

L'interprétation psychosociale et psycho-discursive du verset 34 de la sourate coranique 4 (An-Nisā')

Une lecture épistémologique et méthodologique multidimensionnelle

Abdelmadjid Ben Habib

Atelier-débat le mercredi 16 juillet 2025 à l'Institut d'étude des religions et de la laïcité (IREL)

Cet atelier-débat s'inscrit dans un projet que nous menons en contexte algérien contemporain en rapport avec une thématique que nous avons conceptualisée sous le nom de *Coran vécu*.

Dans l'optique phénoménologique, le *Coran vécu* se comprend comme l'expérience intentionnelle par laquelle l'ego se rapporte au texte coranique. Autrement dit, il s'agit d'explorer la variété et la particularité des croyances et des vécus à travers lesquels le Coran se manifeste pour chaque ego. Au sens technique de la phénoménologie husserlienne, cela suppose l'application de la réduction eidétique (Husserl, 1992), qui consiste à suspendre (par l'*epochè*) les croyances et connaissances naïves de l'ego à propos du Coran, afin de les transformer en significations ou essences mentales. Ce processus doit être mené en-deçà d'une prise de position biaisée de notre part (McKenna 1997), dans la mesure où il s'agit de décrire le *Coran vécu* tel qu'il se donne à la conscience, et non tel que nous voudrions qu'il soit. Par cette démarche, on accède aux essences du *Coran vécu*, comprises comme des structures intentionnelles constituées dans la vie de l'ego transcendantal, et rendues manifestes par la réduction appliquée à l'expérience singulière de l'ego empirique.

Ainsi, ce que nous appelons *Coran vécu* se construit par le recours à une intuition eidétique (1) ; il s'incarne dans l'expérience concrète et dynamique de l'interlocuteur/lecteur face au texte coranique, qu'il s'agisse de versets isolés ou de chapitres entiers. Considérée sous l'angle phénoménologique, cette interaction ne se réduit pas à une simple réception de sens préétabli : elle est une rencontre vécue, marquée par la subjectivité de l'interlocuteur et par la manière dont celui-ci fait l'expérience du texte dans son histoire, et son horizon d'attente. Il s'agit dans ce cadre, de mettre en lumière ce que Gadamer appelle la *fusion des horizons* (2013) résultant de la transformation du sens du texte dans sa

Début du verset 34 (en bas) sur un Coran tunisien du 16^e siècle (Gallica/Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Arabe 482).



confrontation avec l'horizon de compréhension de l'auditoire, et réciproquement. En somme, l'enjeu de cette élaboration du sens est celui d'une interinfluence entre un sens hérité et un sens nouvellement construit.

De cette interaction symbolique se dégage une interinfluence entre le Coran et son auditoire : d'un côté, le texte coranique exerce une force de signification, une orientation qui s'impose comme événement herméneutique et langagier ; de l'autre, l'interlocuteur – ou, plus largement, l'*auditoire coranique* – reconfigure ces significations en fonction de ses propres enjeux existentiels, psychosociologiques, pragmatiques et historico-anthropologiques. Ainsi, ce processus révèle la dimension collective et intersubjective de cette expérience.

Dans une approche herméneutique, ce processus s'inscrit dans le cercle de la compréhension : le texte est lu et interprété à la lumière des préjugés, des attentes et des contextes vécus par l'interlocuteur, tandis que ce dernier se laisse transformer par la parole coranique. Comme le souligne Ricoeur, l'herméneutique ne se limite pas à ce va-et-vient, mais s'ouvre vers une praxis : « *Se comprendre, c'est se comprendre devant le texte et recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture* » (Ricoeur 1986, p.36). Ainsi, le sens se déploie dans le mouvement qui va du texte à l'action. Le sens ne se trouve donc ni uniquement dans le texte ni uniquement dans le sujet, mais dans leur co-appartenance dialogique.

La dynamique phénoménologique et herméneutique trouve une expression concrète dans les pratiques discursives. L'analyse du discours (Alba Juez 2009 ; Gee et Handford 2012 ; François 1984, 1993, 2002 ; Georgakopoulou et Goutsos 2004 ; Nouani 2004 ; Strauss et Feiz 2014) permet en effet de décrire comment ces significations sont reformulées, élaborées et performées dans des récits, des commentaires, des discussions, ou des débats. Ces reformulations se manifestent sous la forme de développements thématiques, de variations sémantiques et de constructions discursives inédites, traduisant ainsi un travail actif de reconstruction du sens.

Or, cette dynamique ne se limite pas à une élaboration sémantique : elle met en lumière la dimension performative du discours coranique, lequel ne se contente pas de *dire* mais *fait* quelque chose à son auditoire. Le Coran promet, ordonne, questionne, exhorte, console, interpelle. De même, l'auditoire, en répondant au texte par ses propres actes de langage (prières, contestations, assertions, interprétations, etc.), prolonge et transforme le champ des significations coraniques. C'est précisément cette interaction entre le dire et le faire qui justifie le recours à la théorie des actes de langage (Austin 1962 ; Searle 1985 ; Searle et Vanderveken 1985 ; Vanderveken et Kubo 2002), afin de saisir comment le discours coranique agit et comment il suscite des réponses discursives.

Ainsi, le *maniement critique et herméneutique des significations coraniques* témoigne de la dimension dialogique fondamentale (Bakhtine 1981, 1984, 1986 ; Linell 2001 ; Linell et Marková 1993 ; Marková 2003 ; Grossen et Salazar Orvig

2011) de la rencontre entre le Coran et son auditoire. C'est cette dynamique que nous avons observée dans des travaux académiques menés au département de psychologie de l'Université de Tlemcen (mémoires de fin d'études, masters, etc.), depuis 2020 jusqu'à nos jours, où les étudiantes et étudiants mobilisent le texte coranique comme ressource d'élaboration *psychocognitive*, *sociocognitive* (2) et *identitaire* (Moscovici 2001 ; Guimelli 1994 ; Flick 1998 ; Baggio 2006 ; DeLamater 2006 ; Sammut, Andreouli, Gaskell et Valsiner 2015) où les deux dimensions cognitives – psychologique et sociale – se croisent et s'articulent dans la dynamique dialogique du *Coran vécu*.

Mentionnons que dans cet atelier-débat, nous avons aussi mis en lumière le paradoxe entre, d'une part, une vision du monde théologico-religieuse fondée sur la sacralité et le primat du prescriptif, et d'autre part, une vision du monde scientifique caractérisée par la mise en question de toute forme de connaissance, et par le primat du descriptif. C'est dans ce cadre que s'inscrit la théorie des représentations sociales (De Rosa 2013 ; Jodelet 1991 ; Lo Monaco, Delouée et Rateau 2016 ; Moscovici 1976), qui remet en question le sacré.

À partir de ce que nous avons mentionné, le corpus sacré musulman (Coran, tradition prophétique et exégèse) établit une relation verticale avec toute autre forme de savoir. Or, les théories des sciences humaines et sociales viennent interroger cette verticalité. En effet, tout objet symbolique véhicule des significations multiples et plurielles, façonnées par des dynamiques sociales, groupales et subjectives.

C'est à partir de cette tension que s'articule cette étude, qui porte sur le verset 34 de la sourate 4, analysé selon une double perspective diachronique et synchronique. La lecture diachronique porte sur la traduction du verset — considérée ici comme une forme d'interprétation. À ce titre, je m'appuie sur quelques unités linguistiques clés du verset, notamment l'expression *الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ* traduite de diverses manières selon les versions.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Abdel Haleem		Arberry		Yusuf Ali	
Husbands [are <i>qawwāmūn</i>] should take good care of their wives, with [the bounties] God has given to some more than others and with what they spend out of their own money.	Les maris [sont <i>qawwāmūn</i>] doivent prendre soin de leurs épouses, selon [les faveurs] que Dieu a accordées à certains plus qu'à d'autres, et selon ce qu'ils dépensent de leurs biens personnels.	Men are the managers of the affairs of women for that God has preferred in bounty one of them over another, and for that they have expended of their property.	Les hommes sont les responsables des affaires des femmes, en raison de ce que Dieu a préféré en grâce les uns aux autres, et en raison de ce qu'ils dépensent de leurs biens.	Men are the protectors and maintainers of women, because Allah has given the one more (strength) than the other, and because they support them from their means.	Les hommes sont les protecteurs et les soutiens des femmes, parce qu'Allah a accordé à certains plus (de force) qu'à d'autres, et parce qu'ils subviennent à leurs besoins avec leurs biens.
Muhammad Hamidullah		Jacques Berque		Denise Masson	
Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens.		Les hommes assument (*) les femmes à raison de ce dont Dieu les avantage sur elles et de ce dont ils font dépense sur leurs propres biens.		Les hommes ont autorité sur les femmes, en vertu de la préférence que Dieu leur a accordée sur elles, et à cause des dépenses qu'ils font pour assurer leur entretien.	

فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ

Abdel Haleem		Arberry		Yusuf Ali	
Righteous wives are devout and guard what God would have them guard in their husbands' absence.		Righteous women are therefore obedient, guarding the secret for God's guarding.		Therefore the righteous women are devoutly obedient, and guard in (the husband's) absence what Allah would have them guard.	
Muhammad Hamidullah		Jacques Berque		Denise Masson	
Les femmes vertueuses sont obéissantes (à leurs maris), et protègent ce qui doit être protégé, pendant l'absence de leurs époux, avec la protection d'Allah.		Réciproquement, les bonnes épouses sont dévotieuses et gardent dans l'absence (**) ce que Dieu sauvegarde.		Les femmes vertueuses sont pieuses : elles préservent dans le secret ce que Dieu préserve.	

(*) « Assumer », sous-entendre : « la protection, les besoins des femmes ».

(**) « Gardiennes dans l'absence » : traduction minimale ; on peut comprendre aussi : « gardiennes du mystère » des rapports du couple, sous le signe de lois non écrites, sauvegardées par Dieu. Une lecture plus insistante de la partie de la sourate relative aux femmes est donc possible ; elle ferait grand cas de ce segment, comme aussi du v. 21.

وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ

Abdel Haleem		Arberry		Yusuf Ali	
If you fear their <i>nushūz</i> high-handedness (b: 'to become high', 'to rise') from your wives, remind them [of the teachings of God], then ignore them when you go to bed, then hit them. (c: a single blow: literally vs symbolically).	Si vous craignez de la part de vos épouses un <i>nushūz</i> — attitude hautaine ou insoumise ('s'élever', 'se dresser') —, exhortez-les [par le rappel des enseignements de Dieu], puis ignorez-les dans le lit, puis frappez-les (d'un seul coup — au sens littéral ou symbolique).	And those you fear may be rebellious admonish ; banish them to their couches, and beat them.	Et celles dont vous craignez la rébellion : admonestez-les, bannissez-les dans leurs lits, et frappez-les.	As to those women on whose part ye fear disloyalty and ill-conduct, admonish them (first), (Next), refuse to share their beds, (And last) beat them (lightly);	Quant à celles dont vous craignez une forme de déloyauté ou de mauvaise conduite : admonestez-les d'abord, ensuite refusez de partager leur lit, et enfin frappez-les (légèrement).
Muhammad Hamidullah		Jacques Berque		Denise Masson	
Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez-les, éloignez-vous d'elles dans leurs lits et frappez-les.		Celles de qui vous craignez l'insoumission, faites-leur la morale, désertez leur couche, corrigez-les.		Admonestez celles dont vous craignez l'infidélité; reléguez-les dans des chambres à part et frappez-les.	

فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا

Abdel Haleem	Arberry	Yusuf Ali
If they obey you, you have no right to act against them : God is most high and great.	If they then obey you, look not for any way against them ; God is All-high, All-great.	but if they return to obedience, seek not against them Means (of annoyance): For Allah is Most High, great (above you all).
Muhammad Hamidullah	Jacques Berque	Denise Masson
Si elles arrivent à vous obéir, alors ne cherchez plus de voie contre elles, car Allah est certes, Haut et Grand ! .	Mais une fois ramenées à l'obéissance, ne leur cherchez pas prétexte. — Dieu est Auguste et Grand	Mais ne leur cherchez plus querelle, si elles vous obéissent. — Dieu est élevé et grand —

Grosso modo, ces traductions font écho à ce que l'on retrouve dans la tradition musulmane. Par ailleurs, les études coraniques au sens moderne du terme remettent en question les exégèses classiques dans la mesure où elles mettent en évidence une décentration des significations coraniques (3) par rapport à celles proposées par la tradition. Elles introduisent ainsi les concepts épistémologiques et les outils méthodologiques des sciences humaines et sociales dans la compréhension du corpus coranique (al-Bū'nānī 2018 ; al-Sālmī 2008, 2014 ; al-Šaṭṭī 2019 ; Arkoun 2016 ; Azaiez 2015 ; Ben Taïbi 2009 ; Boisliveau 2014 ; El-awa 2003 ; Hasan 2021 ; Izutsu 2002 ; Şulah 2007 ; Yūsuf 2002). Ces interprétations réfutent, d'un point de vue épistémologique et méthodologique, l'idée d'une lecture unique, figée et redondante du texte coranique.

Dans le prolongement de l'émergence croissante de débats dans le champ des études coraniques entre traditionalistes et modernistes, nous renvoyons à ce qui suscite une des controverses les plus remarquables dans le champ des études coraniques par référence à l'interprétation du verset 34 du chapitre 4 du Coran, à savoir l'acte de « *frapper* ». Plusieurs ouvrages lexicographiques montrent que la racine *ḍaraba* ne renvoie pas « *nécessairement à la force ou à la violence* » (Wadud 1999, p.76) mais à une pluralité de significations : *frapper, s'éloigner, avoir un rapport sexuel*, entre autres. Plus encore, Edward William Lane souligne que le verbe *ḍaraba* possède une riche polysémie : il signifie non seulement *frapper*, mais aussi *décapiter, voyager, s'imposer avec force et stabilité, estampiller, étendre*, et même *s'accoupler* (Lane 1968, p.1777-1778).

La première signification, à savoir *frapper*, est conventionnelle, elle est largement partagée par les exégètes musulmans. Elle conforte l'ordre établi concernant la signification de l'usage de *ḍaraba* dans le verset 34 de la sourate 4. En revanche, la chercheuse tunisienne 'Ulfah Yūsuf mentionne que *ḍaraba* peut aussi signifier *avoir un rapport sexuel*. Selon elle, cette signification est plus constructive dans la relation conjugale dans le contexte du verset susmentionné (Yūsuf 2016, 20 novembre).

Il est important de souligner, entre autres, à propos du verset 34 du chapitre 4, que l'interprétation figée adoptée par de nombreux exégètes (al-Ṭabarī s.d. ; al-Zamakhsharī s.d. ;

al-Rāzī s.d. ; Ibn Kathīr s.d. ; al-Ālūsī s.d. ; Ibn 'Āshūr s.d. ; al-Zuhaylī 2003) repose sur le principe de la supériorité de l'homme sur la femme. Cette lecture s'appuie principalement sur des arguments d'ordre théologique, prophétique, juridique ou liés à la tradition héréditaire.

Cette vision trouve en partie ses racines dans le récit de la Genèse (Gn 1,27 et Gn 2,21-24, en comparaison avec le Coran 4,1). Dans Gn 1,27, il est dit :

« ²⁷ Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, il les créa homme et femme. » (Genèse 1,27, AELF, 2013/2025)

Ici, la création de l'homme et de la femme se fait simultanément, au même niveau, sans hiérarchie apparente entre les deux genres.

Or dans Gn 2,21-24 :

« ²¹ Alors le Seigneur Dieu fit tomber sur lui un sommeil mystérieux, et l'homme s'endormit. Le Seigneur Dieu prit une de ses côtes, puis il referma la chair à sa place.

²² Avec la côte qu'il avait prise à l'homme, il façonna une femme et il l'amena vers l'homme.

²³ L'homme dit alors : « *Cette fois-ci, voilà l'os de mes os et la chair de ma chair ! On l'appellera femme – Ishsha –, elle qui fut tirée de l'homme – Ish.* »

²⁴ À cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne feront plus qu'un. » (Genèse 2,21-24, AELF, 2013/2025)

Il est précisé que la femme est créée à partir de la côte d'Adam. Comme l'homme est créé en premier et la femme ensuite, cela peut suggérer que la femme n'est qu'une partie de l'homme, lui étant secondaire et auxiliaire.

En prolongeant la lecture avec Gn 3,1-6 :

« ¹ Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs que le Seigneur Dieu avait faits. Il dit à la femme : « *Alors, Dieu vous a vraiment dit : "Vous ne mangerez d'aucun arbre du jardin" ?* »

² La femme répondit au serpent : « *Nous mangeons les fruits des arbres du jardin.*

³ *Mais, pour le fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : "Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, sinon vous mourrez."* »

⁴ Le serpent dit à la femme : « *Pas du tout ! Vous ne mourrez pas !*

⁵ *Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez,*

vos yeux s'ouvriront, et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. »

⁶ La femme s'aperçut que le fruit de l'arbre devait être savoureux, qu'il était agréable à regarder et qu'il était désirable, cet arbre, puisqu'il donnait l'intelligence. Elle prit de son fruit, et en mangea. Elle en donna aussi à son mari, et il en mangea. » (Genèse 3,1-6, AELF, 2013/2025)

C'est la femme qui est présentée comme première responsable du péché originel, Adam n'étant impliqué qu'en second lieu. Cela pose la question de savoir si Adam est réellement responsable de manière secondaire.

En parallèle, le Coran (4,1) :

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (النساء: 1)

« Humains, prémunissez-vous envers votre Seigneur. Il vous a créés d'une âme unique, dont il tira pour celle-ci une épouse ; et de l'une et de l'autre Il a répandu des hommes en nombre, et des femmes. Prémunissez-vous envers Dieu, de qui vous vous réclamez dans votre mutuelle sollicitation, et aussi envers les matrices.

— Dieu soit là-dessus votre surveillant ! » (Coran 4,1, trad. Berque, 1995, p.94)

« Ô vous les hommes !
Craignez votre seigneur
qui vous a créés d'un seul être,
puis, de celui-ci, il a créé son épouse
et il a fait naître de ce couple
un grand nombre d'hommes et de femmes.
Craignez Dieu !

– vous vous interrogez à son sujet –
et respectez les entrailles qui vous ont portés.
– Dieu vous observe. – » (Coran 4,1, trad. Masson, 1967, p.91-92)

« Ô hommes ! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être, et a créé de celui-ci son épouse, et qui de ces deux là a fait répandre (sur la terre) beaucoup d'hommes et de femmes. Craignez Allah au nom duquel vous vous implorez les uns les autres, et craignez de rompre les liens du sang. Certes Allah vous observe parfaitement. » (Coran 4,1, trad. Hamidullah, s.d.)

Ces traductions mettent en avant l'idée d'une création issue « d'une âme unique », de laquelle est tirée l'épouse, et de ce couple se

sont répandus les hommes et les femmes. Les traductions de Berque, Masson et Hamidullah soulignent ce caractère fondateur du couple, insistant davantage sur l'unité originelle que sur une hiérarchie explicite.

Nous pouvons remarquer ici une forme de dialogisme entre le récit biblique et les exégèses musulmanes. Ainsi, plusieurs commentateurs classiques (al-Ṭabarī s.d. ; al-Rāzī s.d. ; Ibn Kathīr s.d. ; al-Ālūsī s.d. ; Ibn 'Āshūr s.d.) évoquent également la création d'Ève à partir de la côte d'Adam, en s'appuyant notamment sur un ḥadīth prophétique rapporté par Abū Hurayra, dans lequel le prophète de l'islam a dit :

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ، وَمُوسَى بْنُ حِرَامٍ، قَالَا حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ زَائِدَةَ، عَنْ مَيْسَرَةَ الْأَشْجَعِيِّ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلْعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبَتْ تَقِيمُهُ كَسَرَتْهُ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ " .

« Abou Hourayra (...) rapporte : Le prophète de l'islam a dit (4) :

« *Recommandez-vous mutuellement le bien à l'égard des femmes, car la femme a été créée d'une côte, et la partie la plus courbée de la côte est sa partie supérieure. Si tu veux la redresser, tu la briseras. Mais si tu la laisses, elle restera courbée. Recommandez-vous donc le bien à l'égard des femmes.* » » (Sahih al-Bukhari, Book 60, Hadith 3331, Sunnah.com s.d.)

Ce que nous venons de rapporter met en évidence un dialogisme diachronique multidimensionnel : d'une part, *interne*, au sein de la tradition musulmane elle-même ; d'autre part, *externe*, en lien avec la tradition judéo-chrétienne.

Parallèlement, le travail de terrain mené auprès des étudiants, à travers la technique du *focus group*, révèle, lui aussi, une forme de dialogisme synchronique multidimensionnel. Celui-ci met en lumière la persistance d'une représentation sociale marquée par l'idée de la supériorité de l'homme (masculin) sur la femme (féminin).

Par conséquent, le dialogisme diachronique susmentionné met en évidence une hiérarchisation paradoxale : Adam apparaît comme l'être premier dans l'ordre de la création, mais secondaire dans son implication dans le péché originel ; tandis qu'Ève, seconde dans l'ordre de la création,

se trouve placée en première position dans la responsabilité du péché originel.

À partir de ce que nous venons de souligner, et en contraste avec la disparité verticale entre l'homme-masculin et la femme-féminin héritée des représentations religieuses traditionnelles, il convient de rappeler que l'acte de violence (intimidation, coups, etc.) est aujourd'hui clairement criminalisé et puni par la législation algérienne, en particulier dans le cadre des relations conjugales (Algérie, loi n°15-19 du 30 décembre 2015 [18 Rabie El Aouel 1437], JORADP, n°71).

Sur le plan anthropologique, la culture algérienne reste traversée par des énoncés contradictoires. Ainsi, Iyās ibn 'Abd Allāh ibn Abī Dhubāb rapporte que le prophète de l'islam a dit :

« Ne frappez pas les servantes d'Allah. Mais lorsque 'Umar vint auprès du prophète de l'islam et dit : *“Les femmes se sont enhardies vis-à-vis de leurs maris”*, il (Muhammad) permit alors de les frapper. Puis de nombreuses femmes se rendirent auprès de la famille du prophète de l'islam pour se plaindre de leurs maris. Alors le prophète de l'islam dit : *“Beaucoup de femmes sont venues auprès de la famille de Muhammad se plaindre de leurs maris. Ceux qui frappent leurs femmes ne sont pas les meilleurs d'entre vous.”* ». (Sunan Abi Dawud, Hadith 2146, Sunnah.com s.d.)

Par ailleurs, un autre témoignage rapporte :

« Nous, gens de Quraysh, avons l'habitude de dominer nos femmes. Mais lorsque nous sommes arrivés à Médine, nous avons trouvé que leurs femmes dominaient leurs hommes, et alors nos femmes ont commencé à apprendre des leurs. » (Sahih al-Bukhari, ḥadīth 5191)

De plus, une tradition prophétique affirme :

« La femme doit être dissimulée ; lorsqu'elle sort, le diable la guette, et elle est la plus proche de son Seigneur lorsqu'elle reste dans les profondeurs de sa maison. » (Jāmi' al-Tirmidhi, ḥadīth 1173, authenticated by al-Albani)

Ce ḥadīth a été authentifié par le shaykh al-Albani (1914-1999) mais il n'y a pas de consensus de ses pairs sur son travail.

Ce type de discours illustre la coexistence d'énoncés contrastés qui, historiquement, ont

contribué à la patriarcalisation de la société musulmane (Afsaruddin 2020).

Ces contradictions renvoient à ce que Leon Festinger (Festinger 1957) appelle la dissonance cognitive, au sens diachronique du terme : des idées controversées qui génèrent des tensions cognitives vécues par les acteurs psychosociaux lorsqu'ils sont confrontés à des discours divergents. La tension est parfois d'autant plus forte qu'intervient également la problématique du droit en vigueur. En l'occurrence, l'acte de frapper est aujourd'hui criminalisé et puni par la loi algérienne.

Au sens synchronique, j'ai appliqué la technique du *focus group* (Kitzinger 1994 ; Kitzinger, Marková et Kalampalikis 2004), qui consiste à réunir un petit groupe de personnes (ici, entre 3 et 6). L'objectif est de susciter une dynamique interactionnelle, permettant de faire émerger des interinfluences de type microsociétal, comparables à celles que l'on peut observer dans un cadre social plus large.

Dans ce modeste travail, j'ai réuni trois étudiants et trois étudiantes inscrits en deuxième année de licence de psychologie. Je leur ai posé la question suivante : « *Comment comprenez-vous le verset 34 du chapitre 4 du Coran ?* ». Pour analyser les données recueillies, j'ai mobilisé l'approche tridimensionnelle proposée par Serge Moscovici (1976), qui consiste à identifier :

- Les **informations** (les contenus saillants) ;
- Les **attitudes** ou valeurs associées (positives + vs négatives -) ;
- Le **champ** des représentations, c'est-à-dire l'organisation hiérarchique et la classification des informations et des valeurs selon leur degré d'importance – dans une perspective à la fois quantitative et qualitative.

En ce qui concerne la collecte des données, elle a été structurée à partir d'une division du verset susmentionné en deux parties, conformément à la segmentation spontanément proposée par les participants eux-mêmes.

1^{ère} partie : Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens.

Ce qui suit renvoie aux réponses des cas étudiés :

M-1 (homme, 22 ans, commune de Sabra, wilaya de Tlemcen, Algérie) :

« Les hommes sont plus forts que les femmes ... force physique et psychologique ... un homme endure plus qu'une femme ... C'est l'homme qui a autorité sur elle ... Dieu a créé en nous, de manière innée, l'instinct de virilité ... »

Mots-clés : hommes + ; l'homme + virilité + force + Dieu +

F-1 (femme, 19 ans, commune de 'Aïn Fezza, wilaya de Tlemcen, Algérie) :

« ... La force des hommes sur les femmes ... Dieu a donné aux hommes une force physique et psychologique plus grande que celle de la femme ... c'est quelque chose de clairement visible ... tout cela fait partie de la création de Dieu ... c'est évident ... Il a accordé une supériorité à certains sur d'autres dans de nombreux domaines – comme la dépense financière et bien d'autres choses ... »

Mots-clés : force + hommes + responsabilité financière (dépenses) + création / ordre divin +

M-3 (homme, 22 ans, commune de Tlemcen, wilaya de Tlemcen, Algérie) :

« Il ne s'agit pas seulement d'une supériorité physiologique, mais aussi d'une supériorité cognitive ... Ce n'est pas frapper pour frapper, mais frapper pour rappeler à la femme que les hommes sont supérieurs ... Ce verset est utilisé en cas de désaccord. »

Mots-clés : supériorité + ; frapper + > homme supérieur + ; désaccord – > frapper +

M-2 (homme, 21 ans, commune de Maghnia, wilaya de Tlemcen, Algérie) :

« L'homme est supérieur en tous points. »

Mots-clés : homme supérieur + femme inférieure +

F-2 (femme, 20 ans, commune de Tlemcen, wilaya de Tlemcen, Algérie) :

« Il dit que l'homme est celui qui est responsable ... l'homme est celui qui contrôle la femme ... c'est lui qui pourvoit ... qui fournit de l'argent ... l'homme est responsable des finances ... et de ce genre de choses ... l'homme est responsable de sa famille ... ».

Mots-clés : homme comme responsable + pourvoyeur d'argent + responsable des finances + responsable de la famille +

F-3 (femme, 19 ans, commune de Sidi El Abdelli, wilayas de Tlemcen, Algérie)

« Les hommes sont plus forts que les femmes ... c'est Dieu, Glorifié et Exalté, qui a accordé une faveur entre l'homme et la femme ... avec ce qu'ils dépensent de leur propre argent ... les hommes portent plus de responsabilités que les femmes ... ils assument la responsabilité dans la vie ... »

Mots-clés : les hommes sont plus forts + Dieu + privilège masculin + plus grande responsabilité + responsabilité dans la vie +

On observe une intersection entre M-1 et F-1 dans un ensemble de représentations sociales : la force physique et psychologique.

En revanche, une différence apparaît entre F-2 et F-3 :

F-2 considère la responsabilité comme une caractéristique distinctive du genre masculin par rapport au féminin, à la fois de manière générale et dans le cadre domestique.

F-3, quant à elle, associe la responsabilité des hommes à la vie en général.

Tous ces éléments renvoient à des variations dans le contenu des représentations sociales, au niveau des subjectivités et des groupes (Palmonari & Emiliani 2016).

2^e partie : Les épouses vertueuses sont dévouées et protègent ce que Dieu leur a ordonné de protéger en l'absence de leurs maris. Si vous craignez leur *nushūz* – leur insubordination ou leur arrogance (*racine : s'élever, se dresser*) – alors exhortez-les [aux enseignements de Dieu], puis évitez-les dans les lits, puis frappez-les (*interprétation : un coup unique – littéral ou symbolique*). Si elles vous obéissent, vous n'avez plus aucun droit d'agir contre elles.

M-1 (homme, 22 ans, commune de Sabra, wilaya de Tlemcen, Algérie) :

« Si elles ne gardent pas les secrets, si elles dérangent l'homme ... et si elles ne vivent pas en harmonie avec lui ... alors on a recours à les frapper – dans une logique de correction ... Dieu ne nous en tiendra pas rigueur ... Cela signifie : pour qu'elle apprenne ... qu'elle prenne conscience de sa véritable place ... si elles dépassent les limites et n'écoutent ni les conseils ni les paroles ... alors frapper devient permis ... Il y a le coup physique et il y a le coup psychologique. »

Mots-clés : dysharmonie dans la cohabitation – dépassement des limites – refus d'écouter les conseils – > frapper + correction + absence de sanction divine +

M-2 (homme, 21 ans, commune de Maghnia, wilaya de Tlemcen, Algérie) :

« La première fois, parle-lui ... la deuxième fois, parle-lui encore ... la troisième fois, si elle n'obéit pas, frappe-la ... la quatrième fois, abandonne-la ... Si elle répète les erreurs, frappe-la ... Il y a différents types de coups ... Dix coups, ce n'est pas comme trente ... On dit que frapper n'éduque pas ... Les imams disent que la gifle est interdite. »

Mots-clés : lui parler (1/2/3) + > frapper + (4) abandonner – erreurs répétées – > frapper 10 + vs 30 coups – ; frapper – gifle –

F-1 (femme, 19 ans, commune de Aïn Fezza, wilaya de Tlemcen, Algérie) :

« La première fois, tu les conseilles ... c'est cela le conseil moral ... une fois, deux fois, trois fois ... quand elle n'écoute pas, tu les abandonnes ... dans le lit ... on dit : si elles n'écoutent toujours pas, tu les abandonnes ; et si elles n'écoutent pas, n'appliquent pas [ce qui est demandé], ne changent pas, et restent comme elles sont, dans cette situation, que fais-tu ? Tu les frappes ... »

« Cela a été dit concernant ceux qui craignent la déviation de la femme ... »

« ... L'essentiel, c'est la supériorité, c'est-à-dire l'épouse qui n'obéit pas à son mari ... »

« ... Mon Seigneur a dit que la femme doit obéir à son mari... autrement dit, lorsqu'elle ne lui obéit pas, elle désobéit à mon Seigneur... »

Mots-clés : conseil moral [1/2/3] + > abandon + ne pas écouter – / ne pas appliquer – / ne pas

changer – > frapper + peur de la déviation – ; désobéissance féminine – / arrogance – femme qui n'obéit pas à son mari – vs doit obéir + > désobéissance au mari – = désobéissance à Dieu –

F-1 (femme, 19 ans, commune de Aïn Fezza, wilaya de Tlemcen, Algérie) :

« En vérité, si l'on veut parler du sujet sérieusement ou franchement – c'est-à-dire entre mari et femme – le mari, parfois, ne sait pas ou ne trouve pas l'occasion de frapper sa femme, parce que, d'une certaine manière, il éprouve de la compassion pour elle ... »

« Le mari conseille sa femme, ou je ne sais pas exactement ce qu'il fait ... Le mari se fâche contre sa femme ... le mari crie sur sa femme ... »

« ... Est-ce que le mari frappe sa femme ? Ce serait difficile pour lui de la frapper, et même s'il le fait, il la frapperait d'une manière qui ne fait pas mal, il la frapperait légèrement ... »

Mots-clés : le mari ne frappe pas sa femme + > éprouve de la compassion pour elle + vs la conseille + / se fâche + / lui crie dessus > difficulté à la frapper – vs s'il la frappe > sans douleur + légèrement +

F-2 (femme, 20 ans, commune de Tlemcen, wilaya de Tlemcen, Algérie) :

« Si elle se montre arrogante envers lui, il la frappe ... »

« ... La première fois, il lui donne un conseil ... Si la femme persiste dans son erreur, ne comprend pas et ne se corrige pas, alors il la frappe ... »

« ... Le verset parle de l'abandon, qui s'applique si la femme insiste dans son erreur, puis ensuite, il la frappe ... ».

Mots-clés : arrogance – > il la frappe + vs il la conseille + [1/2 ...] – > il la frappe +

F-3 (femme, 19 ans, commune de Sidi El Abdelli, wilaya de Tlemcen, Algérie) :

« Au début, il y a conseil et orientation ... »

« ... Si elles ne suivent pas les conseils, alors il a recours aux coups ... Il la frappe une première fois

pour qu'elle ne refasse pas ce qu'elle a fait, pour qu'elle se souvienne de ce coup ... »

« ... Il y a des hommes qui frappent leurs femmes et leur disent ensuite : "Si tu portes plainte contre moi, je ne te laisserai pas aller voir tes parents" ... »

Mots-clés : conseils / orientation + > si ignorés – > coups + + ; coups + v – > plainte – > menace "Tu ne verras pas tes parents" –

Les participant·e·s des deux genres ont exprimé les affirmations suivantes :

« L'homme est supérieur à la femme » +
« Si une femme montre autorité v répète erreurs > mari doit frapper » +
« Nos ancêtres faisaient ainsi » +
« Dieu a dit » +
« Nous ne pouvons pas vivre comme nos ancêtres » +

Les controverses se sont déployées comme suit :

- Les hommes ont dit :

« Les imams interdisent la gifle » + ; « Frapper avec un bâton » +
« Le fait de frapper est puni par la loi algérienne » +
« Il faut faire appel à la raison dans les affaires conjugales » +

- Les femmes ont dit :

« Frapper d'une ou deux gifles pour la discipliner » +
« Un homme ne frappe pas sa femme par compassion » +
« La femme se soumet à son mari » +

Tous ces aspects peuvent être compris à travers les concepts suivants :

La dialogicité (Marková 2003) désigne l'émergence de voix multiples et variées qui se répondent les unes aux autres (remise en question, confirmation, révision, etc.).

À la différence du dialogisme – qui renvoie également à cette pluralité de voix en interaction – la dialogicité met l'accent sur l'implication des dynamiques tensionnelles (sociétales, groupales et subjectives) qui traversent ces voix et leur donnent sens.

La dissonance cognitive (Festinger 1957) désigne les tensions mentales vécues par les

sujets lorsqu'ils sont confrontés à des idées contradictoires, en eux-mêmes ou dans leurs interactions avec autrui. Elle se manifeste par l'expérience simultanée d'énoncés opposés, générant un inconfort psychologique qui incite les acteurs psychosociaux à rétablir une cohérence.

La polyphasie cognitive (Moscovici 1976) : ce concept renvoie à la coexistence, chez les sujets psychosociaux, de systèmes de pensée hétérogènes, voire contradictoires, sans que cela ne génère nécessairement de conflit ou de tension. Contrairement à la dissonance cognitive, où l'incompatibilité entraîne un malaise psychologique, la polyphasie désigne une acceptation assumée de la divergence, vécue comme une composante normale et légitime de la pluralité psychosociale.

Abdelmadjid Ben Habib est enseignant à l'Université de Tlemcen.

Notes

(1) L'intuition eidétique consiste à saisir les essences à travers le processus des variations imaginaires, lesquelles permettent de comprendre les multiples significations et expériences vécues par l'ego dans son rapport au Coran.

(2) L'usage conjoint des termes *psychocognitif* et *sociocognitif* correspond à deux niveaux distincts d'analyse. Le *psychocognitif* renvoie aux processus internes d'élaboration et de structuration du sens par le sujet (perception, mémoire, interprétation, schèmes mentaux), tandis que le *sociocognitif* désigne les dynamiques collectives et groupales de construction de la connaissance et des significations dans les interactions sociales (partage, transmission, négociation symbolique). L'articulation de ces deux dimensions permet de saisir la rencontre avec le texte coranique comme un phénomène à la fois subjectif et intersubjectif, enraciné dans la cognition singulière et dans les pratiques groupales et sociales du savoir.

(3) Par *décentration*, nous entendons une pluralisation méthodologique et conceptuelle qui articule des approches issues de l'intérieur de la tradition arabo-musulmane et d'autres provenant de l'extérieur, dans le but d'enrichir la compréhension du corpus coranique et, surtout, d'en approfondir la problématisation.

(4) Voilà la chaîne de transmetteurs du hadit : Abū Kurayb et Mūsā ibn Ḥizām nous ont rapporté, en disant : Ḥusayn ibn 'Alī nous a rapporté, d'après Zā'idah, d'après Maysarah al-Ashja'i, d'après Abū Ḥāzim, d'après Abū Hurayrah, lequel a dit : le prophète de l'islam a dit ...

Référence électronique : Abdelmadjid Ben Habib, « L'interprétation psychosociale et psycho-discursive du verset 34 de la sourate coranique 4 (An-Nisā') : une lecture épistémologique et méthodologique multidimensionnelle », IREL [en ligne], Travaux, mis en ligne le 28 janvier 2026. URL : <https://irel.ephe-psl.eu/sites/default/files/2026-01/travaux-benhabib-linterpretation-psychosociale-et-psychodiscursive-du-verset-34-de-la-sourate-coranique-4.pdf>

Bibliographie

- Abdel Haleem, Muhammad A. S. (2005, *The Qur'an: A new translation*, Oxford University Press.
- AELF (Association épiscopale liturgique pour les pays francophones) (s.d.), *La Bible* : Genèse [1](#), [2](#) et [3](#).
- Afsaruddin, Asma (2020), Women and the Qur'an, in Mustafa Shah et Muhammad A. S. Abdel Haleem (éd.), *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies* (p.517-532), Oxford University Press.
- al-Ālūsī, M. (s.d.). Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'azīm wa-l-sab' al-mathānī (Tafsīr), [altafsir.com](#).
- Alba Juez, Laura (2009), *Perspectives on Discourse Analysis: Theory and Practice*, Newcastle : Cambridge Scholars Publishing.
- al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ (s.d.), ḥadīth n°5191, *Kitāb al-Nikāḥ*, [sunnah.com](#).
- al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ (s.d.), ḥadīth n°3331, livre 60, [sunnah.com](#).
- al-Bū'nānī, Š. (2018), *Mabda' al-Insijām fī Taḥlīl al-Khiṭāb al-Qur'ānī min Ḥilāl 'Ilm al-Munāsabāt*, Rabat / Beyrouth : Mominoun Without Borders for Publishing & Distributing.
- Algérie (2015, 30 décembre), Loi n°15-19 du 30 décembre 2015 (18 Rabie El Aouel 1437), modifiant et complétant l'ordonnance n°66-156 du 8 juin 1966 (Code pénal), [Journal officiel de la République algérienne démocratique et populaire](#), 54^e année, n°71.
- al-Rāzī, F. al-D. (s.d.), *Maḥāṣin alghayb* (Tafsīr), [altafsir.com](#).
- al-Sālmī, H. (2008), *al-Ḥiwār fī al-Qur'ān : Ṣāḥirah Ḥijāḡiyyah wa-Bayāniyyah*, Tunis : Maṭba'at al-Tasfīr al-Fannī.
- al-Sālmī, H. (2014), *al-Tanāṣṣ fī al-Qur'ān*, Irbid, al-'Urdunn : 'Ālam al-Kutub al-Ḥadīṭ li-l-Naṣr wa-l-Tawzī'.
- al-Ṣaṭṭī, F. (2019), *al-Ḥiḡāḡ fī al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī*, Tunis : Maskīyānī li-l-Naṣr.
- al-Ṭabarī, A. J. (s.d.), *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* (Tafsīr), [altafsir.com](#).
- Al-Tirmidhi, M. I. (s.d.), *Jāmi' al-Tirmidhi* (Ḥadīth n° 1173), in M. N. al-Albani (éd.), *Saḥīḥ al-Tirmidhi*, [sunnah.com](#) et [dorar.net](#).
- al-Zamakhsharī, M. (s.d.), *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl* (Tafsīr), [altafsir.com](#).
- al-Zuhaylī, W. (2003), *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'aqīda wa-l-shar'ā wa-l-manhaj* (tome 3, volume 5), Damas : Dār al-Fikr.
- Arberry, Arthur John (s.d.), *The Qur'an interpreted* (Coran 4,34), traduction anglaise, [Tanzil Project](#).
- Arkoun, Mohammed (2016), *Lectures du Coran*, Paris : Albin Michel.
- Austin, John Langshaw (1962), *How to Do Things with Words*, Oxford University Press.
- Azaiez, Mehdi (2015), *Le contre-discours coranique*, Berlin/Boston : Walter de Gruyter.
- Baggio, Stéphanie (2006), *Psychologie sociale : Concepts et expériences* (1^{ère} éd.), Bruxelles : De Boeck.
- Bakhtine, Mikhaïl (1981), *The dialogic imagination: Four essays*, traduction de Caryl Emerson et Michael Holquist, Austin : University of Texas Press.
- Bakhtine, Mikhaïl (1984), Les genres du discours, in Bakhtine, *Esthétique de la création verbale*, traduction d'Alfreda Aucouturier, p.263–308, Paris : Gallimard (Bibliothèque des idées).
- Bakhtine, Mikhaïl (1986), *Speech genres and other late essays*, traduction de Vern W. McGee, Austin : University of Texas Press.
- Ben Taïbi, Mustapha (2009), *Quelques façons de lire le texte coranique*, Limoges : Éditions Lambert-Lucas.
- Berque, Jacques (1995), *Le Coran, Essai de traduction*, Paris : Albin Michel.
- Boisliveau, Anne-Sylvie (2014), *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*. Leyde : Brill.
- De Rosa, Annamaria Silvana (éd.) (2013), *Social representations in the 'Social Arena'*, Londres/New York : Routledge.
- DeLamater, John (éd.) (2006), *Handbook of social psychology*, New York : Springer Science & Business Media.
- El-Awa, Salwa (2003), *Repetition in the Qur'an: A Relevance Based Explanation of the Phenomenon*, *Islamic Studies* 42/4, p.577-593.
- Festinger, Leon (1957), *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press.
- Flick, Uwe (éd.) (1998), *The psychology of the social*, Cambridge University Press.
- François, Frédéric (1984), Problèmes et esquisse méthodologique, Frédéric François, Christian Hudelot et Émilie Sabeau-Jouannet, *Conduites linguistiques chez le jeune enfant*, Paris : PUF (Le linguiste), p.13-116.
- François, Frédéric (1993), *Pratiques de l'oral. Dialogue, jeu et variations des figures du sens*, Paris : Nathan (Pédagogie).
- François, Frédéric (2002), Langage et hors-langage Quelques remarques, in Michel Santacroce (éd.), *Faits de langue - Faits de discours, Données, processus et modèles, Qu'est-ce qu'un fait linguistique ?*, volume 2, p.7-32, Paris : L'Harmattan.

- Gadamer, Hans-Georg (2013), *Truth and Method*, traduction de Joel Weinsheimer et Donald G. Marshall, Londres, New York : Bloomsbury.
- Gee, James Paul et Handford, Michael (éd.) (2012), *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, Londres, New York : Routledge.
- Georgakopoulou, Alexandra et Goutsos, Dionysis (2004), *Discourse Analysis: An Introduction*, 2^e édition, Édimbourg : Edinburgh University Press.
- Grossen, Michèle et Salazar Orvig, Anne (2011), Dialogism and dialogicality in the study of the self, *Culture & Psychology* 17/4, p.491-509.
- Guimelli, Christian (éd.) (1994), *Structures et transformations des représentations sociales*, Lausanne : Delachaux et Niestlé.
- Hamidullah, Muhammad (s.d.), *Le Saint Coran*, traduction française, [4.1](#) et [4.34](#), [tanzil.net](#).
- Hasan, Aba (2021), *Decoding the Egalitarianism of the Qur'an, Retrieving Lost Voices on Gender*, Lexington Books (Bloomsbury Studies in Islamic Thought).
- Husserl, Edmund (1992), *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, traduction d'Emmanuel Levinas et Gabrielle Peiffer, Paris : Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques).
- Ibn 'Āshūr, M. Ṭ. (s.d.), *al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr* (Tafsīr). [altafsir.com](#).
- Ibn Kathīr, I. (s.d.), *Tafsīr al Qur'ān al-'Aẓīm* (Tafsīr), [altafsir.com](#).
- Izutsu, Toshihiko (2002), *God and Man in the Qur'an. Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur : Islamic Book Trust.
- Jodelet, Denise (éd.) (1991), *Les représentations sociales* (2^e édition), Paris : PUF (Sociologies d'aujourd'hui).
- Kitzinger, J., Marková, I. et Kalampalikis, N. (2004), Qu'est-ce que les focus groups ? *Revue Française de Sociologie* 45/4, p.243-263.
- Lane, Edward William (1968), *An Arabic-English lexicon (Part 5: 'Ayn-Ḍād)*, Beyrouth : Librairie du Liban.
- Linell, Per (1998), *Approaching dialogue, Talk, interaction and contexts in dialogical perspectives*, Amsterdam/Philadelphie : John Benjamins (Impact: Studies in Language and Society).
- Linell, Per et Marková, Ivana (1993), [Acts in discourse: From Monological Speech Acts to Dialogical Inter-Acts](#), *Journal for the Theory of Social Behaviour* 23/2, p.173-195.
- Lo Monaco, Grégory, Delouée, Sylvain et Rateau, Patrick (éd.) (2016), *Les représentations sociales : Théories, méthodes et applications*, Louvain-la-Neuve : De Boeck Supérieur.
- Marková, Ivana (2003), *Dialogicality and Social Representations, The Dynamics of Mind*, Cambridge University Press.
- Masson, Denise (1967), *Le Coran*, traduction, Paris : Gallimard (La Pléiade).
- McKenna, William R. (1997), Epoche and reduction, in Lester Embree *et al.* (éd.), *Encyclopedia of Phenomenology*, p.177-180, Dordrecht : Springer Science+Business Media.
- Moscovici, Serge (1976), *La psychanalyse, son image et son public* (2^e édition), Paris : PUF (Bibliothèque de psychanalyse).
- Moscovici, Serge (2001), *Social representations: Explorations in social psychology*, New York University Press.
- Nouani, Hocine (2004), Ébauche d'analyse du discours pathologique chez le locuteur arabophone, in *Langage et cognition* (La Communication, Prise en charge psychologique et orthophonique) 1, p.37-54.
- Palmonari, Augusto et Emiliani, Francesca (2016), Le modèle socio-dynamique, in Grégory Lo Monaco, Sylvain Delouée et Patrick Rateau (éd.), *Les représentations sociales, Théories, méthodes et applications*, p.149-160, Louvain-la-Neuve : De Boeck Supérieur.
- Ricœur, Paul (1986), *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris : Seuil (Esprit).
- Sammur, Gordon, Andreouli, Eleni, Gaskell, George. et Valsiner, Jaan (éd.) (2015), *The Cambridge Handbook of Social Representations*, Cambridge University Press.
- Searle, J. R. et Vanderveken, D. (1985), *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge University Press.
- Searle, John R. (1985), *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press.
- Strauss, Susan et Feiz, Parastou (2014), *Discourse Analysis: Putting Our Worlds Into Words*, New York et Londres : Routledge.
- Şūlah, 'A. (2007), *al-Ḥiğāğ fī al-Qur'ān min Ḥilāl Aḥam Ḥaṣā'iṣhi al-Uslūbiyyah*, Beyrouth : Dār al-Fārābī.
- Sunan Abi Dawud (s.d.), ḥadīth n°2146, [sunnah.com](#).
- Vanderveken, Daniel et Kubo, Susumu (2002) (éd.), *Essays in Speech Act Theory*, Amsterdam/Philadelphie : John Benjamins.
- Wadud, Amina (1999), *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press.
- Yusuf Ali, A. (n.d.), *The Holy Qur'an: Text, translation and commentary*, Coran 4:34, [tanzil.net](#).
- Yūsuf, 'U. (2002), *Ta'addud al-Ma'nā fī al-Qur'ān*, Tunis : Dār Saḥar li-l-Naṣr, Kulīyat al-Ādāb Manūbah.
- Yūsuf, 'U. (2016, 20 novembre), [L'islam permet-t-il de frapper l'épouse ?](#), vidéo YouTube.