



BRILL

Coran et theorie linguistique de l'enonciation

Author(s): Pierre Larcher

Source: *Arabica*, T. 47, Fasc. 3, Les usages du Coran. Présupposés et Méthodes: Formgebrauch des Korans. Voraussetzungen und Methoden (2000), pp. 441-456

Published by: [BRILL](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4057561>

Accessed: 11/04/2013 18:35

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



BRILL is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Arabica*.

<http://www.jstor.org>

CORAN ET THEORIE LINGUISTIQUE DE L'ENONCIATION

PAR

PIERRE LARCHER

Université de Provence/I.R.E.M.A.M., Aix

1. De quelques usages "linguistiques" du Coran

P OUR un linguiste, même arabisant¹, le Coran n'est rien d'autre qu'un texte rédigé en arabe. Texte qu'ordinairement il ne consulte que pour vérifier en contexte une citation trouvée au détour d'un autre texte . . . Le désintérêt de la plupart des linguistes arabisants d'aujourd'hui pour le texte coranique, facile à vérifier statistiquement², s'explique par des raisons tout à la fois internes et externes à la discipline. Internes : la linguistique arabe a aujourd'hui rompu avec la conception, tout à la fois moniste et autiste, de l'arabe, notoirement héritée de la tradition linguistique arabe, et précisément symbolisée par le slogan "l'arabe, langue du Coran". Externes : dans la mesure où ces linguistes arabisants sont des Occidentaux, ou, mieux, des Européens de l'ouest, issus de sociétés libérales et sécularisées, l'univers coranique est culturellement

¹ Ce même ne paraîtra argumentativement étrange qu'à ceux qui ferment les yeux sur certaines complaisances arabisantes en matière linguistique et dont voici un exemple récent : à la fin de la présentation qu'ils font de leur traduction de *L'Autobiographie d'un clerc chiite du Ġabal Āmil* (Damas, Institut Français d'Etudes Arabes, 1998), les traducteurs écrivent (p. 32) : «toutes les références au Coran sont relevées en note et librement adaptées à partir des *essais de traduction* de Denise Masson et Jacques Berque» [c'est moi qui souligne]. Dans un contexte islamologique, l'expression soulignée par moi est évidemment une allusion au *dogme* du *'Iġāz al-Qur'ān* dont l'un des avatars est son "intraductibilité". Islamologie bien peu distanciée qui fait sienne (comme le suggère l'absence de guillemets) la dogmatique musulmane! Pour un linguiste, il va de soi qu'il y a traduction (bonne, belle, fidèle . . . ou non), dès lors qu'il y a translation d'une langue dans une autre.

² Ainsi, sur les 293 et 329 items de la section Arabic Language d'*Index Islamicus* 1996 (paru en 1998) et 1997 (paru en 1999), on n'en trouve chaque fois qu'un *seul* traitant spécifiquement du Coran.

et, plus encore, intellectuellement, aux antipodes du leur . . . A ce trait structurel s'en ajoute un autre, conjoncturel : nul doute que le phénomène connu sous des noms divers ("retour de l'islam", "montée de l'islamisme", etc.) n'agisse comme un puissant repoussoir! Tout en étant compréhensible, ce désintéret ne devrait pas être poussé trop loin, sous peine d'apories, comme celle dont je fus personnellement témoin : un spécialiste d'arabe moderne, rencontrant quotidiennement dans la presse arabe l'expression *hizb Allāh* la référerait correctement à un mouvement islamiste proche-oriental, mais en ignorant qu'il s'agissait d'une expression coranique³!

La seconde partie de la définition "linguistique" du Coran vise à rappeler que la question reste posée, qui n'est évidemment pas "taboue", de la constitution même du corpus coranique. Si les réponses théologiques ("révélation") ou traditionnelles ("recension othmânienne") satisfont le croyant musulman (lequel, il est vrai, n'a pas de choix binaire possible)⁴, elles n'ont, pour tout autre que lui, à commencer par le linguiste, qu'un intérêt somme toute anecdotique. Une "révélation", au sens religieux technique du terme, n'est pas, par définition, un fait empirique : c'est une croyance – ou un dogme. Quant à la "recension othmânienne", il faudrait, pour qu'elle passât du statut d'hypothèse à celui de fait, que nous ayons des corans othmâniens. Est-il besoin de rappeler que les plus anciens que nous connaissions sont de beaucoup postérieurs? Dans ce contexte, un linguiste est parfaitement fondé à formuler ses propres hypothèses, pourvu qu'elles soient linguistiquement argumentées. C'est ce qu'a fait récemment, ici-même, notre collègue Louis de Prémare dans un bref article au titre suggestif⁵, où il mon-

³ Cor. 5, 56 et 58, 22. Dans la seconde occurrence, elle s'oppose à un *hizb al-Šaytān* (58, 19). Où l'on voit que la "satanisation" qui a rendu fameux les ayatollahs a un fondement coranique et, par delà, combien est vaine l'apologétique, d'origine musulmane, mais largement reprise par l'islamologie et la politologie islamisante, posant que l'islamisme n'a rien à voir avec l'islam "vrai" (exactement comme le socialisme "réel" avec le communisme "vrai").

⁴ Un arabisant occidental ne peut évidemment mettre entre parenthèses le fait que le monde musulman est, avec ce qui reste de celui du socialisme "réel" (et qui n'est pas rien : Chine populaire, Corée du Nord, Cuba . . .), l'autre grand univers dogmatique subsistant à la surface de la terre, où l'on ne peut penser ceci ou cela, mais au contraire où l'on doit penser ceci et non cela. Cela limite *de facto* les relations que l'on peut avoir avec ce monde.

⁵ A.-L. de Prémare, «Les éléphants de Qādisiyya», *Arabica* 45/3 : 261-9. Aux hypothèses avancées, j'en ajouterai volontiers une, concernant *siğīl* qui apparaît trois fois dans le Coran (11, 82; 15, 74; 105, 4) et trois fois dans le contexte *hiğāra min siğīl* «pierres d'argile». Plutôt qu'un mot d'origine persane ou sumérienne, on pourrait y

tre, sur une base essentiellement lexicale, qu'un épisode traditionnellement situé dans un contexte yéménite et avant l'islam se comprendrait bien mieux dans un contexte mésopotamien et après l'islam. Les conséquences logiques de telles hypothèses, à savoir que le Coran est non seulement un texte, mais encore que ce texte a une histoire, sont depuis longtemps admises outre-Rhin⁶, outre-Manche⁷ et même outre-Atlantique⁸, toutes sociétés qui pour ne pas se proclamer "laïques" à toute heure du jour et de la nuit n'en ont pas moins conservé suffisamment d'esprit critique pour faire le nécessaire départ entre "vérités" théologiques et réalités historiques. En revanche, en France, on note, sur ces matières, une frilosité extrême qui, selon moi, ne peut s'expliquer que par la fascination morbide qu'exercent sur une intelligentsia, plus façonnée par Karl Marx que par Karl Popper, les systèmes "clos"⁹.

En théorie, tous les linguistes arabisants savent (ou devraient savoir) que le texte coranique, tel que nous le connaissons aujourd'hui, n'est pas *ne varietur*. La tradition des "sept lectures canoniques", fixée au X^e siècle, est, comme nous venons de le suggérer, tout ce qui reste d'une variation, qui fut bien plus importante et perdura bien plus longtemps que veut ne le faire accroire la thèse, idéologiquement plus commode qu'historiquement assurée, de la "recension othmânienne". Mais, dans la pratique, même cette variation "résiduelle" n'est pas linguistiquement exploitée. La citation exclusive de l'édition du Caire (Ḥafṣ 'an 'Āsim, *i.e.* lecture de 'Āsim transmise par Ḥafṣ), recommandée, quand ce n'est pas imposée, par mainte revue, finit par conférer au texte coranique une intangibilité qu'historiquement il n'a jamais eue! Dommage, car même si l'objectif assigné par R. Paret¹⁰ à l'étude des *qirā'at* («mettre

voir, avec l'hapax *sigill* (Cor 21, 104), le dédoublement d'un unique étymon latin *sigillum*, la "terre sigillée" étant avec la *strata* (> *širāt*), le *castrum* (> *qaṣr*), la *camisa* (> *qamīṣ*)... une des marques de la romanité.

⁶ En dehors de l'ouvrage, désormais classique, de Theodor Nöldeke et alii *Geschichte des Qur'āns* (Leipzig, 1909, 1919, 1938), on citera le récent *The Qur'ān as Text*, edited by Stefan Wild, Brill, Leiden, 1996 et, notamment, dans ce volume, l'article de Gerd R. Puin «Observations on Early Qur'ān Manuscripts in Ṣan'ā'».

⁷ Cf. le décriant *Qur'anic Studies. Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford, 1977, de John Wansbrough, dont il n'existe pas d'équivalent en français ni même de traduction française!

⁸ Cf. le récent article de Toby Lester «What is the Koran?», in *The Atlantic Monthly*, January 1999, pp. 43-56.

⁹ Un linguiste ne peut que s'étonner de voir tant d'islamologues, y compris parmi les plus sérieux, écrire, avec majuscules et sans guillemets, Révélation, Recension d'Othmân etc, alors qu'il faudrait faire l'inverse, de tels termes n'ayant en vérité qu'un statut, celui de la *citation*.

¹⁰ V. «Ḳirā'a», in *EI*².

en valeur les variantes connues et encore inconnues en vue de l'étude des anciens dialectes arabes et, en général, d'une grammaire historique de l'arabe») paraît aujourd'hui exagérément ambitieux, il n'en reste pas moins que, ponctuellement, la simple collation de l'édition du Caire avec la version occidentale (Afrique du Nord et de l'Ouest) de Warš 'an Nāfi' (*i.e.* lecture de Nāfi' transmise par Warš) est toujours fructueuse sur le plan linguistique. Un exemple : alors que dans le Coran oriental il y a cinq attestations de *salam*, avec *a* bref, dont quatre en combinaison avec le verbe 'alqā (4, 90 et 91; 16, 28 et 87), dans le Coran occidental il y en a six : celui-ci lit en effet *salam* en 4, 94 (où le mot est également combiné avec 'alqā), alors que celui-là lit *salām* (avec *ā* long). Ce qui suggère : 1) que *salam* et *salām* sont deux variantes d'un seul et même mot et 2) que la collocation 'alqā *al-sala(ā)m* a partout le sens, non "d'offrir la paix", comme le veut Masson dont la traduction est édulcorante, mais bien "d'offrir sa soumission" et 3) permet de faire une hypothèse sur la façon dont se relie les trois idées de "soumission", "préservation" et "paix" subsumées sous la racine *slm* : "paix" se comprend négativement comme "préservation (de la guerre)" et "préservation" comme résultat de la "soumission"¹¹. Néanmoins, par le biais de l'histoire de la grammaire arabe, qui, dans la période récente, a beaucoup intéressé les linguistes arabisants, on peut présumer que la question des *qirā'āt* connaîtra bientôt un retour en grâce.

Enfin, la mention, dans notre définition "linguistique" du Coran, d'un "arabe" non autrement qualifié vise à rappeler que la question qui, historiquement, a le plus agité les linguistes arabisants ne saurait être considérée comme aujourd'hui résolue. Cette question, c'est évidemment : qu'est-ce que l'arabe *coranique*? C'est-à-dire quelle est sa place et son statut dans un tableau historique de la langue arabe? Autrement dit quels sont ses rapports avec ce que les arabisants appellent la *koinè poétique* d'une part, ce qu'on entrevoit des dialectes arabes anciens et, parmi eux, un hypothétique "dialecte de Qurayš" d'autre part? La thèse théologique bien connue qui identifie l'arabe coranique avec le "dialecte de Qurayš", lui-même identifié avec ce qu'on appellera ultérieurement *al-luġa al-fuṣḥā*¹², n'est en réalité que la conclusion

¹¹ Comme le suggère Cor. 4, 91, contrebalançant 4, 90 : 'in lam (. . .) yulqū 'ilaykumu l-salama (. . .) fa-hūduhum wa-qtulūhum . . . «s'ils n'offrent pas leur soumission (. . .), alors saisissez-les et tuez-les . . .»

¹² Cf. Ibn Ḥaldūn (m. 808/1406), *Muqaddima*, I, p. 1072 (Beyrouth, 1967), «c'est pourquoi le parler de Qurayš était le plus pur et le plus clair des parlers arabes, du

d'un raisonnement syllogistique dont la prémisse est le verset 4 de la sourate 14¹³. Pour le linguiste, un tel dialecte est hypothétique, tout simplement parce qu'il n'est pas documenté de manière indépendante¹⁴. Plus crédible apparaît généralement l'hypothèse des arabisants, qui voient dans l'arabe coranique une langue sinon identique, du moins très proche, de la langue de la poésie préislamique qu'ils nomment, en raison même de son homogénéité, *koinè poétique*. Un linguiste arabisant, même classicisant, ne peut pas ne pas être, peu ou prou, un sociolinguiste. Par suite, il admettra sans peine les deux propositions suivantes : 1) le caractère polysegmentaire de la société arabe traditionnelle a pour corrélat linguistique un polydialectalisme et 2) inversement, l'existence de contacts entre ces différents segments entraîne l'émergence, à partir de ces vernaculaires, d'un arabe véhiculaire (de tels phénomènes s'observent aujourd'hui dans le monde arabe et ailleurs). Mais, de là, à admettre, sans autre forme de procès, l'existence de foires commerciales, théâtre de joutes poétiques en cette langue (notamment celle d'Okâz, près de la Mecque, localisation qui ramène opportunément au Hedjâz), il y a un pas qu'il ne franchira pas. Là encore, la poésie préislamique n'est elle-même pas documentée de manière indépendante avant l'islam¹⁵. On en est réduit à comparer la langue de cette poésie, telle que nous la connaissons, avec celle du matériel épigraphique conservé. Or celui-ci est ou très pauvre ou pléthorique. Très pauvre,

fait de leur éloignement, de toutes parts, du territoire des Non-Arabes . . . » (*li-hâ dâ kânât luġat Qurayš 'afsaḥ al-luġāt al-'arabiyya wa-'aṣraha-hâ li-bu'dihim 'an bilād al-'aġam min ġamī' ḡhātihim*).

¹³ *Mā 'arsalnā min rasūlin 'illā bi-lisāni qawmi-hi li-yubayyina lahum* « nous n'avons envoyé d'envoyé que dans la langue de son peuple pour qu'il leur rende [les choses] claires ».

¹⁴ Ce qui n'empêche pas, autre exemple de complaisance arabisante en manière linguistique, la quatrième de couverture de la réédition de la traduction des *Mou'allaqât* de J. J. Schmidt (L'esprit des péninsules, 1999) d'écrire que « ce bouquet de fleurs de rhétorique du désert » est « composé dans la même langue que le Coran (l'arabe du Hedjaz) ».

¹⁵ Pour être complet, le site himyarite de Qāniya, au Yémen, a livré un hymne, datant des premiers siècles de l'ère chrétienne, dans une langue mixte (arabe/sudarabique) et présentant, à côté de différences, certains traits communs avec la *qaṣīda* (unité de mètre et de rime), cf. Ch. Robin "Les plus anciens monuments de la langue arabe" dans *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*, REMMM, 61, 1991/3, Edisud, 1992, pp. 113-125, notamment § 4. Il y a également l'inscription de 'En 'Avdat, araméo-arabe, qui ne serait pas postérieure à 150 ap. J.-C. et qui, depuis sa découverte en 1979, a déjà fait couler beaucoup d'encre. James Bellamy, notamment, a voulu y voir des vers, de mètre *tauīl*, (« Arabic verses from the first/second century : the inscription of 'En 'Avdat », JSS, XXXV, 1990, pp. 73-79). Pour les problèmes que pose cette inscription, cf. A. Ambros « Zur Inschrift von 'En 'Avdat – eine Mahnung zur Vorsicht », ZAL 27, 1994, pp. 90-92.

s'agissant des inscriptions arabes datées (deux exactement, celle de Namāra et de Harrān, les autres n'étant datables qu'approximativement). L'inscription de Namāra (328 ap. JC) atteste un trait classique : *lm yblg*, où l'on s'accorde à reconnaître la négation *lam*, suivie de l'inaccompli. Pléthorique, s'agissant des 20000 graffites, certes brefs et répétitifs, safaitiques (I-IV^e siècles ap. J.-C.?) documentant une langue nordarabique, très proche de l'arabe, sans être encore, avec le critère de l'article (*h-* ou *hn-* et non *al-*), exactement de l'arabe, mais qui attestent maints traits linguistiques et culturels de la poésie préislamique¹⁶. Dans ce contexte, on ne peut négliger une troisième hypothèse qui, au fond, était déjà celle de Vollers¹⁷, celle d'une homogénéisation *a posteriori* de l'arabe poético-coranique¹⁸.

La focalisation des linguistes arabisants sur la *langue* du texte coranique fait que globalement, ils se sont moins intéressés à celui-ci comme *parole*, pour employer la terminologie saussurienne, ou, pour employer celle des linguistes contemporains, comme *discours*. Sans doute trouve-t-on, hier comme aujourd'hui, des études "stylistiques"¹⁹, "poétiques"²⁰ ou "rhétoriques"²¹. Récemment, Alan Jones, dans son article déjà cité, rappelait combien le discours coranique était, stylistiquement et argumentativement, tributaire des discours traditionnels antérieurs à l'islam, tels qu'on peut s'en faire une idée à travers le maigre matériel conservé (l'islam, comme tous les systèmes "clos", faisant du passé table rase!). Jones en dénombre quatre : ceux du *kāhin*, du *ḥaṭīb*, du *qāṣṣ* et documentaire.

A côté de ces différents usages "linguistiques" du Coran, il en existe un, indirect, que j'ai laissé pressentir en rappelant ci-dessus que les

¹⁶ M.C.A. Macdonald, «Safaitique», in *EI*².

¹⁷ Karl Vollers, *Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strassburg, 1906 [réimp. Amsterdam, APA-Oriental Press, 1981].

¹⁸ Pour une vue d'ensemble récente sur l'arabe coranique, cf. Alan Jones «The Language of the Qur'an», *Proceedings of the Colloquium on Arabic Lexicology and Lexicography (C.A.L.L.)* edited by Kinga Devenyi, Tamas Ivanyi et Avihai Shvitiel, Part one, *The Arabist*, Budapest Studies in Arabic, 6-7, 1993, pp. 29-49.

¹⁹ Notamment Theodor Nöldeke «Zur Sprache des Korans» II. Stilistische und syntaktische Eigentümlichkeiten der Sprache des Korans in *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg, Trübner, 1910 [tr. fr. sous le titre *Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran*, traduit avec une postface Observations sociologiques sur le dogme de la précéllence du Coran par G.-H. Bousquet, Paris, Maisonneuve, 1953].

²⁰ Pour un exemple récent, cf., ici-même, Michael Sells «Sound and Meaning in *Sūrat al-Qārī'a*», *Arabica*, 40/3, 1993, pp. 403-440.

²¹ Pour un exemple récent, cf. Michel Cuypers «Structures rhétoriques dans le Coran. Une analyse structurale de la sourate "Joseph" et de quelques sourates brèves», *MIDEO* 22, 1995, pp. 107-195.

qirā'āt étaient utilisées à la fois pour l'histoire de l'arabe et celle de la grammaire arabe traditionnelle ou comme on dit aujourd'hui, par imitation directe de l'anglais, tradition grammaticale arabe. La plupart des linguistes arabisants d'aujourd'hui sont en même temps des historiens de cette tradition grammaticale, et plus largement, linguistique²².

2. Un usage "indirect" : l'histoire de la tradition linguistique arabe

Cette "linguistique arabe" traditionnelle ou tradition linguistique arabe est évidemment un objet construit par les historiens. Mais elle n'est pas sans précédent dans l'espace arabo-musulman lui-même. On peut citer le *Miftāḥ al-'ulūm* de Sakkākī (m. 626/1229) qui est une véritable encyclopédie des sciences du langage, conjoignant grammaire, rhétorique, logique et poétique²³. On peut également citer le chapitre de la *Muqaddima* (I, 1055-70) intitulé *fi 'ulūm al-lisān al-'arabī* («Des sciences de la langue arabe») également, selon Ibn Ḥaldūn, au nombre de quatre : lexicque, grammaire, rhétorique, littérature. La comparaison de ces deux quadruplets montre qu'ils ont en commun deux disciplines, la grammaire et la rhétorique, qui constituent le noyau dur de la tradition linguistique arabe. Et un certain nombre de différences dont je ne relèverai ici que deux. Sakkākī conçoit (p. 2) ces quatre disciplines comme «un certain nombre d'espèces de 'adab formant un tout cohérent» (*'iddat 'anwā' [al-'adab] muta'āhida*). Il donne ainsi au tout le nom de 'adab que Ibn Ḥaldūn donne à l'une des parties de sa construction. C'est que Sakkākī met l'accent sur les relations unissant ces différentes disciplines entre elles, la rhétorique bipartite étant comprise (p. 3) comme un «complément» (*tamām*) de la partie syntaxique de la grammaire, la logique comme un «complément» du *'ilm al-ma'ānī* et la poétique comme un complément du *'ilmay al-ma'ānī wa-l-bayān*. A l'inverse, Ibn Ḥaldūn met l'accent sur les relations unissant les disciplines proprement linguistiques avec des disciplines non proprement linguistiques, déclarant (p. 1055) :

leur connaissance est nécessaire pour les spécialistes de la Loi, car les normes légales se tirent toutes du Livre [i.e. Le Coran] et de la Sunna [i.e. tradition orale de Mahomet]. Cette dernière est dans la langue des Arabes, ses transmetteurs, parmi

²² Sous l'influence de l'anglais on appelle d'ailleurs parfois en français linguistique arabe ce qu'en anglais on distingue par Arabic Linguistics et Arab Linguistics, cf. M.G. Carter, «Arab Linguistics and Arabic Linguistics», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, Band 4, 1987/8, pp. 205-218.

²³ *Miftāḥ al-'ulūm*, Le Caire, 1348H [réimp. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, s.d.]

les Compagnons [de Mahomet] et les Suivants, sont des Arabes, l'explication des difficultés de celle-là s'origine dans la langue de ceux-ci : aussi est-il indispensable de connaître les sciences ayant trait à la langue pour qui a en vue la science de la Loi (*wa-ma'rifatuḥā ḍarūriyya 'alā 'ahl al-ṣarī'a 'id ma'ḥaḍ al-'aḥkām al-ṣarīyya kullihā min al-kiṭāb wa-l-sunna wa-hiya bi-luḡat al-'Arab wa-naqalatuhā min al-Ṣaḥāba wa-l-Tābi'ina 'Arab wa-ṣarḥ muṣkilātihā min luḡatihim fa-lā budda min ma'rifāt al-'ulūm al-muta'alliqā bi-hādā l-lisān li-man 'arāda 'ilm al-ṣarī'a*)

En fait Ibn Ḥaldūn souligne surtout le lien entre la “linguistique arabe” et une discipline particulière, qui sont les *'uṣūl al-fiqh* – Coran et Sunna étant les deux premières “sources” (*uṣūl*) du *fiqh* –, et le rôle que jouent la première dans ce qu'on a appelé l'herméneutique juridique ou “normative”²⁴.

3. Les *'uṣūl al-fiqh* : herméneutique juridique et pragmatique

Si maintenant l'on ouvre cette encyclopédie tardive que sont les *Kulliyāt al-'ulūm* de 'Abū l-Baqā' al-Kaffawī (m. 1094/1683) – simple synthèse d'un certain nombre d'ouvrages antérieurs²⁵ – on trouve cette définition du *ḥukm* : «Dans la terminologie des spécialistes des *'uṣūl* c'est l'adresse d'Allah ayant trait aux actes des assujettis, qui impose ou donne le choix» (*fi ṣtilāḥ 'aṣḥāb al-'uṣūl ḥitāb Allāh al-muta'alliq bi-'aḥ'āl al-mukallaḥin bi-l-iqtidā' wa-l-taḥyīr*), Kaffawī ajoutant : «on dit aussi c'est le discours mental et le signifié de l'ordre et de la défense, de l'obligation et de l'interdiction» (*yuqāl lahu al-kalām al-naḥsī wa-madlūl al-'amr wa-l-nahy wa-l-iḡāb wa-l-taḥrīm*)²⁶.

Double définition, sur laquelle nous reviendrons, mais, à ce point, ce qui retient l'attention du linguiste, c'est que ces définitions mêlent étroitement vocabulaire proprement et non proprement linguistique, à commencer, dans le premier cas, par le terme, qui fait mouche pour un linguiste de l'énonciation, de *ḥitāb*.

²⁴ Cf. Robert Brunschvig «Herméneutique normative dans le judaïsme et dans l'islam», 1976, repris dans *Études sur l'islam classique et l'Afrique du Nord*, art. 6, pp. 233-252, Londres, 1986, et Claude Gilliot «L'herméneutique en islam» dans Jean-Pierre Rosa (éd.) *Encyclopédie des religions*, II, pp. 2233-7, Paris, Bayard, 1997.

²⁵ Notamment, pour les *'uṣūl al-fiqh*, les deux de 'Āmidī (m. 631/1233), *al-'Iḥkām fi 'uṣūl al-'aḥkām* (Le Caire, 1487/1967) et *Muntahā al-sūl fi 'ilm al-'uṣūl* (Le Caire, Muḥammad 'Alī Ṣubayḥ, s. d.) et les deux de Ibn al-Ḥāḡib (m. 646/1249), *Muntahā al-ruṣūl 'ilā 'ilmay al-ḡadal wa-l-'uṣūl* (Le Caire, 1326H) et *Muḥtaṣar al-Muntahā al-'uṣūlī*, et les nombreux commentaires de ce dernier, notamment ceux de 'Aḍud al-dīn al-'Iḡī (m. 756/1355), Sa'ad al-dīn al-Taftazānī (m. 791/1389) et al-Sayyid al-Ṣarīf al-Ḡurgānī (m. 816/1413), rassemblés avec le *matn* dans *Ṣurūḥ al-Muḥtaṣar*, 2 vols, Le Caire, 1319H.

²⁶ *Kulliyāt al-'ulūm*, éd. 'Adnān Darwīṣ et Muḥammad al-Maṣrī, Damas, 5 vols, 1981.

Et si l'on se reporte à l'article *ḥiṭāb* du même encyclopédiste, on lit : «*kalām* se disant de l'expression signifiant par institution et de son signifié, subsistant dans l'esprit, l'adresse est soit le discours verbal, soit le discours mental orienté vers l'autre, afin de faire entendre» (*wa-l-kalām yuṭlaq 'alā l-'ibāra al-dālla bi-l-waḍ' wa-'alā madlūli-hā al-qā'im bi-l-nafs fa-l-ḥiṭāb 'immā al-kalām al-lafẓī 'aw al-kalām al-nafsī al-muwaḡḡah nahwa l-ḡayr li-l-'ifhām*).

Là encore une telle définition mêle étroitement le linguistique et le non-linguistique. Le linguiste est évidemment intéressé par la juste définition de l'adresse comme le discours orienté vers l'autre. A priori, il n'est pas intéressé par la distinction des deux discours, qui pour lui est un problème théologique²⁷. Voire. Certes, la distinction des deux discours est la solution apportée par la théologie musulmane à une question, celle des *ṣifāt Allāh*, et le moyen d'échapper à une contradiction : Allah étant éternel, on ne peut lui attribuer la parole (*kalām*), en entendant celle-ci comme verbale (qui, par définition, advient dans le temps); on lui attribue une parole mentale, qui, seule, est éternelle (*qadīm (fi l-'azal)*). Mais cette distinction vient de loin : de la philosophie antique, comme le rappelait, lors d'un colloque organisé à Paris, en 1991, sur "Théories linguistiques et opérations mentales" par la Société d'Histoire et d'Epistémologie des Sciences du Langage (SHESL), Claude Chiesa²⁸, et dont le point d'aboutissement est la théorie porphyrienne des *tres orationes* ou des trois états du discours : écrit, oral et mental. Théorie que l'on retrouve intacte dans les *'uṣūl al-fiqh*, où la *kitāba* (l'écriture) et par suite le *kitāb* (l'écriture avec un grand E) est compris comme le signifiant d'un signifié qui est le *kalām lafẓī*, lui-même compris comme le signifiant d'un signifié qui est le *kalām nafsī*²⁹. Cette distinction se retrouve dans la théologie médiévale en Occident latin et je signale qu'un collègue de la SHESL, le Canadien Claude Panaccio, s'intéresse à ce problème, en utilisant rétrospectivement, à des fins heuristiques,

²⁷ Ce pouvait être aussi le cas de grammairiens de langue arabe, tout musulmans qu'ils étaient. On lit ainsi dans le *Ṣarḥ qawā'id al-'arāb li-Ibn Hišām* de Muḥyī l-Dīn al-Kāfiḡī (m. 879/1474-5), Damas, 1989, p. 65 : «Quant au fait de ne pas appliquer "verbe" à la parole d'Allah, c'est pour que la morale soit sauve et parce que ce n'est pas légalement permis. On a besoin d'une telle excuse, en fait, quand on entend, par parole d'Allah, la parole verbale (*wa-'ammā 'adam 'iṭlāq al-lafẓ 'alā kalām Allāh ta'ālā fa-li-n'āyat al-'adab wa-li-'adam al-'iḡn al-'sar'ī fa-hādā l-'iḡdār 'innamā uḥtuyiḡa 'ilayhi 'iḡdā kāna al-murād min kalām Allāh huwa l-kalām al-lafẓī*).

²⁸ «Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre», *Histoire Epistémologie Langage*, tome 14, fasc. II, pp. 15-30, 1992.

²⁹ Cf. *Ṣurūḥ al-Muḥtaṣar*, I, pp. 221sq et II, pp. 48sq.

les théories du linguiste américain Jerry Fodor sur le langage mental³⁰.

Objectivement le *ḥukm šarʿī* est l'interprétation juridique du verset coranique (ou du dit prophétique) donc en aval, comme d'ailleurs le laisse entendre Ibn Ḥaldūn, quand il dit que les normes légales se tirent du *Kitāb* et de la Sunna. Mais quand les *ʿuṣūliyyūn* assimilent le *ḥukm* au *ḥitāb*, il s'agit, comme l'indique la seconde définition du *ḥukm*, du *ḥitāb nafsi* signifié du *ḥitāb lafzī* qui en est le signifiant : le *ḥukm* est donc en amont du *ḥitāb lafzī*. Si donc le *ḥukm* se tire du *Kitāb*, signifiant du *kalām lafzī* qui en est le signifié, lui-même signifiant du *ḥitāb nafsi* qui est le *ḥukm*, on a alors un magnifique cercle herméneutique, le *ʿuṣūlī* prétendant ne rien faire d'autre que retrouver «l'intention» – éternelle – du Législateur.

C'est bien ce qui se passe quand on voit un *ʿuṣūlī* comme Asnawī (m. 772/1371) écrire dans la *Nihāya* en renvoyant au *Maḥṣūl* de Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209) :

Quand nous disons "le *ḥukm* est éternel", cela veut dire, comme l'a déclaré [Faḥr al-Dīn al-Rāzī] dans le *Maḥṣūl* qu'Allah le Très Haut a dit, dans l'éternité, "j'auto-rise [*ʿadīntu*] Untel à avoir des relations avec Unetelle, par exemple, si entre eux il y a eu mariage" (*ma'nā qawlinā al-ḥukm qadīm kamā qāla fī l-Maḥṣūl 'anna Allāha ʿadā qāla fī l-'azal 'adīntu li-fulān 'an yaṭa' fulāna maṭalan 'idā ḡarā baynahumā nikāh*)³¹

Le caractère "herméneutique" d'une telle proposition découle directement du fait qu'il ne s'agit pas d'un énoncé *littéral* du Coran. En plaçant dans le champ d'un *qāla Allāh* («Allah a dit») quelque chose qui n'est pas dit littéralement dans le Coran, le *ʿuṣūlī* va jusqu'au bout de la logique des deux *kalām* : un *kalām nafsi* est encore un *kalām*. Là encore, un linguiste semble n'avoir rien à dire. En fait il a beaucoup à dire. Si ce linguiste est "cognitivist", il pourra sûrement penser à ce que Jerry Fodor appelle "language of thought", mais s'il est "énonciativiste", le dédoublement du *kalām*, tel que pratiqué par les *ʿuṣūliyyūn*, le fera penser au dédoublement de l'énonciation, tel qu'il apparaît chez le linguiste Oswald Ducrot³²:

³⁰ Cf., par exemple, «La philosophie du langage de Guillaume d'Occam», dans *Geschichte der Sprachtheorie*, vol. 3, *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, 1995, pp. 185-206. Panaccio distingue soigneusement la théorie d'Occam de celle, en amont, de Boèce (qui reprend Porphyre) et de celle d'Augustin (*verbum mentis*) et, bien sûr, en aval, de celle de Fodor.

³¹ Bayḍāwī, *Nihāyat al-sūl fī šarḥ Minhāḡ al-wuṣūl 'ilā 'ilm al-'uṣūl*, Būlāq, 1316H, I, p. 28.

³² Oswald Ducrot *et alii*, *Les mots du discours*, Paris, Minuit, 1980, pp. 43-44.

l'idée centrale est que l'on doit, dans cette description de l'énonciation qui constitue le sens de l'énoncé distinguer l'auteur des paroles (locuteur) et les agents des actes illocutionnaires (énonciateurs) et en même temps d'une façon corrélatrice, l'être à qui les paroles sont dites (allocutaire) et ceux qui sont les patients des actes (destinataire)

L'acte illocutionnaire est une généralisation de la catégorie de "performatif", initiée en Occident par le philosophe anglais Austin³³. J'ai montré, dans ma thèse³⁴, résumée dans un certain nombre d'articles³⁵, que la tradition linguistique arabe en avait un analogue exact avec la catégorie de 'inšā' (litt. "création").

Que pour le 'uṣūlī le sens juridique de l'énoncé coranique soit la valeur d'acte de son énonciation est indiqué par la forme même qu'il donne à la formule représentant celle-ci, la forme 'adīntu «j'autorise». Celle-ci n'est pas au "passé" (māḍī), parce que suivie de 'idā : le schéma p 'idā «si» q (où p et q sont des propositions), ne doit pas être confondu avec 'idā p , q . Autrement dit nous ne sommes pas ici dans un système de phrase double et plus particulièrement un système hypothétique où une condition (*šart*) sert de cadre à une assertion, la vérité de q dépendant de celle de p . Nous sommes au contraire dans ce que les juristes appellent un "performatif" ('inšā), "suspendu" (*mu'allaq*) à une condition, par exemple *ṭallaqtu-ki 'in dahāli l-dāra* («je te répudie, si tu entres dans la maison»)³⁶. Douterait-on qu'il s'agisse ici d'un performatif, on en aurait la preuve dans un autre exemple qui suit, également citation du *Maḥṣūl* de Faḥr al-Dīn al-Rāzī : «de fait que l'acte soit licite n'a pas d'autre sens qu'Allāh, le Très Haut, dise : "j'en tiens l'auteur pour non fautif" et la norme divine, c'est ce dire et c'est lui qui a trait à l'acte

³³ John Langshaw Austin, *How to do Things with Words*, London, Oxford University Press, 1962 [tr. fr. *Quand dire, c'est faire*. Paris, Le Seuil, 1970].

³⁴ *Information et performance en science arabo-islamique du langage*, thèse de doctorat de 3^{ème} cycle, Université de Paris III, 1980, inédit.

³⁵ Notamment, ici-même, la série «Quand, en arabe, on parlait de l'arabe... (I). Essai sur la méthodologie de l'histoire des métalangages arabes», "(II) «Essai sur la catégorie de 'inšā' (vs ḥabar)», «(III) Grammaire, logique, rhétorique dans l'islam postclassique». *Arabica* 35/2, 1988, pp. 117-142; 38/2, 1991, pp. 246-273; 39/3, 1992, pp. 358-384. Cf. égl. «Une pragmatique avant la pragmatique : 'médiévale', 'arabe' et 'islamique'», *Histoire Epistémologie Langage* 20/1, 1998, pp. 101-116 et «La relation entre la linguistique arabe et les autres sciences dans la société islamique», à paraître dans *History of the Language Sciences, Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft* 18, Berlin et New-York, Walter de Gruyter, Septembre 2000.

³⁶ Āmidī, 'Iḥkām, II, 131. On aurait le même effet en mettant *fa-* entre protase et apodose. En revanche, sans *fa-'in dahāli l-dāra ṭallaqtuki* signifierait «si tu entres dans la maison, je te répudierai». Ce ne serait plus un performatif de répudiation «suspendu», mais une simple menace de répudiation.

de l'homme» (*lā ma'nā li-kawn al-fīl ḥalāl 'illā qawl Allāh ta'ālā rafa'tu l-ḥarağ 'an fā'ilihi fa-ḥukm Allāh ta'ālā huwa hādā l-qawl wa-huwa muta'alliq bi-fīl al-'abd*). Notons que la forme *fa'altu* n'est la forme usuelle que des "opératifs" (*'inšā' 'iqā'ī*), type *bi'tu* «je vends». En l'adoptant pour la représentation du *ḥukm šar'ī*, les *'uṣūliyyūn* font donc un parallèle entre création du contrat et création de la norme, parallèle également fait par certains philosophes du droit, ayant lu Austin³⁷.

De la même façon qu'Allah est compris non comme le locuteur, mais comme l'énonciateur, c'est-à-dire non pas le responsable de l'énonciation, mais le responsable des actes illocutoires accomplis dans l'énonciation, symétriquement l'autre protagoniste du procès de l'énonciation n'est pas compris comme un simple allocuté ou allocutaire (*muḥāṭab*), mais plus précisément comme le destinataire, au sens de Ducrot, c'est-à-dire le patient de l'acte illocutoire. Ce destinataire porte en effet en arabe le nom de *mukallaḥ*, qui est le participe passif du verbe *kallaḥa*, dont le nom d'action *takliḥ* constitue la première et principale catégorie du *ḥiṭāb* ou *ḥukm*.

Il n'est pas difficile de voir que la classification du *ḥiṭāb* chez les *'uṣūliyyūn* est en étroite relation avec celle du *kalām* chez les rhétoriciens. Là où les rhétoriciens divisent le *kalām* en *ḥabar* ("affirmation") et non-*ḥabar*, les *'uṣūliyyūn* divisent le *ḥiṭāb* en *ṭalab* ("demande", synonyme de *'iqṭidā'*)³⁸ et en non-*ṭalab*. La substitution de *ḥiṭāb* à *kalām* et la focalisation sur le *ṭalab* au lieu et place du *ḥabar* accentuent évidemment le caractère *pragmatique* de la classification. Selon qu'il a dans son champ "faire" (*fīl*) ou "ne pas faire" (*tark*) et qu'il est "catégorique" (*ğāzim*) ou non (*ğayr ġāzim*), le *ṭalab* est une "obligation" (*īğāb*) et une "interdiction" (*taḥrīm*), une "recommandation" (*nadb*) et une "repréhension" (*karāḥiya*). De la même façon que, chez les rhétoriciens, le non-*ḥabar*, généralement appelé *'inšā'*, est subdivisé en *ṭalabī* "jussif" et *ğayr ṭalabī* ("non jussif"), le non-*ṭalab*, chez les *'uṣūliyyūn*, est subdivisé en *tahyīr* et *'iḥbār* ("assertion"). Dans le premier cas, c'est une "permission" (*'ibāḥa*); dans le second cas, il n'impose pas, mais "pose" (*wad'*); ce n'est plus une prescription, mais une "ascription"³⁹. Ces six actes législatifs constituent les *'aḥkām al-šar'iyya*, cinq "prescriptifs" et l'un "ascriptif"

³⁷ Christophe Grzegorzczak et Thomasz Studnicki «Les rapports entre la norme et la disposition légale», *Archives de philosophie du droit* 19, 243-256, 1974.

³⁸ Cf. Āmidī, qui dans *Iḥkām*, I, 91, parle de *ḥiṭāb al-'iqṭidā' wa-l-ṭalab* et dans *Muntahā*, p. 22, de *ḥiṭāb al-ṭalab*.

³⁹ Cf. Āmidī, qui dans *Muntahā*, p. 23, parle de *ḥiṭāb al-waḍ' wa-l-'iḥbār*.

(*wad'ī*). Bien qu'il y ait autant de *'ahkām šar'iyya* "prescriptifs" chez les *'uṣūliyyūn* que d'espèces du *ṭalab* chez les rhétoriciens – cinq –, on n'en notera pas moins que seulement quatre d'entre eux relèvent du *ṭalab*, le cinquième relevant du *taḥyīr*. Mais le *taḥyīr*, ce n'est rien d'autre que donner le choix entre faire et ne pas faire, autrement dit dire "fais" ou "ne fais pas" : par quoi le *taḥyīr*, et par suite le *mubāḥ*, tout en étant sur un autre plan que le *ṭalab*, dont on a noté au passage qu'il était logiquement organisé en carré, n'en est pas moins en relation avec les quatre autres *'ahkām*.

4. Vers une analyse polyphonique du discours coranique

Une fois que l'on s'est avisé :

1) que le mécanisme d'interprétation *juridique* du Coran était, d'un point de vue *linguistique*, une théorie de l'*énonciation* et plus particulièrement des *actes illocutionnaires* (le sens juridique de l'énoncé étant la valeur pragmatique de son énonciation) et qu'il y avait, sur ce plan, une étroite interaction entre les *'uṣūl al-fiqh* et celle des deux composantes de la *balāḡa* appelée *'ilm al-ma'ānī*, et

2) que la distinction *théologique* des deux *kalām-s* pouvait se réinterpréter *linguistiquement* comme une distinction locuteur/énonciateur ouvrant la porte à une vision *polyphonique*⁴⁰ de l'énonciation coranique, on sera tenté de continuer à interroger la tradition linguistique arabe en ce sens : on y trouvera alors sans peine des éléments, relevant de ce qui pour un linguiste d'aujourd'hui est une théorie des interactions verbales d'une part, de l'argumentation d'autre part.

Au premier chapitre du *'ilm al-ma'ānī*, consacré au *ḥabar*, on trouve une distinction entre *ḥabar ibtūdā'ī*, *ṭalabī* et *'inkārī*. Le premier s'adresse à quelqu'un sans idée sur le contenu de l'affirmation *p*; le second s'adresse à quelqu'un ayant une attitude d'interrogation à l'égard de *p* et enfin le troisième s'adresse à quelqu'un ayant une attitude de dénégation à l'égard de *p*. Autrement dit les *ḥabar ṭalabī* et *'inkārī* tirent leur nom, non de ce qu'ils seraient des énoncés de forme affirmative, mais de sens jussif ou dénégatoire, mais de ce qu'ils sont des affirmations

⁴⁰ Le lecteur intéressé par ce concept et son histoire dans la linguistique occidentale moderne peut se reporter à notre article «le concept de polyphonie dans la théorie d'Oswald Ducrot», dans Robert Vion, *Les sujets et leurs discours*, Publications de l'Université de Provence, 1998, pp. 203-224.

réagissant, selon la juste interprétation de Simon⁴¹, à une telle attitude de l'interlocuteur, réaction qui laisse une trace, facultative ou obligatoire (*'inna, la-*) dans l'énoncé. Or, un rhétoricien comme Qazwīnī (m. 739/1338), que nous citons ici⁴², exemplifie tout cela par des énoncés coraniques : le *ḥabar ṭalabī* par Cor. 36, 14 *'innā 'ilaykum mursalūna* («oui, nous, à vous, sommes envoyés») qui répond au premier démenti des «habitants de la cité», auxquels ont été envoyés deux envoyés, renforcés d'un troisième, et le *ḥabar 'inkārī*, par Cor. 36, 16 *rabbunā ya'lamu 'innā 'ilaykum la-mursalūna* («notre Seigneur le sait : oui, nous, à vous, sommes bel et bien envoyés») qui répond au second démenti, explicite, de ces mêmes habitants : *mā 'antum 'illā bašarun miḥlunā* «vous n'êtes que des hommes comme nous etc.». Les rhétoriciens de langue arabe ouvrent ainsi eux-mêmes la porte à l'analyse polyphonique du Coran, sans qu'on puisse s'en étonner. Le discours coranique étant très fréquemment *polémique*, on y «entend» la «voix» de l'*autre*, qu'il s'agisse d'un adversaire historique ou d'un adversaire construit pour les besoins de la cause⁴³.

Un linguiste pragmaticien prend conscience sans peine de ce caractère polémique, avec un connecteur tel que *bal*, dont il existe 127 occurrences dans le Coran⁴⁴. Les noms que les grammairiens arabes donnent à *bal* conviennent bien à la description de celui-ci en discours suivi (*ḥ bal q*), où un même locuteur-énonciateur «délaïsse» (*'iḍrāb*) une détermination pour une autre, «se reprend» (*tadāruk*), autrement dit se corrige lui-même. Ils conviennent beaucoup moins à l'emploi de *bal* dans le dialogue (*ḥ – bal q*, prédominant dans le Coran⁴⁵), où *bal q* n'opère pas une simple rectification, mais une *négation-rectification*, ex. Cor 2, 135 : *wa-qālū kūnū Hūdān 'aw naṣārā tahtadū qul bal millata 'Ibrāhīma ḥanīfan wa-mā kāna minā l-mušrikīna* «Ils ont dit : «soyez Juifs ou chrétiens, vous serez bien guidés». Dis : «Mais non! . . . [Soyez] la communauté d'Abraham, vrai croyant, qui n'était point au nombre des associationnistes»». On prend conscience de cette *négation-rectification* en com-

⁴¹ Udo Gerald Simon, *Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhetorik: 'ilm al-ma'ānī bei as-Sakkākī*. Heidelberg, Heidelberger Orientverlag, 1993.

⁴² *Talḥīṣ al-Miftāḥ*, éd. 'A. al-Barqūqī, Le Caire, s.d., pp. 41-42.

⁴³ Cf., ici-même (*Arabica*, 46/1, 1999, pp. 130-131) le compte rendu que Claude Gilliot fait de l'ouvrage de M. Radscheit, *Die koranische Herausforderung. Die taḥaddī-Verse im Rahmen der Polemikēnpassage des Korans*, Berlin, 1996.

⁴⁴ Selon le *Muḡam al-'adawāt wa-l-ḍamā'ir fi l-Qu'ān al-karīm*, Beyrouth, Mu'assasat al-isāla, 1408/1986.

⁴⁵ Ainsi les sept occurrences de *bal* dans la sourate II sont toutes de ce type.

parant le discours coranique, où l'ellipse de la négation est de règle, avec la prose classique et moderne, où, le plus souvent, il y a d'abord négation, puis rectification (p [= Nég p'] *bal* q), par exemple : *wālidat Ḥasan sa'alat-hu kayfa kāna ḥāluka yā waladī ma'a hādā l-'aḡamī fa-qāla lahā lam yakun 'aḡamiyyan bal maḡūsiyyan ya'budu l-nār dūna l-malik al-ḡabbār* («Comment cela s'est-il passé avec ce Persan, mon fils?», demanda à Hassan sa mère. «Ce n'était pas un Persan, mais un mage, adorateur du Feu et non du Souverain tout Puissant», lui répondit-il)⁴⁶.

5. Coran, logique et argumentation

Le connecteur *bal* amène naturellement à l'autre connecteur de l'arabe ayant une fonction de rectification, *lākin(na)* (65 occurrences pour chacun dans le Coran). Alors que p *bal* q rectifie p , qu'il nie explicitement ou implicitement, au moyen de q , p *lākin(na)* q rectifie préventivement (*istidrāk*), au moyen de q , la fausse conclusion r qui risque d'être tirée de p , selon la juste description du grammairien Raḏī al-Dīn al-Astarābādī (m. après 688/1289)⁴⁷. Nous sommes ici non seulement en pleine pragmatique, mais encore et plus particulièrement dans l'argumentation : je renvoie à la description que j'ai proposée ici-même de Cor. 33, 40⁴⁸.

Claude Gilliot, dans le compte rendu déjà cité, rappelait qu'«on attend encore une étude sérieuse sur la logique du Coran». Dans la mesure où logique est souvent entendue de manière restreinte (i.e. comme la logique des logiciens), il vaudrait mieux parler d'argumentation. La différence entre les deux ordres apparaîtra nettement avec un connecteur tel que *'in*, qui passe souvent pour logique, mais dont on va montrer qu'il est essentiellement pragmatique et argumentatif.

Il y a 692 occurrences de *'in* dans le Coran, l'immense majorité concernant *'in* comme «particule de condition», marque du potentiel (le *Muḡam al-'adawāt*, malheureusement, ne décompte pas à part les *'in*

⁴⁶ *'Alf layla wa-layla*, Beyrouth, Dār al-Hilāl, II, p. 268. Ce qui ne veut pas dire que l'on ne puisse pas y trouver le schéma $p - bal$. Ainsi dans le même conte (p. 247), on a : *fa-qāla Ḥasan 'anā 'abduka wa-'abduhā fa-qāla al-'aḡamī bal 'anā 'abdukumā* («je suis ton serviteur et le sien», dit Hassan. «Au contraire, c'est moi qui suis le vôtre», répondit le Persan).

⁴⁷ *Šarḥ al-Kāfiya*, Istanbul, 1310H, t. II, p. 346. Sur cette description, cf. «La particule *lākinna* vue par un grammairien arabe du XIII^e siècle ou comment une description de détail s'inscrit dans une théorie pragmatique», *Historiographia Linguistica* 19/1 : 1-24, 1992 et «Du mais français au *lākin(na)* arabe et retour. Fragment d'une histoire comparée de la linguistique», *Revue Québécoise de linguistique*, 20/1 : 171-193, 1990.

⁴⁸ «*Mā fa'ala* vs *lam yaf'al* : addendum», *Arabica* 43/3, 1996, pp. 494-496.

négatifs). Si *'in* est majoritairement conditionnel, les systèmes hypothétiques en *'in* ont majoritairement, non la forme *'in p, q*, mais *'in p fa-q* (où apparaît entre protase et apodose un *fa-* dit d'apodose). Or, bien que ce *fa-* apparaisse dès qu'il y a rupture formelle du système, cette rupture formelle est tout autant sémantique, comme on peut le vérifier au travers de Cor. 9, 80 *'in tastagfir lahum sab'ina marratin fa-lan yagfira llahu lahum* «Si tu demandes pardon pour eux soixante-dix fois, Dieu ne leur pardonnera pas» (tr. Masson). Si on fait une interprétation logique de ce système, i.e. si on le considère comme l'assertion d'un rapport d'implication entre *p* et *q* ($p \rightarrow q$), cela revient à dire que les prières humaines ne sont pas seulement inefficaces, mais encore obtiennent l'effet inverse de celui qu'elles recherchent! La présence de *fa-* invite à en faire une interprétation argumentative : *'in p* présente en fait ici *p* comme un argument en faveur de la conclusion implicite $r =$ «Allah leur pardonnera» et c'est cette conclusion implicite que vient rejeter $q =$ «Allah ne leur pardonnera pas» (*lan < lā 'an* est structurellement une négation modale). Autrement dit Cor. 9, 80 signifie en fait «[même] si tu demandes (demandais) pardon pour eux soixante-dix fois, Allah ne leur pardonnera(it) pas». Nous sommes ici non dans l'ordre logique de la condition, mais dans celui, argumentatif, de la concession. Un autre exemple de système *'in p fa-q* opérant une connexion pragmatique et non logique est fourni par Cor. 12, 77 : *'in yasriq fa-qad saraqa 'ahun lahu min qablu* «s'il vole, c'est qu'un frère à lui a volé auparavant». Un tel exemple est d'autant plus intéressant qu'il est, dans l'ordre argumentatif, ce que la contraposition est dans l'ordre logique, dans la mesure où il y a, sinon négation, du moins permutation des termes du système. On voit en effet que dans cet exemple, non seulement la vérité de *q* est indépendante de celle de *p* (*q* n'est donc en aucune manière le conséquent de *p*), mais encore que c'est l'assertion de *q* qui sert en réalité à justifier la supposition de *p* (autrement dit, c'est *q* l'antécédent : le fait qu'un frère a lui ait volé auparavant justifie l'hypothèse qu'il soit lui-même voleur).

Conclusion. J'ai constaté en introduction le désintéret de la plupart des linguistes arabisants d'aujourd'hui pour le texte coranique. Ma conclusion pourra paraître paradoxale. Entre les deux, en effet, j'ai avancé un certain nombre d'arguments justifiant qu'un linguiste s'y intéresse et essayé de montrer que, sans cesser de s'y intéresser en linguiste, il pouvait apporter néanmoins une contribution utile, voire inédite, à la restauration d'une islamologie objective.