

Seizième année, Numéro 32, Automne-Hiver 2020-2021, publiée en hiver 2021

## **Examen herméneutique ricœurien de quelques termes mystiques de *Mantiq at-Tayr*, dans la traduction française de Leili Anvar**

**AHMADI Massumeh**

Professeur assistante

Université Allameh Tabataba'i

**E-mail :massumahm@atu.ac.ir**

**SHERKAT MOGHADAM Sedigheh**

Professeur assistante

Université Allameh Tabataba'i

**E-mail :moghadam@atu.ac.ir**

**AKRAMIFARD Maryam**

Master en traductologie

Université Allameh Tabataba'i

**E-mail :Akramifard@gmail.com**

(Date de réception: 08/09/2020 – date d'approbation: 19/03/2021)

### **Résumé**

*Mantiq-ut-Tayr* de 'Attâr, d'une structure littéraire sublime, riche en paraboles, métaphores, et allégories, dépeint avec pertinence l'état d'âme de celui qui est à la quête de la Transcendance. La profondeur du sens, l'étendue des significations, et le symbolisme des images rendent cette œuvre difficile à la traduction. Leili Anvar a pourtant donné de cette œuvre une traduction française rythmée dont l'efficacité significative des équivalents choisis est à discuter : ces équivalents réfèrent parfois aux symboles qui sont par nature polysémiques, et selon Ricœur, leur transmission implique l'herméneutique et la compréhension de soi et de son état d'être au monde. Suivant Ricœur, la traduction des symboles, surtout du domaine mystique, en raison de l'absence d'équivalent adéquat pour eux, aboutit obligatoirement à une sorte de traduction qui est plutôt décalque en décalage de l'original. Nous verrons que l'emprunt à une réflexion herméneutique ricœurienne s'avère nécessaire pour transmettre la polysémie des termes mystiques et rendre adéquats les équivalents choisis par Anvar.

**Les mots-clés:** Ricœur, *Mantiq-ut-Tayr*, Anvar, mystique, symboles, emprunt.

### **Introduction<sup>1</sup>**

La doctrine mystique du poète persan Attâr (1174-1248) invite l'homme à se détacher du monde pour mieux approcher le Divin. Attâr suit en ceci la voie extatique de l'amour et de l'abandon du soi. Dans son *Manteq at-Teyr* (*Le Cantique des oiseaux*), il parvient à montrer l'invisible et à partager son expérience spirituelle par la magie de l'évocation poétique, la beauté de sa langue, sa musicalité et sa force d'expression. Le texte narre la longue quête de milliers d'oiseaux qui, guidés par la huppe, vont traverser les sept vallées : Désir, Amour, Connaissance, Plénitude, Unicité, Perplexité, Dénuement et Anéantissement. Pour rencontrer le Sîmorgh, l'Être Suprême, chaque oiseau doit se libérer de toutes ses attaches terrestres et s'oublier lui-même. Mais le doute et la peur apparaissent au cours de leur long voyage. Finalement la huppe parvient peu à peu à purifier les cœurs jusqu'à leur permettre de voler auprès de l'Être Suprême.

Malgré les difficultés concernant l'intraduisibilité des métaphores mystiques de ce recueil, plusieurs adaptations et créations ont été réalisées, dont celle de Leili Anvar, en 2012, sous le titre de *Le Cantique des oiseaux* (illustré et commenté par Michael Barry). C'est que la transmission de la vision mystique de cette œuvre s'avère indispensable pour ceux qui cherchent la vraie voie de la connaissance de Dieu. Et le choix des bons équivalents pour ses termes mystiques, dont les niveaux de sens sont nobles et élevés, devient problématique.

Une œuvre mystique s'appuie sur des connotations culturelles et spirituelles dans la langue de départ, dont la compréhension dépend aussi de la perméabilité de la culture d'arrivée aux éléments étrangers. Il faut aussi transmettre clairement le message que recèle une œuvre métaphorique, et montrer aux lecteurs de la langue cible l'ensemble de ses significations et sens cachés.

---

<sup>1</sup> Nous remarquons que cette recherche est particulièrement centrée sur la traduction de Mme Leili Anvar, bien qu'il existe d'autres traductions françaises de *Mantiq-ut-Tayr*, celle de Garcin de Tassy, de Henri Gougaud et de Manijeh Nouri par exemple, lesquelles ont déjà été abordées dans quelques mémoires de master dirigés par nous.

### **1- Objectif de la recherche**

En empruntant l'herméneutique de Ricœur, nous nous proposons de réviser les choix d'équivalents faits par Anvar, pour les termes mystiques de *Mantiq-ut-Tayr*. Nous nous efforcerons d'interpréter le côté symbolique de ces termes, sachant que pour Ricœur, le symbole est obligatoirement polyvalent, et que sa transmission implique l'herméneutique. (1965 : 29)

Nous nous proposons également de savoir comment les termes mystiques de *Mantiq-ut-Tayr*, d'un haut niveau de polysémie, liés au « monde imaginal », peuvent être traduisibles : il s'agira de savoir si les choix de la traductrice sont bien appropriés aux contextes littéraire et mystique. Etant donné que la polysémie fait naître l'intraduisible, avec Ricœur nous préconisons de recourir à de nouvelles lectures et à la reprise d'emplois antérieurs des mots.

### **2-État des connaissances**

Dans le domaine de la traduction des textes mystiques, beaucoup de recherches ont été effectuées, parmi lesquelles nous soulignons l'« Etude des problèmes de la traduction des textes mystiques (le cas de *Abhar-ol-Asheghin*) », de Letafati et Akbari, qui, en énumérant les différentes variétés de texte mystique, ont tenté de dégager les lacunes et obstacles de la traduction de ces textes. Elles ont également insisté sur la complexité du style de l'auteur de '*Abhar-ol-Asheghin*, qui a transmis ses idées mystiques par le biais des phrases aux structures compliquées et énigmatiques. (2016 :67)

Dans son article «Vers une herméneutique de la traduction » Kearney a bien essayé de montrer comment Ricœur offre une herméneutique à la fois « de » la traduction et « sur » la traduction et considère la traduction en tant que paradigme linguistique et ontologique de l'existence. (2008 : 158)

L'article « L'approche de *Ta'wil* pour traduire le sacré : une conscience de l'actualisation du sens » explique la réflexion de Henry Corbin à propos de l'approche de l'herméneutique, qui, comme *Ta'wil*, correspond à un degré de la manifestation de l'existence : la présence pure qui répond à une compréhension parfaite de la réalité. (Ahmadi, 2017 :1)

Aurélien Talbot dans « La question de l'interprétation en traduction : le

traducteur comme copiste» (Thèse de doctorat, 2014) affirme que « la traduction est liée à l'interprétation, ce dont témoignent des formules telles que 'comprendre c'est traduire' ou 'interpréter pour traduire'. Cette thèse se donne pour objectif de parcourir les principales articulations du nœud entre interprétation et traduction et d'évaluer les chances de le desserrer [...] Pour approfondir l'enquête et tenter de délimiter la portée du modèle herméneutique du sens en traduction, les travaux notamment de Ricœur ou Barthes jusqu'à ceux, plus récents, d'Agamben et Huyghe sont convoqués » (Talbot, 2014).

Citons également *Paul Ricœur et la problématique de la méthode dans l'herméneutique*, de Darwish (2012), dans lequel l'auteur a analysé le déplacement de l'herméneutique ricœurienne, passant de la théorie du texte à la théorie de l'action et à celle de la traduction. Par cette analyse, il vise premièrement à mettre en relief la dialectique que Ricœur s'efforce d'établir, aussi bien dans la théorie de l'action que dans la théorie de l'histoire, entre comprendre et expliquer, entre herméneutique et sciences humaines. Selon l'auteur du livre, cette herméneutique est fondée sur son paradigme du texte et celui de la traduction.

Dans leur article « La traduction française du *Elâhi-nâme* d'Attar par Fuad Rouhani au regard des critères bermaniens» Alavi et Hosseini Hejazi se proposent de voir si cette traduction remplit son rôle de "vecteur culturel" et de point d'échange "entre l'autre et soi", considérant que le traducteur est un érudit iranien, qui traduit de sa propre langue vers une langue secondaire. Les auteurs de l'article veulent également montrer le degré de réussite dans cette transposition du contenu didactique de l'œuvre source. Cette traduction est étudiée dans une perspective bermanienne au regard de la traductologie moderne. (2019 : 51)

Il faut aussi mentionner l'article intitulé « Inspiration hallâjienne dans *Le Fou d'Elsa* de Louis Aragon» dans lequel Balighi essaie d'étudier les ressemblances de Louis Aragon avec Hallâdj, un mystique arabe d'origine persane... Elle cherche à comprendre comment le personnage fictif du Fou aragonien incarne son modèle mystique. (2013: 41)

Quant à nous, par le biais de l'herméneutique ricœurienne, nous

cherchons à faire apprécier au locuteur français la polysémie de certains symboles mystiques chez 'Attâr, ce qui n'a pas été repris par les autres chercheurs.

### 3- Ricœur et la transmission du symbole

Dans un sens littéraire, dit William Harmon, « un symbole combine une qualité littérale et sensuelle avec un aspect abstrait ou suggestif »<sup>1</sup> (*A Handbook to Literature*, 2006 : 12). La conception du symbole comme supra-conceptuel permet d'envisager son interprétation. On voyait déjà apparaître chez Bergson la nécessité d'un dépassement du symbole, mais elle s'opérait au profit de l'intuition, d'une appréhension directe et immédiate, du réel. Ce problème du dépassement du concept se retrouve chez Paul Ricœur, mais avec une insistance particulière sur la nécessité de recourir au symbole pour pallier l'insuffisance de la raison face au problème du mal. On le retrouve aussi dans la phénoménologie de l'expérience religieuse et mystique proposée par Henry Corbin dans ses études sur l'islam iranien. (Vieillard-Baron, 1996 :415).

Pour Ricœur, le symbole fait obligatoirement partie de la langue, et sa transmission implique l'herméneutique. Il définit le symbole « comme toute structure de signification dans laquelle un sens direct, primaire, littéral désigne, en plus, un autre sens qui est indirect, secondaire et figuratif et qui ne peut être appréhendé que par le premier. » (1967 :14).

Henry Corbin à son tour, dans son ouvrage *sur Avicenne et le récit visionnaire*, précise que : « le symbole n'est pas un signe artificiellement construit ; il éclot spontanément dans l'âme pour annoncer quelque chose qui ne peut pas être exprimé autrement ; il est l'unique expression du symbolisé comme d'une réalité qui devient ainsi transparente à l'âme, mais qui en elle-même transcende toute expression. » (Corbin, 1979 :39). Les relations entre les mots se redéfinissent en chaque acte de parole en fonction d'un point de vue singulier ; en d'autres termes, toute pratique de l'écriture engage une vision du monde. C'est dans son penchant à remotiver le signe linguistique, que la poésie retrouve son aptitude à la « symbolisation réciproque du son,

---

<sup>1</sup> <https://fi.seagrantsatlantic.org/symbol-language-and-literature-1692170-2695>

de sensation et du fantasme.» (Khattate, 2006 : 113)

Dans son étude des symboles, Ricœur s'est rendu compte que « l'interprétation des symboles ne méritait d'être qualifiée d'herméneutique que dans la mesure où elle fait partie de la compréhension de soi et de la compréhension de l'être ; en dehors de cet effort d'appropriation du sens, ce n'est rien. En ce sens, l'herméneutique est une discipline philosophique. » (1974 :30). Elle ne consiste donc pas uniquement à interpréter des symboles ; mais elle est plutôt une entreprise philosophique qui vise à la compréhension de soi (*Ibid.* :299). Ainsi, les symboles appellent non seulement une interprétation, mais aussi une « réflexion philosophique » qui cherche à comprendre l'homme lui-même « selon les symboles », c'est-à-dire en termes de « signes [qui] sont les moyens, le milieu et le médium grâce auxquels un être humain cherche à se situer, à se projeter et à se comprendre. » (*Ibid.*) C'est pourquoi Ricœur maintient que « l'étape intermédiaire, dans le sens de l'existence, est la réflexion, c'est-à-dire le lien entre la compréhension des signes et la compréhension de soi. » (*Ibid.* :16)

#### **4- *Mantiq-ut-Ṭayr*, une œuvre symbolique**

*Mantiq-ut-Ṭayr*, le recueil des contes mystiques de 'Attâr, poète soufi des XII<sup>e</sup> - XIII<sup>e</sup> siècles, raconte l'histoire de trente oiseaux pèlerins partant sous la conduite d'huppe, à la recherche du Sîmorgh, leur roi, et relate leurs hésitations et incertitudes. Le récit, émaillé de paroles de saints et de fous, met en jeu des personnages symboliques sous la forme d'oiseaux. La huppe symbolise l'intellect, le rossignol l'amant, le paon celui qui se lie au Satan. Ces oiseaux traversent sept vallées de contraintes pour trouver leur maître, Sîmorgh : *Talab* (recherche, demande), *Eshq* (amour), *Ma'refat* (connaissance), *Esteghnâ* (détachement - se suffire à soi-même), *Towhid* (unicité de Dieu), *Heyrat* (stupéfaction), *Faqr* et *Fanâ* (dénouement et anéantissement). Ce récit didactique a pour but d'exprimer la vision mystique du poète.

#### **5-Transmission de quelques termes mystiques de *Mantiq-ut-Ṭayr***

Dans l'introduction au *Cantique des Oiseaux*, Anvar raconte son aventure de traductrice, sa démarche et les obstacles qui ont jalonné son chemin :

C'est l'insigne privilège du traducteur que d'être amené, par nécessité, à

lire sans cesse l'œuvre qu'il traduit. Lire, lire encore, pour saisir les différentes strates du sens, s'imprégner de la musique, se laisser submerger par l'émotion, puis revenir à la raison. Il ne suffisait pas de traduire un texte. Il fallait se laisser guider par la Huppe, traverser les vallées avec les oiseaux, se tromper avec eux, s'égarer, revenir, monter, descendre, avoir peur, espérer, se décourager, abandonner, s'abandonner, brûler, se noyer, cheminer, se laisser transporter et changer. (2012 :21-22)

Anvar s'est en effet référée à *Mantiq-ut-Tayr* commentée par Shafi'i Kadkanî. Elle confirme que « l'introduction, les notes et commentaires, qui accompagnent cette version, permettent de résoudre les difficultés lexicales, grammaticales et techniques, et d'avoir accès direct aux sources coraniques, historiques et littéraires, auxquelles 'Attâr s'est référé sans cesse » (2012 : 23). Selon elle, les poèmes de 'Attâr ne sont pas de mêmes qualités esthétiques, par contre, ils suivent toujours une mélodie particulière. Ce qui a été retenu par Anvar : « écouter mon père lire ces poèmes, me fut un immense privilège, car cela me permit d'entrer au plus profond de l'œuvre en goûtant sa saveur poétique. Et cette écoute m'a convaincue dès le départ d'opter pour un rythme poétique dans la traduction française. » (*Ibid.*)

Mais la transmission du rythme a d'abord passé par une étape plus difficile, celle du choix d'équivalents français pour les termes mystiques, qui ont, en plus, des dimensions fortement symboliques. Nous prenons quelques exemples terminologiques de la traduction d'Anvar et démontrons comment une réflexion herméneutique ricœurrienne s'avère nécessaire d'une façon ou d'une autre, dans ses équivalents et emprunts.

Nous avons visé quelques termes mystiques, comme « Morq », « Tûbâ », « Zunâr », « Pardeh », du domaine de la mystique musulmane iranienne, qui ont évolué en symboles, surtout chez 'Attâr. Cette évolution se fait en effet sur les signes et leur place dans la connaissance du monde. Nous constatons le changement de statut sémiotique de la notion de symbole : comment ce dernier passe-t-il du statut de simple signe conventionnel à celui de signe « iconique », d'outil de la connaissance intellectuelle à celui de réalité qui exprime une idée. Il s'agit de mettre en évidence, à partir de ces exemples, ces termes choisis, la profondeur des connaissances symboliques et intuitives

qu'ils transmettent. Nous verrons donc comment la simple traduction littérale ne répond pas à la transmission de la polysémie et n'accède pas aux niveaux du sens caché des symboles.

« **Morq** »

« Morq » (مرغ) symbolise l'âme dans la littérature mystique persane, spécialement chez Attâr, Sanaï et Hafez. Par exemple, dans le vers suivant, Hafez emploie ce mot pour désigner l'âme humaine :

Murmurer les psaumes de l'amour n'est pas donné à tout **oiseau**<sup>1</sup>.

Le dictionnaire Persan-Français de Gilbert Lazard, donne « poule, volaille, oiseau » comme équivalents français du mot « Morq ». Anvar adopte l'« oiseau » et son choix se justifie surtout par l'interprétation de Sohrawardi, dans *Résâle-ye-Alvâh-Emadiah*<sup>2</sup>, du verset quarante de la sourate « la Lumière »<sup>3</sup>, en prenant « l'oiseau » comme « l'âme et l'esprit humain(e) » (2003 : 407). Il faut remarquer que Platon dans *Phèdre* a aussi symbolisé l'âme comme un attelage ailé céleste. (*Ibid.* : 405) Dans *Mantiq-ut-Tayr*, Morq est un symbole largement présent, dont la signification désigne la plupart des fois l'esprit :

Alors, l'oiseau parfait dans le chemin de Dieu<sup>4</sup>

Toi, tu ne seras plus ; ne restera que Lui<sup>5</sup>.

(Toutes les traductions de *Mantiq-ut-Tayr* que nous citons ici sont celles de Leili Anvar)

Selon le point de vue herméneutique de Ricœur, les symboles nous conduisent à la compréhension du soi et à un degré de conscience de notre être au monde. Ils enrichissent notre bagage cognitif du monde, en offrant

<sup>1</sup> زبور عشق نوازی نه کار هر مرغیست

<sup>2</sup> رساله الالواح العمادیه

<sup>3</sup> أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَّاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ

N'as-tu pas vu qu'Allah est glorifié par tous ceux qui sont dans les cieux et la terre; ainsi que par les oiseaux déployant leurs ailes ? Chacun, certes, a appris sa façon de L'adorer et de Le glorifier. Allah sait parfaitement ce qu'ils font (Coran, 24 :40)

<sup>4</sup> چون شوی در کار حق مرغ تمام

<sup>5</sup> تو نمایی حق بماند، و السلام



beaucoup de sens, contenus dans une même enveloppe.

Pour cela il faut faire une lecture pluridimensionnelle du symbolisme du terme « Morq ». Ce mot, fréquent dans les textes mystiques persans, qualifie aussi le disciple ou l'homme sur le chemin de Dieu, mais un disciple fragile. « Morq » peut aussi signifier un être amoureux (comme le rossignol), ou particulièrement un être attaché à un lieu ou à une personne, d'où l'emploi de ce mot avec « Haq » (La Vérité absolue = Dieu) dans ce poème de 'Attar. Cela veut dire que « Morq » en contexte mystique peut signifier le rattachement à deux espaces terrestre et céleste, et par conséquent à un être semi céleste, semi terrestre. Autrement dit, toute une philosophie mystique est derrière ce symbolisme : la mystique musulmane compare souvent la naissance spirituelle à l'éclosion d'une coquille. Et, l'oiseau symbolise un état d'âme et une existence intermédiaire entre la terre et le ciel.

Or, pour mieux comprendre le sens de ce genre de poèmes, on peut suivre la perspective ricœurienne des symboles pour ajouter des interprétations symboliques, à la suite de la traduction presque littérale. Ainsi le concept de l'« oiseau parfait » sera plus significatif et parlant, si l'on ajoute des explications complémentaires pour préciser que l'être humain, étant semi céleste semi terrestre, ressemble à un « oiseau imparfait »<sup>1</sup> ( = مرغ /poulet) qui ne sait pas bien voler vers le ciel. Mais cet être humain suivant parfaitement le chemin de Dieu et oubliant ses désirs terrestres peut devenir un « être parfait » capable d'atteindre des hautes sphères tout comme un « oiseau parfait » ( = مرغ تمام ) capable de s'envoler tout là-haut. Donc le symbolisme de « Morq » se transmet mieux si l'on emprunte ce mot persan tel quel, et que l'on définit ses interprétations philosophiques aux lecteurs français<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> L'on peut aussi se référer à ce poème de Rûmî précisant cet état semi terrestre semi céleste de l'homme : ( *Nous ne sommes ni des* دانگی دانه ما دانه بی دانگی *oiseaux de plein air, ni des oiseaux de terre. Notre germe est du « non germe »* ) (La traduction est de nous). Rûmî, J. *Masnavi-ye-Ma'navi*, Livre 5, chapitre 18.

<sup>2</sup> Charles Stanley Nott, le traducteur de ce recueil en anglais a traduit ainsi ce mot : « *When you have perfected yourself you will no longer exist. But God will remain.* »

« Tûbâ »

« Tûbâ » apparaît dans de nombreux contes mystiques iraniens. Selon *Dehkhoda*<sup>1</sup> et *Amide*<sup>2</sup> « Tûbâ » signifie un arbre qui existe au paradis. Cet arbre a des fruits diversifiés et parfumés. D'après *Mo'in*<sup>3</sup> Tûbâ signifie « le bonheur, la béatitude, le paradis, la fortune ».

« Tûbâ » est cité une fois dans le Coran<sup>4</sup>, mais aussi dans les hadiths (les paroles) du Prophète. Ibn 'Arabî a précisé dans *Futūhāt al Makkiya* que « Tûbâ » est un arbre planté dans les profondeurs du paradis, pénétrant dans toutes les sphères du ciel. Sohrawardî écrit à ce propos : « la lumière de la gemme qui allume la nuit à la montagne Ghâf, c'est grâce à Tûbâ » (2009 :228).

D'après beaucoup d'interprètes, « Tûbâ » est symbole de la connaissance de Dieu. Cet arbre se différencie de « l'arbre de vie » ou de « l'arbre de la connaissance du bien et du mal » en tant qu'arbres paradisiaques. Selon Allameh Tabataba'i, la vérité de «Tûbâ», c'est la surintendance de Dieu sur les hommes (Safa'ipur, Hadi, 2017 : 171). Il faut aussi se rappeler qu'en effet l'arbre se revêt de notions cosmiques puisqu'il tend vers le haut ; il résiste et s'oppose à la coulée du temps. Dans les images mystiques contemplées, les espaces d'interactions entre le Moi et le cosmos sont profondes et d'une richesse remarquables. (Ahmadi, 2013 : 11). L'arbre est symbole de l'existence humaine par la stabilité, l'intemporalité, et l'unité qu'il manifeste. En réalité, dans tout ce qui émerge du contact entre l'esprit et la terre ou la nature, il y a, et il faut, une imagination fortement présente et active. (*Ibid.*, 18)

Le côté symbolique de ce mot fait que sa transmission doit se faire selon un emprunt :

---

<sup>1</sup> <https://abadis.ir/dehkhoda/>

<sup>2</sup> <https://abadis.ir/amid/>

<sup>3</sup> <https://abadis.ir/moeen/>

<sup>4</sup> (سوره رعد، آیه ۲۹) الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ

Ceux qui croient et font de bonnes œuvres, auront le plus grand bien (Tûbâ) et aussi le plus bon retour (Coran, 13 :29)

*Bienvenue, ô perruche perchée*  
*sur le TûbâToi, revêtue de soie et* (627)  
*d'un collier de feu<sup>1</sup>*

Le symbole exige une interprétation personnelle, comme l'affirme Paul Ricœur (1965 :67), voire de nouvelles visions et connaissance particulière qui aident à vivre pleinement le sens d'un poème. Anvar emprunte le terme *Tûbâ* aux langues arabe et persane, et permet au locuteur d'avoir la propre vision du poète 'Attâr<sup>2</sup>. Autrement dit, ici l'emprunt ouvre la vision à l'initiale, et laisse le symbole étranger entrer dans la culture de la société-langue d'arrivée.

D'autre part, l'intraduisibilité des symboles, suivant l'herméneutique de Ricœur (2006 : 11), est issue de leur polysémie, et peut être signe de l'absence d'équivalent adéquat, et de l'impossibilité de recréer la saveur du texte. Il préconise donc le recours aux nouvelles lectures, et à la reprise d'emplois antérieurs des mots s'ils en existent dans la culture-langue de la société d'arrivée.

Une lecture ricœurienne peut ainsi aider à vivre pleinement ce symbole de « Tûbâ » : il symbolise d'abord l'individuation et la métamorphose spirituelle de l'homme, parce qu'il est un arbre, et un arbre réunit en lui les trois éléments imaginaires fondamentaux, la terre, l'air, et l'eau. Ces éléments sont ensuite transcendés dans l'éther de la spiritualité, où se trouve une part de la réalité humaine et céleste. « Tûbâ » représente dans ce poème mystique de 'Attâr, le centre d'un inter-monde, l'Île verte céleste. Au centre de cette dernière, Tûbâ, est l'arbre de l'être, l'arbre du Paradis, lieu de la (re)connaissance de Soi. Cet arbre montre, de manière très évidente, que le symbole prend place dans un inter-monde, faisant le pont entre les réalités matérielle et spirituelle (Cf. Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme*. (2008 : 51)

---

<sup>1</sup> مرحبا ای طوطی طوی نشین  
 حله در پوشیده طوقی آتشین

<sup>2</sup> Charles Stanley Nott, le traducteur en anglais de ce recueil, n'a pas traduit le mot «طوی» dans sa traduction : *Welcome, O Parrot ! In your beautiful robe and collar of fire.*

« **Zunâr** »

« **Zunâr** » est une ceinture distinctive, une partie du vêtement, que les non musulmans devaient porter afin d'être distingués des musulmans. Selon *Mo'in*, « **zunâr** » désigne : « 1- Le fil par lequel les chrétiens accrochent la croix. 2. La ceinture des zoroastriens ». D'après le dictionnaire *Amide* ce mot signifie « le collier de croix que les chrétiens suspendaient au cou ». Selon le dictionnaire de Sajadi « porter le **zunâr** comme une expression mystique, veut dire être serviteur obéissant du vrai amour. On connaît deux types de **zunâr**, محمود [mahmoud] qui signifie « bon » et مزوم [mazmoum] qui signifie « mauvais » ; *zunâr-e-mahmoud* (le bon **zunâr**) démontre celui qui est le serviteur de Dieu, et *zunâr-e-mazmoum* (le **zunâr** mauvais) signifie celui qui est dépendant des matériels humains. » (*Op. cit.*, 2004 : 445)

On connaît divers symboles religieux comme l'étoile et le croissant, la croix chrétienne ou la roue du dharma, respectivement les symboles de l'islam, du christianisme et du bouddhisme. Donc *Zunâr* est un symbole d'identification du genre religieux. Cette ceinture est apparue plusieurs fois dans les poèmes des poètes mystiques :

*Si tu es disciple de la Voie d'amour, ne  
pense pas à l'infamie :<sup>1</sup>*

*Sheykh San'ân mit en gage sa bure chez le  
marchand de vin.<sup>2</sup>*

*Heureux ce délicieux qalandar qui, dans  
les tours de son parcours,<sup>3</sup>*

*Egrenait la louange de l'ange à Dieu sur  
la boucle de ceinture [de la  
chrétienne]<sup>4</sup>(Hâfez, 77)*

Selon la majorité des mystiques iraniens comme Sheikh Mahmoud Chabestari,<sup>5</sup> « **Zunâr** » pour Attâr et Hâfez ne signifie pas « être chrétien », il

<sup>1</sup> گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن

<sup>2</sup> شیخ صنعان خرقة رهن خانه خمار داشت

<sup>3</sup> وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر

<sup>4</sup> داشت زکر تسبیح ملک در حلقه زنار

<sup>5</sup> Mystique et poète ismaélien iranien de XIII<sup>e</sup> siècle.

est signe de l'éloignement de toutes les réputations et de tous les honneurs terrestres chez un disciple fidèle de Dieu, comme c'est le cas dans le poème de Hâfez cité ci-dessus. Nous reprenons ce terme dans *Mantiq-ot-Tayr* de 'Attâr :

*Ayant ceint la ceinture de la  
perplexité  
Il se tenait assis sur un grand tas  
de cendres<sup>1</sup> ( 3298)*

Par le regard herméneutique ricœurrien, on doit garder les timbres symboliques de « Zunâr », afin de bien transmettre la vision philosophique du poète : « Zunâr », pour 'Attâr, est en effet symbole du serviteur près de Dieu, celui qui a traversé les cinq premières vallées pour trouver son Maître et qui est arrivé à la sixième, la vallée de *Heyrat* (stupéfaction), avant de finir son cheminement vers la septième, la vallée de *Fanâ* (dénouement et anéantissement).

Choisir « ceinture » comme équivalent de « Zunâr », terme symbolique chez les soufis comme 'Attâr, n'est pas beaucoup expressif. Dans ce vers persan « زنار حیرت بسته بود », on voit bien, à travers des lectures symbolique et herméneutique, l'état d'âme d'un disciple, s'étant épris de Dieu, stupéfait et anéanti, Le contemplant profondément. Le mot « Zunâr » symbolise cet état d'âme et paraît bien comme le drapeau de ce paysage où tout regarde Dieu, de cette existence et de cet être au monde qui diffèrent des autres. Or, cet état symbolique du « Zunâr » paraît plus favorable à ce que nous l'emprunions aussi dans la traduction française du poème de 'Attâr, pour que le locuteur ait toutes ses dimensions sémantique et symbolique<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> بر میان، زنار حیرت بسته بود  
بر سر خاکستری بنشسته بود

<sup>2</sup> Il faut quand même remarquer qu'Afham Darbandi and Dick Davis, les traducteurs de *Mantiq al-Teyr* en anglais ont choisi le terme « A heathen's belt» (la ceinture païenne) pour Zunar. Cet équivalent anglais nous paraît encore moins expressif que l'équivalent français choisi par Leili Anvar. Car le terme « A heathen's belt» ne transmet pas ni cet état de de *Heyrat* (stupéfaction) dans un paysage où tout, anéanti, regarde Dieu, ni les autres significations symboliques que nous avons expliquées.

- « **Pardeh** »

« Pardeh » est un terme très connu dans le lexique mystique persan. Il exprime le voile qui couvre la vérité divine. Selon Dehkhoda « pardeh » exprime « voile, rideau ; le voile entre les humains et les choses divines. harem, sérail ». Dans le dictionnaire des termes mystiques « pardeh » « est l'obstacle entre les amoureux, mais aussi l'une des nécessités de la voie mystique. » (Sajadi, 2004: 212) On observe ce terme dans diverses œuvres mystiques, comme ces vers du *Divân-e-Hâfez* :

*Ne me désespère pas de la  
priorité de l'éternelle Bonté !*

*Sais-tu, toi, qui est beau et qui  
est l'aide derrière le Voile ? »<sup>1</sup>*

*(Hâfez, 2017: 110)*

Et, ce vers de *Manṭiq-ū-Ṭayr* :

*J'ai porté son message et je suis (702)  
revenue*

*Auprès de lui je fus la confidente  
intime<sup>2</sup>*

Chez les mystiques, « pardeh » est ainsi le symbole de l'opacité de la connaissance de l'homme sur l'existence. Il dérobe des objets dont la possession réclame de l'effort. Mais en plus, « pardeh » désigne la nécessité d'une séparation fondamentale entre deux êtres, en même temps qu'il laisse l'espace à la parole entre eux.

Le voile/rideau/Pardeh avertit des secrets entre le soufi et Dieu. Le soufi, pour parcourir la voie de la connaissance de Dieu, doit déchiffrer les secrets cachés derrière ce voile. Selon Ibn 'Arabī, le théologien, soufi, métaphysicien et poète andalou, on connaît soixante-dix mille de voiles. Il indique qu'il y a des voiles lumineux et des voiles sombres. D'après lui, Dieu a bien expliqué : « J'ai créé tous les gens ordinaires, et puisqu'ils ne

<sup>1</sup> ناامیدم مکن از سابقه لطف از ل

تو پس یرده چه دانی که که خوب است و که زشت

<sup>2</sup> نامه‌ی او بردم و باز آمدم

پیش او در یرده همراز آمدم

pouvaient pas supporter de voir ma lumière, j'ai mis des voiles sombres entre moi et eux, et puis j'ai créé des élites, et puisqu'ils ne pouvaient non plus supporter d'être près de moi, j'ai mis des voiles de lumière entre moi et eux. » (Ibn 'Arabī, 2010 : 40).

La lecture herméneutique ricœurrienne de ce terme persan, « pardeh » (voile/rideau) ouvre d'autres perspectives sémantiques, et nous guide à un autre niveau du sens : derrière un voile, ou un rideau, il se trouve un réel, qui est plus réel qu'une réalité tangible dans le monde dévoilé. « pardeh » s'inscrit dans l'horizon des images fortes du monde imaginal, où les concepts sont incarnés en « corps-images » à la fois concrètes et abstraites.

L'équivalent de ce terme n'est pas bien défini dans la traduction française d'Anvar : elle n'a pas traduit le mot « pardeh », mais a adopté un syntagme pronominal, « je fus la confidente intime ». Ce qui est une sorte d'interprétation, et ne transmet pas pleinement le niveau symbolique de ce terme. Le locuteur français, à première vue, ne saisira donc pas bien toutes les dimensions et portées sémantiques du terme-symbole de « pardeh ».

Les commentaires des poèmes contenant ce terme-symbole seront efficaces, bien qu'ils alourdissent la traduction envisagée. Il est vrai que si l'on fixe un seul sens pour des métaphores et symboles poétiques par les équivalents établis, on fait disparaître un peu la polysémie qui fait le charme de ce type de poésie. Or, la lecture herméneutique libre, ricœurrienne, semble bien adaptée à la poésie mystique et à ses termes symboliques.

### **6- Synthèse**

Les mystiques musulmanes, dont Attâr fait partie, recourent aux connaissances claires, où l'idée est immédiatement présente à notre pensée. De même, ils s'adressent aux connaissances complexes, dont les objets sont dérobés dans les « termes-symboles ». Cette connaissance est également dite suppositive, car nous supposons l'idée présente à l'arrière-plan du symbole, le substitut commode de cette idée. Il sert aussi à la langue mystique pour refléter des concepts et sens liés à l'entendement divin.

Quelques-uns des « termes-symboles » du *Mantiq-ut-Tayr*, présentés dans cette étude, ont résisté à leur transmission dans la langue française : la traduction de Leili Anvar, bien qu'elle soit issue d'une recherche

approfondie pour trouver des équivalents adéquats, semble parfois ne pas représenter exactement ce que Attâr a l'intention de dire. Autrement-dit, la polysémie et les niveaux de sens des « termes-symboles » de 'Attâr exigent une perspective traduisante plus large : l'herméneutique de Ricœur, par exemple. C'est-à-dire, un processus de déchiffrement du sens des « termes-symboles » est nécessaire afin de dévoiler leur sens caché. Ce qui appelle la conscience pure. Ricœur s'oppose à ce que nous commençons à nous méfier de la conscience elle-même, ou plus précisément, de la « conscience immédiate », qui est le même « cogito » de Descartes, c'est-à-dire, la première certitude que peut acquérir l'esprit.

Le cogito, rapporte Ricœur, est « médiatisé par l'univers entier des signes ». Or, il faut d'abord tenir compte de ces signes et symboles, car en les déchiffrant, le cogito arrive à comprendre soi-même (Ricœur, 1974 : 264-265).

Ainsi, l'herméneutique ricœurienne ouvre une voie à la connaissance du « soi » à travers le déchiffrement conscient des signes. Ce qui paraît nécessaire dans la traduction d'une œuvre mystique.

### 7- Conclusion

Nous avons essayé, par cette recherche, d'étudier la transmission de quelques mots mystiques de *Manṭiq-uṭ-Ṭayr* de 'Attâr dans la traduction française de Leili Anvar, selon le regard herméneutique ricœurien concernant l'interprétation du symbole. Ce regard ouvre un horizon nouveau dans la traduction des poèmes mystique et symbolique, en respectant leur pluralité dimensionnelle, et leur niveau de sens noble. Le traducteur de ce genre d'œuvres doit alors avoir des connaissances élargies de la culture mystique et connaître les significations symboliques de chaque terme et décider enfin pour son équivalent dans la langue-culture d'arrivée. Ce qui est évidemment le cas de Leili Anvar, mais cela n'empêche que malgré une profonde connaissance des langues cible et source de la traductrice, la traduction des symboles risque toujours une sorte d'écart de sens.

Quant aux termes mystiques et symboliques de *Manṭiq-uṭ-Ṭayr*, nous avons démontré que le recours à l'emprunt était parfois inévitable, car le



symbole exige l'interprétation personnelle, comme l'affirme Paul Ricœur, voire les nouvelles visions et connaissance particulière qui aident à vivre pleinement le sens d'un poème. Alors, certains termes, comme « Tûbâ » et « Zunâr », dans le processus de la traduction appellent l'emprunt, car leurs équivalents français ne possèdent pas le même degré de richesse sémantique persane. Ce qui est aussi vrai pour certains termes-symboles comme « Morq » et « pardeh ». En effet ce manque sémantique est à l'origine de l'intraduisibilité des symboles, et d'après l'herméneutique de Ricœur, la polysémie favorise l'intraduisibilité. Ce qui peut être signe de l'absence d'équivalent adéquat et de l'impossibilité de créer la saveur du texte. C'est pourquoi la présence des symboles, surtout dans le domaine de la mystique, préconise le recours aux nouvelles lectures herméneutiques, et à l'emprunt. Ainsi les nouvelles conceptions métaphoriques et symboliques voyagent dans la culture-langue de la société d'arrivée, et suscitent l'ouverture aux nouveaux horizons sémantiques.

### **Bibliographie**

- Ahmadi, Massumeh. (2017). « L'approche de *Ta'wil* pour traduire le sacré : une conscience de l'actualisation du sens », *Recherches en Langue et Littérature Françaises*, N° 18, 1-14.
- \_\_\_\_\_.(2014). « Etude géopolitique de l'horizon de l'esprit dans l'œuvre de Christian Bobin », *Plume*, N° 18, 7-21.
- Alavi, Farideh. ; Hosseini Hejazi, A. (2019). « La traduction française du *Elâhi-nâme* d'Attar par Fuad Rouhani au regard des critères bermaniens », *Revue des Etudes de la Langue Française*, Vol.2, Issu 1, 51-64.
- Alavinia, Jalal. (2013). *Les Sept Cités de L'amour*. Paris: Albin Michel.
- Attâr, F. o.-d. (2012). *Le cantique des oiseaux*. (L. Anvar, Trad) Paris : Diane de Selliers.
- Balighi, Marzieh. (2013). « Inspiration hallâjienne dans *Le Fou d'Elsa* de Louis Aragon », *Recherches en Langue et Littérature françaises*, N° 12, 41-55.
- Corbin, Henry. (2008). *Face de Dieu, face de l'homme*. Paris : Editions

Entrelacs.

- Corbin, Henry. (1979). *Avicenne et le récit visionnaire*. Paris : Berg International.
- Darwish, Hussameddin. (2012). *Paul Ricœur et la problématique de la méthode dans l'herméneutique*. Paris : Harmattan.
- Dussart, André (2007). « Paul Ricœur et le deuil de la traduction absolue », *Équivalences*, 34e année-n°1-2, ISTI-H.E.B., Bruxelles.
- Hāfez. (2017). *Divan-e- Hāfez*. (C.-H. de Fouchécour, Trad.) Téhéran : Yaqut-e-Kavir.
- Kearney, Richard. (2008). « Vers une herméneutique de la traduction », *Cairn*, 158-178.
- Khattate, Nasrine ; Hemptarian, Anahid. (2006). « Le concept de structure d'horizon : un nouvel espace théorique pour penser la poésie », *Plume*, n° 1, 101-115.
- Lazard, Gilbert. (2011). *Dictionnaire Persan-Français*. In G. Lazard, Téhéran: Rahnama Press.
- Ricœur, Paul. (1967). *The Symbolism of Evil*. (E. Buchanan, Trans.) Boston: Beacon Press.
- \_\_\_\_\_. (1974). *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Northwestern University Press.
- \_\_\_\_\_. (2016). *Sur la traduction*. Paris : Les Belles lettres.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Temps et récit1. L'intrigue et récit historique*. Paris : Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud* . Paris, Seuil.
- Talbot, Aurélien. (2014). « La question de l'interprétation en traduction : le traducteur comme copiste », Thèse de doctorat soutenue le 24-01-2014 à Lyon, École normale supérieure, dans le cadre de École doctorale Lettres, langues, linguistique, arts (Lyon).
- Sohravardi, Shahab al-Din. (2009). *Majmu-é Mosanafât Sheikh Ishraq. (Collection of articles on Suhrovardi's thoughts, works and life)*. Teheran: IHCS, Vol.3.
- Steiner, George (1975). *After Babel, Aspects of Language and Translation*. Londres et New York, Oxford University Press.

Vieillard-Baron, Jean-Louis. (1996). « La spécificité du symbolique dans la sphère religieuse. », *Actes du colloque international « Sens et Savoir »* Volume 52, n° 2, 411-424.

ابن عربی، محیی الدین. (مترجم ، خواجوی، محمد). (1389). فتوحات مکیه. تهران : انتشارات مولی - (2010). (Ibn Arabi, Muhyuddin. (Khajavi, Mohamad. Trans).  
*Fotuhât Makkiyat. (Conquêtes de la Mecque)*. Téhéran: Edition Mola

پورنامداریان ، تقی . (1382). دیدار با سیمرغ. تهران : پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی - (2003). *Didar Ba simorgh. (Rendez-vous avec Simorgh)* Téhéran : Institut de l'étude humaine et culturelle

\_\_\_\_\_ . (1385). رمز و داستان‌های رمزی. تهران : پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی - (2006). *Ramz va Dâstânhay-e- Ramzi dar adab-e- Farsi. (Symbolism symbolic stories)*. Téhéran : Institut de l'étude humaine et culturelle. Téhéran: Elmifarhangi

سجادی، سید جعفر. (1383). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: انتشارات طهوری . 830 صفحه- *Dictionnaire des termes mystiques*. Téhéran: Tahouri.

سهروردی، شهاب الدین یحیی. (1977). مجموعه مصنفات. تهران: انجمن فلسفه. *Majmu-e Musanafat. (Œuvres philosophiques et mystiques)*. Téhéran: Association de philosophie.

شفیعی کدکنی، محمدرضا . (1383). منطق الطیر، تهران : سخن. *Matiq al-Teyr. (Cantique des oiseaux)*. Teheran: Sohhan.

صفایی پور هادی، معماریان غلامحسین، بمانیان محمدرضا . (1395). بررسی ریشه های معنایی درخت طوبی در منابع شیعی. شیعه شناسی. دوره 14 ، شماره Safa'i pur, Hadi & al. (Printemps 2017) « L'Analyse des racines de l'arbre Tûbâ dans les sources chiïtes », *Trimestriel pour les études chiïtes*, n°53. 171-190.)

لطافتی، رویا؛ اکبری، بیتا. (1395). «مطالعه مشکلات ترجمه متون عرفانی با تأکید بر ترجمه کتاب عبهرالعاشقین اثر روزبهان بقلی شیرازی»، *فصلنامه مطالعات زبان و ترجمه*، دوره 49، شماره 3، 67-82.

Letafati, Roya.; Akbari, Bita. (2016). « Motalee Mushkelat Tarjume motune erfani ba takid bar tarjome ketabe Abharol Asheghin asar Ruzbahan Baghli Shirazi », (On the Problems Underlying the Translation of Mystical Texts:

182 Plume 32

The Case of Ruzbehan Baghli Shirazi". *Language and Translation Studies*,  
49(3), 67-82.

**Internet :**

<https://abadis.ir/dekhoda/> : فرهنگ دهخدا (آنلاین)

<https://abadis.ir/amid/> : فرهنگ عمید (آنلاین)

<https://abadis.ir/moeen/> ( آنلاین ) فرهنگ معین

<https://ganjoor.net/moulavi/masnavi> (آنلاین) مثنوی معنوی