

# **L'Autre dans le discours coranique à travers l'argument *a fortiori***

**Dr. Mohammed Saleh Ahmed AL-GHAMDI**  
Département des langues et littératures européennes  
Section de français

## **Introduction**

Le concept de l'Autre dans la réflexion du "Moi" est plus ou moins ambigu, d'où la grande difficulté à interpréter la valeur de la relation Moi-Autre<sup>(1)</sup>. Cette ambiguïté est due, à notre avis, à la méconnaissance mutuelle, ce qui a conduit à considérer cette relation comme représentant une source de crainte, de controverse et de danger<sup>(2)</sup>. Durant des siècles cette relation était mal définie. Les conséquences en furent nombreuses: guerres, colonisation, hégémonie, crises politiques et économiques, choc de civilisations, racisme, xénophobie .... Ces dernières années ont démontré une grande attention accordée à la culture et à la civilisation de l'Autre dans le but de faciliter la compréhension réciproque. Il faut souligner les multiples appels au dialogue des civilisations ainsi que les rencontres entre des gens issus de différentes ethnies dans un but de reconnaissance, de rapprochement entre les nations et de meilleure compréhension. Il y a manifestement plus d'attention envers la reconnaissance de l'existence de l'Autre. Soulignons aussi que la didactique des langues étrangères, qui représente un champ important pour l'interaction entre les individus de cultures différentes, s'est tournée vers une approche plus intégrée considérant la civilisation et la culture de la langue à apprendre et celles de l'apprenant comme des facteurs essentiels dans le processus de l'enseignement-apprentissage tout entier<sup>(3)</sup>.

Cette nouvelle attention donne l'impression que les valeurs sur lesquelles se basent ces appels et rencontres comme la reconnaissance et la tolérance sont modernes alors qu'elles avaient fait l'objet de discussions dans le discours le plus ancien: le discours religieux<sup>(4)</sup>.

Dans ce travail, nous avons deux objectifs liés. D'abord, montrer l'importance de l'Autre dans le discours religieux par le biais de l'argument *a fortiori*, afin de prouver, et c'est ici notre deuxième objectif, que des valeurs qui interviennent dans la relation avec l'Autre, comme la reconnaissance, le droit à la justice, les droits dans la guerre sont traitées largement et profondément dans le discours

coranique. En effet, vous pensez que tous les écrits religieux pourraient porter sur ce type de valeurs, mais nous consacrons notre travail au discours coranique pour plusieurs raisons. D'abord, c'est celui que nous connaissons le mieux. De plus, analyser un texte écrit dans sa langue d'origine donne à l'analyste l'opportunité d'établir une relation directe avec le sens<sup>(5)</sup>. Le discours coranique est écrit et lu depuis sa révélation jusqu'aujourd'hui dans la même langue arabe, malgré les changements culturels et linguistiques qu'ont rencontrés les Arabes dans leur histoire<sup>(6)</sup>. Ensuite, ce discours est généralement considéré comme l'un des plus radicaux envers l'Autre, surtout avec les événements du 11 septembre<sup>(7)</sup>. Puis, comme le souligne D. Maingueneau "*le peu d'intérêt manifesté pour ce type de discours est d'autant plus remarquable que la dimension religieuse est essentielle dans un grand nombre de conflits de ce début du XXIe siècle*" (2009: Introduction), ce qui met les chercheurs devant une obligation, au moins morale, de réaliser des études qui pourraient faciliter le rapprochement des civilisations.

Finalement, nous pensons, comme C. Plantin, qu'il faut s'ouvrir aux traditions de pensée non occidentales (2005: 107) en espérant que cette approche apportera un peu d'éclairage, aussi bien sur la connaissance de la place de l'Autre dans le discours religieux, en l'occurrence dans le Coran<sup>(8)</sup>, que sur son style argumentatif.

Avant de procéder à notre analyse, présentons très brièvement l'argument *a fortiori*. Dans sa classification des arguments, Perelman parle de l'argument de double hiérarchie (Perelman et Olbrechts-Tyteca, 1958-2008: 453-463). Ce type d'arguments est étudié parmi ceux basés sur la structure du réel. Il exige, selon Perelman, une liaison entre les éléments de la réalité sur laquelle on s'appuie pour argumenter. En finalisant son analyse, il fait une distinction, dans la catégorie des arguments basés sur la structure du réel, entre deux liaisons, la liaison de succession et la liaison de coexistence. Cette dernière se caractérise par le fait qu'elle implique "*un lien entre des réalités d'un niveau inégal, dont l'une est présentée comme l'expression ou la manifestation de l'autre, tel le rapport entre une personne et ses actions, ses jugements ou ses œuvres*" (Perelman, 1988: 103). L'argument *a fortiori*, qui représente la double hiérarchie, fait souvent partie de cette liaison (Perelman et Olbrechts-Tyteca: 456), et plus spécialement d'une hiérarchie appelée *confirmative* (Perelman et Olbrechts-Tyteca: 462).

Nous voudrions souligner que la relation avec l'autre est traitée aussi dans le discours coranique<sup>(9)</sup>, mais celle avec l'Autre nous intéresse davantage à cause de son rôle dans les conflits d'aujourd'hui ce qui nécessite une analyse plus

approfondie.

Comme nous l'avons déjà signalé, nous menons ce travail sur l'axe de trois valeurs essentielles dans la pensée moderne, à savoir: la reconnaissance, la justice et les droits en temps de guerre.

### **De la reconnaissance à la connaissance: *l'interactivité.***

Depuis des années, le discours mondial moderne (politique, philosophique, culturel...) est orienté vers la discussion des valeurs humaines très importantes, comme la tolérance, la reconnaissance, etc., et ce, en raison des événements conflictuels survenant sur la scène politique ; conflits qui opposent toujours différentes ethnies, religions et pensées. S'agit-il de nouvelles conceptions de l'être humain? Lisons le verset suivant:

***"Ô les gens! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez"*** ( Sourate *Les appartements*, n° 49, verset 13)<sup>(10)</sup>.

La différence entre le discours moderne et le discours religieux est que le premier parle beaucoup des valeurs de la reconnaissance<sup>(11)</sup> et de la tolérance sans les dépasser. À notre avis, cette étape doit être franchie en s'orientant vers une relation basée sur une véritable volonté de connaissance mutuelle afin de fonder un partenariat permettant de vivre ensemble sur le même planète. Le discours religieux (coranique dans notre cas) insiste sur ce fait en parlant d'une relation plus approfondie entre les gens différents. Dans ce discours la différence de crédo n'empêche généralement pas de qualifier "l'Autre" et "l'autre" de *frères*, comme dans les versets qui informent sur l'envoi des messagers aux incroyants: «*Et aux 'Aad, leur frère Hûd: "Ô mon peuple, dit-il, adorez Allah. Pour vous, pas d'autre divinité que Lui"*» (Sourate Al-a'raf, n°7, verset 65) ou « *lorsque Noé, leur frère, leur dit: "Ne craignez-vous pas Allah?"*» (Sourate Les poètes, n°26, verset 106)<sup>(12)</sup>.

Dans notre exemple principal, il est à remarquer que, dans un premier temps, le discours s'adresse aux gens sans distinction aucune. Il ne parle pas aux musulmans, ni aux croyants, etc., mais à l'être humain. Dans un deuxième temps, il confirme que l'origine de l'espèce humaine est la même. D'autres versets le confirment aussi comme: "*Les gens ne formaient (à l'origine) qu'une seule communauté. Puis, ils divergèrent. Et si ce n'était une décision préalable de ton Seigneur, les litiges qui les opposaient auraient été tranchés*". (Sourate

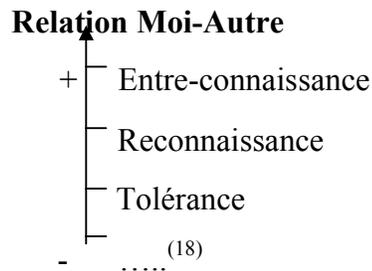
Jonas, n° 10, verset 19). Ensuite, il est précisé que la pluralité et la différence sont un fait généré à dessein qui n'est pas dû au hasard; il s'agit d'une Volonté divine. Finalement, il justifie l'existence de cette différence entre les humains: l'entre-connaissance. Cette dernière ne doit pas être entendue comme une connaissance simple mais une connaissance qui permet une relation mutuelle pacifique et productive pour le bien de tous. En fait, les exégètes du texte coranique interprètent le terme arabe "lita'arfu" (لتعارفوا) comme étant un appel à la connaissance mutuelle active et approfondie<sup>(13)</sup>.

La présentation coranique des valeurs comme *la tolérance, la reconnaissance, etc.*, s'effectue de façon à montrer qu'elles sont importantes mais insuffisantes dans la relation interhumaine. Le discours ne marginalise pas ces valeurs mais il vise la relation à son niveau le plus haut. On trouve par exemple, "*...(Les pieux) qui donnent dans l'aisance et dans l'adversité, qui dominant leur rage et pardonnent à autrui. Car Allah aime les bienfaisants*". (Sourate *La famille d'Imran*, n°2, verset 134).

L'entre-connaissance (تعارف) en arabe ne constitue pas une étape simple dans la relation, elle représente, en effet, une étape qui ne se réalise qu'après une expérience impliquant la coexistence, la reconnaissance mutuelle, l'entente, l'acceptation de la différence et de la pluralité<sup>(14)</sup>... On ne peut donc pas dire: "Je connais X", signifiant par cela une véritable connaissance. Par contre, nous pensons qu'il est plus facile à X de reconnaître l'existence de Y sans interaction<sup>(15)</sup>. Il est possible de tolérer quelqu'un, de loin. Mais, parler de la *tolérance* dans la relation signifie, à notre avis, que la différence, la pluralité et la diversité constituent, en principe, un problème à surmonter pour le bien de tous. *Tolérer* dans ce cadre ne signifie pas pardonner pour vivre en paix mais plutôt différer le problème. Quant au discours religieux, coranique, la pluralité est conçue comme constituant un enrichissement de l'existence, et non pas une façon de s'enfermer sur soi-même. Et il faut tirer profit de cette différence.

Ici, nous pouvons parler d'une stratégie de comparaison entre deux cadres de la relation humaine. Dans le premier cadre, on peut ranger des valeurs de type: pluralité, partenariat, sentiment neutre ; dans le deuxième, on peut ranger des valeurs comme: solitude, égocentrisme, sentiment d'hostilité... Le discours choisit ensuite une seule voie vers laquelle les gens sont orientés. Comme ce type de valeurs demande beaucoup d'explications, le discours traite du cas qui suffit pour comprendre les autres cas. La présentation de la valeur la plus profonde dans une

relation, qui est l'entre-connaissance, permet de ne pas avoir besoin de détailler tous les rapports humains. De cette analyse, nous pouvons avoir recours à la notion d'échelle argumentative, théorisée par O. Ducrot (1980) et ce, pour plus de clarté dans notre analyse. Mais ce travail ne s'insère pas dans une conception structuraliste du discours idéal (Ducrot, 1980:11)<sup>(16)</sup>. Il s'agit ici de montrer que le cas traité n'est pas isolé, mais s'inscrit dans un ensemble de cas orientés vers une conclusion souhaitée (Anscombe et Ducrot, 1983)<sup>(17)</sup>. On pourra donc proposer l'échelle argumentative suivante pour la relation Moi-Autre:



Cet ordre est difficile à renverser. Il est douteux, à notre avis, de parler d'une entre-connaissance chez deux personnes si, à la base, elles ne se reconnaissent pas et ne se tolèrent pas. Le changement dans l'ordre est peut-être discutable concernant les valeurs de *reconnaissance* et de *tolérance*, mais il est hors de question de changer la place de la première. Autrement dit, le terme arabe (لتعارفوا) implique la reconnaissance (الاعتراف) et la tolérance (التسامح) dans une dimension relationnelle, c'est-à-dire orientée vers l'Autre. On ne part pas de l'entre-connaissance pour arriver à la reconnaissance ou à la tolérance. En fait, on reconnaît d'abord l'existence de l'Autre, ses droits, ses valeurs, puis on peut tolérer ses fautes, avant qu'une entre-connaissance ne soit établie. En un mot, l'entre-connaissance est l'étape finale dans la relation Moi-Autre: l'interactivité<sup>(19)</sup>. Cette valeur d'interactivité est orientée vers une conclusion qui pourrait être un appel à faire ce qui est plus enrichissant et plus nécessaire pour la survie de la relation entre les êtres humains. Cette conception relationnelle à ce haut niveau, c'est-à-dire l'entre-connaissance, conduit à englober des valeurs et traits moins enrichissants, comme la *sympathie*, le *pardon*.... De tout ce qui a été énoncé précédemment, nous pouvons dire que:

**pluralité des gens ><sup>(20)</sup> singularité; partenariat > égocentrisme;**

**donc: entre-connaissance > hostilité.**

Autrement dit, si l'on est incité à faire la connaissance (au sens coranique) de X, il est demandé, à plus forte raison, de reconnaître son existence, ses droits,

ses valeurs... Qui peut faire le plus (la connaissance active), peut faire le moins<sup>(21)</sup> (la reconnaissance de loin). À souligner que la procédure de cette stratégie serait plus efficace si l'auditoire acceptait *la hiérarchie de départ*" (Perelman, 1988: 116)<sup>(22)</sup>.

Cette conception générale est à relever aussi dans beaucoup de versets; par exemple: *"la bonne action et la mauvaise ne sont pas pareilles. Repousse (le mal) par ce qui est meilleur; et voilà que celui avec qui tu avais une animosité devient tel un ami chaleureux"* (Sourate Les versets détaillés, n°41, verset 34) ou encore dans: *"Il se peut qu'Allah établisse de l'amitié entre vous et ceux d'entre eux dont vous avez été les ennemis"* (Sourate L'éprouvé, n°60, verset 7).

Faire le bien envers celui qui fait le bien est normal, mais, demander de faire le bien envers un ennemi faisant le mal n'est pas une chose aisée. Cela nécessite un comportement exemplaire. Le discours coranique, dans ce cas aussi, ne traite pas la relation à son niveau normal, mais au niveau le plus élevé: être l'ennemi qui fait le mal. En plus, il précise l'action qu'il faut accomplir envers lui. Cet appel sous-entend<sup>(23)</sup> la demande de faire le bien envers tous les êtres humains, sinon le discours n'a pas de sens. Le discours demande à ceux auxquels il est adressé de se comporter de façon différente de ce qui est habituel, dans de telles situations. Il faut oublier les écarts et répondre aimablement dans le but de signaler à l'Autre la bonne volonté d'établir une relation durable.

Si l'on est ordonné d'accomplir la bonne action envers la personne avec laquelle le rapport en est un d'agression, comme l'Autre ennemi qui fait le mal, cette action serait plus exigée envers les personnes avec lesquelles on entretient de bons rapports (ou un rapport neutre comme: *amitié, parenté, connaissance...*). Le fait d'appeler à accepter ce à quoi on ne s'attendait pas, dénote nécessairement que l'on accepte ce à quoi l'on s'attendait. Celui qui accepte de faire le bien envers l'Autre qui fait le mal, accepte, à plus forte raison, de faire le bien envers tous les gens.

L'exemple suivant qui concerne la deuxième valeur dans ce paragraphe confirme à la fois le recours au discours coranique pour ce type d'argument afin de traiter plusieurs degrés de relations et la conception de la relation pacifique avec l'Autre.

### **La justice: le droit de l'Autre détesté**

Lisons le verset suivant:

**"Ô les croyants! Soyez stricts (dans vos devoirs) envers Allah et (soyez) des témoins équitables. Et que la haine pour un peuple ne vous incite pas à être injuste. Pratiquer l'équité: cela est plus proche de la piété"** (Sourate La table servie, n°5, verset 8).

La faiblesse humaine intervient souvent pour empêcher l'application de la justice. L'un des sentiments les plus aptes à nous pousser vers l'injustice est, à notre avis, la haine. Dans ce discours religieux, la question est aussi importante qu'elle est traitée dans une conception très élevée, car la justice constitue la valeur essentielle dans la société, pour ne pas dire qu'elle représente la valeur sublime (dans la conception musulmane, certains penseurs, anciens ou contemporains, insistent sur cette question<sup>(24)</sup>).

On est ici devant une double chaîne de valeurs concernant le comportement envers l'Autre. Il y a d'abord la valeur générale de la justice qui englobe l'acceptation, l'entente, l'humanité, la protection des droits... Il y a, ensuite, la valeur générale de l'injustice qui pourrait comprendre la haine, l'atrocité, la violation des droits... La haine envers l'Autre mène à des pratiques atroces que nous pouvons appeler "pratiques concomitantes"<sup>(25)</sup>. Dans ce cas:

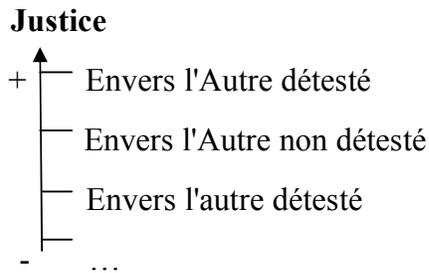
**Action** : la haine

**Pratiques concomitantes**: (de type) priver de droits

Entre les deux cadres de valeurs, le discours coranique favorise celui qui contient la justice, car il s'agit de valeurs humaines supérieures à celles qui existent dans le deuxième cadre. Le discours est orienté vers l'aspect qui vise à protéger les droits au détriment du comportement contraire, attendu dans ce type de situation. Il interdit à ceux auxquels il est adressé de suivre les passions sans restrictions. Il ne leur demande pas de ne pas haïr, ce qui est contraire à l'instinct humain, mais il demande de ne pas se laisser guider par les passions quand il s'agit des droits de l'Autre.

L'idée principale vise à fonder une loi humaine, à savoir neutraliser les sentiments lors de l'application de la justice. Le fait de parler de la nécessité de l'application de la justice, même envers celui que l'on déteste le plus, constitue un argument *a fortiori*. Selon le verset coranique analysé, il faut raisonner de la manière suivante: on est obligé de pratiquer la justice envers les gens que l'on déteste, alors veut-il dire que l'on ne l'est pas avec les gens que l'on ne déteste pas? La question n'est pas à poser, car le sens de l'argument inclut les deux idées.

Schématisons ce cas sur une échelle argumentative de la justice envers l'Autre:



Le plus éloigné dans le rapport le plus hostile (l'Autre détesté) est visé pour inclure automatiquement le plus proche dans le rapport le plus agréable (proche aimé), et tous les autres rapports qui existent entre les gens. Supposons que le discours a procédé à l'inverse, c'est-à-dire, que celui-ci demande de pratiquer la justice envers le proche aimé. Il serait, à ce moment-là, obligé de traiter tous les autres cas, par exemples: l'autre détesté, l'Autre aimé, l'Autre détesté, le proche, etc., ce qui demanderait plusieurs discours. On peut constater ici que:

**justice > hostilité**

**donc: protéger les droits > priver des droits...**

Et celui qui accepte de pratiquer la justice envers le plus éloigné est censé accepter de la pratiquer envers le plus proche.

Comme nous l'avons souligné, c'est une conception toute particulière des relations humaines, car le fait d'être ennemi (ou être l'Autre détesté) constitue généralement une cause suffisante pour pratiquer l'injustice. Évoquer les deux traits ensemble confirme que le discours coranique veut bien mettre en relief l'importance de la justice dans la vie. C'est-à-dire orienter les êtres humains vers une relation mutuelle pacifique.

À souligner, encore une fois, que ce fait n'est pas acceptable si la société dans laquelle ces versets coraniques sont énoncés n'admet pas préalablement cette hiérarchie. Il s'agit bien de mettre "*en évidence une liaison entre la cause que l'on veut défendre et un élément déjà admis par l'auditoire*" (Breton et Gautier, 2000: 44).

## **Les droits en temps de guerre: *L'interdiction de la transgression***

Nous avons noté, dans des versets précédents, l'insistance sur le fait d'établir de bonnes relations avec l'Autre. Regardons maintenant ce verset qui traite d'une autre valeur à un niveau très élevé:

**"*Combattre dans le sentier d'Allah ceux qui vous combattent, et ne transgressez pas. Certes, Allah n'aime pas les transgresseurs*"** (Sourate La vache, n°2, verset 190).

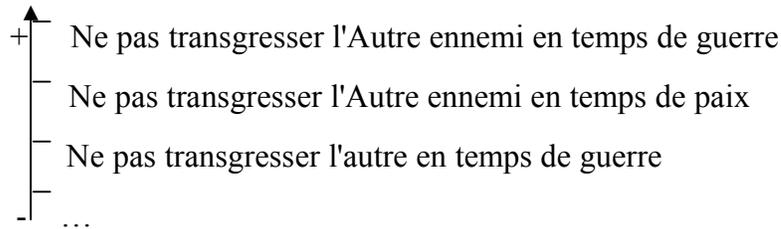
L'action demandée ici est le combat défensif. Mais, le discours ne se contente pas d'ordonner de faire la guerre imposée. Il précise tout d'abord de ne pas être le premier à attaquer, ce qui va parfois à l'encontre des stratégies et tactiques des guerres. Ensuite, il donne des ordres pour respecter la grande valeur de l'existence: *la protection de la vie de l'être humain*. Cette conception de la nécessité de protéger la vie est affirmée dans beaucoup de versets; par exemple, "*Quiconque tuerait une personne non coupable d'un meurtre ou d'une corruption sur la terre, c'est comme s'il avait tué tous les hommes. Et quiconque lui fait don de la vie, c'est comme s'il faisait don de la vie à tous les hommes*" (Sourate La table servie, n°5, verset 32).

On ne cherche pas à donner des idées sur le fait de combattre, mais à montrer pour quelles raisons la guerre est nécessaire (se défendre) et comment la mener (ne pas transgresser). Cette interdiction s'avère comme une condition interdisant les *pratiques concomitantes*. Comme la situation ou l'action est la guerre, alors les pratiques *concomitantes* sont du type: tout détruire<sup>(26)</sup>. Le comportement dans la guerre n'est généralement pas contrôlable, ce qui mène à des pratiques sauvages<sup>(27)</sup>. Selon la logique coranique, rien n'est illimité, il y a toujours des restrictions aux passions et comportements humains, quand ceux-ci deviennent dangereux pour la vie.

Ce discours compare deux sortes d'actes: d'un côté il y a "préserver, sauver..." de l'autre côté, il y a "tout détruire, tuer...". Le discours est orienté vers le cadre de valeurs qui favorise la protection de l'être humain: "*Ne laissez pas la haine pour un peuple qui vous a obstrué la route vers la Mosquée sacrée vous inciter à transgresser*" (Sourate La table servie, n°5, verset 2).

L'interdiction de la transgression en temps de guerre et contre l'Autre ennemi permettra d'interpréter qu'il est donc interdit de pratiquer la transgression contre tous les êtres humains à tout moment. À partir des cadres de valeurs ci-dessus, regardons l'échelle argumentative de comportement suivante:

## Comportement pacifique



Tout est implicite. L'utilisation de l'argument *a fortiori* a éliminé le besoin de parler des autres cas sur l'échelle. Les hiérarchies que nous pouvons présenter sont de types:

**comportement Pacifique > comportement agressif; préserver > tout détruire...**

**donc: protection > transgression**

Et celui qui accepte de ne pas transgresser l'Autre au moment de la guerre, doit, à plus forte raison, accepter de ne pas transgresser à tout moment.

## Conclusion

De cette modeste étude qui ne prétend pas à l'exhaustivité, mais à l'émission d'une idée sur une conception de l'Autre un peu différente de ce qui circule actuellement dans le monde, notre conclusion pourrait être résumée en plusieurs points.

Le premier est que certains versets montrent que ce que l'on appelle couramment "valeurs modernes" ne le sont peut-être pas. On a remarqué que certaines sont discutées et présentées dans le discours religieux de façon beaucoup plus avancée; on pense surtout à l'ordre de pratiquer la justice, à l'interdiction de la transgression en temps de guerre, et à l'entre-connaissance de gens différents.

Le deuxième point est que le discours coranique suit une règle bien connue dans l'expression langagière, à savoir l'économie linguistique. Pourquoi dire plus si l'on peut avoir le même effet en disant moins? Il est impensable qu'un discours supposé adressé à l'être humain puisse contenir des propos sur toutes les questions qui importent, avec les exigences requises. Il faut posséder un style qui permet de traiter un seul cas tout en en prouvant plusieurs "*brièvement et facilement*" (Perelman et Olbrechts-Tyteca, 2008: 463)<sup>(28)</sup>.

Le troisième point concerne la dimension argumentative du style coranique lui-même. Ce point est important, car il est lié à la réception de l'auditoire. Les versets que nous avons étudiés ne sont pas argumentatifs par leur contenu seulement, mais aussi par leur style. Le discours lance un défi à toutes les créatures de pouvoir produire une seule sourate semblable:

*« Ou bien ils disent: "Il (Muhammad) l'a inventé?" Dis: "Composez donc une sourate semblable à ceci, et appelez à votre aide n'importe qui vous pourrez, en dehors Allah, si vous êtes véridique" »* (Sourate Jonas, n°10, verset 38).

Tous les Musulmans considèrent ce discours comme la parole divine: c'est la parole d'Allah. Le prophète a été choisi pour jouer le rôle médiatique; il n'a aucun rôle dans le sens ni dans la structure. Donc, lorsque le discours affirme que personne ne peut produire des versets semblables, il devient un argument d'autorité. Ce n'est pas tout. Le défi lancé signifie que le discours coranique accepte de se mettre à l'épreuve, de par son style et son contenu. Comme personne n'a prétendu avoir produit un seul verset semblable, le discours reste aux yeux des Musulmans toujours convaincant par lui-même. Il ne s'agit pas seulement de convaincre et d'argumenter par le contenu et les faits, mais plus encore, comme le dit Plantin, par le "Texte" lui-même (2005)<sup>(29)</sup>.

## Notes :

- 1) Pour la clarté de notre travail, nous effectuons une distinction entre l'Autre avec une majuscule initiale et l'autre avec une minuscule. La première représentation reflète la différence de culture, de religion, alors que la seconde reflète la différence, proche ou éloignée, qui appartient à la même culture, à la même religion... Notre travail est plus centré sur la première.
- 2) D'après ce qui se passe actuellement dans le monde, nous pensons qu'il est légitime de se demander si la situation a réellement changé.
- 3) Pour une étude plus approfondie, nous conseillons au lecteur de se reporter au livre *L'interculturel* de Maddalena de Carlo, CLE international, Paris, 1998.
- 4) La comparaison entre la société traditionnelle et la société moderne montre, par exemple, que la source des valeurs n'est pas la même qui génère des représentations différentes concernant la place de l'être humain dans le monde. Pour la première société, les sources sont la coutume, la tradition, la religion... Pour la deuxième, c'est l'utilité, la foi dans le progrès matériel, la raison... (voir Guy Rocher, 1968). On peut se reporter aussi à la comparaison entre la Société traditionnelle et Société moderne proposée par Léon Dion. Université Laval. Site: [www.proticdocs.net/audreyclout/modernisation.ppt](http://www.proticdocs.net/audreyclout/modernisation.ppt)).
- 5) Contrairement à l'analyse à partir du texte traduit dont le sens est présenté par le biais d'un traducteur, ce qui revient à travailler sur la compréhension du traducteur.
- 6) Nous devons souligner que la traduction du discours coranique est toujours une traduction de sens. En fait, le style coranique est difficile à traduire, ce qui laisse toujours des éléments non traduits.
- 7) Par exemple, les appels du pasteur Terry Jones à brûler le Coran le 11 septembre s'inscrivent dans cette représentation du Coran.
- 8) Comme le dit D. Banks "que l'on soit croyant ou non, la pensée religieuse reste un élément fondamental de l'évolution de nos civilisations. Pour cette raison, il est important que le linguiste se penche sur le texte religieux" (2008:7).
- 9) Par exemple, celle de fils-parent. Plantin (2005) a déjà effectué une petite analyse de cette relation sur l'axe de l'argument *a fortiori*. En fait, la place des parents dans le discours coranique est primordiale, ce qui justifie son traitement. Lisons par exemple ce verset:

**« Et ton Seigneur a décrété: "N'adorez que Lui; et (marquez) de la bonté envers les père et mère: si l'un d'eux ou tous deux doivent atteindre la vieillesse auprès de toi, alors ne leur dis point: "Fi!" et ne les brusque pas, mais adresse-leur des paroles respectueuses" ».** (Sourate Le voyage nocturne, n°17, verset 23).

Ce verset est, à notre avis, basé sur deux cadres de valeurs (bon/mauvais) liées au comportement envers les parents. À partir de ces deux cadres, le verset établit une règle de base dans la relation parents-fils. Pour marquer cette règle, le discours coranique a besoin de plusieurs exemples. Mais au lieu de détailler son avis envers cette relation et les situations de crise, qui pourraient y exister, il recourt à un style argumentatif permettant de tout dire par le biais d'un seul exemple. Il s'agit de l'argument *a fortiori*. Le fait de traiter la situation de crise dans le pire de ses cas, mène automatiquement à comprendre son avis envers les autres cas. Le cas traité devient alors la base essentielle. Si l'on n'a donc pas le droit de dire "Fi!" aux parents, a-t-on le droit de passer à l'acte, c'est-à-dire, de les frapper, par exemple? La réponse est absolument négative, car c'est déjà interdit dans le cas de base "ne leur dis point Fi". Comme le dit Plantin dans son extrapolation sur ce verset: "On ne sort pas du texte en interdisant aux enfants de frapper leurs parents" (2005: 117). Le fait

d'interdire ce qui est classé comme moins agressif envers les parents signifie logiquement interdire ce qui l'est comme plus agressif. Bien sûr, on ne peut ignorer le rôle de l'auditoire dans ce type de raisonnement.

- 10) La traduction à laquelle nous nous référons dans ce travail est celle du Complexe du Roi Fahad. Al-Madinah AL-Munawwarah (sans date), Arabie Saoudite.
- 11) Nous citons seulement les réflexions de Rousseau concernant l'idée de la considération et le besoin des autres pour l'existence et celles du philosophe de la reconnaissance, à savoir: Hegel. Tous admettent le besoin de la reconnaissance pour l'individu sans parler du besoin de la connaissance active et productive.
- 12) Beaucoup de versets affirment ce point de vue comme dans la sourate n° 2, verset 73, la sourate n°11, verset 50, la sourate n° 27, verset 45, la sourate n° 29, verset 36, etc.
- 13) Pour des exégètes comme Ibn Kathire, il s'agit d'une connaissance profonde qui pourrait concerner mêmes les rapports familiaux. Pour plus d'informations sur l'interprétation de ces versets, on peut se reporter à Ibn Kathir, L'Exégèse du Grand Coran, tome 4. Al-Madinah AL-Munawwarah, nouvelle édition, 1999.
- 14) On cite ici la parole prophétique qui décrit les esprit en disant: ceux qui s'entre-connaissent coexistent et ceux qui s'ignorent ne cohabitent pas. Et pour plus d'informations sur le terme arabe connaître (عرف) et ses dérivés, nous conseillons au lecteur de se reporter aux dictionnaires arabes. Le plus pratique est le dictionnaire électronique des sens, entrée: a'raf (عرف). Site: [www.almaany.com](http://www.almaany.com). On peut se reporter aussi à l'article de Nasser Sanah, *L'entre-connaissance, une fin islamique*, site: [www.aaid.netn/arabic/348.htm](http://www.aaid.netn/arabic/348.htm).
- 15) Nous pouvons même dire que la connaissance peut annuler la reconnaissance. Si cette dernière ne constitue pas une valeur intrinsèque dans la pensée de la personne, elle devient une valeur provisoire qui change selon les comportements, les actions, les réactions, etc.
- 16) Le sens pour nous n'existe pas seulement dans la structure de l'énoncé.
- 17) Dans la théorie de l'argumentation dans la langue de ces deux théoriciens, l'idée principale est que "*signifier, pour un énoncé, c'est orienter*" (1983: 6). Mais notre recours à la notion d'échelle argumentative ne signifie pas que ce travail s'inscrit dans une étude argumentative structuraliste (position de Ducrot).
- 18) Nous signalons que les valeurs sur l'échelle ne sont pas exhaustives, nous donnons seulement des exemples de variables.
- 19) Les raisons de la révélation de ce verset sont un appel à ne pas distinguer entre les gens. (ALzamakshari, 2005). Contrairement à la reconnaissance qui pourrait se diviser en reconnaissance de distinction et reconnaissance de conformité, la valeur de connaissance est apparemment indivisible.
- 20) Nous suivons O. Reboule dans sa façon de marquer les hiérarchies. (1991-1998: 183-185).
- 21) Ce passage littéraire représente bien cette idée: "*les sacrifices que s'impose un parent éloigné devraient être a fortiori assumés par un parent plus proche*". M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, vol. 8, *le côté de Guermantes*; III, p. 234. Cité dans Perelman et Olbrechts-Tyteca (2008. : 462).
- 22) Cette condition est très importante dans le discours en général, mais dans le discours religieux, elle est discutable. En fait, le discours coranique insiste sur la volonté de changer certains comportements

humains, ce qui signifie qu'il pourrait leur demander d'accepter ce qui va à l'opposé de leurs accords préalables. La procédure qui lui permet de réussir dans cette mission est le degré de croyance: plus on croit en ce discours plus on accepte ses décrets...

- 23) L'une des caractéristiques essentielles des arguments à double hiérarchie réside dans le fait qu'ils sont souvent implicites (Perelman et Olbrechts-Tyteca, 2008: 454).
- 24) Voir Ibn Khaldoun (2009), par exemple, dans son livre *L'introduction*. Cette idée est basée sur sa conception du développement et de la survie des nations. Il pense que le moteur du développement d'une société est la justice. Voir aussi, parmi les penseurs musulmans contemporains, Rachid Ghannouchi qui affirme, en parlant de l'État islamique, que la justice constitue le trait essentiel de cet État. "Participation in Non-Islamic Government", in Kurzman, *Liberal Islam*, p. 93. cité dans Tamara Sanna, dans Shireen T. Hunter et Huma Malik: *Modernization, Democracy, and Islam*. Traduction arabe, Aiman Hamid, Le Caire, Dar nahdatmisr. 2005. p. 76. Le discours de ces penseurs est dû aux nombreux versets coraniques qui traitent profondément et clairement de cette question sans aucune distinction entre les gens.
- 25) Cette expression signifie pour nous les pratiques qui sont concomitantes à une action donnée dans une société donnée.
- 26) Même dans les démocraties les plus anciennes, la transgression des droits en temps de guerres est pratiquée. Il faut se rappeler la période coloniale ou la guerre actuelle contre le terrorisme.
- 27) La mort de l'ex-président de Libye constitue un bon exemple. Il a été capturé avec son fils, mais les deux ont été tués par les révolutionnaires à cause, à notre avis, des comportements non contrôlés.
- 28) En parlant de la figure "contraire" dans *Rhétorique à Herenniusn* qui; "*étant donné deux choses opposées, emploie l'une à prouver l'autre brièvement et facilement*", Perelman affirme qu'il s'agit de l'argument *a fortiori* (463).
- 29) En commentant l'histoire du compagnon du Prophète Omar Ibin al-Khattâb, qui a refusé de croire que le Prophète était mort jusqu'à ce qu'il ait entendu le verset coranique "*Tu dois mourir un jour.....*", Plantin conclut que "*le meilleur argument, capable d'emporter la conviction totale, n'est pas un fait, mais le Texte. Les mots peuvent parler plus haut que les faits*". (2005: 110).

## Bibliographie

- ADNAN, S., et S. WAHBI, *Mu'jam Kalimat Al-Qur'an Al-'Azim* (Dictionnaire des mots du Coran), Damas-Bierut, Dar Al-fikr, 1997.
- ANSCOMBRE J-C. , et O. DUCROT, *L'argumentation dans la langue*, Liège, Mardaga, 1983.
- ALZAMAKHSHARI, *Alkshaf*, Bierut, Dar ihiaaturath al'arabi, 2005.
- BANKS, D. (dir.), *La langue, la linguistique et le texte religieux*, Paris, l'Harmattan, 2008.
- BRETON, Ph., et G. GAUTHIER, *Histoire des théories de l'argumentation*, Paris, La Découverte, 2000.
- DUCROT, O. *Les Echelles argumentatives*, Paris, Seuil, 1980.
- HUNTER Shireenm T., et H. MALIK, *Modernization, Democracy, and Islam*. Traduction arabe, Aiman HAMID, Le Caire, Dar nahdatmisr, 2005.
- IBN KHALDOUN, *L'introduction*, Bierut, almaktaba-alassrya, nouvelle édition, 2009.
- IBN KATHIRE, *Exégèse du Grand Coran*, Tome 4. Al-Madinah AL-Munawwarah. Nouvelle Édition, 1999.
- Le Saint Coran, Édition du Complexe du Roi Fahd destiné à l'impression du Saint Coran, AL-Madinah AL-Munawwarah. (sans date).
- KOJEVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard. 1980.
- MAINGUENEAU, D. "Introduction. La difficile émergence d'une analyse du discours religieux", *Langue et société*, n°130, 5-13. 2009.
- PERELMAN, Ch. *L'Empire Rhétorique*, Paris, Vrin, 1988.
- PERELMAN, Ch. et L. OLBRECHTS-TYTECA. *Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, nouvelle édition, 1958-2008.
- PLANTIN, C. *L'Argumentation*, Paris, PUF, Coll. "Que sais-je", 2005.
- REBOULE, O. *Introduction à la rhétorique*, Paris, PUF, coll. "Premier cycle". 3<sup>e</sup> éd., 1991- 998.

- ROCHER, G. *Introduction à la sociologie Général. 2. Organisation social*, Paris, HMH, 1968.
- ROUSSEAU, J-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homme*, Paris, Flammarion, 2012.