D'ailleurs, dans un regard sur l'aspect historique des choses, ces propos nous décrivent la mentalité d'Orient arabe de cette époque et le stéréotype de l'Europe dans leurs imaginations qui renvoyait toujours, quand il s'agit d'un soldat européen, vers les guerres des Croisades dans lesquelles les européens échouèrent à plusieurs reprises, mais aussi, leur ignorance totale de l'avancée scientifique et militaire de l'Occident. La supériorité militaire de Bonaparte fut donc en quelque sorte inattendue tant pour la société que pour les Mamelouks. La vanité de Mamelouks qui se considèrent comme « les Invincibles d'Orient » dominait en ce moment-là l'opinion publique d'Orient arabe. La revue nationale de Belgique met à notre disposition une anecdote dans laquelle nous allons voir l'orgueil de Mourad Bey qui sous-estime les hommes de Bonaparte, après la prise de Malte et leur mouvement vers l'Égypte :

« Lorsque Bonaparte eut pris Malte, M. Mossetti, consul d'Autriche et de plusieurs autres puissances au Caire, négociant très-considéré et très-influent auprès des Mamelouks, dont il était à peu près le factotum, se rendit chez Mourad-Bey pour l'avertir de cet événement. Il le prévient qu'il était bien possible que les Français eussent l'intention d'opérer une descente en Égypte, et lui conseilla fortement de prendre des précautions de défense. Mourad-Bey répondit par un éclat de rire. Que voulez-vous, lui dit-il, que nous ayons à craindre des Français, surtout s'ils sont comme ses *cavadjas* (négociants) que nous avons ici ? Quand il en débarquerait cent mille, il me suffirait d'envoyer à leur rencontre de jeunes élèves Mamelouks, qui leur couperaient la tête avec le tranchant de leurs étriers ¹⁰⁸»

La vanité et la suprématie imaginaire des Mamelouks qui régnait sur la société orientale peu éduquée, est probablement la raison pour laquelle al-Ġabartī nous parle d'un « déséquilibre du temps » dans ce paragraphe. Une suprématie imaginaire démontrée par Bonaparte qui, en peu de temps, réussit à chasser les soldats Mamelouks.

À noter qu'on est au tournant du XIX^e siècle, dans une société islamisée il y a fort longtemps dont le seul pouvoir légitime auquel on eut l'obligation divine d'obéir fut celui de la Sublime Porte, dit « l'empire musulman » car, toute chose doit être regardée à travers leurs textes fondateurs « *al-Qur'ān wa al-sunna* » (le Coran et la tradition prophétique). Un *Wālī* qui dépend donc du sublime Porte, seul lui peut être le législateur

¹⁰⁸ A. - B. CLOT-BEY, 1840 « *Aperçu général sur l'Égypte* ». Revue nationale de Belgique. Tome deuxième, Bruxelles: Libraire Polytechnique. N°9, p. 79.

légitime et les *sheikhs al-bilād* qui sont eux-mêmes fidèles au *Wālī* doivent être écoutés respectueusement dans chaque ville, une sorte d'engagement moral.

Bonaparte se cacha derrière le rideau de la libération de l'Égypte de la corruption des Mamelouks. Après avoir glorifié la Sublime Porte, il se dit « ami de l'Empire Ottoman », essaya de normaliser sa présence dans cette contrée. Il laissa les *Sheikhs* jouer dans son administration, à peu près, du même rôle qu'auparavant (le rôle d'état civil). Nous avons déjà évoqué que Général Bonaparte dès son arrivée au Caire forma un *Dīwān* composé de « *sheikhs al-bilād* », il les consulta pour tout ce qui concerne la société, comme il les utilisa comme un moyen de convaincre la société qui pouvait voir, à travers ce *Dīwān*, que leurs *Sheikhs* respectifs avaient toujours leurs rôles directifs dans la société. La politique de responsabilisation des *Sheikhs* adoptée par Bonaparte fut poursuivie par son deuxième successeur au commandement de l'armée d'Orient (Abdallah Menou), est évoquée par plusieurs chroniqueurs, y compris les membres de la commission napoléonienne des sciences et des arts.

Malgré la politique d'implication des notables dans son administration, le style de gouvernance de l'armée d'Orient ne manqua pas de commettre des choses qui pourraient être traumatisantes et qui laissent un impact négatif sur l'occupation française. À titre d'exemple, lors de la révolte du Caire, Bonaparte se comporta de manière aussi agressive. Bonaparte, peu croyant, amoureux fidèle de principes de la révolution française, fit, avec les lieux saints, exactement ce qu'il fit à l'église à son arrivée à Malte sur sa route vers l'Égypte.

Pour la société musulmane de cette contrée, le fait d'entrer à cheval dans la grande Mosquée d'al-Azhar, un lieu à la fois de spiritualité et de savoir pour la société, et de brûler les manuscrits, fut une agression culturelle sans précédente. Ce fut même la scène la plus profonde de l'Armée d'Orient tout au long de son séjour en Égypte pour une société très croyante du XIX^e siècle. À partir de cette scène, l'atmosphère entre la société et les hommes de Napoléon Bonaparte devint chargée de tensions. Étonné d'innombrables soldats qui intervinrent et de la destruction de la ville et des lieux de culte, al-Ġabartī s'exprima avec des propos très forts. Après avoir décrit, comment les événements se déroulèrent : les arrestations, la peine de mort pour ceux qui furent accusés d'être les provocateurs de la révolte, la condamnation de certains cheikhs et surtout comment les

hommes de Bonaparte très vite calmèrent la situation par le feu et les canons ; « On dirait des satans ou des soldats du diable dit-il¹⁰⁹».

La société connut une période de précarité due aux perturbations causées au commerce par le débarquement de Napoléon Bonaparte et le lourd impôt imposé par l'administration de ce dernier. Même les membres de *Dīwān*, malgré leur place auprès du nouveau maître du pays, craignirent d'être condamnés par les Mamelouks, après le départ de Français, pour avoir collaboré avec les ennemis.

Car leur collaboration avec Bonaparte avait été souvent le fruit de la crainte et non pas de conviction. Dans ces circonstances, ils n'échappèrent pas au harcèlement systématique de l'autre camp. Ils recevraient régulièrement des courriers de la part des dirigeants mamelouks chassés par Général Bonaparte, qui les exhortèrent à ne plus collaborer avec les usurpateurs étrangers, et si jamais Général Bonaparte apprenait qu'ils recevaient du courrier de la part de ses redoutables ennemis, cela risquait de provoquer son mécontentement. Cela veut dire, dans ce cas-là les membres de *Dīwān* vivaient eux même dans une situation difficile.

Général Bonaparte, malgré tous les préjugés sur ses comportements avec les lieux de culte lors de la prise d'Italie et l'accusation d'avoir maltraité l'église, il rejette toutes les accusations dans ce sens en disant qu' « il respectait les choses spirituelles et voulait les dominer sans y toucher, sans s'en mêler¹¹⁰». En outre, ce qui est curieux ici, ce que ces propos s'expliquèrent dans tous ces discours en Égypte, nous avons déjà vu qu'il disait à l'introduction de ses communications à la société qu'il respecte les coutumes. Aussi, dès son embarquement à Alexandrie, on s'en souvient qu'il donna à ses hommes l'ordre de respecter les coutumes de la société.

Alors, c'est, visiblement, quand il s'agit d'une menace contre son projet impérial que Général Bonaparte se permit à tout. Revenant à la révolte de Caire, il frappa al-Azhar quand les insurgés s'y réfugièrent, ce qui nous permet d'accorder certaine crédibilité à ses justifications. Pourtant, cela n'exclut pas le dilemme dans lequel la société vécut durant ces quatre ans de guerre interminable entre Général Bonaparte et ses rivaux d'Orient.

¹⁰⁹ 'Aḡāib al-āṭār fī at-tarāḡim wal-aḥbār, op. cit., p. 44.

¹¹⁰Comte d'Haussonville. 1800. *L'église Romaine et le premier empire, 1800-1814: avec notes, correspondances diplomatiques et pieces justificatives entierment inedites*. Deuxième édition. Vol. 1. Paris: Michel Levy Freres, p. 90.

Les intellectuels à l'épreuve de l'expédition

L'expédition française fut, sans doute, une véritable épreuve pour toute la société de cette contrée, et en particulier pour les intellectuels qui eurent du mal à s'entendre sur une position à l'égard de l'expédition et de ses annexes culturelles. L'histoire démonta que la plupart des grands intellectuels dans l'histoire furent influencés par les autres cultures voisines et cette diversité culturelle produisait souvent une renaissance culturelle grâce à ces contacts. Dans ce sens, l'exemple d'al-Ġāhiz n'est pas bien loin. À part sa connaissance profonde de sa propre culture arabo-musulmane, il fut influencé par les cultures étrangères, telles que la culture indienne, perse et grecque. Aujourd'hui, nous voyons que ses œuvres sont encore l'objet d'études dans le monde de la recherche.

Alors, si nous revenons aux intellectuels et à la manière avec laquelle ils reçurent l'expédition française et ses accessoires culturels, nous allons voir comment le chemin se ramifie devant les intellectuels en question. Toutefois, cela ne doit pas nous étonner, car, dans chaque culture, quand on est face à une nouveauté exotique ou exogène, une polémique apparaît, tout naturellement, autour d'elle. Les acteurs du domaine prennent des positions positives ou négatives, à l'égard de cette dernière. D'ailleurs, c'est effectivement, ce que nous allons voir à propos de cette question.

En outre, la question du contact avec la culture occidentale devint très tôt un sujet sensible, tantôt au niveau de la société, tantôt au niveau des intellectuels. Comme nous avons déjà traité, dans les pages précédentes (l'impact de l'expédition sur la société) la société fut la base solide dont chaque courant essayait de la convaincre pour que sa position soit la dominante. Concernant les intellectuels ou les acteurs de la scène polémique l'écho est autre. La divergence prit une tendance plus grande que celle du problème en question, puisque leur divergence arriva à un moment donné à un point de non retour. Certains semblent être « antimodernité » quand les autres semblent jouer le jeu de façon plus ouverte, tout en gardant la place de la particularité culturelle. Ce que nous allons expliquer dans les lignes qui suivent.

Dans notre littérature scientifique, nous relevons deux grands courants : les réformistes favorables à l'ouverture culturelle et les conservateurs qui furent contre toute ouverture avec la culture occidentale afin de défendre les valeurs islamiques traditionnelles. Ces derniers se divisent en deux, un groupe qui se préoccupe de la

préservation de la langue arabe et un autre, très énergique, qui s'engage dans une lutte pour la protection de la culture arabo-musulmane.

A titre d'exemple, Muṣṭafa Ṣādiq ar-Rāfi'ī, faisait partie de ceux qui virent la dangerosité de cette ouverture sur la langue et la culture et la nécessité de les sauver. Dans son ouvrage intitulé : "تحت راية القرآن: المعركة بين القديم و الجديد" (*Taḥta rāyat al-Qur'ān : al-ma'raka bayna al-qadīm wal-ġadīd*), (Sous la bannière du Coran, la bataille entre modernité et tradition) destiné, comme il semble le dire dans ce même ouvrage, à clarifier et à corriger les erreurs des réformistes qui s'engagèrent pour faire des ravages sur la langue et la morale de la société, il en fit une critique forte.

Ar-Rāfi'ī, fier de sa langue et sa tradition millénaire, sembla ignorer une grande partie de l'avancée scientifique et culturelle de l'Occident et la possibilité d'adaptation de sa société à l'ère moderne. Sa plus grande préoccupation resta de préserver l'originalité de la langue arabe contre cette nouvelle vague de vocables exotiques engendrés par l'ouverture culturelle.

Il mit l'accent sur la langue et la littérature. Elles doivent trouver leur dynamisme et la voie du progrès sans avoir besoin d'une contribution quelconque d'une culture exotique. L'action à mener dans une perspective propre du progrès culturel et linguistique s'articula chez lui sur les deux axes suivants :

Premièrement, il faut résister aux idées de certains réformistes influencés par les savants de l'expédition et les orientalistes, que ce soit aṭ-Ṭaḥṭāwī ou ses contemporains. Dans sa thèse, il illustre que le progrès n'est, ni de changer la culture, ni de s'appropriier ou même d'adopter l'héritage culturel des autres, mais de s'engager pour arriver au sommet avec votre propre particularité linguistique et culturelle. La modernité n'est pas une propriété européenne, elle est un atout universel auquel toute communauté peut accéder avec ses propres moyens. Son plus grand problème est donc l'emprunt lexical.

Deuxièmement, l'exemple des réformistes, selon lui, « pro-occidentaux » est comparable à une épidémie qui ravage le monde pour une fois, et qui disparaîtra très vite, quand le remède restera entre les mains des médecins pour toujours. Leur exemple dans la société est donc celui de cette épidémie, qui, une fois le remède trouvé ne nous nuira plus. Dans son argumentation, il nous semble que l'emprunt de termes étrangers fut une erreur fatale commise par certains réformistes. Pour lui, une langue doit se construire elle-même sans avoir besoin de contact avec les autres langues dans la périphérie de ses frontières

géographiques. Quant à l'arabe, elle a encore une particularité en plus qui lui donne la possibilité d'avoir une autosuffisance culturelle et terminologique. Cette particularité doit être découverte et exploitée par les hommes de littérature arabe, au lieu de s'engager, de chercher des accessoires lexicaux et culturels étrangers. En résumé, telles semblent être les idées d'ar-Rāfi'ī.

Aujourd'hui, en Orient actuel et après plus de deux siècles, nous avons vaguement l'impression qu'une influence du même ordre s'exerce dans les rangs des écrivains orientaux. L'écho de la polémique continue, certains traitent aṭ-Ṭaḥṭāwī de falsificateur de la culture et de la religion, tout en glorifiant Hārūn ar-Rašīd. Or, ar-Rašīd fut le premier à s'intéresser à la traduction de la philosophie grecque. Alors, si le transfert de savoir des autres civilisations est une erreur, pourquoi glorifier Hārūn ar-Rašīd qui fit pratiquement la même chose qu'aṭ-Ṭaḥṭāwī?

C'est ce que Hanī aṣ-Ṣabā'ī nous apprend dans ces lignes : « Nous trouvons que ce qui amena aṭ-Ṭaḥṭāwī à cette interprétation erronée et cette compréhension maladroite viennent du fait qu'il partit d'une mauvaise introduction matérielle. Le résultat fut donc aussi, à son tour, erroné, puisqu'il fut prisonnier d'une interprétation matérielle de phénomènes et d'événements historiques. C'est ainsi, qu'aṭ-Ṭaḥṭāwī prêcha la nouvelle religion de l'Occident, ses lois et ses éthiques dans la nation musulmane (*fī al-umma al-islāmiya*).¹¹¹»

Il met l'incarnation sur le dos d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, parce que tout simplement il traduisit la loi commerciale et le code civil français. Dans cet acte, il aurait commis l'erreur la plus fatale de *'aṣr Taḥrīb al-huwwiyah al-islāmiya* (l'époque du sabotage de l'identité musulmane).

Dans l'introduction de ce même ouvrage, aṣ-Ṣabā'ī glorifie le calife abbasside Hārūn ar-Rašīd à qui appartiendrait, historiquement, l'idée de création de *Bayt al-Ḥikma* (le plus grand centre pour la traduction de la philosophie grecque en arabe). Pour aṣ-Ṣabā'ī, il ne mérite que la louange. Malheureusement, il fait l'objet de critiques de la part de certains qui « répètent des anecdotes qui furent diffusées à propos de Hārūn ar-Rašīd. Ce calife, au cours de sa vie, balançait entre le pèlerinage et le ḡihād (deux actes religieux).

¹¹¹ AṢ-ṢABĀ'Ī Hanī, 2013. *Dawru aṭ-Ṭaḥṭāwī fī ṭḥrīb al-huwiya al-islāmiya*, deuxième édition. Caire, p. 25.

Il devient malheureusement, aujourd'hui, dans l'imagination de jeunes générations, un symbole de luxe et de fanfaronnade. ¹¹²»

Dans les propos d'Hanī al-Ṣabā'ī, ce qui est tout à fait paradoxal, c'est sa condamnation d'une interculturalité avec l'Occident entreprise par les réformistes. Il ne nous propose cependant pas d'autre moyen de faire avancer les choses. Il fustige la transmission des savoirs occidentaux du XIX^e siècle et pourtant il glorifie Hārūn ar-Rašīd pour tous ses efforts allant dans ce sens.

Mais n'est-ce pas lui justement qui favorisa le transfert en arabe de l'héritage philosophique grec dans son entreprise de traduction à Baġdād ? Nous aimerions bien savoir comment le transfert des sciences européennes modernes est dangereux quand celui – ci est tout à fait légitime au VIII^e siècle.

Par exemple, en lisant leur critique à l'encontre d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, et surtout l'ouvrage de Hanī aṣ-Ṣabā'ī, intitulé :

" دور الطهطاوي في تخريب الهوية الاسلامية " (*Dawru aṭ-Ṭaḥṭāwī fī taḥrīb al-huwiya al-islāmiya*) (Le rôle d'aṭ-Ṭaḥṭāwī sur le sabotage de l'identité musulmane), deux hypothèses se dégagent. Au niveau de la première, on a l'impression qu'ils n'ont pas bien lu les textes d'aṭ-Ṭaḥṭāwī. Ces derniers ne contredisent nullement les principes et les valeurs culturelles musulmanes. Dans l'introduction de son célèbre *Tahlīs*, il dit : « Je ne saurais approuver que ce qui ne s'oppose pas au texte de la Loi apporté par Mohammad- qu'à lui reviennent la meilleure prière et le plus saint hommage ¹¹³».

Par ailleurs, nous avons déjà évoqué que, même dans sa traduction de la constitution française, quand il s'agit de traduire des propos qui ne sont pas conformes avec ces dernières ; il tire la sonnette d'alarme en disant « ça ne provient ni du Coran ni de la tradition prophétique ». Dans ces propos nous pouvons évoquer la spécificité du discours d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, « aller vers l'autre tout en préservant nos particularités culturelles » Alors, le fait de lui reprocher de falsifier la culture arabo-musulmane nous paraît n'être que l'écho d'une lecture superficielle des choses et un jugement précipité.

Pour la deuxième hypothèse, ils ont bien lu et bien reçu son message, mais ils ne veulent absolument pas de contact avec l'Occident et sa culture. Ils le considèrent comme

¹¹² *Ibid.*, p. 12.

¹¹³ *L'or de Paris : relation de voyage, 1826-1831., op. cit.* , p. 44.

un ennemi potentiel de la tradition arabo-musulmane. Alors, ceci peut être perçu comme une sorte de rejet de la modernité de façon générale.

Dans ce cas-là, c'est non seulement leur prétention principale (la falsification de la culture) qui sera infondée, mais aussi leur glorification d'un autre (Hārūn ar-Rašīd) qui fit pratiquement la même chose que lui, qui fera l'objet d'une contradiction absolue dans leurs argumentations. Donc, dans cette dualité, il ne nous revient pas de dire ou de faire croire que leur engagement est bien conforme avec ce qu'ils nous disent dans leurs écrits.

Pour conclure, la typification de soi et de la culture du camp des conservateurs d'une part et la détermination de l'autre camp à se diriger vers un lendemain différent d'autre part, déclenche une interminable lutte d'hégémonie culturelle à l'intérieur d'une même société.

D'ailleurs, une chose est sûre, nous sommes à une époque où la civilisation occidentale franchit des frontières tant géographiques que culturelles avec ses conformités et ses contradictions avec les autres cultures. Donc, la question de profiter des outils modernes ne doit, logiquement, pas se poser, puisque la culture arabo-musulmane n'interdit pas de chercher des sagesses et des bonnes choses partout où elles sont. C'est même conforme à la tradition prophétique qui dit explicitement « la sagesse est (la chose) égarée du croyant, il la recherche même chez les polythéistes 114». Toutes les civilisations humaines ont encouragé la quête de la sagesse. Aṭ-Ṭaḥṭāwī ne manqua pas d'insister sur la place de la recherche du savoir et de la sagesse dans la civilisation de l'Égypte antique.

L'exemple d'un Pharaon d'il y a trois cent ans av. J.C. est une illustration particulière sur l'importance de savoir et le devoir de le chercher dans toutes les sociétés à travers l'histoire. « Prenez, dit Ptolémée II, les perles à la mer, le musc au rat musqué, l'or à la pierre et la sagesse à celui qui l'a proférée ¹¹⁵». Il est, donc, explicitement clair que la sagesse comme étant une éthique du savoir, est prônée par toutes les civilisations sans aucune limite géographique, politique, philosophique, idéologique ou autre. Quant le prophète Mohamad (un exemple de monothéisme) exhorta à la quête de la sagesse où qu'elle soit, et que Ptolémée II (un exemple de polythéisme) fit pareil dans ces propos, nous pouvons dire en toute confiance que la recherche du savoir dans le pays de Bonaparte

¹¹⁴*Ibid.*, p. 45.

¹¹⁵*Ibid.*, p. 54.

doit être tout à fait légitime et qu'aṭ-Ṭaḥṭāwī et ses pairs ne méritent, objectivement, qu'un hommage de notre part.

Le point sur lequel les conservateurs insistèrent le plus vivement est que les réformistes ne jouent pas le jeu loyalement et cette nouvelle ouverture avec l'Occident n'est qu'un engagement explicite d'un combat contre les valeurs traditionnelles arabo-musulmanes. Quand chez aṭ-Ṭaḥṭāwī, et à la lumière de ses écrits, il semble que le but ne fut de donner ni un récit de ses aventures personnelles en Europe ni l'itinéraire de son voyage du Caire à Paris, il voulut loyalement plonger son pays dans la modernité de son époque.

Il n'est donc, pas question de dire qu'il est extrêmement difficile de réconcilier les deux points de vue, puisque chacun des deux acteurs ressent une extrême sensibilité à l'égard de la position de l'autre, ce qui ne fait que figer la situation. Car, ils rendirent, (le cas de Hanī aṣ-Ṣabā'ī), un jugement qui refléta leur extrême prudence, une prudence dont aṭ-Ṭaḥṭāwī et ses pairs furent tiré de leur propre conscience.

Par ailleurs, d'un point de vue scientifique et loin de la divergence entre ces deux camps, l'immense travail philologique des hommes de Bonaparte est, incontestablement, une manière de rendre hommage à l'expédition tant critiquée. Nul ne peut nier que ce travail multidimensionnel, sert aujourd'hui de référence exceptionnelle pour la question égyptienne. Quoi qu'il en soit, c'est ainsi qu'un combat acharné sur la cohésion entre « *al-ḡadīd* » la modernité et « *al-qadīm* » la tradition largement divisa les intellectuels égyptiens de cette époque.

L'influence de l'expédition sur la renaissance culturelle arabe moderne (la *Nahḍa*)

Sans aucun doute, l'expédition française de l'Égypte et la renaissance arabe moderne (*la Nahḍa*) furent étroitement liées. L'influence occidentale, particulièrement européenne, sur ce réveil arabe est évoquée par plusieurs auteurs orientaux ou autres. De façon générale, « *Nahḍa* » est un terme qui désigne l'ensemble des manifestations culturelles, religieuses et politiques, qui commencèrent dans la région de *Mašriq al-'arabī* après la décomposition de l'Empire Ottoman.

Concernant la définition du concept « *Nahḍa* » dans l'encyclopédie de l'Islam, le « terme est dérivé de la racine arabe *n.h.d*, qui signifie «se lever», «se dresser», avec une perspective active, connotation «être d'attaque», «être prêt à», que l'on peut retrouver explicitement dans la définition du *Lissān al-'Arab*: *al-nahḍa al-tal'a wa-l quwwa* (*la nahḍa*=la puissance et la force).¹¹⁶ »

Parmi les savants qui marquèrent cette période de renaissance arabe : aṭ-Ṭaḥṭāwī (1801-1873), et Ḡamāl ad-dīn al-Afḡānī (1838-1897), mais aussi ses disciples comme Muḥammad 'Adu (1849-1905), Muḥamad Rašīd Ridā (1865-1935). Sans oublier 'Abd Raḥmān al-Kawākibī, Ḡurḡī Zaydān (1861-1914), mais aussi Qāsim Amīn (1863-1908), qui travailla beaucoup sur la question de la femme dans la société arabo-musulmane. Malgré les divergences sur certains concepts, leurs efforts combinés eurent conçu les piliers de la *Nahḍa* qui, pour un moment, redonna aux sociétés arabes et musulmanes l'espoir du renouveau de leur civilisation.

D'ailleurs, l'influence de l'expédition sur cette renaissance culturelle est indiscutable, car, c'est à travers les savants qui accompagnaient l'expédition que les savants arabe-orientaux surent leur retard par rapport aux autres. Donc, elle peut être perçue comme étant le point de rencontre de deux mondes (Orient et Occident) au sens moderne. Elle dévoila aux Orientaux l'énorme décalage qui les séparait de leurs voisins Occidentaux.

¹¹⁶TOMICHE, N., 2010 "*Nahḍa*", in: Encyclopédie de l'Islam. Consulted online on 27 June 2018
http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_5751 First published Online.

Ğurġī Zaydān, le fondateur du journal « *al-Hilāl* » l'un des plus célèbres de son temps en Orient arabe, auteur d'une série de romans sur l'histoire de l'Islam, fut critiqué dans le monde musulman. Le syrien Šawqī Abū Ḥalīl, quant à lui, fut le plus connu pour la critique des romans de Zaydān dans un livre intitulé : « *Ğurġī Zaydān fil-mīzān* », dans lequel il aborda vingt trois romans de Ğurġī Zaydān. Dans tous les cas, il fut l'un des écrivains orientaux qui traita à beaucoup de la question de la *Nahḍa*. Dans son ouvrage intitulé : « *Tārīḫu ādāb al-luġa al-'arabiyya* » (Histoire littéraire de la langue arabe) La *Nahḍa* aurait été l'apport utile de l'expédition française, même si elle ne donna malheureusement un effet durable. Pour lui, tout ce qu'on doit faire, c'est de s'inspirer de cette utilité au maximum possible. Quant à la question du problème de l'adéquation entre les valeurs culturelles locales et celles de la culture de Bonaparte, elle ne doit pas se poser. Pour lui, c'est la redynamisation de la culture littéraire qui compte le plus. Il ne se préoccupa pas des effets secondaires de ce contact sur leur tradition orientale.

Pour Anne-Laure Dupont « La *Nahḍa* apparaît comme la version nationale arabe du projet prométhéen de l'époque des lumières de ramener la civilisation en son berceau. ¹¹⁷»

Quoi qu'il en soit, l'influence positive de l'expédition française, sur plusieurs plans, ne se cache pas. « La création de l'Institut de l'Égypte, la publication de deux journaux – *la Décade égyptienne et Le Courrier de l'Égypte* -, la fondation d'un théâtre, ou l'ouverture d'une imprimerie utilisant des caractères arabes pour diffuser les proclamations du général en chef étaient autant de réalisations à porter à l'actif des Français. Ceux-ci jetèrent véritablement, les germes de la civilisation et les fondements de la connaissance. ¹¹⁸»

Chez certains savants, la *Nahḍa* représenta un réveil plutôt panislamisme que panarabisme, la revalorisation de soi et le retour à l'Islam avec adaptation de la société à l'ère de la modernité fut la philosophie de certains réformistes. Le cas de Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī, par exemple, l'un des pionniers de la pensée musulmane de l'époque de la *Nahḍa*, même s'il ne laissa pas d'ouvrages écrits sur cette question, ces enseignements à al-Azhar

¹¹⁷ DUPONT, Anne-Laure. Un temps de Renaissance In : *Ğurġī Zaydān (1861-1914) : Écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe* [en ligne]. Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2006 (consulté le 28 juin 2018). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/ifpo/5477>>. ISBN : 9782351594575. DOI : 10.4000/books.ifpo.5477.

¹¹⁸ DUPONT, Anne-Laure. Retour de civilisation en Orient. In : *Ğurġī Zaydān (1861-1914) : Écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*. Nouvelle édition [en ligne]. Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2006 (consulté le 29 juin 2018). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/ifpo/5454>>. ISBN : 9782351594575. DOI : 10.4000/ books.ifpo.5454, p. 331.

et ses communications dans les journaux (surtout son propre journal : *al-‘Urwat al-Wuṭqā*) montrèrent son engagement politico-religieux et sa conviction que la société musulmane peut concurrencer les autres tout en préservant ses valeurs. Cet engagement politico-religieux fut même évoqué par les intellectuels occidentaux, c’est le cas d’Olivier Carré qui qualifie al-Afḡānī comme étant un « agitateur politique, politico-religieux dans tous les pays où il passa ¹¹⁹».

Dans son ouvrage intitulé : *مناهج الالباب المصرية في المناهج الأداب العصرية* (manāhiḡ al-albāb al-Miṣriya fī manāhiḡ al-ādāb al-‘aṣrīya), aṭ-Taḥṭāwī fut convaincu que la réforme doit commencer par l’agriculture. Elle lui sembla être une étape importante à franchir avant d’entamer toutes autres formes de modernité. Il s’inspirait ainsi du modèle européen.

Attiré par la modernité durant son séjour à Paris, il sut que les innovations agricoles survenues en Europe au XVIII^e siècle permirent aux sociétés concernées, un siècle plus tard, de passer à l’étape de révolution industrielle. Au vu de son expérience, il expliqua les choses en mettant l’accent sur l’importance de la réforme agraire et de sa catégorisation. Il nous semble qu’il souhaitait que la modernisation en Orient passe par toutes les étapes que les autres avaient déjà franchies. Donc, à la lumière de ses écrits, il ressort qu’une réforme basée sur un exemple occidental, mais de couleur orientale, amènerait un résultat tangible, des activités qui bientôt firent basculer la région vers une ère nouvelle.

Apparemment, les réformistes persuadèrent à ne pas accepter aveuglément ce qui nous a été proposé par les autres civilisations. Il s’agit aussi de ne pas rester enfermé à l’intérieur d’une culture déjà en retard par rapport à ses voisins. Donc, il faut réagir, mais avoir une réaction qui respecte la particularité culturelle de l’*Umma* « La nation » (au sens religieux du terme) mais aussi nous permet de s’inspirer de l’avancée des autres, aussi la spontanéité est loin d’avoir sa place dans leur projet. Quant à la religion elle doit, à son tour, retrouver son dynamisme afin d’assurer sa validité partout et dans tous les temps, (*Ṣāliḡ li-kulli zamān wa makān*).

¹¹⁹ CARRE Olivier. 2008. *L’Utopie islamique : dans l’Orient arabe*. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. ISBN : 2724605896, 978272460589. L’Université de Virginie, p. 84.

Alors, il nous est possible de conclure que, le concept de « *Nahḍa* » se forma autour de deux registres de signification dans le monde arabo-musulman de cette époque, des registres qui ont visiblement divisé les réformistes en deux :

Premièrement, il y eut un registre culturel, linguistique et social. Parmi les plus célèbres, Qāsim Amīn, Ğurġī Zaydān et Muṣṭafa Ṣādiq ar-Rāfi‘ī, même si ar-Rāfi‘ī semble jouer dans les deux camps. Pour les deux premiers auteurs, il n’est pas question de faire bouger les choses vers la modernité. Zaydān, par sa culture d’écriture tout à fait formidable, devint aussi populaire dans l’historiographie de la littérature de cette époque. Son influence dans la société à travers son « *Hilāl* » fut très grande. Qāsim Amīn, l’auteur de *Tahrīr al-mar’a* (*La Libération de la femme*), en 1899 et *al-Mar’a al-Ġadīda* (*La femme nouvelle*) en 1900, ses deux ouvrages soulevèrent une question sociale très délicate. Le premier ouvrage fut l’un des plus polémiques du tournant du XX^e siècle, une polémique qui divisa la société pour un moment. Grâce à ce débat, il devint très célèbre dans le monde arabo-musulman.

Deuxièmement, c’est le registre politico-religieux. Parmi les auteurs les plus célèbres, il y eut Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī, Muḥammad ‘Abdu, ‘Abd Raḥmān al-Kawākibī Muḥammad Raṣīd Ridā. Les travaux de ce registre coïncidèrent avec l’affaiblissement de l’Empire Ottoman et avec un fort sentiment d’anti-impérialiste occidental. Ce fut aussi à une période où l’Empire Ottoman fut fragmenté par les puissances européennes. Donc, en parallèle de ce changement politique dans la région, la pensée ne rata donc pas sa place dans cette nouvelle mutation. Les circonstances leur permirent d’exploiter leur projet comme un moyen de réveiller la culture arabo-musulmane dans une nouvelle configuration tout en confirmant sa compatibilité avec l’ère moderne.

Pour le côté matériel, l’*"iqtibās"* (l’emprunt) de la modernité occidentale ne doit pas être négligé puisque la volonté de chercher la science chez les autres n’est nullement contradictoire avec les valeurs de l’Islam. Elle est même exportée par ce dernier. Si la tradition prophétique nous dit : « Recherchez la science fût-ce en Chine ¹²⁰ » C’est effectivement pour témoigner que la recherche de sagesse en Islam, n’a jamais été dans un cadre spécifique. On peut donc la chercher où qu’elle soit. khédive Tawfiq Pacha (1879-1892) en Égypte fut très prudent à leur égard, c’est pourquoi al-Afġānī fut expulsé « en

¹²⁰ *L’or de Paris : relation de voyage, 1826-1831., op. cit. , p. 54.*

1882¹²¹ » vers l'Inde, car son activité fut qualifiée d'« *inqilāb siyāsī* » (un bouleversement politique) pour la politique de Khédive. En revanche, le califat islamique que 'Abd Raḥmān al-Kawākibī met en évidence dans son ouvrage *Umm al-Qurā* (La mère de cités) est l'un des exemples concrets de cette ambition politico-religieuse dans la région.

Alors, l'analogie entre les deux axes du réveil général qui a eu lieu dans la région, est évidente. L'objectif est identique, « faire avancer les choses vers un avenir lumineux » mais dans deux dimensions légèrement différentes. Le premier groupe s'invita dans la vallée de la modernité européenne presque sans réserve. À leur sens, Cela ne posa aucun problème à la particularité culturelle. Quant au deuxième groupe il se préoccupa de cette question, donc, il mit en évidence la préservation de la particularité culturelle et, surtout, la place de la religion dans la nouvelle configuration sociale et politique. Donc, pour eux, il faut jouer de façon très équilibrée, tout en essayant de tenir le juste milieu, c'est-à-dire, ni un repli sur soi culturel ni une ouverture absolue et sans réserve.

¹²¹ AOUATTAH Ali. 2011. *Pensée et idéologie arabes: figures, courants et thèmes au XXe siècle*. Harmattan. Paris, p. 22.

La place de l'expédition dans le rapport entre l'Orient et l'Occident

La place de l'expédition dans le rapport entre l'Orient et l'Occident est bien visible dans les écrits des intellectuels orientaux du XIX^e siècle, mais aussi chez les orientalistes, y compris les savants de l'expédition. Chronologiquement, la première tentative coloniale française d'Afrique, du Moyen et Proche-Orient, commença avec le débarquement de Bonaparte pour Alexandrie, cette expérience à la fois militaire et culturelle.

« L'expédition française marque la première incursion à grande échelle de l'impérialisme occidental dans les provinces arabes de l'Empire Ottoman, le premier assaut contre la complaisance islamique, mais aussi le premier élan vers la modernisation et la réforme occidentales pour la région en question. Un processus qui finira par galvaniser l'Égypte et ses voisins arabes vers l'État moderne. ¹²²»

Cette citation signale le rôle important de l'expédition sur la nature des relations Orient/Occident, mais aussi elle présente l'Égypte comme étant un pays relais entre ces deux mondes. D'ailleurs, cette dynamique socio-culturelle héritée par l'expédition se traduit par la réorientation identitaire d'Orient arabe et son ouverture sur la modernité et plus particulièrement sur la civilisation européenne.

Apparemment la plume vint avant Bonaparte et ses hommes, sauf qu'il fut le premier à répondre à l'appel de la plume, « la littérature, fut la première à refléter le rêve collectif de l'Europe par rapport à l'Orient ¹²³» Henry Laurens adhère à ce point en affirmant que « L'expédition, durant son déroulement même, a passionné l'Europe. La presse de l'époque en a multiplié les récits immédiats. Toute une iconographie est apparue. Les années suivantes, l'œuvre de Vivant Denon, puis *la Description de l'Égypte*, en a popularisé les images. ¹²⁴»

Depuis le traité de *Küçük Kaynarca* en « 1774 ¹²⁵» conclu entre l'Empire Ottoman et la Russie, le terme « Orient » connaît le jour, à peu près, une vingtaine d'année avant l'expédition française. Et comme nous l'avons déjà indiqué dans le premier chapitre, c'est

¹²² LAURENS Henry, 1987. *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte : l'orientalisme islamisant en France (1698-1798)*. (varia Turcica, number 5) Istanbul Isis, p. 258.

¹²³ CASO, Eduardo Dazy. 1997. *Les orientalistes de l'école espagnole*. S.L, p. 8.

¹²⁴ *L'Expédition d'Égypte (1798-1801)*, op. cit., p. 1.

¹²⁵ GEORGEON, François, et HITZEL Frédéric. 2011. *Les Ottomans et le temps*. BRILL. S.L, p. 125.

avec l'affaiblissement de l'Empire Ottoman que la question d'Orient attira l'attention des européens. Puis l'aventure de Bonaparte inaugura finalement la face moderne du rapport entre l'Orient et l'Occident. Mais la perception de ce rapport entre ces deux mondes est visiblement différente d'une région à une autre. Après la publication de son ouvrage « *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* » Edward Saïd fit l'objet de diverses critiques en Occident. C'est le cas du britannique Bernard Lewis qui a fait une controverse sur les travaux de Saïd et la question d'Orientalisme. Ceci montre alors que le rapport entre l'Orient et l'Occident divisait largement les intellectuels dans le monde.

Mais la question qui se pose est la suivante : Comment ce rapport entre ces deux mondes est perçu par les intellectuels orientaux ? La réponse à cette question n'est peut-être apportée qu'à travers d'une analyse pertinente des différentes positions des intellectuels originaires de la région en question. Plusieurs intellectuels se positionnèrent sur cette question : aṭ-Ṭaḥṭāwī, Muṣṭafa Ṣādiq ar-Rāfi'ī, Ṭāha Ḥuseyn, Muḥammad Maḥamūd Šākir, Edward Said, Hanī aṣ-Ṣabā'ī, la liste est longue. Nous avons déjà parlé, précédemment, des intellectuels à l'épreuve de l'expédition française et de son influence culturelle. Nous avons donc vu comment elle les divisa entre favorables et opposants, dans un climat dont le rapport s'avère si problématique. Dans notre analyse, nous allons donc essayer maintenant, de répondre à cette question tout en essayant de situer la place de l'expédition dans le rapport Orient/Occident dans leurs écrits.

Dans la première moitié du XIX^e siècle, dans l'Orient arabe, l'itinéraire d'un mouvement réformiste s'annonça. Par souci d'adaptation du modèle occidental, on conçut le mouvement transversal appelé « *Nahḍa* » comme un moyen de rattraper leur retard. Ce mouvement nous semble même comme une sorte de réaction et non pas un coup d'état qui met en péril les valeurs culturels et dogmatiques de la société, comme prétendait le camp conservateur oriental. Il nous apparaît qu'ils regardaient les choses d'un point de vue culturel et identitaire.

En revanche, un siècle plus tard, au XX^e siècle, nous venons de voir l'apparition d'un autre courant qui regarde le rapport entre l'Orient et l'Occident sur un angle beaucoup bien différent mais toujours négatif, celui de la hiérarchisation sociale entre l'Orient et l'Occident. Ils accusèrent l'Occident et surtout les orientalistes d'avoir pratiqué une hiérarchisation basée sur le principe d'inférieur /supérieur, plus particulièrement, quand il s'agit des sociétés orientales placées sous la domination des puissances européennes en période coloniale. C'est le cas du théoricien littéraire et critique palestino-

américain Edward Saïd, qui prétendit que « l'orientalisme est un style occidental de domination et de restructuration de l'autorité sur l'Orient ¹²⁶ ». Son accusation s'accentua plus sur l'Europe, puisqu'elle fut colonisatrice de sociétés orientales. Il faut donc montrer comment la domination culturelle fut opérée à travers une politique qui, selon lui, déshumanise les sociétés en question, plus particulièrement, les arabes et les musulmans.

En outre, dans une société dont la tradition est très repliée sur elle-même, les idées de réformistes peuvent avoir l'image des marchandises non désirées et non pas celle de l'émergence d'une nouvelle élite orientale à cette époque. Il y eut donc une différence entre leur engagement national et l'atmosphère de jugement des autres renforcé par des arguments qui sont, de notre point de vue, peu valables pour apporter tant de critiques sur le projet de réformistes, sous la prétexte de « préservation de la culture ». Il nous semble que cette construction intellectuelle ne correspondait souvent pas à la réalité orientale, puisque le stéréotype de l'Occident et sa culture chez les conservateurs projetait une image négative de ce dernier, C'est là que leur arrière-plan culturel rejeta toutes choses en provenance de l'Occident.

Dans le contexte de la critique, leur position à l'égard de l'Occident, de façon générale ne fut pas si loin de celle d'Edward Saïd qui, elle aussi était une étude critique sur l'Occident. Sauf que chez Saïd le contact interculturel n'est pas perçu comme un problème contrairement à Muḥammad Maḥamūd Šākir et à Hanī aš-Šabā'ī ; il voit que l'existence des deux cultures égales l'une à côté de l'autre est nécessaire. La tendance entreprise par Saïd dénonça une suprématie culturelle née dans l'imagination des orientalistes et qui visa à prendre l'Orient comme champ d'étude pour l'Occident. Dans tous les cas, la vision négative de l'Occident semble être leur point de vue commun. Pour Saïd, c'est un problème de « l'homme oriental », pour aš-Šabā'ī et Maḥamūd Šākir c'est un problème de « la tradition et de la culture ». Dans tous le cas, que ce soit pour l'homme ou pour les valeurs, tous les deux se préoccupèrent pour l'Orient et sa particularité culturelle et humaine.

Alors, dans une perspective de comparaison, nous pouvons encore élargir la distinction entre ces deux courants selon les trajectoires de leurs visées. Nous voyons bien que tous les deux sont prudents à l'égard de l'Occident, mais dans deux dimensions manifestement différentes. Aš-Šaba'ī et Maḥamūd Šākir essayaient d'imposer leurs

¹²⁶ SAID WADIE Edward, 1997. *L'orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*. [Nouv. éd. augm.]. La couleur des idées. Paris: Ed du Seuil, p. 15.

propres restructurations pour atteindre leur objectif. Car la société est très sensible quand il s'agit de la question culturelle. Il utilisa donc l'étiquette de « falsification de la culture » pour discréditer le travail du réformiste, une étiquette qui les sert de véritable joker dans ce combat.

Quant à Saïd, l'ouverture avec l'Occident n'est, en aucun cas, mis en cause, il est même favorable à l'ouverture, mais elles doivent être basées sur les principes d'égalité entre hommes et cultures. Mais aussi, il faut aussi se focaliser sur la manière dont cette ouverture est perçue par l'Occident et ses conséquences. Dans cet ouvrage phénoménal reçu, dans le monde anglo-saxon, comme étant une œuvre fondatrice des études post-colonies, c'est le concept d'« orientalisme » qui pose problème chez Saïd, il l'aborde avec beaucoup d'émotion et d'énergie. Le terme porte, pour lui d'autres significations, comme la domination politique et l'impérialisme culturel dans lequel l'homme oriental et sa culture risquent de perdre leur place.

Ce qui est tout à fait significatif au niveau des deux courants, c'est que tous les deux se caractérisent par une attitude de rejet de l'Occident. Cet acte de rejet peut être considéré comme un point commun, mais leurs thèses sont bien différentes. Pour le premier, leurs préoccupations furent souvent sur le plan culturel et religieux, c'est la culture arabo-musulmane qui fut en danger. Ils eurent pour devoir de la sauver, car le risque d'effondrement de leurs valeurs et l'adoption de valeurs occidentales devint un cauchemar à leurs yeux.

Le second groupe, joua dans une atmosphère beaucoup plus universelle. Pour eux c'est l'homme arabe et oriental, avec tous les éléments de sa culture, qui subit une marginalisation non fondée, il faut donc dénoncer cette injustice à tout prix (le cas d'Edward Saïd). C'est effectivement ce qu'il tenta de démontrer dans son projet contre ce qu'il appelle dans ces écrits : l'« *Orient créé par l'Occident* ».

Enfin, l'œuvre « *Description de l'Égypte* », le plus grand aboutissement de l'expédition, joue un rôle crucial sur la valorisation du rapport entre l'Orient et l'Occident. C'était même un point de départ pour les scientifiques afin d'étudier en profondeur cette merveilleuse partie du monde. C'est à partir de là que les études sur l'Orient se sont multipliées, car avant l'expédition le rapport Orient/Occident n'avait pas une grande signification. C'est effectivement dans cette perspective que nous nous permettons de dire qu'elle joua un rôle principal, surtout cet ouvrage de vingt-et-six volumes rédigé par les

membres de commission de Sciences et d'Arts de l'expédition, qu'on peut considérer comme étant un livre fondateur dans le rapport entre l'Orient et l'Occident.

L'expédition et l'émergence de l'arabe juridique moderne

Sans doute, tous les apports de la *Nahḍa* ont été, d'une façon ou d'une autre, nourris par l'expédition française. Donc, à l'instar des autres composantes de la culture arabo-musulmane, au cours du XIX^e siècle, le registre linguistique arabe prit donc sa part dans l'importante transformation qui eut connue dans la région. La terminologie juridique comme étant une partie intégrante de ce registre, fut effectivement concernée par cette influence.

Par exemple, le terme « *Ruffi'at al-ḡalsa* » c'est une traduction littérale de l'expression juridique française ; (*La session est levée*) mais aussi « *le marteau du juge* ». Ces éléments n'avaient pas d'existence dans la terminologie arabe avant l'expédition française, on peut relever aussi plusieurs autres termes allant dans ce sens, parce que les nouvelles expressions qui véhiculent l'arabe juridique moderne se furent développées à l'époque de *Nahḍa* grâce à l'ouverture culturelle arabe avec l'Occident à travers la traduction des textes juridiques français.

Aussi, le fait de recourir à un avocat est une pratique importée par la culture européenne. La culture juridique musulmane ne reconnaissait pas le rôle de « *Muḥāmī* » (avocat). Par exemple en droit, « l'avocat est un juriste dont les fonctions traditionnelles sont de conseiller, représenter, d'assister et de défendre ses clients, personnes physiques ou morales, en justice, en plaidant pour faire valoir leurs droits et, plus généralement, pour les représenter ¹²⁷». Il intervient donc pour défendre l'un de deux adversaires dans les litiges.

Or en Islam nul n'a le droit d'intercéder pour un autre ou de représenter le défendeur ou le demandeur dans les litiges devant la justice. Dans la culture juridique musulmane la question de litiges a été début longtemps passé sur le principe d'« *البينة على* » *Al-bayinat 'alā al-mudda'ī wal-yamīn 'alā man ankar* (le fardeau de la preuve est exigé du plaignant, et le serment incombe à celui qui nie). Alors d'une part, C'est à la personne accusée de prouver qu'elle n'a pas commis d'infraction par l'acte

¹²⁷ TSHIBAWU, Tshitenge. 2018-2019. *Éthique et déontologie des professions juridiques* - Google Livres. Consulté le 26 juillet 2020, p. 112.

« *Yamīn* » (le sermon), d'autre part c'est le plaignant qui a l'obligation de faire passer un argument étayé visant à démentir le point de vue opposé.

La justice est donc assurée par le *cadi* (*al-qāḍī*). C'est un juge compétant dans ce domaine, il juge sans appel en premier et dernier ressort selon les manuels de *fiqh*. Le fait de recourir autre que le *cadi* (*al-qāḍī*) est une innovation dans la culture juridique de ces sociétés. Le fait de se faire représenter par un « *Muḥāmī* » (avocat) est un usage d'origine étranger et c'est à travers le contact avec la juridiction occidentale laïque que cette solution pénétra dans le monde arabo-musulman. Son premier piste d'atterrissage fut l'Égypte où l'état moderne a vu le jour pour la première fois dans le monde arabe.

Concernant l'historicité du terme « *Muḥāmī* », le dictionnaire encyclopédique de la langue arabe « *Lisān al-'arab* » du XIII^e siècle, le « *Qāmūs al muḥīt* » du XV^e siècle et le « *mu'ğam maqāyīs al-luqa* » vers la fin de première moitié du XX^e siècle n'ont pas cité ce nom. Durant notre recherche nous n'avons pas tombé sur des indices indiquant la première utilisation de ce syntagme juridique. Le dictionnaire arabe moderne « *mu'ğam al-wasīt* » est le premier, parmi les grands dictionnaires, à citer ce terme. Dans ce dictionnaire, le mot « *Muḥāmī* » est défini comme suit :

.¹²⁸ المدافع لأحد الخصمين (المحامي) في القضاء: (Dans la juridiction, l'avocat est : le défenseur de l'un des deux adversaires). Le terme est aujourd'hui l'équivalent du nom « avocat » dans l'arabe standard pour toutes les sociétés arabes. À l'heure actuelle, le « cabinet d'avocats » existe partout dans le monde arabo-musulman et les avocats s'acquittent d'une fonction de conseil mais aussi de rédacteur d'actes dans le processus de défense de leurs clients.

En outre, dans la culture arabo-musulmane on avait qu'un tribunal ou le *Cadi* (Juge) rend des jugements sans appel, le fait de prendre un appel contre un jugement rendu par un juge est l'une des solutions juridiques qui ont émergées avec l'ouverture du monde arabo-musulmane à la culture occidentale. Pour que le système juridique s'adapte aux exigences de ce nouveau mode, il faut que l'apparition des nouvelles expressions juridiques arabes coïncident cette émergence. Par exemple ; les noms comme : *al-maḥkama al-'ulyā*, *al-maḥkama ad-distūriya* et *Maḥkamat an-naqḍ* (Cour suprême, cour

¹²⁸ Muğamma' al-luğa al-'arabiya, idāra al-'āma lil-ihyā' at-turāt, 2004, *Mu'ğam al-wasīt*, tab'a ar-rābi'a, Maktabat aš-šurūq ad-dawliya, S.L, p. 201.

constitutionnel et cour d'appel) et bien d'autre sont les fruits de l'émergence des systèmes juridiques occidentales et particulièrement européens.

Pour Richard Jacquemont, cela devrait être le fabuleux résultat de la traduction en arabe des codes juridiques français entrepris par aṭ-Ṭaḥṭāwī à l'époque de khédivé Ismaïl, « elle marque dit-il, la première modernisation radicale de la langue arabe, dans lequel on peut voir l'archétype de toutes les entreprises de traduction pragmatique qui ont façonné l'arabe moderne¹²⁹ ». L'entreprise de traduction évoquée par Richard Jacquemont représentée dans une grande partie *Madarasat al-mutarġimīn* (*l'école du traducteur*) et plus tard *Madarasat al-ʿAlsun* « en 1835¹³⁰ » (*l'école des langues*). Elle produisit, essentiellement, les nouvelles terminologies juridiques arabes.

Aussi, il est à souligner que « la plupart des théories modernes dans les différents domaines du droit se réfèrent au droit français ou plus généralement à l'école latine. Comme personne ne peut pas ignorer la contribution de la France à l'élaboration des règles du droit administratif ou du droit civil qui sont l'origine de toute organisation de la société moderne.¹³¹ »

Pour aṭ-Ṭaḥṭāwī, aucune contradiction entre la culture islamique et la civilisation occidentale moderne. « Il n'entend pas par *Šarī'a*, une loi immobile, mais au contraire une loi rationnelle, modifiable par l'effort juridique (*Iġtihād*).¹³² » Il nous semble qu'il jugeait que les valeurs universelles que la modernité occidentale porte sont compatibles avec ses valeurs culturelles, en prenant en considération que sa culture (la culture musulmane) est dotée d'une spécificité qui la rend valable en tout temps et en tous lieux. C'est effectivement dans cette perspective qu'il observa les choses et c'est pour ça qu'il ne conçut pas le choc culturel entrevu par les conservateurs. En parlant de l'histoire et de la civilisation, l'Égypte fut l'un des endroits les plus célèbres pour cette question. Les hommes de Bonaparte ne manquèrent pas de nous parler de cette dernière.

¹²⁹ JACQUEMOND Richard, 2008 « *Traductions croisées Égypte-France : stratégies de traduction et échange culturel inégal* », Égypte/Monde arabe [En ligne], Première série, Les crises soudanaises des années 80, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 21 juin 2018. URL : <http://ema.revues.org/1109> ; DOI : 10.4000/ema.1109

¹³⁰ PETITJEAN Patrick. S.D. *20th century sciences: Beyond the metropolis. in "20th century sciences"*. Dire. Roland Waast. Volume2, p. 264.

¹³¹ CARDEY Sylviane et MANDIC Radomir. 2000. La traduction et le traitement automatique des langues. Revue annuelle- numéro 25, p. 110.

¹³² FINIANOS Ghassan. 2002. *Islamistes, apologistes et libres penseurs*. Presse universitaires de Bordeaux, p. 43.

Dominique Vivant Denon, une grande figure de l'histoire de l'expédition nous parle des efforts qu'ils déployèrent pour décoder les multiples disciplines de la civilisation de l'Égypte antique à travers les monuments qu'ils trouvèrent. « Dans les premiers fragments de monuments égyptiens apportés en Europe, dit-il, l'application d'un système prématuré ; impatient, on a voulu y trouver l'explication du ciel, de la terre, les principes du gouvernement de ce peuple et le tableau de ses mœurs ; celui des cérémonies de son culte, de ses arts, de ses sciences et de son industrie.¹³³ » Mais cette grande histoire culturelle orientale ne nie pas l'influence de la civilisation occidentale du XIX^e siècle, dans plusieurs domaines.

Historiquement, c'est à l'époque de Mohamed Ali Pacha, que la question de l'organisation juridique se posa. Puis, ce fut sous le règne de Muḥammad Tawfiq Pacha que la promulgation du code civil eut lieu en Égypte. Elle fut basée sur la loi islamique mais sous forme de codes occidentaux. Puis « En 1875, un recueil de la loi hanafite dans la forme des codes occidentaux est rédigé par Qadri Pacha. Ce recueil, intitulé "*Al-Aḥkām aš-šar'iyya fil-aḥwāl aš-šaḥsiyya 'alā madhab al-imām Abū-Ḥanīfa*" constitue la base le code du statut personnel. ¹³⁴»

Alors, cette promulgation primaire montre que la volonté d'adaptation de la société aux exigences de l'ère moderne se fit sentir à l'époque de la dynastie alawite, elle semble accompagner la nouvelle configuration sociale. Donc, Cette mutation politique et sociale et l'imitation de forme de système juridique occidental furent donc des éléments décisifs à l'émergence de la nouvelle terminologie juridique arabe.

¹³³ VIVANT DENON Dominique. 1824. *Voyage dans la Basse et la Haute Égypte pendant les campagnes ...*, Volumes 1 à 2. Imprimerie de J. Tastu. Paris, p. 364-365.

¹³⁴ CHARIF FELLER Dina. 1996. *La garde (Ḥaḍanah) en droit musulman et dans les droits égyptien, syrien et tunisien*. Librairie Droz, Genève, p. 27.

Conclusion

Dans ce chapitre nous avons traité, de façon générale, de l'impact culturel de l'expédition française sur la société égyptienne, des résultats de ce dernier, mais aussi comment elle a éternellement divisé les intellectuels.

Dans l'aspect historique, les témoignages d'al-Ġabartī sont beaucoup plus forts que ceux de n'importe quel autre auteur, même ceux qui vécurent à l'époque de l'expédition pour deux raisons, premièrement, il avait l'avantage d'accéder au quartier général du commandement de l'armée d'Orient.

Deuxièmement, il vivait dans une société dont il était l'enfant. Sa signature apparaît dans la liste de troisième *Dīwān* formé à l'époque de Menou (deuxième successeur de Bonaparte en Égypte) est un fort témoignage sur le fait qu'il soit qualifié proche des hommes de Bonaparte. Ce qui est paradoxal, nulle part dans son ouvrage historique, al-Ġabartī ne revendique pas l'adhésion au *Dīwān*. Par contre aš-Šayyāl met à notre disposition une image qui, selon lui, provient du fameux livre de "Description de l'Égypte ». Cette image porte les signatures de membres du dernier *Dīwān* formé par général Menou en 1800. Parmi les noms, 'Abd al-Raḥmān al-Ġabartī apparaît comme étant un membre. Ici-bas, nous vous invitons à voir les images de ces documents :

' Le dyouān était composé cette année des neuf membres suivants :	Le cheykh Mohammed el-Mohdy
Le seyd Khalyl el-Bekry السيد خليل البكري, chef des chéryfs, ou descendants de Mahomet,	الشيخ محمد الهدي,
Le cheykh A'bd-allah el-Cher-qáouy الشيخ عبد الله الشرقاوي,	Le seyd A'ly el-Rachydy السيد علي الرشيدى,
Le cheykh Soleyman el-Fayoumy الشيخ سليمان الفيومي,	A'bd er-Rahman el-Gabarty عبد الرحمن الجبرتي,
Le cheykh Mohammed el-Emyr الشيخ محمد الامير.	Le cheykh Moustafä 'el-Sáouy الشيخ مصطفى الصاوي,
	Le cheykh Mousä el-Sersy الشيخ موسى السرسى.

Tārīḥ tarġama wa-l-ḥaraka at-taqāfiya fī-Maṣr fī 'ahd ḥamla al faransiya, , op. cit., p. 25.

À noter aussi que, dans notre revue de littérature, nous avons relevé qu'aš-Šayyāl est l'un des auteurs qui ont signalé l'adhésion d'al-Ġabartī au *Dīwān*. Si cette adhésion est confirmée par la commission de sciences et d'Arts de Bonaparte, comme nous allons voir dans la deuxième partie de ce travail, la question qui se pose est : Pourquoi al-Ġabartī n'a pas reconnu ceci dans ses écrits ? D'abord, pour lui « la création de *Dīwān* fut proposée par Bonaparte pour le-bien-être du peuple ¹³⁵» D'après notre revue de littérature, deux hypothèses sont envisageables.

La première hypothèse est, qu'al-Ġabartī accepta la proposition du général Menou par crainte et non pas par conviction. Il ne fut pas en mesure de refuser et craignait que lui soit reproché d'être proche des Mamelouks, les ennemis redoutables de l'Armée d'Orient. Ceci aurait pu lui coûter la vie. Al-Ġabartī, lui-même nous parle, dans l'ouvrage en question, de l'habitude des Français de tuer, en plein public, toute personne soupçonnée de collaborer avec les Mamelouks après la chute de leur régime. La personne soupçonnée de cet acte devint un ennemi de la France, son élimination est donc inévitable.

La deuxième hypothèse est qu'al-Ġabartī, comme beaucoup d'autres, craignit d'être condamné par les Mamelouks après leur retour puisque les Français partiraient tôt ou tard et le retour de Mamelouks et des Ottomans était certain. Il ne devait donc pas se mettre en danger.

C'est qui est significatif, dans cette œuvre clé de quatre volumes de l'historien égyptien al-Ġabartī, intitulée « *Aġāib al-āṭār fī at-tarāġim wal-aḥbār* » qui représente notre corpus à propos de l'histoire de l'expédition, c'est l'impressionnante capacité de mémoire chez l'auteur ! Nous voyons qu'il insiste sur les détails des événements jour après jour et mois après mois de façon chronologique avec une très grande précision. Au fil des pages, ce précieux ouvrage met à notre disposition une mémoire extraordinaire des événements de cette époque.

L'œuvre nous permet de décoder plusieurs événements historiques de cette époque. Même s'elle ne répond pas à toutes nos questions, mais quand même elle nous sert de mémoire indispensable pour la majorité absolue des événements de cette époque.

¹³⁵ 'Aġāib al-āṭār fī at-tarāġim wal-aḥbār, op. cit., p. 13.

Dans ce livre, Il met à notre disposition, le résumé de l'histoire de l'Égypte depuis l'arrivée de l'Islam dans cette partie du monde. Schématiquement, l'ouvrage est structuré en quatre parties ou volumes. Dans le premier volume, après avoir abordé brièvement l'histoire de l'Égypte depuis la conquête musulmane, durant la première moitié du VII^e siècle, il commence à traiter les événements entre l'arrivée des Mamelouks au pouvoir et la conquête ottomane de 1517 sous le règne de Salim 1er.

Le deuxième volume traite des événements d'une période de 24 ans, soit entre 1775 et l'arrivée de Bonaparte en 1798. Une période marquée par la lutte pour le pouvoir entre les Emirs Mamelouks en raison de l'affaiblissement de l'Empire Ottoman, ce qui rendit le Pacha ottoman incapable de s'imposer face au pouvoir grandissant des Emirs Mamelouks. Il n'oublie pas de traiter de la situation économique et sociale du pays durant cette période et de ses difficultés économiques.

Dans le troisième volume, il présente une période très courte mais pleine d'événements successifs, soit entre le départ de Bonaparte à Alexandrie et l'arrivée de Mohamed Ali Pacha au pouvoir. Ce volume nous sert la référence principale sur la question de l'expédition et la naissance de l'État moderne en Égypte. Une période de huit ans qui se divise elle-même en deux :

Trois ans d'occupation française connue dans le monde arabe sous l'appellation de « *Ḥamla al-faransiya 'alā Maṣr* » (l'expédition française en l'Égypte), et une autre de cinq ans marquée par l'instabilité politique et sécuritaire qui prit fin avec l'arrivée de jeune Mohamed Ali Pacha au pouvoir. Même s'il choisit le massacre pour assurer la stabilité de son pouvoir (exactement la même chose que Hārūn ar-Rašīd qui lui aussi massacra les « *Barmécides*¹³⁶») Mohamed Ali Pacha arriva à s'imposer correctement et à mettre fin aux conflits internes qui continuèrent à déchirer le pays depuis le départ des hommes de Bonaparte. Enfin, l'auteur ne manque pas de nous présenter les biographies de célèbres princes de chaque période.

Dans le quatrième et le dernier volume, l'auteur aborde les événements des quinze premières années de règne de Mohamed Ali Pacha, soit entre 1805 et 1821. Une période marquée par le conflit entre Mohamed Ali et les Mamelouks, puis entre ce Pacha et les

¹³⁶ Barmécides Āl Barmak (Barmakides), famille iranienne de secrétaires et vizirs des premiers califes 'abbāsides. Le nom Barmak, porté traditionnellement par l'ancêtre de la famille. Barthold, W. and Sourdel, D., "al-Barāmika", in: Encyclopédie de l'Islam. Consulted online on 12 July 2018 <http://dx.doi.org/acces.bibliotheque-diderot.fr/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0099>

First published online: 2010

Anglais qui essayèrent de dominer cette contrée sous le commandement du général britannique Alexander Mackenzie Fraser. Une tentative de colonisation qui se termina avec l'échec du projet britannique et la signature du traité de paix entre Mohamed Ali Pacha et Alexander Mackenzie Fraser.

Alors, militairement, le mot gloire ne trouva pas sa bonne place dans le répertoire d'annales de l'expédition française en Égypte, quant le savoir et la science s'emparèrent d'une place incontournable dans cette dernière. Parce que, cette occupation ne dura que trois ans, mais les données scientifiques collectées sont énormes. Le « *Description de l'Égypte* » en est une preuve concrète. Malheureusement, la plus grande découverte des hommes de Bonaparte (*La pierre de Rosette*) ne put pas parvenir à Paris. Elle prit la direction de Londres.

III. Deuxième partie : L'école al-Asun, une institution clé dans le processus de la traduction à l'époque de la *Nahḍa*.

4. Premier chapitre : L'école *al-Asun* et son rôle dans l'évolution de la traduction.

L'émergence de l'école al-*Alsun*

Historiquement, l'idée et la possibilité de réforme est attribuée à Mohamed Ali Pacha. Il initia les missions d'études en France. Quant à aṭ-Ṭaḥṭāwī il fut lui aussi l'un des premiers à profiter de ces missions d'études. C'est après avoir passé six ans riches en lecture, réflexions, observations, méditations et de prises des notes qu'il eut l'idée de fonder cette institution qui jettera la base d'une interculturalité avec l'Europe, un établissement dédié, non seulement à la traduction des écrits occidentaux, mais aussi à produire les futures élites de la société. Ceci participa à l'amorce de la renaissance culturelle.

*Madrasat al-*Alsun**, créé en 1835, par aṭ-Ṭaḥṭāwī sous l'égide de Mohamed Ali avait pour ambition de former une génération cultivée capable de concilier la culture occidentale et la culture arabe à travers la traduction d'œuvres françaises. L'histoire de cet établissement légendaire est étroitement liée à celle de la *Nahḍa* (la renaissance culturelle arabe du XIX^e siècle). Elle est considérée comme étant l'un de ses piliers, car les Égyptiens découvrirent, en grande partie, les sciences modernes grâce à la production de cette institution.

Selon Ğamāl al-Dīn aš-Šayyāl, l'un des chroniqueurs égyptiens qui travailla beaucoup sur l'histoire de l'Égypte moderne, « le transfert de sciences occidentales fut la voie de la réforme adoptée par Mahomet Ali »¹³⁷. Dans son ouvrage intitulé :

« تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي »

(L'histoire de la traduction et le mouvement culturel à l'époque de Mohamed Ali)

Aš-Šayyāl montre que le jeune pacha recourut essentiellement la traduction comme un moyen de transfert des sciences modernes en provenance de l'Occident. Il considère les missions d'études en Europe et les écoles techniques locales, comme l'école d'ingénierie, d'agronomie, d'art militaire, de médecine etc... comme étant des outils indirects de la traduction. Les écrivains, l'école *al-*Alsun** et les traducteurs engagés dans cette démarche jouèrent le rôle de transmission des nouveaux savoirs.

¹³⁷AŠ-ŠAYYĀL Ğamāl ad-Dīn 1951, Tārīḥ tarġama wa al-ḥaraka al-ṭaqāfiya fī-Maṣr fī 'aṣr Muḥammad 'Ali, S.L. Dār al-fikr al-'arabī, P. 5.

Sans doute, l'école *al-Asun* fut l'une des trois premières institutions fondées à cette époque en vue de la modernisation de l'administration égyptienne. Les deux autres sont :

" مدرسة التاريخ والجغرافيا ومدرسة الإدارة الملكية "

(L'école d'histoire et de géographie et l'école de l'administration royale).

D'après aš-Šayyāl chacune de ces trois institutions avait une fonction bien particulière. L'école de l'administration royale ouvrit ses portes en 1834 avec trente élèves et l'enseignement fut assuré par deux enseignants qui firent des études en administration en France lors de missions d'études. Évoqués plus haut, ces enseignants avaient appris non seulement les compétences administratives, mais aussi la traduction des règles administratives. Cette école avait pour but, de façon générale, de répondre aux attentes de Mohamed Ali pour former une génération cultivée afin de revitaliser son administration conformément aux critères de l'État moderne de son époque.

Quant à l'école d'histoire et de géographie, elle aussi, fondée en 1834, sous la direction d'aṭ-Taḥṭāwī en personne, fut destinée à former les futurs enseignants des différentes écoles militaires. Peu de temps après, ces deux dernières ferment leurs portes définitivement et leurs élèves sont transférés à *al-Asun*. Fondée en 1835, *Al-Asun* avait été nommée مدرسة المترجمين « *madrasat al-mutarġimīn* » soit l'école des traducteurs, avant d'être renommée « مدرسة الالسن » *Madrasat al-Asun* (l'école *al-Asun*). Ce qui attire notre attention dans cet ouvrage d'aš-Šayyāl, est qu'au début l'essentiel des travaux de traduction de cette école se concentrait sur l'arabe et le français. Les autres langues européennes n'étaient pas prises en considération.

Pourquoi les autres langues européennes, comme l'anglais et l'italien, ne furent-elles pas introduites dans cette première phase ? L'auteur extrapole une hypothèse selon laquelle les élèves auraient été tous Égyptiens et que leurs enseignants ne maîtrisaient que ces deux langues, ce qui excluait les autres langues européennes. À la lecture des chroniques sur cette question, une autre interprétation émerge. Nous avons vu, dans la première partie de notre recherche, que Mohamed Ali entretenait de bonnes relations avec la France et que les échanges avec cette dernière furent beaucoup plus forts que ceux avec tous les autres pays européens dans plusieurs domaines. Cela obligea le jeune pacha à

veiller sur le maintien de cette relation jusqu'à l'atteinte des objectifs fixés : desserrer le lien qui le lie à l'empire Ottoman et puis créer son propre empire en Orient.

Quant à la France et surtout après le retrait indésirable de l'Égypte, cette contrée attirait encore beaucoup l'attention des hommes politiques français. Ils voyaient l'Égypte, non seulement comme une terre fertile pour diffuser les valeurs de la Révolution française, mais aussi un endroit important pour mieux concurrencer la Grande-Bretagne, sa principale rivale principale en Mer Rouge et dans l'Océan Indien.

Dans son projet de traduction, Mohamed Ali, quelques années plus tard, se décida à renforcer cette école, « Il ajoutera en 1841 tout un service: قلم الترجمة: *Qalam at-Tarğama* » ou travailleront les diplômés *d'al-alsun* »¹³⁸. Un service dédié à la traduction des savoirs français en arabe et en turc (nous allons voir les détails de ce *Qalam* dans les sections qui suivent). À travers ces propos, nous pouvons apercevoir les initiatives, les actions et la détermination de ce dernier dans la concrétisation de son projet. Il était convaincu que la traduction est le moyen le mieux adapté pour un changement radical de société.

D'ailleurs, dans le cadre de son nationalisme légendaire, il disait : « Je suis bien conscient que l'Empire ottoman va chaque jour vers sa destruction [...]. Sur ses ruines, je vais fonder un vaste royaume [...] jusqu'à l'Euphrate et le Tigre »¹³⁹. Cette ambition s'est aussi traduite par de vastes réformes qu'il introduisit en Égypte. Il initia, entre autres, des travaux d'infrastructure : canaux, routes et la construction d'écoles modernes.

Il ne manqua pas aussi de valoriser l'agriculture, « Sa politique agricole a entraîné un net accroissement de la superficie agricole. L'Égypte devient à cette époque l'un des principaux producteurs de coton »¹⁴⁰. Pour concrétiser son envie de construire une image d'une Égypte qui ne soit plus mythique, le jeune Pacha mit tout en œuvre en commençant par le lancement de travaux d'infrastructure. Et c'est justement dans le cadre de cet engagement politique et social que l'école *al-alsun* émergea pour devenir plus tard un établissement clé dans le processus d'acquisition des nouveaux savoir via la traduction.

¹³⁸ LUQA Anwar 2006, *L'autre Égypte de Bonaparte à Taha Hussein*. Institut français d'archéologie orientale. Google Livres, Consulté le 13 avril 2019, P. 120.

¹³⁹ SENTIS, Olivier. 2017. *François Bravay, le vrai Nabab: Portrait d'un aventurier*. Google Books, Consulté le 13 avril 2019, P. 26.

¹⁴⁰ TOUAIBIA, Yasmina. 2014. « Égypte » in *Monde arabe / Monde musulman, dir, Mathieu Guidère*. 1^{er} édition, De Boeck Supérieur. Louvain-la-Neuve (Belgique). Google Books, Consulté le 13 avril 2019, P 42.

Aš-Šayyāl, qui prétend avoir vu le premier calendrier scolaire de l'école *al-Asun*, met à notre disposition la liste de l'équipe pédagogique lors de création de cette école. L'image provient de son livre : *Tārīḥ Tarġama fī-Maṣr fī'aṣr Muḥammad 'Ali*, page 40.

مدرسو المدرسة : ذكر في لائحة المدرسة أن هيئة التدريس بها تتكون من :

- ١ - مديرها .
 - ٢ - مراقبين للدراسة .
 - ٣ - أستاذين للغة العربية من الدرجة الأولى .
 - ٤ - أستاذ للغة التركية من الدرجة الأولى .
 - ٥ - ثلاثة أساتذة لتدريس اللغة الفرنسية والرياضة والتاريخ والجغرافيا (٤) .
- أما مدير المدرسة فهو زعيم النهضة العلمية في عصر محمد علي ، العالم الكبير رفاعة رافع الطهطاوي ، وسنترجم له ترجمة واسعة في الفصل الخاص بالترجمين ، ويكفي أن نعرف هنا :
- ١ - أنه كان يشرف على المدرسة من الناحيتين الفنية والإدارية (٥) .
 - ٢ - كان يدرس للتلاميذ الأدب والشرائع الإسلامية والغربية .

Elle commence avec uniquement huit personnes, mais peu de temps après, elle devient un grand établissement d'enseignement et de recherche qui joue un rôle crucial dans le projet de réforme en Égypte. À la lumière de cette image, nous avons une confirmation de propos d'aš-Šayyāl qui disait (quelques pages plus haut) que les autres langues européennes ne figurèrent pas dans le premier programme de cette école.

Aussi, nous apercevons la tâche pluridisciplinaire d'aṭ-Ṭaḥṭāwī dans cette image, à la fois inspecteur administratif et technique, mais aussi enseignant de littérature, de loi islamique et de droit, particulièrement le droit français. Cela témoigne non seulement de sa compétence en plusieurs disciplines, mais aussi sa détermination à la réalisation de son projet réformiste. Il faut aussi noter que le fait qu'il enseignât la loi française en fit l'objet de critiques et d'accusations de la part des conservateurs qui le qualifièrent de falsificateur de la culture et de prédicateur d'une nouvelle religion occidentale. Ce fut le cas de Hanī aṣ-Ṣabā'ī qui a écrit un livre consacré à la critique des activités réformistes d'aṭ-Ṭaḥṭāwī intitulé :

دور الطهطاوي في تخريب الهوية الإسلامية " (*Dawru aṭ-Ṭaḥṭāwī fī tarḥrībi al-huwiya al-islāmiya*)، littéralement: (Le rôle d'aṭ-Ṭaḥṭāwī dans le sabotage de l'identité musulmane).

Le personnage controversé d'aṭ-Ṭaḥṭāwī divisa considérablement les intellectuels, aux yeux des autres, il fut un humaniste de son temps.

C'est le cas de la politologue américaine Roxanne L. Euben qui le qualifie de « Père de la littérature arabe moderne, pionnier de *la Nahḍa* dans le monde arabo-musulman, le précurseur de la lumière égyptienne et un citoyen du monde ayant contribué à initier la "prise de conscience des Arabes en Occident du XIX^e siècle". »¹⁴¹. Réformiste ou falsificateur, il réussit à investir ses capacités personnelles et professionnelles dans l'intérêt général de son pays et de sa communauté. Malgré les perturbations politiques, son école resta active pendant près d'un siècle et demi jusqu'en 1971, date à laquelle elle fut transformée en une faculté rattachée à l'université de « 'Ayn aš-Šams » par un décret sous l'appellation de « *Kulliyat al-alsun* ».

¹⁴¹ ROXANNE L. EUBEN, s. d. *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*, S.L. Consulté le 13 avril 2019, p. 90.

L'influence politique et les perturbations rencontrées

Partout dans le monde arabe, la politique intervient dans toutes les sphères de la vie sociale. Les institutions académiques sont soumises à des mesures strictes qui les détournent de leurs vocations principales pour servir à des intérêts politiques.

À l'heure actuelle, les exemples sont nombreux. En septembre 2018, à la veille des élections législatives, le gouvernement mauritanien a fait fermer l'Université *Abdallah Ibn Yassin* pour des raisons politiques. Dans le monde arabe, cet acte est devenu une pratique courante, une pratique qui prend pour cible les institutions académiques.

La pluralité des cultures fut pour aṭ-Ṭaḥṭāwī un moyen de pouvoir s'inspirer de l'Europe scientifique à travers la France. Si la dispersion de l'équipe d'aṭ-Ṭaḥṭāwī et la fermeture de son école par le nouveau *Wālī* ('Abbās Ḥilmī al-Awwal) n'est pas vraiment une perte, ses œuvres continuent de témoigner de sa qualité d'homme incontournable de son époque.

Après avoir dirigé son établissement pendant quinze ans, à la mort de Mohamed Ali, son petit-fils 'Abbās Ḥilmī al-Awwal ferma l'école et envoya Ṭaḥṭāwī au Soudan où il traduira le célèbre roman de Fénelon intitulé « *Les aventures de Télémaque* » en arabe. En 1863, Ismā'īl Pacha succéda à 'Abbās al-Awwal et c'est à ce moment-là qu'aṭ-Ṭaḥṭāwī revint pour rouvrir son école après quinze ans de fermeture.

Quoi qu'il en soit, l'histoire est la trace éternelle dans laquelle la plupart des expériences humaines sont établies, puis elle les fait passer à la postérité. N'ayant pas produit les résultats escomptés sur la durée, la créativité scientifique de cette génération hors pair dans la région, est sans aucun doute l'âge d'or de la culture scientifique du monde arabo-musulman moderne. Cette période inspirait et continue à inspirer de jeunes générations quand il s'agit des activités scientifiques.

Dans tous les cas, cette période fut une période de reconstruction de l'identité scientifique de la société à travers la production scientifique d'une civilisation voisine. Dans son projet, aṭ-Ṭaḥṭāwī toucha presque à tous les domaines, comme l'explique Ğurġī Zaydān dans ce paragraphe :

« À l'époque de la Nahḍa, des livres de divers domaines, en provenance de langues européennes, furent traduits, tels que : la médecine, les sciences naturelles, les

mathématiques, la science sociale, l'économie, le droit, la poésie, la littérature et bien d'autre ».

Dans ce paragraphe de Ğurġī Zaydān, il apparaît que, durant sa mission de guide d'un groupe des étudiants et après beaucoup d'observations et de lectures, il sut qu'un développement intégral d'une société ne peut se faire sans accorder crédit à tous les domaines des connaissances humaines qui permirent à la société européenne d'arriver à ce stade. Une société qui lui servit d'exemple. C'est probablement pour cette raison que la politique scientifique de son école permit la traduction d'une grande variété d'ouvrages.

À noter aussi, que le terme « اللغات الافرنجية » signifie les langues européennes et non pas le français uniquement. Aṭ-Ṭaḥṭāwī lui-même utilisa, à plusieurs reprises, ce terme dans son ouvrage *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz* en faisant référence à des peuples qui demeuraient dans une grande partie de l'Europe. À titre d'exemple, au début de ce même livre où il annonce sa méthodologie de travail, nous constatons l'utilisation de nom « *Ifrinġa* » en référence aux peuples de l'Europe occidentale de façon générale, en disant :

«De la situation des pays Frances par rapport aux autres pays, de l'avantage qu'a le peuple français sur tous les Francs et des motifs du choix fait par Son Excellence de la France pour nous y envoyer, à l'exclusion des autres royaumes des Francs»¹⁴².

Dans la traduction d'Anouar Louca de cette œuvre, on remarque que le nom « *Bilād al-Ifrinġa* » est traduit par « les pays Francs », ce qui renforce notre hypothèse. Dans la littérature scientifique, les pays Francs signifient la terre des « royaumes qui se sont succédés ou ont cohabité en Europe occidentale (France, Belgique, Pays-Bas, Allemagne) après le déclin de l'Empire romain d'Occident et la conquête de ces territoires par les Francs au cours du V^{ème} siècle. Ces royaumes, forment ensemble une entité appelée le royaume des Francs (*Regnum Francorum* en latin), qui perdure pendant tout le Haut Moyen Âge, du V^e au IX^e siècle ¹⁴³». À partir de cette définition, nous avons l'impression qu'aṭ-Ṭaḥṭāwī garda un nom qui n'était pas vraiment actuel. Car, au XIX^e siècle le nom « royaumes francs » n'est plus d'usage, parce que l'Europe avait déjà connu l'état moderne. Quand le nom pays francs fait référence au Moyen-Âge.

Dans les écrits arabes, on remplace le terme étranger par son équivalent arabe dans un souci de clarté, sauf dans le cas où le mot étranger est couramment utilisé. Mais quand

¹⁴² *L'or de Paris : relation de voyage, 1826-1831. op. cit. , p. 59.*

¹⁴³ Site internet : https://fr.wikipedia.org/wiki/Royaumes_francs consulté le 15/04/2019.

il s'agit d'un nom, cela peut prendre une tendance différente. Apparemment, at-Tahtāwī adopte ici une forme de traduction littérale de nom français, ce qui est tout à fait faisable. Traditionnellement en ce qui concerne les noms des pays, plusieurs formes sont employées. Certains noms, on les traduit de façon littérale dans l'autre langue, pour d'autres, on adopte une forme d'approximation ou même translittération de nom avec l'alphabet de l'autre langue et indépendamment de sa prononciation en sa langue d'origine. Par exemple, « Djibouti » se traduit en arabe par « جيبوتي », alors que « Côte d'Ivoire » se traduit par « ساحل العاج ». Soit une traduction littérale.

Pour mesurer les dimensions de ces termes dans ses écrits, même s'il ne nous dit pas explicitement leurs significations, ailleurs il mentionne la spécificité de la langue française. Nous avons l'impression qu'il veut dire : « les peuples qui parlent des langues à caractères latins », des langues qui ne sont pas éloignées l'une de l'autre tant dans l'écriture que la prononciation. Il dit ceci :

إن اللغة الفرنسية كغيرها من اللغات الإفرنجية لها اصطلاح خاص
بها، و عليه يبني نحوها، و صرفها، و قوافيها، و عروضها، و خطها، و
إنشائها، و معانيها وهذا ما يسمى "اغرماتيقي"¹⁴⁴.

« La langue française, comme les autres langues européennes, a sa convention propre, sur laquelle se construisent sa syntaxe, sa morphologie, sa prosodie, ses rimes, son éloquence, son écriture, sa composition et sa rhétorique. C'est ce qu'on appelle grammatica¹⁴⁵ ».

Malgré les perturbations systématiques, at-Tahtāwī comprit qu'une civilisation ne peut se construire sans consulter les exemples des autres, tout en refusant le fait de s'enfermer dans la nostalgie d'un passé d'il y a quelques siècles.

Apparemment, le mode de fonctionnement de la structure politique de la dynastie Alawite ne garantissait pas la réalisation du projet moderniste entrepris par le père de cette dernière. La centralisation du pouvoir était l'obstacle principal aux institutions académiques et culturelles. Par le manque des principes d'autonomie dans sa politique et dans son projet de réorganisation, 'Abbas al-Awwal interrompra plusieurs projets. Cela put accabler le processus des réformes initié par Mohamed Ali. Pourtant, il ne déclare pas ouvertement qu'il est contre ses réformes.

¹⁴⁴ *Tahliṣ al-ibrīz fī talhīṣ bārīz*, op. cit., p. 93.

¹⁴⁵ *L'or de Paris : relation de voyage, 1826-1831*, op. cit., p. 128.

Cela peut être perçu comme une véritable contradiction sur le fond et sur la forme. Sur le fond, quand on est d'accord avec le projet de réforme. On doit garantir l'accessibilité de tous les outils nécessaires pour mener à bien ces travaux, ce qui n'est pas le cas d'ici. Contradictoire sur la forme, quand on est arrivé à la tête d'un pays qui s'est engagé dans un vaste projet de réforme sociale, que la majorité absolue de la société est illettrée, et que les institutions académiques et scientifiques sont placées sous l'influence directe du politique, il est très probable que l'échec de ce projet n'est pas bien loin. C'est justement pourquoi les pays de cette région sont depuis toujours en marge des sociétés dans plusieurs domaines.

Pour ne citer qu'un exemple, il suffit de lire l'un des témoins de la situation de la société égyptienne de cette époque, en l'occurrence, l'orientaliste français Constantin-François Volney, qui a voyagé dans cette région seize ans avant l'expédition et qui parle d'une ignorance tragique : « Un obstacle puissant à toute heureuse révolution en Égypte, c'est l'ignorance profonde de la Nation, c'est cette ignorance qui, aveuglant les esprits sur les causes des maux et sur les remèdes, les aveugle aussi sur les moyens d'y remédier. À peine trouve-t-on au Caire un horloger qui sache raccommoder une montre, et il est Européen »¹⁴⁶.

Même s'il parle d'environ une décennie et demie avant l'expédition, cela témoigne quand même sur la difficile tâche à laquelle aṭ-Taḥṭāwī, doit faire face, car, pour qu'il puisse faire passer son message, il lui faut une société suffisamment cultivée, ce qui ne fut pas le cas chez lui, d'où le défi réel du jeune réformiste.

¹⁴⁶ VOLNEY Constantin-François. 1787. *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 et 1785*. 2^{ème} édition, volume 1. Paris, p. 186-187.

Le rôle de l'école al-*Alsun* sur l'évolution de la traduction

Cette entreprise de traduction fut un héritage important de l'expédition napoléonienne. Son rôle dans la vulgarisation de l'esprit scientifique dans la société arabe se lit dans les écrits des originaires de cette région. Les œuvres traduites sont innombrables. Dans son processus, aṭ-Taḥṭāwī visait le transfert de l'héritage culturel et scientifique occidental moderne vers le monde arabe. Dans sa démarche, l'attachement à ses valeurs culturelles et religieuses est bien visible dans ces écrits :

"ومن المعلوم انني لا استحسن الا ما لم يخالف نص الشريعة

المحمدية"¹⁴⁷

Un attachement omniprésent dans les écrits des nombreux intellectuels de la *Nahḍa* et post-*Nahḍa* ; qui furent persuadés que l'islam est compatible avec la modernité en se donnant pour objectif de convaincre l'opinion publique. Pour certains, la religion est l'essence de la civilisation musulmane, C'est le cas de Muḥammad al-Ġazālī qui affirmait que « l'Islam est la raison d'être de la civilisation arabe et de son statut mondial ; il fut révélé dans leur langue et ils eurent l'honneur unique de le transmettre au reste de l'humanité.¹⁴⁸»

Mais l'attention qu'aṭ-Taḥṭāwī accorde à la langue, en tant que symbole de l'identité arabe montre sa conviction que la langue est le facteur unifiant principal dans le monde arabe dans lequel il vient de lancer son appel.

Dans tous les cas, le rôle de cette école dans le processus d'évolution de la traduction est incontestable. Très enthousiaste pour son projet, après avoir vu le progrès social en Europe, il se chargea d'un sentiment d'urgence et il se força à répondre aux besoins de sa propre société très rapidement possible. Fowzī al-Naḡār illustre qu'aṭ-Taḥṭāwī, afin de gagner du temps, engagea ses élèves, même avant qu'ils aient leurs

¹⁴⁷ *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz*, op. cit. , p. 11.

¹⁴⁸ MOUSSA, Mohammed. 2015. *Politics of the Islamic Tradition: The Thought of Muhammad Al-Ghazali*. New York: Routledge, p. 44.

diplômes : « Il engageait les élèves dans la traduction de livres en parallèle de leurs cours, puis les enseignants les corrigeaient sous la supervision d'aṭ-Taḥṭāwī »¹⁴⁹.

Pour garantir l'efficacité de sa traduction, le procédé qu'aṭ-Taḥṭāwī utilisait était très technique, il opérait une acculturation passée sur la sélection des ouvrages pertinents, puis, il invitait son équipe à passer à l'étape suivante.

En l'absence d'expérience dans le domaine, les traducteurs de l'école d'aṭ-Taḥṭāwī (*al-Asun*) procédaient directement, et dès qu'ils croisaient un terme n'ayant pas d'équivalent dans la langue arabe, ils le translitéraient en caractères arabes en lui attribuant une articulation arabe, seul moyen possible pour surmonter les obstacles.

Sans avoir accès aux outils technologiques d'aide à la traduction, l'intérêt se portait plus sur la dimension terminologique de traduction. Le traducteur devait compter sur son bagage cognitif de sa langue.

Dans une étude intitulée : « الاعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، التمدن و الحضارة ، ص 63 » Muḥammad 'Ammāra, relate une partie importante des efforts d'aṭ-Taḥṭāwī. Elle porte sur la fondation de « قلم الترجمة » « *Qalam at-tarğama* » qu'il qualifie comme un « complexe spécialisé dans la traduction » et que nous considérons comme étant la deuxième étape fondamentale des activités réformistes d'aṭ-Taḥṭāwī. Il se décompose en quatre sections comme suit :

* وفي سنة ١٨٤١م أنشأ رفاعة (قلم الترجمة) كمجمع متخصص في الترجمة،
وقسمه إلى أربعة أقسام:

١- قسم لترجمة الرياضيات، ويرأسه محمد بيومي أفندي . .

٢- وقسم لترجمة العلوم الطبية والطبيعية، ويرأسه مصطفى واطى أفندي .

٣- وقسم لترجمة العلوم الاجتماعية، ويرأسه خليفة محمود أفندي .

٤- وقسم لترجمة التركية، ويرأسه ميناى أفندي .

* وقلم الترجمة هذا الذى أنشأه الطهطاوى سنة ١٨٤١م تشعر الجامعات العربية
اليوم بحاجتها إلى إعادة إنشائه من جديد، فيوصى مؤتمرها الثانى - (القاهرة -
فبراير سنة ١٩٧٣م) - « بإنشاء ديوان للترجمة يتابع نقل الكتب والبحوث الأجنبية
إلى العربية »!؟ (٢) .

¹⁴⁹ AL-NAĠĀR Ḥusseyṅ Fowzī, S.D, *Rifā'ataṭ-Taḥṭāwī Rāid al-fikr wa imām al-Nahḍa*, Maktabat Maṣr, Qāhira, p. 106.

Dans cette illustration, nous pouvons apercevoir la combinaison de la science exacte et la science sociale ; cela montre sa conviction qu'une évolution sociale ne peut se faire sans passer par la voie de la science moderne. Aussi, il crut bien en la compatibilité de l'islam avec les institutions modernes, mais aussi à la nécessité d'un perpétuel dialogue entre les civilisations. Cette façon de voir les choses dans les sociétés arabo-musulmanes du XIX^e siècle fut une particularité des réformistes comme aṭ-Taḥṭāwī.

Sur le plan politique, il fut en faveur d'une démarche vers la modernité occidentale. Sur le plan culturel et scientifique, il domina son époque par l'ampleur de sa production et la variété des combats socio-culturels qu'il mena. Un jeune penseur au croisement de l'islam et des Lumières occidentales, sa production intellectuelle toucha tous les aspects de la vie sociale. Dans ce même ouvrage, entre la page 102 et la page 109, 'Ammāra met à notre disposition la plupart de sa production intellectuelle et de ses traductions. Parlant de ses livres, la liste est longue :

أ. المؤلفات:

١- تخليص الإبريز في تلخيص باريز، أو الديوان النفيس بإيوان باريس: «وهو الذي كتبه الطهطاوى في باريس مصورا فيه رحلته إليها وتقدم به إلى لجنة الامتحان في ١٩ من أكتوبر سنة ١٨٣٠م».

٢- مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية.. وهو الذي خصصه الطهطاوى لمعالجة «التمدن»، وأودع فيه فكره الاجتماعى . . ولقد طبع في حياة المؤلف سنة ١٨٦٩م (سنة ١٢٨٦هـ) . . ثم طبع مرة ثانية بعد وفاته في سنة ١٩١١م (سنة ١٣٣٠هـ) . .

٣- المرشد الأمين في تربية البنات والبنين.. وهو الذي خصصه الطهطاوى لفكره فى التربية، وآرائه فى الوطنية، والتمدن . . ولقد طبع فى العام الذى توفى فيه سنة ١٨٧٣م (سنة ١٢٩٠هـ).^(١)

٤- أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر وتوثيق بنى إسماعيل . . وهو الجزء الأول من موسوعة التاريخ التى كان الطهطاوى قد عزم على تأليفها ويضم هذا الجزء

تاريخ مصر القديمة حتى الفتح العربي ، وتاريخ العرب حتى إرهابات ظهور النبي صلى الله عليه وسلم والإسلام . . ولقد طبع في حياة المؤلف سنة ١٨٦٨ م (سنة ١٢٨٥ هـ).

٥ - نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز.. وهو الجزء الثاني من موسوعة التاريخ التي شرع فيها المؤلف ، خصصه لسيرة الرسول ،

٦ - القول السديد في الاجتهاد والتجديد.. وهو بحث في موضوع الاجتهاد في الإسلام ، والذين يأتون ليجددوا لهذه الأمة أمر دينها . . نشره الطهطاوى كملحق (لروضة المدارس) ثم طبع ككتاب .

٧ - التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية.. وهي محاولة لتبسيط قواعد العربية وتيسير تعليمها طبع في حجر (*) في حياة المؤلف سنة ١٨٦٩ م (سنة ١٢٨٦ هـ).

٨ - جمل الأجرومية.. وهي منظومة ، طبع سنة ١٨٦٣ م (سنة ١٢٨٠ هـ).

٩ - تخميس (***) قصيدة الشهاب محمود.. وهي في ستة وأربعين بيتا ، طبع سنة ١٨٩١ م (سنة ١٣٠٩ هـ).

١٠ - قصيدة وطنية مصرية.. أنشأها رفاعة في مدح الخديو محمد سعيد ، وطبع سنة ١٨٥٥ م (سنة ١٢٧٢ هـ).

١١ - قصيدة وطنية مصرية.. قالها الطهطاوى في مدح الخديو إسماعيل ، وطبع سنة ١٨٦٤ م (سنة ١٢٨١ هـ).

- ١٢- الكواكب النيرة فى لىالى أفرأح العزىز المقمرة.. وهى مجموعة تهانى لبعض الأمرأء؁ طبعت سنة ١٨٧٢ م (سنة ١٢٨٩ هـ) .
- ١٣- منظومة وطنية مصرية.. مطبوعة سنة ١٨٦٦ م (سنة ١٢٨٣ هـ) .
- ١٤- منظومة وطنية مصرية.. مطلعها: (هيا نتحالف يا إخوان)؁ طبعت سنة ١٨٥٥ م (سنة ١٢٧٢ هـ) .
- ١٥- منظومة وطنية مصرية.. مطلعها: (يا جند مصر لكم فخار)؁ طبعت سنة ١٨٥٥ م (سنة ١٢٧٢ هـ) .
- ١٦- منظومة وطنية مصرية.. مطلعها: (يا حزبنأقم بنأ نسود)؁ طبعت سنة ١٨٥٥ م (سنة ١٢٧٢ هـ) .
- ١٧- منظومة وطنية مصرية.. مطلعها: (يا سعد أتحف مسمعى بصبا الصبأ)؁ طبعت سنة ١٨٥٥ م (سنة ١٢٧٢ هـ) .

Les œuvres qui sont des traductions issues de la langue française sont encore plus nombreuses. Cet auteur hors pair de l'Orient arabe du XIX^e siècle marqua davantage l'époque de la *Nahda*. Par ses activités socioculturelles, il ouvrit la voie à de nombreux autres Égyptiens, qui ont été plus tard classés parmi les intellectuels de *la Nahda* en Orient. Concernant ses traductions, le résultat est impressionnant :

ب. المترجمات:

- ١- تاريخ قدماء المصريين.. طبع سنة ١٨٣٨ م (سنة ١٢٥٤ هـ) .
- ٢- تعريب قانون التجارة.. طبع سنة ١٨٦٨ م (سنة ١٢٨٥ هـ) .

- ٣- تعريب القانون المدني الفرنسي.. طبع سنة ١٨٦٦ م (سنة ١٢٨٣ هـ).
- ٤- التعريبات الشافية لمريد الجغرافية.. طبع سنة ١٨٣٥ م (سنة ١٢٥٠ هـ).
- ٥- جغرافية صغيرة.. طبع سنة ١٨٣٠ م (سنة ١٢٤٦ هـ)..
- ٦- رسالة المعادن.. طبع سنة ١٨٦٧ م (سنة ١٢٨٤ هـ)..
- ٧- قلائد الفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر.. طبع سنة ١٨٣٣ م (سنة ١٢٤٩ هـ)..
- ٨- كتاب قدماء الفلاسفة.. طبع سنة ١٨٣٦ م (سنة ١٢٥٢ هـ)..
- ٩- مبادئ الهندسة.. طبع سنة ١٨٥٤ م (سنة ١٢٧٠ هـ)..
- ١٠- المعادن النافعة لتدبير معاش الخلاق.. طبع سنة ١٨٣٢ م (سنة ١٢٤٨ هـ)..
- ١١- المنطق.. طبع سنة ١٨٣٨ م (سنة ١٢٥٤ هـ)..
- ١٢- مواقع الأفلاك في أخبار تليماك.. طبع سنة ١٨٦٧ م (سنة ١٢٨٤ هـ)..
- ١٣- هندسة ساسير.. طبع سنة ١٨٧٤ م (سنة ١٢٩١ هـ)..
- ١٤- روح الشرائع - لمونتسكيو.. ولم تطبع هذه الترجمة.. ولقد أشار رفاعة في القصيدة التي نظمها بالسودان ونشرها (بمناهج الأبواب) إلى أنه قد ترجم «منتسكيو» فقال:

على عدد التواتر معرباتي تفى بفنون سلم أو جهاد
و«ملطبرون» يشهد وهو عدل و«منتسكو» يقرب بلا تمام

١٥- أصول الحقوق الطبيعية، التي تعتبرها الإفرنج أصلاً لأحكامهم.. ولم تطبع هذه الترجمة.. ولكن رفاعة قد أشار في (تخليص الإبريز) إلى أنه ترجمها وهو في باريس.. ذكر ذلك، وهو يعدد المترجمات التي قدمها إلى لجنة الامتحان

- ١٦ - نظم العقود فى كسر العود.. وهى مترجمة شعرية لقصيدة فرنسية نظمها الخواجة «يعقوب» طبعت فى باريس سنة ١٨٢٧م بعنوان : (La Lyre Brisée) .
- ١٧ - نبذة فى تاريخ إسكندر الأكبر.. وهى مأخوذة من تاريخ القدماء .. ترجمها وهو بباريس ..
- ١٨ - تقويم سنة ١٢٤٤هـ... الذى ألفه لمصر والشام مسيو «جومار» .. ترجمه وهو بباريس ..
- ١٩ - مقدمة جغرافية طبيعية.. ترجمها وهو بباريس ..
- ٢٠ - ثلاث مقالات من كتاب «الجندر» فى علم الهندسة.. ترجمها وهو بباريس .
- ٢١ - قطعة من عمليات رؤساء ضباط العسكرية.. ترجمها وهو بباريس .. إلى جانب عدد من المترجمات التى ترجمها منفردة، ثم أضافها عند الطبع إلى كتب أخرى من نفس فنها، مثل :
- ٢٢ - نبذة فى علم هيئة الدنيا.. التى ترجمها وهو بباريس ..
- ٢٣ - نبذة فى الميثولوجيا - يعنى جاهلية اليونان وخرافاتهم.. التى ترجمها بباريس ..
- ٢٤ - نبذة فى علم سياسات الصحة.. التى ترجمها بباريس، ونشرها فى (تخليص الإبريز) ..
- ٢٥ - الدستور الفرنسى.. الذى نشره فى (تخليص الإبريز) أيضا ..
- ٢٦ - كتاب الجغرافية العمومية.. وهو كتاب «ملطبرون» .. ترجم منه رفاعة أربعة مجلدات من ثمانية . وطبع بدون تاريخ، ولعله سنة ١٢٥٤هـ. وذلك غير ما أشرف عليه من الترجمات، وما راجعه وصححه وهذبه، واختاره ورشحه كى يقوم تلامذته بترجمته، وهى الجهود التى بلغت - كما قدمنا - ألفى كتاب .

Tous ces travaux furent produits entre 1830 (sa dernière année d'études à Paris) et 1873 l'année de sa mort, c'est-à-dire au bout de 43 ans, et la production compte plus de 40 œuvres, ce qui montre le caractère encyclopédique d'*aṭ-Ṭaḥṭāwī*.

En outre, « l'immortalité de l'homme qui réside dans ses effets bénéfiques » dont il parle dans son livre « المرشد الأمين للبنات و البنين » *al-Muršid al-amīn lil-banāt wal-banīn* »

« *Guide sûr pour les filles et les garçons* » dessine, en quelque sorte, sa personnalité légendaire dans le monde en général et dans le monde arabe en particulier.

Par ailleurs, ses idées sur la société et les institutions sociales eurent une influence importante sur l'état moderne en Égypte. C'est probablement la raison pour laquelle 'Abd al-Mun'im Ibrāhīm al-Ġumay'ī, dans un article publié par le journal « *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* », en février 2012, le qualifie comme étant le « FukuzawaYukichi ¹⁵⁰ » de l'Égypte, en terme de réforme socioculturelle.

Les efforts d'aṭ-Taḥṭāwī allèrent au-delà de ses écrits. Ses disciples à *al-Alsun* ne manquèrent pas d'investir leur acquis. Roland Waast souligne leur rôle de passeurs entre des époques différentes. « Il nous semble qu'il faille au fond considérer cette école comme la première des institutions hybrides d'enseignement que l'on retrouvera plus tard dans le siècle ; et à l'image de leur tâche de traducteur, les élèves de Rifā'aṭ-Taḥṭāwī ne cesseront finalement d'occuper, entre les représentants des systèmes moderne et traditionnel, une sorte de place médiane ¹⁵¹ ».

Alors, si nous jetons un coup d'œil sur les disciples d'aṭ-Taḥṭāwī (formés au sien de l'école *al-Alsun*) que Roland Waast considère comme étant les médiateurs entre système moderne et système traditionnel, nous allons voir que beaucoup d'entre eux se sont efficacement investis dans les activités culturelles de la *Nahḍa* à travers la traduction (nous allons traiter leur production et leur contribution en détail, dans une section à part « les disciples d'aṭ-Taḥṭāwī et leur rôle). À titre d'exemple :

'Abdallah Abū Sa'ūd, un disciple d'aṭ-Taḥṭāwī, (1820-1878), licencié de l'école *al-Alsun*. Il mourut à l'âge de cinquante-huit ans après un travail continu.

Muḥammad 'Abd al-Rāziq ; l'un des premiers professeurs de français à l'école royale d'Égypte. Il mourut en 1873.

Aḥmad Ḥilmī ; il participa la traduction de la loi civile française avec aṭ-Taḥṭāwī et d'autres.

¹⁵⁰ FUKUZAWA Yukichi (Osaka, 10 janvier 1834 - Tokyo, 3 février 1901) était écrivain et essayiste japonais. La figure la plus représentatif du monde culturel de l'époque Meiji, Il a contribué avec ses activités en tant que pédagogue et écrivain qui a jeté les bases du Japon moderne. <http://boowiki.info/art/les-ecrivains-japonais/fukuzawa-yukichi.html> consulté le 15/04/2019.

¹⁵¹ WAAST Roland. 1995. *20th century sciences*. IRD Editions. S.L. p. 264.

Sāleḥ Maġdī (1826-1881), fut l'un des disciples d'aṭ-Taḥṭāwī. Il fut diplômé de l'école *al-ʿAlsun*.

Muḥammad Bajūnī, membre du groupe de missionnaires égyptiens qui se rendit à Paris sous la direction d'aṭ-Taḥṭāwī. Il mourut en 1851¹⁵².

Préposé à l'instruction dans le programme de réformes de mohamed Ali, aṭ-Taḥṭāwī, avec son projet de traduction, ne manqua pas de récupérer l'histoire de l'Égypte antique à travers la traduction. « aṭ-Taḥṭāwī et ses disciples avaient traduit en arabe d'importants ouvrages européens contemporains sur l'Égypte antique¹⁵³ ».

Malgré ses responsabilités d'enseignement, il s'investit également dans l'intérêt général de sa nation. Son disciple Nabīḥ Sāleḥ Maġdī, dans un livre consacré à la biographie de son maître, intitulé « *Ḥilyatu zamān bi manāġibi Ḥādīm al-waṭan : sīrat Rifā' aṭ-Taḥṭāwī* » le décrit comme suit :

"كان قليل النوم، كثير الانهماك على التأليف والترجمة."¹⁵⁴

« Il dormait peu, et il s'investissait beaucoup dans la rédaction et la traduction ».

Une phrase qui dit tout sur son engagement et sa détermination pour l'avenir de sa nation. Sāleḥ Maġdī, dans ce même livre, met à notre disposition un Glossaire de 7 pages contenant les livres traduits par aṭ-Taḥṭāwī et ses disciples de l'école *al-ʿAlsun*. (Voir l'annexe à la fin de la thèse). Un énorme travail a été fait dans une période où les moyens nécessaires aux travaux académiques étaient très limités dans la contrée.

D'ailleurs, les Anglais qui, pour un moment, ordonnèrent la fermeture de l'école *al-ʿAlsun* afin de couper les liens entre l'Égypte et la France de Bonaparte, surent plus tard son importance tant pour leur administration qu'aux Égyptiens et la langue française. Une fermeture que Ğurġī Zaydān signale dans son livre : « *Tārīḥ ādāb al-luġah al-ʿarabīyah* » page 1200-1201. Ici, nous avons le consul britannique en Égypte Lord Dufferin, en 1883 qui, dans un rapport sur la situation générale de l'Égypte, sollicita de son gouvernement la

¹⁵² GEDAMY Abdel Mounim (2000). *Les problèmes linguistiques de traduction arabe au début de la renaissance moderne en Égypte (1830-1881)*. Thèse de doctorat en traductologie, sous la direction de DICHY Joseph. Lyon 2, p. 2.

¹⁵³ IGGERS, Georg G., WANG Q. Edward, et Supriya Mukherjee. 2016. *A Global History of Modern Historiography*. Routledge.Orstom. S.L. p. 68.

¹⁵⁴ AL-MAĠDĪ Šālih S.D. AL-ŠAYYĀL Ğamāl Al-Dīn, 1958, *Ḥilyatu zamān bi manāġibi Ḥādīm al-waṭan, sīrat Rifā' aṭ-Taḥṭāwī*. Le Caire, p. 65.

redynamisation de cette école. Jacques Tagir ne manque pas de citer la partie qui concerne cette école :

"يجب أن يعاد تنظيم مدرسة الألسن كي يتخرج فيها عدد اكبر من المترجمين والكتابة للمصالح الحكومية. أما في الوقت الحاضر فقد صار معظم المترجمين في الدواوين من السوريين الذين يمتازون بثقافة عالية تلقوها في المدارس التي أنشأتها البعثات الأمريكية والفرنسية والألمانية في سوريا. إن الكتب المستعملة في المدارس الفنية أصبحت لا تفي بالغرض المنشود، ويعود ذلك إلى أسبابٍ منها إنفاق بعض الوقت في ترجمة الكتب العربية ونشرها، وكان عدد التلاميذ في مدرسة الألسن في هذه السنة ٢٣ طالباً"¹⁵⁵.

L'école Al-Alsun devrait être réorganisée de manière à ce qu'un plus grand nombre de traducteurs et d'employés puissent être formés pour l'administration du gouvernement. À l'heure actuelle, la plupart des traducteurs de dawāwīn (l'administration publique) sont devenus des Syriens hautement formés dans les écoles créées par les missions américaines, françaises et allemandes en Syrie. De plus, les livres utilisés dans les écoles techniques ne répondent plus aux besoins. En partie, c'est à cause de la traduction et de la publication de livres en arabe qui ont pris beaucoup de leur temps. Pour cette année, les étudiants d'al-Alsun étaient au nombre de 23.

Au début, les Anglais avaient pour objectif de supprimer les traces de la culture et de la langue française afin de les remplacer par les leurs. Mais, au bout d'un certain moment, ils se rendirent compte que cette école jouait un rôle crucial dans le bon fonctionnement de l'administration dans cette contrée.

¹⁵⁵ TAGIRE Jacques, 2012, « Ḥarakatu tarğama fī-Maṣr ḥilāl al-qarn at-tāsi ' aṣar », Mu'assasat al-Hindāwī lī ta'līm waṭaqqāfa. Al-Qāhira, p. 110.

Les disciples d'aṭ-Ṭaḥṭāwī et leur rôle

Dans les pages qui suivent, nous allons étudier l'efficacité de l'homme et de son institution. Dans ce sens, Sāleḥ Maḡdī met à notre disposition, les noms des éléments les plus productifs des disciples d'aṭ-Ṭaḥṭāwī et qui furent tous diplômés de son école *al-ʿAlsun*. Parmi eux :

Maḥammūd Muṣṭafa al-Yabā', Ḥalīfa Affandī Maḥammūd, Muḥammad Affandī al-Ḥalwānī, 'Abd ar-Raḥmān Affandī Aḥmad, Ḥassan Affandī Aḥmad, Aḥmad Bīk 'Ubayd, 'Abd Allah Abū Sa'ūd, Muḥammad Affandī 'Abd ar-Razāq, Muḥammad 'Abd al-Ġalīl Bīk, Ibrāhīm Bīk al-Marzūq, Šaḥāta 'Īssa, Ḥassan Affandī aš-Šādālī, Aḥmad Affandī 'Ayā, Muṣṭafa Affandī Riḍwān, Muḥammad Zahrān Affandī, 'Abd Allah Bīk as-Sayid, Ramaḍān Affandī 'Abd al-Qādir, Ḥassan Affandī al-Ġubaylī, Sa'ad Affandī Maḡdī, Muḥammad Affandī al-Mismār, Muḥammad 'Alī al-Qawsa Affandī, Ḥassan 'Alī Bīk Affandī, 'Uṭmān Affandī, Ḥoršīd Fahmī Affandī, 'Alī Affandī Salāma, 'Abd as-Salām Silmī Affandī, 'Alī Affandī Šukrī, Muḥammad Affandī Lāz, Muṣṭafa Bīk as-Sirāḡ, Muḥammad Rašīd Bīk, Moḥammad Affandī Ṭayib, Muḥammad Affandī al-Buhayrī, Muḥammad Affandī Suleymān, Ḥassan Affandī Qāsim.

Appartenant à une génération très énergique, ces disciples ont tous des vies légendaires ! En prenant quelque-uns en guise d'exemple, dans le livre de Sāleḥ Maḡdī intitulé : *Ḥilyatu zamān bi manāḡibi Ḥādim al-waṭan : sīrat Rifā' aṭ-Ṭaḥṭāwī* consacré à la biographie de son maître aṭ-Ṭaḥṭāwī et à sa production, son éditeur scientifique (Ġamāl ad-Dīn aš-Šayyāl) ne manque pas de nous donner le résumé de la biographie de l'auteur, dans les pages 6 et 7. Sāleḥ Maḡdī, était issu d'une famille d'origine arabe ; il naquit dans le village d'Abī Rajwān dans la commune de Ġīzah, vers 1825-1826.

D'abord, il rejoignit l'école primaire al-Ḥalwān où il fut sélectionné par aṭ-Ṭaḥṭāwī afin de rejoindre l'école *al-ʿAlsun*, son établissement principal de formation, en 1836. C'est durant ses études à cette école que son talent exceptionnel, à la fois en arabe et en français, apparut. Puis, lorsque *Qalam at-tarġama* fut fondé, en 1841, il fut nommé adjoint du directeur de section de la traduction des œuvres mathématiques. À cette époque, il traduisit les deux livres suivants :

جداول المهندسين وتطبيق الهندسة على الميكانيكا والفنون

En 1844, il fut affecté à l'école d'ingénierie connue en Égypte sous l'appellation de: (مدرسة المهندسخانة) où il enseigna l'arabe, le français et la traduction des notions mathématiques. En parallèle, il traduisit neuf livres de mathématiques tel que :

كتاب في طبوغرافيا
كتاب ميكانيكا النظرية
كتاب ميكانيكا العملية وادروليكا
كتاب حساب آلات
كتاب طبيعة والهندسة الوصفية
كتاب في حفر الآبار.
وكذلك رسالة في الأرصاد الفلكية.

Ensuite, en 1849 l'école fut placée sous la direction d'Ali Pacha Moubarak qui fut membre de mission d'études en France, en 1849. Sāleḥ Maḡdī travailla avec lui et traduisit, durant cette période, des nombreux livres tel que :

كتاب في الحساب
كتاب في الجبر
كتاب في تطبيق الجبر على أعمال الهندسية
كتاب في حساب المثلثات
كتاب في الهندسة الوصفية
كتاب في قطع الاحجار والأخشاب.

'Abdallah Abū S'ūd. « Son nom complet est 'Abdallah Abū Sa'ūd Affandī ibn 'Abdallah Abū Sa'ūd, naquit à Dahšūr entre Caire et al-Fayyūm en 1820. Il apprit, puis se perfectionna en français et en italien. Il fut nommé directeur de *Qalam at-Tarḡama*, puis enseignant d'histoire à *Dār-al-'ulūm*¹⁵⁶. En 1876, il fut nommé juge près la cour d'appel. Il

¹⁵⁶ En 1871, Ali Moubarak Pacha a été confronté à un problème crucial, à savoir le manque d'enseignants qualifiés, principalement en arabe, dans les écoles publiques. (...) Non découragé par ce problème, Moubarak a eu la brillante idée de créer en 1872 une école entièrement masculine, *Dār-al-'ulūm*, pour fournir les futurs enseignants aux nouvelles écoles. MOOSA, Matti. 1997. *The Origins of Modern Arabic Fiction*. Lynne Rienner Publishers. Seconde édition, London, p. 8.

eut une œuvre de dix milles vers de poésie sur la biographie de Mohamed Ali Pacha. Il mourut en 1878¹⁵⁷. Un journaliste, traducteur, poète et écrivain de l'Égypte du XIX^e siècle, fondateur du journal *Wādī an-Nīl*, dont le premier numéro parut en 1867¹⁵⁸ » participait à la rédaction du journal *Rawḍat al-madāris*. L'émergence de la presse, faisait partie du réveil général égyptien qui accompagna l'arrivée de l'armée française dans le pays. Elle atteignit un certain niveau avec la naissance de l'État moderne. Malheureusement, le journal s'arrêta avec la mort de son fondateur Abū S'ūd, en 1878. Aussi, il

De plus, il participait, avec ses camarades d'*al-Asun*, comme Az-Zārabī et 'Abd ar-Razāq, à la traduction de *Bidāyat al-qudamā'* d'aṭ-Ṭaḥṭāwī. Sāleḥ Maḡdī nous parle d'un autre livre traduit par 'Abdallah Abū S'ūd intitulé : تاريخ فلاسفة اليونانيين

Sauf que l'auteur ne nous donne pas des informations complètes à propos de cette traduction. Il n'évoque ni la langue d'origine du livre, ni l'intitulé de la version originale et d'ailleurs, c'est le cas de plusieurs autres auteurs du XIX^e siècle qui ne nous parlent souvent pas des œuvres originales. La majorité d'entre eux s'arrêtent sur la citation de titres des traductions arabes, ce qui nous empêche de pouvoir faire une comparaison entre les deux textes afin de déterminer les limites de cohésion et le degré de fidélité du traducteur.

Muḥammad 'Uṭmān Ġalāl (1829-1896¹⁵⁹), naquit dans le village de *Wanlā alqīs* dans la commune de *Banī suwayd* en Égypte. Il traduisit la plupart des contes des *Fables* du fabuliste français Jean de La Fontaine (1621-1695)¹⁶⁰. Il donna à sa traduction le titre :

"العيون اليواقظ في الأمثال والمواعظ" .

En lisant sa traduction, on a l'impression qu'on est en train de lire un auteur de notre époque et non pas celui d'il y a un siècle et demi. Des fragments des poèmes accessibles aux enfants. Le contenu reflète bien le vouloir dire de l'intitulé de livre. C'est-à-dire, l'auteur s'est bien rendu compte de son public visé qui était bien les enfants, non seulement par la simplicité de sa langue, mais aussi l'arabisation ou l'orientalisation des événements de sa traduction. À titre d'exemple, Jean de la Fontaine dit :

¹⁵⁷AL-ṬANĀJĪ, Maḥammoud Muḥammad. 1996. *Fīl-luḡa wa al-ādāb, dirāsāt wa būḥūt*. Volume2, IslamKotob. S.L. p. 655.

¹⁵⁸'ĀMIRĪ Fathī Ḥusseyṇ, 2014. *Tārīḥ al-saḥāfa al-'arabiya*. Al Arabi Publishing and Distributing. S.L. p. 27.

¹⁵⁹'UṢFŪR Ġābir, 2009. *Fī maḥabt aš-šī'r*. al-Dār al-Miṣrīyah al-Lubnānīyah, al-Qāhira., p. 101.

¹⁶⁰Al-HAYĀNĪ Maḥammoud Ḥalīf ,S.D. (édi) Al manhal, 2017. *Sīnimā'iyyāt sūra al-baṣariyya qiṣaṣ al-atfāl: al-istirātīgiya wa al-taktīk*. al-Manhal. S.L, p. 2.

« Un Loup n'avait que les os et la peau ¹⁶¹ ». L'auteur traduit par :

"دئب ضعيف مرّ بعد العصر - يسعى على القوت بجنب القصر" ¹⁶².

Le mot « *ba'da al-'aṣr* » est utilisé ici en référence à un temps précis et traditionnellement connu aux sociétés musulmanes. Pour un lecteur d'une culture différente, le terme ne signifie forcément pas un moment exact, quand la deuxième partie du vers n'est qu'une pure fabrication de l'auteur et n'a aucune existence dans le texte source.

Dans sa traduction, il a suivi visiblement l'exigence de la poésie arabe et son rythme sans prendre en considération le sens du texte source. Pour lui, la fidélité du traducteur n'était pas aussi importante, quand la contextualisation et la familiarisation des événements au contexte social arabe se sont emparées d'une grande place dans sa trajectoire de traduction de cette œuvre.

Néanmoins, la force de ce texte réside aussi, dans le fait que les animaux qui attirent bien l'attention des enfants animent la scène. Le langage des animaux fait qu'il s'approche plus de l'atmosphère de la pensée des enfants. Les cafards, les oiseaux, l'âne, les fourmis, les corbeaux, le chacal, la grenouille, le taureau etc., font la force de ces textes. Cela veut dire que la fonction linguistique prouve la simplification du langage utilisée par le poète, ce qui permet aux enfants de suivre les récits pour mieux les comprendre, c'est-à-dire un arabe standard qui n'a aucun rapport avec les textes littéraires de son époque.

Dans un paragraphe, Ğābir 'Uṣṫūr nous résume la méthode de traduction et le mode de pensée de Ğalāl. Il lui attribue l'itinéraire culturel d'un disciple féroce et fidèle à son maître. Il le décrit comme suit :

"سار محمد عثمان جلال سيرة استاده رفاة الطهطاوي في مقاربة الثقافة الفرنسية التي عرفها بفضل ماتعلمه في مدرسة الألسن التي كان في طليعة من تخرج منها. فأقبل على التقليد المستمر من الكلاسيكيات الأدبية الفرنسية، وشرع في تعريب بعضها لما وجدته في هذا البعض من تجاوب مع"

¹⁶¹ DE LA FONTAINE, Jean. 1820. *Fables de La Fontaine*, (édi) Mr KF Smart. Méquignon-Marvis. Tome premier, Paris, p. 7.

¹⁶² ĞALĀL Muḥammad 'Uṫmān, 1906. *Al-'Uyūn al-yawāqiz fī al-amṭāl wa al-mawā'iz*, 1er édition, maṭba'at Nīl. S.L, p. 8.

الاصول الراسخة في ثقافة الأم، سواء في المنحى الأخلاقي أو النزوع العقلي
أو الاتزان الأدبي" ¹⁶³.

*Muḥammad 'Uṭmān Ġalāl a repris la méthode de son enseignant Rifā' aṭ-Taḥṭāwī, l'approche de la culture française qu'il l'a connue grâce à ce qu'il a appris à l'école al-
Alsun de laquelle il fut parmi ses premiers diplômés. Il commença à imiter les classiques
de la littérature française de façon permanente. Il entreprit d'arabiser certains ouvrages
parce qu'il les trouvait compatibles aux fondements bien établis de la culture mère, qu'il
s'agît de tendances morales, rationnelles ou d'équilibre littéraire.*

Dans ce paragraphe, l'auteur signale une chose très importante. C'est que Ġalāl fit
une arabisation / adaptation des *Fables* et non pas une traduction de ces dernières.
D'ailleurs, cette forme d'approximation de sens est omniprésente dans les écrits égyptiens
du XIX^e siècle. Car, au tout début de ce genre littéraire en Égypte, les romanciers
égyptiens transposaient souvent les événements du roman français dans leur contexte
social. C'est effectivement pourquoi nous voyons souvent une sorte d'incohérence entre le
contenu du texte source et celui de la production arabe. On dirait que c'est avec une
attention préalable que l'auteur adopta cette doctrine, car il dit qu'il sélectionnait, dès le
début, ce qui est compatible avec les exigences de sa propre culture.

Sayid 'Ali Ismā'īl dans son livre intitulé *Tārīḥ al-masrah fī al-'ālam al-'arabī fī
al-qarn at-tāsi' 'aṣar* (L'histoire de théâtre dans le monde arabe du XIX^e siècle), nous
parle de quatre autres traductions de Muḥammad 'Uṭmān Ġalāl qui sont :

مسرحية «الشيخ متلوف» المنشورة في عام ١٨٧٣.

كتاب «الأربع روايات من نخب التياترات» وطبع في عام ١٨٩٠، وهو
يجمع أربع مسرحيات هي: الشيخ متلوف، والنساء العالمات، ومدرسة
الأزواج، ومدرسة النساء.

والكتاب «الروايات المفيدة في علم التراجيدة» وطبع عام ١٨٩٣، وهو
يجمع ثلاث مسرحيات هي: «أستير»، و«أفيجينيا»، و«الإسكندر الأكبر».

والكتاب الرابع مسرحية «الثقلاء» وطبع عام ١٨٩٦.

والخامس مسرحية «المخدمين» وطبع بعد وفاته في عام ١٩٠٤. ¹⁶⁴

¹⁶³ *Fī mahabt aš-Ši'r, op. cit.*, p. 102.

L'auteur illustre que ces œuvres sont des traductions d'une comédie du célèbre dramaturge français Jean-Baptiste Poquelin, dit Molière (1622-1673) intitulée : *Le Tartuffe*. Ce qui est significatif chez l'auteur, c'est que sa comédie *Šeyh al-Matlūf* n'a guère suscité une polémique dans une société très croyante du XIX^e siècle dont nous avons vu (dans la première partie) sa prudence quand il s'agit des textes ou des propos qui ne sont pas compatibles avec la tradition religieuse ou la morale de la société.

Pourtant, ici l'auteur aborde une question très sensible. Dans ces textes, c'est la crédibilité des Sheikhs (les théologiens) qui est remise en cause. Puisque l'auteur, dans cette comédie attribue au Tartuffe, qui représente l'homme de l'église, des comportements qui ne sont pas conformes à son personnage à savoir celui d'un guide spirituel. Cette forme de représentation des hommes de religion devrait, logiquement, déclencher une polémique dans une telle société, ce qui n'a pas été le cas à notre connaissance.

¹⁶⁴ *Ibid.* , p. 10.

Les différentes visées de l'école al-*Alsun*

Au tournant du XIX^e siècle, des changements radicaux ont eu lieu en Égypte, changement politique et intellectuel sur la vision sociale de la femme. Des changements provoqués par le contact avec l'Europe à travers l'expédition française. Donc, la question de l'éducation de femme n'était plus un tabou. D'ailleurs, l'école *al-*Alsun** intervint dans ce climat comme la première pierre d'un projet éducatif moderne en Égypte celui qu'aṭ-Ṭaḥṭāwī propose dans son livre *al-Muršid al-amīn lil-banāt wal-banīn* (*Guide sûr pour les fils et les garçons*). Considéré comme étant le premier livre arabe moderne qui traite de la question de l'éducation et exhorte l'éducation des fils en particulier. Cette œuvre prête beaucoup d'attention à l'éducation de la jeunesse, mais aussi l'éducation civique. Zeina el-Tibi, dans son livre intitulé : *L'islam et la femme : rappel pour en finir avec les exagérations et les clichés*, considère aṭ-Ṭaḥṭāwī comme étant le « pionnier du combat pour la revalorisation de la condition de la femme »¹⁶⁵. Cela nous montre un autre aspect du personnage d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, celle d'un humaniste de son époque.

Revenant à son combat à l'éducation de la société, il confirme que « La bonne éducation de l'individu, homme ou femme et la vulgarisation de cette dernière résulte de la bonne éducation de toute la société ¹⁶⁶». Une fois de plus, cela montre son engagement d'enclencher l'adaptation de sa société aux idées modernes et au progrès, sans que cela engendre un choc culturel par rapport à l'héritage culturel et à l'éthique de la société en question. Le fait de combiner l'islam et la modernité fut une véritable révolution menée par les réformistes de façon générale.

La question de femme fut une question qui fit bouger la quasi-totalité des intellectuels de cette époque. Nous voyons que le mouvement politico-religieux appelé *Iṣlāḥ*, développé par Ğamālād-Dīn al-Afġānī, Muḥammad 'Abdu, 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, Muḥammad Rašīd Riḍā et bien d'autres, « voyait dans la condition faite aux femmes une des causes de retard pris par la société musulmane »¹⁶⁷.

¹⁶⁵ EL TIBI, Zeina. 2013. *L'islam et la femme: Rappel pour en finir avec les exagérations et les clichés*. Paris: Ed. Desclée De Brouwer, p. 7.

¹⁶⁶ AṬ-ṬAḤṬĀWĪ Rifā'at rāfi', AHMAD ABU ZEID Muna (éd.) S.D. *al-Muršid al-amīn li al-banāt wa al-banīn*, Dar al-kitāb al-maṣrī, Le Caire, p. 14.

¹⁶⁷ *L'islam et la femme: Rappel pour en finir avec les exagérations et les clichés*. op. cit., p. 6.

Ils furent tous favorable à l'amélioration de la situation de la femme, surtout à son éducation et à la redynamisation de son rôle social accablé, pendant longtemps, par les coutumes et les traditions. En guise d'exemple, Muḥammad Rašīd Riḍā, dans son explication du verset n°71 de la sourate n° 09 (*at-Tawbah*), illustre une parité absolue entre homme et femme en disant :

"المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض" ¹⁶⁸

" في هذه الآية، إن الله قد أثبت للمؤمنات الولاية المطلقة مع المؤمنين و تدخل فيها ولاية الأخوة و المودة و التعاون المالي و الاجتماعي." ¹⁶⁹

Le verset : Les croyants et les croyantes sont alliés les uns aux autres.

« Dans ce verset, Dieu a établi une alliance absolue entre les croyantes et les croyants, y compris l'alliance de la fraternité, de l'affection et de la coopération financière et sociale ».

Dans ces propos, Rašīd Riḍā nous parle de sa conviction de l'existence d'une parité absolue entre homme et femme. Il adopta une position forte et tranchante dans une période où la dialectique du rôle social de la femme dans le monde musulman provoqua une grande controverse au sein des intellectuels et des *'ulamā'*. Dans cette explication, il ne laissa aucune place aux conservateurs qui tentaient de créer un univers replié sur lui-même et stérile pour la science, ni à ceux qui voyaient que la femme n'a pas obtenu ses droits dans l'Islam.

Néanmoins, entre le poids de la tyrannie politique dominante dans le monde arabo-musulman et le poids des conservateurs, leur effort n'a toujours pas gagné de terrain. Cependant, cela montre, en quelque sorte, la férocité *d'al-Ma`rakah bayna al-qadīm wal-ḡadīd* (La bataille entre tradition et modernité) évoqué par Muṣṭafa Ṣādiq al-Rifā'ī. Nous rappelons que la réforme, à cette époque, fut une réforme multidimensionnelle. Le mouvement initié par Ḡamāl ad-Dīn al-Afḡānī et son équipe, fut plutôt tourné vers la dimension politico-religieuse. Il visait, à la fois, le retour à la source de l'islam et l'adaptation à la modernité qui, selon eux, n'est nullement contradictoire avec les valeurs

¹⁶⁸ Le verset n°71 de la sourate n° 09 (*at-Tawbah*).

¹⁶⁹ ṢAFĪQ Munīr, 1991. *Al-fikr al-islāmī al-mu'āṣir wa tahaddiyātuh: Ṭawrāt, Ḥarakāt, Kitābāt*. Edition al-Nāsir. S.L, p. 113.

de l'islam. Si la modernité occidentale s'est diffusée dans sa périphérie, c'est qu'elle possède une grande force d'attraction et, quand il s'agit de la science, les frontières avec d'autres civilisations ne sont pas toujours nettes.

La position de Ḥayr ad-Dīn at-Tūnisī par rapport à cette question s'ajoute à celle des autres réformistes. Pour lui, la porte de la science doit être ouverte. Il admit que « Tout homme attaché à sa religion considère nécessairement comme égarés ceux qui suivent un culte différent ; mais cela ne doit pas l'empêcher de les imiter en ce qu'il voit de bien chez eux concernant les affaires de ce monde (.....) Tout individu de bon sens doit donc avant de s'opposer à une innovation, la peser avec impartialité et l'examiner avec les yeux perçants de l'intelligence. S'il la trouve bonne, il doit l'adopter et l'appliquer que son auteur soit croyant ou non, car ce ne sont pas les hommes qui vont connaître la vérité, mais c'est la pratique de la vérité qui fait connaître les hommes¹⁷⁰». Pour mieux convaincre son lecteur, at-Tūnisī ne manque pas de citer les propos de 'Alī ibn Abī Ṭālib, le quatrième calife de l'islam, qui adopta la même tendance que lui sur cette question, en disant : « Il faut prendre les choses pour ce qu'elles valent, sans se préoccuper de leur origine¹⁷¹».

Revenons aux objectifs de cet établissement. Lors de sa création, l'école *al-ʿAlsun* avait pour objectif de former les futurs enseignants, les cadres de l'administration du nouvel état qui émergeait, mais aussi, préparer les futurs traducteurs. Des traducteurs allaient participer à la traduction des œuvres françaises dans le cadre de l'opération menée par le *Wālī*, visant une transformation sociale en Égypte.

Mais quelques années plus tard, « Lorsque les lois sur l'éducation furent promulguées en 1836, l'objectif se prolongea. Désormais, elle commença à former des enseignants pour toutes les écoles, y compris les écoles privées. En parallèle, elle continua aussi à former les traducteurs¹⁷²». C'est le produit de cette école qui va plus tard participer à la transformation sociale. Donc, leur rôle ne se résuma pas au "traducteur" ; ils furent à la tête de véritables acteurs de ce processus. Donc, la traduction est une discipline difficile par nature, mais essentiellement humaine, qui assure la communication entre les hommes par delà leurs diversités culturelles et linguistiques.

¹⁷⁰AT-TŪNISĪ, Ḥayr ad-Dīn. 1875. *Réformes nécessaires aux Etats musulmans*. E. Dentu. Tunis, p. 12.

¹⁷¹*Ibid.*, p. 13.

¹⁷²¹⁷² BADRĀN Šiblī. s. d. «al-Tarbiya al-madaniyya : at-ta'lim wal-muwāṭana wa ḥuqūq al-insān (L'éducation civique : l'éducation, le patriotisme et les droits de l'homme) ». Google livre. Consulté le 19 avril 2019, p. 52.

Depuis l'Antiquité, elle accompagne les civilisations dans leur processus de construction sociale et culturelle. Elle leur permet de découvrir les méthodes et les savoir-faire des autres à travers le transfert de leur patrimoine culturel. Frédéric Vaultier la qualifie comme étant « un moyen d'enseignement, et la base de tout système d'études bien conçu, des signes nouveaux apportent avec eux des idées nouvelles. ¹⁷³ ». La traduction joua un rôle crucial à la fois dans le processus éducatif et dans la problématique du transfert culturel initiée par le Pacha de l'Égypte.

¹⁷³ VAULTIER Frédéric. s. d. « *De la traduction* ». Paris. Google livres, Consulté le 19 avril 2019, p. 03.

Les éléments moteurs des traducteurs réformistes

D'abord, dans son acception principale, le mot « traduction » ne se résume pas au simple processus qui consiste, uniquement, à déplacer des idées ou des textes d'une langue à une autre. C'est un processus créatif qui représente aujourd'hui le moyen le plus approprié à la circulation des idées entre les différentes civilisations. Dans ce contexte, le bon traducteur n'est pas celui qui traduit d'une langue à une autre, mais celui qui a la capacité de transmettre des pensées culturelles dans un environnement culturel spécifique dans d'autres pensées dans un environnement culturel différent.

À cet effet, le processus nécessaire ne doit pas accabler l'indépendance du traducteur dans sa créativité ; il faut donc accorder une attention particulière à l'équilibre. D'ailleurs, tous ces paramètres doivent être pris en compte dans sa trajectoire. Sachant qu'à part les compétences linguistiques, elle nécessite une forte capacité d'analyse, une large culture générale et une connaissance technique de domaine du texte à traduire. Le traducteur joue, en effet, le rôle de médiateur entre deux cultures différentes à travers les langues. Par conséquent, dans sa production, chaque expression doit nécessairement trouver la place appropriée dans l'autre culture; puisque c'est la culture cible qui accepte ou rejette une traduction donnée.

George Mounin va encore plus loin sur les exigences de cet art qui n'est pas comme les autres. « Pour traduire d'une langue étrangère, il faut remplir deux conditions, dont chacune est nécessaire, et dont aucune en soi n'est suffisante. Étudier la langue étrangère ; étudier (systématiquement) l'ethnographie de la communauté dont cette langue traduite est l'expression.¹⁷⁴». Il devient difficile que toutes les traductions satisfont à ces conditions strictes. Cela démontre, encore une fois, la complexité de la tâche.

En outre, si la religion était l'essence de la civilisation chez Muḥammad al-Ġazālī, chez d'autres, c'est bien la traduction. « Le Prix Nobel Isaac Bashevis Singer estime que la traduction demeurera « l'essence même de la civilisation.¹⁷⁵»

¹⁷⁴ Cf. CORDONNIER, J. (2002). « Aspects culturels de la traduction : quelques notions clés ». *Meta* 47, (1), 38–50. <https://doi.org/10.7202/007990ar>. Consulté, le 20/04/2019, p. 3.

¹⁷⁵ GUIDERE, Mathieu. 2016. *Introduction à la traductologie: Penser la traduction : hier, aujourd'hui, demain*. Paris, Bibliothèque Nationale: De Boeck Supérieur. 3^e édition, p. 9.

Quoi qu'il en soit, dans le cas en question, la sensibilisation entreprise par aṭ-Ṭaḥṭāwī depuis la parution de son ouvrage *Tahlīs* et la politique de Mohamed Ali qui l'accompagnait furent le moteur des activités de la traduction. S'ajoute à cela, la curiosité des traducteurs qui avaient hâte de découvrir des merveilles occidentales mais aussi leur passion pour la culture scientifique.

La raison principale qui poussa beaucoup les traducteurs dans l'entreprise d'aṭ-Ṭaḥṭāwī fut la volonté de faire monter leur société à la hauteur de l'échelle sociale, ce qui les a amenés à travailler de façon très volontariste. Cela ne doit pas nous impressionner, car on est une génération qui prend conscience du retard de sa société par rapport aux autres et qui s'engage en faveur de processus de progrès social qui vient d'émerger. Dans ce sens, leur travail va au-delà de la simple traduction des documents, c'est une action humaine, qui consiste à recréer ou à donner à la culture et la société leur dynamisme du temps moderne.

Le séjour d'aṭ-Ṭaḥṭāwī à Paris et ce qu'il vécut joua un rôle crucial dans la motivation de cette génération. Dans son *Tahlīs*, il parle du progrès social et de l'avancée scientifique dont il fut le témoin en France et comment il pensait à son pays et au monde musulman qui souffrent de problèmes de sous-développement dans tous les aspects de la vie. Il dit ouvertement :

"وأنطقها بحث ديار الإسلامية على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع، فإن كمال ذلك في بلاد الإفرنج أمر ثابت وشائع، والحق أحق أن يتبع، ولعمر الله إنني، مدة إقامتي بهذه البلاد، في حسرة على تمتعها بذلك وخلو بعض ممالك الإسلام منه، (...) وبالجملة فبعض ظن إنهم، والشاهد يرى ما لا يراه الغائب:

إذا كنت بالمدارك غرائم أبصرت مدركاً لا تمار

وإذا لم ترى الهلال فسلم لأناس رأوه بالأبصار.¹⁷⁶

Je l'ai chargé d'exhorter les foyers de l'Islam à rechercher les sciences étrangères, les arts et les métiers, car il est établi et notoire que tout cela existe à l'état de perfection chez les Francs. Or, c'est la vérité seule qui doit être suivie. Par Dieu, durant mon séjour dans ce pays-là, à le voir jouir de toutes ces choses tandis que les royaumes de

¹⁷⁶ *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs bārīz*, op. cit., p. 11.

l'Islam en sont dépourvus, j'éprouvais un regret perpétuel. (...) Le soupçon est parfois un péché. Un témoin constate ce que ne peut voir l'absent.

« Lorsque tu es ignorant et que tu aperçois un connaisseur, n'ergote pas ! / Si tu n'as pas vu le croissant, cède aux gens qui l'ont vu de leurs propres yeux. ¹⁷⁷ »

Dans cet extrait, l'auteur essaya de résumer à son lecteur, en un paragraphe, ce qui fait la différence, en termes de science, entre sa société d'origine et celle d'accueil. Originaire d'une société très attachée aux valeurs religieux, il resserra l'horizon de sa philosophie pour ne pas apprécier ouvertement cette modernité même si elle le mérite absolument. Il doit être très vigilant dans ses discours quand il s'agit de l'occident, car cela peut discréditer son image et par la suite son projet. Donc, les périmètres sont très serrés et c'est là qu'il s'engage avec une très grande prudence.

Il veut s'investir dans la culture musulmane à la lumière de ce qu'il a vécu sur l'autre rive de la méditerranée. Car, dans ses écrits, il évoque très souvent ce qu'il appelle : « *al-Bilād al-islāmiya* et parfois *al-mamālīk al-islāmiya* » (*la terre de l'Islam*). Ses ambitions, comme d'ailleurs les initiateurs de l'*Iṣlāḥ* comme al-Afḡānī, ne s'arrêtèrent pas sur l'Égypte, ils visèrent encore plus loin. C'est la situation de l'*Umma* qui le préoccupa plus. Par ailleurs, son *Tahlīs*, semble être, en grande partie, une comparaison entre *al-bilād al-ḡarbiya* et *al-bilād al-islāmiya* » (*la terre de l'Islam et les pays occidentaux*). À la lecture de ces textes, on a l'impression qu'il invite sa société à découvrir l'Occident et les éléments de force de sa civilisation. Une invitation sur mesure car aṭ-Ṭaḥṭāwī critique cette même civilisation, dans ce même livre en disant :

"من المعلوم أن المعرفة بأسرار الآلات أقوى معين على الصناعات غير أن لهم في العلوم الحكيمة حشوات ضلالية مخالفة لسائر كتب السماوية، ويقيمون على ذلك أدلة يعسر على الإنسان ردها، وسيأتي لنا كثير من بدعمهم، وننبه عليها في محالها إن شاء الله. ¹⁷⁸"

« Et l'on sait que saisir les secrets des instruments c'est disposer du plus puissant auxiliaire des industries. Néanmoins, ils glissent dans les sciences philosophiques des insinuations hérétiques contraires à tous les livres célestes. Et ils appuient ces assertions

¹⁷⁷ *L'or de Paris : relation de voyage, 1826-1831, op. cit. , p. 44.*

¹⁷⁸ *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs bārīz, op. cit. , p.11.*

sur des preuves qu'il est difficile de réfuter. Nous relaterons plusieurs de leurs hérésies et nous les signalerons chaque fois au lecteur, si Dieux le Très-Haut le veut. ¹⁷⁹»

Aṭ-Taḥṭāwī se contredit selon certains ; selon d'autres ce n'est pas une contradiction, mais c'est une manière de s'inspirer des autres civilisations sans que cela n'engendre un ravage culturel. Et ce dernier est la raison pour laquelle son influence fut décisive dans la société.

Revenons au premier extrait, les deux vers du poème comportent un message fort. Dans sa société, le poème était la troisième source, en termes de référence, de la langue après le Coran et le Sunna (tradition prophétique). La poésie a un attrait particulier dans toutes les cultures. Donc, pour mieux conquérir et fidéliser la société à son projet, il se réjouit de cette méthode particulièrement efficace.

Néanmoins, si on compare cette position à celle de Ḥayr ad-Dīn at-Tūnisī prit (quelques pages plus hauts) quand il présentait sa vision sur la modernité occidentale et son expansion vers les sociétés musulmanes, on a l'impression que les deux auteurs se rejoignent sur ce point. Apparemment, ils furent bien convaincus que la modernité occidentale et son passage du sud au nord est une évidence et qu'un accompagnement très soigné des sociétés musulmanes vers ces Lumières est indispensable.

Donc, l'engagement sociétal de Ḥayr ad-Dīn at-Tūnisī se confirme sur la manière dans laquelle il se comportait pour convaincre la société, en prenant les Européens eux même pour exemple. Après avoir exhorté de consulter tout ce qui leur paraissait utile, il dit ceci : « C'est justement ainsi que font les Européens. Ils ne cessent d'emprunter aux étrangers, sans distinction de race ni de religion, ce qui est bon en soi, et ils sont parvenus par cette conduite à faire arriver leurs affaires temporelles au degré de prospérité qui se voit aujourd'hui. ¹⁸⁰»

Revenant at-Taḥṭāwī, pour le second extrait, nous voyons des expressions comme :

" غير أن لهم في العلوم الحكمية حشوات ضلالية "

(Ils glissent dans les sciences philosophiques des insinuations hérétiques)

et « كثير من بدعهم » (plusieurs de leurs hérésies).

¹⁷⁹ *L'or de Paris : relation de voyage, 1826-1831, op. cit. , p. 177.*

¹⁸⁰ AT-TŪNISĪ, Ḥayr ad-Dīn. 1875. *Réformes nécessaires aux Etats musulmans.* E. Dentu. Tunis, p. 12.

Visiblement très croyant, l'auteur, écarta toute croyance non conforme aux textes sources des religions célestes. Tout de même, il admit les découvertes scientifiques occidentales et cela peut être vu comme une contradiction dans son discours. Mais le fait qu'il exhorta à s'approprier ce qui est bénéfique chez les autres est une preuve de sa volonté d'assurer une concordance entre la religion et la science.

Conclusion

Nous avons traité, dans ce chapitre, de l'école *al-Asun*, de son histoire, des difficultés rencontrées depuis son ouverture en 1835, des objectifs réalisés, de son rôle dans l'évolution de la traduction et des éléments moteurs qui poussèrent cette génération à aller chercher la science et la connaissance chez les autres. Aussi, nous avons vu comment les intellectuels dans le monde arabo-musulman (comme Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī, Muḥammad 'Abdu, 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, Muḥammad Rašīd Riḍā et Ḥayr ad-Dīn at-Tūnisī) se mobilisèrent pour le destin de leur société en ce moment vital de l'histoire moderne du monde musulman. Ces activités semblèrent être une sorte d'engagement de soi dans une région qui ne dépendait plus de l'empire Ottoman et dont la politique devint indépendante. Une politique qui, dans un premier temps, se lança dans un vaste projet de modernisation.

Pour at-Taḥṭāwī, cette école fut une plateforme depuis laquelle il lança son appel à découvrir l'Occident, mais aussi les données bénéfiques de sa civilisation, ses réalisations scientifiques et techniques qu'elle obtint sans aucun lien avec des valeurs religieuses ou des croyances. Cela conduisit at-Taḥṭāwī à traiter la civilisation occidentale de manière sélective : Il faut se limiter à s'inspirer des éléments de force et de pouvoir de cette civilisation, que ce soit des sciences, des arts et des industries, puisque ce sont des patrimoines humains acquis grâce à l'effort de l'homme.

Dans l'introduction de son *Tahlīs*, at-Taḥṭāwī se positionne contre les doctrines philosophiques occidentales de libéralisme et des Lumières, sur leur dépendance absolue envers la science en tant que seul moyen de connaissance. Il adopte la tendance religieuse, qui rejette la dépendance absolue de la science comme étant le moyen unique de la connaissance. Pourtant, il insiste sur l'originalité de la science et la nécessité d'y croire, sans négliger le rôle de textes célestes qui compensent la science. Pour lui, la relation entre la science et la religion est une relation de compensation, car la science n'est que le produit de la raison humaine.

Le mouvement réformiste, dans sa dimension politico-religieuse, se concentrait sur la préservation de la particularité culturelle des sociétés musulmanes face à l'expansion de civilisation occidentale. Le plus influent dans ce mouvement fut Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī,

considéré comme étant le plus grand propagandiste à ce sujet. Sa doctrine de réforme politico-religieuse fut basée sur un objectif spécifique « utiliser la culture traditionnelle et les motivations religieuses des musulmans pour les amener à résister sur tous les plans (politique, économique, culturel) à l'invasion occidentale ¹⁸¹».

Il estimait que la règle fondamentale de la réforme est de s'appuyer sur le Coran et que l'unité du monde musulman est nécessaire pour pouvoir récupérer la force perdue. Cette approche n'exclut pas d'utiliser les données scientifiques utiles issues de la modernité occidentale. Il faut absolument la renaissance de la culture arabo-musulmane pour que l'identité de l'*Umma* et ses particularités ne fusionnent pas avec les valeurs d'un Occident plus que jamais conquérant et offensif.

Il fonda son journal *al-'Urwâ al-wuṭqâ* à Paris avec son disciple Muḥammad 'Abdû, « dont le premier numéro a paru le 15 ġumâdâ al-ûlâ 1301 (le 13 mars 1884) ¹⁸²». Il a été destiné à sensibiliser les sociétés musulmanes et à essayer de les convaincre que l'unité est le seul moyen de revenir sur la scène internationale.

À l'instar de Ḥayr ad-Dīn at-Tūnīsī (dans les pages précédentes), il n'a pas hésité à prendre les Européens pour exemple. Il a décrit :

« Les Allemands, dit-il, différaient dans la religion chrétienne exactement comme les Iraniens et les Afghans à propos des doctrines de la religion musulmane. Cette différence a eu des répercussions sur leur unité politique et cela a provoqué la faiblesse de la nation allemande, ce qui a abouti à l'absence de leur mot dans la politique européenne. Mais quand ils se sont corrigés et ont pris les atouts fondamentaux, en mettant l'accent sur l'unité nationale pour l'intérêt général, Dieu leur a redonné du pouvoir et de la puissance, jusqu'à ce qu'ils deviennent les dirigeants de l'Europe et que l'équilibre des choses soit revenu dans leur main ¹⁸³».

Dans cette illustration, et à la différence des intellectuels musulmans de nos jours, al-Afġānī ne se souciait point des divergences doctrinales entre le sunnisme et le chiisme. C'est plutôt la notion de l'*Umma* qu'il retient pour une éventuelle reconstruction

¹⁸¹ DELANOUE Gilbert, « DJAMĀL AL-DĪN AL-AFGHĀNĪ (1838-1897) », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 25 avril 2019. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/djamal-al-din-al-afghani/>

¹⁸² 'ADWĪ, Ibrāhīm Aḥmad, 1964. Islam Kotob, s.d. *Muḥammad Rašīd Ridā : Al-'mām al-muġāhid*. Al mu'assasa al-maṣriya al-'amma lil-inšā' wa-al-našr. S.L, p. 71.

¹⁸³ AL-AFGĀNĪ, Ġamāl ad-Dīn, 1933. *al'Urwâ al-wuṭqâ*. al-Maktaba al-ahliya, S.L, p. 140.

identitaire du monde musulman. Les divergences internes ne doivent donc pas engendrer la perte de l'unité de l'*Umma* » qui est l'objectif suprême de son projet. Un projet basé sur l'unité dont le texte fondateur appelle « *wa 'taṣṣimū bi ḥablil-lāh ġamī'an wa-lā-tafarraḡū*¹⁸⁴ » (Et cramponnez-vous tous ensemble au lien d'Allah et ne soyez pas divisés). Cet argument fort, aux yeux des croyants, lui donna une large popularité dans le monde musulman.

¹⁸⁴ Verset n° 103. Sourate n°3. <https://www.coran-francais.com/coran-francais-sourate-3-0.html>

5. Deuxième chapitre : Les types de textes traduits à cette époque

La traduction des textes scientifiques

Certes, la traduction scientifique prit une place très importante dans le projet expansionniste de Bonaparte en Orient. À son arrivée au Caire, il inaugura très vite un grand centre de recherche scientifique et la traduction des œuvres. En arabe *al-Muğamma' al-ilmī al-maṣrī* et chez les hommes de Bonaparte sous l'appellation d'« Institut de l'Égypte ». Une centaine des savants de divers domaines, politique, économie, histoire naturelle, physique, mathématiques, arts et littérature, furent inclus dans l'expédition pour entreprendre des travaux scientifiques sur l'Égypte, ses monuments, son histoire millénaire et tout l'aspect de la vie humaine depuis l'Antiquité. Cette équipe multidisciplinaire nommée « la commission des sciences et des arts » constitua le volet scientifique de l'expédition militaire en Égypte.

Aš-Šayyāl est l'un des rares auteurs qui nous relatent la traduction scientifique à cette époque. Dans son ouvrage intitulé : « *Tārīḥ al-tarğama wal-ḥaraka at-taqāfiya fī-Maṣr fī 'ahd al-ḥamla al faransiya* » (*L'histoire de la traduction lors de l'expédition française*), il fait une classification par domaine des traductions produites à cette époque. D'après lui « Les orientalistes qui faisaient partie de savants de l'expédition et quelque traducteurs syriens furent les premiers à faire la traduction scientifique au sien de l'institut de l'Égypte ¹⁸⁵ ». Dans les pages qui suivent (66, 67,68), il met à notre disposition des informations importantes par rapport à cette question. D'après aš-Šayyāl, au sein de cet Institut on forma deux comités qui sont :

Le comité de la traduction.

Le comité d'imprimerie (français et arabe).

Les membres du comité de traduction étaient :

Jean-Michel de Venture de Paradis, Magallon, Delaporte, Pierre Amédée Jaubert, Damien Bracewich, Ralge et Belletête. L'auteur nous communique des noms incomplets et on a du mal à répertorier certains d'entre eux. Parmi ces noms, on a le nom de Magallon qui y figure. Par contre, durant notre lecture bibliographique, nous n'avons pas retrouvé les traces d'un traducteur ou interprète qui porte ce nom, mais retrouvé un consul qui

¹⁸⁵AŠ-ŠIYYĀLĠamāl ad-dīn S.D. 2000. *Tārīḥ tarğama wa-l-ḥaraka al-taqāfiyafī-Maṣr fī'ahd ḥamla al faransiya*. Maktabataṭ-ṭaqāfa ad-dīniya. p. 65.

s'appela ainsi, (consul de France au Caire entre 1777 et 1795). Malheureusement, l'auteur ne nous communique pas son nom de famille qui aurait été très utile.

Les membres du comité de l'imprimerie sont : Puntis, Besson, Boudin et Gallan. Ici, l'auteur ne cite point les documents qui furent imprimés en ce moment, ni comment la répartition des tâches s'est faite au sein de cette équipe.

Selon toujours aš-Šayyāl, inauguré par Bonaparte le 22 août 1798, l'Institut accueillait une riche bibliothèque. Beaucoup de ces ouvrages étaient des livres sur l'Islam traduits en français. Il avait pour objectifs :

تقدم العلوم والمعارف في مصر.
دراسة المسائل والأبحاث الطبيعية والصناعية، والتاريخية الخاصة
بمصر، ونشر هذه الأبحاث.

ابداء رأيه للحكومة في المسائل التي تستشيرها فيها.¹⁸⁶

Le progrès des sciences et la connaissance en Égypte.

La publication des recherches, faits naturels, industriels, et historiques de l'Égypte.

De donner son avis sur les questions auxquelles il serait consulté par le gouvernement.

En ce moment, c'est le commandement de l'armée d'Orient qui jouait le rôle de l'État, car après avoir chassé les Mamelouks, Bonaparte n'intégra pas des Égyptiens dans son État à part le *Dīwān*. Même le *Dīwān* n'avait aucune autorité. Son rôle se résumait à la transmission de la communication du commandement à la société et des réclamations de société au commandement. Cela veut dire, que la situation sociopolitique fut dominée par le commandement de l'armée d'Orient jusqu'à son évacuation du 09 août 1801¹⁸⁷.

L'Institut fut divisé en quatre sections qui sont les suivantes :

Section de mathématique.

Section des sciences naturelles.

Section de l'économie politique.

¹⁸⁶ *Tārīḥ al-tarġama wa al-ḥaraka al-ṭaqāfiya fī-Maṣr fī 'aṣr Muḥammad 'Alī, op. cit. , p. 66.*

¹⁸⁷ LECLANT Jean, VERCOUTTER Jean, BARI Hubert Bari. S.D. Mémoires d'Égypte: hommage de l'Europe à Champollion. s. L, p. 99.

Section des littératures et des arts.

Alors, étant donné qu'aš-Šayyāl ne nous donne pas le nom du journal qui publia ces informations, nous avons consulté le journal *La décade Égyptienne* conservé à la Bibliothèque Nationale de France. Dans ce journal, nous avons la publication des ordres de Bonaparte concernant la création de l'Institut d'Égypte et ses composantes. Nous avons jugé utile, à bien des égards, de joindre ci-dessous le journal en question sur lequel le numéro de série et l'année de publication apparaissent en bas de page.

LA DÉCADE
EGYPTIENNE,
JOURNAL LITTÉRAIRE
ET
D'ÉCONOMIE POLITIQUE.

FORMATION de l'Institut d'Égypte.

LE Général en Chef BONAPARTE, par un arrêté en date du 3 fructidor an 6, a ordonné qu'il serait établi au Kaire un Institut pour les Sciences et les Arts. Cet établissement doit principalement s'occuper :

- 1.^o Du progrès et de la propagation des lumières en Égypte ;
- 2.^o De la recherche, de l'étude et de la publication des faits naturels, industriels et historiques de l'Égypte.

L'Institut d'Égypte est divisé en quatre sections qui sont celles de Mathématiques, de Physique, de Littérature et beaux Arts, et d'Économie politique. Chaque section est composée de douze membres. Dans le moment actuel, celle de Mathématiques est la seule qui soit complète. Il y a deux places vacantes dans celle de Physique, six dans celle d'Économie politique, et quatre dans celle de Littérature et beaux Arts.

N.^o 1. 1.^{er} trimestre, AN 7.

B

Revenons à cet extrait, il apparaît que les objectifs de l'institut énoncés par aš-Šayyāl ne sont pas identiques à ceux du journal *La décade Égyptienne*. Il nous parle de trois alors que le *Décade Égyptienne* ne mentionne que deux. L'institut a pour objectif de réaliser le progrès des sciences et la connaissance en Égypte, quand le journal est plutôt pour le progrès et la propagation des Lumières en Égypte. Dans cet objectif de « propagation des Lumières », nous pouvons percevoir les ambitions de Bonaparte qui, comme nous avons déjà évoqué, avait pour ambition de vulgariser les valeurs des Lumières occidentales en général et celles de la révolution française en particulier.

De ce fait, pour encourager les intervenants, l'Institut proposa deux prix tous les deux ans. L'un attribué à la meilleure recherche sur le progrès de civilisation en Égypte, l'autre à la meilleure recherche sur le développement industriel en Égypte. Alors, les scientifiques français se dispersèrent aux quatre coins de l'Égypte à la recherche des données et des informations. Ils rassemblèrent des données merveilleuses qui servirent plus tard la constitution de la *Description de l'Égypte*.

Cependant, comme aš-Šayyāl ne nous propose pas des extraits de ces travaux scientifiques et que l'œuvre *Description de l'Égypte* ne parle pas de la traduction, nous avons consulté l'œuvre d'al-Ğabartī, *Ağāib al-ātār fi at-tarāğim wal-aḥbār* qui retrace exclusivement les détails des événements de cette époque en Égypte. Nous avons constaté qu'il n'évoque pas cette question non plus. Il aborde brièvement la question, mais ils ne donnent toujours pas des extraits de ces documents.

Aš-Šayyāl signale que les membres du comité de l'imprimerie et du comité de traduction participèrent aussi la traduction de documents administratifs et scientifiques. Mais quand il s'agit de la traduction scientifique, la plupart des travaux furent l'œuvre de deux hommes, qui sont : l'orientaliste français Jean-Joseph Marcel (1776-1854) et le Syrien Don Raphaël de Monachis (1759-1831), dont l'auteur ne nous donne pas la date de naissance. Grâce à sa connaissance à la langue arabe, Jean-Joseph Marcel fut nommé directeur de l'imprimerie arabe de l'expédition, puis rédacteur en chef de deux journaux de l'armée d'Orient *La Décade égyptienne* et *le courrier de l'Égypte*.

Quant au syrien Rufā'īl Zaḥūr, connu en France comme Don Raphaël de Monachis, il fut le seul arabe membre du comité des savants de l'*Institut d'Égypte* ». Il fut nommé membre du comité des lettres et des arts. D'ailleurs, sa contribution considérable aux activités de la commission des sciences et des arts est citée par d'autres auteurs. « Dom

Raphaël fournit des informations sur les tribus arabes aux savants qui collaborèrent à la description de l'Égypte, le grand ouvrage paru, sous la direction de Jomard, à partir de 1809¹⁸⁸». Malgré ces activités de traduction administrative, Don Raphaël de Monachis ne se priva pas de traduire des œuvres scientifiques.

Aš-Šayyāl souligne qu'en Ša'bān 1214 (Janvier 1800), il traduisit un manuel dans le domaine de la médecine écrit par René Nicolas Du Friche Desgenettes, médecin en chef du corps expéditionnaire. Ce manuel avait pour objet d'étude la variole et les méthodes de son traitement. La traduction de Don Raphaël de Monachis est intitulée : *Hādā tanbīh fī-mā yaḥuṣu dā' al-ḡudarī al-mutasallid hādā al-'ām* ». Cependant, l'auteur ne nous donne toujours pas le titre. Le manuel fut destiné aux membres du *Dīwān*. Cette première édition fut imprimée à l'imprimerie de l'armée d'Orient, le 20 Ša'bān 1214 (Janvier 1800).

Les activités sanitaires de Desgenettes dans l'entreprise de Bonaparte sont citées par d'autres auteurs. Dans un article publié par la *Revue de souvenir de Napoléon*, il y a vingt ans de cela, Jean-Marie Milleliri porte à notre connaissance que « Desgenettes ne se prive pas de faire insérer dans les ordres du jour du commandement des conseils pour la santé de l'armée. Il fait imprimer au Caire des affichettes édictant les règles sur l'alimentation, les boissons, l'hygiène individuelle et collective. Il n'hésite pas à donner de sa personne et, à Saint-Jean d'Acre, c'est lui qui ramasse les haillons, les sacs, les effets des soldats morts de la peste pour les jeter dans le feu qu'il a fait allumer derrière l'hôpital¹⁸⁹». Une illustration forte sur la pratique sanitaire et le degré de prévention de l'Occident du XIX^e siècle. Quand les propos d'aṭ-Ṭaḥṭāwī montrent le degré de conscience et la place de prévention chez la société orientale de cette époque. En nous parlant de leur arrivée à Marseille il dit :

"فنزلنا من سفينة الصفر في زوارق صغيرة، فوصلنا الى بيت خارج المدينة معه (الكرنتينة) على عاداتهم. من أن من أتى من البلاد الغربية لا بد أن (يكرتن) قبل أن يدخل المدينة. (...) فلا يأكل الإنسان بيده أصلاً، ولا بشوكة

¹⁸⁸ SARGA Moussa. *Le mythe des Bédouins à l'aube du XIXe siècle : l'exemple de Dom Raphaël de Monachis*. Le Livre du monde et le monde des livres, PUPS, pp.847-857, 2012. hal-00910047, p. 5.

¹⁸⁹ MILLELIRI Jean-Marie 1998. « Le rôle du service de santé pendant l'expédition d'Égypte », in *Revue du Souvenir Napoléonien*. N°421, p. 28-32.

غيره، أو سكينه، أو يشرب من قدحه ابداً. ويدعون أن هذا انظف واسلم عاقبة
190''

« Du navire à bord duquel nous avons voyagé, nous sommes descendus dans de petits canots et sommes arrivés à une maison, en dehors de la ville, préparée pour la quarantaine. Suivant leur coutume, quiconque vient d'un pays étranger doit faire quarantaine avant d'entrer dans la ville. (...) L'homme ne mange point avec les doigts, et il ne se sert point de la fourchette, ni du couteau, ni du verre d'un autre. Ils prétendent que cela est plus propre et plus sain ¹⁹¹ ».

Dans son témoignage, il nous relate que le fait de se servir du verre de l'autre était une pratique banale, ce qui renseigne sur la conscience sociale peu soucieuse de l'hygiène individuelle. Cela renforce les propos de Desgenettes qui adressa, au commandement de l'armée, un rapport dans lequel il décrivit la situation sanitaire de la ville. Dans ce rapport Desgenettes décrit une situation sanitaire chaotique. Le rapport fut publié dans le journal *La décade Égyptienne*, voici un extrait de ce dernier :

¹⁹⁰ *Tahliṣ al-ibrīz fī talhīṣ bārīz*, op. cit. , p. 57-58.

¹⁹¹ *L'or de Paris : relation de voyage, 1826-1831*, op. cit. , p. 92-94.

*RAPPORT sur le Môristan ou Hôpital du Kaire,
adressé au Général en Chef BONAPARTE par le
Citoyen DESGENETTES (*).*

Au quartier-général du Kaire, le 6 frimaire an 7.

GÉNÉRAL, je me suis transporté aujourd'hui, d'après vos ordres, chez le cheikh *A'bd allah-él-Cherqaouy* qui m'a conduit lui-même au Môristan où je suis probablement le premier chrétien qui ait pénétré.

Quand nous sommes entrés, j'ai vu se mêler aux témoignages de respect que ce vieillard est habitué à recevoir, un sentiment d'inquiétude qu'excitait sans doute ma présence. On a étendu sous le portique un tapis sur lequel le cheikh s'est assis: il a parlé, et j'ai compris qu'il expliquait l'objet de ma mission, et donnait les ordres nécessaires pour m'aider à la remplir.

Le Môristan est un vaste local assez mal situé dans le quartier de la grande mosquée, composé de huit pièces principales, susceptibles de recevoir commodément cent malades.

Quatre pièces sont destinées aux hommes, et quatre aux femmes: la cuisine est commune.

J'ai compté vingt-cinq lits en bois, recouverts d'un mauvais matelat, et plus souvent d'une simple natte.

La Décade égyptienne, op. cit., p. 272.

Aussi, aš-Sayyāl prétend que le journal *La Décade Egyptienne*, qui était un journal littéraire et d'économie politique, publia une note d'information signée par Général Bonaparte dont le teneur était la suivante :

« Le citoyen Bonaparte a chargé l'Institut de mettre en place un calendrier pour l'an 8. Ce triple annuaire comparera la division du temps selon l'usage des Français, celui des Coptes et celui des musulmans. Nouet, Monge, Beauchamps et Raphaël sont les membres à charge de l'élaboration de ce calendrier. Une fois terminé, il fut imprimé à l'imprimerie arabe de l'armée sous le titre (annuaire de la République Française, calculé pour le méridien du Caire. L'an VIII de l'ère française) ¹⁹²».

¹⁹² Tārīḥ al-tarġama wa-l-ḥaraka at-ṭaqāfiya fi-Maṣr fi 'ahd al-ḥamla al-faransiya, op. cit., p. 73-74.

L'auteur ne mentionne ni le numéro, ni l'année de publication. Il aborde des questions très importantes, mais aléatoires et incomplètes. Il semble qu'il fasse pratiquement la même chose que Jacques Tagir qui (dans la première partie) lui aussi mettait à notre disposition des informations aussi importantes pour notre problématique, mais malheureusement incomplètes. D'ailleurs, afin de vérifier les détails manquants, nous nous sommes référé à notre corpus. D'abord, al-Ġabartī n'évoque point ces détails, par contre, nous retrouvons ces informations dans le premier volume, pages 66 et 67 de *La Décade Égyptienne*.

La traduction administrative

La traduction des documents administratifs commença avec l'arrivée de l'armée d'Orient en Égypte. Le discours de Bonaparte aux Égyptiens fut le premier document administratif traduit à cette époque. Un discours que nous avons repris dans la première partie de ce travail. Bonaparte envoyait ce document à chaque ville avant son arrivée. Selon al-Ġabartī, « ce document fut apporté par un groupe d'esclaves amenés par les Français de l'île de Malte. Certains arrivèrent à *Bolāq*, un ou deux jours avant l'arrivée de Français. Ils transportaient plusieurs exemplaires de ce discours, parmi eux, des Maghrébins et des espions qui connaissaient les langues et qui ressemblaient aux mécréants de Malte ¹⁹³».

Ici, al-Ġabartī signale que Bonaparte utilisa des esclaves qui connaissaient les langues orientales pour annoncer son arrivée aux habitants des autres villes depuis Alexandrie. Il souligne qu'ils connaissaient les langues et qu'ils furent envoyés, en raison de leur maîtrise des langues, de transmettre le message de Bonaparte. Pourtant, il ne nous dit pas s'ils étaient des traducteurs ou pas.

Par contre, aš-Šayyāl, illustre que ces individus furent, à part les Français, les premiers à exercer ce métier auprès de Bonaparte et de ses officiers.

« Au début, ils s'appuyaient aux gens étrangers à l'Égypte qui vinrent avec eux. C'étaient les marins musulmans réduits à l'esclavage entre les mains des chevaliers de Saint Jean à Malte. Ils participèrent, avec les orientalistes français, à la traduction du discours de Bonaparte écrit en français et traduit et imprimé à l'imprimerie de l'expédition à bord du vaisseau L'Orient l'un de navires de l'armée, pour que cela soit prêt à être distribué aux Egyptiens une fois arrivé en Égypte ¹⁹⁴».

À propos de traduction administrative, certes le général Bonaparte avait besoin des traducteurs permanents qui jouaient le rôle de médiateur entre le gouverneur et les gouvernés. Leur principale mission consistait à faciliter les échanges entre la société et le *Dīwān*. En d'autres termes, la traduction, les publications, les propagandes, les contenus des discours du membre du *Dīwān* au peuple.

¹⁹³ *Aġāib al-āṭār fī at-tarāġim wal-aḥbār, op. cit. , p. 04.*

¹⁹⁴ *Tārīḥ al-tarġama wal-ḥaraka at-taqāfiya fī-Maṣr fī 'ahd al-ḥamla al faransiya, op. cit. , p. 37.*

En outre, la *Description de l'Égypte* met à notre disposition, dans son quinzième volume, un courrier de remerciement des membres de *Dīwān* à l'époque de Jacques-François de Menou (dernier commandant en chef de l'armée d'Orient). Dans ce courrier, ils s'adressent au commandant en chef en le remerciant pour les travaux de réparation du Nilomètre / *Miqyās-al-Nīl* ¹⁹⁵. « Le *Miqyās* bâti à l'époque du Sulaymān ibn 'Abd al-Malik ibn Marwān (674-717), le septième calife omeyyade, puis réparé par el-Ma'mūn ¹⁹⁶ (786-833), le sixième calife Abbasside, est un outil qui sert à mesurer le Nil. Un courrier dont la teneur est la suivante :

¹⁹⁵ Les Nilomètres (*Miqyās-al-Nīl*) ont été utilisés tout le long du Nil depuis l'Antiquité et font partie du patrimoine égyptien. Construit en pierre de taille, le nilomètre de l'île de Rodah est situé à la pointe sud de l'île et fait face à al-Fuṣṭāṭ sur la rive est. C'est une des plus anciennes structures du Caire construites après la conquête arabe. Sa fonction principale était de mesurer le niveau de la crue. Avant que le Nil soit apprivoisé par les barrages, durant août et septembre, il était utilisé pour réguler la distribution de l'eau, ainsi que pour calculer le montant des impôts à payer au califat. En effet selon l'importance de la crue on avait ou pas de bonnes récoltes. Site internet : <https://Égypte-éternelle.org/index.php/fr/les-villes/le-caire/rhoda> l'île de Rhodah, S.D. « L'Égypte éternelle ». Consulté le 03/05/2019.

¹⁹⁶ Panckoucke, Charles Louis Fleury. 1826. *Description de l'Égypte: ou, Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française*. Seconde édition. C.L.F. Panckoucke. S.L. p. 390.

من محفل الديوان العالى بمصر المحروسة^٢ *
خطاباً الى حضرة^٣ سر عسكر الكبير^٤
عبد الله منو امير الجيوش الفرنساويه
حفظه الله تعالى *

* اما بعد الدعاء^٥ لكم بخير، نخبركم بانه وقع من سعادتكم
مزية كبيرة هي شان الهلوك السابقين والسلاطين المتقدمين من
العباسيين وهي مقياس النيل السعيد الذي هو سبب لعهارة
الاقليم المصرى *
وفيه حيوة الادميين^٦ والهواشى والطيور والوحوش من مبدا
بحر النيل الشلال الاعلى الى منتهى بين البحرين فى الثغرين
رشيد ودمياط *
وحصل السرور الكامل للناس وصاروا يدعون لكم بالتأييد و
النصر ويطلبون بقاءكم وهذه هي منقبة احببتموها بعد انجراسها
من ملك الهامون من العباسيين فصار ذلك من ما تركم تذكرون
به الى اخر الدهور *
دامت فضايلكم على رعاياكم وحفظ عليكم هذا التدبير العظيم
وزادكم شفقة ورحمة عليهم *

وشكركم على ذلك النخاص والعام
والسلام *

ختم حرر *

في شعبان الواقع لرباع نيفوس سنة^٩ *
٧

الشيخ محمد المهدي
كاتب سر الديوان
حالا *

٢

الهصادق على كونه متفول
عن النسخة الاصلية
القس صحيحا رافايل
باش ترجان
الديوان
بمصر *

٢

الفقير عبد الله شرقاوى
رئيس الديوان

بمصر

حالا *

٢



PANCKOUCKE, Charles-Louis-Fleury. 1826. Description de l'Égypte : ou, Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française. Seconde édition. C.L.F. Panckoucke. S.L, p. 441-443.

La traduction française :

De la part de l'assemblée de Dīwān suprême de la ville du Caire bien gardée,

S'adressant à son excellence le général en chef 'Abd-Allah Menou,

Commandant en chef de l'armée française.

Que le Dieu très-haut l'ait en sa garde.

« Après avoir prié Dieu pour votre bonheur et votre conservation, nous vous déclarons que nous devons à votre heureuse protection un avantage bien remarquable et un ouvrage digne de la grandeur des anciens Égyptiens. C'est la réparation du Miqyās qui

sert à mesurer le Nil, fleuve béni de Dieu, qui procure l'abondance à toutes les provinces de l'Égypte, la plus fertile de toutes les contrées. Le Nil donne la vie aux enfants d'Adam, aux quadrupèdes, aux oiseaux et animaux errant dans les déserts, depuis le lieu appelé Chellâl, où le Nil prend sa source, jusqu'à ses embouchures dans les deux mers, vers les villes de Rosette, et de Damiette, les bien gardées. La réparation du Miqyās est un ouvrage tel qu'il n'appartient qu'aux grands princes d'en exécuter un pareil.

Vous l'avez rétabli dans le même état ou il était du temps du célèbre Khalife Abbasside el-Ma'moun qui le fit construire lorsqu'il vint dans la ville du Caire. Ce rétablissement est un titre glorieux pour votre mémoire jusqu'à la fin des siècles. Que Dieu conserve vos vertus éminentes pour le bien des peuples, et qu'il daigne prolonger vos jours! Qu'il rende à jamais stable votre administration, et permette que vous soyez toujours abondant en vertu et clémence pour les peuples qui vous sont soumis!

Sachez que chacun s'accorde à vous donner de justes éloges, tant en général qu'en particulier.

Que le salut soit sur vous !

Approuvé et scellé par le Dīwān, le septième jour du mois de Ša'bān, l'an 1215 de l'hégire (1798) ¹⁹⁷».

Dans cette œuvre, l'auteur nous renseigne sur les membres du Dīwān. Cette année, ils étaient au nombre de neuf personnes dont il cite les noms dans l'extrait ci-dessous :

<p>Le dyouān était composé cette année des neuf membres suivants :</p> <p>Le seyḍ <i>Khalyl el-Bekry</i> السيد خليل البكري, chef des chéryfs, ou descendants de Mahomet,</p> <p>Le cheykh <i>A'bd-allah el-Cher-qaouy</i> الشيخ عبد الله الشرقاوي,</p> <p>Le cheykh <i>Soleymān el-Fayoumy</i> الشيخ سليمان الفيومي,</p> <p>Le cheykh <i>Mohammed el-Emyr</i> الشيخ محمد الامير,</p>	<p>Le cheykh <i>Mohammed el-Mohdy</i> الشيخ محمد الهدى,</p> <p>Le seyḍ <i>A'ly el-Rachydy</i> السيد علي الرشيدى,</p> <p><i>A'bd er-Rahman el-Gabarty</i> عبد الرحمن الجبرتي,</p> <p>Le cheykh <i>Moustafä el-Säouy</i> الشيخ مصطفى الصاوي,</p> <p>Le cheykh <i>Mousä el-Sersy</i> الشيخ موسى السرسى.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

¹⁹⁷ Ibid. , p. 443-445.

D'ailleurs, ce remerciement officiel du *Dīwān* n'est pas confirmé dans l'historiographie des deux auteurs les plus illustres en Orient du XIX^e siècle, quand il s'agit de la question égyptienne. Ni al-Ġabartī, ni Nicolas Turque ne le mentionnent. Pourtant, le nom d'al-Ġabartī apparaît parmi les membres du *Dīwān* formé sous le règne de général Menou, dit Abdallah Menou. Nicolas Turque n'aborde nulle part, dans ses écrits, la question de *Miqyās*. Par contre, al-Ġabartī dans son narration des événements du 13 Floréal an 9 (18 Dūl-ḥiġġa l'an 1215 de l'hégire (1798) fait allusion aux réparations apportées au Nilomètre. Pour lui, il ne s'agit pas de réparations, il s'agit d'une destruction et des changements de structure et de jalons de la part des Français, ce qui met en cause l'objectivité d'al-Ġabartī. Voici un extrait de ses mots :

"أنهم غيروا معالم المقياس ، وبدلوا اوضاعه ، وهدموا قبته العالية ، والقصر البديع الشاهق ، والقاعة التي بها عمود المقياس ، وبموها على شكل آخر لابأس به ، ولكنه لم يتم، وهي على ذلك باقية إلى الآن. ورفعوا قاعدة عمود العليا دراعاً ، وجعلوا تلك الزيادة من قضة الرخام المربعة ، ورسوموا عليها من جهاتها الأربع قراريط الذراع"¹⁹⁸.

Ils ont changé les jalons du Nilomètre et ses positions. Ils ont détruit sa grande coupole, le palais majestueux, ainsi que la salle dans laquelle il y a la colonne du Nilomètre, pour la reconstruire sous une autre forme, qui n'est pas mal. Elle demeure ainsi inachevée jusqu'à aujourd'hui. Ils ont élevé le fondement des piliers supérieurs à hauteur de bras et ont fait cet élargissement avec de marbre carré. Puis, ils l'ont orné de ses quatre coins avec du carat.

À noter aussi qu'al-Ġabartī, dans les propos relatifs à cette question, adopte une tendance complètement différente de celle du *Dīwān* dont il était membre en ce moment même. Paradoxalement, un remerciement chaleureux et un ardent critique, tous les deux proviennent de la part du *Dīwān*, ce qui met en cause l'adhésion d'al-Ġabartī au *Dīwān*. Logiquement, s'il est bien membre du conseil qui remercie aussi chaleureusement le commandement de l'armée pour les travaux de réparation, il n'aurait pas qualifié ces derniers de destruction et des changements des jalons du *Miqyās*. Pourtant, son nom figure sur la liste des membres du *Dīwān* par ces contemporains scientifiques (membres de

¹⁹⁸ 'Aġāib al-āṭār fī at-tarāġim wal-aḥbār, op. cit. , p. 262.

commission des sciences et des arts) dans l'œuvre *Description de l'Égypte*, ce qui est une illustration forte.

Dans cette perspective, l'objectivité d'al-Ġabartī est mise en cause, puisque le remerciement adressé par le *Dīwān* est cité par plusieurs auteurs. Quant à la réparation de *Miqyās* qui ne connut pas des travaux pareils depuis el-Ma'mūn montre la différence entre la gouvernance de Bonaparte et celle des Mamelouks. Très critique, dans ce paragraphe, al-Ġabartī contredit visiblement ce qu'il avait signé sur la lettre de remerciement adressée au commandement de l'armée. C'est pourquoi nous mettons en cause l'objectivité d'al-Ġabartī sur cette question.

Quoi qu'il en soit, la version française de ce courrier fut réalisée par les traducteurs de la commission des sciences et des arts. En outre, l'auteur souligne qu'une traduction française inexacte de ce document, selon lui, fut publiée au Caire en ce même moment. « Une traduction en déjà été publiée au Caire dans le journal français qui s'y publiait alors et qui était intitulé *Courrier de l'Égypte*, mais cette traduction m'ayant semblé erronée et fort inexacte, j'ai cru utile de présenter ici les textes mêmes, avec une nouvelle version, plus fidèle et plus intelligible que la première ¹⁹⁹».

À la fin de ce courrier de remerciement, la date de rédaction mentionnée est le 7 Ša'bān l'an 1215 de l'hégire (1798). Ce qui signifie que les travaux s'achevèrent à cette date. Tandis qu'al-Ġabartī insère les changements des jalons du Nilomètre parmi les événements de 18 Duḥiġġa l'an 1215 de l'hégire (1798). Si nous prenons en considération la date mentionnée en bas du courrier de remerciement, on dirait que les travaux s'achevèrent pratiquement trois mois avant la date des changements signalés par al-Ġabartī. Soit une contradiction absolue à l'intérieur des membres du conseil de *Dīwān*.

Avec Bonaparte, devenu maître de l'Égypte à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, la traduction administrative connut une ère nouvelle. L'armée d'Orient qui s'engagea dans un vaste projet de conquête depuis l'Alexandrie, en passant par Gaza et Jérusalem, jusqu'à Jaffa dans le pays de levant, fut obligée de communiquer à la fois avec les sociétés orientales, mais aussi avec le commandement général en Égypte.

Donc, durant la chasse aux officiers Mamelouks, les hommes de Bonaparte adoptèrent une politique plus ou moins flexible afin de gagner la satisfaction des habitants. Ils avaient l'habitude d'envoyer des courriers aux habitants avant de lancer l'assaut sur

¹⁹⁹*Ibid.*, p. 445.

une ville. C'est ce que al-Ġabartī considère comme une miséricorde lors de la prise de Jaffa, en disant :

« Avant de lancer les roquettes sur la ville de Jaffa une miséricorde gagna le cœur de commandant, dans un moment où les habitants ont eu peur d'une éventuelle offensive de l'armée française. Il leur envoya une lettre dont le teneur commença par Lā ilāha ila-Allāh Lā šarīka lahu fī mulkih ».

Al-Ġabartī ne manque pas de mettre à notre disposition la lettre que le commandant Alexandre Berthier adressa aux peuples du Jaffa dans le cadre de son combat contre Jazzar Pacha.

« بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، من حضرة ساری عسکر اسکندر برتیه کتخذ العسکر
الفرنساوی إلى حضرة حاکم یافا ، نخبرکم أن حضرة ساری عسکر الکبیر بونا بارتیه ،
أمرنا أن نعرفک فی هذا الکتاب ، أن سبب حضوره إلى هذا الطرف ، إخراج عسکر

الجزار فقط من هذه البلدة ، لأنه تعدى بإرسال عسکره إلى العریش ، ومرابطته
فیها ، والحال أنها من إقليم مصر التي أنعم الله بها علينا ، فلا یناسبه الإقامة
بالعریش ، لأنها لیست من أرضه ، فقد تعدى على ملك غیره ، ونعرفکم یا أهل
یافا أن بئدرکم حاصرناه من جميع أطرافه وجهاته ، وربطناه بأنواع الحرب وآلات
المدافع الكثيرة ، والجلل والقنابر ، وفي مقدار ساعتین ینقلب سورکم ، وتبطل
آلاتکم وحروبکم ، ونخبرکم أن حضرة ساری عسکر المشار إليه لمزید رحمته وشفقته
خصوصا بالضعفاء من الرعية خاف علیکم من سطوة عسکره المحاربین ، إذا دخلوا
علیکم بالقهر أهلکوکم أجمعین ، فلزمنا أننا نرسل لکم هذا الخطاب ، أمانا کافیا
لأهل البلد والأغراب ، ولأجل ذلك آخر ضرب المدافع والقنابر الصاعدة عنکم ساعة
فلکیة واحدة ، وإنی لکم لمن الناصحین »

'Aġāib al-ātār fī at-tarāġim wal-aḥbār, op. cit. , p. 85-86.

La version française de lettre :

Au quartier général sous Jaffa, le 17 Ventôse an 7.

**ALEXANDRE BERTHIER, Chef de l'Etat-Major
de l'armée,**

AU COMMANDANT DE LA PLACE DE JAFFA.

Dieu est clément et miséricordieux.

Le général en chef BONAPARTE me charge de vous faire connaître que Djezzar pacha a commencé les hostilités contre l'Egypte en envahissant le fort d'el-A'rich; que Dieu, qui seconde la justice, a donné la victoire à l'armée française qui a repris le fort d'el-A'rich; que c'est par suite de la même opération qu'il est entré dans la Palestine d'où il veut chasser les troupes de Djezzar pacha, qui n'auraient jamais dû y entrer;

Que la place de Jaffa est cernée de tous côtés; que les batteries de plein fouet, à bombes et à brèche, vont dans dix heures en culbuter la muraille, et en ruiner les défenses;

Que son cœur est touché des maux qu'encourrait la ville entière en se laissant prendre d'assaut; qu'il offre sauve-garde à la garnison, protection à la ville; qu'il retarde en conséquence le commandement du feu jusqu'à sept heures du matin.

Signé **ALEXANDRE BERTHIER.**

Napoléon I. (empereur des Français). 1799. *Expédition de Syrie jusqu'à la prise de Jaffa: rapport au Directoire.* Impr. nationale. S.L, p. 18-19.

Ce qui suscite la curiosité ici, c'est le changement de paramètre dans ces discours selon le destinataire. Nous avons vu comment Bonaparte, à son arrivée en Égypte, commença son fameux discours avec une introduction religieuse, et quand il s'adresse aux Français par exemple, la tendance change. À titre d'exemple, nous avons un courrier qu'il adressa au directoire exécutif :

Au quartier-général de Jaffa, le 23 ventôse an 7.

B O N A P A R T E ,
G É N É R A L E N C H E F
A U D I R E C T O I R E E X É C U T I F .

C I T O Y E N S D I R E C T E U R S ,

Le 5 fructidor, j'envoyai un officier à Djezzar, pacha d'Acre; il l'accueillit mal, il ne me répondit pas.

Le 29 brumaire, je lui écrivis une autre lettre; il fit couper la tête au porteur.

Les Français étaient arrêtés à Acre, et traités cruellement.

Les provinces de l'Égypte étaient inondée (....)

Expédition de Syrie jusqu'à la prise de Jaffa: rapport au Directoire, op. cit., p. 1.

Dans les deux précédents courriers de l'administration de Bonaparte, nous pouvons nous apercevoir de sa politique qui se métamorphose d'une direction à l'autre. Quand il s'adresse aux autorités françaises ou même ses officiers, nous voyons qu'il commence, après avoir mentionné l'adresse et la date et le nom du citoyen destinataire, directement par

son message. Or, quand il s'adresse à une autorité ou à une société musulmane, le courrier commence toujours avec « *au Nom d'Allah le très-Haut* ». Ce déguisement engendré par le pragmatisme impérial de Bonaparte atteste les efforts qu'il déploya en faveur de la normalisation de son administration en Orient. Une politique dont il dévoila les contours au terme de cette expédition. « Après son retour en France, Bonaparte déclare avoir toujours gouverné les hommes comme le grand nombre veut être, en se faisant musulman en Égypte.²⁰⁰ » C'est pourquoi nous avons vu (dans la première partie) al-Ġabartī qui le qualifie comme étant plus modeste et plus ouvert d'esprit que son successeur Kléber. Selon Bonaparte, le *Dīwān* avait pour but la promotion du bien-être de la société.

C'est al-Ġabartī qui dit ouvertement que « Napoléon Bonaparte a proposé aux Oulémas la création du *Dīwān* pour le bien-être du peuple.²⁰¹ » Dans tous les cas, dans un Orient islamique dont la fraternité religieuse est un lien fort entre les fidèles, son engagement pour les intérêts extra-politiques l'obligea à alterner entre la confraternité religieuse avec la société musulmane et la supériorité de l'idéal géostratégique de sa politique. C'est justement la raison pour laquelle, dans son discours aux Égyptiens, il se dit musulman qui adore Allah plus que les Mamelouks. si son projet de conquête ne réussit pas comme il l'espérait, néanmoins il parvint, pour un moment, à concilier son héritage révolutionnaire et sa politique islamique en Orient.

²⁰⁰ DAKHLIA Jocelyne, et VINCENT Bernard. 2011. *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe : Une intégration invisible*. Albin Michel. S.L, p. 132.

²⁰¹ 'Aġāib al-āṭār fī at-tarāġim wal-aḥbār, op. cit. , p. 15.

La traduction juridique

Dans son livre *'Ağā'ib*, le compte-rendu le plus important et plus authentique des événements de cette période, al-Ğabartī aborde l'affaire de l'assassinat du général Kléber.

« Je n'ai pas voulu le réciter pour sa longueur et la médiocrité de l'arabe de ce texte en raison de leur compétence limitée en langue arabe. Mais, j'ai vu les habitants qui ont porté un grand intérêt à ce texte en raison d'une nouvelle qu'il porte, mais aussi le perfectionnisme du procès d'instruction juridique de gens qui ne sont pas guidés par la religion, mais par la raison ²⁰²».

Dans cette affaire, c'est le procès juridique élaboré par le tribunal d'exception créé afin de déterminer et juger l'assassin du Général Kléber et ses complices qui impressionna fortement al-Ğabartī. Entre les pages 190 et page 218 du 3ème volume, l'historien retrace la totalité du dossier de cette affaire que les Français distribuèrent, selon lui, aux habitants en français, en turc et en arabe, afin de prouver la légitimité de la condamnation de l'assassin Suleymān al-Ĥalabī et ses trois complices (‘Abdallah al-Ġazawī, Muḥammad al-Ġazawī et Aḥmad al-Wālī). Néanmoins, la traduction d'aṭ-Ṭaḥṭāwī de la constitution française de 1814 et du code commercial français est un bel exemple de la multidisciplinarité des œuvres traduites à cette époque de la part de aṭ-Ṭaḥṭāwī et sa généralisation.

Pour lui, la législation française n'est pas basée sur la religion, mais sur la raison humaine, et pourtant elle est hautement équitable et flexible. Aṭ-Ṭaḥṭāwī traduit cette charte constitutionnelle et compare, de temps en temps, avec la Šarī'a. Ce qui est impressionnant pour lui, c'est l'application parfaite de la loi ! Il s'arrête sur l'article N°1 :

سائر الفرنسيات مستوون قدام الشريعة

« Tous les Français sont égaux devant la loi ».

Il l'impressionna fortement, non par sa justice absolue, mais le fait que ce soit applicable à tous les Français de façon équitable, y compris le Roi. Après avoir cité l'article, il s'engage, dans le commentaire de la charte, à attirer l'attention de sa société qu'il tente de convaincre par la force de ses arguments :

²⁰² *Ibid.* , p. 191.

"فأنظر إلى هذه المادة الأولى، فإنها لها تسلطاً عظيماً على إقامة العدل
واسعاف المظلوم، وارضاء خاضر الفقير بأنه كالعظيم. انظر إلى اجراء
الأحكام، ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنسيين.²⁰³"

Regardez donc cet article premier, il contribue puissamment à faire régner la justice, à secourir l'opprimé et à consoler l'âme du pauvre par la pensée qu'il est semblable au grand, puisque les lois sont appliquées. Cette formule est devenue un véritable adage pour les Français²⁰⁴.

À travers ce paragraphe, nous pouvons comprendre que la loi coutumière religieuse (la seule à être disponible à cette époque chez les sociétés musulmanes) n'était pas appliquée telle qu'elle figure dans le texte fondateur dans lequel l'auteur montre une confiance absolue. Aussi, le fonctionnement de la justice et la manière dont les jugements se déroulèrent n'étaient pas des tous satisfaisants pour la société. Dans le sillage de sa réaction, on a l'impression que, dans le cadre de l'instruction juridique, les *Qādis* ne disposaient pas d'une autorité suffisante pour administrer la justice de façon indépendante. C'est-à-dire, l'égalité devant la justice avait une certaine hiérarchisation surtout entre *Hākim* et *Mahkūm* (le gouvernant et le gouverné) et c'est probablement la raison pour laquelle *aṭ-Ṭaḥṭāwī* fait preuve d'étonnement en voyant le Roi et le simple citoyen jugés sur un même pied d'égalité devant la justice.

Dans tous les cas, son *Tahlīs* eut un succès considérable en Europe. Plusieurs ouvrages furent publiés en anglais et en français sur ce livre et sur les péripéties de son voyage. À titre d'exemple, Sandra Naddaf dans un article intitulé : *Mirrored Images Rifā'a aṭ-Ṭaḥṭāwī and the West (Introduction and Translation)*, le considère comme étant un livre qui relie les deux rives de la Méditerranée.

Pour elle, il s'agit du « premier et sans doute du meilleur texte arabe de ce type rédigé par l'un des premiers et des plus influents Égyptiens à avoir voyagé en Europe au XIX^e siècle. Son intérêt ne réside pas uniquement dans son statut d'étude ethnographique d'un pays étranger aux coutumes étranges, mais un compromis entre l'Orient et l'Occident

²⁰³ *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs bārīz*, op. cit. , p. 113.

²⁰⁴ *L'or de Paris : relation de voyage, 1826-1831*, op. cit. , p. 136.

²⁰⁵». Des propos qui nous paraissent tout à fait légitimes dans la mesure où deux autres missions d'étude furent engagées avant la sienne. Une à Milan, en Italie en 1813²⁰⁶ et l'autre en France en 1818²⁰⁷ avant celle d'aṭ-Ṭaḥṭāwī ; aucun des étudiants qui bénéficièrent de ces missions ne véhiculèrent leurs acquis des sciences modernes dans la réforme progressiste de cet époque, qui demeurèrent donc invisibles dans les écrits arabe du XIX^e siècle de façon générale. Dans notre revue de littérature, nous avons pu repérer uniquement deux personnes qui se rendirent, plus ou moins, visibles dans la réforme de Mohamed Ali. Le premier est Nicolas Masabkī Affandī qui était membre de la mission de Milan en Italie²⁰⁸ et qui s'est spécialisé à la typographie et est devenu plus tard le chef de l'imprimerie de Bûlāq.

L'autre est Osman Nurad-dīn Affandī membre de la première mission d'étude en France, il fit des études d'arts martiaux²⁰⁹. Contrairement aux missions précédentes, celle de 1826 dont aṭ-Ṭaḥṭāwī était membre influença remarquablement le projet réformiste de Mohamed Ali tant par sa production intellectuelle que par ses traductions. Une mission qui se caractérisa par la conscience de ses membres et leur engagement à la modernisation de leur pays, à l'instar de ce qu'ils connurent en France.

Quoi qu'il en soit, la traduction du texte juridique joua un rôle crucial dans le réveil arabe du XIX^e siècle. Si elle divisa largement les intellectuels égyptiens de cette époque, elle donna tout de même à beaucoup d'entre eux la possibilité d'exprimer leur volonté d'avoir une pareille application de la loi dans leur société. Concernant aṭ-Ṭaḥṭāwī le concept « injustice » est plutôt moral fondamentalement que juridique, c'est le défaut principal de la nature humaine. Pourtant, il ne le réclame pas ouvertement, mais il le dit

²⁰⁵ NADDAF, Sandra. 1986. « Mirrored Images: Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī and the West (Introduction and Translation) ». *Alif: Journal of Comparative Poetics*, n° 6: 73-83. <https://doi.org/10.2307/521670>. Consulté le 15/05/2019, p. 3.

²⁰⁶ 'AMĀRA Muḥammad (edi) 2010. *Al-A'māl al-kāmila li rifā'a Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwī*, at-Tamaddun wa al-Ḥadāra wa al-'Umrān. Volume 1, Dar al-Šurūq, S.L, p. 47.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 4.

²⁰⁸ BOSWORTH, Clifford Edmund. 1989. *Encyclopédie de l'Islam, Fascicle 111*. Brill Archive. Tome VI, G. P. Maisonneuve et Larose. Paris. Consulté le 15/05/2019, p. 787.

²⁰⁹ *Al-A'māl al-kāmila li rifā'a Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwī*, *op. cit.*, p. 48.

autrement. Sans pointer le doigt sur un quelconque dirigeant, il se permit de citer des dictions de la sagesse humaine sur la question de la justice, en disant :

ولنذكر هنا نبذة مما قال فيه العلماء والحكماء، او في ضده من كلام بعضهم: ظلم اليتامى والأيتامى مفتاح الفقر، والحلم حجاب الآفات، وقلوب الرعية خزائن ملكها، فما أودعه اياها وجده فيها، وقال آخر: لا سلطان إلا برجال، ولا رجال إلا بالمال، ولا مال إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بالعدل. وقيل فيما يقرب من هذا المعنى: سلطان الملوك على اجسام الرعايا لا على قلوبهم، وقال بعضهم: ابلغ الأشياء في تدبير المملكة تسديدها بالعدل، وحفظها من الخلل. وقيل: إذا اردت أن تطاع فاطلب ما يستطيع، إن المولى إذا كلف عبده ما لا يطيقه، فقد أقام غدره في مخالفته²¹⁰.

Donnons ici un choix de ce que les savants et les sages en dirent ou de ce qu'ils dirent de son opposé : L'oppression des orphelins et des veuves est la clef de la pauvreté. –La clémence est la voile des défauts. – les cœurs du peuple son les coffres-forts du roi, ce qu'il y dépose, il l'y retrouvera. – On n'a pas de puissance sans partisans, pas de partisans sans argent, pas d'argent sans prospérité, pas de prospérité sans justice. – Cette dernière idée a été encore exprimée ainsi : Le pouvoir des rois s'exerce sur le corps de leurs sujets, non sur leurs cœurs. – Rien n'est plus important dans le gouvernement d'un royaume que de le diriger dans la voie droite par la justice et de le préserver du dérèglement. Si tu veux être obéi, demande ce qu'on peut faire : le maître, en chargeant son esclave de ce qu'il ne peut supporter, fournit à celui-ci l'excuse de lui désobéir²¹¹ ».

Ses propos ne portent pas de critique directe de la politique des *Bilād al-islāmiya* et il ne doit pas le faire, car il est proche de Mohamed Ali, à la fois moderniste et autocrate, qui massacra « en 1811, des centaines de Mamelouks²¹² » afin d'éliminer définitivement ses rivaux du pouvoir.

Bref, comme nous avons déjà signalé, la traduction du texte juridique était l'un de sujet le plus débattus à cette époque en raison d'une prétendue incompatibilité entre la loi occidentale et les valeurs de la culture locale. C'est pourquoi aṭ-Ṭaḥṭāwī est accusé d'être

²¹⁰ *Tahlīṣ al-ibrīz fī talhīṣ bārīz, op. cit.*, p. 501.

²¹¹ *L'or de Paris : relation de voyage, 1826-1831, op. cit.*, p. 135.

²¹² MOUSSA Sarga. 2003. « Méhémet-Ali au miroir des voyageurs français en Égypte » In: *Romantisme*, n°120. L'Égypte. pp. 15-25; doi: <https://doi.org/10.3406/roman.2003.6101>
https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_2003_num_33_120_6101.

un prédicateur d'une nouvelle religion occidentale en Orient. Nous allons voir l'analyse de ces traductions dans le huitième chapitre de notre travail.

Traduction du texte littéraire

La littérature a, elle aussi, eu sa part dans la réforme et la reconstruction de l'Égypte moderne, dans un climat où l'influence de la littérature européenne des Lumières s'affiche tout au long de sa frontière géographique. Puisque la littérature, dans le vieux continent, avait déjà connu une grande ouverture à la valorisation des capacités humaines depuis la parution du roman de Montesquieu intitulé *Les lettres Persanes* qui, à travers ses légendes, ses mythes et ses personnages fictifs portait un message fortement humain. Dans cette œuvre où il s'exprime à travers deux protagonistes qui sont : Rica et Usbek, l'auteur avait frappé à la porte du palais royal et à celle de l'Église à la recherche de liberté.

D'ailleurs, c'est à partir de là que les philosophes s'engagèrent dans une littérature qui valorisait davantage la connaissance et la raison humaine. Un mouvement qu'on peut considérer comme étant le porte bonheur en Europe du XVIII^e siècle. Alors, les réformistes de l'Orient arabe du XIX^e siècle ne manquèrent pas d'inviter leur société, peut éduquée, à découvrir la trajectoire de la littérature d'une civilisation qui les avait hautement passionnés.

Dans cette perspective, aṭ-Ṭaḥṭāwī, durant son exil en Soudan, ne manqua pas de traduire le roman de Fénelon « *Les Aventures de Télémaque* ». Une sorte de rejet de l'autocratie de son maître.

Dans sa traduction, l'auteur semble vouloir se plaindre du gouverneur de l'Égypte Abbās Ḥilmī al-Awwal qui ferma son école et dispersa son équipe de traduction. Dans une époque où le fait de contredire un *Wālī* était l'équivalent « d'un acte suicidaire ». Donc, dans son mécontentement, aṭ-Ṭaḥṭāwī essaya de s'aventurer dans la littérature. Le fait de suivre l'itinéraire de la révolution fénelonienne ou même celle des philosophes des Lumières, comme Montesquieu, pourrait être un premier pas vers une éventuelle libération de la conscience sociale.

Dans l'introduction de sa traduction, aṭ-Ṭaḥṭāwī ne déclare pas ouvertement l'objectif de sa traduction, mais il nous donne un autre argument pour éviter de se confronter à un gouverneur qui l'a déjà ostracisé. Cette traduction fut un passe-temps, une occupation secondaire dans son exil selon ses dires. Une manière de faire parler son silence interne sans que cela provoque le mécontentement du *Wālī*.

Dans sa traduction des « *aventures de Télémaque* » auxquelles donne le titre de « *Mawāqī' al-aflāk fī waqāi'i telemāk* » nous constatons que Télémaque se refusait à suivre les ordres dictés par autrui.

Même s'il ne le dit pas ouvertement, nous percevons dans son récit qu'il était guidé par la connaissance et non pas par les ordres de la déesse ou du roi. Un personnage nommé « Mentor » en référence à son précepteur « Minerve » l'accompagne tout au long de sa trajectoire difficile. Dans le contexte de ses textes, on peut comprendre que son précepteur l'accompagne à travers ce qu'il lui a enseigné et non pas par sa présence physique, une sorte de valorisation de la connaissance, de la raison humaine et un rejet de l'autocratie.

Cependant, les œuvres littéraires traduites à cette époque sont nombreuses. Par les orientalistes qui accompagnaient Bonaparte, mais aussi par les écrivains égyptiens, y compris les disciples d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, qui apprirent le français dans son école *al-Asun*. À titre d'exemple :

Comme nous l'avons vu au premier chapitre, Muḥammad 'Uṭmān Ġalāl, diplômé de cette école, traduisit les contes mythiques de romancier français Jean de La Fontaine intitulé *Fables*. Une traduction intitulée '*Uyūn al-yawāqiz fī al-amṭāl wa al-mawā'iz*'. Mais aussi, *Šayḥ al-Matlūf* qui est une traduction de la comédie de Molière *Le Tartuffe ou l'Imposteur* d'un autre élève d'aṭ-Ṭaḥṭāwī de cette même école. Sans oublier, les traductions des orientalistes, comme nous avons vu dans la première partie, *Mutanawī 'āt al-adab aš-šarqī* », (Mélanges de Littérature Orientale) et *Nuzhat al-muštāq fī iḥtirāq al-āfāq*, (La promenade de celui qui désire pénétrer les horizons) et bien d'autres.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons essayé de mettre en évidence les aspects importants de la traduction à cette époque, que ce soit dans le domaine scientifique, littéraire, juridique ou administratif. L'académie savante formée par Bonaparte, sous l'appellation d'Institut d'Égypte » (*al-Muğamma 'al- 'ilmī al-maṣrī*) et les travaux scientifiques entrepris par la commission des sciences et des arts constitua une base solide et un exemple à suivre pour les Égyptiens dans leur projet de reconstruction de l'identité scientifique.

Elle ouvrit de nouveaux horizons à la science et à la connaissance dans cette partie du monde, car elle suscita la curiosité des savants égyptiens. Nous avons déjà vu (dans la première partie) al-Ġabartī étonné de la manière de faire les choses chez les savants de l'expédition et surtout lors de la composition des différentes substances dans les expérimentations chimiques. Il se dit incapable de mesurer comment ils produisent les choses. *Idem* chez aṭ-Ṭaḥṭāwī qui voulut convaincre sa société sur l'avancée scientifique, culturelle et sociale qu'il connut dans le pays de Bonaparte et dont il faut s'inspirer « Le soupçon, dit-il, est parfois un péché. Un témoin constate ce que ne peut voir l'absent ²¹³».

Après le départ de l'équipe scientifique de Bonaparte et la naissance de l'État moderne en Égypte, les dynamiques de réforme de Mohamed Ali et ses ambitions donnèrent aux intellectuels l'occasion de mesurer la place de la science dans l'équilibre des choses. Dans *Les aventures de Télémaque* qu'il traduisit lors de son exil en Soudan, le rationalisme est le moteur principal derrière les implications des personnages.

En ce sens, la valorisation de la raison humaine et sa production intellectuelle semble être l'action révélatrice qui rapprocha le discours d'aṭ-Ṭaḥṭāwī des discours des philosophes des Lumières européennes, surtout en termes d'insistance sur la primauté de la raison dans la connaissance qu'il met en évidence dans son ouvrage *al-Muršid al-amīn lil-banāt wal-banīn* « Guide sûr pour les fils et les garçons ».

Dans ce livre, qu'on pourrait considérer comme un projet d'éducation civique et social, pour lui, la raison humaine occupe une place incontournable. Il la met au même niveau que la prophétie. Voire au-dessus de la prophétie :

²¹³ *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz*, *op. cit.*, p. 11.

"فالعقل النير واسطة قبل النبي المرسل والملك المقرب.²¹⁴"

En effet, l'être humain, femme ou homme, doit se distinguer d'abord par son 'Aql (la raison) puisque le Seigneur a rendu ce dernier différent des autres êtres vivants grâce à ce 'Aql. C'est grâce à lui que l'être humain arrive à analyser les choses, à accepter ou à refuser ce qui lui est proposé, y compris les messages prophétiques. Parce que c'est le texte fondateur qui sert de référence à aṭ-Ṭaḥṭāwī qui dit explicitement :

" ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البرّ والبحر ورزقناهم من الطّيبات
وفضّلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلاً²¹⁵"

« Certes, nous avons honoré les fils d'Adam. Nous les avons transportés sur terre et sur mer, leur avons attribué de bonnes choses comme nourriture, et nous les avons nettement préférés à plusieurs de nos créatures ».

Si l'être humain est honoré, c'est parce qu'il est doué d'une intelligence qui le distingue des animaux. Dans son argumentation, c'est cette distinction divine qui accorde à l'être humain le statut de *Karāma* (la dignité) par rapport aux autres êtres vivants.

En outre, la place de raison humaine dans sa pensée, aṭ-Ṭaḥṭāwī aborde aussi la question de femme et la politique dans un moment où cette question relevait du tabou social dans sa société. Pour sa part, l'auteur évite de contredire ces héritages culturels qui mettent la gouvernance dans un cadre spécifique dans lequel la femme n'est pas invitée à être à la tête du système de gouvernance. Pourtant, dans son analyse (page 232), il fait allusion à la capacité politique de femme. Il n'hésite pas à citer des exemples des femmes qui dirigèrent des royaumes dans le monde à travers l'histoire. Parmi les noms qu'il cite : Balqīs, la reine de Saba, Blanche de Castille la reine d'Espagne, Elisabeth première d'Angleterre et bien d'autres de l'histoire ancienne.

Même s'il ne trancha pas, il salua quand même sa capacité humaine égale à celle de l'homme dans la gestion et la gouvernance. Dans le titre de ce livre, on peut s'apercevoir de l'attention qu'il accordait à la femme. Il commence avec les filles et non pas avec les garçons, puisque le mon « *al-banāt* » arrive avant son pair « *al-banīn* » dans son titre. Cela montre explicitement, qu'il est convaincu que l'éducation de la femme est

²¹⁴ *Al-muršid al-amīn lil-banāt wal-banīn, op. cit.*, p. 23.

²¹⁵ Sourate N°17 (sourate *al-Isrā'*), verset N° 70.

absolument nécessaire tout autant que celle de l'homme, et que son rôle ne pas moins important que celui de l'homme.

6. Troisième chapitre : La *Nahḍa* et la traduction

Le rapport entre *Nahḍa* et la traduction

Si nous portons notre regard sur la relation entre la renaissance et la traduction de façon générale, nous allons nous apercevoir que la traduction fut toujours le point de départ de toute renaissance à travers l'histoire moderne. Prenons l'exemple de l'Europe qui connut la renaissance quelques siècles avant la *Nahḍa* du monde arabe. Elle fut une période marquée par la découverte de la littérature, de la philosophie et de toutes les sciences antiques à travers la traduction des œuvres anciennes. Cela veut dire, ces deux axes sont indissociables au tout projet de modernisation et de réforme.

Si nous avons vu (dans la première partie) que la période de la *Nahḍa* fut l'âge d'or de la traduction dans le monde arabe pour Jacques Tagir, nous retrouvons des propos identiques par rapport à la renaissance européenne.

En Europe, pour James Hankins, « *The renaissance then, was the age of translation par excellence*²¹⁶ ». Quand pour Alexandre Pouchkine, ce sont les traducteurs qu'il faut honorer, puisqu'ils sont les véhicules des idées entre les différentes civilisations à travers le monde. Donc, il résume en une phrase que « les traducteurs sont les chevaliers de la Renaissance ²¹⁷ ». C'est dans cette optique que la pensée arabe de la *Nahḍa* réactiva la traduction à travers la promotion du contact avec l'Occident en tant qu'exemple à suivre sur le plan scientifique et littéraire.

Dans leurs illustrations, les deux auteurs se rejoignent sur le rôle fondateur de la traduction sur le mouvement de Renaissance européenne. Des mouvements qui basculèrent l'ordre social de l'époque médiévale vers une nouvelle époque qui se définira plus tard comme l'« époque moderne ». Dans l'illustration d'Alexandre Pouchkine, dans cette nouvelle mutation, les traducteurs jouent le rôle de conquérants de cette nouvelle ère. C'est grâce à leurs travaux de décodage de la littérature, de la philosophie et des sciences de l'Antiquité que le vieux continent connut la renaissance qui devient plus tard une partie intégrante de son histoire moderne. Quant à la *Nahḍa* du monde arabe, sa trajectoire fut souvent similaire à celui de la Renaissance européenne d'il y a quelques siècles.

²¹⁶ HANKINS, James. 2003. *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance: Humanism*. Ed. di Storia e Letteratura. Roma, p. 187.

²¹⁷ AḤMAD Ibrāhīm Ḥuseyn, 2016. *Istimrāriyyat at-tārīḥ mā bayna šidām al-mašālih wa ḥiwār al-ḥaḍārāt*, Dawr mu'ssat Raslān lil-ṭibā'a wal-tawzī', Dimašq, p. 221.

Dans l'historiographie de l'orient arabe du XIX^e siècle, les deux termes « *Nahḍa et traduction* » sont étroitement liés. Puisque sans l'un on ne pourrait pas avoir l'autre, c'est-à-dire que ce fut à travers la traduction des œuvres scientifiques européennes et la multiplication de missions d'étude en Europe que la *Nahḍa* put naître dans cette région. Quant à la traduction, elle put aussi, à son tour, survivre grâce à cette renaissance, grâce à laquelle la société se métamorphosa, ce qui permit à la traduction de vivre un âge d'or pour la première fois depuis el-Ma'mūn dans le monde arabe, ou comme le décrit Albert Hourani « *the liberal age* ». On peut donc dire la relation entre ces deux volets est une relation de compensation dont chacun se construit, en grande partie, sur l'autre.

Durant la *Nahḍa* on remarque que la traduction précéda l'écriture et la créativité des écrivains dans tous les domaines, à part la théologie ou les sciences religieuses. La créativité littéraire, par exemple, intervint comme étant une suite logique de la traduction des œuvres littéraires occidentales. Avant de se lancer dans l'aventure littéraires, des nombreux romanciers arabes commencèrent leur carrière littéraire par la traduction où plutôt la transposition des romans étrangers (souvent français) en arabe, comme Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūṭī, par exemple.

On peut constater, à la lecture des chroniques de l'époque, que la *Nahḍa* contribua à l'essor d'une conscience culturelle et nationale dans la société et particulièrement chez les écrivains. Les idées qui s'y développèrent ne se limitèrent pas à une imitation de l'Occident, mais aussi une réévaluation de sa culture et identité. D'ailleurs, à travers cette réévaluation de soi, les traducteurs avaient la tâche difficile de se focaliser sur le maintien des héritages culturels de la société, pour que cette renaissance (*Nahḍa*) ne soit pas en rupture avec la tradition.

C'est le cas d'aṭ-Ṭaḥṭāwī qui dit ouvertement qu'il évitait de transmettre ce qui n'était pas conforme à la tradition. Dans ses écrits, il formule son propre modèle, un modèle qui n'est ni une copie conforme du modèle occidental ni l'image classique de sa tradition azharite. Dans son *Muršid*, il propose un projet éducatif à part entière. À la fois réformiste et produit de l'école traditionnelle, il décrit son nouveau modèle tout en essayant de se focaliser sur la manière dont sa formulation théorique trouve sa place dans la pratique de la vie éducative et sociale.

Concernant la place de la littérature dans ce climat, si ar-Rāfi'ī pensait que l'ouverture culturelle avec l'Occident était une menace pour la littérature arabe, pour aṭ-

Ṭaḥṭāwī cela était source d'enrichissement de la littérature à travers l'emprunt qui est l'équivalent de ravages chez ar-Rāfi'ī. Quant à la *Nahḍa*, résultant directement de cette ouverture, elle « ne s'est pas créée en faisant table rase du passé ; elle est le résultat à la fois d'un effort de "revivification" de la littérature arabe classique (*al-Iḥyā'*) et d'inspiration et d'emprunts aux œuvres littéraires occidentales (*Iqtibās*)²¹⁸». Elle est donc un enrichissement littéraire et terminologique et non pas un ravage culturel et linguistique.

Les travaux combinés de génération d'aṭ-Ṭaḥṭāwī et ses disciples et ceux de courant politico-religieux de la deuxième moitié du XIX^e siècle, comme Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī et Muḥammad Abduh, jouèrent un rôle crucial sur l'évolution de la pensée arabe en Égypte. C'est effectivement, dans ce climat que la mesure dans laquelle la langue arabe répond aux besoins scientifiques et culturels de la communauté. Elle devint le trait d'union entre la modernité qu'elle connut à travers la traduction et la tradition.

²¹⁸ RACHDI, Naïma. 2015. L'art de la nouvelle entre Occident et Orient : Guy de Maupassant et l'Égyptien Mahmūd Taymūr - Influence de la littérature française sur la littérature arabe moderne. Éditions L'Harmattan. Paris, p. 30.

La traduction au service de la *Nahḍa*

La traduction des œuvres de disciplines diverses à l'époque de Mohamed Ali et l'environnement créé par les réformes de ce dernier ouvrirent la voie à l'émergence de la *Nahḍa*. Des activités qui ont coïncidé avec le début des échanges dans l'espace euro-méditerranéen au sens moderne. La *Nahḍa* favorisa, à son tour, les activités culturelles des intellectuels d'autant mieux qu'elle avait servi à la politique du jeune Pacha, ce qui ébranla l'ordre social traditionnel.

Au niveau Égyptien, certains éléments assurent l'existence d'une volonté d'acculturation avec l'Occident de la part des '*Ulamā*' d'al-Azhar. Aṭ-Ṭaḥṭāwī est l'un des premiers à en rendre compte, puisqu'il fut un disciple d'al-'Attār à al-Azhar, dans ce lieu emblématique d'enseignement religieux avant qu'il ne se rende à Paris. Dans son *Tahlīs*, il évoque l'attachement de Cheikh Ḥassan al-'Attār²¹⁹ aux sciences modernes à travers ce qu'il connut chez les hommes de Bonaparte au sein de l'Institut de l'Égypte.

L'ouverture du dogme religieux aux idées nouvelles n'est pas perçue comme un problème pour al-'Attār, mais plutôt une bonne chose et il faut se focaliser sur la manière selon laquelle nous devons nous investir pour une éventuelle redynamisation de la culture scientifique traditionnelle. Donc, aṭ-Ṭaḥṭāwī ne manque pas de rapporter la curiosité du Cheikh Ḥassan al-'Attār dans la découverte de l'Occident et de ses merveilles.

"فلما رسم اسمي في جملة المسافرين، وعزمت على التوجه أشار على بعض الأقارب والمحبين، لاسيما شيخنا العطار. فإنه مولع بسماع عجائب الأخبار، والإطلاع على غرائب الآثار أن أنبه على ما يقع في هذه السفارة، وعلى ما أراه وما أصادفه من الأمور الغريبة، والأشياء العجيبة، وأن أقيده

²¹⁹ Ḥasan al-'Attār (1766-1835), érudit musulman, réformateur et recteur d'al-Azhar. Né au Caire dans une famille d'origine nord-africaine, il a fait ses études à al-Azhar. Pendant l'occupation de Bonaparte, il a observé certaines des recherches effectuées par les savants français. Il s'est ensuite enfui à Damas, puis en Albanie, avant de retourner en Égypte. En tant qu'enseignant à al-Azhar, il a introduit de nouvelles méthodes d'enseignement, en insistant sur l'analyse plutôt que sur l'apprentissage par cœur. Ses intérêts étaient vastes ; ses essais, *ar-Rasā'il* (première publication en 1866), couvraient le droit, la grammaire, la logique, la médecine et autres sciences. En 1828, Mohamed Ali le nomma premier rédacteur en chef du journal officiel *Al-Waqā'i' al-misriyya* en Égypte et, en 1830, recteur d'Al-Azhar. Un de ses disciples était Rifā'a Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwī, l'un des premiers réformateurs. Al-'Attār est mort au Caire. Ref : GOLDSCHMIDT JR, Arthur.,2000. *Biographical Dictionary of Modern Egypt*. London, Lynne Rienner Publishers, p.27.

ليكون نافعاً لكشف القناع عن محيا هذه البقاع، التي يقال فيها: أنها عرائس الأقطار.²²⁰ "

« Lorsque mon nom fut inscrit parmi ceux des voyageurs et que je me suis résolu à partir, quelques parents et amis, surtout notre Cheikh al-'Aṭṭār - qui es passionné d'entendre des récits merveilleux et de connaître des œuvres extraordinaires - m'engagèrent à observer avec attention tout ce qui se produirait au cours de ce voyage, tout ce que je verrais et je rencontrerais de curieux et d'étonnant, et à le consigner, afin qu'il servît à dévoiler le visage de cette contrée, dont on dit qu'elle est aussi belle qu'une fiancée »²²¹.

À l'opposé des certains savants, al-'Aṭṭār espérait que les acquis de cette jeune génération engageraient le pays vers la modernité de son époque. Nous avons vu, précédemment, les positions de certains à l'égard de l'Occident et sa culture. À titre d'exemple, nous avons Maḥammūd Muḥammad Šukrī, qui ne voit pas les choses sous le même angle qu'al-'Aṭṭār. Sa position est la suivante :

"إذا كان مشروع نابليون الذي يراد به تكوين حزب للفرنسيين في مصر معتمداً على ألوات من المماليك ومشايخ البلدان الذين يتولون حكم البلاد في زمانه، فإن "جورما" قد طوّر هذا المشروع (...). فبنى مشروعه لا على الكبار السن من المماليك و المشايخ البلدان ، بل على شباب غض يبِقون في فرنسا سنوات تطول او تقصر ، و يكونون اشد استجابة على اعتياد لغة فرنسا و تقاليدها ، فإذا عادوا الى مصر كانوا حزباً لفرنسا"²²².

Si le projet de Napoléon fut de former des partisans pour les Français en Égypte, et qu'il fallait s'appuyer sur les gouverneurs mamelouks et les cheikhs al-bilād qui dirigeaient le pays à son époque, monsieur Jomard développa ce projet autrement. (...) Il constitua son projet non pas sur les plus âgés des Mamelouks et des cheikhs al-bilād, mais sur des jeunes trop tendres qui vont rester en France dans une période plus ou moins longue, et qui sont plus aptes à s'habituer à la langue française et à ses traditions. Une fois revenir, ils seront des partisans de la France en Égypte.

²²⁰ *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz, op. cit. , p. 10.*

²²¹ *L'or de Paris : relation de voyage, 1826-1831, op. cit. , p. 44.*

²²² ŠUKRĪ Maḥammūd Muḥammad, 1997. *Risāla fil-ṭarīq ilā-ṭaqāfatinā*, S.L. Al-hay'a al-mašriya li al-kitāb, p. 14-42.

Muḥammad Šukrī aborde la question avec émotion. Pour cette question, sa position n'est pas bien éloignée de celle d'ar-Rāfi'ī ou encore aṣ-Šabā'ī. Pour lui, aṭ-Ṭaḥṭāwī n'est qu'une victime du projet de Bonaparte qui visait le pays et sa particularité culturelle à travers la manipulation de ses enfants par la force expansive de l'intelligence humaine qui constitue la base des valeurs culturelles occidentales. Un projet qui visait l'universalisation d'une culture et d'une langue, au détriment de la culture et de la langue de la société.

Pour sa part, aṭ-Ṭaḥṭāwī semble très optimiste sur cette question. Dans son projet d'acculturation avec la civilisation occidentale, il ne conçoit ni la suprématie culturelle occidentale qui met en péril la particularité culturelle et linguistique redoutée par ses compatriotes, ni le choc des civilisations observé par Samuel Huntington dans lequel la civilisation islamique et la civilisation chinoise représentent une menace grandissante pour la civilisation occidentale.

Dans son ouvrage, très controversé, intitulé *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (*Le choc des civilisations et la refondation de l'ordre mondial*) dans sa conceptualisation de l'ordre mondial, Huntington attribue l'« universalité » à la civilisation occidentale de façon particulière.

Dans ce livre, l'auteur propose une classification des civilisations, il met en évidence l'existence de huit civilisations différentes, et pourtant « l'universalité » n'est qu'une particularité propre à la civilisation occidentale. Quant aux grandes idéologies politiques comme le socialisme, le fascisme, le libéralisme, l'anarchisme, le corporatisme, le marxisme, le nationalisme..., qui dominèrent la politique mondiale de XX^e siècle, elles sont eux aussi le produit de cette civilisation. D'ailleurs, dans cette perspective, elle va éventuellement s'imposer partout avec cette universalité culturelle. C'est effectivement ce que craignait Hanī aṣ-Šabā'ī dans son objection de l'ouverture culturelle avec l'Occident.

Revenant à Muḥammad Šukrī et son positionnement, à travers la traduction de sciences européennes, il ne voit pas la construction de l'avenir de la société, mais plutôt sa disparition. Pour lui, c'est une erreur fatale d'encourager les jeunes générations à s'inspirer de la culture occidentale car c'est même un accomplissement d'un projet de transformation culturelle porté par Bonaparte puis poursuivi par son successeur Jean-Baptiste Kléber qui se sacrifia, selon lui, à cette fin.

À noter aussi, que cela se produisit en pleine apogée des réformes initiées par Mohammed Ali et basées sur l'ouverture culturelle avec l'Occident, ce qui conduit à nuancer les liens entre la nouvelle politique de 'Abbas al-Awwal et celle de ses prédécesseurs. Donc, à la différence de son grand-père et son oncle, qui avaient visiblement beaucoup d'affinité avec la modernité occidentale, à son arrivé au pouvoir en 1848, 'Abbas al-Awwal, fils de Toussoun Pacha, et petit-fils de Mohamed Ali, voulut rompre les liens avec la culture occidentale et créer un régime autocratique isolé et loin de l'influence occidentale.

'Abbās al-Awwal « Farouche opposant aux réformes modernistes de ses prédécesseurs, Mohamed Ali et Ibrahim, il expulsa les conseillers européens, supprima les monopoles commerciaux, ferma les usines et les écoles »²²³.

Dans sa politique, il se rapprocha en même temps de l'empire ottoman avec lequel ses prédécesseurs avaient déjà rompu le lien. Ce qui veut dire qu'il avait déjà une vision complètement différente que la sienne et qu'il attendit son tour pour qu'il puisse imposer son propre modèle. D'ailleurs, cette manière de percevoir les choses étant elle-même controversée dans sa politique, car il vient de rompre non seulement les liens avec l'Occident et sa culture, mais aussi avec la politique fondatrice de la famille Alawite adoptée par son grand-père il y avait quatre décennies et demie.

Dans cette optique, on peut observer qu'il avait une politique ambiguë, puisqu'à la différence des écrivains comme ar-Rāfi'ī et Muḥammad Šukrī, sa réaction ne fut pas une réaction basée sur une mesure de préservation de la culture locale contre l'influence culturelle de l'occident, ni sur un projet politique clair qui vise des objectifs précis. Les auteurs qui ont traité cette question ont souvent du mal à situer sa politique dans le répertoire de l'échiquier politique et les choix diplomatiques de son époque. Ils le présentent souvent comme une politique ambiguë.

Dans la dynastie alawite, il est une priorité absolue d'être le nouveau maître du pays selon l'ordre de primogéniture de la dynastie. Pour ce faire, sa nouvelle politique consiste à se rapprocher des Ottomans et à s'éloigner de l'Europe. D'où une baisse de l'influence française. Ce qui va pousser le consul de la France à Alexandrie à alerter sur la situation. Dans un courrier adressé au ministre de la guerre, il met en cause la capacité personnelle et politique de 'Abbās al-Awwal.

²²³ SENTIS, Olivier. 2017. *François Bravay, le vrai Nabab : Portrait d'un aventurier*. Paris : BoD - Books on Demand, p. 26.

« On trouve le vice-roi fanatique, sans instruction, sans intelligence, mal disposé et mal conseillé. Il renvoie avec ingratitude tous les hommes de mérite que son Grand-père avait appelés auprès de lui et qui l'avaient aidé à sortir l'Égypte de la barbarie. (...) Il y a chez ce prince, plus de sentiment d'avarice que de ressentiment, écrit le consul²²⁴ ».

²²⁴ LUTHI, Jean-Jacques. 2004. *Égypte et Égyptiens au temps des vice-rois (1801-1863)*. Paris , Editions L'Harmattan, p. 19.

L'Égypte : terre de rencontre entre l'islam et les Lumières occidentales

Nous avons bien constaté que l'émergence des idées des Lumières coïncida avec le déclenchement d'une manifestation culturelle particulière appelé *Nahḍa* en Égypte. L'expression provient d'emblée de son utilisation massive par les écrivains contemporains que ce soit en Orient ou en Occident. Néanmoins, les historiens rapportent cette coïncidence de façon unanime. Pour Henry Laurens, « L'historiographie libérale de la seconde moitié du XIX^e siècle, en Europe comme en Orient, a fait de l'expédition d'Égypte le point de départ de la modernité dans l'Orient arabe ²²⁵».

En revanche, cette modernité héritée de l'expédition des révolutionnaires français qui appartenaient à l'Europe des Lumières fit de l'Égypte la terre de rencontre entre l'islam et les Lumières occidentales. Cette rencontre est perçue pour certains comme un combat et non pas comme un simple contact entre les deux mondes, c'est le cas d'ar-Rāfi'ī, qui le conçoit comme un « combat entre tradition et modernité ». Un combat dans lequel les idées des Lumières écrasent la tradition grâce à leur caractère universel. Cependant, c'est ce sentiment d'être dominé par la civilisation et la culture de l'« autre » qui amena plusieurs auteurs orientaux à se lancer dans un projet de résistance ultime.

Alors, ce contact est perçu de plusieurs façons. Pour certains, c'est la rencontre des Lumières occidentales avec l'indigène oriental. Dans un article de synthèse sur les tableaux du peintre et graveur français Anne-Louis Girodet sur l'expédition d'Égypte, Annie Champagne met en évidence un croisement entre les Lumières européennes et l'indigène oriental. Il dit ceci : « Nous brosserons un portrait de la France à l'heure de la campagne d'Égypte, laquelle sera le principal moteur de la rencontre entre l'Européen des Lumières et l'indigène oriental ²²⁶».

À nos yeux il est tout à fait différent. À la lumière de notre lecture bibliographique, au moment de l'expédition française on ne peut plus parler d'indigène oriental, car ce n'est point l'indigène qui suscite l'objection sociale contre les idées des

²²⁵ *L'Expédition d'Égypte (1798-1801), op. cit.*, p. 4.

²²⁶ CHAMPAGNE, A. (2006). *La campagne d'Égypte du général Bonaparte et l'exotisme oriental : Portrait de l'indigène* chez Anne-Louis Girodet (1767-1824). *Études littéraires*, 37(3), 145– 168. doi:10.7202/014108ar. Consulté le 03/06/2019.

Lumières ou des révolutionnaires, c'est plutôt la culture arabo-musulmane, installée depuis des siècles, qui soulève cette objection. Si cet article avait été rédigé avant l'avènement de l'islam dans cette région on aurait dû accepter cet avis, mais à l'heure de la campagne d'Égypte l'utilisation du concept « indigène » occulte la véritable problématique devant les Lumières européennes transmises à travers l'expédition française. En définitive, pour nous c'est plutôt la rencontre entre l'Islam et les Lumières européennes.

Car l'expédition napoléonienne est arrivée vers la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle, ce qui veut dire, plus de dix siècles après l'islamisation de la société égyptienne. Donc, en ces temps-là, la société possédait déjà une culture religieuse millénaire. Comme nous l'avons déjà dit (dans la partie 1), elle se réfère toujours à la tradition religieuse pour admettre la validité d'une chose.

Nous avons vu aussi aṭ-Ṭaḥṭāwī qui, dans la traduction de la charte constitutionnelle française de 04 juillet 1814, se justifie quand il s'agit d'un propos qui n'est pas compatible avec le Coran et la Sunna. Une justification qu'il doit faire, car pour que son message puisse passer au maximum, il doit toujours se rendre compte des particularités culturelles de la société à laquelle il s'adresse. D'ailleurs, aṭ-Ṭaḥṭāwī lui-même n'aurait pas eu l'obligation de se justifier, si les autochtones n'avaient pas possédé, au préalable, une référence culturelle à partir de laquelle ils jugeaient toutes choses nouvelles ou étrangères.

Donc, c'est leur vigilance culturelle qui rend difficile le passage du message d'une culture exotique différente. C'est justement le cas de Bonaparte qui fit tout pour conquérir le cœur des Égyptiens, au point qu'il se disait « musulman adorant Allah plus que les mamelouks ». Dans cette affirmation, nous pouvons observer l'importance qu'il accorda à leur culture religieuse, parce qu'il savait bien que c'était peine perdue de les convaincre du fait de son statut de représentant d'une culture et d'une religion différentes, parce que tout simplement la religion est devenue avec le temps une partie intégrante de leur identité. Alors, pour conclure, ce n'est pas l'indigène oriental qui rejette la culture exotique, c'est plutôt leur arrière-plan culturel. C'est pourquoi nous préférons dire la rencontre des Lumières européennes et de la culture arabo-musulmane et non pas l'« indigène oriental ».

En outre, ce qui est historiquement attesté, c'est que quand une culture ou une civilisation s'étend dans une région où la société indigène ne possède aucune culture

solide, elle ne rencontre aucune difficulté et la société l'adopte de façon pacifique puisque cette dernière vient de remplir un vide. Mais si la société possède une culture solide qui lui sert de seul critère pour admettre la validité des choses, toute chose étrangère fera l'objet d'un rejet spontané, parce qu'elle est jugée invalide, selon l'arrière-plan culturel de la société. C'est pourquoi nous n'admettons pas l'utilisation de ce concept dans le contexte égyptien au moment de l'expédition.

D'ailleurs, Henry Laurens nous rejoint sur ce point. Pour lui, « Au-delà de l'aventure personnelle de Bonaparte et de l'épopée de la première année française d'Orient, l'expédition d'Égypte c'est la confrontation entre la révolution française sur la voie de l'expansion militaire, et l'Islam, fort de sa tradition millénaire, mais en plein renouvellement social et économique ²²⁷ ».

Le renouvellement social évoqué par Henry Laurens est pris en compte par al-Afġānī. Chez lui, pour une éventuelle reconstruction de l'identité de l'*Umma* et son adaptation à la modernité, il n'y a pas une nouvelle mythologie à créer. Il faut tout simplement redynamiser la culture musulmane à travers trois grands principes qui sont susceptibles de garantir une indépendance politique et culturelle face à l'immixtion occidentale grandissante dans la région. Ces principes, qui lui apparaissent comme des solutions au mal de son époque, sont les suivants :

« L'unité (*Tawhīd*), au sens de l'unité politique de la communauté des croyants et de l'unité religieuse ;

L'interprétation (*Iġtihād*), qui s'impose pour al-Afġānī compte tenu des défis de la modernité ;

et la consultation (*Šūrā*), qui apparaît dans un *ḥadīth*, ce qui pourrait signifier que le concept de démocratie dans sa forme islamique est présent dans la sunna²²⁸ ».

Pour al-Afġānī, la tradition doit être préservée et en même temps « *mi'yār al-'ilm* » (le critère de la science) doit être bien pris en compte, puisqu'elle est le résultat de la sagesse de l'homme auquel l'islam nous exhorte d'adhérer. La signification du concept *Iġtihād* dans son projet montre son ouverture à la science et ses résultats. Al-Afġānī et

²²⁷ L'Expédition d'Égypte (1798-1801), op. cit., p. 64.

²²⁸ ABDERRAHIM, Kader A. 2016. *DAECH: Histoire, enjeux et pratiques de l'Organisation de l'État islamique*. Editions Eyrolles. Paris, p. 29.

Muḥammad Abduh, deux penseurs à la fois théologiens et rationalistes, voyaient la possibilité de réconcilier la révélation et la raison.

Leur itinéraire intellectuel est marqué par une vision renouvelée et élargie, ils affirmaient « *En cas de conflit entre la raison et la tradition, la primauté devrait revenir à la raison* ²²⁹ ». Cependant, leur engagement pour la libération du texte fondateur, à travers l'effort d'*Iḡtihād*, est un argument de plus pour l'originalité de leur projet politico-religieux qui avait pour objectif, l'adaptation des sociétés musulmanes à la modernité. Cette conception dynamique des choses leur a permis de dépasser la contradiction posée par les conservateurs entre la tradition et la modernité.

²²⁹ BEN JELLOUN, Tahar. 2016. *Le terrorisme expliqué à nos enfants*. S.L. Editions du seuil, p. 164.

Le projet civilisateur d'aṭ-Ṭaḥṭāwī

Aṭ-Ṭaḥṭāwī n'était pas un simple traducteur, il entreprit évidemment un projet hautement civilisateur sous l'égide de Mohamed Ali Pacha, dans un moment où le monde musulman était marqué par un retard scientifique et culturel par rapport à ses voisins occidentaux. Dans son premier et le plus célèbre de tous ces livres, il décrit son itinéraire du Caire à Paris en passant par Marseille, sa première expérience sur le sol français, de façon très détaillée. On peut imaginer sa situation émotionnelle à son arrivée à Paris.

Situation de quelqu'un d'un petit village de (*Ṭaḥṭa*) dont la vie sociale est si primitive, qui, après avoir passé quelques années à al-Azhar, se déplace dans un autre pays et qui découvre une société et une culture complètement différentes de siennes. Un curieux qui découvre un développement impressionnant, un grand décalage entre ce qu'il vient de voir et ce qu'il connut chez lui. Un véritable retard dans tous les domaines, c'est là qu'il lui paraît inévitable de rattraper ce retard à travers la transmission de savoir accessible chez sa société d'accueil. Ses engagements nationaux se lisent très clairement dans ses livres.

Dans ces écrits, il propose une reconfiguration sociale dans tous les aspects de la vie, que ce soit politique, éducative, agricole ou autres. Chacune de ses œuvres est un projet à part entière. Par exemple, dans son *Taḥlīs*, il dépasse la limite d'une simple relation de voyage, c'est une sorte d'« imagologie » dans laquelle il apporte des critiques indirectes à l'immobilité prédominante de sa société. Il met en évidence tout ce qu'il juge pertinent quant à la réalité de l'étranger qu'il connut durant son séjour en Europe.

Dans ce livre considéré comme étant l'un des livres phares de son époque, il décrit un récit de voyage entre 1826 et 1831. Sa narration est très structurée et va au-delà d'une simple description des lieux et des merveilles scientifiques et sociales de la France. À travers la narration de son aventure et sa conquête de la culture occidentale, il suscite la curiosité de la société arabe orientale, une manière de lui faire découvrir ce qu'il juge nécessaire dans cette culture et son avancée scientifique.

Nous avons vu précédemment que dans son *Muršid* il formule un projet éducatif dans lequel la femme occupe une place importante. Également, dans son œuvre *Manāhiğ al-albāb al-Miṣrīya fī manāhiğ al-ādāb al-‘aṣrīya* il présente les bases d'une réforme

sociale dans son pays, de sorte qu'il puisse être considéré comme un livre d'étude politique, dont le but est de renforcer l'esprit national. Dans l'introduction de ce livre, il estime que la question de la modernisation de la société égyptienne et de son développement nécessite la réorientation de certaines de ses coutumes et la diffusion des vertus parmi les membres de la société.

Dans le troisième chapitre, il insiste sur le développement de ce qu'il appelle *al-manāfi' al-'umūmiyya* (Les intérêts publics) représentés par les services publics, l'industrie, l'agriculture et le commerce, et que tous les Égyptiens en bénéficient sans distinction. Il souligne également l'importance de la participation des tous les citoyens dans le processus de modernisation en fonction des capacités de chacun. Il n'hésite pas à dire qu'il incombe aux dirigeants politiques et aux intellectuels d'encourager la société en ce sens. Enfin, dans le quatrième et le dernier chapitre, il insiste sur l'importance de la fondation d'un système agricole performant.

Souvent jugé vulgarisateur de la culture occidentale dans la société égyptienne, aṭ-Ṭaḥṭāwī a montré la version optimiste des choses : celle de construire une culture en se basant sur l'exemple d'une autre, même si que cette société n'avait pas le même fondement culturel que la sienne. Apparemment, aṭ-Ṭaḥṭāwī et ceux qui le critiquent ont tous des préoccupations, mais qui ne sont pas les mêmes.

Il voit bien la divergence culturelle et religieuse entre sa culture et celle dont il fait la connaissance, mais il est intimement convaincu qu'il est bien possible de s'inspirer des valeurs scientifiques modernes d'une culture exotique, tout en préservant les particularités de la sienne. Pour eux, la tendance est différente. Aṭ-Ṭaḥṭāwī n'est qu'un jeune azhari trompé par les orientalistes comme son maître Edme Jomard. C'est le cas de Maḥmūd Muḥammad Šukrī, qui le considère comme un missionnaire ayant pour objectif d'accomplir le projet de Bonaparte et de son successeur Jean-Baptiste Kléber.

C'est pourquoi ils s'opposent diamétralement quant au projet. Ils n'apprécient, visiblement que le côté négatif du contact avec l'Occident et de sa production culturelle et scientifique. Quoique l'on puisse conclure de cette confrontation entre l'émergence d'une renaissance culturelle et d'une forte résistance de conservateurs, la partialité intentionnelle de certains fut l'un des obstacles contre aṭ-Ṭaḥṭāwī. Puisque la politique de recherche de la science et du savoir moderne adoptée par aṭ-Ṭaḥṭāwī est remise en cause par certains de ses compatriotes.

Ainsi, dans ses travaux de traducteur et d'écrivain moderniste et sa façon de remédier aux difficultés terminologiques, aṭ-Ṭaḥṭāwī n'échappe toujours pas aux critiques de certains qui n'ont forcément pas le même point de vue que lui. Pour eux, le choix de remplacer le terme étranger par un terme arabe reste quelque chose qui est liée à la volonté des traducteurs et des écrivains et non pas une nécessité qui s'impose au croisement de civilisations, ce qui déclencha, à l'époque de la *Nahḍa*, la polémique liée à l'indépendance de la langue arabe évoqué par ar-Rāfi'ī. Très fanatique de sa propre langue et très confiant en sa capacité terminologique qui lui permet de trouver un équivalent indigène pour chaque terme étranger, ar-Rāfi'ī insista sur l'adaptation de la langue arabe à l'ère moderne, sans avoir besoin d'intégrer des termes en provenance des autres cultures. En outre, il admet la nécessité de redynamiser la langue et la littérature arabe afin de pouvoir mobiliser ses données terminologiques au service de la littérature.

Cependant, le processus de modernisation peut avoir un impact négatif sur les traditions socioculturelles. Dans l'adaptation basée sur l'ouverture sans prudence, le résultat peut engager une transformation culturelle, ce qui mettra, par la suite, la particularité culturelle de la société musulmane en danger. Telles sont les préoccupations réelles de ceux qui s'opposent au projet d'aṭ-Ṭaḥṭāwī. Par ailleurs, en lisant ses écrits, aṭ-Ṭaḥṭāwī est loin de faire table rase de ses principes religieux, et cela peut faire tomber tous les préjugés qui lui reprochent un sabotage culturel.

Dans cette même optique, un point fondamental mérite d'être rappelé, au sujet de la divergence des intellectuels sur les activités d'aṭ-Ṭaḥṭāwī. D'abord, le stéréotype d'« Occident » dans l'imaginaire de la société représentait un obstacle devant aṭ-Ṭaḥṭāwī et ses semblables. Car, pour la société arabe orientale de cette époque, celui qui vient du monde de tradition judéo-chrétienne devient l'« autre » « le cas de Bonaparte » donc, il faut résister aux idées importées de climats culturels de l'« autre ». D'ailleurs, de nouveaux préjugés s'ajoutent aux anciens et s'y mêlent. Après les découvertes géographiques et la concurrence de puissances européennes dans la région, l'Europe ou l'Occident, de façon générale, devient un envahisseur potentiel à caractère colonialiste par rapport auquel il faut une ultime défense pour l'identité menacée. C'est, donc, la raison pour laquelle la volonté de refondation sociale, culturelle et identitaire souleva une vive polémique auprès des intellectuels égyptiens de cette époque.

Aṭ-Ṭaḥṭāwī, fut le précurseur de la renaissance culturelle arabe dans toute l'acception du terme. Son tempérament aussi fort lui permit de se lancer dans ce

gigantesque projet modernisateur tout en s'appuyant sur l'exemple européen des Lumières. Soucieux de la transmission des sciences modernes à sa propre société, ses propos dans son célèbre *Tahlīs* montrent ses engagements personnels pour un renouvellement social. Il dit : « Par Dieu, durant mon séjour dans ce pays-là, à le voir jouir de toutes ces choses tandis que les royaumes de l'Islam en sont dépourvus, j'éprouvais un regret perpétuel²³⁰».

Quand ces changements s'engagèrent en Égypte, ils commencèrent d'abord par la plus haute autorité, c'est-à-dire c'est le *Wālī* lui-même qui prit l'initiative de tourner la page de l'ancien système et de lancer des réformes afin de moderniser la structure de la société. Pourtant, après sa mort et la succession de 'Abbās al-Awwal, la destruction commença à nouveau par la plus haute autorité, c'est le toujours le *Wālī* (Abbas al-Awwal) qui s'engagea dans la destruction de ce qui avait été par son grand-père. La politique du *Wālī* en place fut visiblement l'élément qui conduisait la locomotive sociale, selon ses volontés personnelles et politiques.

Pour conclure, la plupart des études portant sur aṭ-Ṭaḥṭāwī et ses travaux, ont classé ses activités comme réforme politique, économique et sociale, et c'est justement des éléments qui sont répertoriés dans ses livres. Surtout sa traduction des *aventures de Télémaque* et les trois livres que nous avons évoqués dans les pages précédentes.

²³⁰ *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs bārīz, op. cit. , p. 11.*

Conclusion

Dans les pages de ce chapitre, nous avons essayé de traiter le rapport entre la *Nahḍa* (la renaissance culturelle arabe) et la traduction, dans un contexte où la traduction était au service de la *Nahḍa*. Mais aussi, le projet civilisateur d'aṭ-Ṭaḥṭāwī et la rencontre entre les Lumières occidentales et la tradition arabo-musulmane à travers le contact qui débuta avec l'occupation militaire de Bonaparte en Égypte et qui se poursuit à travers l'art de « traduire » accompagné par une forte volonté politique de réforme sociale.

Nous avons vu aussi, comment le contact de l'Islam avec la civilisation occidentale divisa les auteurs. Pour certains cette ouverture était considérée comme une *Fitna*, (élément de discorde) ce qui est à éviter dans les yeux des musulmans, puisque comme le Coran le dit :

والفتنة اشد من القتل.

« *La Fitna est pire que le meurtre* ».

Pour d'autres, c'est le moment pour redynamiser la culture et la langue. L'Égypte fut donc la terre de ce contact. Dans son histoire ancienne, le pays connut des invasions et des occupations diverses, ce qui fit de la vallée du Nil un véritable lieu de croisement des civilisations depuis l'Antiquité.

Nous avons vu l'attention qu'il accorda à ce qu'il appelait « *al-manāfi' al-'umūmiyya* » et cela nous donne l'impression qu'il essayait de discréditer l'économie presque féodale héritée des anciens systèmes, que ce soit les Mamelouks ou les Ottomans. Il propose un système économique reposant sur les moyens de production tout en mobilisant les ressources humaines. Dans cette perspective, on peut dire qu'il fut influencé par les idées de capitalisme durant son séjour en Europe. Dans le titre de la deuxième partie de son livre *Manāhiğ al-albāb al-miṣriyya fī manāhiğ al-ādāb al-'aṣriyya*, il divise *al-manāfi' al-'umūmiyya* en trois niveau :

في تقسيم المنافع العمومية الى ثلاث مراتب أصلية وهي:

حركات الزراعية.

التجارة.

De la division des intérêts public en trois niveaux originaux:

Le mouvement agricole.

Le commerce.

L'industrie.

Dans cette division il semble que l'auteur se réfère à l'« économie capitaliste » qui met en évidence les entreprises privées et la liberté de marché. Concernant la liberté de pensée, en sa qualité du traducteur et écrivain oriental moderniste du XIX^e siècle qui séjourna en Europe des Lumières, il doit dire ce qu'il voit comme il le voit et loin de l'autorité en place et de son influence. Pourtant, aṭ-Ṭaḥṭāwī est un employé de l'État proche du *Wālī*, ce qui représente un obstacle devant sa liberté d'intellectuel, dans une période où l'intellectuel, en Orient arabe, ne peut être ce qu'il est sans avoir une place privilégiée auprès de l'autorité en place.

Donc, dans tous ses écrits, il doit veiller à la conformité de son message avec la volonté politique de gouverneur, ce qui va restreindre sa liberté de pensée. Après Muhammad Ali, c'est 'Abbās al-Awwal qui prend le relais, mais c'est un farouche opposant aux réformes de Muhammad Ali. Pour aṭ-Ṭaḥṭāwī, c'est encore plus difficile. Pour se libérer donc de ces barrières et avoir une marge de liberté de pensée, il s'exprime autrement. Il s'exprime dans la littérature et c'est à travers la traduction des *aventures de Télémaque*. Une manière de dire « non au totalitarisme du régime politique » de 'Abbās al-Awwal.

De ce fait, si pour Muḥammad Šukrī, aṭ-Ṭaḥṭāwī fut victime de la manipulation de Jomard, pour d'autres, la rencontre avec Jomard fut plutôt une occasion. Celle de voir le monde sous un autre angle et d'élargir sa capacité d'*iğtihād*, en admettant que « L'expérience menée par aṭ-Ṭaḥṭāwī sous l'égide de Jomard est le balbutiement d'un processus insufflant une nouvelle vision du monde concrétisant le sens véritable d'« *al-iğtihād* » en tant que travail ardu de réflexion, d'analyse, d'adaptation et de

²³¹AṬ-ṬAḤṬĀĪ, Rifā'a Rāfi'. S.D, 'Abdu Ibrāhīm' Alī, 2012. *Manāhiğ al-albāb al-miṣriyya fī mabāhiğ al-ādāb al-'ašriyya*, Qāhira, Dār al-kitāb al-maṣrī, p. 163.

réappropriation²³². » Donc, c'est le rêve d'un lendemain fabuleux qui fit bouger le jeune imam azhari à l'apogée de sa jeunesse.

²³² LEVEQUE, Laure, BONFILS Philippe, KOCOGLU Yusuf, SANTOLINI Thierry, et VAN HOOREBEK Delphine. 2016. *Les échanges dans l'espace euro-méditerranéen: formes et dynamiques*. L'Harmattan, Paris, p. 23.

IV. Troisième partie : Les problèmes de la traduction.

7. Premier chapitre : Le problème de la traduction
chez la première génération de traducteurs
égyptiens : le cas d'aṭ-Ṭaḥṭāwī.

L'aventure multidimensionnelle d'aṭ-Ṭaḥṭāwī en Occident

Rifā'a Badawī Rāfi'aṭ-Ṭaḥṭāwī « (1801-1873) naquit à *Ṭaḥṭā* dans la région de *Sohag* d'Haute Égypte. Son père, Badawī ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī ibn Rāfi', un descendant de Ḥusseyṇ ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib, fils du quatrième Calife du prophète Muḥammad. Sa mère, est Fāṭima Bintu Šeiḥ Aḥmad al-Farḡalā. Dans son arbre généalogique, on a des nombreux grands savants. Elle remonte jusqu'à la tribu de *Ḥazraġ*²³³». Aṭ-Ṭaḥṭāwī est né quatre ans avant l'arrivée de Mohamed Ali au pouvoir en Égypte, c'est-à-dire, en 1801 l'année de l'évacuation de l'armée française d'Égypte.

Il a perdu son père à très jeune âge. Il a grandi avec ses oncles maternels dont certains étaient des grands savants. Dans cet environnement, sa conscience s'est développée avant de rejoindre al-Azhar où ses talents apparaîtront. Il passa cinq ans à al-Azhar (1818-1822²³⁴), cinq ans au bout desquels il est devenu un imam auprès de l'armée et dispensa aussi les enseignements religieux en ce lieu emblématique. Cela veut dire, qu'il avait dix-sept ans quand il rejoignit al-Azhar. Ce fut en 1826 alors qu'il était Imam auprès de l'armée qu'il fut nommé pour assurer la mission d'Imam auprès des étudiants de la troisième mission d'études en Europe.

Il vécut à Paris entre 1826 et 1831. Dans son séjour dans cette ville, aṭ-Ṭaḥṭāwī ne se limita pas au cadre strict de sa mission. Il s'est lancé dans une aventure culturelle et scientifique où il a commencé par l'apprentissage de la langue qui a produit cette impressionnante civilisation, et c'est là qu'il commença à jouer un rôle double, à la fois étudiant et Imam. Ce qui est tout à fait curieux, ce qu'une école leur fit dédiée à Paris, sous l'appellation d'« *École Égyptienne* ». C'est ce qu'Yves Laissus signale dans ces lignes : « La création par E.-F. Jomard en 1826 à Paris d'une "*école égyptienne*" destinée à initier les jeunes Égyptiens à la culture occidentale, celle des Lumières ; c'est ainsi que se forma le Cheikh Rifā'aṭ-Ṭaḥṭāwī, qui, en Égypte, se fera l'introducteur raisonné d'idées neuves²³⁵».

En outre, il revient au terme de cette période pour traduire la science et le savoir de la civilisation occidentale et guider l'orient arabe et le monde musulman de l'obscurité du retard et d'ignorance à la lumière de connaissance et de la science. Il est devenu plus tard,

²³³ *Al-A'māl al-kāmila li rifā'aRāfi'aṭ-Ṭaḥṭāwī, at-Tamaddun wa al-Ḥadāra wa al-'Umrān, op. cit.*, p. 41.

²³⁴ *Ibid.*, p. 39.

²³⁵ LAISSUS, Yves. 2004. *Jomard, le dernier Égyptien*. Édition Fayard. S.L., p. 06.

le plus célèbre écrivain et traducteur moderniste arabe du XIXème siècle. Envoyé par Mohamed Ali, il fut membre de la troisième mission d'études en Europe et la deuxième en France. 'AMĀRA Muḥammad, dans son étude intitulée : « *A'māl al-kāmila li rifā'aRāfi'aṭ-Ṭaḥṭāwī, at-Tamaddun wal-Ḥadāra wa al-'Umrān* » souligne qu'aṭ-Ṭaḥṭāwī avait été un jeune azhari très brillant. En 1826 et avant de partir en France, il avait déjà commencé à donner des cours à al-Azhar, mais aussi avait travaillé comme Imam dans l'armée de Mohamed Ali. Ce fut durant cette période que ses compétences et son intelligence aigüe ont attiré l'attention de ses enseignants. « Au début, aṭ-Ṭaḥṭāwī n'était pas sélectionné pour étudier en France, mais pour jouer le rôle d'Imam pour les jeunes étudiants de cette mission ²³⁶».

D'ailleurs, nous avons déjà vu sa production intellectuelle dans la seconde partie de ce travail. Alors, maintenant, nous allons mettre en lumière les différentes dimensions de son aventure en Europe, en mettant l'accent sur les grands tournants de sa pensée, dans les trois aspects que nous avons annoncés dans le titre (l'aspect culturel, l'aspect religieux et l'aspect scientifique).

²³⁶ *Al-A'māl al-kāmila li rifā'aRāfi'aṭ-Ṭaḥṭāwī, at-Tamaddun wa al-Ḥadāra wa al-'Umrān, op. cit.*, p. 50.

La dimension religieuse

La dimension religieuse représente la phase professionnelle de sa mission, puisqu'il fut payé pour l'encadrement culturel et religieux des jeunes étudiants de cette mission en France. Ces missions visaient souvent à permettre au pays d'accéder aux connaissances acquises en Europe et à encourager les jeunes à s'investir durant leur séjour afin de contribuer plus tard au développement du pays. Donc, aṭ-Ṭaḥṭāwī avait été proposé par le Sheikh Ḥassan al-'Aṭār en qualité d'Imam et non pas d'étudiant. Il avait deux autres accompagnants dans cette mission comme il le dit dans son *Taḥlīṣ*. Il passa en France cinq ans durant lesquelles il fut censé encadrer (au sens religieux du terme) les étudiants afin de garder la cohésion du groupe.

Au-delà de l'attention personnelle d'aṭ-Ṭaḥṭāwī pour le Pacha ; le jeune Imam était chargé de cette mission précise. 'AMĀRA Muḥammad signale que la volonté d'aṭ-Ṭaḥṭāwī d'être étudiant de cette mission a été la cause de la décision officielle du Pacha. « Face à cette initiative de Rifā'a en faveur de l'éducation et de s'ajouter à la liste des étudiants, les ordres du gouvernement égyptien lui ont accordé ceci. Il va être censé se spécialiser dans la traduction. Sa compétence en langue arabe et sa culture azharie le distinguent de nombreux de ses camarades. S'il ajoute l'arabe et son patrimoine le français et sa science, il serait mieux placé de promouvoir la traduction que d'autres ²³⁷».

En outre, cette volonté politique d'initier aṭ-Ṭaḥṭāwī à la traduction de sciences modernes est devenu le point de départ d'une longue série de tentatives culturelles et littéraires visant à déterminer la place de la culturelle arabo-musulmane dans la nouvelle configuration mondiale. À travers son approche marquée par la flexibilité, il a influencé de nombreux intellectuels qui, malgré leur diversité sur l'orientation politique et idéologique, se rejoignaient sur la nécessité d'acculturation avec l'Occident à la limite du possible. Puisqu'ils croyaient que, leur position aide à reconstruire l'identité culturelle de leur société. Dans ce cadre, nous avons déjà vu al-Afġānī, Ḥayr ad-Dīn at-Tūnisī, Rašīd Ridā et bien d'autres qui abordent la question de la communication intercivilisationnelle.

²³⁷ *Ibid.*, 53.

Ils admettent la nécessité de se focaliser sur le fait que la forme et la méthode de cette communication ne doivent pas être régies par la culture de l'autre. Elles doivent être régies par les nobles principes de la société qui doivent émaner de son orientation. C'est justement pourquoi at-Tunisi évoque « un accompagnement soigné » de la société arabomusulmane vers la modernité.

Dans leur démarche, ils semblent dire, nous devons être convaincus de la nécessité d'une telle interaction avec l'« autre » puisque le besoin d'interaction avec ce dernier est un besoin urgent, afin de trouver un équilibre entre notre particularité et les exigences des autres cultures dans le périphérique géographique. Puisque les groupes humains varient en général de la manière ou des moyens de satisfaire ces besoins, et d'un endroit à l'autre. Mais chaque groupe humain finit par atteindre la formation d'une culture, d'un style de vie, des traditions, des systèmes sociaux. Pourtant, cela ne signifie pas d'adopter les auxiliaires culturels d'une autre société avec toutes ces spécificités, ni de gommer votre tradition, déjà immobile, afin de recommencer de zéro. Telle est la vision de nombreux intellectuels orientaux de cette époque, telle qu'elle apparaît dans la littérature scientifique.

La dimension culturelle

Pour lui, cette période a été une période de réajustement culturel et intellectuel dans laquelle sa manière de penser a pris une autre tournure. Après cinq ans de lecture, de vérification et de méditation, sa connaissance s'élargit, sa façon d'argumentation se réajuste et sa manière de voir l'« autre » prend une autre tendance. Sa catégorisation des gens dans son *Tahlīṣ* montre que le critère de connaissance (au sens général du terme) se manifeste dans sa pensée. Ce dernier trouve sa place dans le référentiel de son jugement. Si nous jetons un coup d'œil sur les propos d'aṭ-Taḥṭāwī dans ce sens, il dit ceci :

انقسم سائر الخلق الى عدة مراتب:
المرتبة الأولى: مرتبة الهمل المتوحش.
المرتبة الثانية: مرتبة البرابرة الخشنيين.
المرتبة الثالثة: مرتبة اهل الأدب و الطرافة ، والتحضر و التمدن،
والتمصر المتطرفين ²³⁸.

« *L'humanité se divise en différentes catégories :*

Les sauvages farouches.

Les barbares grossiers.

Les gens polis, raffinés, à la vie sédentaire, dans les cités et les métropoles, et qui cultivent l'ingéniosité. ²³⁹»

À la lumière de ces propos, il apparaît que son jugement ne se limite plus au critère de croyance et d'appartenance culturelle et religieuse. La révélation ne lui est plus la seule référence pour admettre la validité des choses. Donc, c'est dans cette période qu'il réoriente les dimensions de sa vision de l'homme ou de l'être humain, de la vision d'un théologien azhari qui fait une classification basée sur le principe « *Kāfir/ muslim* » à une dimension plus universelle, en mettant en évidence les critères de connaissance, de savoir et de progrès et non pas, uniquement, « *al-kufr wal-īmān* ». Dans cette classification,

²³⁸ *Tahlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz*, op. cit. , p.14.

²³⁹ *L'or de Paris*, op. cit. , p. 50.

l'auteur semble élargir l'atmosphère de sa pensée pour arriver, enfin, à admettre la possibilité de se référer, selon le cas, à d'autres choses que la tradition religieuse. Dans sa classification, il met les « Arabes bédouins » dans la deuxième catégorie (Les barbares grossiers), puisque le critère de savoir leur manque, donc la tradition religieuse ne les fait pas monter dans l'échelle. Pourtant, aṭ-Ṭaḥṭāwī ne s'est pas débarrassé de l'héritage du système islamique traditionnel, concernant sa vision du monde. Il tient bien sa propre vision à travers laquelle il voit le monde à deux dimensions référentielles de sa tradition, qui mettent en évidence sur des oppositions binaires ; *Dāral-kufr/ Dāral-islām, Bilādal-kufr/ Bilādal-islām* et plus tard *Bilādal-ġarbiya/ Bilādal-islāmiya*.

Dans le cadre de conceptualisation, c'est aussi un moment nécessaire pour sa philosophie et sa manière de définir les choses. Certains concepts ont pris d'autres significations sans que cela choque le jeune azhari, puisqu'il les pèse et les examine avec intelligence, ce qui lui permet d'élargir sa culture générale. Donc, s'il la trouve cohérente, il la transmet puisqu'elle est « *mustahsan* » (acceptable) selon lui. Car, nous avons vu précédemment, qu'il disait dans ce même livre : « *lā astahsinu ilā mā lam yuḥālif aš-Šarī'a* ». Alors, parmi les notions dont la signification a changé chez lui, la notion « *Ālim* » (savant). Le terme avait une signification précise en Orient arabe à son époque. Dans ce paragraphe, il essaie de transmettre ce qu'il a compris à propos de signification de ce dernier chez les occidentaux.

"ولا تتوهم أن علماء الفرنسيين هم القسوس، لأن القسوس انما هم علماء في الدين فقط، وقد يوجد من القسوس من هو عالم ايضاً، واما من يطلق عليه اسم العالم فهو من له معرفة في العلوم العقلية التي من جملتها علم الأحكام والسياسات. (...) فإذا قيل في فرنسا: هذا الإنسان عالم لا يفهم انه عالم في دينه، بل إنه يعرف علماً من علوم الأخرى.²⁴⁰"

« *Ne crois pas que les ulémas des Français sont des prêtres. Les prêtres ne sont savants qu'en religion. Parfois, il se trouve des savants aussi parmi les prêtres. Mais on appelle savant celui qui a une connaissance dans les sciences rationnelles, dont fait partie la science des jugements et des politiques. Et les gens de science sont très peu versés dans les études de la religion, mais dans une des autres disciplines*²⁴¹ ».

²⁴⁰ *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz, op. cit. , p. 180.*

²⁴¹ *L'or de Paris, op. cit. , p. 187-188.*

Si la « Šarī'a » avait une vocation intrinsèquement politique chez al-Afġānī, pour lui, elle insiste plus sur la dimension éthique, c'est pourquoi il ne critique jamais la politique de Mohamed Ali. Donc, quand il s'agit de la politique, il essaie de jouer son rôle reconnu par le pouvoir de Pacha. Celui d'un « Imam » c'est pourquoi, dans son livre (*Muršid al-Amīn*), il met l'accent sur l'éthique, c'est-à-dire la conformité du comportement de l'homme aux usages traditionnels de la société, qui représentent les règles de conduite de cette dernière et l'importance du respect de ces étiques pour la jeunesse. Puisqu'elles ne sont pas des simples habitudes qui se sont imposés au fil du temps, mais des normes transcendantes d'origine divine. Il ne s'inquiète donc pas si elles ne sont pas les mêmes qui définissent la conduite morale des autres sociétés. Dans son argumentation, c'est le fait qu'elles sont basées sur une révélation divine qui leur accorde ce caractère transcendant. D'ailleurs, c'est la raison pour laquelle il estime hautement l'avancée scientifique de l'Occident, quand leur seul point faible reste qu'ils ne sont pas croyants, en disant :

البلاد الإفريقية قد بلغت اقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية، والطبيعية، وما وراء الطبيعة اصولها وفروعها، وفي بعضهم نوع مشاركة في بعض العلوم العربية، وتوصلوا الى فهم دقائقها واسرارها، كما سنذكره، غير انهم لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم، ولم يسلكوا سبيل النجات، ولم يرشدوا إلى الدين الحق، ومنهج الصدق.²⁴² "

« Les pays européens ont atteint le plus haut degré d'habileté dans les mathématiques, les sciences naturelles, la métaphysique – aussi bien dans ses fondements que dans ses ramifications -. Certains européens connaissent quelques-unes des sciences de la langue arabe, dont ils sont arrivés à comprendre les subtilités et les secrets, comme nous l'exposerons plus loin ; cependant, ils n'ont pas suivi la voie droite, ni pris le chemin du salut, ni reconnu la vraie religion et la route de la vérité²⁴³ ».

Leur seul défaut, c'est qu'ils ignorent la révélation, donc, malgré leur grandeur scientifique, il y a toujours une lacune. De ce fait, son argumentation se résume au fait que la raison et la révélation doivent être intrinsèquement liée et que la cohésion entre ces

²⁴² *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz*, op. cit. , p. 15.

²⁴³ *L'or de Paris: relation de voyage, 1826-1831.*, op. cit. , P 51.

deux notions constitue l'idéal pour l'homme. Il faut donc veiller à la façon dont cette complémentarité peut s'opérer entre la logique traditionnelle et la logique rationnelle. C'est ainsi qu'il établit ses nouvelles normes sur la considération de l'« autre ».

Aṭ-Ṭaḥṭāwī souligne que la civilisation se construit sur *Ḥubb al-waṭan* (l'amour de patrie). Cette vertu représente pour lui la première pierre pour la construction d'une civilisation. Sans cela, elle ne se construit pas. Si on arrive à la construire, elle ne perdura pas sans ce *Ḥubb*. Puisque *al-waṭan* pour lui est « *ʿUṣṣul-insān alladī daraḡa fīhi* » (Le nid de l'homme dans lequel il a grandi).

« Il croit que le progrès de la France est, en quelque sorte, le résultat du patriotisme, c'est à dire de l'amour de la patrie. Ainsi le patriotisme est-il la source du progrès et de la puissance, un moyen pour réduire le décalage entre les pays arabes et l'Europe ²⁴⁴». Pour lui, la présentation d'une autre culture et ses caractéristiques à la société devient un moyen de s'approcher de l'autre avec optimisme ; mais aussi un moyen d'intégration des avantages de sa civilisation de façon positive selon les exigences de principes de la culture et la tradition locale.

Néanmoins, nous avons vu comment le personnage de Monsieur Edme-François Jomard (le formateur d'aṭ-Ṭaḥṭāwī à Paris) a divisé les intellectuels orientaux. Si chez Muḥammad Ṣukrī est un ennemi de la tradition, chez Mohamed Ali il doit être remercié pour ses efforts dans les processus de sa réforme, il lui est donc reconnaissant. Nous avons ici une lettre de remerciement adressée à Jomard le 10 Janvier 1835. Une lettre dont la teneur est la suivante :

« Monsieur, vous êtes un ami zélé de la cause égyptienne et je vous en remercie. Mes vœux pour la civilisation du pays à la tête du quel m'a placé la Providence, ont trouvé en vous un appréciateur éclairé. Vous n'avez cessé de m'en donner des preuves par l'intérêt que vous avez mis à surveiller l'éducation des élèves que j'ai envoyés dans votre patrie depuis plusieurs années. Votre zèle n'a été égalé que par votre désintéressement et je n'ai pu trouver encore le moyen de vaincre de refus qui prennent leur source dans une délicatesse trop grande. Je désire pourtant vous donner un témoignage de ma haute estime, et j'espère que vous ne me refuserez pas d'une tabatière qui aura peut-être quelque prix à vos yeux en sachant que c'est moi qui vous l'offre. Mon fidèle ministre Doghos-Bey est chargé de vous la faire tenir.

²⁴⁴LANGONE, Angela Daiana. 2016. *Molière et le théâtre arabe: Réception moliéresque et identités nationales arabes*. S.L. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, p. 76.

J'ajoute, ici, Monsieur, que ce n'est point une digne récompense de vos efforts en faveur de l'Égypte, que j'ai prétendue vous adresser ; ce n'est que le simple souvenir d'un prince que vous avez aidé à faire quelques pas pour la civilisation du peuple qu'il gouverne, et aussi une prière de continuer dans l'avenir ce que vous avez si bien commencé. J'attends de votre part cette nouvelle preuve de zèle pour une contrée qui vous doit déjà tant, et d'un autre côté, vous pouvez croire à la volonté ferme ou je suis de seconder de toutes les vues d'améliorations qui me seront suggérées par les hommes qui, comme vous, sont enflammés de l'amour de l'humanité. C'est dans cet esprit que je vous salue avec affection ²⁴⁵ ».

Signé : Mohamed Ali

²⁴⁵« La Revue du Caire : Revue de littérature et d'histoire ». 1947. N° 96-101. Tome XVII. Consulté le 12 juin 2019, Google livres, p. 476.

La dimension scientifique

La dimension scientifique de son aventure en Occident est, en quelque sorte, la continuité de ce qu'il avait déjà commencé en Égypte avant de voyager en Europe. D'abord, à al-Azhar il a commencé ses activités scientifiques, ses étudiants s'asseyaient autour de lui dans un cercle d'apprentissage (*ḥalaqa*), ce lieu emblématique de l'enseignement théologique sunnite. Il est parti pour son voyage qui transforma sa vie, son premier voyage à l'étranger en 1826. Il est revenu cinq ans plus tard comme un homme avec une double culture et registre. Son bagage culturel et cognitif a doublé. Il doit désormais combiner la tradition à laquelle il appartient et la modernité qu'il vient de découvrir durant cette aventure multidimensionnelle.

Durant son séjour dans cette ville qui a rassemblé, comme il le dit, « toutes sortes des connaissances et des sagesse²⁴⁶ », il a hautement investi son identité créative. Avec sa culture arabo-islamique encyclopédique il a perfectionné le français en parallèle aux enseignements de divers domaines comme la géographie, la mathématique et l'histoire.

Comme l'homme est toujours l'auteur de sa culture, puis couverte souvent par sa culture, ses activités se caractérisent par une attitude de réorientation de l'identité scientifique de la société. Une société dont, comme nous l'avons évoqué (quelques pages plus haute) le concept « savant » avait une signification précise et dans un cadre spécifique de connaissance, quand par le terme « science » on n'entend pas ce que cela veut dire en Occident. Alors, c'est dans cette circonstance qu'il construit, puis développe, sa nouvelle philosophie de la science et ses différentes disciplines.

Dans sa description de ses multiples méthodes d'apprentissage adoptées, il nous fait suivre son plan de lecture sous la supervision de son précepteur à Paris, en l'occurrence Edme-François Jomard.

"ولما كانت آمال الوالي متعلقة بتعلمنا عاجلاً، ورجوعنا الى اوطاننا
ابتدأنا في مرسيليا قبل وصولنا الى باريس، وتعلمنا في نحو ثلاثين يوماً
التهجي. ثم لما ذهبنا الى باريس مكثنا جميعاً في بيت واحد، وابتدئنا في
القراءة، فكانت أشغالنا مرتبة على هذا الترتيب، و هو : أننا كنا نقرأ في

²⁴⁶ *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz*, op. cit., p. 36.

الصباح كتاب التاريخ ساعتين : ثم بعد الغذاء نتعلم درس الكتابة ومخاطبات و محاورات باللغة الفرنسية: ثم بعد الظهر درس الرسم، ثم درس نحو الفرنسي، و في كل جمعة ثلاثة دروس في علمي الهندسة و الحساب...²⁴⁷"

« Comme le Maître de Faveurs espérait que notre enseignement s'achèverait prochainement, et que nous rentrerions aussitôt en notre patrie, nous avons commencé notre tâche à Marseille, avant d'arriver à Paris. En trente jours environs, nous avons appris l'épellation. A Paris, installés tous dans une seule maison, nous nous sommes mis à étudier. Nos travaux étaient ainsi organisés : Nous lisions, le matin, dans un livre d'histoire, pendant deux heures ; après le déjeuner nous prenions une leçon d'écriture et de conversation française, une leçon de dessin et une de grammaire française. Chaque semaine nous avions trois leçons d'arithmétique et de géométrie ²⁴⁸».

Le séjour des jeunes étudiants égyptiens à Paris était soumis à un règlement de quatorze articles afin d'éviter des déplacements inutiles et de concrétiser l'objectif de leur séjour en Europe. Les compétences et les déterminismes d'*at-Taḥṭāwī* se lisent dans les lettres de ses enseignants comme Jomard qui, dans un courrier d'information, salut son assiduité et sa capacité d'apprentissage. Une lettre qui date le 15 juin 1829 :

المحبنا العزيز الشيخ رفاعة.

لا يخفى عليك الأمر الوارد من ولي النعم، المتعلق بالأوراق الشهرية المشتملة على الدروس التي قرأتها. قدم الي ما انت عليه من المواظبة. وابتعت هذه الأوراق في اليوم الثلاثين من الشهر لمسيو المهردار أفندي. واطلب منه اوراقا غير مكتوبة لتكتبها بعد ذلك. ومن المعلوم أن هذه الورقة الشهرية لاتأخذ في كتابتها الا نصف الساعة، لأن الغرض منها مجرد ضبط عدد الدروس التي قرأتها، ومعرفة نوعها، وليكتب رئيس مدرستك في كل شهر في الورقة الشهرية تحت اسمك. ولا يخفى على اجتهادك، ولا أجهل قدر ثمره تحصيلك. فأطلب منك أن تواظب على توفية الحقوق التي كلفت بها. اعلم وتيقن بمحبتتي لك.

باريس 15 في شهر يونيو، في شهر محرم سنة 1246 (1829).

²⁴⁷ Ibid, p. 200.

²⁴⁸ L'or de Paris : relation de voyage, 1826-1831., op. cit. , p. P 206.

جورما.²⁴⁹"

À notre cher cheikh Rifā'a,

Vous êtes bien au courant les ordres émanant du Maître de Faveurs, concernant les bulletins mensuels contenant les leçons que vous avez étudiées. D'abord, je vous recommande de les préserver dans votre application. Ces documents sont à envoyés le trente de chaque de mois à Monsieur Mahardar Affandi, demander lui des bulletins vierges à plus tard. On sait que la rédaction de cette lettre mensuelle ne prend qu'une demi-heure, car elle n'a pour but que de contrôler le nombre de leçons que vous avez prises et en désigner la matière. Puis le directeur de votre école va signer chaque mois, votre bulletin. Je sais bien votre diligence, comme je n'ignore pas le fruit de votre travail. Toutefois, je vous sollicite d'être assidu à l'accomplissement des devoirs dont vous avez été chargé.

A Paris le 15 juin, au mois de Muharram en 1246(1829)

Croyez à mon amitié

Jomard

En parallèle à la satisfaction de son enseignant et au contact quasi-permanent avec le *Wālī* qui les encourageait à être efficaces dans l'accomplissement de leur devoir et leur engagement pour leur patrie, *aṭ-Taḥṭāwī* n'hésite pas à nous parler du mécontentement du *Wālī* quand les résultats mensuels de leur acquisition ne sont pas satisfaisants. Prenons un paragraphe d'une longue lettre de Mohamed Ali :

"أنه قد وصلتنا أخباركم الشهرية، و الجداول و المكتوب فيها مدة تحصيلكم، وكانت هذه الجداول المشتملة على شغلكم ثلاثة اشهر مبهمه لم يفهم منها ما حصلتموه في هذه المدة، و ما فهمنا منها شيئاً، و انتم في مدينة باريس، التي هي منبع العلوم والفنون فقياساً على قلة شغلكم في هذه المدة عرفنا عدم غيرتكم و تحصيلكم، وهذا الأمر غمنا غماً كثيراً، فيا افندية، ما هو مأمولنا منكم، فكان ينبغي لهذا الوقت أن كل واحد منكم يرسل لنا شيئاً من ثمار شغله و آثار مهاراته، فإذا لم تغيروا هذه البطالة بشدة الشغل والإجتهد والغيرة، و

²⁴⁹ *Al-A'māl al-kāmila li rifā'aRāfi'aṭ-Taḥṭāwī, at-Tamaddun wa al-Ḥadāra wa al-'Umrān, op. cit. , p. P 211-212.*

جئتم الى مصر بعد قراءة بعض كتب، فظننتم انكم تعلمتم العلوم والفنون، فإن
ظنكم باطل...²⁵⁰

« Vous êtes informés que vos nouvelles mensuelles, et les bulletins trimestriels relatifs à vos études nous sont parvenus. Ces bulletins étaient très obscurs pour laisser comprendre ce que vous avez acquis pendant cette période ; nous n'en avons rien appris. A considérer votre peu de travail, durant ce trimestre, alors que vous êtes dans une ville telle que Paris, source des sciences et des arts. Nous avons mesuré votre manque de zèle et d'acquisition ; ce qui nous à beaucoup attristé. O Affandis, qu'espérons-nous donc de vous ? Chacun aurait dû, au cours de cette période, nous faire tenir certains fruits de son travail, certains ouvrages de son habileté. Si vous ne quittez pas cette oisiveté pour le labeur sérieux, pour la persévérance et l'ardeur, et si, après avoir lu quelques livres, vous rentrez en Égypte croyant avoir appris les sciences et les arts, votre prétention se révèlera alors vaine²⁵¹ ».

Il apparaît qu'afin d'introduire ces jeunes formés en Europe dans ses réformes et d'accélérer la cadence avec leur acquis, il alterne entre « *al-'itāb* » et « *at-tašġī'* » durant leurs séjours à Paris. Une sorte d'encadrement politique qui montre l'importance des leurs acquis auprès de dirigeant. Quand, « *al-'itāb* » ou « *at-tašġī'* » tous les deux incitent, plus ou moins, leur motivation, puisque quand vous recevrez des courriers de la part de *Wali* qui vous a envoyé pour l'intérêt général de la nation, cela vous donne le sentiment d'être encouragé par le plus haute autorité et que votre travail est hautement estimé dans le pays.

Tous ces éléments ont, d'une manière ou d'une autre, accompagné la construction de l'identité créative de ces jeunes et particulièrement d'at-Tahtawi, ce qui représente pour lui le troisième des trois aspects de son aventure en Occident que nous avons évoqués dans le titre.

²⁵⁰*Ibid.* p. 110.

²⁵¹ *L'or de Paris : relation de voyage, 1826-1831., op. cit. , p. 214.*

Aṭ-Ṭaḥṭāwī, le pionnier de la traduction en Égypte

Le jeune égyptien de tradition azhari s'est trouvé, à moment donné, poussé par les circonstances de l'ancien monde vers le nouveau monde. Son voyage à Paris fut un moment de transformation de sa vie culturelle et scientifique. Dans l'historiographie de XIX^e siècle, il est souvent présenté comme étant un homme de la tradition arabo-islamique, bien formé au savoir de l'islam et ouvert aux lumières européennes. « Beaucoup de spécialistes de l'histoire et de la civilisation arabe ont immortalisé cette position liminale. Ils considèrent aṭ-Ṭaḥṭāwī comme le premier intellectuel égyptien qui a compris parfaitement les idées occidentales et qui les a transmises à sa société conservatrice sans préjugés ²⁵²».

La transmission évoquée par *Powell* se faisait à travers la traduction des œuvres scientifiques et littéraires occidentales. Les témoignages de ce genre sont omniprésents dans la littérature de l'orient arabe. Celui de Sāliḥ Maḡdī, l'un de ses disciples formé dans son école *al-ʿAlsun* est une illustration forte. Il résume l'image d'aṭ-Ṭaḥṭāwī dans sa société dans ce paragraphe :

"أنه أول مترجم نشأ في ديار المصرية من أبنائها، وأول منشئ لصحيفة
أخبارية في الديار المصرية. وأول من وقف على التواريخ القديمة والحديثة
والأنساب بلا خرافة أو أساطير. (...) وأول من نجح في تعليمه لأبناء الوطن
اللغات الأجنبية.²⁵³"

Il fut le premier traducteur à avoir grandi dans le territoire égyptien et le premier à créer un journal d'informations sur le sol égyptien. Le premier à s'arrêter sur les histoires anciennes, moderne et celles des généalogies sans mythe ni légende. (...) Aussi, il fut le premier qui a réussi à enseigner les langues étrangères aux enfants du pays.

Dans ce témoignage, on peut apercevoir la personnalité encyclopédique d'aṭ-Ṭaḥṭāwī. Celle d'un auteur qui ne se spécialise pas dans un domaine précis. Traducteur, historien, géographe, rédacteur de journal, mais aussi pédagogue, puisqu'il a travaillé sur

²⁵² POWELL, Eve Troutt. 2003. *A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan*. University of California Press. p. 49.

²⁵³ MAḠDĪ Šāliḥ S.D. AL-ŠAYYĀL Ġamāl ad-Dīn, 1958, *Ḥilyatu zamān bi-manāḡibi Ḥādīm al-waṭan, sīrat Rifā'a aṭ-Ṭaḥṭāwī*.Caire, p. 34.

la sociologie de l'édition dans son *Muršid*. Dans ce sens, nous voyons qu'il récite le propos d'Ibn Quteyba dans ce même livre :

" من أراد أن يكون عالماً فليزِمَ فناً واحداً ، و من أراد أن يكون ادبياً
فليتسع في العلوم ²⁵⁴ ."

« Celui qui veut être un érudit doit se spécialiser dans un seul domaine, mais celui qui veut devenir un « *adīb* » doit se répandre dans la science ».

Après avoir cité ce paragraphe, il ajoute une phrase qui nous renvoie à la source de son caractère encyclopédique en disant :

" وهذا من احسن ما نتخذه مذهباً ، و الى محاسنه نميل و نذهب ²⁵⁵ ."

« Et c'est cela la meilleure des choses que nous ayons prise pour doctrine, et nous nous dirigeons vers ses aspects bénéfiques ».

Dans tous les cas, sa position a passionné tout le monde, d'une part, le pont culturel sur lequel se trouvait aṭ-Ṭaḥṭāwī couvrait, à la fois, l'Europe et l'Égypte, puisqu'il jouait le rôle d'un médiateur entre ces deux mondes. D'autre part, cette position était, elle-même, une opportunité pour le jeune Ṭaḥṭāwī, puisqu'elle lui offrait une nouvelle perspective à partir de laquelle il pourrait imaginer l'avenir de son pays ou son « *Umma* » (le syntagme qu'il emploie à plusieurs reprises).

Dans sa conception, il ne propose pas une reconfiguration sociale dans laquelle la société est guidée pas uniquement par la tradition, mais à la fois par la tradition et par la science. Malgré sa critique à l'encontre des Soudanais durant son exil au Soudan, il nous semble plus humaniste qu'Ibn Ḥaldūn qui a beaucoup travaillé sur la question de l'homme et la société, mais qui est, de notre point de vue, loin d'être l'humaniste de son temps.

D'ailleurs, si pour Ibn Ḥaldūn l'homme noir ou plus précisément, les habitants de la Corne de l'Afrique furent « semblables à des bêtes féroces et leurs habitudes se rapprochent de celles des animaux ²⁵⁶ » pour aṭ-Ṭaḥṭāwī, la tendance est autre. Nous avons

²⁵⁴ *Tahlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz*, op. cit. , p. 92.

²⁵⁵ MAĞDĪ Sāliḥ S.D. AL-ŠAYYĀL Ġamāl ad-Dīn, 1958, *Ḥilyatu zamān bi manāğibi Ḥādim al-waṭan, sīrat Rifā'a aṭ-Ṭaḥṭāwī*.Caire. p. 194.

²⁵⁶ Ibn Khaldoun, *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun* (732-808 de l'hégire) (1332-1406 de J. C.) traduit en français et commentés par W.MacGuckin de Salane (1801-1878) 1^{er} Partie. Réédité par Chicoutimi, Québec mars 2006, p. 210.

vu, qu'il a fait une classification basée sur la connaissance et non pas sur la race, et que le fait de combiner la science et la tradition est le seul critère pour accorder une supériorité à l'homme, sans regarder sa race ou sa couleur. C'est la raison pour laquelle il accordait la supériorité à l'Occident en signalant qu'il lui manque, uniquement, la connexion divine pour qu'il soit à la hauteur de tous.

Il renferme en somme la philosophie de sa tradition, tout en essayant de pousser la société dans une mutation vers la modernité générée par les circonstances du temps. Il essaie de dégager les leçons à tirer des causes de la fioriture culturelle de l'autre. Il rêvait d'abstraire le savoir scientifique et technique de cette dernière, puis le réconcilier avec la tradition de sa société. D'un point de vue révolutionnaire, une révolution contre l'immobilité qui domine sa culture dans une époque marquée par les révolutions scientifiques en Occident voisin.

Un acte jugé par certains de ses compatriotes comme une malléabilité de l'univers sacré, ou même un travestissement qui vise à faire une métamorphose culturelle. Donc, si nous prenons appui sur les remarques de Maya Boutaghou sur cette dualité, aṭ-Ṭaḥṭāwī « tente de résoudre ses contradictions, douloureuses en aménageant, au sien de l'univers sacré, un espace profane étanche qui accueillerait les savoirs techniques et scientifiques par imitation alors que, finalement, seul le processus inverse permet un réel progrès ²⁵⁷ ». Ces propos affirment que le fait de tracer la frontière entre l'« autre » et le soi culturel est difficilement possible pour aṭ-Ṭaḥṭāwī, vu les circonstances de son temps et sa société.

Alors, traduction ou transposition, ces textes sont considérés comme étant les premiers à transporter des idées nouvelles dans la culture arabe moderne. Dans sa transmission de ces idées, aṭ-Ṭaḥṭāwī se justifie dans son *Taḥlīṣ* en admettant la valeur de la science reconnue partout :

²⁵⁷ BOUTAGHOU Maya. 2016 «'Entre universalisme et relativisme : des lettres persanes de Montesquieu à l'Or de Paris d'aṭ-Ṭaḥṭāwī'», In ACERRA Martine, BOCHACA Michel, CATALA Michel, FAUCHERRE Nicolas, HURLET Frédéric, ILLOUZ Charler, POTON Didier, SAUPIN Guy, TOLAN John, VIDAL Laurent, (dir) APOSTOLOU Irini, BLANC Claudine et BEBER Jacques, *L'ailleurs de l'autre: Récits de voyageurs extra-européens*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 27-42.

"ومن المركز في الاسماع في القديم و الحديث، وعليه الإجماع بعد الكتاب والحديث- أن خير الأمور العلم، و أنه أهم كل مهم، وأن ثمرته في الدنيا والآخرة، صاحبه تعود، وأن فضله في كل زمان و مكان مشهود.²⁵⁸"

« Il est établi, selon les dires des âges anciens et modernes, confirmé par l'unanimité après le Livre et le hadith, que la meilleure et la plus importante de toutes choses est la science, dont le fruit ici-bas et dans l'autre monde revient à celui qui la détient, et dont l'avantage est reconnu partout et toujours²⁵⁹».

Il incarne la trajectoire d'un « transmetteur de la science » sans engager, ouvertement, le combat sur le sein intellectuel. Il invite ses compatriotes à reconnaître la place de la science à travers l'histoire de l'humanité et que sa place est reconnue de façon unanime. Concernant l'Occident, il ne propose visiblement pas une imitation de toutes étapes, mais comme des jalons à travers lesquels il souhaite rejoindre la civilisation en son sens moderne.

Ici, le fait d'afficher le « *Kitāb* » et le « *Ḥadīṭ* » comme des sources référentielles suprêmes n'est pas anodin, c'est une manière de montrer sa fidélité aux valeurs de la société à laquelle il s'adresse. Une société dont le sécularisme n'a pas encore franchi ses frontières géographiques et culturelles. Quant au fait d'accorder un aussi grand crédit à la science qui se caractérise par des méthodes fondées sur des observations objectives vérifiables et des raisonnements rigoureux, loin des références traditionnelles aux textes sacrés, il peut être perçu comme une manière de discréditer les textes sacrés à leurs yeux. C'est très probablement la raison pour laquelle il accorde au « *Kitāb* » et au « *Ḥadīṭ* » un caractère référentiel supérieur dans lequel la science devient la chose la plus importante après ces deux sources.

²⁵⁸ AṬ *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz*, op. cit. , p. 10.

²⁵⁹ *L'or de Paris : relation de voyage, 1826-1831.*, op. cit. , p. 43.

At-Ṭaḥṭāwī un médiateur culturel de premier degré

Dans les pages qui suivent, nous allons aborder la médiation culturelle ou interculturelle menée par at-Ṭaḥṭāwī, quand notre réflexion sera orientée par deux questions qui sont les suivantes : Quel est le projet culturel d'at-Ṭaḥṭāwī ? Comment réconcilie-t-il « *al-ğadīd* » (modernité) et « *al-qadīm* » (tradition) à la fois dans ces écrits et dans ses traductions. D'abord, si ces deux termes sont en conflit permanent et que la réconciliation n'est jamais possible chez ar-Rāfi'ī, ils deviennent compensatoires chez at-Ṭaḥṭāwī.

D'abord, nous savons qu'at-Ṭaḥṭāwī est un disciple d'al-Azhar, l'établissement le plus emblématique des enseignements religieux dans le monde arabo musulman depuis X^e siècle. Un endroit où la tradition avait toujours raison plus que la modernité comme l'admet l'un des plus grands savants d'al-Azhar du XV^e siècle, en l'occurrence *Ğalāl ad-Dīn as-Suyūṭī* qui disait « que tout le bien résidait dans l'adhésion à la tradition des anciens, tandis que tout le mal résidait dans l'imitation des contemporains ²⁶⁰».

Quant aux travaux de traduction d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, ils s'inscrivent dans les activités engagées sous la bannière de vaste réforme de Mohamed Ali. Donc, c'est une imitation de contemporain, puisqu'il admet l'importance de la modernité et ses auxiliaires dans ses écrits. Pourtant, il est le produit de cette école traditionnelle, une école qu'il n'a nullement l'intention de la contredire malgré son intime conviction que la modernité est indispensable pour la reconstitution de l'identité perdue.

Alors, dans son projet de médiation, sa tâche n'était pas aussi simple que cela, puisque la dimension de différence entre ces deux cultures est bien plus large que celle de distance géographique qui sépare les deux pays, ce qui représente un véritable défi devant le jeune moderniste. Dans son processus de traduction des héritages culturels occidentaux, les paramètres à tenir compte sont stricts. Il doit traduire tout en respectant la fidélité de sa traduction et en même temps sa cohérence avec les principes de sa tradition.

Pour sa part, aṭ-Ṭaḥṭāwī est bien conscient que les deux cultures sont radicalement différentes et qu'il a la tâche délicate de les réconcilier dans une manière dont il doit convaincre les conservateurs surtout pour la question d'interculturalité avec l'Occident

²⁶⁰EL-SAID, Refaat. 2008. *La pensée des Lumières en Égypte*. Paris, Editions L'Harmattan, p. 22-23.

considéré comme un potentiel colonisateur de culture différente. Mais aussi, il doit garder la crédibilité de sa traduction et son homogénéité avec les textes sources ou les textes de départ.

Malgré cette complexité culturelle et la trajectoire aussi serrée, aṭ-Ṭaḥṭāwī réussit indiscutablement à vulgariser son projet dans son pays, où il va s'étendre plus tard dans la région de *mašriq al-'arabī* toute entière. D'abord, on est vers la fin de première moitié du XIX^e siècle, dans une période de déclin de l'empire Ottoman et l'Égypte exerce une politique indépendante du pouvoir d'Istanbul.

Pour sa part, aṭ-Ṭaḥṭāwī est engagé dans les réformes de son *Wālī* qu'il n'hésite pas à glorifier à plusieurs reprises. Il a tenté d'accorder un grand intérêt à l'éducation afin de rattraper le retard d'une société dont la majorité de la population est illettrée, et pour faire passer son projet il doit partir de zéro puisque les bases essentielles qui pourraient permettre ceci n'existent presque pas ! D'où le défi réel auquel il a à faire face. C'est pourquoi il fait une forte sensibilisation pour l'éducation des jeunes, filles comme garçons dans son livre *Muršid al-amīn*.

Cependant, dans cette perspective, aṭ-Ṭaḥṭāwī s'est engagé à faire face à ces défis dont le plus lourd réside dans la manière de réconcilier (*an-naql*) la tradition et (*al-'aql*) la raison. Tout cela dans une société où la tradition occupe une place incontournable et le peuple est aussi sensible quand il s'agit de cette dernière. Mais encore, le rôle de chacune d'elles dans le mode de pensée. C'est dans ces circonstances, qu'il se force de formuler un modèle compatible avec la structure culturelle de cette société. Car, il ne peut se baser sur l'exemple français en détail, par exemple, parce que tout naturellement les deux sociétés n'ont pas la même forme d'hégémonie culturelle, d'où la complexité de cette question.

Dans sa relation de voyage, il admire les organisations administratives et politiques des Français. Il les juge « bénéfiques ». Puis, il ne manque pas à attirer l'attention de la société sur ces dernières. Après avoir expliqué ceci, il n'hésite pas à les qualifier comme des exemples à suivre. Pourtant, il n'y a rien de nouveau par rapport à sa tradition. A titre d'exemple, il dit :

"وانكشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية ونستوفي غالب أحكامهم ليكون
تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر.²⁶¹"

²⁶¹ *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz*, op. cit. , p. 103.

« Levons le voile sur le gouvernement des Français et rendons compte de leurs principales institutions, pour que leur régime merveilleux serve d'exemple à quiconque sait en tirer la leçon ²⁶²».

Parmi les choses qui impressionnent fortement aṭ-Ṭaḥṭāwī dans le système de gouvernance de Français, le concept de « *Mašūra* » (consultation) et l'existence de « *Diwānu dawla lil-masūra* » (Conseil Consultatif de l'État). Pourtant le concept « *Mašūra* ou *šūrā* » est admis par le Coran dans ce sens « *wa-amruhum sūrā baynahum* ²⁶³ » (*Ils se consultent entre eux à propos de leurs affaires*). Ce qui fait que l'auteur ne trouve pas que ce soit une chose nouvelle, mais quelque chose qui existe déjà dans sa tradition, mais qui n'est pas appliquée chez lui. Donc, ce qu'il exhorte à faire n'est que sa mise en œuvre. Une sorte de rejet du pouvoir exécutif absolu. Nous avons vu aussi précédemment, des syntagmes progressistes issus du droit français, comme la notion « *al-'adl* » (la justice) qui va avec celle de liberté « *al-ḥurriya* ».

Sylvie CHRAÏBI nous rejoint sur ce point, elle observe qu' « aṭ-Ṭaḥṭāwī, dans sa relation de voyage, insiste sur trois traits fondamentaux qui, selon lui, font la grandeur de Paris : les études et le savoir, l'éthique du travail et du progrès et la défense de la liberté, de la justice et de l'équité (الحرية والعدل والإنصاف) »²⁶⁴.

C'est-à-dire, des éléments qui sont déjà prévus par la loi islamique et dont il ne sollicite que pour leur application. Cela est, pour lui, un argument fort dans son combat, puisqu'il ne propose que des bonnes choses qui leur appartiennent et dont l'application fera le bonheur du peuple.

Concernant les substantives : « modernité » et « science moderne », ils ne mettent pas en cause le fait de conserver ce qui est jugé ancestral, ni de le voir comme une crise des principes religieuses. C'est plutôt des outils nécessaires pour la redynamisation de la tradition. Apparemment, il voit une harmonie entre science et religion. C'est pourquoi il se montre optimiste, à propos de cette question, dans tous ces écrits.

²⁶² *L'or de Paris : relation de voyage, 1826-1831., op. cit. , p. 134.*

²⁶³ Sourate al-Soura, Sourate 42, Verset N°38.

²⁶⁴ CHRAÏBI Sylvie, "Fondements et diffusion d'une langue arabe des droits humains : Le travail pionnier de R.R. At-Tahtāwī (Égypte, XIXème s.) ", *La Clé des Langues* [en ligne], Lyon, ENS de LYON/DGESCO (ISSN 2107-7029), octobre 2018. Consulté le 20/06/2019. URL: <http://cle.ens-lyon.fr/arabe/litterature/classique-et-Nahda/fondements-et-diffusion-d-une-langue-arabe-des-droits-humains-r-r-al-tahtawi-Égypte-xixeme-s>

En outre, sa philosophie et sa volonté d'extraire des effets bénéfiques de la modernité, et le fait qu'il est persuadé qu'une nouvelle réorganisation de la culture à travers la valorisation de la science et la réflexion, permettra à la société de vivre dans un bonheur, répond à notre question de départ. Ce qui veut dire, la traduction des sciences modernes en provenance de l'Occident n'est qu'un outil fort et indispensable pour une réorientation culturelle. Puisque la vérité scientifique, même si elle vient d'un autre milieu culturel, est compensatoire avec ce que nous tenons pour « vrai » (la tradition). Elle ne doit donc, en aucun cas, provoquer une crise culturelle à l'intérieur de la société.

Alors, ici aṭ-Ṭaḥṭāwī tient sa volonté de formuler sa façon de faire dans la manière la plus élémentaire possible, car la société est majoritairement illettrée et, pour que son message soit bien reçu, elle doit être à la portée de la société en question. Dans sa doctrine, il rassure à la société qu'il n'y a rien à changer pour la tradition et que le fait de s'inspirer les aspects positifs de la culture de l'« autre » ne fait qu'améliorer la nôtre. Concernant la modernité, ce n'est qu'un des outils de production acquis grâce à l'intelligence de l'homme et à sa raison. La raison que les textes religieux nous invitent à utiliser. Alors, ce n'est qu'une autre manière d'être fidèle à ces textes ; il n'y a donc rien de contradictoire.

Le problème de la traduction chez aṭ-Ṭaḥṭāwī

« Traduire » est une tâche ardue. Les problèmes rencontrés lors de processus de traduction sont récurrents dans toutes les langues. Considéré comme l'un des pionniers de la traduction dans le monde arabe, aṭ-Ṭaḥṭāwī rencontra des difficultés dans sa discipline.

Le chapitre qu'il a consacré à la charte constitutionnelle française de 1814 est assez important puisqu'il nous propose une traduction qui nous explique non seulement la situation de cet art en ce moment, mais aussi la place de fidélité en traduction dans ces textes. Nous reviendrons aux détails de l'analyse des textes d'aṭ-Ṭaḥṭāwī dans le chapitre suivant. Nous verrons l'importance de ces textes et comment ils enrichissent l'héritage de l'expédition française en Orient par l'émergence d'un mouvement littéraire qui a visiblement marqué la pensée arabe des XIX^e et XX^e siècles.

En outre, à travers sa traduction de la charte constitutionnelle française, il est devenu le premier à mettre en exergue les fondements du système démocratique et ses pratiques politiques dorénavant entre les mains du peuple. À travers cette démarche, il s'est efforcé de véhiculer, directement ou indirectement, à sa société ces valeurs démocratiques contraires au despotisme ; y compris le pouvoir de Mohammed Ali qui a mis en place un pouvoir héréditaire autocratique.

En traduisant la charte constitutionnelle française, aṭ-Ṭaḥṭāwī expliqua ses articles et décrivit ses institutions, espérant ainsi que cette pensée politique s'installe un jour dans un Orient largement dominé par des régimes autoritaires, y compris le pouvoir de Mohammed Ali et celui d'Istanbul. Or, ces valeurs démocratiques n'étaient pas compatibles avec celles qui dominaient l'Orient à cette époque.

En tous cas, la traduction a enrichi la pensée arabe avec ces idéaux modernes tels que la liberté d'opinion, d'expression et celle de la presse. Aṭ-Ṭaḥṭāwī est l'un des premiers penseurs arabes à avoir parlé de ces valeurs. Dans son commentaire de l'article n°8 de la Constitution française de 1814 portant sur la liberté d'opinion, l'auteur se montre admiratif à la lecture du contenu de cet article en disant :

"فإنها تقوي كل انسان على أن يظهر رأيه وعلمه وسائر ما يخطر بباله،
مما لا يضر غيره، فيعلم الإنسان سائر ما في نفس صاحبه خصوصاً الورقات

اليومية المسماة "بالجرائد" أو "الكازيطات" فإن الإنسان يعرف منها
سائر الاخبار المتجددة ، سواء كانت داخلية أو خارجية .²⁶⁵

« Il encourage chacun à manifester son opinion, sa science et tout ce qui lui passe par la tête, dans la mesure où il ne nuit pas à autrui. Ainsi, l'homme connaît toutes les intentions de son compagnon. A Signaler aussi, dans ce domaine, les papiers quotidiens, appelés journaux et gazettes, grâce auxquels on apprend tous les événements nouveaux, aussi bien intérieur qu'extérieur ²⁶⁶».

La transmission de ce genre de concepts a permis, au bout d'un certain temps, que le concept "citoyenneté" remplace les relations sectaires dans l'administration de Mohammed Ali et que les citoyens arabes, coptes ou soudanais (noirs) jouissent d'une forme d'égalité au sien de la nouvelle administration.

La traduction a connu des évolutions notables depuis la période de la *Nahḍa*. Il s'avère que les premières tentatives de traduction étaient pauvres en concepts et terminologies arabes correspondants aux nouveaux termes résultants du développement économique, culturel, social et politique en Europe. Par exemple, nous avons vu dans la page précédente qu'il utilise : « *ḡurnāl/ḡurnālāt* » pour la traduction de « journaux », « *Kassedāt* » pour le terme « gazettes ». Des utilisations très fréquentes dans sa traduction. Nous verrons et analyserons d'autres exemples dans le chapitre suivant quand nous aborderons l'analyse de la traduction d'aṭ-Ṭaḥṭāwī.

À noter aussi, que chez aṭ-Ṭaḥṭāwī, la volonté de mieux clarifier le vouloir-dire du texte-source produisait, par fois, une ambiguïté dans sa traduction. À titre d'exemple, pour la traduction d'article n°16 de la Charte Constitutionnelle française de juin 1814 qui prévoit que « *Le Roi propose la loi* » il dit ceci :

"يقر الملك وحده جزاء القوانين، ويأمر بإعلانها واطهارها."²⁶⁷

Qui veut dire « *Seul le roi approuve les lois et ordonne leur déclaration et leur vulgarisation.* »

²⁶⁵ *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz*, op. cit. , p.115.

²⁶⁶ *L'or de Paris : relation de voyage, 1826-1831.*, op. cit. , p. 138.

²⁶⁷ *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz*, op. cit. , p. 107.

Alors que l'article en question dit que « Le Roi propose la loi ». Dans sa traduction, le concept clé dans l'article, qui est « la proposition » n'existe pas, quant les termes « ordonner, vulgarisation et déclaration » n'est qu'une explication de la part de l'auteur, puisqu'ils n'ont aucune existence dans le texte de départ.

Cette forme de transposition n'est pas une particularité des textes d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, c'est un phénomène dominant dans la plupart des traductions de cette époque. Nous avons vu (à la deuxième partie) son disciple Muḥammad 'Uṭmān Ğalāl. (1829-1896²⁶⁸) qui, dans sa traduction de « *Fables de la Fontaine* » fait une transposition des événements à sa propre manière et loin des exigences du texte source. Or, dans le processus de traduction, « le sens » est l'aspect le plus important. Pour Munshi Premchand, le sens serait l'un des éléments les plus distinctifs. « Le rapport entre le texte original et la traduction est un rapport de sens et non de mots. La fidélité au sens présuppose trois types d'allégeances : fidélité au vouloir dire de l'auteur, fidélité à la langue d'arrivée, fidélité au destinataire de la traduction ²⁶⁹».

Dans ce paragraphe, l'auteur met l'accent sur ces trois aspects qui sont au service de « sens de message original », ce qui fait que, la malléabilisation de texte selon les exigences de la culture cible, sans tenir compte des autres facteurs, est la principale lacune des textes d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, puisque la priorité est accordée au sens dans toutes les traductions. En somme, la fidélité en traduction reste, comme Nassima El Medjira souligne « l'éternel souci des traducteurs ».

Quant à l'évolutionnisme dans la société orientale de XIX^e siècle, à l'instar de ses pairs, aṭ-Ṭaḥṭāwī se penche sur la méthode basée sur l'harmonisation entre l'inertie de la vision traditionaliste et celui de la vision progressiste évolutionniste. Pour Anwar Moghith, pour être authentique, la réussite de l'évolutionnisme dans une société doit absolument remplir deux conditions :

« 1- *Chez les intellectuels, le désir de l'industrialisation et de l'acquisition de la technologie va s'opposer à la mauvaise volonté des dirigeants colonialistes et à la faiblesse de la bourgeoisie nationale.*

²⁶⁸ 'UṢFŪR Ğābir, 2009. *Fī mahabṭ aṣ-Ši'r*. Dār al-maṣriya li-al-bināya, Caire, P. 101.

²⁶⁹ PREMCHAUD, Munshi. 2006. *Godan: Le don d'une vache*. Lettres Asiatiques. S.L., Harmattan, P. 7.

2 - *L'utilisation de l'évolutionnisme pour prôner un développement graduel visant à disqualifier l'idée d'une révolution sociale qui serait un « soubresaut » contraire aux lois de l'évolution* ²⁷⁰».

Même si que la réduction des périmètres de réussite à ces deux aspects soit très largement discutable, aṭ-Ṭaḥṭāwī, ne serait pas concerné par le premier point. Il n'avait aucun problème lié à la modernisation avec Mohamed Ali qui était le parrain principal de réforme dont aṭ-Ṭaḥṭāwī a implanté. Par contre le second point le concernait. Influencé par le progrès de l'Occident, il fut un adepte de la culture occidentale. Ce qui lui a valu la critique des conservateurs. Donc, c'est effectivement là qu'il avait la tâche de faire face ce qui semble être contraire aux lois d'évolution évoque par Anwar Moghith.

Depuis toujours, la pensée a été ancrée à la traduction. Elle n'évolue point à l'échelle du développement humain loin de celle de l'évolution de la traduction. Parce que, c'est à travers elle que véhiculent et s'échangent les idées, les échanges intellectuels et interlinguistiques d'une civilisation à l'autre, tout en ne transgressant point la limite périodique. C'est à dire, la traduction peut créer un lien, plus ou moins fort, entre deux civilisations à deux époques différentes où l'importance particulière de cet art dans le réseau de transmission des informations qui a pour but de permettre l'évolution de l'Homme.

Cependant, c'est la durabilité des cultures humaines qui dépend du dialogue interculturel entre les cultures ou les civilisations qui coexistent. Alors, la réorientation d'une culture ne signifie nécessairement pas la « mort » de cette dernière, ni l'abandon de certaines particularités culturelles pour d'autres. Mais le passage à une autre étape de reconfiguration culturelle qui est susceptible d'ouvrir la voie à une renaissance culturelle.

Dans un autre point de vue, à part l'engagement politique du vice-roi, cette volonté de renouvellement culturelle à travers la traduction, peut être fortement influencée par la nature de l'esprit de l'auteur (aṭ-Ṭaḥṭāwī) qui est le produit d'une évolution biologique qui lui fait réagir, positive ou négative, par rapport aux productions culturelles de l'Homme qui se manifestent au tour de lui. C'est justement, pourquoi il adhère à plusieurs éléments

²⁷⁰ MOGHITH Anwar, 2013 « Le darwinisme et la sécularisation de la pensée en Égypte », *Rue Descartes* 2013/2 (n° 78), p. 57-67. DOI 10.3917/rdes.078.0057, P. 10-11.

de la culture occidentale, en soutenant qu'il n'y a rien qui nous empêche de s'en servir, parce que, selon lui, « *C'est la vérité seule qui doit être suivie* ²⁷¹ ».

Quant il rejette d'autres éléments, en disant « *ce sont leurs hérésies* » ou encore « *Ils glissent dans les sciences philosophiques des insinuations hérétiques contraires à tous les livres célestes* ²⁷² », puisqu'ils ne sont pas cohérents par rapport aux principes de ses références traditionnelles et c'est là qu'ils deviennent des « insinuations hérétiques » dans sa vision d'un voyageur azhari du XIX^e siècle en Occident.

²⁷¹ *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz*, *op. cit.*, p. 11.

²⁷² *Ibid*, p. 11.

Le bagage cognitif d'aṭ-Ṭaḥṭāwī

À l'instar de sa génération en ce moment en Égypte, aṭ-Ṭaḥṭāwī mémorisa le Coran à un très jeune âge. Puis il se déplaça au Caire pour étudier à la mosquée Al-Azhar où sa capacité surprenante de compréhension et d'apprentissage paraîtra quelques années plus tard. Il rejoint très vite le corps d'enseignement à al-Azhar, avant d'être sélectionné par son Sheikh al-'Attār en qualité d'imam d'une mission d'études à Paris en 1826.

Dans ses écrits, il a fait preuve largement de sa connaissance encyclopédique. Non seulement sa tradition mais aussi les sciences modernes. Dans la dernière partie de son *Muršid*, il fait une véritable démonstration. Il s'appuie abondamment sur des histoires et des événements en provenance de la culture arabo-musulmane afin d'étaler les affirmations.

Concernent les sciences modernes, dans cette période de cinq ans, il a pu fortement renforcer sa connaissance de ces dernières. Y compris la politique. Dans la question de gestion de cité, il avait été beaucoup influencé par la philosophie et les romans français du siècle des Lumières. Par exemple, sa traduction de *Télémaque* montre la portée de sa vision et la place du pouvoir autocrate dans sa pensée. Si cette œuvre fut pour Fénelon une critique indirecte du despotisme de Louis XIV, pour aṭ-Ṭaḥṭāwī, elle doit être un refus du pouvoir autocratique d'Abbās al-Awwal. Il n'était pas contre le pouvoir de la dynastie alawite de façon générale tout comme il n'était pas toujours convaincu de la gouvernance d'Abāss al-Awwal qui exerçait un pouvoir exécutif absolu et hostile à l'Occident. Nous voyons que le roman « *Les aventures de Télémaque* » commence avec la désobéissance des ordres du Roi de la part de Télémaque et se termine, bien entendu au prix d'une longue souffrance, avec la retrouvaille, la victoire des valeurs, de la justice et de la liberté.

En Égypte du XIX^e siècle, les Sheikhs qui formaient les jeunes à al-Azhar, comme al-'Attār, devraient être les pionniers de ces sciences. Les chroniqueurs rapportent de façon unanime qu'al-'Attār a beaucoup influencé aṭ-Ṭaḥṭāwī par ses encouragements, sa curiosité et sa volonté de faire venir la modernité en Égypte. De retour en Égypte, il s'attela à reproduire et de mettre en œuvre tous ses acquis de l'Occident en Orient.

Comme le dit Albert Hourani, « Le premier écrivain qui formula le premier l'idée d'une nation égyptienne et s'efforça de l'expliquer et de la justifier dans le cadre de la

pensée islamique fut Rifā'a Badawī Rāfi'aṭ-Ṭaḥṭāwī (1801-1873) ²⁷³». La tentative de légitimation, d'intégration des innovations apportées par la conquête militaire de Bonaparte fut l'objectif de la politique de Mohamed Ali. Une importation non seulement sur l'aspect militaire, mais aussi scientifique, éducative et technique.

Cependant, aṭ-Ṭaḥṭāw est le plus connu des intellectuels de la *Nahḍa*. Féru de la tradition et des sciences, personnage protéiforme et complexe, il domine largement la littérature scientifique de son époque. C'est ainsi que l'identité créative d'aṭ-Ṭaḥṭāwī se construit à travers le mélange de tradition orientale et la modernité occidentale dans une époque où la vigilance culturelle orientale rendait difficile de combiner ces deux éléments. C'est pourquoi son maître Jomard le décrivit comme étant « l'introducteur raisonné des idées neuves en Égypte ²⁷⁴».

Malgré la vieille tentative de Mohamed Ali à cette époque et les réformes adoptées, le pouvoir politique en orient arabe n'a toujours pas donné de possibilité de réaliser les aspirations du peuple. Depuis la naissance de l'état moderne qui a apporté l'espoir pour un moment, les deux notions « droit et devoir » ne se sont jamais équilibrées. Cela se lit dans les écrits des intellectuels orientaux. Depuis aṭ-Ṭaḥṭāwī, à chaque fois qu'un intellectuel oriental arrive en Occident, il doit être frappé par l'immense décalage entre le deux monde en matière d'équilibre entre « droit et devoir », le rapport entre gouverneur et le gouverné. Ce fut près d'un siècle après aṭ-Ṭaḥṭāwī que le syrien Moḥammad Kurd'Alī fut, à son tour, impressionné à son arrivé à Paris par la justice et le respect des droits de l'homme. Dans son ouvrage « *Ġarāib al-ġarb* » (*les merveilles de l'Occident*) dit ceci :

"سلام عليك مرضة الحكمة، ورببية الرخاء والنعمة، وروح الانقلابات
الإجتماعية والسياسية، والمحبية المدينة الاصيلة في الاقطار الغربية والشرقية،
ومعلمة العالم كيف يكون الخلاص من الظالمين، وأنى يضرب على ايدي
الرواساء والنبلاء والمالكين... انت كنت في مقدمة العواصم التي انبعث منها
تمجيد العقل... سلام عليك يا عشيقة الإبداع والاختراع... سلام عليك يا واضعة

²⁷³ HOURANI Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (1962), traduit en français par Sylvie BESSE RICORD sous le titre *La Pensée arabe et l'Occident*, 1991. Groupe Naufal Europe Sarl, Paris, P 70-71

²⁷⁴ LAISSUS, Yves. 2004. *Jomard, le dernier Égyptien*. Édition Fayard. S.L. page 06

حقوق الانسان... سلام عليك يا معهد المعارف و الصناعات... السلام على هذه العاصمة التي احسنت الى الشرق فيما مضى فعلمته حتى استمد منه النور...²⁷⁵

« Salut à toi nourrice de la sagesse, nourrice de la prospérité et de la grâce, âme des révolutions sociales et politiques. Celle qui as fait renaître la véritable citoyenneté en Occident et en Orient, qui as appris au monde comment se débarrasser des oppresseurs, et comment frapper les doigts des gouvernants, des nobles et des possédants... Tu étais à la tête des capitales où la valorisation de la raison a commencé... Salut à toi amoureuse de la créativité et de l'invention... Salut à toi qui as élaboré les bases des droits de l'homme... Salut à toi qui est l'institut des connaissances et d'industrie... Salut à la capitale qui a fait du bien à l'Orient et lui a indiquée le chemin vers la lumière... ».

Dans ce paragraphe, l'auteur semble de dire, nous les orientaux, on nous exige nos devoirs mais on ne nous donne pas nos droits. Le fait d'indiquer que à Paris, les gouverneurs sont soumis à la justice, est une manière de réclamer pareille justice sans le dire ouvertement, mais par analogie et représentation. C'est une sorte de révolution contre l'inégalité qui règne dans le monde arabo-musulman où, dans le plus part des cas, les droits de l'homme n'existent que sur papier. Dans ces propos, l'auteur admet l'arrivée des concepts comme justice, égalité et liberté en Orient en provenance de l'Occident. Cependant il est frappé de voir l'application parfaite de ses notions en Occident. Une façon de se lamenter sur la situation de son monde qui est dépourvu de ces nobles caractères.

Le fait de soumettre le gouverneur à la justice a visiblement étonné l'auteur. Il réalisa alors que le régime autocratique caractérisé par un seul individu détenant le pouvoir qu'il connut en Orient n'est pas une fatalité. Il s'aperçu que le régime dont le gouverneur n'avait d'autre justification et légitimité que lui-même est une forme de gouvernance révolu. Il s'aperçoit que l'humanité contemporaine tend à une forme d'organisation sociale dans lequel le gouverneur n'a plus une autorité absolue et que le citoyen peut réclamer ses droits en toute légitimité.

²⁷⁵ KURD ALI Mohammad, 1933. *Ġarāib al-ġarb*, Tab'aaṭ-ṭāniya, muġalad al-awwal, Madba'atar-Raḥmāniya, Qāhira. P. 48-49

Conclusion

Dans ce septième chapitre, nous avons essayé de décortiquer le voyage d'aṭ-Ṭaḥṭāwī en Occident sur ses différents aspects. Que ce soit sur le plan religieux, culturel ou scientifique, sa place dans l'espace culturel égyptien à son retour et son influence en sa capacité de médiateur interculturel, son bagage cognitif et les problèmes rencontrés dans sa démarche de traduction. Tous ces éléments nourrissent la réflexion que nous avons menée dans les parties précédentes.

Dans le cadre de son aventure multidimensionnelle, nous avons vu qu'il commença par retrouver sa place dans le groupe qui ne fut pas celle d'un imam qui a pour mission d'encadrer « au sens religieux du terme » les étudiants durant leur séjour à Paris, mais celle d'un étudiant curieux et passionné des sciences modernes. C'est pourquoi dans son récit de voyage « *Tahlīṣ* », il ne se considère pas comme imam mais comme un simple membre des étudiants. Si le gouverneur lui accorda le privilège de moderniser sa société à son retour de Paris, c'est grâce à sa volonté et à sa forte capacité d'apprentissage, signalées même par ses enseignants, qu'aṭ-Ṭaḥṭāwī réussira à marquer son époque.

C'est en cette période que son projet commença à prendre une toute autre dimension : d'une dimension religieuse à une dimension culturelle. De celle d'un missionnaire religieux à celle d'un étudiant engagé dans l'apprentissage de la langue française puis, les merveilles scientifiques de l'Europe du XIX^e siècle. Une fois de retour en Égypte, il s'introduisit dans les vastes réformes de Mohamed Ali, comme enseignant, traducteur et écrivain. Cette période marqua le début de l'application de ses acquis. D'ailleurs, cette mise en œuvre représente les fruits du troisième et le dernier aspect de sa mission, qui est la dimension scientifique.

Ensuite, nous avons vu son rôle dans la liaison de la culture arabe égyptienne à celle de l'Occident à travers la traduction des œuvres et la sensibilisation de la société sur l'importance des sciences modernes et la nécessité d'y accéder. Comme nous avons pu observer sa place dans la société arabe en générale et égyptienne en particulier. Une place incontournable. Celle d'un médiateur interculturel qui réussit à briser le tabou de la tradition et démontra la compatibilité de la tradition arabo-musulmane et la science moderne, contrairement aux discours des grandes figures d'Al-Azhar au fil du temps (le cas d'as-Suyūfī que nous avons vu précédemment), un établissement de l'enseignement religieux où il fut l'un des élèves les plus brillants du début du XIX^e siècle.

Nous avons observé aussi, comment le respect et le maintien de valeurs comme « égalité et liberté » continua à fasciner les intellectuels orientaux plus d'un demi-siècle après at-Ṭaḥṭāwī. Ce qui fait dire, malgré la naissance de l'état moderne, le despotisme et le pouvoir de l'homme unique furent les caractéristiques de la politique en Orient arabe. L'exemple de Syrien Moḥammad Kurd'Alī est un élément pertinent pour refléter le décalage entre le deux monde en matière d'application de la loi jusqu'au début du XIX^e siècle.

C'est probablement la raison pour laquelle, à son arrivé en France, il rendit hommage à la ville de Paris en raison de la force de la justice dans ce Pays, en disant : « *Salut à toi qui as donné la signification la plus morale des valeurs de fraternité, de liberté et d'égalité* » Une phrase qui dit tout sur la situation de sa région en matière de la justice. Dans une époque où le monde arabo-musulman fut dominé par une politique héréditaire (loin des exigences de la loi islamique) qui commença avec la naissance de calife Omeyyade après la rébellion de Mu'āwiya ibn Abī Sufyān contre l'autorité de quatrième calife 'Alī ibn 'Abī Ṭālib, qui, après avoir assuré son autonomie, instaura un régime politique héréditaire.

**8. Deuxième chapitre : Analyse des textes traduits
à cette époque : Le cas d'aṭ-Ṭaḥṭāwī**

La contextualisation chez aṭ-Ṭaḥṭāwī

Quant à la conceptualisation, il eut le mérite d'arabiser le contenu afin de s'assurer que ses lecteurs arabes ou égyptiens se familiarisent avec ses propos. Surtout dans la traduction des symboles mythiques auxquels il eut du mal à conserver les concepts propres à la culture source puisqu'il existe une certaine hétérogénéité avec la langue cible d'aṭ-Ṭaḥṭāwī. Ce dernier est un disciple d'al-Azhar avec de bagage culturel islamique fort. On dit très souvent que, « l'interprétation est toujours influencée par la culture, et la régionalisation du texte est un élément essentiel de la traduction ²⁷⁶» Ce qui accorde un fort crédit à la méthode d'aṭ-Ṭaḥṭāwī.

A noter aussi, aṭ-Ṭaḥṭāwī déclare qu'il essayait, de son mieux, de veiller à la fidélité de sa traduction, mais il ne cache tout de même pas sa volonté d'adapter certains concepts aux exigences de sa langue et de sa culture d'origine. Pousser par le maintien des exigences de sa tradition, parfois, il dit explicitement avoir modifié certains concepts selon les exigences de sa tradition :

"أديت التعريب بأسهل تقريب وأجزل تعبير، وتحاشيت ما يورث المعاني أدنى تغيير ويؤثر في فهم المقصود أقل تأثير، اللهم إلا أن يكون محلا مخلا بالعادة ²⁷⁷"

« J'ai effectué la traduction vers l'arabe par le rapprochement le plus simple et le style le plus éloquent, je me suis gardé de ce qui occasionne le moindre changement des sens et entraîne la moindre altération à la compréhension, sauf dans les cas cela porte des préjudices à l'usage (à la coutume ou aux mœurs) ».

Ici, l'auteur essaie de traduire un texte de mythologie grecque selon les coutumes islamiques. Comme il prévoit dans ce paragraphe introductif de sa traduction du livre "*Les aventures de Télémaque*", il essaie de tenir la fidélité de sa traduction, à moins que les propos soient préjudiciables à la coutume. En d'autres termes, en cas de non-conformité avec les mœurs de la société, il se donnera la liberté de traduire autrement et loin des exigences du texte source et ses concepts. En revanche, la principale préoccupation du

²⁷⁶ NATACHA Dalügge-Momme, « *Aspects culturels de la traduction technique* », *Traduire* [En ligne], 217 | 2008, mis en ligne le 01 juin 2008, consulté le 22 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/traduire/959> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/traduire.959>.

²⁷⁷ FÉNELON, François de, AṬ-ṬAḤṬĀWĪ, Rifā' aṭ-Badawī Rāfi' S.D. Salah Fadl 2002, *Mawāqī' al-aflāk fī waqāi' i télémaque*, al-Ṭab'a aṭ-ṭāniya, Maṭba'atdār-al-kutub wa al-watāiq al-qawmiya, al-Qāhira, P. 5.

jeune azharit est la place de son travail dans la conception sociale égyptienne. Sa société sera-t-elle à même de saisir la portée de son œuvre et de l'accepter ?

En outre, cela peut mettre en cause l'authenticité de sa traduction, puisque le critère de « fidélité » en traduction s'éclipse dans ces circonstances alors que la « fidélité » représente le point vital de cette activité.

C'est justement, en cela que consiste l'authenticité du travail du traducteur. Si pour André Lefèvre « la fidélité en traduction implique un ensemble complexe de décisions prises par le traducteur sur le triple plan idéologique, poétique et de l'univers des discours », c'est qu'aṭ-Ṭaḥṭāwī n'eut pas pu tenir compte des trois paramètres évoqués par André Lefèvre. Celui qui lui échappe visiblement est « L'univers des discours ». Puisqu'il essaya d'adapter sa traduction à son contexte culturel qui est un univers complètement différent de celui de texte source. Un univers qui nécessite lui aussi un discours qui lui ai compatible. Ce fut dans cette dualité de l'univers culturel que la fidélité en traduction perdît plus ou moins sa place dans ses écrits.

En revanche, cette forme d'orientalisation des textes se confirme, encore plus, quand il traduisit le nom « Dieux » par « *al-arwāḥ as-samāwiya* » ou même les noms de certains Dieux de la méthodologie grecque par « *al-ḥikma ar-rabbāniya, al-arwāḥ ar-rawḥāniya, an-nufūs al-'ulwiya* » et non pas par Allah. Pourquoi fit-il cela ? Tout simplement parce que d'un point de vu d'un croyant (monothéiste), on n'est pas sensé à attribuer à Allah ou à Dieu des actes qui ne sont pas compatibles avec sa grandeur et son unicité.

Par exemple, dans sa traduction de Télémaque il dit :

وكل الحاضرين يتعجبون من هذه الملاحظة البديعة المثال²⁷⁸ :.

«Les Dieux furent surpris de sa beauté²⁷⁹».

اقتضت الحكمة الربانية إرسالكم إلينا لإنقاذنا من الهلاك²⁸⁰.

²⁷⁸ DE LA MOTHE-FENELON, François de Salignac, AṬ-ṬAḤṬĀWĪ Rifā'a Badawī Rāfi' S.D, et Sālah Fadl. 2002. *Mawāqi' al-aflāk fi waqāi' telimāk*. Édition 3. *op. cit.*, p. 251-252.

²⁷⁹ *Les Aventures de Télémaque, Fils d'Ulysse* Nouvelle édition, Tome Second (augmenté et corrigé sur le manuscrit original de l'auteur), volume 9, *op. cit.*, p. 91.

²⁸⁰ *Mawāqi' al-aflāk fi waqāi' telimāk*, *op. cit.*, p. 47.

«Les dieux vous ont envoyées pour nous sauver²⁸¹».

وبمنته تعالى يكون من حظك ونصيبك عن قريب²⁸²,

«Les dieux vous la destinent²⁸³» :

Ici, nous remarquons qu'il essayait d'interpréter les textes non pas par les ressources de la logique rationnelle basée sur le principe de "fidélité en traduction", mais par la volonté d'importer le merveilleux d'une culture étrangère de manière à ne pas briser les liens du passé, puisque dans la culture arabo-musulmane, il n'existe qu'un seul Dieu. Le fait d'importer des textes qui relatent l'existence de plusieurs Dieux mettraient sa crédibilité en péril.

C'est la raison pour laquelle il traduit cette dernière phrase par :

"وبمنته تعالى يكون من حظك ونصيبك عن قريب"

et non pas par: "اختارتها لكم أله" Qui est la bonne traduction de cette phrase.

Puisque dans la tradition de la société à qu'il s'adresse, il n'y a pas plusieurs divinités. Il n'y a qu'un seul Dieu et c'est Allah. Pour éviter donc de provoquer un choc culturel, il s'est permis de jouer sur le mot tout en essayant toujours de camoufler de l'existence de plusieurs divinités dans ces textes, ce qui le fait tomber dans un autre piège. Celui de "l'absence de fidélité en traduction". Dans cette intersection culturelle, aṭ-Ṭaḥṭāwī a visiblement eu du mal à faire passer son projet transitoire. Une transition culturelle dans une société qui a tendance à être plus spirituelle que matérialiste, qui croit, non pas par la preuve mais par l'agrément, ou la complexité de question de "fidélité en traduction". C'est probablement la raison pour laquelle, Nassima el-Medjira qualifie la traduction comme "l'éternel souci des traducteurs".

Dans son *Taḥlīs*, nous n'avons pas mal des cas similaires. Surtout sa traduction de la charte constitutionnelle française du 4 juin 1814. Par exemple, l'article n°1 dit :

²⁸¹ *Les Aventures de Télémaque, Fils d'Ulysse* Nouvelle édition, Tome Second (augmenté et corrigé sur le manuscrit original de l'auteur) , *op. cit.*, p. 09.

²⁸² *Mawāqī' al-aflāk fi waqā'i' telimāk*, *op. cit.*, p. 702.

²⁸³ *Les Aventures de Télémaque, Fils d'Ulysse* Nouvelle édition, Tome Second (augmenté et corrigé sur le manuscrit original de l'auteur) , *op. cit.*, p. 246.

« Les français sont égaux devant la loi, quels que soient d'ailleurs leurs titres et leurs rangs ». Il le traduit par :

سائر الفرنسية مستوون قدام الشريعة²⁸⁴.

Aussi, l'article n° 4 dit ceci: « Leur liberté individuelle est également garantie, personne ne pouvant être poursuivi ni arrêté que dans les cas prévus par la loi et dans la forme qu'elle prescrit. »

Il le traduit par:

ذات كل واحد منهم يستقل بها، ويضمن له حريتها فلا يتعرض له إنسان إلا ببعض حقوق مذكورة في الشريعة، و بصورة المعنية التي يُطالب بها الحاكم²⁸⁵.

D'ailleurs, dans son commentaire de cette charte constitutionnelle et la force de la justice qu'elle porte à l'Homme, il dit :

و قد ضمننت الشريعة لكل إنسان التمتع بحريته الشخصية²⁸⁶:

« La charia a garanti à chacun la jouissance de sa liberté personnelle ».

Une fois de plus, nous remarquons qu'il emploie le mot « Šarī'a » comme équivalent arabe du mot « loi ».

Dans cette traduction, le mot "loi" est traduit par « Šarī'a ». Or Šarī'a est un syntagme à connotation religieuse qui ne peut pas trouver une place dans une charte constitutionnelle laïque. Dans l'Encyclopédie de l'Islam, le mot « Šarī'a » aurait dû être « dérivé de la racine Šar', offre une série de sens basiques en rapport avec la religion et la loi religieuse ; synonyme fréquent: šar'. Le mot šar' est commun aux populations arabophones du Proche-Orient et désigne globalement une religion prophétique. On pourrait citer pour exemples les expressions šarī'at Mūsā, šarī'at al-Masīḥ (la loi, ou la religion de Moïse ou du Christ), šarī'at al-Mağūs (la religion zoroastrienne) ou šarī'atunā (notre religion, désignant alors l'une ou l'autre des religions monothéistes). Dans le

²⁸⁴ Tahliṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz, op. cit. , p.106.

²⁸⁵ Ibid. , P. 106.

²⁸⁶ Ibid. , P. 116.

discours islamique, *šari'a* désigne les lois et règlements qui régissent l'existence des musulmans, dérivées en principe du Qur'ān et du *ḥadīṭ*²⁸⁷».

Pour les sociétés musulmanes de façon générale et particulièrement ceux de la Corne de l'Afrique, le terme englobe tous les enseignements provenant des trois sources de juridiction islamique que sont : le Coran, la Sunna du prophète et *Iğtihād* qui signifie l'effort des '*Ulamā'* de l'Islam afin de trouver un jugement ou une solution à une question qui n'est pas prévue par la « *Šarī'a* ». Quant au terme loi, à l'origine, est issu des droits occidentaux et généralement signifie une législation promulguée par l'être humain et qui représente des règles fondamentales qui fixent le fonctionnement et l'organisation d'un État ou d'un ensemble d'États. Or, dans la traduction d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, on n'entend pas la signification du mot "loi" dans un état moderne en occident. Cependant, l'utilisation du mot « *Qānūn* » employé par les traducteurs de l'ONU (lors de traduction de la charte de Nations Unies en arabe) est l'équivalent du terme "loi" en arabe, puisqu'il rejoint le sens voulu du terme français.

La question qui se pose ici est : pourquoi aṭ-Ṭaḥṭāwī choisit le mot « *Šarī'a* » au lieu de « *Qānūn* »? Ou le mot « *Qānūn* » n'existait pas à son époque ? Pour trouver des réponses à ces questions, nous avons consulté deux dictionnaires arabes de périodes différentes (XIII^e siècle et XV^e siècle), alors qu'aṭ-Ṭaḥṭāwī écrivit ce texte environ trois siècles plus tard. En outre, nous avons constaté que le terme « *Qānūn* » est cité par Ibn Manzūr dans son « *Lisān al- 'Arab* », mais aussi par Fayrūs Abād dans son « *Qāmūs al-Muḥīd* ». Les deux dictionnaires, l'un datant du XIII^e siècle, l'autre au XV^e ont donné des significations identiques. Pour tous les deux le mot « *Qānūn* » est d'origine étrangère et signifie la façon d'organiser les choses :

و قانون كل شيء: طريقه ومقياسه. قال ابن سيده: وأراها دَخِيلَةً²⁸⁸.

« *La loi de chaque chose est : sa méthode et sa manière de faire. Ibn Sayda a déclaré : Je le trouve un terme étranger* ».

²⁸⁷ Calder, N. and M. B. Hooker, "Šarī'a", in: Encyclopédie de l'Islam. Consulted online on 14 March 2020 <http://dx.doi.org.acces.bibliotheque-diderot.fr/10.1163/9789004206106_eifo_COM_1040> First published online: 2010.

²⁸⁸ Ibn Manzūr. s. d. *لسان العرب المجلد الخامس لوزان Lisān Al-'Arab V5*. Consulté le 2 juin 2020, p. 715. <https://books.google.com/books/>

Concernant la traduction d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, elle arriva trois siècles plus tard, ce qui confirme bien l'existence du mot « *Qānūn* » dans le dictionnaire arabe bien avant ses textes.

Cependant, sur l'emploi du terme « *Šarī'a* » au lieu de « *Qānūn* » de la part d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, trois hypothèses sont envisageables. La première est que pour un *Azharite* c'est le mot « *Šarī'a* » qui est à la portée de son public plus que l'autre, ou même sa tradition religieuse et sa connaissance du domaine de la religion domine sa culture générale. C'est probablement pour cette raison qu'il choisit un terme issu de la culture religieuse dans sa traduction d'un texte laïc.

La seconde est qu'aṭ-Ṭaḥṭāwī n'ignore pas le mot « *Qānūn* » mais il voulut contextualiser le sens des mots afin de s'approcher à la compréhension de la société. Dans les sociétés arabo-musulmanes de son époque, quand on parle d'une législation, c'est d'abord la *Šarī'a* qui arrivait à l'esprit. Donc pour expliquer une loi exotique à cette dernière, il s'est volontairement permis d'employer le terme « *Šarī'a* » qui n'est peut-être valable dans un texte laïc de nos jours.

La troisième hypothèse est que le « *Šarī'a* » est le synonyme de « *Qānūn* » dans son répertoire linguistique et que l'utilisation de l'un ou l'autre pour la traduction du mot français "Loi" est tout à fait possible.

En lissant ses livres, nous avons l'impression que la troisième hypothèse se confirme puisqu'il alterne les deux mots « *Šarī'a* » et « *Qānūn* » pour traduire le terme "Loi". À titre d'exemple, il dit dans son célèbre *Taḥlīs*:

ثم إنه يطول علينا ذكر الأحكام الشرعية أو القانونية المنصوبة عند
الفرنساوية²⁸⁹.

وقد جعل هذا القانون له ولمن بعده من ورثة مملكة « البير »
الفرنساوية²⁹⁰،

ويسمي القانون عند فرنساوية: شريعة، فلذلك يقولون: شريعة الملك
الفلاني²⁹¹.

²⁸⁹ *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz*, op. cit. , p. 118.

²⁹⁰ *Ibid.*, p.237.

²⁹¹ *Ibid.*, P. 104.

Dans ces trois exemples, nous voyons bien qu'il dit dans un premier temps : *Šarī'a* ou *Qānūn* et dans un deuxième temps, uniquement « *Qānūn* » pour donner l'équivalent arabe de "Loi". Dans une troisième fois, il va encore plus loin en expliquant le mot « *Qānūn* » qui signifie « *Šarī'a* » pour lui. Cependant, cela signifie, d'une manière claire, que les deux termes sont des synonymes l'un à l'autre et que le terme français "Loi" peut donc se traduire par « *Qānūn* » ou « *Šarī'a* ».

C'est justement, pourquoi, dans sa traduction de charte constitutionnelle français de 1814, il employa le terme « *Šarī'a* » à plusieurs reprises comme étant l'équivalent arabe du mot "Loi", sans se rendre compte que ce dernier est un terme juridique à connotation laïque et que le terme « *Šarī'a* » est aussi une expression juridique mais à connotation religieuse.

Par ailleurs, dans le Coran, le mot « *Šarī'a* » est cité à plusieurs reprises dans différentes surates. Par exemple, nous avons prélevé quatre versets différents qui sont les suivants :

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا ﴿١٨﴾ الْجاثية).
 لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴿٤٨﴾ المائدة).
 شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ
 إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ﴿١٣﴾ الشورى).

أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ ﴿٢١﴾ الشورى).

« Puis Nous t'avons mis sur la voie de l'Ordre [une religion claire et parfaite]. Suis-la donc et ne suis pas les passions de ceux qui ne savent pas ».

« A chacun de vous Nous avons assigné une législation et un plan à suivre ».

« Il vous a légiféré en matière de religion, ce qu'il avait enjoint à Nūḥ (Noé), ce que Nous t'avons révélé, ainsi que ce que nous avons enjoint à Ibrahim (Abraham), à Musa (Moïse) et à 'Isa (Jésus). »

« Ou bien auraient-ils des associés [à Allah] qui auraient établi pour eux des lois religieuses qu'Allah n'a jamais permises ?²⁹²»

²⁹²En ligne: www.lenoblecoran.fr; Traduction d'Albert Félix Ignace Kazimirski, Version électronique : 1.0 (02/2013). Consulté le 08/06/2020.

À cet égard, le mot « *Šarī'a* » dans ces quatre versets signifie « la loi religieuse » qui est, au vu de croyants, une loi à caractère transcendant « شرع الله » (la loi de Dieu), une loi d'origine céleste (révélée par Dieu à ses messagers). De façon générale, en Islam elle se résume sur les enseignements du Coran, de la tradition prophétique et les efforts juridiques des '*Ulamā*' (*Iğtihād*). Les lois divines ne peuvent faire l'objet de rectification par opposition à celles humaines. Raison pour la quelle elles prennent ce caractère transcendant au vu des croyants.

Quant le mot loi, au sens universel du terme, signifie une disposition prise par une délibération d'un groupe humain. À Djibouti par exemple, c'est l'Assemblée nationale (Les députés)²⁹³. Donc, c'est un « *Qānūn Waḍ'i* » (une loi humaine) qui peut être modifiée à tout moment, selon la circonstance. Alors, en conséquence de ce qui précède, nous nous permettons d'exclure la traduction de "Loi" par « *Šarī'a* » et nous soutenons l'emploi du terme « *Qānūn* » au lieu de « *Šarī'a* ».

Pour conclure, l'emploi d'aṭ-Ṭaḥṭāwī des termes comme *Šarī'a*, *al-ḥikma ar-rabbāniya*, *al-arwāḥ ar-rūḥāniya*, *an-nufūs al-'ulwiyya* etc n'est qu'une tentative de contextualiser le sens, ou plus précisément de créer une atmosphère de cohérence entre sa traduction et les exigences de la culture arabo-musulmane afin de ne pas créer un choc culturel auprès de la société.

²⁹³ Les membres portent le titre de députés. L'Assemblée nationale est composée de 65 députés élus au suffrage universel direct sur une des listes présentées aux électeurs par les partis sur l'ensemble du territoire. <https://www.presidence.dj/sousmenu.php?ID=32>.

Aṭ-Ṭaḥṭāwī devant le défi d'intraduisibilité

Certes l'intraduisibilité est un phénomène qui existe depuis que l'homme écrit et interprète et aṭ-Ṭaḥṭāwī n'en fut pas exempté. Il a vécu toutes les difficultés rencontrées par ses semblables. Comme disait Jean Robelin « L'intraduisible soumet la traduction à la torture : on doit rendre la non-équivalence ; meilleure est la traduction, moins la compréhension est assurée ²⁹⁴».

D'ailleurs, afin de surmonter le défi d'« intraduisibilité » comme état « Le caractère d'un texte ou d'un énoncé dans une langue donnée, auquel on ne peut faire correspondre aucun texte ou aucun énoncé dans une autre langue ²⁹⁵», il faut une virtuosité qui permet au traducteur de pouvoir manipuler les mots, non seulement pour pouvoir créer un rapport de cohérence entre les concepts de deux langues, mais aussi, d'éviter la "soumission à la torture" évoquée par Robelin.

Un problème dû, en grande partie, au décalage sur le plan de la construction terminologique, d'innovation permanente dans le domaine scientifique et la différence culturelle entre les deux langues en question. Et cette dernière ruse pour traduire en arabe des textes des mythes grecs (le cas de Télémaque) où (dans les pages qui précèdent) aṭ-Ṭaḥṭāwī qui s'évita de traduire le terme "Dieux" par « *al-āliha* » qui est sa traduction et qui donne explicitement le vouloir dire du mot dans la langue source.

L'interprétation des expressions des mythes et celles des textes religieux ont une particularité qui leur est propre. Il doit donc tenir compte de cette partie importante. Sa connaissance des particularités et sa maîtrise des techniques de traduction ne lui suffisent pas à faire face aux difficultés que présente ce genre des textes. Ce qui est acceptable au pluriel dans la culture de langue source ne l'est qu'au singulier dans la langue cible. Raison pour laquelle l'auteur évite délibérément le pluriel de Allah dans la traduction de nom « Dieux ».

²⁹⁴ ROBELIN Jean, 2013 « L'intraduisible », Noesis [En ligne], mis en ligne le 15 juin 2015, consulté le 03 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/1877>.

²⁹⁵ DELISLE, Jean, et MARCO A. Fiola. 2013. *La traduction raisonnée, 3e édition: Manuel d'initiation à la traduction professionnelle de l'anglais vers le français*. Les presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, p. 241.

Concernant le problème dû à la construction terminologique, nous avons plusieurs exemples dans les textes d'aṭ-Ṭaḥṭāwī. Telle que la traduction du nom " Bibliothèque Royale" aṭ-Ṭaḥṭāwī traduit par : "الخزانة السلطانية"²⁹⁶

Littéralement le mot « *al-Ḥizāna* » veut dire "trésor", Or, l'équivalent arabe de ce dernier est « *al-maktaba* », un terme cité par aṭ-Ṭaḥṭāwī lui même à plusieurs reprises dans ses écrits. Ce qui prouve que le nom « *Maktaba* » existait bien à cette époque. Alors, la question qui se pose ici est : Pourquoi l'auteur ne le traduit pas par :

المكتبة الملكية/المكتبة السلطانية

Qui est l'équivalent arabe de l'expression française "Bibliothèque Royale » ?

Pour un lecteur arabisant d'aujourd'hui, « *al-Ḥizāna as-sultāniya* » signifie plus le "trésor public" ou "trésor royal" est non pas "bibliothèque". Aussi, pour un lecteur du XIX^e siècle, elle signifia le « *Bayt al-māl* » (les mêmes prérogatives que le trésor public) qui servait de trésor royal aux califes et aux sultans, gérant les finances personnelles et les dépenses publiques.

Alors, il nous est donc difficile de prétendre de pouvoir donner une réponse déterminante à cela, puisque les paramètres à prendre en considération sur cette question sont nombreux. Nous savons que dans le monde arabo-musulman du XIX^e siècle le mot "trésor public" avait un équivalent qui n'est pas celui d'aujourd'hui (*al-Ḥizāna al-`āma*), mais plutôt « *Bayt al-māl* ». Une institution qui avait très souvent les mêmes prérogatives que le " trésor public" d'aujourd'hui.

Quant à l'emploi du syntagme « *al-Ḥizāna as-sultāniya* », nous n'avons aucun indice qui le rapproche du nom « *al-maktaba* » qui existait bien à cette époque. Considéré comme « le principal artisan de la construction d'un édifice intellectuel sans précédent, ouvrant la voie à des dizaines d'intellectuels qui l'ont empruntée après lui.²⁹⁷ », aṭ-Ṭaḥṭāwī fut est sans aucun doute le pionnier de la traduction des œuvres françaises en arabe. Il est le premier à faire face le souci de l'hétérogénéité des deux langues et des deux cultures.

Les efforts déployés pour garantir la transmission du contenu du texte source de la part d'aṭ-Ṭaḥṭāwī sont louables dès lors où il se lança dans la traduction entre deux langues

²⁹⁶ *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz*, op. cit. , p. 181.

²⁹⁷ ISMĀĪL ALI, Saïd. *Rifā' aṭ-Ṭaḥṭāwī 1801-1873*, 2000. In, revue trimestrielle d'éducation comparée (Paris, UNESCO : Bureau international d'éducation), vol. XXIV, n° 3/4, 1994 (91/92), p. 649-676. ©UNESCO : Bureau international d'éducation.

qui sont, comme le dit Xavier North « Des langues génétiquement aussi éloignées que possible l'une de l'autre : aucune racine commune, aucune ressemblance, aucun patrimoine partagé au départ, mais par le contact, par l'emprunt inévitable qui en résulte. Elles se sont constituées à travers l'histoire un petit trésor de mots où chacun se plaît à reconnaître l'apport de l'autre²⁹⁸. » Ce fut une entreprise délicate qu'aṭ-Taḥṭāwī s'entreprit à mettre la première pierre de construire de ce petit trésor de mots évoqué par Xavier North. Alors, il faut déduire que ce propos témoigne de la complexité des tâches entrepris par aṭ-Taḥṭāwī et ses semblables à cette époque.

Mais aussi, la façon dont il devrait s'acquitter d'une tâche de compréhension dans cette démarche primitive de contacte entre ces deux langues. Une entreprise pionnière dans la traduction français-arabe à une période où « toutes les formes ne sont pas transférables et ce n'est pas nécessairement la structure de la langue qui détermine les limites de transférabilité²⁹⁹ », disait Rebekah Rast.

Certes, toutes les formes ne sont pas transférables puisque dans chaque langue il y a certainement des expressions qui n'ont pas des équivalents exacts dans l'autre langue. Dans ce genre de cas, c'est la virtuosité du traducteur qui doit se manifester afin de dépasser le souci de l'intransférabilité. Une virtuosité qui consiste en sa capacité de paraphraser une phrase complexe dans un univers culturel différent tout en garantissant, dans sa formulation, la préservation de vouloir dire de texte source.

Concernant l'authenticité d'utilisation d'expression : « *al-Ḥizāna as-sulṭāniya* », pour la traduction du mot français « bibliothèque », une hypothèse qui n'est pas loin de celle que nous avons envisagé (dans la seconde partie). Son emploi de ce syntagme aura dû être le fait qu'« il a pensé que c'est une opération d'emmagasiner. Mais il n'a pas réalisé le rôle de la bibliothèque qui consiste à être non seulement un lieu pour

²⁹⁸ Xavier NORTH, Michel ALESSIO, « De l'arabe au français : allers-retours et figures de l'échange », in Jean-François BALDI, Marie POINSOT, Stéphanie CONDON, Amina YEKHLEF et Yahya CHEIKH., *La langue arabe en France*, Expolangues - Paris, Porte de Versailles, 3-5 février 2011, p. 06.

²⁹⁹ RAST Rebekah, « Le premier contact avec une nouvelle langue étrangère : comment s'acquitter d'une tâche de compréhension ? », *Acquisition et interaction en langue étrangère* [En ligne], 24 | 2006, mis en ligne le 30 juin 2009, consulté le 10 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/aile/1689>.

emmagasiner les livres mais aussi être un instrument de recherche scientifique pour le lecteur et le chercheur.³⁰⁰»

Aussi, pour la traduction arabe de l'expression « capitale du pays » il utilise plusieurs syntagmes comme étant équivalents arabes de cette expression:

« إسلامبول » تخت الدولة العلية، ... « وباريس » تخت بلاد
الفرنسييس... « و القاهرة » قاعدة مصر... فأعظم مدائن الإفرنج مدينة «
لوندرة»، وهي كرسي الإنكليز... « ريوجانيرو» كرسي سلطنة
«إبريزيلة»...³⁰¹.

Les termes « *Qā'ida, Taḥt, Dar as-salṭānah et Kursī* » ne s' signifient forcément pas la capitale pour un arabisant ou même pour les sociétés arabes de nos jours. Dans le dictionnaire arabe moderne, le terme "capitale" a un équivalent arabe qui est « *al-'Āšima* ». Même si ce dernier n'est pas cité par les grands dictionnaires arabes entre XII^e et XIX^e siècles, il est cité par « *mu'ğam al-wasīf* » de l'académie arabe du Caire qui est un dictionnaire moderne des années cinquante et qui a essayé d'intégrer plusieurs mots arabes qui furent, auparavant, négligé par les lexicographes arabes, sous prétexte qu'ils ne faisaient pas parti des termes connus, par la société arabe, avant le deuxième siècle de l'Hégire (*'Aṣr al-iḥtiğāğ*).

Dans tout les cas, nous ne pouvons pas admettre l'hypothèse qui met en évidence la loyauté d'aṭ-Ṭaḥṭāwī aux exigences des dictionnaires classiques arabes. Il ne s'est jamais positionné par rapport aux dictionnaires arabes classiques et leurs positions contre l'emprunt des nouveaux mots qui intègrent cette langue. En outre, il nous est très difficile de savoir quand est ce que ce terme a été intégré dans la langue arabe ? Puisque nous n'avons pas jusqu'à présent un dictionnaire historique arabe qui pourrait nous permettre à déterminer le moment de l'emprunt. Début le depuis de notre projet de thèse, nous rencontrons systématiquement ce problème d'historicité des mots dans la langue arabe.

Avide de solutionner ce problème, nous avons appris que, pour la première fois, des initiatives de constitution des dictionnaires historiques arabes ont vu le jour dans le

³⁰⁰GEDAMY Abdel Mounim (2000). *Les problèmes linguistiques de traduction arabe au début de la renaissance moderne en Égypte (1830-1881)*. Thèse de doctorat en traductologie, sous la direction de DICHY Joseph. Lyon2, p. 44.

³⁰¹ *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz, op. cit.*, p. 27-73.

monde arabe. Et notamment à Doha, au Qatar et à Charjah aux Emirats Arabes Unis. J'ai alors commencé à me renseigner sur ces initiatives et m'enrichir de leurs résultats.

En décembre 2019, lors de ma participation à une conférence à Doha, j'ai eu l'occasion de rencontrer le vice-président du conseil scientifique du projet « *Mu'ğam ad-Dawħa at-tārīhī li-l-luġah al-'Arabīyah* » (Le dictionnaire historique du Doha pour la langue arabe), Monsieur HASSAN Hamza. J'ai profité de l'occasion pour lui demander si le dictionnaire est consultable et si leurs travaux peuvent donner des réponses à mes questions sur l'historicité des mots que j'avais en main. Il m'a malheureusement confirmé que les travaux n'ont pas encore atteint le IX^e siècle.

D'ailleurs, dans notre revue de littérature, la première citation du mot « *al-'Āsima* » figure dans le « *Mu'ğamal-wasīt* » qui est un dictionnaire arabe du XIX^e siècle, ce qui donne l'impression que le mot « *al-'Āsima* » en son sens actuel, n'avait pas d'existence à l'époque d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, qui vécut au XIII^e siècle. Le « *Qāmūs al-Muḥīṭ* » a cité le terme « *al-'Āsima* » une seule fois en interprétant par « *al-madīna* » (la ville) en disant :

والعاصمة: المَدِينَةُ.

Pour, lui « *al-'Āsima* » signifie la ville de façon générale et sans aucune autre acception. Ce qui nous donne la légitimité de prétendre que le dictionnaire « *Mu'ğam al-wasīt* » est, selon notre revue de littérature, le premier à citer le mot « *al-'Āsima* » pour signifier la capitale.

En conclusion, l'omission d'aṭ-Ṭaḥṭāwī du nom « *al-'Āsima* » est due au fait que le mot n'avait pas la même signification en son époque que celle qu'il a dans la société arabe moderne. C'est pourquoi Fayrūs Abād dans son « *Qāmūs al-Muḥīṭ* » l'a interprété par « *al-madīna* » et non pas « *al-'Āsima* ».

En revanche, si nous revenons aux noms « *Qā'ida, Taḥt et Kursî* » employés par aṭ-Ṭaḥṭāwī pour la traduction du mot français « capitale », nous constatons qu'ils avaient la même signification que le mot français « capitale » pour les sociétés arabes avant le XX^e siècle. D'où l'idée d'accepter cette traduction. Par ailleurs, le dictionnaire moderne « *Mu'ğam al-wasīt* » qui est le produit d'une société du XX^e siècle, attribue à ces mêmes noms des significations complètement différentes, mais qui sont tous à la portée des lecteurs arabes ou arabisants d'aujourd'hui.

De ce fait, nous admettons que les termes peuvent changer de signification d'une période à l'autre et que nous ne pouvons qu'accepter les altérations terminologiques et étymologiques d'une langue, en tenant compte du croisement permanent des langues et des civilisations, les conditions sociales en perpétuel changement d'une époque à l'autre, mais aussi les expressions qui vieillissent, voir meurent durant ces transformations sociales et ces frottements culturelles et linguistiques entre les différentes civilisations.

Nous analyserons ici sa façon d'interpréter les termes scientifiques. On est vers la fin de la première moitié du XIX^e siècle, une époque où l'Europe a déjà commencé à basculer vers une société industrielle et commerciale.

Des nouvelles expressions à caractère scientifique émergent et accompagnent cette transition sociale. Elle abandonne la production artisanale pour la production à la machine. Dans ces circonstances, aṭ-Ṭahtāwī qui vient de l'Orient arabe, une société à dominante agraire ou le Nilomètre est la principale boussole de la vie sociale, débarque en Europe et particulièrement la France révolutionnaire. Il doit faire face à des expressions idiomatiques qui n'ont pas d'équivalents dans sa propre langue. A titre d'exemple, dans le treizième chapitre de son fameux *Tahlīṣ* dans lequel il aborde le progrès des Parisiens dans les domaines des sciences, des arts et de l'industrie, il cite « Académie des beaux-arts » dont il le traduit par :

«أكدمة تقييد الفنون الأدبية»³⁰².

Or, le mot « *Akdama* » n'a aucune existence dans les écrits arabes modernes, ni dans le dictionnaire arabe. Par contre, le syntagme « *Akādīmiya* » même si qu'il ne figure pas dans les grands dictionnaires arabes, il est couramment utilisé dans les textes arabes actuels. Le mot « *Akdama* » n'est qu'un joli alternatif et une manière de se débrouiller devant le défi d'intraduisibilité à laquelle il fit face dans son projet.

Concernant sa façon de traiter les éléments d'art visuel, nous allons prendre, pour exemple, la "caricature" et sa façon de l'interpréter. Dans son commentaire de la chute de Roi Charles X où ce qu'il appelle « *al-fitna* » (la sédition), il traduit la caricature par « *Waqāi' an-nawādir* ». Il ne trouva visiblement pas un équivalent arabe du mot "Caricature" et il ne le translitéra pas. Sa volonté de le traduire par « *Waqāi' an-nawādir* » peut être justifiée dans la mesure où la culture révolutionnaire, qui produisit la caricature,

³⁰² *Ibid.*, p. 185.

n'eut pas encore franchi la frontière géographique de l'Empire Ottoman. La critique envers les dirigeants de cette manière n'était pas possible en ce moment dans sa région natale.

En tant que genre d'art visuel hérité du changement de la structure politique et sociale en Europe du XVIII^e siècle, la caricature est l'un des résultats de cette révolution française du XVIII^e siècle. La monarchie absolue fut renversée pour réclamer les droits fondamentaux tels que : la liberté, l'égalité et la justice. En fin de compte, la caricature est devenue une nouvelle façon de réagir librement à travers des représentations grotesques en dessin et ce dernier temps, il est devenu une culture universelle pratiquée à l'échelle mondiale.

Concernant le cas d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, ce type de satire graphique lui ai étranger. Il ne l'a pas connu en Égypte et c'est probablement la raison pour laquelle il le traduisit par "وقائع"³⁰³ النوادر qui n'est pas un équivalent arabe du mot "caricature" mais un simple effort de la part d'aṭ-Ṭaḥṭāwī. Ce dernier, par sa détermination de transférer les merveilles de la civilisation occidentale, s'efforçait de trouver un équivalent « approximatif » à chaque élément auquel il trouvait important et not traduisible.

³⁰³*Ibid.*, p. 258.

Ṭaḥṭāwī entre traduction et translitération

Originaire de l'Égypte ottomane du début XIX^e siècle, aṭ-Ṭaḥṭāwī vient de découvrir une civilisation dont les éléments culturels qui le définissent sont complètement différents de ceux de l'Égypte Antique. Ni la langue, ni la religion, ni la façon de vivre ne sont identiques à ceux qu'il connut dans l'histoire de la civilisation antique de sa région natale. Grâce à son esprit éclairé et sans le dire ouvertement, il se rebella de ses origines et il adopta une vision d'ouverture sur l'autre.

Le terme civilisation et ses caractéristiques, en tant que rapport instauré entre l'homme et la nature, leurrèrent aṭ-Ṭaḥṭāwī. Il le traduisit par « *tamaddun/ taḥaḍḍur*³⁰⁴ » et il l'envisagea donc comme un idéal à atteindre. Quant à la traduction de la charte constitutionnelle, le code civil, le code commercial, la manière de vivre des parisiens, l'application parfaite de la loi devinrent les outils et les arguments de son processus de transformation de la société vers cet idéal. Ce fut dans cette optique qu'il se trouva en face d'éléments culturels qui n'eurent pas des équivalents dans sa langue et sa culture. C'est également dans ces circonstances qu'il fit face au défi d'intraduisibilité qui poussa l'auteur à se réfugier vers la « translittération/ transcription » des noms et des termes français en caractères arabe (arabisation).

De plus, dans le treizième chapitre de son *Taḥlīs*, il cita plusieurs noms en rapport avec la science et les centres de recherches scientifiques. Par exemple, pour le nom "collège Royal" (Collège de France) il ne trouve ni un équivalent, ni une expression qui exprime le vouloir dire de ce mot. C'est là qu'il le transcrit en disant :

و في باريس مدرسة سلطانية تسمى "الكوليج"³⁰⁵

« À Paris il y a une école royale qui s'appelle "Collège" »

Puis, il le décrit pour que son lecteur puisse imaginer cet établissement d'enseignement supérieur et de la recherche qui n'a pas les mêmes caractéristiques qu'al-

³⁰⁴ *Taḥlīs al-ibrīz fī taḥlīs bārīz*, op. cit. , p. 14.

³⁰⁵ *Ibid.* , p.189.

Azhar mais qui est lui aussi, à la basse, un lieu de connaissance et de savoir, bien différents que ce qu'il connut chez lui.

Nous disposons énormément d'exemples allant dans ce sens. Nous allons essayer d'illustrer un échantillon dans le tableau ci-dessous :

Nom français	Traduction arabe d'aṭ-Ṭahṭawī	La traduction actuelle
Théâtre	تياتر	مسرح
Spectacles	السبكتاكل	مسرحيات
Orthopédie	الأرتوبيدي	طب العظام
Les journaux	الجرنالات /الجرنو	الصحف/ جرائد
La liberté politique	الحرية البوليتيقية	الحرية السياسية
École polytechnique	مدرسة بوليتقنيقا	كلية العلوم التطبيقية
Ecole polytechnique	مدرسة كليات العلوم	كلية العلوم التطبيقية

Pour certains mots, il ne garde visiblement pas un seul équivalent : Par exemple, le mot « République » est traduit de quatre façons différentes :

Nom français	Différentes traduction proposées par at-Ṭaḥṭāwī,	Traduction actuelle
République	مملكة	جمهورية
République	جمهور	
République	دولة الجمهورية	
République	جمهورية	

D'abord, de façon générale, l'ensemble de ces outils conceptuels mis à notre disposition par at-Ṭaḥṭāwī ne sont que les résultats de ses efforts à travers les interrelations linguistiques sociales et culturelles.

Puis, à travers l'étude du phénomène d'« arabisation des termes français » chez at-Ṭaḥṭāwī que nous venons de voir dans ces tableaux, la réflexion nous amène à mentionner divers points d'ordre lexical et culturel. Nul ne doute que la traduction est un horizon cosmopolite, une connaissance combinée des deux langues et deux cultures, nécessaire afin de pouvoir jouer le rôle de médiateur interculturel. Et dans ce genre de circonstances, on est voué à être confronté la question du déséquilibre linguistique et culturel.

Ensuite, le contact (au sens académique du terme) limité entre ces deux langues à cette époque présenta un autre obstacle devant le jeune traducteur. Les nouveaux termes industriels, culturels et scientifiques qui apparurent à travers les différentes étapes du développement de la société occidentale (la révolution agricole, la révolution industrielle, la révolution scientifique et les révolutions sociale et politiques) n'avaient souvent pas des équivalents arabes. Et c'est justement pour cette raison qu'at-Ṭaḥṭāwī se réfugia vers un « réaménagement terminologique » pour trouver un équivalent arabe de certains termes français qui ne sont pas traduisibles. Voire même recourir à la translittération. Nous avons déjà vu qu'at-Ṭaḥṭāwī qui, par manque d'équivalent, se trouve parfois obligé de transcrire des termes français en caractères arabe, puis expliquer le vouloir dire de ces derniers en arabe afin de les rendre intelligibles dans le contexte linguistique et culturel arabe. Tous ces paramètres ont provoqué, d'une manière ou d'une autre, ces contrastes complexes dans les textes d'at-Ṭaḥṭāwī au vu des lecteurs de nos jours.

En revanche, cela explique que, la relation entre langues et cultures et l'effort du traducteur qui lutte afin de relever les défis de son travail constituent le point vital de la traduction. Une relation aussi humaine que culturelle qui met en relation différentes cultures et civilisations en permanence.

Ce qui est encore curieux, c'est sa traduction du nom « Bibliothèque Arsenal » en disant :

ومن خزائن الكتب: الخزانة المسماة خزانة « مسيو » وتسمى خزانة
«الأرسنال»³⁰⁶.

Or, le mot « arsenal » serait un mot d'origine arabe, « Il parvient du terme italien (arzana) provenant à son tour de l'expression arabe (*Dār aṣ-ṣinā'ah*). On l'employait pour désigner une installation industrielle, et aussi dans le sens d'union ou de groupement.³⁰⁷ »

Il fit visiblement une transcription du terme français « arsenal » en caractères arabes, et c'est la raison pour laquelle Muḥammad' Alī az-Zarkan l'a qualifié de fondateur de cette méthode (l'arabisation de terme étranger) dans les écrits arabes en disant :

إن الرفاعة هو مبتدع هذه الطريقة و صاحبها، فقد اتبعها في معظم كتبه
التي ترجمها، و عنه أيضا أخذها تلاميذه في مدرسة الألسن³⁰⁸.

« *Ar-Rifā'a est le créateur de cette méthode et son propriétaire. Il l'avait suivie dans la plupart de livres qu'il traduisit, et à leur tour, ses disciples à l'école Al-alsun l'ont repris.* »

Dans l'introduction de son livre « *Al-mu'allim Frārd fī al-ma'ādin an-nāfi'ah li tadābīri ma'āš al-ḥalāiq* » aṭ-Ṭaḥṭāwī lui ajoute une explication de plus qui confirme les caractéristiques de la traduction arabe à cette époque. Il souligne l'incapacité de l'arabe à répondre aux besoins terminologiques des traducteurs. Il avoue avoir translitéré ce qui ne fut pas traduisible, apporté quelques modifications durant l'interprétation en disant :

³⁰⁶ *Ibid*, 61.

³⁰⁷ *Les problèmes linguistiques de traduction arabe au début de la renaissance moderne en Égypte (1830-1881)*. Thèse de doctorat en traductologie, *op. cit.*, p. 45.

³⁰⁸ AZ-ZARKAN Muḥammad' Alī, 1998. *Al-ḡuhūd al-luqawiyah fī al-muṣṭalaḥ al-'ilmī al-ḥadīṭ*, almuḥarrir al-adabī li-nasrwat-tawzī' wat-tarḡama. SL, *op. cit.*, p. 61.

وقد فسرت مفرداته على حسب ما ظهر لي بالفحص التام، وما تعاصى
منها حفظت لفظه ، و رسمته كما يكمن كتابته به ، و ربما أدخلت بعض
التغييرات الطيفة³⁰⁹.

« J'ai interprété son vocabulaire en fonction de ce qui me semblait correcte. Et ce que j'ai eu du mal à trouver l'équivalent, je l'ai transcrit tel qu'il est en caractère arabe, et j'ai apporté peut-être de légères modifications. »

Enfin, à la lumière de ces éléments, il est à noter que chaque traduction répond à ses propres défis, et quoiqu'on puisse en apprendre de ceux-ci, nous ne sommes pas sensés donner des résultats parfaits mais tangibles. Celle d'aṭ-Ṭaḥṭāwī s'est confrontée à ces défis. Une étape inévitable pour tous les traducteurs, toutes les langues et à chaque époque.

En outre, pour ce qui concerne la réflexion sur les aspects culturels de la traduction, il nous faut absolument associer le terme de « culture » à celui de « traduction », puisqu'on signale souvent que « langue et culture sont dans un rapport étroit d'interdépendance : la langue a entre autres fonctions celle de transmettre la culture, mais elle est elle-même marquée par la culture³¹⁰ ». D'ailleurs, cette interdépendance doit être assurée dans le processus de traduction qui nécessite, afin d'assurer cette interdépendance, un recours à « l'ensemble des outils conceptuels mis à notre disposition par l'ethnologie, l'anthropologie, la sociologie, la littérature, et qui nous permettront d'analyser sérieusement les paramètres de la culture dans la traduction³¹¹ ». Alors, ces outils représentent « le capital » dont l'activité de traduction ne peut se faire sans lui.

³⁰⁹ AṬ-ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'aṭar-Rāfi'. 1248 Higri. *Al-mu'allim Frard fī al-ma'ādin an-nāfi'ah li tadbīr ma'ās al-ḥalāiq, tarjama min al-firansiyah*, Dar ad-daba'ah al-'amirah, Bolaq, P. 3.

³¹⁰ JEON, M.-Y. & BRISSET, A. (2006). La notion de culture dans les manuels de traduction : domaines allemand, anglais, coréen et français. *Meta*, 51 (2), 389–409. <https://doi.org/10.7202/013264ar>.

³¹¹ CORDONNIER, J.-L. (2002). Aspects culturels de la traduction : quelques notions, clés. *Meta*, 47 (1), 38–50. <https://doi.org/10.7202/007990ar>.

Les caractéristiques de traduction d'aṭ-Ṭaḥṭāwī

Au début de son projet, la traduction fit l'objet d'un effort individuel dans lequel aṭ-Ṭaḥṭāwī commença à traduire la charte constitutionnelle française de 1814 dans son *Taḥlīṣ* durant son séjour à Paris. Et bien avant que la traduction ne soit un projet collectif qui s'inscrit dans les réformes du *Wālī* pour répondre aux besoins sociaux majeurs liés à la culture, la pensée et à la vie sociale de son peuple.

Comme l'art de « traduire » a pour unité constituante « le cerveau du traducteur qui perçoit l'objet du message à traduire à partir des formes du texte de départ et qui ensuite, à l'aide du système d'arrivée, formule des paraphrases qui visent à l'équivalence ³¹²»; à travers ses méthodes, aṭ-Ṭaḥṭāwī vise à donner cette « équivalence » difficilement repérable dans cette époque où les outils informatiques ou papiers utilisés par un traducteur (traitement de textes, outils terminologiques, dictionnaires de traduction, traduction automatique...) n'existaient pas, que le traducteur n'eut d'autre choix que de se débrouiller avec sa propre charge linguistique et culturelle sans aucun soutien susceptible de lui faciliter la tâche.

Cependant, nous essayerons d'illustrer d'abord la variabilité des caractéristiques de traduction d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, puis nous allons ajouter des exemples qui appuieront notre hypothèse. Pour cela, nous essayerons de bâtir notre réflexion autour de trois points principaux qui sont :

L'arabisation des termes étrangers (arabisation formelle).

L'arabisation des termes étrangers (arabisation non formelle).

Le réaménagement terminologique (à l'intérieur des terminologies existantes).

L'arabisation des termes étrangers (arabisation formelle).

Ce phénomène universel de tous les temps et dans toutes les langues a beaucoup souffert pour trouver son itinéraire vers le dictionnaire arabe. Même si les anciens grands dictionnaires arabes ne le reconnaissaient pas pendant longtemps, les travaux lexicographiques de l'Académie Arabe du Caire et surtout son fameux dictionnaire «

³¹²BALARD, Michel. 2007. *Le commentaire de traduction anglaise*. Armand Colin. S.L, p. 114.

Mu'ğam al-wasīṭ » publié vers le milieu du XX^e siècle permettent de faire des petits pas vers une évolution du lexique à travers l'adoption de ce que nous appelons l'« arabisation formelle » à grande échelle pour la première fois de l'histoire de la lexicographie arabe. Malheureusement, cette initiative qui a brisé le tabou classique des lexicographies anciennes, pour un moment, n'a pas été, à notre connaissance, suivit par d'autres travaux qui permettent de maintenir cette initiative évolutive. Nous nous sommes permis de recourir à cette appellation, puisque dans cette solution la formulation proposée va avec la construction morphologique de la langue arabe. Dans le tableau ci-dessous, nous essayons de citer quelques exemples tirés des textes d'aṭ-Ṭaḥṭāwī :

Nom français	Traduction arabe
Société philomathique	الجمعية الفيلوماثية ³¹³
Société Asiatique	الجمعية الآسياتية ³¹⁴
Etats-Unis	ايتازونيا ³¹⁵
Boulevard	البلوار ³¹⁶
Capitale	دار السلطنة ³¹⁷
Presqu'île	برسكية ³¹⁸
Statistique	اسطاطيسطيقا ³¹⁹

L'arabisation « *Ta'rib* » des termes étrangers (arabisation non formelle).

D'abord, le fait de donner un « vouloir dire unique » au terme « *Ta'rib* » (arabisation) est très difficile. Cela nous oblige à signaler la pluralité du sens du terme « arabisation » tout en essayons d'évoquer brièvement les différents paramètres que cela

³¹³ *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz*, op. cit. , p. 187.

³¹⁴ *Ibid.* , . 188.

³¹⁵ AṬ-ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'ar-Rāfi'. S.D. *Qalāid al-mafāḥir fī ġaribi'awāid al-awāil wal-awāhir*, S.L, Univerity of Toronto Library, p.14 .

³¹⁶ *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz*, op. cit. , p. 81.

³¹⁷ *Ibid.* , p. 89.

³¹⁸ *Ġuġurāfiya al-'umūmiyah*, op. cit. , p. 35.

³¹⁹ *Ibid.* , p. 5.

consiste. Alors, l'arabisation comme étant la conséquence de déplacement des arabes dans les autres régions au périphérique géographique du monde arabe peut avoir un sens plus spécifique qui s'inscrit dans le contexte de néologisme. Dans cette optique, elle désigne le changement morphologique d'un terme étranger afin de lui donner une écriture qui lui est propre, faisant ainsi entrer un nouveau mot « *Kalima Daḥīlah* » dans les écrits arabes.

Or, dans son sens général, le terme « arabisation » renvoie au processus qui a été lancé au moment de la conquête arabo-musulmane du VII^e siècle qui a provoqué à la diffusion de l'Islam et la langue qui le transporte dans les territoires passés sous administration des Califes. D'ailleurs, du point de vue historique actuel, le mot indique les politiques visant à promouvoir la langue arabe concurrencée par les langues des colonisateurs européens dans le monde arabe. L'angle qui nous intéresse ici est celle de reconstruction du terme étranger en alphabet arabe d'une façon qui n'est pas encore familière avec la construction morphologique arabe.

Ici, nous allons essayer de donner quelques exemples sur le « *Ta' rīb* » (arabisation non formelle) du terme étranger, en alphabet arabe, avec sa charge idiomatique dans la langue de départ et sans modifier même son articulation. Ce phénomène est très fréquent dans les textes d'aṭ-Ṭaḥṭāwī. Il est difficile d'analyser par rapport aux deux autres points (arabisation formelle, réaménagement terminologique). Il s'agit d'arabiser le terme étranger sans aucune adaptation phonétique au rythme phonétique arabe.

Par exemple, l'oxygène (le corps le plus important de la chimie) « a été découvert indépendamment par Scheele en 1772 et Priestley en 1774.³²⁰ ». Le nom fut donné par Antoine-Laurent de Lavoisier en « 1777³²¹ » à partir du grec « oxus » « acide ». Ce dernier est transcrit, jusqu'à aujourd'hui, dans les écrits arabes tels qu'il est sans modification. On le réécrit, à partir d'anglais « oxygen », en alphabet arabe comme suit : أكسجين. Comme nous l'avons déjà évoqué, cette méthode est fréquemment utilisée par aṭ-Ṭaḥṭāwī dans ses écrits. A titre d'exemple ; le mot « orthopédie » fait parti des mots dont l'auteur n'a pas trouvé d'équivalent dans la langue cible. Il décide alors de l'arabiser en disant³²² الأرتوبيدي. Pour cet exemple, aṭ-Ṭaḥṭāwī a fait non seulement une arabisation mot à mot du terme

³²⁰ OUCHARD, Georges. 1938. *Guyton-Morveau: chimiste et conventionnel, 1737-1816*. Perrin. p. 165.

³²¹ GAUTHIER-CLERC, Michel. 2019. *La belle histoire de la vie: Une enquête passionnante au cœur du vivant !* De Boeck Supérieur. S.L. p. 136.

³²² *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz*, op. cit. , p. 145.

français mais a gardé également son articulation dans la langue de départ. Les exemples allant dans ce sens sont nombreux dans les textes d'aṭ-Ṭaḥṭāwī. À titre d'exemple :

Mot français	L'arabisation
Hôtel-Dieu	أوتيل ديو ³²³
États-Unis	ايتازوني ³²⁴
Acupuncture	الإكمبكتور ³²⁵
Fiacre	الفيآكر ³²⁶
poêle	بوآلا ³²⁷
Pendule	بندول ³²⁸
La Porte-Royale	ليبرتروآيال ³²⁹

Les éléments regroupés dans ces trois tableaux constituent un échantillon en provenance de quatre de ses livres qui sont les suivant :

- 1- تخلص الإبريز في تخلص باريز - (*Tahlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz*)
- 2 - التعريبات - (*at-ta'ribāt*)
- 3- قلآند-المفاخر-في-غريب-عوائد-الأوائل-والأواخر - (*Qalāid al-mafāḥir fī ḡaribi 'awāid al-awāil wal-awāhir*)
- 4 - جغرافية العمومية - (*Ġuġurāfiya al-'umūmiya*)

Pour conclure, chez aṭ-Ṭaḥṭāwī la traduction des œuvres françaises fut un moyen d'expression à son aspiration culturelle et sociale. Cette doctrine (arabisation, emprunt, réaménagement terminologique) représenta pour lui une façon inédite de répondre aux revendications identitaires mais aussi de défendre ses travaux. Il nous est donc possible, en

³²³ *Ibid.* , p. 164.

³²⁴ *Qalāid al-mafāḥir fī ḡaribi 'awāid al-awāil wal-awāhir, op. cit.*, p. 14.

³²⁵ *Ibid.* , p. 145.

³²⁶ *Tahlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz, op. cit.* , p.16 .

³²⁷ *Ibid.* , p. 75.

³²⁸ *Ibid.* , p. 122.

³²⁹ *Ibid.* , p. 212.

se basant sur tout ce qui a été dit précédemment, de considérer la méthode d'arabisation du terme étrangers, d'emprunt lexical et le réaménagement des terminologies existantes comme une caractéristique propre aux textes d'aṭ-Ṭaḥṭāwī.

Réaménagement terminologique.

Cet effort d'aménager les terminologies existantes afin de donner une traduction acceptable à un terme étranger qui n'a pas un équivalent arabe est propre à l'auteur. Une particularité des traductions arabes du XIX^e siècle. Une particularité qui revient, en premier, à aṭ-Ṭaḥṭāwī et son investissement de sa connaissance encyclopédique et sa manière de faire la médiation interculturelle.

Il s'investit visiblement dans la translittération qui relève de l'« arabisation », mais aussi des transformations à l'intérieur des vocables de cette même langue «réaménagement terminologique». Ce qui aboutit à des nouvelles terminologies dans la traduction arabe de cette époque. Le réaménagement des terminologies existantes déjà dans la langue arabe afin de les donner des nouvelles acceptions. Un réaménagement qui a pour but de surmonter les défis majeurs auxquels il fit face dans ses travaux. Les deux principaux obstacles rencontrés sont :

- 1- Les contraintes culturelles et sociales.
- 2- Le manque d'équivalent arabe.

Les contraintes culturelles et sociales.

En ce qui concerne le premier point, dans le processus de traduction, les nouvelles terminologies varient d'un domaine à l'autre par rapport aux contraintes culturelles. Par exemple, les terminologies économiques peuvent fonctionner souvent hors de toute contrainte culturelle ou sociale tandis que les terminologies culturelles et dogmatiques posaient problème. Pour ces dernières, les contraintes s'intensifiaient de façon particulière. Parce qu'elles touchent un sujet qui a une certaine sensibilité pour les sociétés croyantes. Ces sociétés sont souvent très prudentes quand il s'agit des terminologies qui sont en rapport avec des affirmations considérées comme fondamentales, incontestables et intangibles dans leurs cultures. En Islam, par exemple, la première des six axiomes de la Foi est la confirmation de l'existence et l'unicité de Dieu (Allah).

D'ailleurs, cette unicité de Dieu est l'un des grands défis auxquels aṭ-Ṭaḥṭāwī fit face dans ses traductions. Nous avons déjà vu dans sa traduction d'« *Aventures de Télémaque* » qu'il a eu du mal à concilier entre la culture musulmane qui prévoit l'unicité de Dieu et la mythologie grecque qui se dotait d'une grande atmosphère de rationalisme, car, elle était fondée sur des rituels pratiqués en commun et non sur un texte sacré à la différence des religions monothéistes. Donc, aṭ-Ṭaḥṭāwī, originaire de l'Orient arabe, islamisé il y a quelques siècles, propose des textes qui ne reflètent pas cette unicité de Dieu (le premier des cinq piliers de l'Islam) c'est une aventure à haut risque par rapport à la réputation de l'auteur et son projet dans cette société. C'est donc la raison pour laquelle nous avons vu qu'il évite, la plupart du temps, de traduire le nom « Dieux », qui est le pluriel de Dieu, par « *al-Āliha* » qui est son équivalent terminologique arabe. Pour exemple :

Fénelon dit dans son *aventures* « Les Dieux, O Télémaque, vous demanderont plus qu'a Idoménée ³³⁰» aṭ-Ṭaḥṭāwī traduit cette phrase comme suit :

«فأنت يا تليماك قد فضلك مولاك على ايدومينوس³³¹»

Dans cette phrase, nous voyons qu'il emploie le terme « *Mawlāk* » qui veut dire « votre seigneur » et qui est toujours au singulier, alors que le mot « Dieux » est employé par Fénelon au pluriel, qui ne signifie pas une divinité unique. Cette forme de réorientation ou même d'orientalisation du texte dans la langue cible adoptée par aṭ-Ṭaḥṭāwī a pour but d'éviter ces contraintes culturelles. Une réorientation qui peut mettre en cause l'authenticité et la fidélité de sa traduction. Nous avons également vu que, dans l'introduction de son *Tahlīs*, il a tiré la sonnette d'alarme en disant « Cela ne provient, ni de Coran ni de la Sunna », puis il aborda la traduction de charte constitutionnelle française de 1814 sans aucune modification résultant d'une influence culturelle. Or, dans sa traduction des « *Aventures de Télémaque* » nous avons vu qu'il a annoncé dès le début qu'il a effectué la traduction vers l'arabe par le rapprochement le plus simple et le style le plus éloquent, et qu'il se gardé de ce qui occasionne le moindre changement des sens,

³³⁰ *Les Aventures de Télémaque, Fils d'Ulysse* Nouvelle édition, Tome Second (augmenté et corrigé sur le manuscrit original de l'auteur), volume 9, *op. cit.*, p. 238.

³³¹ *Mawāqi' al-aflāk fi waqāi' telimāk*, *op. cit.*, p. 704.

entraîne la moindre altération à la compréhension, à moins qu'elle (compréhension) soit préjudiciable à la coutume.

Cela veut dire, si la compréhension est considérée préjudiciable à la coutume, je me suis permis à la modification pour qu'elle soit conforme à la coutume. À la lumière de ces propos, nous pouvons tirer une conclusion qui prévoit que les modifications apportées au vouloir dire de texte source (le cas de Télémaque) a été un choix délibéré de la part d'aṭ-Ṭaḥṭāwī.

Le manque d'équivalent en arabe.

L'absence d'équivalent est l'un des problèmes majeurs auxquels aṭ-Ṭaḥṭāwī fit face dans sa démarche de mettre en rapport deux mondes culturels où la langue sert de lien. Il lui était impossible de trouver un corpus représentatif du domaine de traduction (dictionnaire bilingue, traduction arabe précédente...) Il n'a point évoqué des références quiconque auxquelles il s'est basé à part la consultation de ses maîtres à Paris. Difficultés qui résident, non seulement sur la pauvreté du corpus, mais aussi sur les paramètres de contact relativement limités entre deux langues en question en ce moment. En ce qui concerne, la pratique du travail de traduction du français vers l'arabe à cette époque, l'exhaustivité est presque impossible à atteindre à cause du problème de l'incompatibilité culturelle et linguistique entre ces deux langues. C'est justement la raison pour laquelle aṭ-Ṭaḥṭāwī intensifie l'utilisation de méthodes d'arabisations des termes français (voir le tableau précédent).

En résumé, à travers les méthodes appliquées afin de surmonter les obstacles causés par ce que nous appelons « Le manque d'équivalent et les contraintes culturelles et sociales », nous observons que, dans un premier temps, il se trouve obligé d'employer le singulier au lieu du pluriel. Non pas par manque d'équivalent mais pour éviter de provoquer un choc culturel. Secondo, il importe des termes étrangers : Une importation par nécessité justifiée par l'absence de leurs équivalents arabes. Et c'est là qu'il privilégie cette solution. L'objectif de tout traducteur est de réaliser une traduction fidèle, et c'est justement ce qui pousse aṭ-Ṭaḥṭāwī d'adopter ces différentes formes qui, parfois, provoquent une certaines contraintes. Là Nous avons l'impression qu'il mettait en évidence le respect de la culture au détriment des mots et leurs sens. Le fait d'accorder la primauté à la culture, s'ajoute aux paramètres secondaires qui attirent les traducteurs auquel fait allusion Nassima el-Medjira quand elle disait, dans son article « *Fidélité en traduction ou*

l'éternel souci des traducteurs » (2001), que « les traducteurs s'attachent de moins en moins à l'aspect purement linguistique des textes à traduire ». Par conséquent, cela met en cause les deux éléments les plus importants dans le processus de traduction qui sont : l'« Attachement et respect » (l'attachement au texte source et le respect des exigences du texte cible).

Alors, dans le tableau suivant, nous avons essayé de regrouper quelques exemples sur le manque d'équivalent en arabe dans la traduction d'aṭ-Ṭaḥṭāwī :

Mot français	Traduction arabe
Grève	332 حركة عظيمة
Perruque	333 الشُّعور العارِية
Caricature	334 وقائع النوادر
Journaux	335 التذاكر اليومية
Pharmacie	336 فن الكيمياء العقاقيرية
Statistique	337 علم أحوال البلاد
Trahison	338 خيانة في التدبير بالرشوة
Mythologie	علم جاهلية اليونان 339 وخرافاتهم

³³² *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz, op. cit.*, p. 187.

³³² *Ibid.*, p.224.

³³³ *Ibid.*, p.131 .

³³⁴ *Ibid.*, p. 285.

³³⁵ *Ibid.*, p.134 .

³³⁶ *Ibid.*, p. 145.

³³⁷ *Ġuġurāfiya al-'umūmiyah, op. cit.*, p. 5.

³³⁸ *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz, op. cit.*, p.11 1.

³³⁹ *Ibid.*, p. 220.

Conclusion

Brosser une analyse exhaustive de toutes les difficultés issues de la confrontation de ces deux langues dans les écrits d'aṭ-Ṭaḥṭāwī peut être une entreprise délicate. Puisqu'elle nécessite énormément de temps, de disponibilité et d'énergie. La médiation entre deux langues qui ne sont pas organiquement liées représente elle-même une véritable problématique. D'autant plus que les lexiques empruntés d'une langue à l'autre s'emploient avec leurs charges culturelles dans la langue cible.

Donc, dans ce chapitre nous avons essayé d'indiquer, avec une extrême concision, les aspects les plus importants à analyser dans la traduction d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, tels que ; la question d'équivalence, la contextualisation, le défi d'intraduisibilité et les caractéristiques de sa traduction. D'abord, nous avons voulu dans un premier temps identifier un certain nombre d'éléments. Puis avons tenté dans un deuxième temps d'examiner et d'analyser les éléments identifiés. Une analyse non exhaustive mais qui met l'accent sur les éléments dont nous avons pu prélever sur ces quatre paramètres.

Face à la complexité de cet art, il mobilise sa créativité à travers laquelle il propose plusieurs façons de traduire pour un même syntagme. Dans cette méthode, la construction des unités lexicales se font, parfois, en conformité avec les caractéristiques générales de la morphologie de la langue d'arrivée (ايتازونيا³⁴⁰) pour la traduction d'États-Unis. D'autre fois, en conformité avec la construction morphologique de la langue de départ () pour ايتازوني³⁴¹ le même nom.

D'ailleurs, les travaux du jeune Azharit très controversés du XIX^e siècle ne se résument pas sur la traduction des documents. Ils sont également porteurs d'un message humain très fort. À travers l'importation des textes juridiques et constitutionnels français, il participa à l'importation des principes de l'état moderne et les fondements de société de droit. Dans cette optique, Louis 'Awwad le décrit comme le père de la démocratie égyptienne qui apparut sur la scène égyptienne après 200 ans de règne des régimes autocratiques. Pour 'Awwad, ce fut aṭ-Ṭaḥṭāwī qui « a appelé à la souveraineté du peuple

³⁴⁰ *Qalāid al-mafāḥir fī ḡaribi 'awāid al-awāil wal-awāhir, op. cit., p. 14.*

³⁴¹ *Ibid. , p. 14.*

sur les rois et leur a ouvert les yeux sur les expériences d'autres nations dans l'exercice de la liberté et de l'égalité par le biais des constitutions et des systèmes parlementaires. ³⁴²»

Ses idées furent si fortes, si irrésistibles, qu'ils ne sauraient être arrêtées par une quelconque opposition. Si les conservateurs virent que les idées d'aṭ-Ṭaḥṭāwī et ses semblables éloignèrent la société chaque jour davantage des croyances religieuses établies, le pouvoir en place ne partageait pas ce point de vu. Puisque ses activités furent des interventions sociales accompagnant les engagements politiques de Pacha.

Quant à aṭ-Ṭaḥṭāwī de sa part, il continua de confirmer systématiquement la compatibilité de ses idées aux principes établies de la culture arabo-musulmane. Souvent, dans ce genre de projet, il faut sans doute un rude courage qui vous permet de surmonter les obstacles d'ordre culturel ou social. Dans le cas d'aṭ-Ṭaḥṭāwī, on peut avancer, sans exagérer, qu'il avait cette force humaine qui lui permit de mener à bien son projet et ainsi laisser son empreinte à la postériorité. Il puisa sa force dans sa foi que les développements réalisés en Occident étaient tout à fait réalisable en Orient. Mais cela ne peut être possible qu'avec un engagement réel des dirigeants. Il disait en effet : « Nous avons été, un moment donné, le premier du monde en matière d'urbanisation, développement et de l'éducation, mais ce fut quand les *Califes* s'engagèrent à soutenir les scientifiques et les artistes ³⁴³».

Dans sa tentative de construction d'un projet de modernité en Orient arabe, les interactions culturelles entre différentes sociétés représentent le premier paramètre à tenir compte pour la réalisation de cette ambition. Dans son *Taḥlīṣ*, il signala à plusieurs reprises, que le développement des sociétés dépend de leurs attachements à la connaissance et la recherche. Il n'hésita pas à saluer hautement les efforts de Hārūn-rašīd, el-Ma'mūn, al-mutawakil et 'Abdar-Raḥmān an-nāssir, pour leur rôle pour la recherche de connaissance à travers la traduction des œuvres étrangères des anciennes civilisations.

En raison de cette vision, pour certains, (le cas de Maḥmūd Muḥammad Šukrī) at-Tahtawi aurait pu jouer l'image d'un disciple obéissant des orientalistes français. Un disciple qui a cassé toutes les contraintes culturelles de la société arabo-musulmane. Or at-Tahtawi ne partage pas le même point de vue que ses compatriotes sur cette contrainte.

³⁴² AWWAḍ Luwīs, 1987. *Tārīḥ fikr al-mṣrī al-ḥadīṯ: min al-ḥamla al-fransiya ilā' ahdi Ismā'īl*. Maktanat al-Askandariya. Tab'a ar-rāb'a, Askandariya, p. 122.

³⁴³ *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ bārīz, op. cit.*, p. 125.

Pour lui, son projet ne signifie ni un retour à l'ordre ancien de la tradition, ni une métamorphose sociale dans laquelle la société perde ses spécificités culturelles. Et c'est tout à fait véridique, vue que les travaux d'aṭ-Ṭaḥṭāwī et ses compatriotes (qui avaient le même point de vu que lui) ont œuvré pour que la langue, la littérature et la société basculent vers une nouvelle ère, « La *Nahḍa* » (La renaissance arabe du XIX^e siècle).

V. CONCLUSION GÉNÉRALE

Parvenu au terme de notre étude, il convient de tirer des enseignements tant théoriques qu'heuristiques. Si les effets de travaux de réformistes ont parcouru en filigrane une grande partie de cette recherche, la méthodologie adoptée dans cette thèse a permis de montrer les facteurs clés qui ont joué un rôle crucial sur le déclenchement de la *Nahḍa*.

Une renaissance à la fois littéraire, politique, culturelle et religieuse qui s'est développée généralement en deux phases : d'une part, les efforts politiques de modernisateur de Mohamed Ali Pacha à qui appartient l'initiation de l'état moderne dans le monde arabe. D'autre part, les thématiques en rapport avec la reconstruction culturelle et identitaire, telles que (*ihyā'* : revivifier) et (*iqtibās* : emprunt) développées par les intellectuels. Le premier, *ihyā'*, est lié à la redynamisation de la langue et la culture afin de combler le retard par rapport à l'Occident dans une période où la question de retard posait problème. Le second, *iqtibās*, est en rapport avec l'interculturalité avec l'Occident et la manière dont cette dernière s'opère.

D'autre part, les intellectuels plaidaient pour l'adoption des sciences modernes en provenance de l'Occident, puisque les sciences ne nuisent ni à la tradition (au sens religieux du terme) ni aux coutumes ; elles ne font qu'améliorer les choses. La question de décalage entre le monde arabe et l'Occident est devenue une question qui domine largement le discours des intellectuels. Le célèbre écrivain et poète libanais Šakīb Arslān, surnommé *Amir al-Bayān* (*Prince de l'éloquence*) en raison de sa compétence exceptionnelle en langue arabe, consacra un livre à cette question. En guise de titre à son œuvre, il posa la question suivante : « *Li māḍā ta'ḥḥara al-muslimūna wa taqaddama ḡayruhum* », (*Pourquoi les Musulmans ont-ils pris du retard et pourquoi les autres ont-ils pris de l'avance ?*). Il avait un grand soutien à l'ottomanisme et mettait en évidence la notion de *Umma* comme prioritaire à la récupération de l'équilibre perdu. Nous avons vu précédemment (seconde partie) qu'il rend hommage à Mohamed Ali Pacha, et au fait qu'il est le pionnier de l'instauration de l'état moderne dans le monde arabe.

De façon générale, la traduction dans l'histoire du monde arabe a connu deux grands courants. D'abord, la traduction des livres scientifiques et philosophiques commença à prendre de l'essor avec le calife abbasside Hārūn ar-Rašīd, puis arriva à son apogée avec l'arrivée de son fils el-Ma'mūn qui fut séduit par les idées de Mu'tazilites qui visaient à trouver des concordances entre la philosophie grecque et la pensée islamique. À son époque, il favorisa la traduction des œuvres de divers domaines vers l'arabe (médecine, astronomie, philosophie ...) Des traducteurs, majoritairement chrétiens, animaient cette institution à l'instar de Ḥunayn ibn Ishāq al-'Ibādī (809-873), Yaḥyā ibn Māsawayh (777 - 857), son fils Ḥunayn, décédé en 911, son neveu Ḥubayš ibn al-Ḥasan, Yaḥyā ibn 'Adī (893-974) et Abu Bišr Mattā (870-940). Donc, cette période est considérée comme l'âge d'or de la traduction dans le monde arabe (au sens ancien).

Concernant la traduction au XIX^e siècle, nous avons essayé de clarifier son émergence et son rôle dans le processus de la *Nahḍa* depuis le début (depuis l'arrivée de l'armée d'Orient). La question de la traduction, au sens moderne, dans le monde arabe a émergé, de façon générale, à la croisée des cultures : arabe et française grâce à l'expédition d'Égypte. Car il y'avait une sorte d'interdépendance entre les différents acteurs (la société égyptienne, l'armée française, les Ottomans, les Mamelouks et les Anglais). Ils représentaient les protagonistes qui animaient les bouleversements qui se déroulaient dans cette contrée. Cette interdépendance entre différents acteurs favorisa l'émergence de la traduction en tant que moyen de communication.

Malgré ces remarquables moments dans l'histoire de la traduction arabe, les études et les rapports en relation avec la traduction et le transfert de connaissances entre les différentes langues et cultures, ne donnent pas d'espoir sur l'avenir de cet art dans le monde arabe. Parmi les propos choquants, ceux qui proviennent de programme de Nations Unies pour le développement :

"لم تستفد البلدان العربية من دروس الماضي، وتشهد حالياً حالة من الركود والفوضى في مجال الترجمة. فرغم ازدياد عدد الكتب المترجم من حوالي 175 عنواناً في سنة خلال الفترة 1970-1975 الى ما يقرب من 330 كتاب، وهو خمس ما تترجمه اليونان مثلاً. يقدر اجمالي التراكمي للكتب المترجمة منذ عصر

المأمون حتى الآن بحوالي 10000 كتاب، وهو يوازي ما تترجمه اسبانيا في عام واحد"³⁴⁴.

«*Les pays arabes n'ont pas tiré profit des leçons du passé, ils connaissent actuellement un état de pagaille et de chaos dans le domaine de la traduction. Malgré l'augmentation du nombre de livres traduits d'environ 175 titres par an pendant la période 1970-1975 à près de 330 livres, soit un cinquième de ce que la Grèce a traduit, par exemple. Toutefois, le total cumulé des livres traduits depuis l'époque d'al-Ma'mūn jusqu'à présent est estimé à environ 10 000 livres, ce qui équivaut à ce que l'Espagne traduit par an.*»

Concernant at-Taḥṭāwī, dans son rôle du traducteur réformiste et de porteur de messages et d'expériences culturelles, sociales et scientifiques du monde occidental, nous avons essayé de démontrer comment, malgré les contraintes culturelles et sociales, qu'il a suffisamment réussi à faire passer son message. Il s'adresse à une société dominée par un système qui semblait être en dehors de la logique étatique, politique et institutionnelle modernes ! Nous admettons que ses idées ont généralement bouleversé la rigidité des systèmes culturel et politique traditionnels, tout en offrant à la société des perspectives d'ouverture aux autres cultures, aux périphéries géographiques, en insistant systématiquement sur le fait que cela n'engendra pas un choc culturel. Une ouverture qui permet à la société de découvrir des nouveaux modes de gestion et d'organisation avec un large espace de liberté assigné à l'homme. Il insiste que cela est naturel et même islamique, puisque la tradition prophétique a déjà admis nombre de ces valeurs.

Même constat pour ce qui concerne nombreux autres intellectuels de cette même région. Nous avons vu (dans les deux premières parties) At-Tūnisī, al-Afġānī, Moḥammad Abduh... qui admettent la nécessité d'adapter la société à l'ère moderne à travers la production de la raison humaine (les sciences) et les préceptes bénéfiques des autres civilisations, quelle qu'en soit l'origine.

Au niveau de la traduction des expressions en provenances de mythologies grecques, nous avons constaté que les procédés de transposition montrent qu'at-Taḥṭāwī a

³⁴⁴ Barnāmiġ al-umam al-muttaḥida al-inmā'ī. Al-Ṣandūq al-'arabī li al-inmā' al-iqtiṣādī wa al-igtimā'ī. Taqrīr tanmiyat al-insāniya al-'arabiya, 2003; bi 'unwān " *Naḥwa iqāmat muġtama' al-ma'rifa* ", p. 67.

orientalisé les textes à plusieurs reprises et loin des exigences de la langue et la culture sources. Aussi, dans sa traduction, les syntagmes religieux et laïques se côtoient dans le sens où il essaie de réconcilier deux univers qui se rencontrent à travers ces textes pour la première fois dans la région de *Mašriq al-‘arabī*. C’est la raison pour laquelle il lui est reproché, par les conservateurs, d’être le prédicateur d’une nouvelle religion occidentale dans la société.

Dans ses textes il essaie une approximation entre deux univers culturels. Il s’agit la culture arabo-musulmane et la culture occidentale laïque. Dans ce sens, il traduit des termes français à connotation laïque par des équivalents arabes en provenance de l’univers conceptuel islamique, afin que sa traduction trouve une place dans la société (voir le dernier chapitre de cette thèse).

Pour arriver à ces conclusions, nous avons, d’une part, essayé - à partir des chroniques de l’historiens tel que ‘Abdar-Rahmān ibn Ḥasan al-Ġabartī (1753-1822), Pierre-Dominique Martin (1771-1855), Aḥmad Ḥāfiẓ ‘Awwaḍ (1870-1950), Ġamālād-Dīn aš-Šayyāl (1911-1967) et bien d’autre, mais aussi, les journaux comme *Le Courrier de l’Égypte et la décade égyptienne*, de donner un aperçu général sur les événements historiques d’une période limitée, mais pleine de rebondissements (1798-1801). D’autre part, nous avons tenté d’analyser les textes d’aṭ-Ṭaḥṭāwī (1801-1873), surtout sa traduction, sa manière de faire, sa créativité dans cet art et les caractéristiques de sa traduction dans un moment où les deux langues ne se sont pas suffisamment traitées.

Les difficultés de l’étude.

L’étude linguistique, dans ses différents axes, est un travail de nature complexe. Le fait d’étudier des textes du XIX^e siècle dans lesquels certains termes ont des significations complètement différentes de leurs significations actuelles est encore un défi. Parmi les difficultés rencontrées durant la période de recherche, les problèmes de référence bibliographiques de nombreux livres arabes (sans date ni lieu et parfois sans maison d’édition). En revanche, la traduction des textes arabes littéraires du XIX^e siècle, nourrie abondamment de paronymies et de figures de style analogiques, a été une tâche complexe, parce que le processus de la traduction nécessite une transmission fidèle du vouloir dire de texte source avec toutes ses caractéristiques, tout en tenant compte les exigences de la langue cible.

En revanche, la difficulté la plus complexe était celle de l'historicité des mots dans la langue arabe. Une étude étymologique qui relève le fonctionnement des unités terminologiques dans une langue nécessite forcément un corpus lexicographique qui permet de tracer l'évolution de leur sens à travers le temps. Or, en langue arabe, nous n'avons pas trouvé de dictionnaires historiques qui nous donnent l'histoire d'un mot dans la langue.

Dans les textes analysés, nous avons utilisé parfois des traducteurs qui, dans leurs traductions, emploient des termes qui ne sont pas des équivalents arabes des termes concernés, alors que les équivalents arabes sont bien là. Pourtant, nous n'avons pas pu vérifier, de manière très précise, si cette utilisation est une omission ou un choix délibéré. Donc, l'histoire de mots a été le défi auquel nous étions confrontés. Nous n'avons pas eu le moyen de le relever à part entière (manque des dictionnaires historiques en langue arabe). Au cours de notre étude, nous avons appris que des études allant dans ce sens sont en cours dans les pays du Golfe. Malheureusement, à leurs niveaux actuels (après la confirmation de l'un de responsable de ces projets), elles ne sont pas en mesure de répondre à nos questions.

BIBLIOGRAPHIE

VI. BIBLIOGRAPHIE FRANÇAISE ET ANGLAISE.

ABDERRAHIM, Kader A. 2016. *DAECH: Histoire, enjeux et pratiques de l'Organisation de l'État islamique*. Editions Eyrolles. Paris.

ADER, Jean Joseph. 1826. *Expédition d'Égypte et de Syrie*. Ambroise Dupont et Roret éditeurs.

ALHAITI, Ali Hassan, Alanod Raffa Alotaibi, Linda Katherine Jones, Cliff DaCosta, et BINH LENON, George. 2016. « Psychometric Evaluation of the Revised Michigan.

ALHAITI, Ali Hassan, ALOTAIBI Alanod Alotaibi, JONES Linda Katherine, DACOSTA Cliff, et LENON George Binh Lenon. 2016. « Psychometric Evaluation of the Revised Michigan Diabetes Knowledge Test (V.2016) in Arabic: Translation and Validation ». *Journal of Diabetes Research* 2016: 1–7. <https://doi.org/10.1155/2016/9643714>.

ALMARHABBY, Ibrahim. 2018. « Al-Ṭaḥṭāwī in Paris: Western Influence on Format and Style in Early Modern Arabic Travel Literature ». *Advances in Language and Literary Studies* 9 (1): 119–121. <https://doi.org/10.7575/aiac.all.v.9n.1p.119>.

ALMARHABBY, Ibrahim. 2018. « Al-Ṭaḥṭāwī in Paris: Western Influence on Format and Style in Early Modern Arabic Travel Literature ». *Advances in Language and Literary Studies* 9 (1): 119–121. <https://doi.org/10.7575/aiac.all.v.9n.1p.119>.

AOUATTAH Ali. 2011. *Pensée et idéologie arabes: figures, courants et thèmes au XXe siècle*. Harmattan. Paris.

ARIANNA Bisazza, PIGHIN Daniele, et FEDERICO Marcello. 2012. « Chunk-Lattices for Verb Reordering in Arabic-English Statistical Machine Translation: Special Issues on Machine Translation for Arabic ». *Machine Translation* 26 (1/2): 85–103. <https://doi.org/10.1007/s10590-011-9104-y>.

Association européenne des linguistes et des professeurs de langues, éd. 1991. *La %otraduction littéraire, scientifique et technique: actes du colloque international*. Paroles et actes. Paris [Cergy]: la Tilv.

AUZIAS Dominique, LABOURDETTE Jean-Paul. 2018. *ÉGYPTE 2018 Petit Futé*. S.L.

AYALON, Ami. 2008. « PRIVATE PUBLISHING IN THE NAHḌA ». *International Journal of Middle East Studies* 40 (4): 577a–577a. <https://doi.org/10.1017/S0020743808081877>.

AYOUB, Dima. 2020. « Politics of Paratextuality: The Glossary between Translation and the Translational ». *Journal of Arabic Literature* 51, 2020 (1-2): 27–52. <https://doi.org/10.1163/1570064x-12341399>.

AYOUB, Dima. 2020. « Politics of Paratextuality: The Glossary between Translation and the Translational ». *Journal of Arabic Literature* 51, 2020 (1-2): 27–52. <https://doi.org/10.1163/1570064x-12341399>.

BALARD, Michel. 2007. *Le commentaire de traduction anglaise*. Armand Colin.

BARLOW, Joe. 2000. *100 Nights in the Dark: A Collection of Contemporary Film Reviews and Essays*. New York Lincoln Shanghai. iUniverse. S.L.

BASPEYRE, Claude. 2007. « Les Français en Haute Égypte comment une armée régulière s'est adaptée à une guerre de harcèlement ». <http://savoirs.usherbrooke.ca/handle/11143/2521>.

BASPEYRE, Claude. 2007. « Les Français en Haute Égypte comment une armée régulière s'est adaptée à une guerre de harcèlement ». <http://savoirs.usherbrooke.ca/handle/11143/2521>.

BEN JELLOUN, Tahar. 2016. *Le terrorisme expliqué à nos enfants*. S.L. Editions du seuil.

BENSIMON (P.), « Traduire la culture » in *Palimpseste* n.11, Presse de la Sorbonne Nouvelle, Paris.

BILICI, Faruk. 2017. *L'expédition d'Égypte, Alexandrie et les Ottomans: l'autre histoire*. Études Alexandrines 40. Alexandrie: Centre d'études alexandrines.

BILICI, Faruk. 2017. *L'expédition d'Égypte, Alexandrie et les Ottomans: l'autre histoire*. Études Alexandrines 40. Alexandrie: Centre d'études alexandrines.

BLACHÈRE & GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Grammaire de l'arabe classique, Paris, aisonneuve& Larose.

BLANC, Jacques Weber (dir) Claudine Le, et Irini Apostolou. 2016. *L'ailleurs de l'autre: Récits de voyageurs extra-européens*. Presses universitaires de Rennes.

BONNICHON, Philippe, et PIERRE Gény. 2012. *Présences françaises outre-mer, XVIe-XXIe siècles*. KARTHALA Editions. SL.

BOSWORTH, C. E., WENISINCK, A. J., BECKER*, C. H., CRISTIDES, V., KENNEDY, H., HALM, H., HAARMAN, U., Holt, P. M. and STEPPAT, F., "Miṣr", in: Encyclopédie de l'Islam. Consulted online on 28 May 2017.

BOSWORTH, Clifford Edmund. 1989. *Encyclopédie de l'Islam, Fascicle 111*. Brill Archive. Tome VI, G. P. Maisonneuve et Larose. Paris. Consulté le 15/05/2019.

BOSWORTH, Clifford Edmund. 1989. *The Encyclopaedia of Islam: Fascicules 111-112: Masrah Mawlid*. BRILL.

BOSWORTH, Clifford Edmund. s. d. *Encyclopédie de l'Islam, Fascicle 111*. Brill Archive.

BOUCHARD, Georges. 1938. *Guyton-Morveau: chimiste et conventionnel, 1737-1816*. Perrin.

BOUDON, Jacques-Olivier. 2018. *La campagne d'Égypte*. Histoire. Paris: Belin.

BOUDON, Jacques-Olivier. s. d. *Bonaparte et l'Orient: l'expédition d'Égypte, 1798-1799*. Collection de l'Institut Napoléon.

BOUSTANI, Carmen. 2001. *Traduction: numero spécial à l'occasion du sommet de la Francophonie au Liban-octobre 2001*. [Kaslik: Université Saint Esprit de Kaslik.

BOUTAGHOU Maya. 2016 "entre universalisme et relativisme : des lettres persanes de Montesquieu à l'Or de Paris d'aṭ-Ṭaḥṭāwī", In ACERRA Martine, BOCHACA Michel, CATALA Michel, FAUCHERRE Nicolas, HURLET Frédéric, ILLOUZ Charler, POTON Didier, SAUPIN Guy, TOLAN John, VIDAL Laurent, (dir) APOSTOLOU Irini, BLANC Claudine et BEBER Jacques, *L'ailleurs de l'autre: Récits de voyageurs extra-européens*. Rennes, Presses universitaires de Rennes. PP. 27-42.

BRÉGEON, Jean-Joël. 2006. *L'Égypte de Bonaparte*. Nouvelle éd. Collection Tempus 116. Paris: Perrin.

CALAS (F.), *Introduction à la stylistique*, éditions Hachette Supérieur, Paris, 2007.

CARDEY Sylviane et MANDIC Radomir. 2000. La traduction et le traitement automatique des langues. Revue annuelle- numéro 25.

CARRAU, david, et STUCK francine. 2013. *Paludisme (Malaria): Traitements Naturels pour soigner le paludisme et Prévention*. 1^{re} éd. David Carrau.

CARRE Olivier. 2008. *L'Utopie islamique: dans l'Orient arabe*. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. ISBN : 2724605896, 978272460589.L'Université de Virginie.

CASO, Eduardo Dizy. 1997. *Les orientalistes de l'école espagnole*.S.L.

CHAMPAGNE, A. (2006). *La campagne d'Égypte du général Bonaparte et l'exotisme oriental : Portrait de l'indigène chez Anne-Louis Girodet (1767-1824)*. Études littéraires, 37(3), 145– 168. Doi :10.7202/014108ar. Consulté le 03/06/2019.

CHAMPAGNE, Annie. 2006. « La campagne d'Égypte du général Bonaparte et l'exotisme oriental : portrait de l'indigène chez Anne-Louis Girodet (1767-1824) ». *Études littéraires* 37 (3): 145-68. <https://doi.org/10.7202/014108ar>.

CHAMPAGNE, Annie. 2006. « La campagne d'Égypte du général Bonaparte et l'exotisme oriental : portrait de l'indigène chez Anne-Louis Girodet (1767-1824) ». *Études littéraires* 37 (3): 145-68. <https://doi.org/10.7202/014108ar>.

CHARENTAIS Daniel, 2010 « *Égypte - Les clés du Moyen-Orient* ». Consulté le 2 juin 2017.

CHARIF FELLER Dina. 1996. *La garde (Ḥaḍanah) en droit musulman et dans les droits égyptien, syrien et tunisien*. Librairie Droz, Genève.

CHERKAOUI, Abdelkebir. 2017. « Lives of Eminent Philosophers: Greek Wisdom in 19th Century Arabic Translation ». *Philological Encounters* 2 (1-2): 95–110. <https://doi.org/10.1163/24519197-00000015>.

CHEVALIER (Jean-Claude) et DELPORT (Marie-France), L'horlogerie de St. Jérôme : Problèmes linguistiques de la traduction, Paris, Édition l'Harmattan.

CHRAÏBI Sylvie, "Fondements et diffusion d'une langue arabe des droits humains : Le travail pionnier de R.R. Al-Tahtâwî (Égypte, XIXème s.) ", *La Clé des Langues* [en ligne], Lyon, ENS de LYON/DGESCO (ISSN 2107-7029), octobre 2018. Consulté le 20/06/2019.

COLE, Juan Richardo Irfan, et PHILIPPE Pignarre. 2014. *Bonaparte et la République française d'Égypte*. Paris: La Découverte.

Communautés européennes, éd. 1985. *Terminologie et traduction*. Luxembourg: Office des publications officielles des Communautés européennes.

COMTE d'Haussonville. 1800. *L'église Romaine et le premier empire, 1800-1814: avec notes, correspondances diplomatiques et pieces justificatives entièrement inédites*. Deuxième édition. Vol. 1. Paris: Michel Levy Freres.

CONRAD Malte-Brun. 2016. *Geographie Universelle Ou Description de Toutes Les Parties Du Monde*. Vol. 5. Hachette Livre Bnf. S.L.

CORDONNIER, J. (2002). « Aspects culturels de la traduction : quelques notions clés ». *Meta* 47, (1), 38–50. Consulté, le 20/04/2019.

CYR, Pascal. 2015. *Égypte, la guerre de Bonaparte*. Histoire et perspectives méditerranéennes. Paris: l'Harmattan.

DAKHLIA Jocelyne, et VINCENT Bernard. 2011. *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe - : Une intégration invisible*. Albin Michel. S.L.

DE LA FONTAINE, Jean. 1820. *Fables de La Fontaine*, (édi) Mr KF Smart. Méquignon-Marvis. Tome premier, Paris.

DE LA MOTHE-FÉNELON, François de Salignac, S.D, louis fasquelllell.d. 1867 new york: Ivison, Phinney, Blackeman, & Co, Chicago *Les Aventures de Télémaque, Fils d'Ulysse*, livre premier.

DELANOUE (G.), *Moralistes et Politiques Musulmans dans l'Ég pte du XIX siècle (1798-1882)*, t.2, livres IV et V, Institut Français d'archéologie orientaliste du Caire, 1982.

DELANQUE Gilbert, « DJAMĀL AL-DĪN AL-AFGHĀNĪ (1838-1897) », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 25 avril 2019.

DELISLE Jean. s. d. « *La traduction en citations: Florilège*, - Recherche Google ». Consulté le 2 juin 2018.

DELISLE, Jean, et MARCO A. Fiola. 2013. *La traduction raisonnée, 3e édition: Manuel d'initiation à la traduction professionnelle de l'anglais vers le français*. Les presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa.

DELISLE, Jean. 2017. *La traduction en citations: Florilège*. Deuxième édition, University of Ottawa Press.

DUPONT, Anne-Laure. Retour de civilisation en Orient. In : *Ġurġī Zaydān (1861-1914) : Écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*. Nouvelle édition [en ligne]. Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2006 (consulté le 29 juin 2018).

DUPONT, Anne-Laure. Un temps de Renaissance In : *Ġurġī Zaydān (1861-1914) : Écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe* [en ligne]. Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2006 (consulté le 28 juin 2018).

DUPRIEZ, (B.), *Gradus, Les Procédés Littéraires (Dictionnaire)*, Paris, Union énérale d'Éditions, 9 4.

ECO, Umberto, 2003. *Dire presque la même chose*, traduit de l'italien par BOUZAHER (M), Paris, Grasset.

EDMOND Cary. 1985. *Comment faut-il traduire ?* Ed, Presses Univ. Septentrion.

EL TIBI, Zeina. 2013. *L'islam et la femme: Rappel pour en finir avec les exagérations et les clichés.* Paris: Ed. Desclée De Brouwer.

EL-BAYYADI Mohammad Ahmed 2001, *Étude critique de la traduction de « El Zayni Barakat » de Gamal El Ghitany : approche linguistique*, thèse 3ème cycle, Linguistique, le Caire.

EL-SAID, Refaat. 2008. *La pensée des lumières en Égypte.* Paris, Editions L'Harmattan.

ENGLAND, Samuel. 2018. « An Ayyubid Renaissance: Saladin, from Knighthood to Nahda ». *Alif (Cairo, Egypt)*, n° 38: 37-.

FAIQ Said. 2019. *Arabic Translation across Discourses / Edited by Said Faiq.* Routledge Studies in Language and Identity. London [etc: Routledge, Taylor & Francis Group.

FINIANOS Ghassan. 2002. *Islamistes, apologistes et libres penseurs.* Presse universitaires de Bordeaux.

FONTANIER (P.), *Les figures du discours*, Paris, éd. Flammarion, 1977.

FORTUNATO ISRAEL, Traduction littéraire : « l'appropriation du texte » in *La liberté en traduction* (collection Traductologie, n.7), sous la direction de Danica Seleskovitch, Paris, Didier Erudition, 1991.

GARMADI (J), *La sociolinguistique*, Paris, PUF, 1981.

GEDAMY Abdel Mounim (2000). *Les problèmes linguistiques de traduction arabe au début de la renaissance moderne en Égypte (1830-1881).* Thèse de doctorat en traductologie, sous la direction de DICHY Joseph. Lyon2.

GEORGEON, François, et HITZEL Frédéric. 2011. *Les Ottomans et le temps.* BRILL. S.L.

GOLDSCHMIDT JR, Arthur, 2000. *Biographical Dictionary of Modern Egypt.* London, Lynne Rienner Publishers.

GUIDERE, Mathieu. 2016. *Introduction à la traductologie: Penser la traduction : hier, aujourd'hui, demain*. Paris, Bibliothèque Nationale: De Boeck Supérieur. 3^e édition.

GUILLEMIN-FLESCHER Jacqueline, « TRADUCTION », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 28 mai 2018.

HAGEGE (C.), Discours d'ouverture à l'occasion du bicentenaire de l'INALCO (1795-1995), in *Langues et Pouvoir de l'Afrique de l'ord à l'Extrême-Orient*, Edisud, 1998.

HALLAQ (B.) et TOELLE (H.) 2007., (sous la direction de) *Histoire de la littérature arabe moderne 1800-1945*, t.1, Paris, Sindbad.

HANKINS, James. 2003. *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance: Humanism*. Ed. Di Storia e Letteratura. Roma.

HARTENBERGER, Jean-Louis. 2010. *Grandeurs et décadences de la girafe*. Edition Belin, Google livre, Consulté le 20 juin 2018.

HEFER, Fred. 1848. *L'Univers: histoire et description de tous les peuples*. S.L. Consulté le 19.05.2018, F. Didot frères.

HILAL Ibada. 2017. *Traduction et néologismes: Le rôle de la traduction du français vers l'arabe dans la création de néologismes en arabe contemporain*. S.L. Noor Publishing.

HILL, Peter. 2018. « The Arabic Adventures of Télémaque: Trajectory of a Global Enlightenment Text in the Nahḍah ». *Journal of Arabic Literature* 49 (3): 171–203. <https://doi.org/10.1163/1570064x-12341367>.

HORTA, Paulo Lemos. 2017. *Marvellous Thieves: Secret authors of the Arabian nights*. Harvard University Press. S.L.

HOURANI Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (1962), traduit en français par Sylvie BESSE RICORD sous le titre *La Pensée arabe et l'Occident*, 1991. Groupe Naufal Europe Sarl, Paris, P 70-71

HUGO Abel. 1834. *Histoire de l'Empereur Napoléon*. S.L.

HURTADO ALBIR (A.), *La notion de fidélité en traduction*, collection "traductologie" n.5, Paris, Didier Erudition, 1990.

HUSSEIN Mahmoud, 1998. *Vivant Denon, Abdel Rahman al-Ġabartī: sur l'expédition de Bonaparte en Égypte*. S.L, Actes Sud.

IBN ḥaldūn, *Les Prolégomènes de Ibn Khaldou*, (732-808 de l'hégire) (1332-1406 de J. C.) traduit en français et commentés par W. MacGuckin de Salane (1801-1878) 1^{er} Partie. Réédité par Chicoutimi, Québec mars 2006.

IDRISS (S.), *al-Manhal (dictionnaire français-arabe)*, Beyrouth, Dār al-ādāab, 995.

IGGERS, Georg G., WANG Q. Edward, et Supriya Mukherjee. 2016. *A Global History of Modern Historiography*. Routledge.Orstom. S.L.

ISRAËL, Fortunato, et LEDERER Marianne. 2005. *La théorie interprétative de la traduction*. Cahiers Champollion 6. Paris Caen: Minard.

IVOR ARMSTRONG Richards, 1953, *Toward a theory of translating*. «*Studies in Chinese thought*» (éd. A. F Wright), Chicago-London, the University of Chicago press.

JACQUEMOND Richard, 2008 « *Traductions croisées Égypte-France : stratégies de traduction et échange culturel inégal* », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], Première série, Les crises soudanaises des années 80, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 21 juin 2018. URL: <http://ema.revues.org/1109>; DOI: 10.4000/ema.1109

JAKOBSON Roman. 1987. *Language in Literature*. Harvard University Press.Cambridge (Massachusetts).

JAMOUSI, Rafik. 2015. « Exporting Cultural Goods through the Medium of Translation in the Arab World: The (Not so) Strange Case of L2 Translation ». *The Translator: Translating in the Arab World* 21 (2): 173–188. <https://doi.org/10.1080/13556509.2015.1069044>.

JOHNSTON, Elizabeth Eva. 2013. « Classification and Critique of Sciences in Al-Ṭaḥṭāwī's Takhliṣ (1834) ». *Middle Eastern Literatures: Authoring the Nahda: Writing the Arabic 19th Century* 16 (3): 282–299. <https://doi.org/10.1080/1475262X.2013.891390>.

KUDSIEH, Suha. 2016. « Beyond Colonial Binaries: Amicable Ties among Egyptian and European Scholars, 1820-1850 ». *Alif (Cairo, Egypt)* 36 (36): 44-.

La traductologie: science et philosophie de la traduction. s. d. Alger: Office des publications universitaires.

LADMIRAL (R.). 2007. « Le prisme interculturel » in *Palimpsestes* n.11, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris.

LAISSUS, Yves. 2004. *Jomard, le dernier Égyptien*. Édition Fayard. S.L.

LAISSUS, Yves. 2004. *Jomard, le dernier Égyptien*. Édition Fayard. S.L.

LANGONE, Angela Daiana. 2016. *Molière et le théâtre arabe: Réception moliéresque et identités nationales arabes*. S.L. Walter de Gruyter GmbH & Co KG.

LAURENS Henry, 1987. *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte : l'orientalisme islamisant en France (1698-1798)*. (Varia Turcica, number 5) Istanbul Isis.

LEBEAU, Richard, et LEVASSEUR Claire. 2007. *Atlas de la découverte de l'Égypte: voyageurs, archéologues, amateurs de l'Antiquité à nos jours*. Collection Atlas. Paris: Éd.

LECLANT Jean, VERCOUTTER Jean, BARI Hubert. S.D. *Mémoires d'Égypte : hommage de l'Europe à Champollion*. S.L.

LECLANT Jean, Jean VERCOUTTER, et BARI Hubert. 1989. *Mémoires d'Égypte : hommage de l'Europe à Champollion*. FeniXX.

LEDERER (M.). 1994. *La traduction aujourd'hui*, série F/ Référence, Paris, Hachette.

LEGAT, Michel. 2012. *Avec Bonaparte en Orient: témoignages 1798-1799*. Paris: B. Giovanangeli.

LEVEQUE, Laure, BONFILS Philippe, KOCOGLU Yusuf, SANTOLINI Thierry, et VAN HOOREBEK Delphine. 2016. *Les échanges dans l'espace euro-méditerranéen: formes et dynamiques*. L'Harmattan, Paris.

LEVI DELLA VIDA Giorgio -[BONNER Michael. 2010. « 'Umar (I) B. Al-Ḥaṭṭāb ». *Encyclopédie de l'Islam*, octobre. Consulté le 15 mai 2018.

LOUCA Anouar « L'autre Égypte » (de Bonaparte à Taha Hussein), Institut Français d'archéologie orientale, cahier des *Annales islamologiques* 26-2006, le Caire, 2006.

LUQA Anwar 2006, *L'autre Égypte de Bonaparte à Taha Hussein*. Institut français d'archéologie orientale. Google Livres, Consulté le 13 avril 2019.

LUTHI, Jean-Jacques. 2004. *Égypte et Égyptiens au temps des vice-rois (1801-1863)*. Paris, Editions L'Harmattan.

MARTIN Pierre-Dominique. 1815. *Histoire de l'expédition française en Égypte*. Paris: JMEberhart. Deuxième volume.

MARTIN, Suzanne. 1999. « Aux sources de l'égyptologie : le Voyage de Vivant Denon / Dominique Vivant Denon, Voyage dans la Basse et la Haute Égypte, Le Promeneur, 1998. » *Liberté* 41 (1): 118-25.

MARUSHIAKOVA Elena et *al.*, « Les Tsiganes dans l'Empire ottoman », *Etudes Tsiganes* 2007/3 (n° 31-32), p. 10-25. DOI 10.3917/tsig.031.0010.

MATHIEU Guidère. 2005. *La%o traduction arabe: méthodes et applications de la traduction à la traductique*. Paris: Ellipses.

Mémoires du Général B[ar]on Desvernois: 1789-1815, l'expédition d'Égypte, le royaume de Naples. 1898. Paris: E. Plon-Nourrit.

MESSADI. 1981. *Essai sur le rythme dans la prose rimée en arabe*, Tunis, Edition Abdelkrim Ben'Abdallah.

MICHAUD, Joseph-François. 1841. *Correspondance d'Orient (1830-1831)*. Grégoir, Wouters, S.L.

MILLELIRI Jean-Marie 1998. LE RÔLE DU SERVICE DE SANTÉ PENDANT L'EXPÉDITION D'ÉGYPTE, in « Revue du Souvenir Napoléonien ». N°421, p. 28-32.

MOGHITH Anwar, 2013 « Le darwinisme et la sécularisation de la pensée en Égypte », *Rue Descartes* 2013/2 (n° 78), p. 57-67. DOI 10.3917/rdes.078.0057.

MOGHITH Anwar. 2013. « *Le darwinisme et la sécularisation de la pensée en Égypte* ». Rue Descartes, n° 78 (juillet): 57-67. Consulte le 17/05/2018.

MOUNIN Georges, 1963. *Les Problèmes théoriques de la traduction*. S.L. Gallimard.

MOUSSA Sarga. 2003. « *Méhémet-Ali au miroir des voyageurs français en Égypte* » In: *Romantisme*, n°120. L'Égypte. pp. 15-25; doi : ..<https://doi.org/10.3406/roman.2003.6101>

https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_2003_num_33_120_6101.

MOUSSA, Mohammed. 2015. *Politics of the Islamic Tradition: The Thought of Muhammad Al-Ghazali*. New York: Routledge.

NABWANI, Khaldoun. 2019. *At-Ṭaḥṭāwī: le Prométhée arabe*. Casablanca: Centre culturel du livre.

NADDAF, Sandra. 1986. « Mirrored Images: Rifā'aRāfi' al-Ṭaḥṭāwī and the West (Introduction and Translation) ». *Alif: Journal of Comparative Poetics*, n° 6: 73-83. <https://doi.org/10.2307/521670>. Consulté le 15/05/2019.

NAKHLI, Jaafar, Salem Mlika, Saoussen Bouhlel, Badii Amamou, Ines Chaieb, Selma Ben Nasr, et Béchir Ben Hadj Ali. 2014. « Translation into Arabic and Validation of the Schedule for the Assessment of Insight–Expanded Version (SAI-E) for Use in Tunisia ». *Comprehensive Psychiatry* 55 (4): 1050–1054. <https://doi.org/10.1016/j.comppsy.2014.02.016>.

PAGDEN Anthony. 2009. *Worlds at War: The 2,500 - Year Struggle between East and West*. Oxford University Press (OUP), Oxford, p.11-12.

PAJOL Charles Pierre Victor. 1877. *Kleber: sa vie, sa correspondance*. Paris: Firmon-Didot et cie, Firmin-Didot. Volume 2.

PANCKOUCKE, Charles Louis Fleury. 1826. *Description de l'Égypte: ou, Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française*. Seconde édition. C.L.F. Panckoucke. S.L.

PETITJEAN Patrick. S.D. *20th century sciences: Beyond the metropolis*. In "20th century sciences". Dire. Roland Waast. Volume2.

POONAWALA, I. (1968). « *The Evolution of al-Ġabartī's Historical Thinking as Reflected in the Muzhir and the 'Aġāib* » *Arabica*, 15(3), 270-288. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/4056102>

POWELL, Eve Troutt. 2003. *A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan*. University of California Press.

PREMCHAUD, Munshi. 2006. *Godan: Le don d'une vache*. Lettres Asiatiques. S.L. Harmattan.

PRUSSKAYA, Evguenia. 2012. « LA RUSSIE DANS LES JOURNAUX DE L'ARMÉE D'ORIENT (1798-1801) ». *Annales historiques de la Révolution française*, n°369: 127-38. Consulté le mai 27.

RACHDI, Naïma. 2015. *L'art de la nouvelle entre Occident et Orient : Guy de Maupassant et l'Égyptien Mahmūd Taymūr - Influence de la littérature française sur la littérature arabe moderne*. Éditions L'Harmattan. Paris.

REIG (D.). 1986. *Larousse as-Sabil*, Paris, Librairie Larousse.

RENKEN, Arno. 2012. *Babel heureuse: pour lire la traduction*. Par ailleurs Riponne 12. Paris: Van Dieren.

REYBAUD Louis, et A. de VAULABELLE. 1830. *Histoire scientifique et militaire de l'expédition française en Égypte*. Volume 2. Paris: A-JDénain.

RIFAUD, Jean-Jacques, Marie-Cécile Bruwier, Wouter Claes, et Arnaud Quertinmont. 2014. « *La description de l'Égypte* » de Jean-Jacques Rifaud, 1813-1826. *Connaissance de l'Égypte Ancienne* 16. Bruxelles: Safran.

ROBELIN Jean, 2013 « L'intraduisible », Noesis [En ligne], mis en ligne le 15 juin 2015, consulté le 03 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/1877>.

RONDOT Pierre, 1973 « Le cœur de la nation arabe ». *Le Monde diplomatique*. 1^{er} Mars. <http://www.monde-diplomatique.fr/1973/03/RONDOT/31401>. Consulté le 23 Mai 2017.

ROXANNE L. Euben, s. d. *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*, S.L. Consulté le 13 avril 2019.

ŠAFĪQ Munīr, 1991. *Al-fikr al-islāmī al-mu'āšir watahadiyāt: Ṭawrāt, Ḥarakāt, Kitabāt*. Edition al-Nāsir. S.L.

SAID WADIE Edward, 1997. *L'orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*. [Nouv. Éd. Augm.]. La couleur des idées. Paris: Ed du Seuil.

SALAMA-CARR, Myriam. 2007a. « Negotiating Conflict: Rifā'a Rāfi' al-TahTāwī and the Translation of the "Other" in Nineteenth-Century Egypt ». *Social*

Semiotics: Translation and Conflict 17 (2): 213–227.
<https://doi.org/10.1080/10350330701311496>.

———. 2007b. « Negotiating Conflict: Rifā'a Rāfi' al-TahTāwī and the Translation of the "Other" in Nineteenth-Century Egypt ». *Social Semiotics: Translation and Conflict* 17 (2): 213–227.
<https://doi.org/10.1080/10350330701311496>.

———. 2010a. « L'autocensure et la représentation de l'altérité dans le récit de voyage de rifā'a rāfi' al-TahTāwī (1826-1831) ». *TTR* 23 (2): 113–131.
<https://doi.org/10.7202/1009162ar>.

———. 2010b. « L'autocensure et La Représentation de l'altérité Dans Le Récit de Voyage de Rifā'a Rāfi' al-TahTāwī (1826-1831) ». *TTR. Traduction, Terminologie, Rédaction* 23 (2): 113–131. <https://doi.org/10.7202/1009162ar>.

SALEH M. MAGDI Abdel Hafez. 2004. « Les rapports culturels entre la France et l'Égypte ». *Cahiers de l'Association internationale des études francaises* 56 (1): 57-66.

SARGA Moussa. 2003. « Méhémet-Ali au miroir des voyageurs français en Égypte » In: *Romantisme*, n°120. L'Égypte. pp. 15-25; doi : <https://doi.org/10.3406/roman.2003.6101>https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_2003_num_33_120_6101

SARGA Moussa. *Le mythe des Bédouins à l'aube du XIXe siècle : l'exemple de Dom Raphaël de Monachis*. Le Livre du monde et le monde des livres, PUPS, pp.847-857, 2012. Hal-00910047.

SAWAIE, M. (2000). « *Rifa a Rafi al-Tahtawi and His Contribution to the Lexical Development of Modern Literary Arabic*». *International Journal of Middle East Studies*, 32(3), 395-410.

SCOVILLE, Spencer. 2018. « Translating Orientalism into the Arabic Nahda ». *Alif (Cairo, Egypt)*, n° 38: 11-.

SELESKOVITCH (D.) et LEDERER (M.). 1986. *Interpréter pour traduire*, collection „Traductologie“, n.1, Paris Erudition.

SENTIS, Olivier. 2017. *François Bravay, le vrai Nabab : Portrait d'un aventurier*. Paris : BoD - Books on Demand.

SENTIS, Olivier. 2017. *François Bravay, le vrai Nabab: Portrait d'un aventurier*. Google Books, Consulté le 13 avril 2019.

SOLÉ Robert. 2016. *Bonaparte à la conquête de l'Égypte*. S.L. Le Seuil. Consulté le 19.05.2018.

STEINER George. 1998. *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Oxford University Press.

TABER et NIDA, *La traduction: Théorie et méthode*, Alliance biblique universelle, London, N.Y, Stuttgart.

TAGELDIN, Shaden M. 2017. « Fénelon's Gods, al-Ṭaḥṭāwī's Jinn ». *Philological Encounters* 2 (-2): 139–158. <https://doi.org/10.1163/24519197-00000023>.

TAIBI Mustapha. 2016. *New Insights into Arabic Translation and Interpreting / Edited by Mustapha Taibi*. Bristol [etc: Multilingual Matters.

TESNIERE, Centre Lucien. 2003. *Modélisation, systémique, traductibilité*. Presses Univ. Franche-Comté. Revue Annuelle N°28.

TOELLE (H.) et ZAKHARIA (K.), 2005. *A la découverte de la littérature arabe moderne*, Paris, Flammarion.

TOMICHE, N. 2012. « NAHDA ». In. Leiden, Koninklijke Brill NV. https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5751.

TOMICHE, N., 2010 "Nahḍa", in: Encyclopédie de l'Islam. Consulted online on 27 June 2018.

TOUAIBIA, Yasmina. 2014. « Égypte » in *Monde arabe / Monde musulman, dir*, Mathieu Guidère. 1^{er} édition, De Boeck Supérieur. Louvain-la-Neuve (Belgique). Google Books, Consulté le 13 avril 2019.

TSHIBAWU, Tshitenge. 2018-2019. *Éthique et déontologie des professions juridiques* - Google Livres. Consulté le 26 juillet 2020.

VAULTIER Frédéric. s. d. « *De la traduction* ». Paris. Google livres, Consulté le 19 avril 2019.

VENTURE DE PARADIS Jean-Michel, JAUBERT Pierre-Amédée (chevalier) S.D. *Grammaire et dictionnaire abrégés de la langue berbère*. Paris. Imprimerie royale.

VERCOUTTER Jean, S.D. « ÉGYPTÉ ANTIQUE (Civilisation) - L'écriture », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 2 juin 2018.

VERDON Jean. 2018. *Etre chrétien au Moyen Âge*. Place des éditeurs. Paris, p. 3.

VIVANT DENON Dominique. 1824. *Voyage dans la Basse et la Haute Égypte pendant les campagnes ...*, Volumes 1 à 2. Imprimerie de J. Tastu. Paris, p. 364-365.

VOGELEER, Svetlana. 1995. *L'interprétation du texte et la traduction*. Bibliothèque des « Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain » 81. Louvain-la-Neuve: Peeters.

VOLNEY Constantin-François. 1787. *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 et 1785*. 2^{ème} édition, volume 1. Paris, page 186-187.

WAAST Roland. 1995. *20th century sciences*. IRD Editions. S.L.

WASSEF (A), 1975. *L'information et la presse officielle en Égypte (jusqu'à la fin de l'occupation française)*, Institut français d'archéologie orientale du Caire.

WILKINS Charles L. 2017. « Forging Urban Solidarities: Ottoman Aleppo 1640-1700. Page 1 39 - Google Livres ». Consulté le 28 mai 2018. <https://books.google.fr/books?id>

ZELLER Henri. 1953. *Kléber, fils d'Alsace: hommage collectif à l'occasion du 2e centenaire*. Collection historique et littéraire de l'Académie d'Alsace et des jeux florimontains de Strasbourg. Paris: Alsatia.

VII. BIBLIOGRAPHIE ARABE

'AMĀRA Muḥammad (edi) 2010. *A'māl al-kāmila li rifā'a Rāfi'aṭ-Ṭaḥṭāwī, at-Tamadunwa al-Ḥadārawa al-'Umrān*. Volume 1, Dar al-Šurūq, S.L.

'ĀMIRĪ Fathī Ḥusseyṅ, 2014. *Tārīḥ al-saḥḥāfa al-'arabiya*. Al Arabi Publishing and Distributing. S.L.

'ABD AL-MASĪH Muḥammad Aḥmad. 1986. *Rifā'a Wa Al Alsun*, Kulliyat Al Alsun, Gāmi'at 'ayn Šams. Al-Qāhira.

'ADWĪ, Ibrāhīm Aḥmad, 1964. IslamKotob, s.d. *Muḥammad Rašīd Ridā : Al-'mām al-muḡāhid*. Al mu'sasa al-mašriya al-'āma li-inšā' wa-al-našr.S.L.

AḤMAD Ibrāhīm Ḥuseyn, 2016. *Istimrāriyat at-tārīḥ mā beyṅa ṣadām al-mašālih wa hiwār al-ḥaḍarāt*, Dawr mu'ssasat Raslān li dabā'a wa al-tawzī', Dimašq.

AL-AFGĀNĪ, Ğamāl ad-Dīn, 1933. *'Urwat al-wuṭqā*. Al-maktaba al-ahliya, S.L.

AMĀRA Muḥammad (edi) 2010. *A'māl al-kāmila li rifā'a Rāfi'aṭ-Ṭaḥṭāwī, at-Tamadun wa al-Ḥadāra wa al-'Umrān*. Volume 1, Dar al-Šurūq, S.L.

'AWWAD Aḥmad Ḥāfiṣ, 2012, *Nābiliyōn Bōnābart fī Mašr*, Al-qāhira, kalimāt 'arabiya li-tarḡama wal-našrī.

BADRĀN Šiblī. s. d. « *Tarbiya al-madaniya: at-ta'lim wal-muwātana wa huqūq al-insān (L'éducation civique: l'éducation, le patriotisme et droit de l'hommes)* ». Google livre. Consulté le 19 avril 2019.

Barnāmiḡ al-umam al-mutaḥida al-inmā'ī. Šandūq al-'arabī li al-inmā' al-iqtišādī wa al-igtimā'ī. Taqrīr tanmiya al-insāniya al-'arabiya, 2003; bi 'inwān " Naḥwa iqāmat muḡtama' al-ma'rifa ".

DE LA MOTHE-FÉNELON, François de Salignac, AṬ-ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'at Badawī Rāfi' S.D. SALAH Fadl 2002, *Mawāqī' al-aflāk fī waqāi' i télémaque*, Ṭab'a aṭ-ṭāniya, maṭba'at dār-al-kutub wa al-waṭāiq al-qawmiya, qāhira.

AL-ĞĀBARTĪ 'Abd al-Raḥmān ibn Ḥassan, S.D. 'ABDI AL-RAḤMĀN 'Abd al-Raḥmān 1998, *'Ağāib al-āṭār fī al-tarāğim wal-aḥbār*, Volum I, National Library Press, Cairo, I.S.B.N. 977-18-007-9.

AL-ĞĀḤIẒ, S.D. HĀRŪN 'Abd Salām Muḥammad, 1965, *Kitāb al-ḥayawān*. Ṭab'a ṭāniya, mujalad al-awwal. Qāhira.

ĞĀLĀL Muḥammad 'Uṭmān, 1906. *'Uyūn al-Yawāqiz fī al-amṭāl wa al-mawā'iz*, 1er edition, maṭba'at Nīl. S.L.

ḤAĞAR Ğamāl Maḥamūd, 1989, *Al-quwa al-kubrā wa-šarq al-awsaṭ fī al-qarnayn al-tāsi' 'āšar wal 'iširīn*, al-askandariya, Dār al-ma'rifa al-ğāmi'iya.

AL-HAYĀNĪ maḥammoud Ḥalīf, S.D. (édi) Al manhal, 2017. *sinimā'yāt šūrat al basariya qišaš al-aṭfāl: al-istirātiğiya wa al-taktik*. al-Manhal. S.L.

KURD 'ALI Muḥammad, 1933. *Ğarāib al-ğarb*, Ṭab'aaṭ-ṭāniya, muğalad al-awwal, Madba'atar-Raḥmāniya, Qāhira.

LENTZ Thierry, 2011. *Mémoire de Napoléon: Lacompage d'Egypte (1798-1799)* Trğamat 'ABŪ QAZĀLA 'Abbās. 2018. *Mudakirāt nābiliyon, al-ḥamla 'alā Masr*. Taqdīm Thierry Lentz, Ṭab'a al-ulā, markaz al-qawmī lī at-tarğama, Al Qāhira.

AL-LIHĀM Muštafa 'Ali, 2016. *Al-madḥal ilā 'ilm al-maktabāt wa al-ma'lūmāt*, 1er edition, Al- akādīmiyūn li našr wat-tawzī', 'Amān Jordanie.

AL-MAĞDĪ Şālih S.D. AL-ŞAYYĀL Ğamāl Al-Dīn 1958, *Ḥilyatu zamān bi manāğibi Ḥādīm al-waṭan, sīrat Rifā'at-Taḥṭāwī*. Caire.

Muğamma' al-luğa al-'arabiya, idāra al-'āma lil-ihyā' at-turāt, 2004, *Muğam al-wasīṭ*, ṭab'a ar-rābi'a, Maktabat aš-šurūq ad-dawliya, S.L.

AL-MUQĀTIL S.L. *at-tārīḥ as-siyāsī al-mašrī al-ḥadiṭ: Ḥukm usrat Muḥammad 'Ali (1805-1952.)* consulté le 03 Juin 2017. http://www.moqatel.com/openshare/Behoth/Atrikia51/MohdAli/sec02.DOC_cvt.htm.

MUŞTAFĀ 'Abd al-qanī. 1995, *Al-Ġabartī wal-'arab*, Ḥayāt al-maşriya al-'amma. al-Qāhira.

MUSTAFA Nādia, S.D. *Tārīḥ 'ilāqāt al-dawliya: Manṭūr Hadārī Muqārīn, volume 1. S.L. Dār al-nashr liṭṭaqāfa wal 'ulūm.*

AL-NAĠĀR Ḥusseyṅ Fowzī, S.D, *Rifā'ataṭ-Ṭaḥṭāwī Rāid al-fikr wa imām al-Nahḍa*, Maktabat Maşr, Qāhira.

AŞ-ŞAYYĀL Ġamāl ad-Dīn 1951, *Tārīḥ tarġama wa al-ḥaraka al-ṭaqāfiya fi-Maşr fi 'aşr Muḥammad 'Ali*, S.L. Dār al-fikr al-'arabī.

———. 2000. *Tārīḥ tarġama fi-Maşr fi 'ahd al-ḥamla al-faransiya*. Maktabat ṭaqāfa ad-dīniya, Qāhira.

———. S.D. *Tārīḥ tarġama wa-l-ḥaraka aṭ-ṭaqāfiya fi-Maşr fi 'ahd ḥamla al faransiya*. Maktabat aṭ-ṭaqāfa ad-dīniya 2000.

ŞU'AYB, Muḥammad.1986. *Al Dīn wa al-aḥlāq Lada Rifā'a*. 1986. Kulliyat al Alsun, 'ayn Shams. Al-Qāhira.

ŞAYYĀL Muḥammad, 2008. ARSLĀN Şakīb, S.D. *Al-Nahḍa al-'arabiya fi 'aşr al-ḥadīṭ. dār al-taqadumiya*, S.L.

ŞUKRĪ Maḥamūd Muḥammad, 1997. *Risāla fi darīq ilā ṭaqāfatinā*, S.L. Al-hay'a al-maşriya li al-kitāb.

TAGIRE Jacques, 2012, « *Ḥarakatu tarġama fi-Maşr ḥilāl al-qarn at-tāsi' 'aşar* », Mu'assasat al-Hindāwī lī ta'līm waṭaqāfa. Al-Qāhira.

AṬ-ṬAḤṬĀĪ Rifā'at rāfi', AHMAD ABU ZEID Muna (éd.) S.D. *al-murşid al-amīn li al-banāṭwa al-banīn*, Dar al-kitab al-masri, Al-Qāhira.

———. S.D, 'Abdu Ibrāhīm 'Alī, 2012. *Manāhiġ al-albāb al-Maşriya fi manāhiġ al-ādāb al-'aşriya*, Qāhira, Dār al-kitāb al-maşrī.

———.1999. *L'or de Paris: relation de voyage, 1826-1831*. La Bibliothèque arabe Collection LesClassiques. Traduction d'Anouar Louca1988. Paris: Sindbad.

———. S.D. *Taḥlīş al-ibrīz fi talḥīş Bārīz*. Qāhira: al-Mu'assasat al-kalima.

———. Rifā'aṭ ar-Rāfi'. S.D. *Taḥlīş al-ibrīz fi talḥīş Bārīz*. Qāhira: al-Mu'assasat al-kalima.

AT-ṬANĀJĪ, Maḥammoud Muḥammad. 1996. *Fī luḡa wa al-ādāb, dirāsāt wa būxūs*. Volume2, IslamKotob. S.L.

AT-TŪNISĪ, Ḥayr ad-Dīn. 1875. *Réformes nécessaires aux Etats musulmans*. E. Dentu. Tunus.

‘UŞFŪR Ğābir, 2009. *Fī maḥabati Šī’r*. Dār al-maṣriya li-al-bināya, Caire.

YŪNĀN Labīb Rizq. 1986. *AṬ-ṬAḤṬĀĪ, Rifā’a Wa Qadāyā ‘aṣrihī*. Al Qāhira: Gāmi’at ‘ayn Šams.

ZAYDĀN Ğurġī 1911-1914, *Tārīḥādāb al-luġa al-‘arabiyya (Histoire de la littérature arabe), volume 2, nouvelle éd. Larouss ePrésentée par Šawqī Ḍayf, Le Caire, Dār al-Hilāl, s.d.]*.

VIII. LES DICTIONNAIRES CONSULTÉS.

ABĀDĪ Fayrūs, S.D., *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*. Dubi‘a fī dar al-fikri li dabā‘a wan-našr wat-tawzī‘, Bayrūt. 1999.

IBN MANẒŪR Muḥammad ibn Mukarram, S.D. ‘Ali ‘Abd al-Mun‘im ‘Abd al-Ḥamīd. 1984., *Lisān al-‘Arab*. Dar al-ma‘ārif, al-Qāhira.

IBN FĀRIS Aḥmad, S.D. *Muğamma‘ al-luġa*, idāra al-‘āma lil-iḥyā‘ at-turāt, 2004, Mu‘ğam al-wasīṭ, tab‘a ar-rābi‘a, Maktabat aš-šurūq ad-dawliya, S.L.

NIOBEY, Georges, 1989; [sous la dir. de GUILBERT Louis,..., LAGANE René,..., - Grand dictionnaire des lettres ; 1-7. Grand Larousse de la langue française. Tome 7, SUS-Z /.

LES ANNEXES

IX. LES ANNEXES SUR LA TRADUCTION D'AṬ-ṬAḤṬĀWĪ

La Charte constitutionnelle du 4 juin 1814 et sa traduction arabe (La traduction d'aṭ-Ṭaḥṭāwī).

Droits publics des Français.

Article 1. Les Français sont égaux devant la loi, quels que soient d'ailleurs leurs titres et leurs rangs.

Article 2. Ils contribuent indistinctement, dans la proportion de leur fortune, aux charges de l'État.

Article 3. Ils sont tous également admissibles aux emplois civils et militaires.

Article 4. Leur liberté individuelle est également garantie, personne ne pouvant être poursuivi ni arrêté que dans les cas prévus par la loi et dans la forme qu'elle prescrit.

Article 5. Chacun professe sa religion avec une égale liberté, et obtient pour son culte la même protection.

Article 6. Cependant la religion [catholique](#), apostolique et romaine est la religion de l'État.

Article 7. Les ministres de la religion catholique, apostolique et romaine et ceux des autres cultes [chrétiens](#) reçoivent seuls des traitements du trésor royal.

Article 8. Les Français ont le droit de publier et de faire imprimer leurs opinions, en se conformant aux lois qui doivent réprimer les abus de cette liberté.

Article 9. Toutes les propriétés sont inviolables, sans aucune exception de celles qu'on appelle nationales, la loi ne mettant aucune différence n'entre elles.

Article 10. L'État peut exiger le sacrifice d'une propriété pour cause d'intérêt public légalement constaté ; mais avec une indemnité préalable.

Article 11. Toutes recherches des opinions et votes émis jusqu'à la restauration sont interdites. Le même oubli est commandé aux tribunaux et aux citoyens.

Article 12. La conscription est abolie. Le mode de recrutement de l'armée de terre et de mer est déterminé par une loi.

Formes du Gouvernement du Roi.

Article 13. La personne du Roi est inviolable et sacrée. Ses ministres sont responsables. Au Roi seul appartient la puissance exécutive.

Article 14. Le Roi est le chef suprême de l'État, commande les forces de terre et de mer, déclare la guerre, fait les traités de paix, d'alliance et de commerce, nomme à tous les emplois de l'administration publique, et fait les règlements et ordonnances nécessaires pour l'exécution des lois et la sûreté de l'État.

Article 15. La puissance législative s'exerce collectivement par le Roi, la Chambre des Pairs et la Chambre des Députés des départements.

Article 16. Le Roi propose la loi.

Article 17. La proposition de la loi est portée, au gré du Roi, à la Chambre des pairs ou à celles des députés, excepté la loi de l'impôt, qui doit être adressée d'abord à la Chambre des députés.

Article 18. Toute loi doit être discutée et votée librement par la majorité de chacune des deux Chambres.

Article 19. Les Chambres ont la faculté de supplier le Roi de proposer une loi sur quelque objet que ce soit, et d'indiquer ce qu'il leur paraît convenable que la loi contienne.

Article 20. Cette demande pourra être faite par chacune des deux Chambres, mais après avoir été discutée en comité secret. Elle ne sera envoyée à l'autre Chambre, par celle qui l'aura proposée, qu'après un délai de dix jours.

Article 21. Si la proposition est adoptée par l'autre Chambre, elle sera mise sous les yeux du Roi ; si elle est rejetée, elle ne pourra être représentée dans la même session.

Article 22. Le Roi, seul, sanctionne et promulgue les lois.

Article 23. La liste civile est fixée pour toute la durée du règne, par la première législature assemblée depuis l'avènement du Roi.

De la Chambre des Pairs.

Article 24. La Chambre des Pairs est une portion essentielle de la puissance législative.

Article 25. Elle est convoquée par le Roi en même temps que la Chambre des Députés des départements. La session de l'une commence et finit en même temps que celle de l'autre.

Article 26. Toute assemblée de la Chambre des Pairs qui serait tenue hors du temps de la session de la Chambre des députés, ou qui ne serait pas ordonnée par le Roi, est illicite et nulle de plein droit.

Article 27. La nomination des [Pairs de France](#) appartient au Roi. Leur nombre est illimité ; il peut en varier les dignités, les nommer à vie ou les rendre héréditaires selon sa volonté.

Article 28. Les Pairs ont entrée dans la Chambre à vingt-cinq ans, et voix délibérative à trente ans seulement.

Article 29. La Chambre des Pairs est présidée par le [Chancelier de France](#), et, en son absence, par un Pair nommé par le Roi.

Article 30. Les membres de la famille Royale et les princes du sang sont pairs par le droit de naissance, ils siègent immédiatement après le Président ; mais ils n'ont voix délibérative qu'à vingt-cinq ans.

Article 31. Les Princes ne peuvent prendre séance à la Chambre que de l'ordre du Roi, exprimé pour chaque session, par un message, à peine de nullité de tout ce qui aurait été fait en leur présence.

Article 32. Toutes les délibérations de la Chambre des Pairs sont secrètes.

Article 33. La Chambre des Pairs connaît des crimes de haute trahison et des attentats à la sûreté de l'État, qui seront définis par la loi.

Article 34. Aucun Pair ne peut être arrêté que de l'autorité de la Chambre, et jugé que par elle en matière criminelle.

De la Chambre des Députés des départements.

Article 35. La Chambre des Députés sera composée des députés élus par les collèges électoraux, dont l'organisation sera déterminée par des lois.

Article 36. Chaque département aura le même nombre de députés qu'il a eu jusqu'à présent.

Article 37. Les Députés seront élus pour cinq ans, et de manière que la Chambre soit renouvelée chaque année par cinquième.

Article 38. Aucun Député ne peut être admis dans la Chambre, s'il n'est âgé de quarante ans, et s'il ne paie une contribution directe de 1 000 francs.

Article 39. Si néanmoins il ne se trouvait pas dans le département cinquante personnes de l'âge indiqué, payant au moins 1 000 fr. de contributions directes, leur nombre sera complété par les plus imposés au-dessous de 1 000 fr., et ceux-ci ne pourront être élus concurremment avec les premiers.

Article 40. Les électeurs qui concourent à la nomination des Députés ne peuvent avoir droit de suffrage s'ils ne paient une contribution directe de 300 fr., et s'ils ont moins de trente ans.

Article 41. Les présidents des Collèges électoraux seront nommés par le Roi, et de droit membres du Collège.

Article 42. La moitié au moins des Députés sera choisie parmi des éligibles qui ont leur domicile politique dans le département.

Article 43. Le Président de la Chambre des Députés est nommé par le Roi, sur une liste de cinq membres présentée par la Chambre.

Article 44. Les séances de la Chambre sont publiques ; mais la demande de cinq membres suffit pour qu'elle se forme en comité secret.

Article 45. La Chambre se partage en bureaux pour discuter les projets qui ont été présentés de la part du Roi.

Article 46. Aucun amendement ne peut être fait à une loi s'il n'a été proposé ou consenti par le Roi, et s'il n'a été renvoyé et discuté dans les bureaux.

Article 47. La Chambre des Députés reçoit toutes les propositions d'impôt ; ce n'est qu'après que ces propositions ont été admises qu'elles peuvent être portées à la Chambre des Pairs.

Article 48. Aucun impôt ne peut être établi ni perçu s'il n'a été consenti par les deux Chambres et sanctionné par le Roi.

Article 49. L'impôt foncier n'est consenti que pour un an. Les impositions indirectes peuvent l'être pour plusieurs années.

Article 50. Le roi convoque chaque année les deux Chambres ; il les proroge et peut dissoudre celle des Députés des départements ; mais, dans ce cas, il doit en convoquer une nouvelle dans le délai de trois mois.

Article 51. Aucune contrainte par corps ne peut être exercée contre un membre de la Chambre durant la session, et dans les six semaines qui l'auront précédée ou suivie.

Article 52. Aucun membre de la Chambre ne peut pendant la durée de la session être poursuivi ni arrêté en matière criminelle, sauf le cas de flagrant délit, qu'après que la Chambre a permis sa poursuite.

Article 53. Toute pétition à l'une ou à l'autre des Chambres ne peut être faite et présentée que par écrit. La loi interdit d'en apporter en personne et à la barre.

Des Ministres.

Article 54. Les ministres peuvent être membres de la Chambre des Pairs ou de la Chambre des Députés. Ils ont, en outre, leur entrée dans l'une ou l'autre Chambre, et doivent être entendus quand ils le demandent.

Article 55. La Chambre des Députés a le droit d'accuser les Ministres et de les traduire devant la Chambre des Pairs, qui seule a celui de les juger.

Article 56. Ils ne peuvent être accusés que pour fait de trahison ou de concussion. Des lois particulières spécifieront cette nature de délits et en détermineront la poursuite.

De l'Ordre judiciaire.

Article 57. Toute justice émane du Roi ; elle s'administre en son nom par des juges qu'il nomme et qu'il institue.

Article 58. Les juges nommés par le Roi sont inamovibles.

Article 59. Les Cours et Tribunaux ordinaires, actuellement existants, sont maintenus. Il n'y sera rien changé qu'en vertu d'une loi.

Article 60. L'institution actuelle des Juges de commerce est conservée.

Article 61. La Justice de paix est également conservée. Les Juges de paix, quoique nommés par le Roi, ne sont point inamovibles.

Article 62. Nul ne pourra être distrait de ses juges naturels.

Article 63. Il ne pourra en conséquence être créé de commissions et tribunaux extraordinaires. Ne sont pas comprises sous cette dénomination les juridictions prévôtales, si leur rétablissement est jugé nécessaire.

Article 64. Les débats seront publics en matière criminelle, à moins que cette publicité ne soit dangereuse pour l'ordre et les mœurs, et, dans ce cas, le tribunal le déclare par un jugement.

Article 65. L'institution des jurés est conservée ; les changements qu'une plus longue expérience ferait juger nécessaires, ne peuvent être effectués que par une loi.

Article 66. La peine de la confiscation des biens est abolie et ne pourra pas être rétablie.

Article 67. Le Roi a le droit de faire grâce et celui de commuer les peines.

Article 68. Le Code civil et les lois actuellement existantes qui ne sont pas contraires à la présente Charte restent en vigueur jusqu'à ce qu'il y soit légalement dérogé.

Droits particuliers garantis par l'État.

Article 69. Les militaires en activité de service, les officiers et soldats en retraite, les veuves, les officiers et soldats pensionnés conserveront leurs grades, honneurs et pensions.

Article 70. La dette publique est garantie ; toute espèce d'engagement pris par l'État avec ses créanciers est inviolable.

Article 71. La noblesse ancienne reprend ses titres ; la nouvelle conserve les siens. Le Roi fait des nobles à volonté, mais il ne leur accorde que des rangs et des honneurs, sans aucune exemption des charges et des devoirs de la société.

Article 72. La Légion d'Honneur est maintenue. Le Roi déterminera les règlements intérieurs et la décoration.

Article 73. Les colonies seront régies par des lois et des règlements particuliers.

Article 74. Le Roi et ses successeurs jureront, dans la solennité de leur sacre, d'observer fidèlement la présente Charte constitutionnelle³⁴⁵.

³⁴⁵ SAINT-PATHUS, Julien-Michel Dufour de. 1816. *Charte constitutionnelle du 4 Juin 1814, conforme à l'édition officielle: a* ajoutées les quatre ordonnances accessoires, les discours du Roi ... avec des observations sur la charte constitutionnelle. G. Mat

X. La traduction arabe de la Charte
constitutionnelle du 4 juin 1814 (Traduction d'aṭ-
Tahtāwī).

الكلام على حق الفرنساوية المنسوب لهم

المادة الأولى: سائر الفرنساوية مستوون قدام الشريعة.

المادة الثانية: يعطون من أموالهم بغير امتياز شيئاً معيناً لبيت المال، كل إنسان على حسب ثروته.

المادة الثالثة: كل واحد منهم متأهل لأخذ أي منصب كان وأي رتبة كانت.

المادة الرابعة: ذات كل واحد منهم يستقل بها، ويضمن له حريتها، فلا يتعرض له إنسان إلا ببعض حقوق مذكورة في الشريعة، وبالصورة المعينة التي يطلبه بها الحاكم.

المادة الخامسة: كل إنسان موجود في بلاد الفرنسيين يتبع دينه كما يجب لا يشاركه أحد في ذلك، بل يعان على ذلك ويمنع من يتعرض له في عبادته.

المادة السادسة: يشترط أن تكون الدولة على الملة (القائولية) الحوارية الرومانية.

المادة السابعة: تعمير كنائس (القائولية) وغيرهم من النصرانية يدفع له شيء من بيت مال النصرانية، ولا يخرج منه شيء لتعمير معابد غير هذا الدين.

المادة الثامنة: لا يمنع إنسان في فرنسا أن يظهر رأيه وأن يكتبه، ويطبعه بشرط أن لا يضر ما في القانون، فإذا ضرّ أزيل.

المادة التاسعة: سائر الأملاك والأراضي حرم، فلا يتعدى أحد على ملك آخر.

المادة العاشرة: للدولة دون غيرها أن تكره إنساناً على شراء عقاره لسبب عام النفع، بشرط أن تدفع ثمن المثل قبل الاستيلاء.

المادة الحادية عشرة: جميع ما مضى قبل هذا القانون من الآراء والفتن يجب نسيانه، وكذلك ما وقع من المحكمة وأهل البلد.

المادة الثانية عشرة: أخذ العساكر يرتب وينقص عما كان عليه وقد يعين بقانون معلوم وضع عساكر في البر والبحر.

كيفية تدبير المملكة الفرنسية

المادة الثالثة عشرة: ذات الملك محترمة ووزراؤه هم الكفلاء في كل ما يقع، يعني هم الذين يطالبون، ويحكم عليهم، ولا يمكن أن يمضي حكم إلا إذا أنفذه أمر الملك.

المادة الرابعة عشرة: الملك هو أعظم أهل الدولة؛ فهو الذي يأمر وينهى في عساكر البر والبحر، وهو الذي يعقد الحرب والصلح والمعاهدة والتجارة بين ملته وغيرها، وهو الذي يولي المناصب الأصلية، ويجدد بعض قوانين وسياسات، ويأمر بما يلزم، ويمضيه إذا كان فيه منفعة للدولة.

ديوان « و » البير « المادة الخامسة عشرة: تدبير أمور المعاملات بفعل الملك وديوان. « رسل العملات.

المادة السادسة عشرة: يقرر الملك وحده جزاء القوانين، ويأمر بإعلانها وإظهارها.

المادة السابعة عشرة: يبعث القانون بأمر الملك إلى ديوان "البير" ثم إلى ديوان رسل العملات، إلا قانون الجبايات والقردة، فإنه يبعث أولاً إلى ديوان رسل العملات.

المادة الثامنة عشرة: تنفذ الدولة القانون إذا رضي به الجمهور كل من الديوانين.

المادة التاسعة عشرة: لأحد الديوانين أن يلتمس من الملك إظهار قانون في أمر كذا، وأن يبين له فائدة وضع ذلك القانون.

المادة العشرون: يصنع هذا القانون بأحد الديوانين في مجلس سري، وما صنعه أحد الديوانين واستقر رأيه عليه يبعثه للديوان الآخر بعد التفكير عشرة أيام.

المادة الحادية والعشرون: إذا رضي الديوان الآخر بالقانون فإنه يصوغ عرضه على الملك؛ فإذا طرحه الديوان الآخر لا يمكن عرضه له، أي: لذلك الديوان مدة اجتماعه في هذه السنة.

الثانية والعشرون: الملك وحده هو الذي يأذن بالقانون ويظهره للرعية.

الثالثة والعشرون: ماهية الملك محدودة له مدة توليته على كيفية واحدة، لا تزيد ولا تنقص عن القدر المعين له عند توليه من مجلس ديوان "البير" يعني ديوان المشورة الأولى.

الرابعة والعشرون: ديون "البير" هو جزء ذاتي لتشريع القوانين التدبيرية.

الخامسة والعشرون: يجتمع هذا الديوان ويفتح مدة أشهر بأمر الملك في زمن واحد مع انفتاح ديوان رسل العملات، فيفتحان معاً في يوم واحد ويغلقان كذلك.

السادسة والعشرون: لو اجتمع ديوان "البير" قبل انفتاح ديوان رسل العملات أو قبل إذن ملك فرنسا؛ كان سائر الترتيب الصادر من هذا المجلس مدة الاجتماع ممنوع الإمضاء وملغياً.

السابعة والعشرون: تسمية الشخص "بير فرنسا" هو حق الملك وعدد أهل ديوان "البير" غير محدود، وللملك أن يلقب "البير" بأي لقب كان، وله أن يجعل ذلك اللقب له مدة حياته، وأن يجعله متوارثاً لذريته.

الثامنة والعشرون: يمكن أن يدخل "البير" في الديوان وهو ابن خمس وعشرين سنة، ولا يبدي رأيه في المشورة إلا بعد بلوغه في السن ثلاثين سنة.

التاسعة والعشرون: رئيس ديوان "البير" هو قاضي قضاة فرنسا مهردار ملكها، أي: وزير خاتم ملكها، فإن اعتذر؛ خلفه من أهل الديوان من يعينه الملك لذلك.

الثلاثون: أقارب الملك وذراريه يكون لهم الدخول في مرتبة "البير" بمجرد ولادتهم، ويجلس كل منهم بعد رئيس ذلك الديوان، ولا يكون لهم كلمة ورأي في المجلس إلا بعد بلوغهم في السن خمساً وعشرين سنة.

الحادية والثلاثون: لا يمكن لأحد من أهل مجلس الديوان "البير" أن يدخل في ذلك عند انفتاحه إلا بإذن من الملك؛ بأن يبعث رسولاً، فإن فعلوا غير ذلك كان ما فعل بحضرتهم لاغياً.

الثانية والثلاثون: كل آراء ديوان "البير" يجب كتها عن غيرهم.

الثالثة والثلاثون: ديوان الملك هو الذي يستقل بالقضاء على الخيانة في الدولة ونحوها، من كل ما يضر الدولة مما هو مقرر في القوانين.

الرابع والثلاثون: لا يمكن أن يقبض أحد على واحد من أهل ديوان "البير" إلا بأمر ذلك الديوان، ولا يمكن أن يحكم عليه غيرهم في مواد الجنايات.

ديوان رسل العمالات الذين هم وكلاء الرعية

الخامسة والثلاثون: ديوان رسل العمالات مؤلف من جملة رسل ينتخبهم المنتخبون الذين يقال لهم "اللكتور" وترتيبها مصنوع بقوانين مخصوصة.

السادسة والثلاثون: كل العمالات تبقى على ما هي عليه قبل هذه الشرطة من عدد ما لها من الرسل.

السابعة والثلاثون: من الآن فصاعداً تختار الرسل لتمكث سبع سنوات لا خمسة، كما كانت.

الثامنة والثلاثون: لا يصلح الإنسان للدخول في ديوان الرسل إلا إذا بلغ أربعين سنة، وكان له أملاك يدفع عليها ألف فرنك فردة.

التاسعة والثلاثون: لا بد أن يُجمع في كل عمالة خمسون ألف نفس موجود فيهم شرطاً السن والملك المذكوران؛ ليختار الرسل منها، فإن لم يكمل

ممن يدفعون ألف فرنك خمسون وجب تكميلها ممن لهم أملاك يدفعون عليها دون ألف فرنك، ثم اختيار الرسل من جملة الخمسين.

الأربعون: شرط "اللكتور" أي المنتخب للرسل أن يكون له ملك يدفع فردته ثلثمائة فرنك، وأن يكون قد بلغ من العمر ثلاثين سنة.

الحادية والأربعون: رؤساء مجلس المنتخبين ينصبهم الملك، فيدخلون في أهل هذا المجلس.

الثانية والأربعون: يجب أن يكون نصف رسل العمالات فصاعداً مستوطنًا عادة في تلك العمالة.

الثالثة والأربعون: رئيس ديوان رسل العمالات ينصبه الملك ويختاره من خمسة رسل يعرضهم ذلك الديوان.

الرابعة والأربعون: مجالس هذا الديوان تكون جهرية إلا إذا أراد خمسة من رسل العمالات كتم شيء، فإنه يجوز إخراج الناس الأجانب من الديوان.

الخامسة والأربعون: الديوان ينقسم إلى دواوين صغيرة تسمى "البورو" يعني "مكاتب" فأهل هذه "البورو" تمتحن الأشياء التي يستحسنها الملك ويبيعتها لها.

السادسة والأربعون: لا يقع تصليح شيء في آداب سياسات فرانس، ولا يمضي إلا إذا رضي به الملك وبحث فيه في تلك الدواوين الصغيرة.

السابعة والأربعون: ديوان رسل العمالات ينتقي تقارير طلب الفرد، والمكوس ولا تصل إلى الديوان "البورو" إلا إذا رضي .

الثامنة والأربعون: لا يمكن أن ينفذ أمر الملك في الفرد إلا إذا رضي به الديوان وأقره الملك.

التاسعة والأربعون: فردة العقار لا تقطع إلا سنة فسنة ويمكن قطع غيرها لأجل معلوم.

الخمسون: على الملك أن يأمر بفتح الديوانين كل سنة، ولكن متى أراد، وله أن يبطل ديوان رسل العمالات، بشرط أن يصنع ديوان رسل جديدًا، وأن لا يزيد في تجديد الآخر عن ثلاثة أشهر.

الحادية والخمسون: لا يمكن أن يقبض أحد على إنسان من أهل مجلس رسل العملات مدة فتح الديوان، وشهرًا ونصفًا قبل .

الثانية والخمسون: لا يمكن أن يقبض على أحد من أعضاء الديوان بسبب مادة من مواد العقوبات، ما دام الديوان مفتوحًا، وما دام اجتماع الديوان، إلا إذا بغت وهو متلبس بالخطيئة، أو أذن الديوان بأخذه.

الثالثة والخمسون: عرض الحال الذي يعرض على أحد الديوانين لا يقبل إلا إذا كان مكتوبًا، وآداب السياسة الفرنسية لا تجوز أن يقدم الإنسان تقريرًا بنفسه في المجلس.

الوزراء

المادة الرابعة والخمسون: يجوز أن يكون الوزير من أهل كل من الديوانين، وله — زيادة على ذلك — حق الحضور في أحدهما، ومتى طلب أن يتكلم في الديوان وجب أن يصغي إلى كلامه.

الخامسة والخمسون: يسوغ لديوان رسل العملات أن يتهم الوزراء، فتسمع دعواه في ديوان "البيرا" ليحكم بينهم ذلك الديوان فيفصل خصومتهم.

السادسة والخمسون: لا يتهم الوزير إلا بخيانة في التدبير بالرشوة أو باختلاس الأموال، فيحكم عليه على حسب ما هو مسطر في القوانين المخصصة.

طائفة القضاة

المادة السابعة والخمسون: الحكم حق الملك، يعتبر كأنه صادر منه، فيحكم القضاة المنصبون من الملك الذين لهم ماهية من بيت المال، ويبتون الحكم باسم الملك.

الثامنة والخمسون: إذا ولى الملك قاضيًا وجب إبقاؤه ولا يجوز عزله.

التاسعة والخمسون: القضاة المنصبون وقت هذه الشرطة لا يمكن عزلهم ولو تجدد قانون آخر.

الستون: إقامة قضاة المعاملات لا يمكن إبطالها أبدًا.

الحادية والستون: إقامة قضاة المصالحة تبقى أيضًا ولكن قاضي المصالحة يجوز عزله، وإن كان منصبه يأتي له من الملك.

الثانية والستون: لا شيء يخرج عن حكم هؤلاء القضاة.

الثالثة والستون: لا يسوغ بسبب ما تقدم تجديد محاكم أو مجالس زائدة إلا بجمع قضاة النقباء الذين يقال لهم "بربوتال" إذا احتاج الأمر إلى ذلك .

الرابعة والستون: إقامة الدعوى والتشاجر بين الخصوم قدام الحاكم الشرعي تكون على رءوس الأشهاد في مواد العقوبات، إلا إذا كان الذنب مضرًا إشتهاره بين العامة أو مخلًا بالحياء، فإن أهل المحكمة يخبرون الناس بأن هذا الأمر يقع سرًا.

الخامسة والستون: إقامة الجماعة المحكمين المسماة "جورية الجنایات" لا تبطل أبدًا، وإذا لزم تغيير بعض شيء في مواد القضاة، لا يمكن إلا إذا كان بقانون من الديوانين.

السادسة والستون: قانون معاقبة الإنسان بالاستيلاء على ما تملكه يده قد أبطل بالكلية، ولا يمكن تجديده أبدًا.

السابعة والستون: للملك أن يعفو عن الإنسان، وأن يخفف مواد العقوبات. الثامنة والستون: كتب قوانين السياسات التي عليه العمل غير المناقضة لما في هذا الشرطة لا ينسخ حكم ما فيها إلا إذا تغير بقانون آخر.

حقوق الناس التي يضمنها الديوان

المادة التاسعة والستون: كل أهل العسكرية سوى أصحاب خدمة دائمة أو متروكين لوقت الحاجة، وكل النساء المتوفى عنهن أزواجهن وهم في العسكرية يبقى لهم مدة حياتهم وظيفتهم ودرجتهم وخرجهم.

السبعون: ديون الرعية التي في ذمة الديوان هي مضمونة على حسب اضطلاع الدولة مع أرباب الديون.

المادة الحادية والسبعون: لم يفضل لأهل الشرف القديم من درجات الشرف إلا الاسم فقط، وكذلك لأرباب الشرف الجديد، ثم لملك فرانس أن يعطي

درجة الشرف الفرنساوي لأي إنسان شاء ولكن ليس له أن يخص من يعطيه ذلك برفع الفرد ونحوها عنه؛ فليس للشرف مزية غير التسمية.

الثانية والسبعون: من له علامة التمييز المسماة درجة " الشواليه" يعني الفارس في فنه، فإن له أن يحفظها على الصورة التي يعينها ملك فرنسا لهذه الدرجة.

الثالثة والسبعون: القبائل والنزلات الخارجة من فرنسا لتعمير بلاد أخرى، وللاستيطان بها، تكون مدبرة بقوانين وسياسات أخرى.

الرابعة والسبعون: على كل ملك من ملوك فرنسا أن يحلف عند تولية المملكة الفرنساوية ألا يحيد عن هذه الشرطة³⁴⁶.

³⁴⁶ *Tahliṣ al-ibrīz fī talhīṣ bārīz, op. cit.*

XI. LES ANNEXES SUR L'EXPÉDITION D'ÉGYPTE

ne peut rester indifférente aux noms saillans qui se rattachent à cette expédition ; les voici :

FORCES DE MER.

BRUEYS, vice-amiral, commandant l'escadre.

VILLENEUVE,

BLANQUET-DUCHAYLA,

PERRÉE,

DEGRÈS,

GANTHEAUME, chef de l'état-major,

DUMANOIR LE PELEY, chef de division, commandant le convoi.

LEROY, commissaire-ordonnateur en chef de la marine.

} contre-amiraux.

VAISSEAUX ARMÉS.

L'Orient, de 120 canons, capitaine CASA-BIANCA.

Le Guillaume-Tell, de 80 canons, capitaine SAUNIER.

Le Tonnant, de 80 canons, capitaine DU PETIT-THOUARS.

Le Franklin, de 80 canons, capitaine GILLET.

L'Aquilon, de 74 canons, capitaine THÉVENARD fils.

Le Généreux, de 74 canons, capitaine LEJOILLE.

Le Mercure, de 74 canons, capitaine LALONDE.

L'Heureux, de 74 canons, capitaine ÉTIENNE jeune.

Le Guerrier, de 74 canons, capitaine TRULLET aîné.

Le Timoléon, de 74 canons, capitaine TRULLET jeune.

Le Peuple-Souverain, de 74 canons, capitaine RACCORD.

Le Conquérant, de 74 canons, capitaine DALBARADE.

Le Spartiate, de 74 canons, capitaine ÉMÉRIAU.

VAISSEAUX NON ARMÉS.

Le Dubois, vénitien, commandant le convoi, capitaine LELONG.

Le Causse, vénitien, servant d'hôpital, capitaine LALLEMENT.

FRÉGATES ARMÉES.

- La Diane*, de 40 canons, capitaine SOLEIL.
La Justice, de 40 canons, capitaine VILLENEUVE.
La Junon, de 40 canons, capitaine POURQUIER.
L'Artémise, de 40 canons, capitaine STANDELEY.
L'Alceste, de 40 canons, capitaine BARREY.
La Fortune, de 36 canons, capitaine MARCHAND.
La Sérieuse, de 36 canons, capitaine MARTIN.
La Courageuse, de 36 canons, capitaine EYDOUX.

FRÉGATES NON ARMÉES.

- La Sensible*, capitaine BOURDET.
La Muiron, capitaine MAILLET.
La Carrère, capitaine FICHET.
La Léoben, capitaine COLETTE.
La Mantoue, capitaine GOÏENS.
La Montenotte, capitaine TEMPIER.

BRICKS ARMÉS.

- Le Coreyre*, de 14 canons, capitaine RENAULD.
Le Lodi, de 12 canons, capitaine SENNEQUIER.

Deux Bricks non armés. *Corvettes, Cutters, Avisos, Chaloupes*
canonnières au nombre d'environ 72.

FORCES DE TERRE.

- BONAPARTE, général en chef.
 BERTHIER, chef de l'état-major général.
 CAFFARELLI-DUFALGA, commandant le génie.
 DOMMARTIN, commandant l'artillerie.

GÉNÉRAUX DE DIVISION.

KLÉBER.	DUMUY.	DUGUA.
DESAIX.	VAUBOIS.	REYNIER.
MENOU.	BON.	BARAGUEY D'HILLIERS.

GÉNÉRAUX DE BRIGADE.

LANNES.	LANUSSE.	VERDIER.
RAMPON.	ANDRÉOSSY.	DAMAS.
LECLERC.	DAVOUST.	BELLIARD.
DUMAS.	FUGIRRES.	VAUX.
MURAT.	VIAL.	FRIANT.
ZAYONCHEK, Polo- naïs.	MUIREUR.	DONZELOT.
MARMONT.	DUPUY.	LAGRANGE.
	MANSCOURT.	

AIDES-DE-CAMP DU GÉNÉRAL EN CHEF.

DUROC.	LOUIS BONAPARTE.	JUNOT.
SHULKOWSKY, Polo- naïs.	JULIEN.	CROISIER.
LAVALETTE.	MERLIN, fils du di- recteur.	Eugène BEAUHARNAIS. GUIBERT.

ADJUDANS-GÉNÉRAUX.

BEAUVAIS.	BOYER.	ALMEYRAS.
CAMBIS.	GREZIEU.	SORNET.
GILLIVIEUX.	LESCALE.	MARTINET.
JULIEN.	CAMIN.	ROIZE.
DEVAUX.	LETURC.	MORAND.
	VALENTIN.	

CORPS DE TROUPES.

INFANTERIE LÉGÈRE.

- La 2^e demi-brigade, colonel MAGNY.
 La 4^e demi-brigade, colonel DESTAING.
 La 21^e demi-brigade, colonel ROBIN.
 La 22^e demi-brigade, colonel GOGUET.

INFANTERIE DE BATAILLE.

- La 9^e demi-brigade, colonel MARPAUDE.
 La 13^e demi-brigade, colonel DELEGORGUE.
 La 18^e demi-brigade, colonel ROGER.
 La 25^e demi-brigade, colonel VENOUX.
 La 32^e demi-brigade, colonel MARS.
 La 61^e demi-brigade, colonel CONROUX.
 La 69^e demi-brigade, colonel BARTHÉLEMY.
 La 75^e demi-brigade, colonel MAUGRAS.
 La 85^e demi-brigade, colonel VIALA.
 La 88^e demi-brigade, colonel SILLY.

CAVALERIE.

- Le 7^e (bis) régiment de hussards, colonel DÉTRÉS.
 Le 22^e régiment de chasseurs, colonel LA SALLE.

DRAGONS.

- Le 3^e régiment, colonel BRON.
 Le 14^e régiment, colonel DUVIVIER.
 Le 15^e régiment, colonel PINON.
 Le 18^e régiment, colonel LEFÈVRE.
 Le 20^e régiment, colonel BOUSSART.

GUIDES.

- Un escadron à cheval, }
 Un bataillon à pied, } chef de brigade, BESSIÈRES.

GÉNIE ET ARTILLERIE.

- Un bataillon d'artillerie à cheval, colonel SONGIS.
 4 compagnies d'artillerie à pied, colonel SANSON.
 2^e et 5^e compagnies de mineurs, colonel CRETIN.
 Un bataillon de sapeurs, colonel BERTRAND.

ADMINISTRATIONS.

- Commissaire-ordonnateur en chef, SUCY, et après lui H. D'AURE.
 Contrôleur-général des dépenses, puis administrateur-général des
 finances, POUSSIELGUE.
 Payeur-général, ESTÈVE.
 Médecin en chef, DESGENETTES.
 Chirurgien en chef, LARREY.
 Pharmacien en chef, ROYER, ensuite BOUDET.

COMMISSION DES SCIENCES ET ARTS.

GÉOMÉTRIE.

MONGE.	SAY.	FUSEAU.
FOURIER.	CHARBAUD.	BRINGUET.
COSTAZ.	MORET.	BOUCHARD.
MALUS.	CORANCEZ.	

ASTRONOMIE.

BEAUCHAMP.	NOUET.	MÉCHAIN fils.
	QUESNOT.	

MÉCANIQUE ET AÉROSTATS.

CONTÉ, directeur.	ADNÈS père.	AIMÉ.
COUTELLE.	ADNÈS fils.	COLLIN.
HASSENFRATZ jeune.	SIROP.	HÉRAULT.
L'HOMONT.	COUVREUR.	PLAZANET.

CHIMIE.

BERTHOLLET.	CHAMPY père.	CHAMPY fils.
DESCOSTILS.	SAMUEL BERNARD.	REGNAULT.
	POTIER.	

MINÉRALOGIE.

DOLOMIEU.	CORDIER.	VICTOR DUPUY.
	ROZIÈRES.	

BOTANIQUE.

NECTOUX.	DELILE.	COQUEBERT.
----------	---------	------------

ZOOLOGIE.

GEOFFROY SAINT-HILAIRE.	SAVIGNY.	ALEXANDRE GÉRARD.
-------------------------	----------	-------------------

CHIRURGIE.

DUBOIS père.	LACIPIÈRE.	DABURON.
POUQUEVILLE.	DUBOIS fils.	DEWÈVRE.
LABATE.	BESSIÈRES.	

PHARMACIE.

BOUDET.	ROUYER.	ROGUIN.
---------	---------	---------

ÉCONOMIE POLITIQUE.

FAUVELET-BOURRIENNE.	REGNAUD DE SAINT-JEAN-D'ANGELY.	GLOUTIER. TALLIEN.
----------------------	---------------------------------	--------------------

ANTIQUITÉS.

POURLIER.	RIPAULT.	PANUZEN.
-----------	----------	----------

ARCHITECTES.

NORRY.	PROTAIN.	DEMOULIN.
BALZAC.	LE PÈRE.	

PEINTRES.

REDOUTÉ.	RIGO.	JOLY.
----------	-------	-------

DESSINATEURS.

DUTERTRE.	PORTAL.	PERÉ.
DENON.	CAQUET.	

INGÉNIEURS DES PONTS ET CHAUSSÉES.

LE PÈRE aîné,	} ingénieurs en chef.
GIRARD,	

FAYE.	JOLLOIS.	MOLINE.
Gratien LE PÈRE.	RAFFENEAU-DELILE.	MARTIN.
SAINTE-GÉNIS.	ARNOLET.	BODARD.
LANCRET.	FAVIER.	DUVAL.
FÈVRE.	DU BOIS-AYMÉ.	THÉVENOT.
CHABROL.	DEVILLIERS.	

INGÉNIEURS GÉOGRAPHES.

TESTEVIDE, }
JACOTIN, } ingénieurs en chef, directeurs.

SIMONEL, sous-chef.	LECESNE.	L'ÉVÊQUE.
SCHOUANI.	BOURGEOS.	LAROCHE.
LATHUILLE.	LE DUC.	JOMARD aîné.
LAFEUILLADE.	DULION.	CORABOEUF.
BERTRE.	FAURIE.	

INGÉNIEURS DE MARINE,
CONSTRUCTEURS.

BOUCHER.	VINCENT, arrivé plus	BONJEAN, arrivé plus
CHAUMONT.	tard sur la frégate	tard sur la frégate
GRESLÉ.	<i>l'Égyptienne.</i>	<i>l'Égyptienne.</i>

INGÉNIEUR MÉCANICIEN HYDRAULIQUE.

CÉCILE.

INGÉNIEUR EN INSTRUMENTS DE MATHÉMATIQUES.

LENOIR fils.

SCULPTEUR.

CASTEIX.

GRAVEUR.

FOUQUET.

LITTÉRATEURS.

ARNAULT. PARSEVAL DE GRANDMAISON.

LEROUGE. BÉNABEN.



ARNAULT.

XII. LES ANNEXES SUR *AL-ALSUN*.

وللتنبؤ به بفضل البك المرحوم، والتنبية على ماعاد منه على وطنه من المنافع
الجمّة، نذكر أسماء بعض النجباء من التلامذة الذين تخرجوا عليه من مدرسة
الألسن، وثبتت كلامهم في طبقتهم، على حسب زمن الدخول في هذه المدرسة
ونوردها على هذا الوجه هكذا :

الطبقة الأولى

● (١٧ ب) أول هذه الطبقة : المرحوم محمد مصطفى البياع^٢ ، الذي كان في
التحريرات الإفريقية طويل الباع .

● ومنها : المرحوم خليفة أفندي^٣ محمود ، الذي كان له في التراجم المقام المحمود .

(١) مجلة روضة المدارس : أول مجلة نصرية، أنشأها على مبارك ومهد برياسة تحريرها إلى رفاقة ،
وسدر العدد الأول منها في ١٥ المحرم سنة ١٢٨٧ هـ (١٨٧٠) ، وظل رفاقة يتولى رياسة تحريرها
إلى أن توفى فتولاها من بعده ابنه على بك فهمي رفاقة . انظر : (الشهاب : رفاقة الطهطاوي ،
ص ٨٨ - ٨٩) و (عيد المظفوف جزء : أدب المقالة الصحفية في مصر : الجزء الأول) .

(٢) من أهم الكتب التي ترجمها كتاب « مطالع شمس السمر في وقائع كركوس الثاني عشر » ،
وهو تاريخ كركوس الثاني عشر ملك أسوج (١٦٩٧ م - ١٧١٨ م) وطبع الترجمة العربية في
بولاق سنة ١٢٥٧ هـ ، والأصل الفرنسي من تأليف فولتير *Voltaire* ، وعنوانه : *Histoire*
de Charles XII . انظر : (الشهاب : تاريخ الترجمة ... الخ : ص ٤٩ و ١٤٩ ،
ورقم ٧٤ في قائمة الكتب المترجمة الملحق بأخر الكتاب) .

(٣) من أوائل غيرهمي مقدمة الألسن ، وعين مدرسا بها ، ورئيسا لقلم ترجمة العلوم
الاجتماعية - أحد أقسام قلم الترجمة الملحق بمدرسة الألسن - وقد ترجم كثيرا من الكتب وخاصة في
علم التاريخ ، ومن ترجماته : كتاب « تنوير المشرق بعلم المنطق » تأليف دى موميه *Dumarsais* ،
ترجمه عن الفرنسية إلى العربية ، وطبع في بولاق سنة ١٢٥٤ (١٨٣٩) ، وكتاب « اتحاد الملوك

- ومنها: الفاضل أبو السعود أفندي العالم، الناظر الناظم، الذي يشهد له بفضلته ما ظهر له من التراجم والتأليف، وهو الآن، حفظه مولاه، أكبر رجال قلم الترجمة ومدرس التاريخ العام بدار العلوم بديوان المعارف المصرية، وله تأليف وترجم كثيرة مفيدة نافعة، أغلبها مطبوع.
- ومنها: محمد أفندي عبد الرزاق²، الذي جواده في مضمار النظم والنثر والترجم سبأني. وله تراجم كثيرة في التواريخ، وهو الآن بقلم الترجمة المذكور.
- ومنها: عبد الجليل بيك، وهو الآن بالمعية السنية، وهو أول من يُشار إليه في التحريرات الإفرنجية بالبيان، ويثنى عليه رؤسائه بكل لسان. وهو الآن كاتب سر بالمعية السنية، وله تراجم كثيرة غير مطبوعة.
- ومنها: المرحوم إبراهيم بك مرزوق، وكانت له اليد الطولى في النظم الفائق، والنثر الرائع.
- ومنها: المرحوم شحاته عيسى³ أفندي، وهو الذي توجه إلى مدينة

الألبا بتقدم الجمعيات في أوروبا، وتأليف المذبح الإنجليزي روبرتسون Robertson، ترجمه عن الفرنسية إلى العربية، وطبع في بولاق سنة ١٢٥٨ (١٨٤٢) ، وكتاب «إنحاف ملوك الزمان بتاريخ الامبراطور شارلثان» لمؤلفه السابق، وطبع في بولاق سنة ١٨٢٦ (١٨٥٠) .
القدر: (التيال: تاريخ الترجمة... إلخ: ص ٤٣، ٥٠، ١٢٦٠، ١٢٦٨، ١٢٩، ١٧٤، ١٩٠ - ١٩١ - ٢١٠ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٥ - ٢٢٠ - ٢٢٢ - ٢٢٨ - والملحق رقم ١ بأخر الكتاب).

- (١) عبد الله أبو السعود: من أتيح خريفي الأسن تلاميذ رقاعة، وله جهود كثيرة في الترجمة، ومن أهم مترجماته: «تاريخ الفلاسفة اليونانيين Histoire des Anciens Philosophes» وطبع في بولاق سنة ١٢٥٢ هـ، والشرك مع مصطفى الخرابي ومحمد عبد الرزاق في ترجمة كتاب «ديانة الفنداء» و«ديانة الحكاء»، التي طبع في بولاق سنة ١٢٥٤ هـ، ١٢٨٢ هـ، وكتب مقصد رقاعة الطهطاوي... إلخ، وقد ترجمنا له ترجمة مفصلة في كتابنا (تاريخ الترجمة والحركة الثقافية... إلخ: ص ١٥٢ - ١٥٧). انظر أيضا: (إبراهيم عبيد: أعلام الصحافة العربية، ص ١١٤ - ١١٨) و (عبد التليظ حمزة: أدب المقالة الصحفية في مصر، الجزء الأول) و (سركيس: معجم المطبوعات العربية).
- (٢) انظر الحاشية السابقة وما بها من مراجع.
- (٣) أرسل إلى باريس في سنة ١٨٤٤، انظر ترجمته في: (عمر طوسون: البعثات العلمية: ص ٢٦٢ - ٢٦٤).

- باريس، ومهربي العلوم الرياضية العالية، وانتقل إلى جوار مولاه وهو ناظر مدرسة أركان الحرب.
- ومنها: المرحوم حتى أفندي هندا، الذي تقدم في الفنون العسكرية، بالديار الفرنسية. وله تراجم في التواريخ وخلافها قبل توجهه إلى (١٨) باريس،
- ومنها: المرحوم محمد أفندي الحلواني، وله تراجم مطبوعة وغير مطبوعة.
- ومنها: المرحوم عبد الرحمن أفندي أحمد، وله تراجم طبية وتاريخية غير مطبوعة.
- ومنها: المصري حسن أفندي فهمي، وهو الآن وكيل سلك الجديد الزراعية بالأقطار الصعيدية، وله من التراجم في القوانين الإفرنجية وخلافها ما يدل على علو درجته.
- ومنها: أحمد بك عبيد²، وهو الآن وكيل مجلس الشجار بالخرومة، وله كثير من تراجم القوانين العسكرية، وتاريخ بطرس الأكبر قيصر روسيا، وأكثر تراجمه مطبوع.

(١) كان زميلا لشحاته عيسى في عدة سنة ١٨٤٤م الحربية إلى باريس، انظر ترجمته في (المرجع السابق، ص ٢٤٤ - ٢٤٥).

(٢) أحمد عبيد الطهطاوي: أصله من طيطا، وإرفاعة الفضل في إحصائه المكتاب الأسيوية أول إنشائها، ثم إدخاله بعد ذلك للدارس الحربية، ثم أرسل إلى فرنسا في بعثة، ولما عاد إلى مصر دخل في السلك العسكري، وترقى فيه إلى رتبة أميرالاي، وفي سنة ١٨٦٣ أراد إسماعيل باشا ترتيب الجيش المصري على النظام الفرنسي، فأرسل إلى فرنسا خمسة عشر ضابطا، كان أحمد عبيد واحدا منهم، ولما عاد شارك في ترجمة القوانين العسكرية للفرنسية إلى اللغة العربية، وفي أواخر حياته ترك السلك العسكري إلى القضاء، فكان أحد قضاة مجلس الخفائية إلى أن توفى، وله مؤلفات عسكرية أهمها:

- ١ - كتاب تعليم البيادة ومناوراتها.
 - ٢ - كتاب تعليم الخيالة ومناوراتها.
 - ٣ - كتاب تعليم السوارى.
- وقد ترجم في شياها كتابا في التاريخ من تأليف «فولتير» هو «الروض الأزهر في تاريخ بطرس الأكبر» و«توأنه بالفرنسية: *Histoire de l'Empire de Russie sous Pierre Ier* Grand، وراجع الترجمة رقاعة الطهطاوي، وطبعت في بولاق سنة ١٢٦٦ هـ، انظر: (عمر طوسون: تاريخ البعثات: ص ١٧٠ - ١٧١) و (علي مبارك، الحطط: ج ١٣، ص ٥٦) و (المشيقال: تاريخ الترجمة، ص ٥٩ و ١٤٩ و ١٥٢ وقائمة الكتب المترجمة في آخر الكتاب).

- ومنها: المرحوم حسن أفندي الشاذلي^١ ، الذي تعلم الإدارة الإفرنجية بمدينة باريس ، وكان حسن الطريقة في التدريس .
- ومنها : أحمد أفندي عياد ، وهو الآن من مشاهير المترجمين بمصالح الإسكندرية .
- ومنها: المرحوم عطية أفندي رضوان ، وله بعض تراجم غير مطبوعة .
- ومنها: مصطفى أفندي رضوان^٢ ، كاتب المشورة الطيبة ، ومدرس اللغة الفرنسية بمدرسة الطب ، وله تأليف عربية ، وتراجم مطبوعة وغير مطبوعة .
- ومنها: محمد زهران أفندي ، معلم حشو الطيور ، وهو الآن بقصر العيني .
- ومنها: غير هؤلاء من الأجناب الذين لو اشتغلت بسرد أسمائهم ، وذكرت معشار عشر أعمالهم ، لخرجت ٤٦٠ أنا بصدده ، مما هو أولى من ذلك بالتصدي له ، وبسط الكلام عليه .

الطبقة الثانية

- وكان دخولها بمدرسة الألسنة ، التي حازت من كل فن أحسنه ، في السنة الثانية والخمسين بعد المائتين والألف ، وقد تخرجت ثلاثين على البك المرحوم ، ونشرت ما كان مطبوعاً من ألوية المعارف والعلوم .
- فيها : عبد الله بك السيد ، الذي هو الآن رئيس مجلس التجار بمدينة الإسكندرية، وهو من (١٩) البارعين في الإدارة الإفرنجية . التي رفع بها مناره ، وازداد بها اعتباره .

(١) حسن الشاذلي أحد خريجي الألسن ، أرسل في بعثة إلى فرنسا سنة ١٨٤٤م للدراسة علم الإدارة الملكية (الخطوق) ، وأمم دراسته في أوائل عهد عباس الأول ، ولما جاء إلى مصر عين أستاذاً لإدارة الملكية في مدرسة الألسن . النظر : (مصر طوسون : تاريخ البعثات : ص ٣٦٠) .

(٢) توفي مصطفى رضوان سنة ١٣٠٥ هـ ، وله كتاب مطبوع في البلاغة . عنوانه : « شرح مختصر البيان ، السفر من وجود البيان » فرغ من تأليفه سنة ١٢٨٩ هـ ، وطبع في بولاق سنة ١٢٩٦ هـ . النظر : (سركيس : معجم المطبوعات العربية) .

- ومنها: رمضان أفندي عبد القادر^١ ، وله تراجم عسكرية كثيرة ، مطبوعة وغير مطبوعة ، وهو الآن مترجم ديوان البحرية بالإسكندرية .
- ومنها: حسن أفندي الجليل^٢ ، وله بعض تراجم في التاريخ ، وهو الآن مترجم ديوان الأوقاف .
- ومنها: سعد أفندي مجدى ، الذي فضله في التدريس لايسنكر ، ونبله في التراجم أشهر من أن يدكر .
- ومنها محمد أفندي السمار ، وهو الآن مترجم ضبطية الخروسة ، وله تراجم غير مطبوعة .
- ومنها محمد على القوصى أفندي ، وهو الآن مأمور التذاكر الإفرنجية بفرع اسكندرية ، وله تراجم غير مطبوعة .
- ومنها: الفقيه الكاتب ، واليبي الحاسب ، حسين على الديك^٣ أفندي ، وهو الآن مدرس الحسابات القبطية بمدرسة الخاسبة والساحة ، وله مؤلفات في هذا الفن .

- ومنها: السيد عثمان أفندي (١٨ب) الرويني ، وهو الآن قاضي الولاية بالأقاليم الوسطى من الديار المصرية ، وله دراية تامة بالنظم والنثر .

(١) له كتاب مغرب عنوانه « قانون السفيرة » طبع في بولاق سنة ١٢٥٩ هـ . راجع : (سركيس : معجم المطبوعات) .

(٢) حسن الجليل أحد تلامذة مدرسة الألسن وخريجها ، ترجم كتاباً يؤتمسك به عنوانه « برهان البيان ، وبيان البرهان » في استكمال واختلال دولة الرومان ، راجع ترجمة رطاعة ، وطبع في بولاق سنة ١٢٩٣ هـ . النظر : (الشيبان : تاريخ الترجمة : ص ١١٤ و ١١٦ و ١١٦ و ١١٦ و ٢٠٩) .

(٣) من مؤلفاته الرياضية التي طبعت :

١ - عدة الحساب وهدية الكاتب - في الحساب وسلك القفار البيوتانية - طبع حجر القاهرة ١٢٨٦ هـ .

٢ - عمل الدولتين المتواز ، في بيان رسوم القفار . طبع حجر بنظرة المعارف سنة ١٢٩١ هـ النظر : (سركيس : معجم المطبوعات العربية) .

● ومنها : المرحوم مصطفى بك السراج ، الذي لم يكن له من يجاربه في معارفه الجليلة ، أو يدانيه في أعماله المهمة . وكان في التحريات الإفرنجية فريد وقته ، وكان له دراية تامة بالعربية والفرنساوية والتركية ، والإدارة الملكية ، وله تراجم كثيرة في فنون متنوعة ، بعضها مطبوع وبعضها غير مطبوع ، وكان قد احتفل بجمع قاموس بالفرنساوية والعربية ، اطلعت على تكراريسه عند ولده النقيب محمد بك السراج ، المستخدم الآن بالمالية ، وهو مهم بتكليفه ، وعهدى به أنه يطلعه وينشره ليتنتفع به الخاص من أبناء المعارف والعالم ، أعانه مولاه على بلوغ المراد ، بجاه المصطفى عليه الصلاة والسلام .

● ومنها : منشى هذه الترجمة الفقير ، الذي يأعنه في كل فن قصير ، وهو الآن مأمور بإدارة المدارس الملكية ، بمحروسة القاهرة المعزية .

● ومنها : المرحوم محمد رشدى بك ، الذى كان في التحريات التركية والعربية والإفرنجية ، من فاق الأقران ، في هذا الميدان .

● ومنها : محمد أفندى الطيب ، المترجم الماهر ، وهو الآن مدرس اللغة الفرنسية بمدرسة الحاسبة والمساحة ، وله تراجم غير مطبوعة .

● ومنها : المترجم الماهر محمد أفندى البحرى ، وهو الآن مدرس اللغة الفرنسية بمدرسة التجهيزية (١٩ ب) وله تراجم كثيرة غير مطبوعة .

● ومنها : محمد أفندى سليمان^٢ ، الحائز في اللغة الإنجليزية والفرنساوية والعربية

(١) انظر ترجمة صالح محبى في (على مبارك : المخطط الترتيبية ، ج ٨ ص ٢٢) وقد ترجم له ترجمة مختصرة (جورجان زيدان : تراجم مشاهير الشرق ، ج ٢ ، ص ١٢٦ - ١٢٩) وترجم له ترجمة مطولة ابنه محمد محبى في مقدمة (ديوان صالح محبى) الذى نشره بعد وفاته ، وإثر حنن مصفدتان كثيرا على اجاده في حفظ على مبارك ، راجع أيضا : (شمال : تاريخ الترجمة ص ١٥٤ - ١٥٨) .

(٢) عرفت له على كتابين ، وهما :

١ - قوانين وتعليمات تتعلق بالسكة الحديد ، ترجمها عن الإنجليزية ، طبع بولاق ١٢٨٦ هـ .
٢ - الكواكب السيارة في فن الإشارة ، وهو فن الإشارة بالاسلحة في العسكرية ، طبع بولاق ١٢٩١ هـ .
الط (سركيس : معجم الطبوعات العربية) .

قصب الرهان ، وهو أول من برع من أبناء الوطن في اللغة الإنكليزية ، ونال في تحصيلها بمصر الترجمة العلمية ، وله تراجم كثيرة في سلك الحديد والعسكرية مطبوعة وغير مطبوعة ، وهو الآن مدرس اللغة الإنكليزية بالمدارس الحربية .

● ومنها : المرحوم خورشيد فهمى أفندى^١ ، وكان له وقوف تام على اللغة الفرنسية والتركية ، وكان قد توجه إلى الديار الفرنسية ، وعاد منها بعد حوز المعارف بالأمنية .

● ومنها : على أفندى سلامة ، مدرس اللغة الفرنسية ، ومعلم الجغرافية بمدرسة المتدئين بالناصرة ، وهو حسن الإلقاء في التعليم ، جيد الطريقة في التفهيم .

● ومنها : رب العطفة الكردي حسين حاكى أفندى ، وهو الآن بالأمستاتة العلمية .

● ومنها : عبد السلام سلمى أفندى ، المترجم التليل من اللغة الفرنسية إلى العربية والتركية ، وهو الآن مترجم وكاتب التحريات الإفرنجية ، بديوان المعارف المصرية ، وله تراجم كثيرة في العسكرية وغير العسكرية ، بعضها مطبوع ، وبعضها غير مطبوع .

● ومنها : على أفندى شكرى ، المترجم الواقف على دقائق اللغات الثلاث : العربية والتركية والفرنساوية ، وهو الآن مترجم جرنال الوقائع (١٢٠) المصرية ، وله تراجم كثيرة من الفرنسية إلى العربية والتركية ، وهي غير مطبوعة .

● ومنها : قاسم محمد أفندى ، البارع في اللغة الإنكليزية ، والفرنساوية ، وهو الآن من مشاهير المستخدمين بسلك الحديد .

● ومنها : محمد أفندى لاز^٢ ، مترجم الكتب العسكرية ، ومدرس اللغة

(١) أحد خريجي مدرسة الألسن ، وأرسل في بعثة سنة ١٨٤٤ إلى فرنسا لدراسة لغتيون الحربية ، وأتم علومه بها في أواخر سنة ١٨٤٩ . انظر : (عمر طوسون : تاريخ البعثات : ص ٢٤٢ - ٢٤٦) .

(٢) ترجم كثيرا كثيرة طبع منها ما يأتي :

١ - تذكار أركان الحرب ، لكل ما يلزمهم من سبل وسبب ، بولاق ١٢٨٨ هـ .
٢ - المذاكرة العظيمة في الاستحكامات الخفيفة ، بولاق ١٢٨٩ هـ .

٤ - حلية الزمن

الفرنساوية بالمدارس الحربية ، وله تراجم كثيرة مطبوعة وغير مطبوعة .
 ● ومنها: مصطفى صفوت أفندي ، الذي كانت له اليد الطولى في اللغتين العربية والتركية ، وله تراجم عسكرية وغير عسكرية ، ولقد ليجزئي أنه الآن من أرياب المعاش بمنزله ، لضعف بصره ، وله تراجم من الفرنسية إلى التركية والعربية ، وتآليف تركية وعربية ، بعضها مطبوع وبعضها غير مطبوع .

● ومنها: مصطفى أفندي الكريدي ، العارف باللغات التركية والعربية والفرنساوية والرومية ، وهو الآن أحد معاولي التشریفات بالمعية السنية ، وله تراجم غير مطبوعة .

● ومنها: محمد أفندي زيور ، اللبيب المثقن ، الأريب ، المترجم لكثير من الكتب ، وهو الآن من معاولي التشریفات بالمعية السنية .

● ومنها: أحمد صني الدين أفندي ، وهو الآن من مشاهير المستخدمين بسلك الحديد المصرية ، وله تراجم كثيرة عسكرية ، غير مطبوعة .

● ومنها: عثمان فوزي باشا وكيل إدارة كريمة الوالي (٢٠ ب) محمد علي .
 ● ومنها: غير جنابه من الأمراء والنوأت العدد الوافر .

● ومنها: السيد عمارة أفندي ، المترجم الماهر ، وهو الآن مترجم ديوان الأشغال ، وله تراجم مطبوعة وغير مطبوعة ، في العلوم الهندسية وغيرها .

٣ - مرشد البيطرة في حيتة الخيول القاهرة ، بولاق ١٢٨٣ هـ و ١٢٩٠ هـ .

٤ - مرشد مأموري الضبطية ، بولاق ١٢٨٣ هـ .

(١) عذرت له على كتاب واحد مطبوع وهو : « قانون الأوجية » (معرب في فن الحرب) بولاق ١٢٧٨ هـ . انظر : (تركيبي : معجم المفردات العربية) .

(٢) السيد حمزة عبد العال من أهم الكتب التي ترجمها عن الفرنسية إلى العربية كتاب « تليبيب العبارات في فن أخذ المشاحات » من تأليف « كولو » ، راجع الترجمة بيومي أفندي والشيع قلعة العلوي ورقاعة الطهطاوي ، وطبع في بولاق سنة ١٢٦٠ هـ ، وفي آخره ١٤ لوحة تصفة الطبع والتلوين . انظر : (شيال : تاريخ الترجمة : ص ١١٢ و ١٤٩ و ١٥٠ و ١٧٤) ، والكتاب رقم ٩٨ في الملحق الأول .

● ومنها : منصور عزى أفندي المترجم التيبه ، العارف باللغة العربية والفرنساوية واليطالية ، وهو الآن ناظر مدرسة بنا ، وله تراجم هندسية غير مطبوعة .

● ومنها: بحر أفندي أحمد ، المعروف بالكبير ، وهو الآن مترجم مجلس الصحة بالخرومة ، وهو قائم بوظيفته أتم قيام .

● ومنها: حسن أفندي فاسم^٢ ، المترجم الماهر ، وهو الآن بالإدارة البلدية بمدينة الإسكندرية .

● ومنها: فاسم أسعد أفندي ، الذي تربى بمدرسة الألسن ، وتعلم بها الفرنسية والعربية والتركية ، ثم انتقل إلى مدرسة الطوبجية ، فتصلع من الفنون العسكرية ، وهو الآن بالمدارس الحربية ، مدرس اللغة الفرنسية والقوانين العسكرية ، وله تراجم عسكرية كثيرة غير مطبوعة .

● ومنها: إسماعيل سرى أفندي ، المتصلع بالفنون العسكرية ، وهو الآن بمديرية الوجه البحري ، وخطفه في غياة الجردة .

● ومنها: حسن عيسوي ، الكاتب الحاسب الماهر ، وهو الآن معاون بتفتيش الوجه البحري .

● ومنها: مصطفى أبوزيد أفندي ، الطيب الماهر ، الذي انتقل منها إلى مدرسة الطب ، وبرع فيه ، (٢١) وصار من أحسن المعلمين والأطباء المشهورين ، وهو الآن معلم بمدرسة الطب البشرية بقصر العيني ، وله عيادة على المرضى صباحا ومساء بالاسبالية الكبرى .

(١) منصور عزى أحد خريجي مدرسة الألسن ، وعين به تخرجه مدرسة اللغة الفرنسية في مدرسة الهندسة ، واشترك مع إبراهيم رمضان في ترجمة كتاب « الروضة الزهرية في الهندسة الوصفية » طبع في بولاق ١٢٦٨ هـ . انظر : (شيال : تاريخ الترجمة : ص ١١٤ و ١١٦ و ٢١٠ والكتاب رقم ١٢٢ من الملحق الأول) .

(٢) ترجم حسن فاسم كتابا في « تاريخ ملوك فرنسا » من تأليف مونتيفورسن ، وراجع الترجمة رقاعة الطهطاوي ، وطبع الكتاب في بولاق سنة ١٢٦٤ هـ .

XIII. Table des matières

I.	Sommaire	2
	Style de transcription adoptée	3
	REMERCIEMENTS	5
	RÉSUMÉ	6
	INTRODUCTION	9
II.	Première partie : Présentation générale de l'Égypte lors de la campagne de Bonaparte.....	15
1.	Premier Chapitre : L'Égypte à l'époque de l'expédition française.....	16
	La situation générale de <i>Mašriq al- 'arabī</i> avant l'expédition	17
	Le contexte sociopolitique égyptien avant la campagne.....	21
	Le contexte sociopolitique égyptien sous l'occupation française.....	26
	L'expédition française et ses objectifs	37
	La fin de l'expédition et l'agitation politique interne	42
	La contribution de l'expédition à l'expansion lexicale.....	46
	Conclusion	48
2.	Deuxième chapitre : L'expédition de l'Égypte ; une introduction fructueuse à des contacts terminologiques et culturels.....	50
	L'expédition et la traduction	51
	La théorie de la traduction.	56
	La traduction entre l'art et la science.....	59
	La traduction et son rôle sur le néologisme	63
	L'incontournable rôle de Mohamed Ali.....	69
	Le rôle des interprètes de l'expédition sur l'évolution de cet art.....	73
	Les activités de traduction sous le règne de Mohamed Ali.....	79
	Conclusion	83
3.	Troisième chapitre : L'impact culturel de l'expédition sur la société égyptienne de cette époque.....	85
	L'impact de l'expédition sur la société	86

Les intellectuels à l'épreuve de l'expédition.....	90
L'influence de l'expédition sur la renaissance culturelle arabe moderne (la <i>Nahḍa</i>)	96
La place de l'expédition dans le rapport entre l'Orient et l'Occident.....	101
L'expédition et l'émergence de l'arabe juridique moderne	105
Conclusion	109
III. Deuxième partie : L'école al- <i>Alsun</i> , une institution clé dans le processus de la traduction à l'époque de la <i>Nahḍa</i>	113
4. Premier chapitre : L'école <i>al-Alsun</i> et son rôle dans l'évolution de la traduction.	114
L'émergence de l'école al- <i>Alsun</i>	115
L'influence politique et les perturbations rencontrées	120
Le rôle de l'école al- <i>Alsun</i> sur l'évolution de la traduction	124
Les disciples d'aṭ-Ṭaḥṭāwī et leur rôle	134
Les différentes visées de l'école al- <i>Alsun</i>	140
Les éléments moteurs des traducteurs réformistes.....	144
Conclusion	149
5. Deuxième chapitre : Les types de textes traduits à cette époque	152
La traduction des textes scientifiques	153
La traduction administrative	162
La traduction juridique.....	173
Traduction du texte littéraire.....	178
Conclusion	180
6. Troisième chapitre : La <i>Nahḍa</i> et la traduction.....	183
Le rapport entre <i>Nahḍa</i> et la traduction	184
La traduction au service de la <i>Nahḍa</i>	187
L'Égypte : terre de rencontre entre l'islam et les Lumières occidentales.....	192
Le projet civilisateur d'aṭ-Ṭaḥṭāwī.....	196
Conclusion	200
IV. Troisième partie : Les problèmes de la traduction.....	203
7. Premier chapitre : Le problème de la traduction chez la première génération de traducteurs égyptiens : le cas d'aṭ-Ṭaḥṭāwī.....	204
L'aventure multidimensionnelle d'aṭ-Ṭaḥṭāwī en Occident	205
La dimension religieuse	207

La dimension culturelle.....	209
La dimension scientifique	214
At-Ṭaḥṭāwī, le pionnier de la traduction en Égypte	218
At-Ṭaḥṭāwī un médiateur culturel de premier degré.....	222
Le problème de la traduction chez at-Ṭaḥṭāwī.....	226
Le bagage cognitif d'at-Ṭaḥṭāwī	231
Conclusion	234
8. Deuxième chapitre : Analyse des textes traduits à cette époque : Le cas d'at-Ṭaḥṭāwī.....	236
La contextualisation chez at-Ṭaḥṭāwī	237
At-Ṭaḥṭāwī devant le défi d'intraduisibilité	245
Ṭaḥṭāwī entre traduction et translittération	252
Les caractéristiques de traduction d'at-Ṭaḥṭāwī	257
Conclusion	265
V. CONCLUSION GÉNÉRALE.....	268
BIBLIOGRAPHIE	273
VI. BIBLIOGRAPHIE FRANÇAISE ET ANGLAISE.....	274
VII. BIBLIOGRAPHIE ARABE	290
VIII. LES DICTIONNAIRES CONSULTÉS.....	294
LES ANNEXES	295
IX. LES ANNEXES SUR LA TRADUCTION D'AT-ṬAḤṬĀWĪ.....	296
X. La traduction arabe de la Charte constitutionnelle du 4 juin 1814 (Traduction d'at-Ṭaḥṭāwī).	302
XI. LES ANNEXES SUR L'EXPÉDITION D'ÉGYPTE	310
XII. LES ANNEXES SUR AL-ALSUN.....	316
XIII. Table des matières	322