Avis concernant cette traduction

Ce livre est une traduction automatique du texte original anglais, réalisée à l'aide d'outils de traduction automatisée. Elle n'a été vérifiée ni révisée par l'auteur ni par aucun autre être humain. Des erreurs, des inexactitudes, des formulations maladroites ou des problèmes de mise en page peuvent donc survenir. L'édition originale anglaise reste la version faisant autorité.

D'AUTANT PLUS

Une liste fusionnée de 72 *arguments de Qal Vachomer* dans le Tanakh

Avi Sion

Un essai rédigé par **Avi Sion, Ph.D.**

Basé en grande partie sur la recherche littéraire de **R. Yaacov Gabay**

Auto-publié en 2024 par Avi Sion, à Genève, Suisse.

© Droits d'auteur Avi Sion, 2023-2024.

Tous droits réservés.

Protégé par les conventions internationales et panaméricaines sur le droit d'auteur. Aucune partie de ce livre ne peut être utilisée ou reproduite de quelque manière que ce soit sans l'autorisation écrite de l'auteur-éditeur, sauf en cas de brèves citations avec reconnaissance dûe.

www.TheLogician.net

avi-sion@thelogician.net

Informations sur le catalogue de la bibliothèque :

Sion, Avi. TOUT CE QUI EST ENCORE : Une liste fusionnée de 72 arguments de Qal Vachomer dans le Tanakh.

Pas d'index, pas de bibliographie.

ISBN : 9798879681994

Résumé

ALL THE MORE, d'Avi Sion, Ph.D., comprend une liste fusionnée de 72 *arguments de qal vachomer* dans le Tanakh, c'est-à-dire des arguments a fortiori dans la Bible hébraïque. Cette liste rassemble des listes proposées dans la littérature rabbinique passée et dans des études plus récentes de l'auteur.

La recherche littéraire à son sujet a été principalement menée par R. Yaakov Gabay, qui a étudié les œuvres en hébreu de cinq rabbins ayant proposé des listes, à savoir : R. Shmuel Yaffe Ashkenazi (*Yefeh Toar*, 1597), R. Zvi Hirsch Katzenellenbogen (*Netivot Olam*, 1822), R. Zeev Wolf Einhorn (*Midrash Tannaim*, 1839), R. Mattityahu Strashun (*Mattat Yah*, 1892), R. Chaim Hirschensohn (*Berure HaMidot*, 1928). L'auteur du présent essai a apporté des informations supplémentaires tirées du commentaire du Tanakh de R. Shlomo Yitzchaki (Rachi, XIe siècle) et d'un essai de R. Louis Jacobs (2005), ainsi que de ses propres travaux antérieurs (*Judaic Logic*, 1995, et *A Fortiori Logic*, 2013).

Les informations ainsi recueillies sont présentées ici de manière systématique, après une évaluation minutieuse par l'auteur de chaque cas en tenant compte du contexte narratif, du langage utilisé et de la forme logique. Des efforts sont faits pour identifier quels cas étaient connus de chacun des anciens auteurs, et pour déterminer qui a trouvé chaque cas en premier et si les listes ultérieures du cas (le cas échéant) étaient indépendantes ou dérivées.

Sommaire

1. Une synthèse d'informations anciennes et nouvelles 7
2. Les formes valides de l'argument a fortiori 15
3. Liste fusionnée des 72 *arguments de qal vachomer* dans le Tanakh 22
4. MISHNA et 2 TALMUDS 36
5. GENESIS RABBAH et après 40
6. R. Shlomo Yitzchaki (RASHI) 48
7. R. Shmuel Yaffe ASHKÉNAZE 70
8. R. Zvi Hirsch KATZENELLENBOGEN 72
9. R. Zeev Wolf EINHORN 77
10. R. Mattityahu STRASHUN 85
11. R. Chaim HIRSCHENSOHN 93
12. Avi SION dans la *logique judaïque* 124
13. R. Louis JACOBS 127
14. Avi SION dans *la logique À Fortiori* 131
15. Le langage biblique du discours a fortiori 134
16. Le but de tout cela 143
17. Tabulation des résultats détaillés 146
18. Principales références 151

1. Une synthèse d'informations anciennes et nouvelles

Après avoir distribué mon essai « Les 46 *arguments de Qal vachomer* dans le Tanakh » (tiré de mon livre de 2013 *A Fortiori Logic*[1]) à de nombreuses personnes de mes listes de diffusion, l'un des destinataires, R. Yaacov Gabay, m'a [2]répondu en me faisant remarquer l'existence d'anciennes listes d'arguments a fortiori trouvés dans la Bible juive, des listes données dans la littérature juive traditionnelle, qui pourraient contenir des cas don't je n'avais pas connaissance et que je n'ai pas mentionnés dans ledit essai. J'ai demandé au rabbin de faire des recherches sur cette littérature pour moi, car ma connaissance de l'hébreu est insuffisante pour une tâche aussi exigeante, et il a eu la gentillesse d'accepter. Je lui ai dit que, de mon côté, je traiterais et rapporterais ces informations.

Notez que la présente étude a deux objectifs. Son objectif principal est d'établir une liste de tous les discours bibliques a fortiori découverts par quiconque à ce jour ; pour y parvenir, il faut saisir les formes de l'argument a fortiori et être capable d'interpréter le texte biblique avec précision. L'objectif secondaire est historique – découvrir qui a découvert en premier chaque instance de ce discours ; et, autant que possible, déterminer si les listes ultérieures du cas étaient indépendantes ou influencées par un prédécesseur. Ces deux tâches nécessitent une lecture approfondie dans les sources (principalement hébraïques). Les arguments a fortiori peuvent être signalés par les auteurs dans des commentaires dispersés ; ou ils peuvent être rassemblés par eux dans des listes. Les auteurs peuvent révéler les prédécesseurs qui les ont influencés explicitement, ou seulement par allusion.

La majeure partie de la recherche littéraire pour la présente étude a été réalisée par Gabay ; après quoi j'ai analysé, évalué et compilé les résultats. Nous avons à ce jour identifié **un total de 72 cas de *qal vachomer* dans le Tanakh**. C'est déjà un nombre supérieur à tout ce qui a été publié auparavant par quiconque (à notre connaissance). Ma liste précédente ne comprenait que 47 cas ; donc, la présente recherche y a ajouté 25 cas. Je compte dans mes listes comme exemples d'arguments a fortiori

---

[1] Je désigne souvent les livres par les initiales de leurs titres. Ainsi, pour mes livres : Judaic Logic = JL, A Fortiori Logic = AFL, All The More = ATM.

[2] Actuellement rabbin de la congrégation Hekhal Haness à Genève, en Suisse (où je réside). Dorénavant, je désigne le rabbin simplement par son nom de famille, comme c'est la coutume dans les articles académiques.

seulement ceux qui sont clairement suffisamment intentionnés comme tels dans le texte biblique et, bien sûr, qui sont aussi logiquement valides.

Gabay a pensé et étudié cinq œuvres rabbiniques avec des listes d'arguments bibliques a fortiori, à savoir : *Yefeh Toar* de R. Shmuel Yaffe Ashkenazi (XVIe siècle), *Netivot Olam* de R. Zvi Hirsch Katzenellenbogen (XIXe siècle), *Midrash Tannaim* de R. Zeev Wolf Einhorn (XIXe siècle), *Mattat Yah* de R. Mattityahu Strashun (XIXe siècle), et *Berure HaMidot* de R. Chaim Hirschensohn (XXe siècle). Pour ma part, j'ai réfléchi et étudié le *Commentaire de Rachi sur le Tanakh* (XIe siècle) et « L'argument Qal Va-Homer dans l'Ancien Testament » de R. Louis Jacobs dans *la pensée rabbinique dans le Talmud* (XXe siècle).[3]

Tout le mérite de la découverte de 23 des cas supplémentaires revient à Gabay. Pour être précis, il n'a pas découvert ces cas, puisqu'ils étaient déjà connus des commentateurs passés ; mais il les a certainement redécouverts pour notre liste cumulative moderne. Ses recherches m'ont également permis de clarifier qui (du moins apparemment) a découvert chaque cas en premier. Le travail de recherche relatif à Rashi a cependant été réalisé par moi ; et cela a ajouté un cas supplémentaire (de Rashi) à notre liste élargie. Un second cas ajouté a été trouvé par analogie par moi avec un cas listé par Hirschensohn. De plus, bien sûr, j'ai apporté des conclusions de Jacobs et moi-même mentionnées dans mes livres précédents. Sinon, mon travail dans ce projet a consisté simplement à évaluer et organiser critiquement les données et à rédiger le présent article.

Voici brièvement **la liste complète des 72** occurrences bibliques de *qal* vachomer proposées dans le présent essai : **Genèse 3:22-23**, **4:14, 4:24, 6:3, 11:6, 14:23, 17:17, 18:12, 39:8-9, 44:8 ; Exode 6:12, 6:30 ; Nombres 12:14 ; Deutéronome 31:27, 32:39 ; Juges 14:16 ; 1 Samuel 14:29-30, 14:39, 17:37, 21:6, 23:3 ; 2 Samuel 4:10-11, 11:11, 12:18, 12:21, 16:11 ; 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 5:12, 5:13, 10:4, 18:23-24, 18:35 ; Isaïe 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9, 36:20, 66:1 (a & b) ; Jérémie 2:11, 8:7, 12:5 (a & b), 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Ézéchiel 3:4-7, 14:13-21, 15:5, 33:24 ; Jonas 4:10-11 ; Psaumes 25:8-9, 78:20, 94:9 (a & b), 94:10 ; Proverbes 11:31, 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6, 35:13-14 ; Esther 9:12 ; Daniel 2:9, Néhémie 13:26-27 ; 2 Chroniques 6:18, 32:15**.

[3] Einhorn et Hirschensohn ont été brièvement mentionnés dans mon AFL, après leur mention dans l'essai de Jacobs.

Voir le chapitre 3 (ci-dessous) pour une liste et une explication plus détaillées de ces 72 cas, et le chapitre 17 pour un tableau détaillé de ceux-ci.

Notez dans la liste ci-dessus qu'il y a **15 cas dans la Torah proprement** dite. Les statistiques selon le livre biblique (à ce que nous connaissons à ce jour) sont les suivantes : Genèse (10), Exode (2), Nombres (1), Deutéronome (2), Juges (1), 1 Samuel (5), 2 Samuel (5), 1 Rois (1), 2 Rois (5), Isaïe (7), Jérémie (7), Ézéchiel (4), Jonas (1), Psaumes (5), Proverbes (6), Job (5), Esther (1), Daniel (1), Néhémie (1), 2 Chroniques (2) ; les autres livres n'en ont aucun.

Parmi les 72 cas listés ci-dessus, 47 cas étaient déjà listés dans mon étude de 2013 (AFL, annexe 1) ; ceux-ci sont à nouveau présentés et expliqués ci-dessous au chapitre 3. Les **25 cas nouvellement rencontrés dans la présente étude (2023-2024)** sont les suivants [4]: **Genèse 3:22-23**, **4:14, 6:3, 11:6, 14:23, 17:17, 18:12, 39:8-9 ; Exode 6:30 ; Deutéronome 32:39 ; 1 Samuel 14:39 ; 2 Samuel 11:11, 12:21 ; 2 Rois 5:12, 18:35 ; Ésaïe 1:3, 10:11, 20:6, 36:20 ; Jérémie 2:11, 8:7 ; Ézéchiel 3:4-7 ; Psaumes 25:8-9 ; Proverbes 17:7 ; Job 35:13-14** ; ceux-ci sont également présentés et expliqués ci-dessous au chapitre 3.

Le tableau suivant spécifie les **formes logiques** de ces 72 cas, les symboles signifiant : **s** pour subjectif, **p** pour prédicatal, + pour positif, **-** pour négatif, **et &** pour proportionnel (voir chapitre 2 pour une explication complète de ces termes).

Forme d'argument a fortiori		Quantité (tous)	Ne pas un crescendo (**&**)
positif subjectif	**+s**	28	5
Subjectif négatif	**-s**	20	3
Prédicatif positif	**+p**	18	1
prédicatif négatif	**-p**	6	0
Total		72	9

[4] Ainsi, il est certain que les 25 cas comprennent : 8 cas de la Genèse, 1 cas de l'Exode, 1 cas de Deutéronome, 1 cas de 1 Samuel, 2 cas de 2 Samuel, 2 cas de 2 Rois, 4 cas d'Isaïe, 2 cas de Jérémie, 1 cas d'Ézéchiel, 1 cas des Psaumes, 1 cas des Proverbes et 1 cas de Job.

J'ai classé tous les cas dans la liste de chaque auteur dans les catégories suivantes d'attribution : (A) « premier historique » (l'auteur concerné est apparemment le premier à avoir mentionné ou listé cette affaire) ; (B) « indépendant » (l'auteur concerné n'est *manifestement pas* le premier à avoir mentionné ou listé cette affaire, mais l'a apparemment trouvée de manière indépendante) ; et (C) « dérivée » (l'auteur concerné est connu – ou peut raisonnablement être supposé – avoir appris cette affaire par un autre qui l'a précédé).

Dans quelques cas, la classification dans l'une de ces trois catégories est plutôt difficile, car quelqu'un a peut-être remarqué qu'un passage biblique a une intention a fortiori, mais n'a soit pas formulé à quoi pourrait ressembler le *vachomer de qal, soit l'*a mal formulé. Dans de tels cas, lorsque je formule l'argument en sa faveur ou le corrige, dois-je considérer l'affaire comme l'une de mes conclusions, même si je ne l'ai pas remarqué moi-même, ou le considérer quand même comme le sien ? Et si ma compréhension du récit repose sur un commentaire, par exemple de Rashi ? J'ai essayé d'être aussi juste que possible envers tout le monde (y compris moi-même). Quoi qu'il en soit, je suis toujours transparent.

Le tableau suivant résume les **réalisations des différents auteurs/œuvres**.

Auteur/Œuvre		Tous	A	B	C
Eliezer bat Jose / Baraita 32 Midot	EbJ	3	3	0	0
Oshaya b. Hama / Genèse Rabbah	GR	11	8	0	3
Rachi / Commentaire sur le Tanakh	R	25	14	0	11
S. Y. Ashkenazi / Yefeh Toar	SYA	24	8	5	11
Z. H. Katzenellenbogen / Netivot Olam	ZHK	31	9	11	11
Z. W. Einhorn / Midrash Tannaim	ZWE	24	0	1	23
M. Strashun / Mattat Yah	MS	52	14	7	31
Ch. Hirshensohn / Berure ha-Midot	HH	41	8	1	32
Avi Sion / Logique judaïque	AS	34	5	18	11
L. Jacobs / Pensée rabbinique dans le Talmud	LJ	33	2	7	24
Avi Sion / Logique A Fortiori	AS	47	1 (+5)	21	20
Avi Sion + Yaakov Gabay / All The More	AS+YG	72	0 (+6)	21	25+20

Il vaut la peine de lister les premières découvertes historiques (c'est-à-dire la colonne A) de chacun des auteurs mentionnés dans le tableau ci-dessus. La somme des totaux est, bien sûr, de 72 cas. **Genèse Rabbah** (tous les auteurs et commentateurs possibles regroupés[5]) : Genèse 44:8, Exode 6:12, Nombres 12:14, Deutéronome 31:27, 1 Samuel 23:3, Jérémie 12:5 (a & b), Ézéchiel 15:5, Proverbes 11:31 et Esther 9:12. À quoi il faut ajouter, au moins d'un autre endroit dans le même document : Genèse 4:24 ; total : 11 cas. **Rachi** : Genèse 6:3 ; 2 Rois 5:13 ; Ézéchiel 14:13-21, 33:24 ; Proverbes 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27 ; Job 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14 ; Daniel 2:9 ; Néhémie 13:26-27 ; au total : 14 cas.

Ashkénazes : 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 10:4 ; Ésaïe 20:6 ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Job 4:18-19, 25:5-6 ; total : 8 cas. **Katzenellenbogen** : Deutéronome 32:39 ; 1 Samuel 14:29-30 ; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 12:21, 16:11 ; 2 Chroniques 6:18 ; Psaumes 25:8-9, 78:20 ; total : 9 cas. **Einhorn** : 0 cas connus. **Strashun** : Juges 14:16 ; 1 Samuel 14:39 ; 2 Samuel 11:11 ; 2 Rois 5:12, 18:23-24, 18:35 ; Ésaïe 1:3, 10:11, 36:8-9, 36:20 ; Jérémie 2:11, 8:7 ; Ézéchiel 3:4-7 ; Jonas 4:10-11 ; total : 14 cas. **Hirschensohn** : Genèse 3:22-23, 4:14, 11:6, 14:23, 17:17, 39:8-9 et Exode 6:30. Plus Genèse 18:12, ajouté ; total : 8 cas. **Sion dans JL** : 1 Samuel 17:37, 21:6 ; Psaumes 94:9 (a & b), 94:10 ; total : 5 cas. **Jacob** : Ésaïe 66:1 (a & b) ; total : 2 cas. **Sion en AFL** : 2 Chroniques 32:15 ; total : 1 cas. **Sion et Gabay en distributeur** automatique : 0 cas.[6]

R. Eliezer ben Jose ha-Gelili (IIe siècle de notre ère), dans la *baraita* sur les 32 règles herméneutiques d'interprétation biblique, aux règles 5 et 6, distingue entre **le vâchmerer *qal explicite* (meforash) *et implicite*** *(satum*). C'est une distinction importante, que je soutiens pleinement. Mes listes d'arguments bibliques a fortiori n'incluent donc que des cas explicites, à l'exclusion des cas implicites. La raison de cette politique est que les cas explicites reposent sur une lecture littérale du texte, c'est-à-dire une lecture entièrement « hors » du texte ; tandis que les cas implicites reposent sur une lecture trop interprétative du texte, c'est-à-dire une lecture partiellement « dans » le texte. Ces dernières lectures ajoutent quelque chose au texte, un élément narratif ou homilétique ; elles impliquent de « lire entre les lignes », c'est-à-dire une interpolation. Ce ne sont que des critères généraux ; des critères plus spécifiques peuvent et seront avancés au fur et à mesure.

---

5 Incluant : Eliezer contre Jose, 3 cas : Jérémie 12:5 (2 cas), Esther 9:12.

6 Notez que les cas listés entre parenthèses dans AFL (+5) et ATM (+6) sont listés de manière à indiquer qu'ils restent des premières historiques (A) à mon nom. Je ne pourrais pas les lister comme de simples résultats indépendants (B), étant le même auteur de ces livres différents.

Cela ne signifie pas que les cas « explicites » sont toujours entièrement explicites ; souvent, une partie de l'argument a fortiori voulu (dans la plupart des cas, c'est l'une des prémisses, généralement la principale, bien que dans certains cas ce soit la conclusion) n'est pas énoncée – mais l'intention a fortiori du texte littéral est tout à fait évidente ou inévitable. Et cela ne signifie pas que les cas « implicites » ne sont pas aussi à fortiori qu'ils le prétendent – le problème avec eux est que l'argument a fortiori proposé ne fait pas strictement partie du texte reçu, car le texte *peut être lu d'une ou des autres façons* que la manière a fortiori proposée. Ainsi, mes listes peuvent rejeter un cas pour l'une de deux raisons : soit parce que l'argument a fortiori proposé n'est pas explicite, mais simplement implicite, même s'il est formellement valide ; ou parce qu'il n'est pas formellement valide, même s'il est voulu ou revendiqué comme a fortiori, ou parce qu'il n'est pas du tout a fortiori dans son intention.

Notez que les cas proposés que je juge simplement implicites, invalides ou non a fortiori sont relativement rares. Je suis seul responsable des jugements ad hoc rendus ici ; Gabay a parfois été consulté, mais le jugement final m'a toujours appartenu. Parfois, comme on le verra, mon jugement diffère de celui d'un autre commentateur ; mais je peux légitimement prétendre que mes décisions sont plus fiables grâce à mes études théoriques approfondies dans l'argument a fortiori comme tels dans mes livres *Judaic Logic* (1995) et *A Fortiori Logic* (2013). Voir le chapitre 2, ci-dessous, pour un bref aperçu des formalités du raisonnement a fortiori que j'ai développé dans ces ouvrages précédents. Je donne toujours, bien sûr, des raisons précises à de telles décisions ; elles ne sont jamais arbitraires. Dans certains cas, la décision est longuement expliquée, basée sur des heures d'analyse narrative, linguistique et logique[7].

La seule exception que j'ai faite par le passé au principe dedit d'accepter uniquement des cas *explicites de qal* vachomer dans mes listes est le cas d'Esther 9:12. Bien que je doute personnellement que son intention initiale fût *qal vachomer* – parce que son langage est exceptionnel et que sa forme a fortiori n'est pas manifeste[8] – je l'ai quand même gardé dans mes listes car il est inclus dans la liste classique des dix cas de la GR.

---

[7] Le lecteur devrait prendre le temps de lire ces exégèses détaillées occasionnelles, car elles sont très instructives à divers égards.

[8] Ici, la phrase hébraïque *Bof, Assu*, littéralement : [dans les provinces] « Qu'ont-ils fait ? », ce qui, dans ce contexte, signifie littéralement : « Combien de personnes ont-ils tuées ? », est interprété par les partisans a fortiori comme signifiant : « combien *plus* des gens ont-ils tués ? » Clairement, l'hypothèse que le roi pensait que *plus* Des gens ont été tués n'est pas inévitable ; il aurait pu poser une question ouverte.

Ainsi, j'ai classé les quelques cas exclus de la liste des 72 cas valides et explicites comme étant soit (D) « jugés au mieux comme implicites » soit (E) « jugés invalides » (ce dernier signifiant « apparemment a fortiori mais pas vraiment » ou « pas du tout a fortiori »). Parmi tous les cas potentiels rencontrés, 7 cas furent classés comme D, à savoir : Genèse 6:9, 17:20-21 ; Lévitique 10:19 ; Habacuc 2:4-5 ; Psaumes 15:4, 15:5 ; Job 28:17. Et 7 cas furent classés comme E, à savoir : Genèse 3:1, 27:37 ; 2 Samuel 10:16 ; Ézéchiel 23:39-40 ; Proverbes 6:30, 10:17, 19:7b.

Il doit être clair que rejeter un cas proposé est tout aussi important que l'acceptation d'un cas. Évidemment, on ne peut pas accepter à la légère tous les cas proposés, mais il faut soumettre chacun à un examen minutieux. Quand un auteur proposant un cas défaillant spécifie de la manière dont il pensait que le(s) verset(s) concerné(s) pouvait être lu comme a fortiori, ou que je pouvais au moins deviner quelle lecture il avait en tête, je pouvais analyser la proposition et préciser précisément pourquoi je l'ai rejetée comme implicite (7 cas) ou invalide (4 cas). Mais lorsque l'auteur n'a pas clarifié son interprétation, ou peut-être que Gabay ne m'a pas rapporté son interprétation exacte, alors si je ne voyais pas d'interprétation a fortiori, je déclarais simplement que l'affaire n'était pas a fortiori par défaut (3 cas). Bien sûr, je ne suis pas infaillible, et j'ai parfois commis des erreurs d'appréciation dans mes travaux précédents. Mais je garde l'esprit ouvert et je suis toujours ouvert à être corrigé.[9]

Dans le chapitre suivant, j'offre au lecteur un aperçu de la logique formelle, nécessaire pour mieux comprendre les résultats de la présente étude. Au chapitre 3, je liste les 72 (47+25) cas reconnus, et je les paraphrase brièvement pour montrer plus clairement leur intention a fortiori. Dans les chapitres suivants, j'examine, dans l'ordre chronologique, les listes attribuées aux différents commentateurs considérici considérici és. Celles-ci sont basées, pour répéter, sur les travaux des auteurs suivants : l'auteur(s) de la Genèse Rabbah, Rachi, S. Y. Ashkenazi, Z. H. Katzenellenbogen, Z. W. Einhorn, M. Strashun, Ch. Hirschensohn, A. Sion (1995), L. Jacobs, et A. Sion (2013).

Il peut bien sûr exister d'autres sources littéraires qui mentionnent des arguments bibliques a fortiori que nous n'avons pas encore rencontrés ni examinés ; peut-être même beaucoup[10]. Il peut même, bien sûr, y avoir des mentions éparses de tels

---

[9] Par exemple, dans JL, je rejette à tort Genèse 3:22-23, 11:6 et 17:7 ; alors que dans la présente étude, je les accepte après avoir appris comment Hirschensohn interprétait ces cas.

[10] S. Goltzberg, dans son essai de 2010 « The A Fortiori Argument in The Talmud », mentionne « les arguments a fortiori oubliés », sans toutefois préciser combien il pense qu'il y en a ni les énumérer. Apparemment, il tire ces informations de Moshe Koppel *Méta-Halakha. Logique,*

arguments que nous avons négligés dans les sources déjà examinées. Notre liste doit donc être considérée comme comprenant *au moins* 72 cas, ceux que nous avons *trouvés jusqu'à présent*.

intuition et le déploiement de la loi juive (Northvale, NJ, Jason Aronson, 1987). J'ai trouvé ce livre (en anglais), et je me suis renseigné ; mais je n'ai trouvé aucune référence, encore moins une liste d'arguments bibliques a fortiori.

2. Les formes valides de l'argument a fortiori

Avant d'aller plus loin, le lecteur doit acquérir un fondement théorique dans la logique a fortiori, en étudiant les formes valides d'argumentation copulative listées ci-dessous, sur lesquelles reposent toutes les analyses, classifications et listes du présent essai. **Les symboles P, Q, R, S font respectivement référence aux termes majeur, mineur, moyen et secondaire.**[11]

En ce qui concerne la *structure*, un argument a fortiori se compose de trois propositions : **une prémisse majeure, une prémisse mineure et une conclusion**. La prémisse majeure compare les termes majeur et mineur (P et Q, respectivement) au moyen du terme moyen (R) ; la prémisse mineure relie le terme mineur ou majeur au terme subsidiaire (S) par la *suffisance* (ou non) du terme moyen ; et la conclusion relie en conséquence le terme majeur ou mineur au terme subsidiaire par la suffisance (ou non) du terme moyen.

Cela s'applique à *« pur » (non proportionnel) a fortiori* ; dans le cas d'*« a crescendo » (proportionnel) a fortiori*, il existe une prémisse supplémentaire (appelée prémisse de **proportionnalité**) décrivant la variation concomitante de R et S, qui (à noter bien) affecte la quantité de S dans la conclusion.

Il existe deux *figures* d'un argument fortiori : le subjectif et le prédicatif ; la différence entre eux est une orientation particulière. Dans le premier, P et Q sont sujets et S est un prédicat ; dans le second, P et Q sont des prédicats et S est un sujet ; R est un prédicat dans les deux figures. Chaque figure a deux *polarités* : dans la position positive, la prémisse mineure et la conclusion sont des propositions positives ; et dans la négative, elles sont négatives.

Voici les **modes valides** de l'argument copulatif a fortiori :

a. Le mode **subjectif positif** {**symbole +s**} (= terme mineur à majeur, c'est-à-dire Q à P) :

P est plus R que (ou autant R que) Q (est R),

[11] P est appelé majeur et Q mineur, car généralement P est plus grand que Q par rapport à R, bien que dans certains cas P et Q soient égaux en grandeur.

et Q est suffisamment R pour être S ;

par conséquent, d'autant plus (ou également) que P est suffisamment R pour être S.

Étant donné la même prémisse majeure, l'inférence de P vers Q (est-ce que R est suffisant pour être S) serait invalide. Sauf dans les cas où P et Q sont également R, bien sûr.

Ci-dessus se trouve le *mode* pur ; le mode crescendo correspondant (symbole ajouté **&**) ajouterait :

Si, *de plus*, (pour les choses à la fois R et S,) on trouve que :

S varie en proportion de R, alors :

sachant à partir de la prémisse mineure ci-dessus que : si R = Rq, alors S = Sq,

Il s'ensuit à la conclusion que :

si R = *plus que* Rq = Rp, alors S = *plus que* Sq = Sp :

c'est-à-dire que de Q est suffisamment R pour être S conclure que P est suffisamment R pour être supérieur à S.

b. Le mode subjectif **{symbole -s} négatif** (= terme majeur à mineur, c'est-à-dire P à Q) :

P est plus R que (ou autant R que) Q (est R),

pourtant P n'est *pas* assez R pour être S ;

par conséquent, autant (ou également) que Q est R *ne* suffit pas à être S.

Étant donné la même prémisse majeure, l'inférence de Q vers P (est-ce que R *ne suffit pas* à être S) serait *invalide*. Sauf dans les cas où P et Q sont également R, bien sûr.

Ci-dessus, c'est le *mode pur* ; le mode crescendo correspondant (symbole &) ajouté (notez que la conclusion n'est pas différente de celle du mode pur) :

P est plus R que Q (est R),

et P n'est *pas* assez R pour être *supérieur à* S ;

et S varie en proportion de R ;

par conséquent, Q n'est *pas* assez R pour être S *du* tout.

Clairement, la conclusion *ne peut pas* être simplement que Q ne sont pas suffisants pour être *supérieurs à* S, car si Q était encore assez R pour être S (bien que pas plus que S), cela contredirait l'affirmation selon laquelle S varie proportionnellement à R, car P serait alors suffisamment R pour être S et en effet proportionnellement plus que S. Bien sûr, si la prémisse de proportionnalité est niée, alors la conclusion serait que Q est ne sont pas suffisants pour être supérieurs à S ; mais dans ce cas, le terme subsidiaire n'est pas vraiment simplement « S » mais « plus que S ».

c. Le **prédicatif positif** {symbole **+p**} humeur (= terme majeur à mineur, c'est-à-dire P à Q) :

Il faut que R soit plus (ou autant) P que (as) Q,

et S est suffisamment R pour être P ;

par conséquent, d'autant plus (ou également) que S est suffisamment R pour être Q.

Étant donné la même prémisse majeure, l'inférence de (S est suffisamment R pour être) de Q vers P serait *invalide*. Sauf dans les cas où P et Q sont également R, bien sûr.

Ci-dessus se trouve le *mode* pur ; le mode crescendo correspondant (symbole ajouté **&**) ajouterait :

Si, *de plus*, (pour les choses qui sont à la fois R et P ou Q,) on trouve que :

R varie en proportion de S, alors :

sachant à partir de la prémisse mineure ci-dessus que : si S = Sp, alors R = Rp,

Il s'ensuit à la conclusion que :

si S = *inférieur à* Sp = Sq, alors R = *inférieur à* Rp = Rq ;

c'est-à-dire que de S est suffisamment R pour être P, conclure que moins que S est suffisant pour être Q.

d. Le mode **prédicatif négatif** {symbole **-p**} (= terme mineur à majeur, c'est-à-dire Q à P) :

Il faut que R soit plus (ou autant) P que (as) Q,

pourtant S n'est *pas* assez R pour être Q ;

par conséquent, autant (ou également), S n'est *pas* assez R pour être P.

Étant donné la même prémisse majeure, l'inférence de (S ne suffit pas à être) de P vers Q serait *invalide*. Sauf dans les cas où P et Q sont également R, bien sûr.

Ci-dessus, c'est le *mode pur* ; le mode crescendo correspondant (symbole &) ajouté (notez que la conclusion n'est pas différente de celle du mode pur) :

Il faut que R soit plus P que Q,

et *que S* est R *insuffisant* pour être Q,

et R varie en proportion de S ;

par conséquent, S du tout ne sont pas suffisants pour être P.

De toute évidence, la conclusion *ne peut* pas être que *moins que* S ne sont pas suffisants pour être P, car si S était encore assez R pour être P (bien que moindre que S ne soit pas vrai), cela contredirait l'affirmation selon laquelle R varie en proportion de S, car S serait alors suffisamment R pour être Q et en effet proportionnellement inférieur à S serait ainsi. Bien sûr, si la prémisse de proportionnalité est niée, alors la conclusion serait que moins que S ne suffisent pas à être P ; mais dans ce cas, le terme subsidiaire n'est pas vraiment simplement « S » mais « moins que S ».

Notez que, dans les quatre (ou huit) modes ci-dessus, l'expression comparative dans la prémisse majeure peut être « P est autant R que Q » au lieu de « P est *plus* R que Q » ; cela s'explique par le fait que la première possibilité « égalitaire » est en fait le cas limite de la formule « supérieure » seconde (c'est-à-dire > ici signifie ≥). La prémisse comparative s'exprime parfois sous la forme « Q est *moins* R que P » ; cela est bien sûr acceptable à condition que dans ce cas P fasse aussi référence à la plus grande quantité de R, et Q à la moindre.

Il est utile de se rappeler qu'un argument valide a fortiori va « de mineur à majeur » (c'est-à-dire du terme mineur, Q, au terme majeur, P) s'il est subjectif positif ou prédicatif négatif, et qu'il va « de majeur à mineur » (c'est-à-dire du terme majeur P, au terme mineur, Q) s'il est prédicatif subjectif ou positif négatif. Ainsi, si un argument va de mineur à majeur et est positif, nous savons qu'il est subjectif ; mais

s'il fait cela et est négatif, il est prédicatal. Alors que, s'il va de majeur à mineur et est positif, nous savons qu'il est prédicatal ; mais s'il fait cela et est négatif, il est subjectif.

Rappelez-vous aussi que la différence entre un argument de crescendo et un argument purement fortiori dépend de la différence entre le terme subsidiaire (S) et le terme moyen (R) ; la variation dans le terme moyen seule n'indique pas un crescendo. La variation concomitante de ces deux termes, généralement proportionnelle, peut parfois être inversement proportionnelle. Dans ces derniers cas, bien sûr, les arguments de crescendo doivent être modifiés en conséquence, l'un de ces termes augmentant tandis que l'autre diminue.

Les éléments ci-dessus sont, pour répéter, les huit formes logiques valides de l' *argument copulatif* a fortiori, incluant quatre modes purs et quatre modes proportionnels correspondants. Il existe huit autres modes valides, ressemblant à ceux-ci, d' *argument a fortiori implicite. Dans l'argument a fortiori impliqué, les propositions catégorielles sont remplacées par des hypothèses, ce qui signifie que les termes sont remplacés par des thèses et que la copula (est) est remplacée par des mots d'implication (si-alors). Notez que les arguments impliquationnels peuvent généralement être reformulés sous une forme plus simple et copulative.*

Concernant **les objections** aux arguments a fortiori. Celles-ci apparaissent souvent dans les débats talmudiques et autres, et doivent donc être comprises. Un *vachomer qal* (s'il est correctement formé) est un argument déductif, ce qui signifie que la conclusion découle nécessairement des prémisses. Mais comme tous les arguments déductifs (y compris les syllogismes, par exemple), on peut remettre en doute ses prémisses : c'est-à-dire qu'on peut montrer qu'un ou plusieurs d'entre eux sont factuellement faux ou du moins incertains. Cela n'affecte pas la *validité* formelle de l'argument, mais cela impacte sa crédibilité factuelle.

L'exemple suivant illustre ce point. Deutéronome 31:27 dit (Moïse est le qui l'orle) : « Voici : tant que je suis encore vivant avec vous aujourd'hui, vous vous êtes rebellés contre le Seigneur ; et combien de temps après ma mort [vous serez rebelles] ? » Cela peut se paraphraser ainsi : Les gens sont plus infidèles après la mort de leur chef que lorsqu'il est vivant (prémisse majeure) ; les Israélites du vivant de Moïse sont assez infidèles pour se rebeller (prémisse mineure) ; par conséquent, après sa mort, ils seront assez infidèles pour se rebeller (conclusion). Le Maharsha[12] objecte crédiblement que le peuple pourrait bien se repentir et devenir plus fidèle après la mort de Moïse, en raison de leur prise de conscience qu'il n'est plus là pour

[12] R. Shmuel Eidels (Pologne, 1555-1631). Dans *Chiddushei Aggadot* sur le Sanhédrin 37a.

prier en leur faveur. Cette objection remet effectivement en doute le principe principal, montrant qu'il pourrait s'avérer factuellement faux. Une réponse à cette objection est possible, en disant (comme le fait effectivement le Maharsha lui-même) que même si l'inquiétude de Moïse pourrait à l'avenir (comme cela s'est effectivement produit) s'avérer injustifiée, la façon don't les choses se présentaient au moment où Moïse prononça son reproche la justifiait.

La logique de l'argument a fortiori a été correctement formulée pour la première fois par moi dans mon livre Judaic Logic (JL) de 1995, puis développée davantage dans mon livre de 2013 *A Fortiori Logic* (AFL). Les lecteurs sont référés à mon livre AFL, chapitres 1 et 2, pour plus de détails, y compris les procédures précises de *validation ou d'invalidation* de toutes les humeurs de cet argument. Ces procédures sont évidemment importantes, mais trop longues pour être répétées ici.

Il est important de savoir qu'un argument fortiori diffère significativement de **l'argument par** analogie, car un fortiori dépend pour son inférence de l'existence d'une *quantité suffisante* du terme moyen (« R suffit »), ce qui implique qu*'une valeur seuil* de celui-ci (c'est-à-dire R) doit être atteinte ou passée dans la prémisse mineure pour que la conclusion soit validement tirée, alors que cette caractéristique est absente dans la simple analogie. En conséquence de cette différence, un argument fortiori est déductif (c'est-à-dire que, compte tenu des prémisses, la conclusion est 100 % certaine), tandis que la pensée analogique est inductive (c'est-à-dire que, étant donné les prémisses, la conclusion n'est que probable). Il faut donc veiller à ne pas confondre ces deux formes de raisonnement.

Voici ce qui sont, tout simplement, les modes valides de l'argument analogique. Gardez à l'esprit cependant que, parce qu'un tel argument est inductif, des analogies contradictoires tout aussi valides sont possibles. Notez qu'ici (contrairement à un argument fortiori) P et Q sont interchangeables dans tout le sens ; c'est-à-dire que l'argument tient dans l'un ou l'autre sens. L'analogie peut être qualitative ou quantitative :

Analogie qualitative (cela ressemble un peu à un argument pure a fortiori, notez) :

Subjectif positif (**+s**) : P et Q se ressemblent à certains égards, par exemple en ce que les deux ont R. Et Q est S ; donc, P est probablement S. (Ou : et P est S ; donc, Q est probablement S.) Modes négatifs (**-s**) : Même prémisse majeure. Et Q n'est pas S ; donc, P n'est probablement pas S. (Ou : Et P n'est pas S ; donc, Q n'est probablement pas S.)

Prédicatif positif (**+p**) : P et Q se ressemblent à certains égards, par exemple dans le sens où R possède les deux. Et S est Q ; donc, S est probablement P. (Ou : et S est P ; donc, S est probablement Q.) Modes négatifs (**-p**) : Même prémisse majeure. Et S n'est pas Q ; donc, S n'est probablement pas P. (Ou : Et S n'est pas P ; donc, S n'est probablement pas Q.)

Analogie quantitative (cela ressemble un peu à un argument de crescendo, notez) : étant donné que R et S varient conjointement :

Subjectif positif (**+s**) : Si P est supérieur à Q par rapport à R, alors si Q est S (Sq), il s'ensuit que P est probablement proportionnellement plus S (Sp>Sq) (de inférieur à supérieur). Si P est égal à Q par rapport à R, alors si Q est S (Sq), il s'ensuit que P est probablement proportionnellement autant que S (Sp=Sq) (de égal à égal). Si P est inférieur à Q par rapport à R, alors si Q est S (Sq), il s'ensuit que P est probablement proportionnellement inférieur à S (Sp<Sq) (de supérieur à inférieur). Mode négatif (**-s**) : Que P soit supérieur, égal ou inférieur à Q par rapport à R, alors si Q n'est pas S, il s'ensuit que P n'est probablement pas S, et inversement, si P n'est pas S, il s'ensuit que Q n'est probablement pas S.

Prédicatal positif (**+p**) : Si P est supérieur à Q par rapport à R, alors si S (Sq) est Q, il s'ensuit que proportionnellement plus S (Sp>Sq) est P (de inférieur à supérieur). Si P est égal à Q par rapport à R, alors si S (Sq) est Q, il s'ensuit que proportionnellement autant que S (Sp=Sq) est P (de supérieur à égal). Si P est inférieur à Q par rapport à R, alors si S (Sq) est Q, il s'ensuit que proportionnellement moins S (Sp<Sq) est P (de supérieur à inférieur). Mode négatif (**-s**) : Que P soit supérieur, égal ou inférieur à Q par rapport à R, alors si S n'est pas Q, il s'ensuit que S n'est probablement pas P, et inversement, si S n'est pas P, il s'ensuit que S n'est probablement pas Q.

Tout cela est brièvement présenté ici afin de s'assurer que le lecteur ne confonde pas un argument fortiori avec un argument analogique. Voir mon ouvrage *The Logic of Analogy* (2023) pour plus d'informations sur ce sujet intéressant.

3. Liste fusionnée des 72 *arguments de qal vachomer* dans le Tanakh

Voici la liste et une brève analyse des 72 arguments *de qal vachomer* que nous connaissons jusqu'à présent dans le Tanakh, y compris les 47 cas que j'ai listés en 2013 (dans AFL, annexe 1), et les 25 cas récemment découverts dans la présente étude (tous sauf deux étant des résultats des recherches de Rav Gabay dans les sources littéraires). [13]Je donne ici, pour chaque cas, une brève paraphrase analytique, composée uniquement de la prémisse mineure et de la conclusion (par une affirmation si-alors), car la prémisse majeure est facile à construire compte tenu de ces deux composantes. La forme logique de l'argument est indiquée symboliquement entre parenthèses {}, comme **s** ou **p**, **+** ou **-**, et lorsque cela est **applicable &**. Le premier découvreur, à notre connaissance jusqu'à présent, de chaque cas est indiqué par les initiales de son nom[14]. Lorsque j'ai considérablement amplifié, modifié ou remplacé la lecture d'un auteur, je peux ajouter mes initiales AS aux siennes. Les cas nouvellement identifiés dans la présente étude sont marqués comme NOUVEAU.

Genèse 3:22-23. Dieu : « Voici (*hélice*), l'homme est devenu comme l'un des nôtres, pour connaître le bien et le mal ; et maintenant (*ve-atah*), de peur qu'il ne tende la main, ne prenne aussi de l'arbre de vie, et mange, et vive pour toujours. C'est pourquoi (*ve*), le Seigneur Dieu l'a envoyé hors du jardin d'Éden, pour cultiver la terre d'où il avait été pris. » {**+s**} Si l'homme, ayant déjà mangé l'arbre de la connaissance du bien et du mal, est suffisamment divin pour être expulsé d'Éden, alors si l'homme mangeait en plus de l'arbre de vie, il serait encore plus assez divin

---

[13] Les sources de mes citations bibliques (de traductions) varient. Pour les cas que j'ai listés dans le passé, voir là-bas. Pour les cas récemment ajoutés, ma source principale était (si je me souviens bien) https://mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm. Cependant, dans certains cas, je préférais https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm. Mais notez que dans certains cas, je modifiais quelque peu le texte reçu, généralement avec une traduction plus littérale, si je jugeais cela nécessaire pour mettre en évidence l'intention a fortiori du verset ou même simplement son sens. Parfois, j'ajoutais du texte entre parenthèses au texte donné.

[14] GR=Genesis Rabbah, EbJ=Eliezer ben Jose HaGelili, R=Rashi, SYA=S.Y. Ashkenazi, ZHK=Z.H. Katzenellenbogen, ZWE=Z.W. Einhorn, MS=M. Strashun, HH=Ch. Hirschensohn, LJ=L. Jacobs, AS=A. Sion (1995, 2013).

pour devoir être expulsé d'Éden. (NOUVEAU – Trouvé pour la première fois par HH/AS.)

Genèse 4:14. Caïn : « Voici (*henné*), Tu m'as chassé aujourd'hui de la face du pays ; et (ve) de Ton visage je serai caché ; et (*ve*) je serai un fugitif et (*ve*) un errant sur la terre ; et il arrivera (*ve-hayah*), que quiconque me trouvera me tuera. » {**+s&**} Les quatre malédictions listées à elles seules sont suffisamment sévères pour punir pleinement le crime de meurtre d'Abel commis par Caïn ; par conséquent, les quatre malédictions plus la menace à la vie sont suffisamment graves pour punir ce crime et bien d'autres. (NOUVEAU – Trouvé pour la première fois par HH/AS.)

Genèse 4:24. Lemekh ben Methushaël : « Si (*ki*) : Caïn est vengé septuple, alors (*ve*) : Lemekh [sera vengé] soixante-dix sept fois. » {**-s&**} Si un tueur intentionnel n'est pas assez abhorré pour être puni immédiatement, alors un tueur involontaire restera impuni bien plus longtemps. (Découvert pour la première fois par GR.)

Genèse 6:3. Dieu : « Mon esprit ne se querellera pas à jamais à propos de l'homme, car il est aussi (*beshagam*) chair ; et (*ve*) ses jours seront cent vingt ans. » {**+s**} Le péché impénitent. par une créature hautement puissante faite de feu ou d'une substance dure, est suffisamment insoumis à Dieu pour mériter l'anéantissement en 120 ans ; d'autant plus, le péché impénitent, par une créature faible et humble fait comme un homme de pure chair, est suffisamment insoumis à Dieu pour mériter l'anéantissement en 120 ans. (NOUVEAU – D'abord découvert par R/AS.)

Genèse 11:6. Dieu : « Voici (*hen),* ils sont un seul peuple, et ils ont une seule langue ; et voici ce qu'ils commencent à faire ; et maintenant (*vé-atah*) ne leur sera-t-il pas refusé tout ce qu'ils ont prévu de faire ? » {**+s**} Le peuple qui commence à construire une ville et une tour est assez rebelle pour être opposé par Dieu ; par conséquent, ceux qui réussissent à construire une ville et une tour seraient assez rebelles pour être opposés par Dieu. (NOUVEAU – D'abord trouvé par HH/R/AS.)

Genèse 14:23. Avram : « Je ne prendrai ni *fil, ni ferrure,* ni rien qui t'appartient, afin que tu ne dises pas : J'ai enrichi Avram. » {**-p**} Si Avram souhaite éviter d'être suffisamment endetté pour refuser ce qui lui est dû, alors Avram souhaite forcément éviter l'endettement au point de refuser ce qui ne lui est pas dû. (NOUVEAU – Trouvé pour la première fois par HH.)

Genèse 17:17. Avraham : « Un homme de cent ans doit-il (*ha-le*) engendrer ? et (*ve-im*) Sarah, une femme de quatre-vingt-dix ans, doit-elle porter ? » {**+s**} Si Avraham (un homme de cent ans) avait une épouse plus jeune (d'âge naturel de procréer), il lui serait déjà assez difficile de gendrer ; d'autant plus qu'avec sa véritable épouse Sarah (une femme de quatre-vingt-dix ans, bien au-delà de l'âge

de procréer), il serait déjà assez difficile, voire encore plus difficile, pour lui de gendrer. (NOUVEAU – Trouvé pour la première fois par HH.)

Genèse 18:12. Sarah : « Après avoir vieilli, serai-je *(hayta*) rajeunie ? Et (*ve*) mon seigneur étant vieux ? » {**+s**} Sarah (aujourd'hui âgée de quatre-vingt-dix ans, après la ménopause) aurait, avec Avraham (maintenant cent ans) s'il était plus jeune qu'il ne l'est actuellement, assez de difficultés à avoir un enfant ; d'autant plus qu'elle peut s'attendre, avec lui maintenant en fait assez âgé, à avoir des difficultés, voire encore plus, pour avoir un enfant. (NEW – Trouvé pour la première fois par HH/AS.)

Genèse 39:8-9. Joseph : « Mais il refusa, et dit à la femme de son maître : 'Voici (*la poule*), mon maître, ayant moi, ne sait pas ce qu'il y a dans la maison, et il a mis tout ce qu'il a dans ma main ; il n'est pas plus grand dans cette maison que moi ; il ne m'a rien caché d'autre que toi, car tu es sa femme. Comment alors (*ve-ekh*) puis-je commettre cette grande méchanceté, et pecher contre Dieu ?' » {**+s**} Si Joseph volait un bien qu'il était autorisé à utiliser, il serait assez malhonnête pour commettre un grave péché ; De plus, si Joseph volait un bien qu'il n'était pas autorisé à utiliser (comme l'épouse de son maître), il serait assez malhonnête pour commettre un grave péché. (NOUVEAU – Trouvé pour la première fois par HH.)

Genèse 44:8. Les frères de Joseph : « Voici (*henna*) : l'argent que nous avons trouvé dans la bouche de nos sacs, nous t'avons ramené du pays de Canaan ; comment alors (*ve-ekh*) volerions-nous de l'argent ou de l'or dans la maison de ton seigneur ? » {**+p**} Si l'accusé a été assez honnête pour rendre les biens trouvés, alors il a dû être assez honnête pour ne rien voler. (Trouvé pour la première fois par GR.)

Exode 6:12. Moïse : « Voici (*héle*) : les Enfants d'Israël ne m'ont pas écouté ; comment alors (*ve-ekh*) le Pharaon pourra-t-il m'entendre ? » {**-s**} Si les Israélites, qui ont beaucoup de foi, n'en ont pas assez pour écouter un prophète comme Moïse, alors le chef des Égyptiens, qui a bien moins de foi (voire aucune), n'en aura pas assez pour le faire. (Trouvé pour la première fois par GR.)

Exode 6h30. Moïse : « Voici (*poule*), je suis de lèvres non circoncises ; alors comment (*ve-ekh*) le Pharaon m'écoutera-t-il ? » {**-p**} Si le Pharaon n'avait pas assez de patience pour écouter Moïse s'il n'était pas handicapé ; d'autant plus, le Pharaon n'aura pas assez de patience pour entendre Moïse qu'il est en fait handicapé. (NOUVEAU – Trouvé pour la première fois par HH/AS.)

Nombres 12:14. Dieu : « Si (*ve*) son père lui avait craché au visage, ne devrait-elle pas (*ha-lo*) se cacher dans la honte pendant sept jours ? [De même, puisque Dieu est en colère contre elle,] qu'elle soit enfermée sans le camp sept jours. » {**+s**} Si

quelqu'un qui provoque la colère paternelle est assez coupable pour mériter sept jours d'isolement, alors celui qui cause la colère divine est assez coupable pour mériter sept jours d'isolement. (Trouvé pour la première fois par GR.)

Deutéronome 31:27. Moïse : « Voici (*poule*) : tant que je suis encore vivant avec vous aujourd'hui, vous vous êtes rebellés contre le Seigneur ; et combien (*ve-af ki*) après ma mort [vous serez rebelles] ? » {**+s**} Si le peuple du vivant de Moïse est assez infidèle pour se révolter, alors après sa mort ils seront assez infidèles pour se révolter. (Trouvé pour la première fois par GR.)

Deutéronome 32:39. « Voyez maintenant (*reu ata*) que (*ki*) moi, moi même, je suis Lui, et qu'il n'y a pas de dieu avec moi ; je tue, et je fais vivre ; j'ai blessé, et je guéris ; et (*ve*) nul ne peut délivrer de ma main. » {**+p**} Si personne d'autre que Dieu n'est assez puissant pour tuer et ressusciter, blesser et guérir (comme Lui seul) ; alors sûrement, personne d'autre que Lui n'est assez puissant pour délivrer de Sa main (c'est-à-dire pour l'empêcher de tuer et de ressusciter, de blesser et de guérir à volonté). (NOUVEAU – Trouvé pour la première fois par ZHK.)

Juges 14:16. Samson à sa femme : « Voici (*hine*), je ne l'ai pas dit [la solution de mon énigme] ni à mon père ni à ma mère, et (*vais-je*) te la dire à toi ? » {**-p**} Si Samson n'était pas assez confiant pour confier le secret à ses parents, alors il ne le sera pas assez pour le dire à sa femme. (Trouvé pour la première fois par MS.)

1 Samuel 14:29-30. Jonathan : « Regardez (*reu*) : parce que (*ki*) j'ai goûté un peu de ce miel, comme mes yeux s'illuminent. Combien plus (*af*) : si (*ki*) le peuple avait mangé librement aujourd'hui du butin de ses ennemis qu'il avait trouvé, alors (*ki*) n'y aurait-il pas eu un massacre bien plus grand parmi les Philistins ? » {**+s&**} Si quelqu'un qui mange un peu de miel est assez énergisé pour que ses yeux s'illuminent, alors les personnes qui mangent beaucoup de nourriture sont assez énergiques pour faire cela et bien plus encore. (Découverte pour la première fois par ZHK.)

1 Samuel 14:39. Saül : « Bien que ce soit [le crime de manger malgré l'interdiction du roi] soit en Jonathan mon fils, (*ki*) il mourra sûrement. » {**-s**} Si mon fils ne vaut pas assez pour que je m'échappe à la mort s'il mangeait, alors personne d'autre ne vaut assez pour moi. (NOUVEAU – Première découverte par MS.)

1 Samuel 17:37. David : « Le Seigneur qui m'a sauvé de la patte du lion et de celle de l'ours [= animaux innocents], Il me sauvera [sûrement] de la main des Philistins [= ennemi volontaire]. » {**+p**} Si David avait assez de crédit spirituel pour être

sauvé des créatures innocentes, alors il en a assez pour être sauvé des mauvaises. (Trouvé pour la première fois par AS[15] .)

1 Samuel 21:6. David : « En vérité, (*kiim*) les femmes nous ont été éloignées de nous à propos de ces trois jours ; lorsque je suis sorti, à ce moment-là (*ve*) les vases des jeunes hommes étaient saints, bien que ce fût un voyage commun ; combien plus que (*ve-af ki*) aujourd'hui, quand il y aura du pain saint dans leurs vases, avons-nous évité les femmes] ? » {+**p**} Si nous étions assez vertueux pour pratiquer l'abstinence sur un parcours commun, alors nous le sommes pour le faire un jour spécial comme aujourd'hui. (Découvert pour la première fois par AS.)

1 Samuel 23:3. Les hommes de David : « Voici (*hine*) : ici en Juda, nous avons peur ; combien plus si (*ve-af ki*) nous allions à Keïla contre les armées des Philistins [aurons-nous peur] ? » {+**p**} Si nous manquons assez de confiance pour avoir peur sur notre propre territoire (Juda), alors nous manquerons de confiance au point d'avoir peur sur le territoire ennemi (Keilah). (Trouvé pour la première fois par GR.)

2 Samuel 4:10-11. David : « Quand l'un me dit : 'voici que Saül est mort' et qu'il était dans ses propres yeux comme s'il avait apporté de bonnes nouvelles, alors (*va)* je le saisi et *le tuai* dans Ziklag en voie de récompense. Combien plus encore, quand (*af ki*) des hommes méchants auront tué un homme juste dans sa propre maison sur son lit, alors maintenant (*ve-atah*) ne demanderai-je pas son sang de ta main et (*ve*) ne t'éloignerai pas de la terre ? » {+**s**} Si quelqu'un qui n'a fait qu'annoncer la mort de Saül, l'adversaire respecté de David, a été jugé suffisamment méchant pour mériter l'exécution, alors les personnes qui ont réellement tué un homme respectable, Ish-bosheth, le fils de Saül, qui n'a fait aucun mal à David, doivent être jugées suffisamment méchantes pour mériter la mort. (Trouvé pour la première fois par ZHK.)

2 Samuel 11:11. Urie à David : « L'arche, Israël et Juda demeurent dans des abris ; et mon seigneur Joab, ainsi que les serviteurs de mon seigneur, campent dans le champ ouvert ; *dois-je alors (va) entrer dans ma maison, pour manger, boire et me coucher avec ma femme ? » {*-s**} Si le reste de l'armée, etc., n'est pas assez digne pour mériter les plaisirs listés, alors je ne suis pas assez digne pour mériter ces plaisirs**. *(NOUVEAU – Trouvé pour la première fois par MS.)*

---

[15] En fait, remarqué par un certain Mark Leroux en 2001, bien que ce ne soit pas formulé par lui. De plus, bien avant cela, le commentateur du XIXe siècle Malbim pensait que ce vers avait une intention fortiori, mais il ne l'a pas formulé correctement.

2 Samuel 12:18. Les serviteurs de David : « Voici (*hine*) : tant que l'enfant était encore vivant, [la douleur de David était si grande que] nous lui parlons, et (*ve*) il n'écouta pas notre voix ; comment alors (*ve-ekh*) lui dirons-nous que l'enfant est mort, afin qu'il se fasse du mal ? » {**+s**&} Si David, alors que son enfant vivait encore, était assez triste pour être complètement distrait, alors David, maintenant que l'enfant est mort, sera assez triste pour se faire du mal. (Trouvé pour la première fois par ZHK.)

2 Samuel 12:21. Les serviteurs de David à lui : « Qu'est-ce *que c'est (mah) que tu as fait ? Tu as jeûné et pleuré pour l'enfant, tant qu'il était vivant ; mais quand (*ve-ka-asher*) l'enfant était mort, tu t'es levé et tu as mangé du pain ? » {*+s&**} Si David, alors que l'enfant vivait encore, était assez triste pour jeûner et pleurer, alors David, après la mort de l'enfant, aurait dû (mais ne l'était pas) assez triste pour faire de même, et même plus.** (NOUVEAU – Trouvé pour la première fois par ZHK.)

2 Samuel 16:11. David : « Voici (*hine*) : mon fils, qui est sorti de mon corps, cherche ma vie [pourtant, je ne réagis pas] ; combien de plus (*ve-af ki*) : maintenant [dans le cas de] ce Benjamite, devrais-je [vous ordonner] : laissez-le tranquille et laissez-le me maudire ; car le Seigneur l'a ordonné. » {**+p**} Si David était assez maître de lui-même pour éviter de réagir sous l'attaque de son propre fils rebelle, alors David sera assez maître de lui-même pour éviter de réagir sous une attaque d'un ennemi plus lointain. (Trouvé pour la première fois par ZHK.)

1 Rois 8:27. Salomon : « Mais (*ki*) Dieu habitera-t-il en vérité sur la terre ? Voici (*hine*), le ciel et le ciel des cieux ne peuvent te contenir ; combien moins (*af ki*) dans le cas de cette maison que j'ai bâtie. » Cela est répété dans 2 Chroniques 6:18. {**-s**} Si les cieux ne sont pas assez grands pour contenir Dieu, alors une maison terrestre n'est pas assez grande pour cela. (Trouvé pour la première fois par SYA.)

2 Rois 5:12. *Naaman : «* Amanah et Pharpar, les rivières de Damas, ne sont-elles pas meilleures que toutes les eaux d'Israël ? Ne puis-je *pas (ha-lo*) m'y laver, et être propre ? » {**-s**} Si les rivières de Damas, dans lesquelles je me suis souvent baigné, n'étaient pas assez bonnes pour me guérir, les eaux d'Israël ne peuvent pas être assez bonnes pour le faire. (NOUVEAU – Découvert pour la première fois par MS.)

2 Rois 5:13. Les serviteurs de Naaman : « Si le prophète t'avait ordonné de faire une grande chose, ne l'aurais-tu pas (*ha-lo*) fait ? Combien de temps encore (ve-af *ki*) il te dit [simplement] : Lave-toi et sois propre, [tu devrais le faire] ! » {**+s**} Si le prophète faisant une demande difficile t'aurait semblé assez puissant à tes yeux pour réussir à te guérir, te poussant à lui obéir, alors sa demande facile suggère qu'il est

peut-être plus puissant que tu ne l'espères et en effet assez puissant pour te guérir, et devrait te faire obéir. (Découvert pour la première fois par R.)

2 Rois 10:4. Les souverains de Jezreel en Samarie : « Voici (*hine*) : les deux rois [Joram et Ahazias] ne se tenaient pas devant lui [Jéhou] ; comment alors (*ve-ekh*) nous tiendrons [devant lui] ? » {**-s**} Si les deux rois (qui étaient des hommes puissants) n'étaient pas assez forts pour résister à Jéhu, alors nous (qui sommes relativement faibles) ne sommes pas assez forts pour le faire. (Trouvé pour la première fois par SYA.)

2 Rois 18:23-24. Rabshakeh (émissaire du roi d'Assyrie) : « Puisque tu *mets* ta confiance en l'Égypte pour les chars et les cavaliers, je te donnerai deux mille chevaux si tu peux de ton côté mettre des cavaliers dessus. [Mais tu n'es même pas capable de faire cela, et tu ne peux donc espérer nous vaincre.] Comment alors (*ve-ekh*) peux-tu [sans cadeau de chevaux] détourner le visage d'un capitaine, même du plus petit des serviteurs de mon maître ? » {**-s&**} Cela est répété dans Ésaïe 36:8-9. Si vous aviez 2000 chevaux, vous n'auriez pas assez de puissance pour vaincre l'armée assyrienne, alors sans un tel don vous n'avez sûrement pas assez de pouvoir pour le faire, même pas pour vaincre un capitaine mineur de celle-ci. (Découverte pour la première fois par MS.)

2 Rois 18:35. Rabshaké, au nom du roi d'Assyrie : « Qui sont-ils parmi tous les dieux des pays qui ont délivré leur pays de ma main, pour que (*ki*) le Seigneur délivre Jérusalem de ma main ? » {**-s**} Si les dieux des autres pays déjà conquis n'étaient pas assez forts pour empêcher mes conquêtes, alors le Dieu d'Israël n'est pas assez fort pour cela. (NOUVEAU – Trouvé pour la première fois par MS.)

Ésaïe 1:3. Dieu : « Le bœuf connaît son maître, et l'âne le berceau de son maître ; mais Israël ne sait pas, mon peuple ne considère pas. » {**+s**} Si ces animaux sont assez intelligents pour obéir à leurs maîtres, alors le peuple devrait (en principe, bien qu'il ne le soit pas en fait) assez intelligent pour obéir à son maître (Dieu). (NOUVEAU – Découvert pour la première fois par MS.)

Ésaïe 10:11. Dieu rapporte les pensées de Sennachéib (le roi assyrien) : « Ne dois-je pas (*ha-lo*), comme (*ka-asher*) j'ai fait à Samarie et à ses idoles, ainsi (*ken*) je fais à Jérusalem et à ses idoles ? » {**+s**} Si les idoles de Samarie étaient assez faibles pour permettre sa destruction et la leur, alors les idoles de Jérusalem [étant les mêmes images gravées] seront assez faibles pour le même résultat. (NOUVEAU – Découverte pour la première fois par MS.)

Ésaïe 20:6. Dieu citant les habitants autour d'Ashdod : « Voici (*hine*), telle est notre attente [à savoir d'être emmenés captifs comme l'Égypte et l'Éthiopie], où nous

avons fui pour obtenir de l'aide afin d'être délivrés du roi d'Assyrie ; et comment (*ve-ekh*) échapperions-nous [les Judéens, qui sont plus faibles que les autres nations,] ? » {**-s**} Si l'Égypte et l'Éthiopie, nations vers lesquelles nous avons tendance à fuir pour obtenir de l'aide, n'étaient pas assez forts pour échapper à la défaite face au roi d'Assyrie, alors nous, les Judéens, ne sommes sûrement pas assez forts pour cela. (NOUVEAU – Trouvé pour la première fois par SYA.)

Ésaïe 36:8-9. Rabshakeh (émissaire du roi d'Assyrie) : « [Puisque] tu as mis ta confiance en l'Égypte pour les chars et les cavaliers, je te donnerai deux mille chevaux, si tu *peux de ton* mettre côté des cavaliers dessus. [Mais tu n'es même pas capable de faire cela, et tu ne peux donc espérer nous vaincre.] Comment alors (*ve-ekh*) peux-tu [sans don de chevaux] détourner le visage d'un capitaine, même du plus petit des serviteurs de mon maître ? » {**-s&**} (D'abord trouvé par MS.) C'est le même récit que 2 Rois 18:23-24.

Ésaïe 36:20. Rabshaké, au nom du roi d'Assyrie : « Qui sont-ils, parmi tous les dieux de ces pays, qui (*asher*) ont délivré leur pays de ma main, pour que (*ki*) le Seigneur délivre Jérusalem de ma main ? » {**-s**} Si les dieux des autres pays déjà conquis n'étaient pas assez forts pour empêcher mes conquêtes, alors le Dieu de Jérusalem n'est pas assez fort pour cela. (NOUVEAU – Découvert pour la première fois par MS.) C'est le même récit que 2 Rois 18:35.

Ésaïe 66:1. Dieu : « Le ciel est Mon trône, et la terre est Mon repose-pieds ; où (*eizeh*) est la maison que vous pouvez édifier pour moi ? Et où (*eizeh*) est le lieu qui pourrait être Mon repos ? » {2 instances, toutes **deux -s**} Il y a clairement deux antécédents et deux conséquences ici ; donc. il existe en *réalité deux* arguments, entremêlés, bien que leur intention soit à peu près la même [16]; à savoir : (a) Si Son trône céleste n'est pas assez grand pour abriter Dieu, alors une maison terrestre n'est pas assez grande pour cela ; et (b) si la Terre entière n'est pas assez grande comme lieu de repos pour Dieu, alors un lieu délimité n'est pas assez grand pour cela. (Trouvé pour la première fois par LJ.) Notez que leur récit est comparable à 1 Rois 8:27 et 2 Chroniques 6:18.

Jérémie 2:11. Dieu : « Une nation a-t-elle changé ses dieux, qui ne sont pourtant pas des dieux ? Mais (*ve*) Mon peuple a changé sa gloire pour ce qui ne profite pas. » {**+s**} Si les dieux d'autres nations sont suffisamment crédibles et dignes pour rester inchangés par leurs nations, alors le Dieu d'Israël est (c'est-à-dire devrait être) suffisamment crédible et digne pour rester inchangé par Sa nation. (NOUVEAU – D'abord découvert par MS.)

---

[16] Je les ai mal confondus en AFL, tout comme Jacobs. Ce sont deux exemples, pas un.

Jérémie 8:7. Dieu : « Oui (*gam*), la cigogne au ciel connaît ses temps fixés ; et la tortue, l'hirondelle et la grue observent le temps de leur venue ; mais (*ve*) Mon peuple ne connaît pas l'ordonnance du Seigneur. » {**+s**} Si ces animaux sont suffisamment efficaces cognitivement pour connaître certains faits qui leur concernent, alors le peuple de Dieu est (c'est-à-dire devrait être) suffisamment efficace cognitivement pour connaître certains faits qui leur concernent. (NEW – D'abord découvert par MS.)

Jérémie 12:5. Dieu : (a) « Si (*ki*) tu as couru avec les valets et qu'ils t'ont épuisé, alors comment (*ve-ekh*) peux-tu affronter les chevaux [sans être fatigué] ? » (b) « Et si (*u*) dans le pays de la paix, tu te sens [à peine] en sécurité ; comment alors (*ve-ekh*) te sentiras-tu en sécurité dans le pays sauvage du Jourdain ? » {2 instances, toutes deux **-p**} Si tu n'es pas assez fort pour affronter les défis plus faciles, alors tu n'es pas assez fort pour les plus difficiles. (Trouvé pour la première fois par EbJ.)

Jérémie 25:29. Dieu : « Car (*ki*), lo (*hine*), je commence à apporter le mal sur la ville où mon nom est appelé, et (*ve*) vous [qui êtes moins vertueux] devriez-vous être totalement impunis ? » {**-s**} Si ceux qui invoquent mon nom ne sont pas assez absous pour échapper à ma colère, alors vous, les moins vertueux, ne serez pas assez absous pour échapper à ma colère. (Trouvé pour la première fois par SYA.)

Jérémie 45:4-5. Dieu : « Voici (*hine*), ce que j'ai bâti je détruirai, et ce que j'ai planté, je ramasserai ; et cela dans tout le pays. Et (*v*) cherche-toi [qui est moins valorisé] les grandes choses pour toi-même ? » {**-s**} Si les choses pour lesquelles j'ai travaillé ne sont pas assez valorisées par Moi pour échapper à l'effondrement, alors les choses pour lesquelles tu travailles ne sont pas assez valorisées par Moi pour échapper à être déconstruit. (Trouvé pour la première fois par SYA.)

Jérémie 49:12. Dieu : « Voici (*hine*), ceux à qui il était admis de ne pas boire de la coupe boiront assurément ; et (*ve*) es-tu [qui est le plus coupable] celui qui restera totalement impuni ? » {**+s**} Si les personnes qui ne sont pas répréhensibles sont suffisamment impliquées pour être punies, alors les personnes répréhensibles sont suffisamment impliquées pour être punies. (Trouvé pour la première fois par SYA.)

Ézéchiel 3:4-7. Dieu à Ézéchiel : **«** Fils de l'homme, va, va dans la maison d'Israël, et parle de mes paroles à eux. Car tu n'es pas envoyé à un peuple d'une langue incompréhensible et d'une langue lente, mais à la maison d'Israël ; pas à beaucoup de peuples d'une langue inintelligible et d'une langue lente, don't tu ne peux comprendre les paroles. Sûrement, si je t'envoyais vers eux, ils t'écouteraient. Mais (*u*) la maison d'Israël ne consentira pas à t'écouter ; car (*ki*) ils acceptent de ne pas m'écouter ; car (*ki*) toute la maison d'Israël a un front dur et un cœur raide. » {**+s**}

Si les peuples plus faibles étaient assez intelligents pour écouter les paroles que j'envoie par vous, alors la maison d'Israël est (c'est-à-dire devrait être) assez intelligente pour écouter Mes paroles. (NEW – Première découverte par MS.)

Ézéchiel 14:13-21. Dieu : « Fils de l'homme, lorsque (*ki*) un pays pèchera contre moi en transmettant gravement d'offense, et que j'étendrai ma main sur elle... et j'y envoie la famine... [Ou] si je fais passer des bêtes mauvaises dans la terre... Ou si je porte une épée sur cette terre... Ou si j'envoie une peste dans cette terre... bien que Noé, Daniel et Job y soient, comme je vis, dit le Seigneur Dieu, ils ne délivreront ni fils ni fils ; ils ne délivreront que leurs âmes par leur justesse... Combien (*af ki*) encore quand j'envoie mes quatre jugements blessants contre Jérusalem, l'épée, la famine, les bêtes mauvaises et la peste, pour lui couper l'homme et la bête. » {**-p**} Si ces hommes saints manquent de crédit spirituel suffisant pour empêcher l'exécution séparée de chacun des quatre décrets négatifs (peines pour les péchés commis), alors ils n'ont pas assez pour arrêter ces quatre décrets ensemble. (Trouvé pour la première fois par R/AS.)

Ézéchiel 15:5. Dieu : « Voici (*hine*) : quand [l'arbre de vigne] était entier, il ne convenait à aucun travail ; combien de moins quand (*af ki*) le feu l'aura dévoré et (*ve*) il sera brûlé, alors (*ve*) ne sera-t-il pas à la hauteur d'un travail quelconque ? » {**-s**} Si l'arbre de vigne entier n'était pas en bon état pour être utile ; Puis maintenant, lorsqu'il est endommagé, il n'est pas en assez bon état pour être utile. (Trouvé pour la première fois par GR.)

Ézéchiel 33:24. Dieu : « Ceux qui habitent ces terres désolées en terre d'Israël disent : Avraham était un, et il hérita de la terre ; mais (*va*) nous sommes nombreux ; la terre nous est donnée pour l'héritage. » {**+s**} Si un homme est assez important pour hériter de la terre, alors beaucoup d'hommes sont assez importants pour hériter de la terre. (Évidemment, bien que Dieu rapporte cet argument, Il n'en est pas l'auteur. Il n'est pas très crédible, et il est justement réfuté dans les versets 25 et 26 : ce ne sont pas les nombres mais la valeur morale qui rendent possible l'héritage de la terre.) (Trouvé pour la première fois par R.)

Jonas 4:10-11. Dieu : « Tu as eu pitié de la courge, pour laquelle tu n'as pas travaillé, ni de la folie qu'elle a poussée, qui est montée en une nuit et a péri en une nuit ; et (*va*) devrais-je avoir pitié de Ninive, cette grande ville, où se trouvent plus de soixante-dix mille personnes qui ne peuvent distinguer entre leur main droite et leur main gauche, et aussi beaucoup de bétail ? » {**+s**} Si une simple courge, etc., peut être appréciée suffisamment pour être entretenue (comme par Jonas), alors une grande ville, etc., peut être appréciée suffisamment pour être entretenue (par Dieu). (Découverte pour la première fois par MS.)

Psaumes 25:8-9. « Le Seigneur est bon et droit ; c'est pourquoi (*al ken*) instruit les pécheurs dans la voie. Il guide les humbles dans la justice ; et Il enseigne la voie aux humbles. » {+**p**} La lecture a fortiori proposée semble être : Si Dieu est assez bon et droit pour instruire les pécheurs sur la voie ; alors Il est assez bon et droit pour guider les humbles dans la justice et lui enseigner Sa voie. (NEW – Première découverte par ZHK.)

Psaumes 78:20. Asaf : « Voici (*la poule*) : Il frappa un rocher, puis (*ve*) des eaux coulèrent et (*u*) des ruisseaux jaillirent. Dans ce cas (*gam*) : il peut donner du pain ; y a-t-il un doute que (*im*) : Il préparera de la viande pour son peuple ? » {+**p**} Si Dieu est assez puissant pour puiser de l'eau dans une roche, [17]alors Il est assez puissant pour nourrir son peuple avec du pain et de la viande. (Découvert pour la première fois par ZHK.)

Psaumes 94:9-10. Moshe : « Celui qui a implanté l'oreille, n'entend-il pas ? » « Si (*im*) Il a formé l'œil, ne voit-Il pas (*ha-lo*) ? » « Celui qui châtie les nations, ne réprimande pas [l'individu]? » (3 fois, toutes les 3 {+**p**}) Si Dieu est assez puissant pour implanter l'oreille et former l'œil, alors Il est assez puissant pour entendre et voir. Si Dieu est assez puissant pour châtir les nations, alors Il est assez puissant pour réprimander les individus. (Découvert pour la première fois par AS.)

Proverbes 11:31. Salomon : « Voici (*poule*) : l'homme juste sera récompensé sur la terre : combien (*af ki*) le méchant et le pécheur [seront récompensés sur la terre]. » {+**s**} Si l'homme juste est assez imparfait pour être récompensé sur la terre, alors le méchant et le pécheur sont assez imparfaits pour être récompensés sur la terre. (Trouvé pour la première fois par GR.)

Proverbes 15:11. Salomon : « L'enfer et la destruction sont devant le Seigneur ; combien plus (*af ki*) : les cœurs des enfants des hommes [sont devant le Seigneur] ? » {+**p**} Si Dieu est assez puissant pour regarder dans l'enfer et la destruction, alors Il est assez puissant pour regarder dans le cœur des gens. (Trouvé pour la première fois par R.)

Proverbes 17:7. « Les paroles autoritaires ne deviennent pas un churl ; encore moins (*af ki*) des lèvres menteuses un prince. » {+**p**} Si un discours injuste est assez indigne dans un churl, alors il ne convient pas à un prince. (NEW – Trouvé d'abord par R.)

---

[17] Le sujet de « il a frappé une pierre » pourrait être Moïse, mais la cause de l'eau qui en jaillit doit être Dieu. De même, c'est Dieu qui pourvoit pain et viande. Cela est évident dans le récit de la Torah (Ex. 17:6, 16:12).

Proverbes 19:7. Salomon : « Tous les frères des pauvres le détestent, combien plus (*af ki*) : ses amis s'éloignent-ils de lui ? » {**+p**} Si le pauvre homme est assez mal aimé pour que ses frères l'évitent, alors il est assez détesté pour que ses amis l'évitent. (Trouvé pour la première fois par R.)

Proverbes 19:10. Salomon : « Il n'est pas convenable pour un imbécile d'avoir le luxe ; combien moins (*af ki*) : qu'un serviteur ait le pouvoir sur des princes [serait convenable]. » {**+s**} Si pour un imbécile le luxe est assez inapproprié pour être inconvenant, alors qu'un serviteur ait le pouvoir sur des princes est assez inapproprié pour être inconvenant. (Trouvé pour la première fois par R.)

Proverbes 21:27. Salomon : « Le sacrifice des méchants est une abomination ; combien plus (*af ki*) : apporté avec une mauvaise intention ? » {**+s**} Si le sacrifice d'une personne méchante apporté avec de bonnes intentions est assez abominable pour être rejeté, alors le sacrifice d'une personne méchante amené avec de mauvaises intentions est suffisamment abominable pour être rejeté. (Trouvé pour la première fois par R.)

Job 4:18-19. Éliphaz le Témanite : « Voici (*poule*) : Il ne fait pas confiance à Ses serviteurs, et (*u*) Il accuse ses anges de folie ; Et encore plus (*af*) : ceux qui habitent dans des maisons d'argile, don't le fondement est dans la poussière [se méfie et accuse-t-il de folie] ? » {**+p**} Si Dieu est assez perspicace pour juger Ses serviteurs/anges comme peu fiables et imprudents, alors Il est assez perspicace pour juger les simples êtres humains comme peu dignes de confiance et imprudents. (Découvert pour la première fois par SYA.)

Job 9:13-14. Job : « Dieu ne retirera pas Sa colère ; les aides de Rahab se sont abaissées sous Lui. Combien moins (*af ki*) dois-je lui répondre, et choisir mes arguments avec Lui ? » {**-s**} Si les aides de Rahab n'étaient pas assez dignes de discuter avec Dieu, alors Job n'est pas assez digne de le faire. (Trouvé pour la première fois par R.)

Job 15:15-16. Eliphaz le Témanite : « Voici (*poule*) : Il ne fait pas confiance à ses saints ; et (*ve*) les cieux ne sont pas purs à Sa vue. Combien moins (*af ki*) : un homme abominable et sale, qui boit l'iniquité comme de l'eau [est-il confié ou considéré comme propre] ! » {**+p**} Si Dieu est assez exigeant pour juger ses saints comme indignes de confiance et les cieux impurs, alors Il est assez exigeant pour juger les simples êtres humains comme indignes de confiance et impurs. (Trouvé pour la première fois par R.)

Job 25:5-6. Bildad le Shuhite : « Voici (*poule*) : même la lune n'a pas de lumière, et (*ve*) les étoiles ne sont pas pures à Ses yeux ; combien moins (*af ki*) : l'homme,

qui est un ver, [est clair et pur à Ses yeux] ? » {+**p**} Si Dieu est assez perfectionniste pour juger la lune comme obscure et les étoiles comme impures, alors Il est assez perfectionniste pour juger les simples êtres humains comme obscurs et impurs. (Trouvé pour la première fois par SYA.)

Job 35:13-14. Élihu : « En effet (*akh*) Dieu n'entendra pas la vanité, ni le Tout-Puissant ne la prendra en compte. Oui, lorsque (*af ki*) tu dis que tu ne peux pas Le voir – la cause est devant Lui ; donc, attends-Lui. » {+**s}** Si Dieu ignore les vains un temps, alors Il ignorera les sceptiques autant (ou peut-être plus). (NEW – D'abord découvert par R.)

Esther 9:12. Assuérus dit : « À Choushan, la capitale, les Juifs ont tué et détruit cinq cents hommes et les dix fils de Haman ; dans le reste des provinces du roi, qu'ont-ils (*bof*) fait ? [c'est-à-dire sûrement beaucoup plus !] » {+**s**&} Si les Juifs de Chushan ont trouvé et détruit jusqu'à 500 antisémites, alors les Juifs des provinces ont trouvé et détruit bien plus de 500 de leurs ennemis. (D'abord une intention a fortiori, à mon avis ; mais j'ai gardé l'affaire car elle est traditionnellement prise pour acquise.) (Découverte pour la première fois par EbJ.)

Daniel 2:9. Nabuchodonosor : « Ainsi (*lahen*) : raconte-moi le rêve, et (*ve*) : je saurai que tu peux m'en déclarer l'interprétation [car il est plus difficile de le raconter que de l'interpréter]. » {+**p**} Si Daniel est assez puissant pour raconter le rêve, alors il est assez puissant pour l'interpréter. (Trouvé pour la première fois par R.)

Néhémie 13:26-27. Néhémie : « Salomon, roi d'Israël, n'a-t-il pas péché par ces choses ? Pourtant, parmi bien des nations, il n'y avait pas de roi comme lui, et il était aimé de son Dieu, et Dieu l'a fait roi sur tout Israël ; néanmoins*, même* lui (gam) les femmes étrangères ont fait pécher. Allons-nous *alors (v)* vous écouter pour faire tout ce grand mal, pour rompre la foi envers notre Dieu en épousant des femmes étrangères ? » {+**s**} Si le roi Salomon, qui n'était pas très faible, était assez faible pour être amené au péché par des femmes étrangères, alors nous, qui sommes beaucoup plus faibles, sommes assez faibles pour être conduits au péché par des femmes étrangères. (Découvert pour la première fois par R.)

2 Chroniques 6:18. Salomon : « Mais Dieu, en vérité, habitera-t-il avec les hommes sur la terre ? Voici (*hine*), le ciel et le ciel des cieux ne peuvent te contenir ; combien moins (*af ki*) : dans le cas de cette maison que j'ai bâtie ? » {**-s**} Si les cieux ne sont pas assez grands pour contenir Dieu, alors une maison terrestre ne l'est pas pour cela. (Trouvé pour la première fois par ZHK.) C'est le même récit que 1 Rois 8:27.

2 Chroniques 32:15. Sennachérib, roi d'Assyrie (par l'intermédiaire de ses messagers), dit : « Car (*ki*) : aucun dieu de nation ou de royaume n'a pu délivrer son peuple de ma main, ni de celle de mes pères ; de même, (*af ki*) votre Dieu [présumé par le parleur comme nul différent des autres dieux] ne pourra pas vous délivrer de ma main. » {**-s**} Si d'autres dieux nationaux n'étaient pas assez puissants pour délivrer leurs nations respectives, alors le Dieu de Juda n'est pas assez puissant pour délivrer sa nation. (Cela équivaut bien sûr à tort Dieu à des non-dieux, mais c'est ainsi que pense le roi assyrien.) (Trouvé pour la première fois par AS.)

4. MISHNA et 2 TALMUDS

Il peut y avoir des mentions de certains arguments bibliques a fortiori dans la **Michna** (expurgée et close vers 200 ap. J.-C. par R. Judah HaNasi, abrévié M) – mais jusqu'à présent, je n'ai pas examiné la question (et personne d'autre non plus, à ma connaissance).

J'ai publié il y a dix[18] ans une liste de 46 arguments a fortiori dans la Mishnà, basée en grande partie sur le travail réalisé par un certain Professeur Alexander Samely, avec quelques modifications (mineures) de ma part. En regardant maintenant cette liste, je ne vois aucun passage qui intéresse les recherches présentes – c'est-à-dire aucun qui mentionne l'argument biblique a fortiori. Les arguments listés sont à fortiori, certes, mais pas bibliques ; ils sont tous mishnaïques. Il est encore possible qu'ailleurs dans la Michna, il y ait une référence à certains versets bibliques ayant une intention a fortiori. Si c'est le cas, nous devons finalement les trouver et les placer en premier dans notre liste chronologique.

Concernant l'ère mishnaïque, le Tanna **R. Eliezer ben R. Eliezer ben R. Jose HaGelili (**[19]abrev. EbJ) du IIe siècle de notre ère, mérite d'être mentionné. Dans une *baraita* sur les 32 règles herméneutiques d'interprétation biblique, il distingue les arguments explicites (*meforash*) et implicites (*satum*) *de qal vachomer* (règles 5 et 6). Il donne deux exemples bibliques de chacun [20]; à savoir, pour l'explicite, **Jérémie 12:5 et Esther 9:12**, et pour l'implicite, Psaumes 15:4-5. Les deux cas explicites, bien plus tard, apparaissent dans la *liste de dix de la Genèse Rabbah* (voir ci-dessous), et les cas implicites sont, plus tard, commentés par Rachispi (voir ci-dessous).

Il est notable que l'un des deux exemples d'argument « explicite » a fortiori donné ici est Esther 9:12, qui est sans doute plus crédible « implicite ». Dans ce cas, le

---

18 Voir AFL, annexe 2 (voir aussi chapitre 23).

19 HaGelili signifie le Galiléen.

20 J'ai obtenu cette information de L. Jacobs, qui attire l'attention sur la mention de ces arguments bibliques a fortiori dans ledit *Baraita* dans son essai « L'argument Qal Va-Homer dans l'Ancien Testament » (dans son livre *La pensée rabbinique dans le Talmud*, à la p. 111). Notez cependant que les exemples donnés pourraient ne pas faire partie de l'original *Baraita*, mais une partie d'un commentaire ultérieur y a été ajoutée. Voir : https://jewishencyclopedia.com/articles/2500-baraita-of-the-thirty-two-rules. En hébreu. les règles herméneutiques sont connues sous le nom de *Midot*.

terme *meh* (quoi) est interprété comme signifiant « combien de plus », bien que la lecture la plus simple soit qu'il s'agit simplement d'un point d'interrogation (c'est-à-dire combien d'antisémites supplémentaires ont été tués ?), sans préjugé quant à savoir si la réponse est plus ou moins (avoir été tués). Le fait qu'une lecture alternative du texte soit possible suffit, à mon avis, à le classer comme implicite plutôt qu'*explicite comme qal vachomer*. Néanmoins, j'ai maintenu cette affaire dans la liste des cas explicites car elle est très largement acceptée comme telle dans la tradition rabbinique.

Ensuite, chronologiquement, c'est probablement le Midrash *Genesis Rabbah* (abrev. GR). Il a probablement été initié par l'Amora R. Oshaya ben Hama, qui a prospéré au IIIe siècle de notre ère, incluant du matériel tannaïtique avec des écrits de cet auteur, puis s'est développé avec la contribution d'autres éditeurs et auteurs, jusqu'à ce qu'il soit effectivement fermé vers 300-500 ap. J.-[21]C.

En ce qui concerne les deux Talmuds, à ce jour je ne connais qu'un ou deux arguments bibliques a fortiori mentionnés dans chacun de ces documents. Des recherches supplémentaires sont bien sûr nécessaires pour établir des listes exhaustives de telles mentions dans ces deux documents (et en effet, dans d'autres de cette époque).

Le **Talmud de Jérusalem** (hébreu Talmud *Yerushalmi*, abrévié JT), dans le traité *Sanhédrin* 10:1 (27d), mentionne[22] le *qal vachomer* de **la Genèse 4:24**. En allant là-bas, je vois qu'il est écrit : « Un argument *de minore ad* majus : Car Caïn serait vengé septuple, etc. »[23] .

Le **Talmud babylonien** (hébreu Talmud *Bavli*, abbrev. BT). Nous avons trouvé à ce jour deux cas. Dans le traité *BT Sanhédrin* 108a, un *qal vachomer* est perçu dans **Genèse 6:9**. Le passage pertinent à cet endroit est le suivant[24] :

> « Voici les générations de Noé : Noé était un homme juste, et parfait dans ses générations. R. Johanan disait : Dans ses générations, mais pas dans les

---

21 https://jewishencyclopedia.com/articles/3056-bereshit-rabbah.

22 Cela est souligné par Louis Jacobs dans la page 3 de son essai.

23 https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Sanhedrin.10.1.10?lang=bi**&**avec=tous**&**lang2=en.

24 Textes anglais basés sur l'édition Soncino Talmud, en ligne sur Halakhah.com.

> autres[25]. Resh Lakish affirmait : [Même] dans ses générations — encore plus dans d'autres [26]générations. »[27]

J'analyse cet argument de manière plus approfondie dans le présent essai, dans la section (chapitre 6) sur Rachi[28]. Je l'évalue comme implicite, non explicite.

Le traité *Baba Qama* 25a mentionne le *qal vachomer* de **Nombres 12:14**, en lien avec la Michna *Baba* Qama 2:5, qui introduit le concept et le principe de *dayo* (suffisance) pour les inférences rabbiniques a fortiori. BT commente cette Michna comme suit, citant le passage de la Torah :

> « Le rabbin Tarfon ignore-t-il vraiment le principe du *jour ? Le* dayo *n'est-il pas* d'origine biblique ? Comme enseigné : Comment fonctionne la règle du *qal vachomer* ? Et le Seigneur dit à Moïse : 'Si son père lui avait craché au visage, ne devrait-elle pas avoir honte pendant sept jours ?' Combien plus que dans le cas d'une [réprimande] divine devrait-elle avoir honte quatorze jours ? Pourtant, le nombre de jours reste sept, car il suffit que la loi concernant la chose déduite soit équivalente à celle don't elle est dérivée ! »

La Guemara s'étend longuement sur cette question. J'ai analysé son discours en détail, et de manière très critique, dans mon ouvrage *A Fortiori Logic* (AFL, chapitres 7 et 8), et il n'est pas nécessaire de me répéter ici. En bref, ce commentaire suppose de manière fallacieuse (contrairement à la théorie logique et à la pratique réelle du reste du Talmud) que *tout* argument a fortiori est un crescendo de forme ; de plus, il ne fait donc référence qu'à un des deux arguments formulés par R. Tarfon dans ladite Michna (ignorant désinvolte le second, qui n'est certainement pas « proportionnel »). De toute évidence, la Guemara tente ici de fonder le dayo de la Mishna dans ce passage biblique ; mais cela est logiquement impossible car le

---

[25] Note de bas de page dans l'éd. Soncino : « Ainsi, Noé : en comparaison avec le reste de sa génération, qui était exceptionnellement méchant, il se distinguait comme un homme juste ; dans d'autres générations, il n'aurait pas été supérieur à la personne moyenne. »

[26] Note de bas de page dans l'éd. Soncino : « Ainsi, si Noé était juste même lorsque tout son environnement était mauvais, combien plus avait-il vécu parmi des hommes justes ! »

[27] Le passage poursuit : « R. Hanina dit : Pour illustrer la vue de R. Johanan, à quoi peut-on comparer cela ? À un tonneau de vin reposant dans une voûte d'acide : à sa place, son odeur est parfumée [par comparaison avec l'acide] ; ailleurs, son odeur ne sera pas parfumée. R. Oshaia dit : Pour illustrer la vue de Resh Lakish, à quoi peut-on comparer cela ? À une fiole d'huile de spikenard allongée parmi des déchets : [si] elle est parfumée là où elle est, encore plus parmi les épices ! »

[28] Nous avons trouvé ce cas grâce à Rachi, et le commentaire de Rachi par Hirschensohn. La traduction anglaise du commentaire de Rachisi dans Chabad.org cite, ainsi que San. 108a, Gen. Rabbah 30:9 et Tan. Noach 5.

principe dayo concerne l'inférence d'une Torah/loi divine vers une loi rabbinique/humaine, alors que le récit des Nombres est entièrement divin.

Pour répéter, il peut y avoir d'autres mentions d'arguments bibliques a fortiori dans ces deux documents immenses, mais nous ne les avons pas encore cherchées de manière systématique.

Gen. 4:24 et Nombres 12:14, trouvés respectivement dans JT et BT, apparaissent aussi dans RG (bien que seul ce dernier fasse partie de la liste des dix). Gabay pense que la liste RG est probablement apparue en premier, auquel cas elle a pu influencer les Talmuds. Il est cependant possible que, puisque les Talmuds ont été achevés (selon les historiens) respectivement vers 350-400 et vers 500 ap. J.-C., mais ont mis des siècles à se développer (à l'achèvement de la Mishna en 200 ap. J.-C.), que certaines parties d'eux aient précédé la RG ou l'aient recoupée. Dans ce cas, les auteurs de la RG ont peut-être eu un accès privilégié aux premiers brouillons des Talmuds, ou en ont peut-être entendu parler par bouche à oreille. En effet, il est même possible que certains auteurs de la RG aient été parmi ceux de JT et BT. Il est donc très difficile pour nous d'hypothétiser l'ordre chronologique de ces documents. En conséquence, je considère la RG comme le document précédent, mais je considère aussi les résultats de JT et BT comme étant trouvés indépendamment de celui-ci.

Il devrait nous être relativement facile de trouver des cas d'arguments bibliques à fortiori dans la Michna et les deux Talmuds s'il existe *un* index contenant de telles informations. Dans ce cas, nous pourrions commencer immédiatement vérifier, pour chacun des 72 versets bibliques déjà connus de nous, s'ils sont indexés dans l'un de ces trois documents. Nous examinerions ensuite le passage mishnaïque ou talmudique concerné, et verrions s'il mentionne explicitement, ou même fait simplement allusion, au caractère a fortiori du verset biblique indexé. Ensuite, nous pourrions approfondir la question, en examinant minutieusement chaque autre entrée de l'index (il peut y en avoir des centaines) à la recherche d'autres cas de *vahomer biblique* encore inconnus.

5. GENESIS RABBAH et après

Dans le Midrash *Genesis Rabbah* (hébreu *Bereshith Rabbah*, « Grandes Exégèses de la Genèse » abrévié GR),[29] qui date d'environ 300-500 ap. J.-C., R. Ishmaël (IIe siècle ap. J.-C.), est cité (GR 92:7) disant que **Genèse 44:8** est « l'un des dix arguments *qal vachomer* donnés dans la Torah » (le terme « la Torah » étant ici compris comme « le Tanakh », comme cela devient évident). Puis neuf autres exemples sont listés dans le texte reçu, à savoir : **Exode 6:12, Nombres 12:14, Deutéronome 31:27, 1 Samuel 23:3, Jérémie 12:5 (2 exemples), Ézéchiel 15:5, Proverbes 11:31 et Esther 9:12**. C'est la plus ancienne affirmation connue concernant le nombre d'arguments a fortiori dans la Bible juive. Nous pouvons et supposerons que tous les commentateurs ultérieurs de l'argument biblique a fortiori étaient au courant de cette liste (même si certains n'étaient partiellement pas d'accord).

J'ai analysé ces dix cas classiques de *qal vachomer*, et démontré leur statut a fortiori dans mes travaux précédents sur ce [30]sujet ; ils sont, de plus, listés et brièvement éclaircis au chapitre 3 du présent essai. Je n'entrerai pas dans les détails de ces cas, ou d'autres énumérés dans le présent article si je les ai déjà suffisamment traités dans mes travaux antérieurs ; le but du présent essai est de traiter des cas « nouveaux » (c'est-à-dire des cas qui ne m'ont été portés à l'attention que dans le cadre de la présente étude).

Cette liste de dix cas est remis en question par certains commentateurs, comme nous le verrons plus loin. Pour commencer, certains ont contesté l'ancienneté égale des neuf cas supplémentaires (en plus du premier Gen. 44:8), suggérant qu'ils auraient pu être ajoutés par la suite sous forme d'éditorial, voire comme une glose ultérieure[31], puisque R. Ishmaël n'est pas explicitement identifié comme leur auteur. De plus, de nombreux commentateurs ont réalisé qu'il existe, en fait, plus de dix

---

[29] https://en.wikipedia.org/wiki/Genesis_Rabbah. L'auteur traditionnellement présumé (ou peut-être simplement l'initiateur) de ce livre est R. Oshaya ben Hama. Le texte hébré peut être téléchargé à https://hebrewbooks.org/14385.

[30] Notamment dans les chapitres 5-6 de la JL, et dans l'AFL, annexe 1. Voir aussi mon essai « Les 46 *Qal vachomer* Arguments in the Tanakh » (qui a été tiré de l'AFL en 2023).

[31] Voir l'essai précédemment cité de Jacobs ; dans la page 2, il fait référence à une longue note de Theodor-Albeck suggérant que la liste donnée est une glose.

exemples de *qal vachomer* dans le Tanakh ; et certains ont cherché à expliquer ce fait surprenant mais indéniable, d'une manière ou d'une autre.

Il est important de noter que R. Ishmaël est cité *disant sans réserve* qu'il existe dix (c'est-à-dire précisément dix) occurrences de *qal vachomer* dans le Tanakh. Il ne suggère pas que les dix qu'il a en tête (quel que soit l'ensemble de dix qui lui est attribué) soient, d'une certaine manière, les plus significatifs ou les plus informatifs ; et impliquent ainsi qu'il est conscient d'autres cas – qu'ils soient quelques-uns ou bien d'autres. Sûrement, s'il (ou quiconque a écrit ce passage de GR en son nom) avait été au courant d'autres instances, il l'aurait naturellement dit, soit mentionné leur quantité, soit les listé, soit expliqué (brièvement) pourquoi il n'a fait ni l'un ni l'autre. Pour cette raison, toutes les tentatives d'affirmer que le nombre dix était destiné à être sélectif d'une certaine manière, et qu'en fait R. Ishmael (ou quiconque) connaissait tous les autres cas, s'engage dans une projection anachronique d'informations hypothétiques dans le texte donné – c'est-à-dire dans l'écriture de fiction, pas dans la recherche sérieuse.

Il est donc clair que le nombre dix était à l'origine destiné à être exhaustif ; de plus, le nombre dix était apparemment considéré comme exact tout au long de l'Antiquité et jusqu'au Moyen Âge. Comme nous le verrons, Rachi, dans son commentaire continu au Tanakh, mentionne également le nombre dix, même s'il attire explicitement l'attention ailleurs sur d'autres cas. De toute évidence, les rabbins étaient émotionnellement attachés au nombre rond de dix dès le départ et très réticents à s'en écarter[32].

Et pourtant... deux autres arguments a fortiori sont mentionnés dans la RG, à savoir **Genèse 4:24** et Genèse 17:20-21[33]. Ainsi, la RG mentionne apparemment 12 cas au total. En supposant qu'un seul auteur soit responsable de l'ensemble de l'œuvre, cela contredit la revendication de la GR 92:7 qui ne présente que dix arguments a fortiori au total. En supposant que ces deux cas ne figuraient pas dans la liste originale des dix, on peut bien se demander pourquoi ils en ont été exclus. Il semble que, bien que Genèse 4:24 soit techniquement un cas valide et explicite, le fait que l'argument soit prononcé par un personnage peu recommandable (à savoir Lemekh) et puisse être une tentative de justifier un acte malveillant (c'est-à-dire le meurtre) l'a disqualifié pour des raisons éthiques (aux yeux rabbiniques) de l'inclure dans la

[32] Ils auraient tout aussi bien pu se concentrer sur sept ou treize affaires, ou n'importe quel autre nombre populaire parmi eux ; et nous aurions posé les mêmes questions !

[33] Je base ces informations sur Jacobs. Voir les notes 3 et 4 de son essai.

liste[34]. Quant à Genèse 17:20-21, son exclusion, à un stade ou à un autre, était probablement due à la reconnaissance qu'elle est implicite plutôt qu'explicite.

Nous devrions donc nous concentrer sur Genèse 4:24, et poser la question évidente : pourquoi n'a-t-il pas été inclus dans la liste classique des dix ? De nombreuses réponses sont concevables. La RG pouvait être une compilation de documents différents par les mêmes auteurs ou différents ; et les éditeurs qui les ont réunis n'ont peut-être pas remarqué l'incohérence, ou ne voulaient peut-être pas manipuler le texte fusionné même si cette abstinence signifiait qu'une incohérence persistait. Même un seul auteur aurait pu d'abord trouver et lister les dix cas ; puis découvrir plus tard le onzième cas mais réticent à réécrire la liste. (Rappelez-vous, les auteurs à cette époque n'avaient pas de traitement de texte comme nous !) Ou l'auteur connaissait peut-être le cas Genèse 4:24 avant de dresser sa liste des dix, mais l'a ensuite accidentellement oublié en composant sa liste ; ou peut-être l'a-t-il laissé volontairement de côté, afin d'avoir une liste exacte de dix cas (un beau chiffre rond). D'autres explications peuvent être proposées.

Genèse 4:24 dit : « Si (*ki*) : Caïn est vengé septuple, alors (*ve*) : Lemekh [sera vengé] septuple et soixante. » Lemekh dit apparemment : Un tueur intentionnel est plus abominable qu'un tueur non intentionnel (prémisse tacite majeure) ; d'où il s'ensuit que si un tueur intentionnel n'est pas assez abominable pour être puni immédiatement, alors un tueur non intentionnel restera impuni beaucoup plus longtemps. C'est *un argument subjectif négatif à crescendo* (**-s&**) ; et il est raisonnablement explicite (on ne pourrait guère le lire autrement).

Genèse 17:20-21 dit : « Quant à Ismaël, je t'ai entendu ; voici (*hine*), je l'ai béni, et je le rendrai fécond, et je le multiplierai immensément ; douze princes il engendrera, et je ferai de lui une grande nation. Mais (*ve*) Mon alliance j'établirai avec Isaac, que Sarah te portera en ce moment fixé l'année à venir. »

Gabay note, à propos de ces versets, la nécessité de voir Rachi au nom du Midrash Rabbah (GR 47:5), et Maharzu au Midrash « que la raison pour laquelle un KV est évident, c'est parce qu'il y a ici une répétition de ce qui a déjà été dit au verset 19 », qui dit : « Et Dieu dit : 'En effet (*aval*), ta femme Sarah te donnera un fils, et tu le

---

[34] Allen Wiseman (dans sa thèse de doctorat de 2010, *Un examen contemporain de l'argument A Fortiori impliquant les traditions juives,* pp. 174-6) suggère que cette affaire relève d'une catégorie rabbinique de « mal » *QAL Vachomer*. Il ne liste pas d'autres membres de cette catégorie, mais il est facile d'en suggérer certains ; par exemple, 2 Chroniques 32:15 en serait un. Inutile de dire que même si un argument a fortiori est « mauvais » en ce sens, il conserve son statut logique d'argument valide a fortiori. Aussi déplaisant ou incroyable que soit le contenu, c'est la forme qui compte, pas le contenu.

nommeras Isaac, et j'établirai mon alliance avec lui comme une alliance éternelle pour sa descendance après lui. »

Rachi mentionne le passage du Midrash Rabbah (47:5) avec la *lecture du qal vachomer* pour le verset 21 dans son commentaire au verset 19 :

> « 'Et mon alliance.' Pourquoi cela est-il écrit ? N'est-il pas déjà écrit (verset 9) : 'Et vous garderez mon alliance, vous et votre descendance, etc.' ? » Mais parce qu'Il a dit (verset 7) : 'Et j'établirai, etc.', on pourrait penser que les fils d'Ismaël et les fils de Kéureth sont inclus dans l'établissement [de l'alliance]. Ainsi, l'Écriture dit : 'Et j'établirai mon alliance avec lui,' et non avec d'autres. Pourquoi dit-elle [encore au verset 21] : 'Mais je fixerai mon alliance avec Isaac ?' Cela nous enseigne qu'il était saint dès le ventre. Une autre explication [pour la répétition du verset 19] : Dit Rabbi Abba : Les Écritures ici déduisent une conclusion a fortiori (*qal vachomer*) concernant le fils de la maîtresse à partir de [ce qui est écrit concernant] le fils de la servante. Elle est écrite ici : 'Voici que je l'ai béni, et je le rendrai fécond, et je le multiplierai.' Cela fait référence à Ismaël. Encore plus (*qal vachomer*), 'Mais mon alliance j'établirai avec Isaac !' (*Gen. Rabbah* 47:5)."

L'argument a fortiori proposé dans GR est le suivant : Si Ismaël, fils de la servante, est béni de fécondité et de multiplication (prémisse mineure), alors *Qal vachomer* Isaac, fils de sa maîtresse, sera béni également, et de plus par Mon alliance (conclusion). La prémisse tacite majeure ici est : Isaac (P), fils de Sarah, est plus digne (R) qu'Ismaël (Q), fils de Agar ; et la prémisse tacite de proportionnalité est que plus on est digne, plus on est béni (S). Ainsi, la forme argumentale est subjective positive à crescendo (**+s&**).

Le but de cette lecture a fortiori est, d'abord, d'argumenter qu'Isaac, tout comme Ismaël (au v. 20), est béni de descendants ; deuxièmement, d'affirmer qu'Isaac est béni (dans le v. 21) plus qu'Ismaël. Mais l'inférence qu'Isaac aura des descendants n'est clairement pas nécessaire ici, puisque le verset 19 nous a déjà *explicitement* informés qu'Isaac aura une « semence après lui » qui sera aussi soumis à l'alliance « éternelle ». L'intensification de la conclusion pure en un crescendo n'est clairement pas nécessaire ici puisque Isaac est déjà *explicitement* béni de l'alliance de Dieu au verset 19 et à nouveau au verset 21, alors qu'Ismaël ne l'est pas (il n'y a aucune mention de lui dans ces deux versets ni ailleurs à ce sujet).

Ainsi, il n'est pas nécessaire de faire les inférences proposées puisqu'elles sont données textuellement. Ainsi, contrairement au commentaire mentionné ci-dessus de Maharzu (c'est-à-dire Einhorn), le volet 19 ne rend pas l' *interprétation de qal*

vachomer « évidente », mais *redondante* ! Ce qui n'est pas nécessaire à la compréhension d'un texte, c'est un embellissement inutile. Pourquoi alors la bénédiction d'Isaac avec l'alliance est-elle mentionnée deux fois ici ? Nous pouvons nous référer au Midrash pour obtenir des réponses à cette question. Selon elle, le verset 19 sert à exclure Ismaël et les fils de Kététura (par un *davka* qui lit : « Et j'établirai mon alliance avec lui, et non avec les autres » ; et le verset 21 sert à expliquer pourquoi la bénédiction est prononcée avant la naissance d'Isaac, à savoir parce que « il était saint depuis le ventre. »

Le fait qu'il existe des interprétations alternatives faisant autorité à la lecture a fortiori de R. Abba confirme mon argument raisonné selon lequel cette lecture est implicite (*satum*) plutôt qu'explicite (*meforash*). Il est à noter que l'auteur de la liste de dix arguments *de qal vachomer* dans le Tanakh de la GR 92:7 considérait aussi le *qal vachomer* proposé dans GR 47:5 comme implicite, puisqu'il ne l'a pas inclus dans sa liste. Notez également que *l'Avot de-Rabbi Nathan* ne compte pas Genèse 17:20-21 dans sa liste des cinq *qal vachomer* de la Torah, même si ce cas est mentionné dans le document précédent (c'est-à-dire en GR). Ces absences montrent que je ne suis pas seul dans mon argument[35].

Il convient toutefois de noter que ***l'Avot de-Rabbi Nathan*** (abrev. ARN), un ouvrage haggadique (auteur incertain) datant de l'ère géonique (vers 650-950 ap. J.-C.),[36] compte Genèse 4:24 comme l'un des cinq *arguments qal vachomer* de la Torah (ici signifiant le Pentateuque), avec les quatre exemples listés dans la Relativité Générale (montrée ci-dessus), alors qu'il ne compte pas Genèse 17:20-21 dans cette liste[37]. Cela confirme que, même à des époques relativement anciennes, le premier cas était reconnu comme valide et explicite, tandis que le second n'était pas ainsi perçu. Mais la principale signification historique de l'ARN est qu'elle

---

[35] Notez que j'ai précédemment, dans AFL 16:4, porté le même jugement, arguant que, bien que l'argument puisse effectivement être interprété dans le texte, celui-ci peut aussi être lu plus simplement. Notez aussi que, comme je le souligne ici, Louis Jacobs considère cette affaire comme « extrêmement douteuse ».

[36] https://en.wikipedia.org/wiki/Avot_of_Rabbi_Natan. https://jewishencyclopedia.com/articles/355-abot-de-rabbi-nathan.

[37] Jacobs donne comme références : « (version B) 44 ; *Général Rabbah* 4:24 et Gen. 17:20-1 (éd. Theodor-Albeck, p. 225) et Talmud de Jérusalem *Sanh*. 10:1 (27d). » Notez aussi, en passant, que l'ARN ne mentionne pas trois autres Torah *QAL Vachomer* Des cas, à savoir Gen. 3:22, 11:6-7, 17:17, plus tard défendus par Hirschensohn (mais rejetés par Jacobs et moi-même comme au mieux implicites).

regroupe Genèse 4:24 avec les quatre instances de la Torah mentionnées dans la RG.

Pour compliquer davantage les choses, l'ouvrage midrashique beaucoup plus tardif appelé ***Yalkut Shimoni*** (abrévié YS), qui signifie « [Le] Rassemblement de Simon », compilé (l'auteur incertain) à l'époque médiévale, entre le XIe et le XIVe siècle[38], indique qu'il y a dix cas de *qal vachomer* dans le Tanakh, mais il n'en liste apparemment que neuf, omettant Ézék. 15:5[39]. Cette liste déficiente du YS a suscité une certaine controverse. Objectivement, cela pourrait simplement être une omission involontaire de l'auteur, ou probablement plus une erreur de scribe ultérieure. Ce sont les explications les plus raisonnables de cette omission. Puisque le *vaquero qal* suggéré par ce verset est techniquement parfait, il n'y avait aucune raison logique de le rejeter.

Mais certains commentateurs[40] ont interprété cette omission comme un *rejet intentionnel* du cas d'Ézek. 15:5 de la liste des dix de la GR par l'auteur de YS (sous-entendant qu'il s'agissait d'un ajout tardif) ; et ont même proposé un remplaçant. Personnellement, je ne suis pas d'accord avec cette dernière opinion. À mon avis, si l'auteur de YS avait critiqué l'inclusion d'Ézékk. 15:5, il l'aurait naturellement dit et expliqué son rejet de l'affaire (et peut-être suggéré un autre cas à sa place) ; il n'aurait pas simplement ignoré l'affaire et s'attendrait effectivement à ce que les autres suivent son exemple seuls, sans justification. Une telle explication a-t-elle été faite et, avec le temps, égarée ? Il est plus facile de supposer que l'affaire Ezekiel elle-même a été accidentellement omise de la *liste Yalkut Shimoni*, que de supposer (comme on aurait dû le faire autrement) que l'explication requise et manquante à son absence est ce qui a été perdu accidentellement !

Le *Yalkut Shimoni*, d'ailleurs, est l'un des commentaires qui cherchaient à expliquer pourquoi la Communauté Générale n'a listé que dix cas de *qal vachomer* dans le Tanakh, alors qu'il y en a manifestement beaucoup d'autres. Gabay m'a informé que YS propose que chacun des dix cas listés nous enseigne une certaine « nouveauté » (*chiddush*), une leçon qui serait restée inconnue sans le qal vachomer donné. Pour des exemples : sans Exode 6:12, nous aurions pu supposer que le Pharaon écouterait Moïse ; de Nombres 12:14 nous apprenons le *principe dayo ; et ainsi de suite.*

---

38 https://en.wikipedia.org/wiki/Yalkut_Shimoni. https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4.

39 https://www.sefaria.org/Yalkut_Shimoni_on_Torah?tab=contents. Dans la section 132, un commentaire sur 1 Sam. 23:3.

40 Notamment, le commentateur du XIXe siècle Zeev Wolf Einhorn, comme on le verra plus loin dans la section qui lui est consacrée.

À mon avis, cette explication est bien trop indéfinie et non étayée. Pour être crédible, chaque cas inclus dans la liste de dix de la GR devrait être clairement et convaincant expliqué de la manière proposée ; et de plus, chaque cas *non* inclus dans cette liste devrait être démontré *comme ne possédant* pas cette propriété didactique. Puisque la différence revendiquée est très vaguement identifiée (en fait, comme « une sorte de leçon »), la tâche est en fait impossible à appliquer en pratique[41]. Que cette méthode de recherche n'ait pas été utilisée par l'auteur de ce commentaire est de toute façon évident, du fait qu'il ne propose pas (comme il le faudrait) une liste complète de tous les cas de *qal vachomer* dans le Tanakh, encore moins une analyse détaillée de tous les cas (inclus et exclu) prouvant sa thèse farfelue.

De toute évidence, cette théorie n'a été formulée que sous la forme d'un ballon d'essai spéculatif, un simple acte de foi et d'espoir. Ce n'était qu'une expression du désir de l'auteur de trouver une solution au problème en cours, une qui confirmerait l'infaillibilité et l'omniscience supposées de l'ancien auteur rabbinique de *la Genèse Rabbah* concernant les arguments *du qal vachomer* dans le Tanakh (bien qu'il ne soit qu'une liste restreinte de dix cas). La vérité est que rien ne distingue vraiment les dix cas listés dans GR 92:7 de tous les autres cas de *qal vachomer* dans le Tanakh. Ni la forme logique, ni le langage utilisé, ni le contenu, ni l'utilité ne peuvent être désignés comme distinctifs de ces dix cas, et comme nécessitant les dix cas. Il s'ensuit que nous ne pouvons qu'assumer honnêtement et en toute sécurité que l'auteur de GR ne connaissait que les cas qu'il a réellement listés (au moment où il les a listés).

Une idée me vient : peut-être que cela a un lien avec le Talmud ? Peut-être que la liste des arguments *de qal vachomer* dans RG est une liste d'instances bibliques d'a fortiori mentionnées ainsi dans le Talmud ? Nous avons vu ci-dessus que chacun des deux Talmuds mentionne au moins un argument biblique a fortiori. Peut-être y a-t-il d'autres mentions similaires dans JT et/ou BT ; peut-être les dix dans RG. Il est possible, en supposant que l'ordre chronologique n'exclue pas cette hypothèse, que la liste RG soit destinée à refléter des informations talmudiques. Cette question mérite certainement d'être étudiée.

Il serait de toute façon (comme déjà suggéré) intéressant de rechercher, pour elle-même, toutes les mentions, explicites ou par allusion, du *qal vachomer* biblique dans les deux Talmuds. Il pourrait y en avoir moins ou plus que les 10 ou 12 cas

---

[41] En vérité, chaque verset biblique enseigne quelque chose ; donc, un critère aussi vague est inutile. Un critère plus précis n'a pas été spécifié par YS.

mentionnés dans la GR. Nous pourrions même apprendre de nouveaux cas, des cas que personne n'a redécouverts depuis....

Certaines des hypothèses de la discussion ci-dessus seront considérablement renversées plus tard dans la présente étude, lorsque nous examinerons (au chapitre 11) l'œuvre de Chaim Hirschensohn, car il aurait eu l'idée sympathique de lire l'affirmation de R. Ishmaël (dans GR 92:7) selon laquelle il existe « dix *arguments de qal vachomer* donnés dans la Torah » comme signifiant littéralement dans *la Torah* (le Chumash), et non comme tout le monde a supposé depuis des siècles comme sens dans *le Tanakh*. De plus, Hirschensohn a réussi à rassembler dix instances de Torah (et en effet plus de dix), confirmant ainsi son interprétation. Nous examinerons et discuterons de cette réinitialisation plus en détail plus tard dans ce volume, lorsque nous aurons plus de données disponibles.

6. R. Shlomo Yitzchaki (RASHI)

R. Shlomo Yitzchaki, mieux connu sous son acronyme Rachi (abrévié R, né en 1040 à Troyes, France, décédé en 1105),[42] écrivit un commentaire continu sur le Tanakh[43] dans lequel il attire parfois l'attention sur un discours fortiori, utilisant les expressions hébraïques *qal* vachomer et/ou *kol sheken* comme drapeaux.

Je ne sais pas si quelqu'un a déjà dressé une liste de tous les cas qu'il signale ; mais il m'est venu à l'esprit que je pourrais, au moins, vérifier si un ou la totalité des 67 cas que nous avons identifiés jusqu'à présent via d'autres auteurs dans la présente étude (listés au chapitre 3) avaient été signalés par lui plus tôt. Cette approche ne révélerait pas nécessairement tous les cas connus de Rachouchi, puisqu'il aurait pu repérer des cas qui ne figuraient pas sur notre liste (et donc pas encore connus de nous). De plus, il pourrait aussi, ailleurs, dans son commentaire continu sur le Talmud ou dans un autre ouvrage, avoir révélé des cas qui nous étaient inconnus. Mais nous pourrions au moins par cette voie identifier quels *cas parmi ceux que nous avons trouvés* devraient être attribués comme des « premières historiques » à Rachi, puisqu'il a vécu et écrit bien avant les autres auteurs que nous avons étudiés.

Et en effet, il s'avère que Rachi a découvert au moins **14** cas de *qal vachomer* dans le Tanakh avant quiconque que nous connaissions (14 cas en plus des 11 cas donnés dans le Midrash GR, bien sûr). À savoir : **Genèse 6:3 ; 2 Rois 5:13 ; Ézéchiel 14:13-21, 33:24 ; Proverbes 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27 ; Job 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14 ; Daniel 2:9 ; Néhémie 13:26-27**. Tout cela doit donc être classé comme des « premières histoires ». Rashi signale les versets comme argumentant a fortiori en utilisant les termes *qal vachomer* (ou *q"v*) et/ou *kol sheken* (ou *k"sh*),[44]généralement uniquement sur la base du verset concerné impliquant une expression typique comme *af ki*.

---

[42] https://en.wikipedia.org/wiki/Rashi. https://jewishencyclopedia.com/articles/12585-rashi-**Solomon-Bar-Isaac.**

[43] https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm.

[44] On peut, je pense, supposer sans risque que Rachi entend la même chose par les deux expressions, même si dans son commentaire à Ézok. 14:21 il utilise une conjonction des deux pour une raison quelconque (supposément juste pour souligner).

Notez que le cas listé dans Job 35:13-14 n'était pas l'un des 67 cas trouvés par des auteurs ultérieurs, mais que j'ai découvert au cours de la présente recherche (voir ci-dessous).[45]

Dans la plupart des cas, Rachi se contente de signaler les arguments de cette manière, sans les analyser davantage ; c'est-à-dire sans identifier suffisamment les termes et propositions impliqués, dont certains peuvent se trouver dans des versets autres que celui qu'il commente directement. Parfois, ces détails manquants sont assez évidents ; mais parfois, une présentation plus détaillée aurait été didactiquement utile. Cela montre que la compréhension de l'argument a fortiori par Rachi était intuitive plutôt que formelle (ce qui n'est bien sûr pas surprenant, car des études formelles de l'argument a fortiori se sont développées bien plus tard dans les cercles juifs).

Notez que Rashi propose trois autres cas comme *vachomers de qal*, mais je les rejette pour les raisons exposées ci-dessous.

Cas dérivés. Les14 cas de *qal vachomer* attribués ci-dessus à Rashi peuvent être considérés comme des « premières historiques » jusqu'à ce qu'un commentateur antérieur les ait mentionnés. En revanche, les 11 cas mentionnés dans GR peuvent tous être considérés comme « dérivés », c'est-à-dire comme appris par Rashi à partir de cette source (ou d'une autre) antérieure.

Concernant ces derniers cas, ce qui suit mérite d'être noté. (a) Rachi ne commente pas trois de ces cas, à savoir : Deut. 31:27, Jer. 12:5b et Esth. 9:12 ; néanmoins, il est raisonnable de supposer qu'il connaissait et approuvait ces cas de GR. (b) Rashi signale explicitement à fortiori sept cas, à savoir : Gen, 4:24, Gen. 44:8, Ex. 6:12, Num. 12:14, Jer. 12:5a, Ézék. 15:5 et Prov. 11:31. Le cas restant de 1 Sam. 23:3 est signalé indirectement : il n'y a pas de commentaire *ad loc*., mais le commentaire à Ézékl. 14:21 le mentionne[46] également comme a fortiori.

(c) Dans un cas, à savoir Genèse 44:8, Rachie déclare explicitement : « Ceci est l'un des dix *qal vachomer* [arguments] prononcés dans la Torah, et tous sont énumérés dans *Bereshith Rabbah* » ; montrant ainsi sa connaissance de la relativité générale, et répétant même son focus principal sur Genèse 44:8 et son usage particulier du mot 'Torah' au sens de 'Tanakh'. Le commentaire de Rachi à Ex. 6:12 se lit simplement : « Ceci est l'un des dix *qal vachomer* [arguments] présents dans la

---

[45] Un autre cas que j'ai découvert récemment est Genèse 18:12. J'ai attribué ce cas à Hirschensohn, car il s'inspirait d'une de ses conclusions.

[46] Il fait aussi référence à Ézok. 15:5, bien que ce dernier ait aussi un commentaire direct dans le même sens.

Torah ; » sans mentionner la RG (bien qu'il y ait une référence à la GR 92 entre parenthèses, que je soupçonne n'être qu'une évidence éditoriale). Dans les neuf autres cas de RG, il n'est fait ni mention de la RG ni du nombre dix. Ainsi, Rachisi ne précise clairement que deux cas parmi les dix listés dans la RG (et les deux sont des cas de la Torah).

Rachisi propose des commentaires plus détaillés sur le contenu de certains des 11 cas de la GR, notamment Genèse 4:24, Ex. 6:12, Nombres 12:14, Jer. 12:5 (a & b), Ézék. 15:5 et Prov. 11:31. Certaines de ses lectures détaillées a fortiori diffèrent quelque peu, mais pas radicalement, des miennes. Par exemple, il interprète dans Jér. 12:5a comme disant : « Si même vos frères, les prêtres, viennent vous tuer, les princes de Juda se lèveront sûrement contre vous pour vous tuer », donnant ainsi des significations plus précises aux termes utilisés dans le texte.

L'une de ses lectures les plus complètes est cependant particulièrement remarquable, étant très différente de la mienne. C'est celle concernant Num. 12:14, car il y réitère l'interprétation de ce récit de la Torah que l'on trouve dans BT *Baba Qama* 25a, qui fait que l'argument a fortiori monte en crescendo d'une détention de 7 jours à 14 jours, après quoi la peine est réduite à 7 jours par application du *principe dayo* . Cette affirmation, comme je l'ai expliqué en détail dans l'AFL, n'est pas une lecture littérale (*pshat*) du verset, mais une interpolation fantaisiste sujette à beaucoup de critiques. Voir mon bref commentaire sur ce cas au chapitre 4 (ci-dessus).

Il est intéressant de noter que Rachisi ne rejette pas Ézék. 15:5 comme un véritable a fortiori (et donc, par implication, comme un membre fidèle des dix cas de la GR). Cela mérite d'être noté, car (comme nous l'avons mentionné précédemment) le YS ne mentionne pas ce cas comme l'un des dix de la GR (ne listant que neuf cas au total) et cette omission a conduit certains commentateurs (notamment Einhorn, comme nous le verrons) à douter de sa crédibilité en tant que discours a fortiori. Le traitement de cette affaire par Rashi sans aucune suggestion qu'elle soit anormale contredit effectivement cette thèse sceptique.

Puisque les historiens considèrent que le YS date d'un moment du XIe au XIVe siècle, et que Rachi est spécifiquement daté de 1040 à 1105, on peut supposer sans risque que Rachisi a antérieur au YS et ne l'a jamais lu. À moins qu'il ne soit découvert que Rachisi mentionne clairement YS quelque part, auquel cas les historiens devront dater le YS plus précisément, avant ou pendant sa vie[47]. Mais

[47] Il y a une suggestion éditoriale à cet effet dans l'édition en ligne que j'ai utilisée, dans le commentaire anglais à Genèse 4:24. Là où Rashi dit « Ainsi l'a expliqué le rabbin Tanchuma », il y a un commentaire entre crochets qui dit : « Cela n'apparaît pas dans les éditions existantes de

dans ce dernier cas, on s'attendrait à ce que Rachisi donne son avis sur l'absence d'Ézék. 15:5 dans la liste YS, ce qu'il ne fait pas (sans surprise).[48]

De plus, il faut noter que Rachi ne remet en question nulle part (à ma connaissance) l'affirmation de GR selon laquelle il n'y aurait (que) dix *cas de qal vachomer* dans la Torah (Tanakh), même s'il en a lui-même découvert avec joie bien d'autres exemples ! En effet, commentant Genèse 44:8, il déclare : « C'est l'un des dix *qal vachomer* [arguments] prononcés dans la Torah, et tous sont énumérés dans *Bereshith Rabbah* », donnant l'impression qu'il est totalement d'accord avec l'affirmation faite dans la relativité générale. Pourtant, paradoxalement, il préconise au moins 14 autres cas explicites valides, 3 plus implicites et un cas invalide. Il serait surprenant qu'une personne aussi perspicace et intelligente que Rachi, un penseur prêt quand nécessaire à exprimer des critiques, ne remarque pas la disparité, et ne la mentionne au moins, sinon offre une explication. Peut-être le fait-il quelque part, à mon insu. C'est une question ouverte.

Premières historiques. Examinons maintenant de plus près les 14 cas valides et explicites de la Bible a fortiori découverts pour la première fois par Rachi. Je noterai brièvement et parfois commenterai les propos de Rachi. Tous sauf trois de ces cas ont déjà été analysés par moi dans ma liste de 47 cas de 2013 (en AFL), reproduite dans le présent essai (au chapitre 3). Les trois cas qui m'étaient nouveaux, à savoir Genèse 6:3, Proverbes 17:7 et Job 35:13-14 seront ici analysés par moi pour la première fois et donc avec un peu plus de détail. Néanmoins, je vais aussi passer en revue les 11 autres cas afin de les relier au commentaire de Rachi.

Genèse 6:3. « Et le Seigneur dit : 'Mon esprit ne débattra jamais de l'homme, car il est aussi (*beshagam*) chair ; et (*ve*) ses jours seront cent vingt ans.' »

Notre attention a été attirée sur ce cas par la liste de Hirschensohn. Gabay rapporte que Hirschensohn fait référence à la lecture de ce verset par Rashi comme *qal vachomer*. Il (c'est-à-dire vraisemblablement Gabay) résume l'interprétation de Rashi ainsi : « Et le Seigneur dit : Mon esprit ne se contentera pas [en Moi] à jamais [c'est-à-dire indéfiniment] concernant l'homme, [pour savoir s'il doit le détruire ou non,] en ce que [ceci,] aussi, [est en lui, qu'il est chair, [et non une substance dure

Tanchuma, mais dans Yalkut Shim'oni, il est cité de Tanchuma. » Cependant, à mon avis, cette suggestion éditoriale ne doit pas être interprétée comme une défense pour que Rashi ait lu le YS, mais plutôt simplement comme un fait qu'il existait des éditions de Tanchuma au moment où le YS a été écrit, et donc aussi probablement dans la vie antérieure de Rashi, qui incluait l'explication concernée.

[48] Dans https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4, il est clairement indiqué que Rashi ne mentionne nulle part le YS.

— et même ainsi il ne s'humilie pas devant Moi !] et ses jours seront cent vingt ans, [à ce moment-là, s'il ne s'est pas repenti, j'apporterai un déluge.] »

En regardant le commentaire réel de Rachi, l'a fortiori perçu par Rachi se rapporte à la phrase בְּשַׁגַּם, הוּא בָשָׂר, Rashi prenant le premier mot comme בְּשֶׁגַּם (changement de voyelle). Cette phrase est traduite (sur le site Chabad.org en ligne) par « car il est aussi en lui qu'il est [seulement] chair ». Rachi ajoute le commentaire : « et néanmoins (*af al pi*), il ne se subordonne pas devant Moi. Et si (*umah im*) il était feu ou une substance dure ? » Ce que le traducteur explique entre crochets comme signifiant : « [c'est-à-dire, combien son insubordination serait plus grande !]. »

« Mon esprit ne se querellera pas (*yadon*) concernant (*ba*) l'homme pour toujours » signifie que Dieu a pris une décision concernant le destin de l'homme. « En ce qu'il est aussi chair » implique l'expression בשגם, qui peut être vue comme la somme de : in (*be*) + that (*she*) + also (*gam*). Les mots « in that » peuvent être traduits par « parce que » ; Mais quel est l'intention ici du mot ajouté « aussi » ? Je pense que *gam* ici signifie plutôt « spécialement », et donc lire la phrase comme : « surtout parce qu'il est de chair. » Cette lecture implique que si l'homme n'était *pas* fait de chair, la décision de Dieu pourrait être d'une certaine manière différente. La référence sous-jacente à une créature « non de chair » justifie l'introduction par Rachi de « feu ou substance dure » comme antonyme descriptif.

« Et ses jours (*yamav*) seront cent vingt ans. » Cela expose la décision que Dieu a prise. Le premier mot de cette phrase est la conjonction *ve*, signifiant généralement « et », mais dans le contexte présent, signifiant évidemment « donc », car il fournit un lien nécessaire avec la phrase précédente, qui ne précise pas encore quel est le verdict de Dieu. De plus, le « particulièrement » (*gam*) dans la phrase précédente suggère que l'inférence impliquée par le « donc » ici est faite par un argument a fortiori. C'est-à-dire que « particulièrement » peut être lu comme « d'autant plus ». Cela semble être le signal de Rachi pour formuler un *vachomer de qal*. Notez que c'est le seul endroit dans tout le Tanakh où l'expression בשגם(*b-sh-g-m*) est utilisée.

Une lecture simple (*pshat*) du terme « ses jours » serait que l'espérance de vie de l'humanité sera désormais de 120 ans (probablement au maximum, bien que parfois moins). Mais Rachi insiste sur une interprétation plus complexe, à savoir : « Jusqu'à cent vingt ans, je retarderai ma colère envers eux, mais s'ils ne se repentent pas, j'apporterai un déluge sur eux... » Dans ce cas, « ses jours » fait référence à la survie de l'humanité dans son ensemble (sauf pour Noé et sa famille, en fait). Cette phrase est donc un appel au repentir et une menace de punition si cet appel reste ignoré.

On pourrait soutenir l'explication plus simple en disant que le péché de l'homme est dû au sentiment d'invulnérabilité face à son attente de jouir d'une longue vie, de sorte que réduire drastiquement la durée de vie humaine limitera son *culot*, son hubris. Mais on pourrait avancer le même argument en faveur de la thèse de Rashi en affirmant que la menace d'un déluge mortel dans le délai spécifié pourrait amener les gens à se repentir. L'interprétation de Rashi des 120 années a l'avantage de mentionner le déluge comme l'essence de la décision de Dieu, tandis que l'interprétation plus simple ne fait pas tant allusion au déluge, même si c'est le sujet principal du contexte.

Compte tenu des interprétations ci-dessus, il est clair que si nous voulons présenter le récit biblique sous une forme fortiori, nous devons utiliser *la lèse-majesté* contre Dieu (le motif de la décision de Dieu) comme terme moyen (R) et la destruction de l'humanité dans les 120 ans (décision de Dieu, introduite par *ve*) comme terme secondaire (S). Le péché non repentant doit être mentionné en termes majeurs et mineurs, comme condition de ladite peine éventuelle. Enfin, l'homme fait de chair doit apparaître dans la conclusion (puisque c'est à propos de lui que la décision de Dieu est prise) ; et par conséquent, la créature faite de feu ou d'une substance dure, plus invulnérable que l'homme et donc plus proche du divin, ce qui est hypothétiquement proposé par Rashi, doit apparaître dans la prémisse mineure.

Ainsi, l'argument est le suivant : le péché impénitent, par une créature puissante faite de feu ou d'une substance dure, (Q) est suffisamment insoumis à Dieu (R) pour mériter l'anéantissement dans 120 ans (S) (prémisse mineure) ; d'autant plus, le péché impénitent, par une créature faible et humble faite comme un homme de pure chair, (P) est suffisamment insoumis à Dieu pour mériter l'anéantissement en 120 ans (conclusion). La prémisse tacite principale ici est : le péché impénitent d'une créature faible et humble, fait comme un homme de pure chair (*beshagam*), est plus insoumis à Dieu que le péché impénitent par une créature hautement puissante, faite de feu ou d'une substance dure. L'argument est subjectif positif a fortiori (**+s**).

Cependant, le *qal vachomer* formulé ici, bien que basé sur le commentaire de Rashi, n'est pas celui que Rashi avait en tête. Il a[49] : « car il est aussi en lui qu'il est [seulement] chair, et néanmoins, il ne se subordonne pas devant Moi. Et s'il était feu ou une substance dure ? [c'est-à-dire, combien son insubordination serait-elle plus grande !]. » Ce *qal vachomer* est insuffisant car il ne reflète pas le sens complet de Genèse 6:3, mais cherche seulement à comprendre l'expression « en ce qui est aussi il est chair » ; il ne mentionne pas le jugement que Dieu rend par conséquent.

[49] Les ajouts explicatifs entre crochets sont donnés par le traducteur dans l'édition Chabad.org.

De plus, il soutient à tort qu'une créature de « chair » est insubordonnée à une créature de « feu et substance dure » l'est davantage, alors que l'argument devrait aller dans la direction opposée, car évidemment Dieu cherche à tirer une conclusion sur l'homme et non sur une créature hypothétique plus invulnérable que l'homme ne deviendra jamais.

Pour ces raisons, la lecture *de qal vachomer par Rashi* de Genèse 6:3, bien que significative, ne peut être admise que comme implicite (*satum*). Une lecture explicite (*meforash*) a fortiori est néanmoins possible, comme je l'ai montré ci-dessus ; cela doit être considéré comme la traduction complète et exacte du verset donné. On peut dire que Rashi a attiré l'attention sur ce verset, mais pas l'a verbalisé pleinement.[50]

2 Rois 5:13. Les serviteurs de Naaman : « Si le prophète t'avait ordonné de faire une grande chose, ne l'aurais-tu pas (*ha-lo*) fait ? Combien de temps encore quand (*ve-af ki*) il te dit [simplement] : Lave-toi et sois propre [tu devrais le faire] ! » (parenthèse à la mienne).

C'est un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori. Ma paraphrase : si le prophète faisant une demande difficile vous semblait assez puissant pour réussir à vous guérir, vous poussant à lui obéir, alors sa demande simple suggère qu'il pourrait être plus puissant que vous ne l'aviez prévu et en effet assez puissant pour vous guérir, et cela devrait vous amener à lui obéir. L'analyse de Rashi : « Ne le ferais-tu pas même s'il t'ordonnait de faire quelque chose nécessitant un effort ? *Qal vachomer* (a fortiori), puisqu'il t'a dit de faire une chose facile, [c'est-à-dire] t'immerger et devenir pur. »

Ézéchiel 14:13-21. Dieu : « Fils de l'homme, lorsque (*ki*) un pays pèchera contre Moi en transgressant gravement, et que j'étendrai ma main sur elle... et j'y envoie la famine... [Ou] si je fais passer des bêtes maléfiques dans la terre... Ou si je porte une épée sur cette terre... Ou si j'envoie une peste dans cette terre... bien que Noé, Daniel et Job y soient, comme je vis, dit le Seigneur Dieu, ils ne délivreront ni fils ni fille ; ils délivreront seulement leur propre âme par leur justesse... Combien de temps encore (*af ki*) quand j'envoie Mes quatre jugements blessants contre Jérusalem, l'épée, la famine, les bêtes mauvaises et la peste, pour en couper l'homme et la bête" (parenthèses pour moi).

C'est un argument prédicatif négatif (**-**p) a fortiori. Ma paraphrase : si ces hommes saints manquent de crédit spirituel suffisant pour empêcher l'exécution séparée de

---

[50] C'est pourquoi, dans la liste générale des arguments bibliques a fortiori donnés ci-dessus au chapitre 3, j'identifie ce cas comme « D'abord trouvé par R/AS. »

chacun des quatre décrets négatifs (peines pour les péchés commis), alors ils n'en ont pas assez pour arrêter ces quatre décrets ensemble. Le commentaire de Rashi affirme que *af ki* est « *lashon qal vachomer ve-k"sh* » (langage a fortiori et d'autant plus précis) ; mais il ne précise pas les versets 13-20 comme prémisses pour la conclusion du verset 21.

Ézéchiel 33:24. Dieu : « Ceux qui habitent ces terres désolées dans la terre d'Israël parlent : Avraham était un seul et il hérita de la terre ; mais (*va*) nous sommes nombreux ; la terre nous est donnée pour héritage. »

C'est un argument subjectif positif (+**s**) a fortiori. Ma paraphrase : si un homme est assez important pour hériter de la terre, alors beaucoup d'hommes sont assez importants pour hériter de la terre. (Évidemment, bien que Dieu rapporte cet argument, Il n'en est pas l'auteur. Ce n'est pas très crédible, et il est justement réfuté dans les versets 25 et 26 : ce ne sont pas les chiffres mais la valeur morale qui rendent possible l'héritage de la terre.) L'interprétation de Rachi est notablement différente : il rapporte la lecture de R. Shimon ben Yochai comme « Avraham, qui n'a reçu qu'un seul commandement [à savoir la circoncision], a hérité de la terre. Nous qui avons donc reçu de nombreux commandements devrions sûrement recevoir la terre donnée pour un héritage (*Tosefta Sotah*, 6,7). » Il affirme que cette lecture diffère de celle de R. Akiva, mais il ne précise pas la version de ce dernier. Rachi lit alors les versets 25-26 comme la réponse du prophète : qu'il paraphrase ainsi : « Bien que vous ayez reçu [beaucoup de commandements], vous ne les gardez pas.

Proverbes 15:11. Salomon : « L'enfer et la destruction sont devant le Seigneur ; combien plus (*af ki*) : les cœurs des enfants des hommes [sont devant le Seigneur] ? » (parenthèse pour moi).

C'est un argument prédicatif positif (+**p) a fortiori. Ma paraphrase : si Dieu est assez puissant pour regarder dans l'enfer et la destruction, alors Il est assez puissant pour regarder dans le cœur des gens.** Rashi dit simplement que *af ki* est indicatif de *q"* v (*qal vachomer*).

Proverbes 17:7. « Les paroles autoritaires ne deviennent pas un morceau ; encore moins (*af ki*) des lèvres menteuses un prince. »

C'est un argument prédicatif positif (+**p**) a fortiori (du moins). Ma paraphrase : On attend plus de comportement indigne d'un churl que d'un prince (prémisse majeure tacite) ; d'où il s'ensuit que si un discours inapproprié est suffisamment indigne dans un churl (prémisse mineure), alors il l'est chez un prince (conclusion). Notez que j'ai ici utilisé le terme « discours inapproprié » comme terrain commun des termes

« discours autoritaire » et « lèvres menteuses ». Si l'on considère que les lèvres mententes sont plus indignes que le discours autoritaire, comme il semble voulu, le *vachomer de qal* ici serait un crescendo (**+p&**). Rashi lit *af ki* comme signifiant *k"sh* (*kol sheken*). Notez que *nadiv*, traduit ci-dessus par « prince », peut aussi comprendre être plus largement comme désignant toute personne de caractère « princier ».[51]

Proverbes 19:7. Salomon : « Tous les frères des pauvres le détestent, et combien plus (*af ki*) : ses amis s'éloignent-ils de lui ? »

C'est un argument prédicatif positif (**+p**) a fortiori. Ma paraphrase : si le pauvre homme est suffisamment détesté pour que ses frères l'évitent, alors il est suffisamment détesté pour que ses amis l'évitent. On peut déduire de la « distance » des amis que la « haine » des frères s'exprime aussi par l'évitement. Il n'y a pas nécessairement l'intention de dire que la distance est une pire réaction que la haine ; c'est-à-dire que l'argument n'a pas besoin d'être lu comme un crescendo (**&**). Rashi interprète l'expression *af ki* comme signifiant *kol sheken* (d'autant plus).

Proverbes 19:10. Salomon : « Il n'est pas convenable qu'un fou ait du luxe ; combien moins (*af ki*) : qu'un serviteur ait le pouvoir sur les princes [serait convenable] » (parenthèse pour moi).

C'est un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori. Ma paraphrase : si pour un imbécile avoir du luxe est assez inapproprié pour être inconvenant, alors qu'un serviteur ait le pouvoir sur des princes est assez inapproprié pour être inconvenant. Rashi interprète l'expression *af ki* comme signifiant *q"v* (*qal vachomer*, a fortiori).

Proverbes 21:27. Salomon : « Si [même avec une bonne intention] le sacrifice des méchants est une abomination ; combien plus (*af ki*) : apporté avec une mauvaise intention [est-ce une abomination] ? » (parenthèse pour moi).

C'est un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori. Ma paraphrase : si le sacrifice des méchants apporté avec une intention sincère est suffisamment abominable pour être rejeté, alors le sacrifice des méchants apporté avec une intention insincère est suffisamment abominable pour être rejeté. Remarquez l'effet « miroir » utilisé pour transmettre brièvement l'information : « le sacrifice des méchants » et son « abomination » sont mentionnés dans la première moitié du dicton, mais pas dans la seconde ; tandis que la qualité de « l'intention » est mentionnée dans la seconde moitié (mauvaise), mais pas dans la première (bonne). Rashi interprète l'expression *af ki* comme signifiant *k"sh* (*kol sheken*, d'autant plus).

---

[51] C'est un autre cas que j'ai d'une certaine manière manqué dans mes recherches passées, bien que son utilisation de l'expression clé *AF KI*.

Job 9:13-14. Job : « Dieu ne retirera pas Sa colère ; les aides de Rahab se sont abaissés sous Lui. Combien moins (*af ki*) dois-je lui répondre, et choisir mes arguments avec Lui ? »

C'est un argument subjectif négatif (**-s**) a fortiori. Ma paraphrase : si les aides de Rahab n'étaient pas assez dignes de discuter avec Dieu, alors Job n'est pas assez digne pour le faire. Le commentaire de Rachi consiste simplement à lire l'expression [52] af au verset 14 comme *k"sh* (abréviation de *kol sheken*), c'est-à-dire « tout en plus » ; mais il ne relie pas explicitement cela au verset 13.

Job 15:15-16. Éliphe le Témanite : « Voici (*poule*) : Il ne fait pas confiance à ses saints ; et (*ve*) les cieux ne sont pas purs à ses yeux. Combien moins (*af ki*) : un homme abominable et sale, qui boit l'iniquité comme de l'eau [est-il digne de confiance ou de la propreté] ! » (parenthèse à la mienne).

C'est un argument prédicatif positif (**+p**) a fortiori. Ma paraphrase : si Dieu est assez exigeant pour juger ses saints comme peu fiables et les cieux impurs, alors Il est assez exigeant pour juger les simples êtres humains comme peu fiables et impurs. Le commentaire de Rachi au verset 16 affirme que *af qui* signifie *kol sheken* (d'autant plus) ; mais il ne mentionne pas explicitement la relation de ce verset au verset 15.

Job 35:13-14. « En effet (*akh*) Dieu n'entendra pas la vanité, ni le Tout-Puissant ne la considérera. Oui, lorsque (*af ki*) tu dis que tu ne peux pas Le voir – la cause est devant Lui ; alors, attends-Lui. »

Ceci est un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori (ou peut-être un argument a crescendo, **&**). Le locuteur est Elihu, notez. Le sens voulu, suivant les brèves explications de Rachi, semble être le suivant : Dieu n'est pas immédiatement (*akh*) poussé par les attentes des personnes vaniteuses, encore moins (*af ki*) par les exigences de ceux qui doutent de Lui ; néanmoins, Il répond en temps voulu à toutes les causes qui Lui sont présentées pour jugement si l'on est patient. L'argument a fortiori serait donc approximativement : Les sceptiques de Dieu qui lui imposent des exigences Lui sont plus agaçants que les personnes vaniteuses avec diverses attentes (prémisse majeure tacite) ; d'où il s'ensuit que si Dieu ignore les vains pendant un certain temps (prémisse mineure), alors Il ignorera les sceptiques pendant autant (voire plus) de temps (conclusion). Rashi signale ce cas, en référence à l'expression *af* ki qu'il y contient, comme *k"sh* (*kol sheken*).[53]

---

[52] Aucune mention de *ki* dans la Chabad.org interprétation de Rachi.

[53] J'ai trouvé ce cas lors de la recherche actuelle en cherchant des versets bibliques impliquant cette phrase clé *AF KI*. Je l'avais d'une certaine façon manqué dans mes recherches passées, même

Daniel 2:9. Nabuchodonosor : « Ainsi (*lahen*) : dis-moi le rêve, et (*ve*) : je saurai que tu peux m'en déclarer l'interprétation [car il est plus difficile de le raconter que de l'interpréter] » (parenthèse à la mienne).

C'est un argument prédicatif positif (+**p**) a fortiori. Ma paraphrase : si Daniel est assez puissant pour raconter le rêve, alors il est assez puissant pour l'interpréter. Rashi interprète l'expression *lahen* comme signifiant *k"sh* (*kol sheken*, d'autant plus).

Néhémie 13:26-27. Néhémie : « Salomon, roi d'Israël, n'a-t-il pas péché par ces choses ? Pourtant, parmi bien des peuples, il n'y avait pas de roi comme lui, et il était aimé par son Dieu, et Dieu l'a fait roi sur tout Israël ; néanmoins*, même* (gam) lui a fait pécher les femmes étrangères. Devons-nous alors *(v)* vous écouter pour faire tout ce grand mal, pour rompre la foi avec notre Dieu en épousant des femmes étrangères ? »

C'est un argument subjectif positif (+s) a fortiori. Ma paraphrase : Nous sommes moralement plus faibles que le grand roi Salomon (prémisse majeure tacite) ; d'où il s'ensuit que si même (*gam*) un homme du calibre spirituel de Salomon était assez faible pour être amené au péché par des femmes étrangères (prémisse mineure), alors nous, spirituellement à un niveau inférieur, sommes assez faibles pour être conduits au péché par des femmes étrangères (conclusion) ; par conséquent, pour éviter de pécher et ainsi de trahir la foi envers notre Dieu, nous ne devons pas épouser des femmes étrangères (implication de la conclusion). Rashi interprète l'expression *gam* comme signifiant *kol sheken* (d'autant plus).

Influences sur les commentateurs ultérieurs. Rachi découvrit 5 cas avant Ashkénaze, à savoir : Proverbes 15:11, 19:10, 21:27 ; Job 9:13-14, 15:15-16. Rachi découvrit 3 cas avant Katzenellenbogen, à savoir : Ézéchiel 33:24 ; Proverbes 17:7, 19:7. Rachi découvrit un cas avant Einhorn, à savoir : Néhémie 13:26-27. Rachi découvrit un cas avant Strashun, à savoir : 2 Rois 5:13. Rachi découvrit un cas avant Hirschensohn, à savoir : Genèse 6:3. Rachi a découvert deux cas avant moi (1 en JL et 1 en AFL), à savoir : Ézéchiel 14:13-21 ; Daniel 2:9.

Parce que les découvertes bibliques de Rashi sont disséminées dans son commentaire continu, et peut-être ailleurs aussi, et qu'il n'y a pas de liste de toutes ces affaires : (a) on ne peut pas supposer que quelqu'un qui énumère un cas de Rashi l'ait appris de lui (à moins, bien sûr, qu'il mentionne l'avoir fait) ; et (b) on ne peut

---

si j'ai cherché des cas impliquant cette expression. Très probablement, cela ne m'a pas semblé à l'époque à l'époque ; c'est seulement à travers l'explication de Rashi que je le perçois maintenant comme tel.

pas déduire du fait que quelqu'un (de son propre aveu) a appris un ou plusieurs cas de Rashi qu'il connaissait tous les autres cas de Rashi ; et en effet, (c) on ne peut pas déduire du fait que quelqu'un liste une partie mais pas la totalité des cas de Rashi qu'il n'a *appris* aucun cas de Rashi.

En fait, en regardant les résultats des présentes recherches, aucun commentateur (jusqu'à présent) n'a montré d'intimité avec les 14 cas de Rashi. La liste d'Ashkénazi compte 5 cas trouvés chez Rashi, mais en manque 9 autres. La liste de Katzenellenbogen compte 7 cas trouvés chez Rashi, mais en manque 7 autres. Einhorn a 1 cas trouvé chez Rashi, mais en manque 13 autres. La liste de Strashun compte 10 cas trouvés chez Rashi, mais en manque 4 autres. Ma liste de 1995 contient 7 cas trouvés chez Rashi, mais en manque 7 autres. La liste de Hirschensohn contient 8 cas trouvés chez Rashi, mais en manque 6 autres. La liste de Jacob contient 8 cas trouvés chez Rashi, mais en manque 6 autres. Ma liste de 2013 contient 11 cas trouvés à Rashi, mais en manque 3 autres. Nous pouvons conclure que Rachi n'a pas été étudié comme source de cas bibliques a fortiori, du moins pas de manière systématique, par aucun des commentateurs ici étudiés (moi y compris).

Rejetés. Outre les 14 cas valides et explicites de la Bible a fortiori mentionnés ci-dessus, Rachi aurait apparemment proposé 5 autres cas – que je ne reconnais cependant pas comme valides et explicites, et que j'ai donc délibérément exclus de notre liste. Ce sont : **Genèse 6:9, Ézéchiel 23:39-40, Habacuc 2:4-5, et Psaumes 15:4, 15:5**. Je vais maintenant les analyser en détail et expliquer pourquoi ils méritent d'être rejetés (la seconde ne pas a fortiori, et les quatre autres comme au mieux implicitement a fortiori).

Genèse 6:9. « Voici les générations de Noé. Noé fut dans ses générations un homme juste et de tout cœur ; Noé marcha avec Dieu. »

Gabay rapporte que Hirschensohn cite Rachi, qui dans son *commentaire ad loc.* écrit, à propos du terme « dans ses générations » (*Bedorotav*) :

> « Certains de nos sages l'interprètent [ce terme] favorablement : Encore plus (*kol sheken*) s'il avait vécu dans une génération de justes, il aurait été encore plus juste. D'autres l'interprètent de manière péjorative : Comparé à sa génération, il était juste ; mais s'il avait été dans la génération d'Avraham, il n'aurait pas été considéré comme important [Sanh. 108a, Gen. Rabbah 30:9, Tan. Noach 5]. »

Rashi fait référence au *Sanhédrin* BT 108a. Notez que Rashi a la lecture positive avant la négative, tandis que le Talmud a la négative avant la positive. Notez aussi

que le Talmud pointe explicitement un *qal vachomer* dans la thèse positive, disant « combien de plus », mais ne fait rien de tel pour la thèse négative. Le passage pertinent est le suivant[54] :

> « Voici les générations de Noé : Noé était un homme juste, et parfait dans ses générations. R. Johanan disait : Dans ses générations, mais pas dans les autres[55]. Resh Lakish affirmait : [Même] dans ses générations — encore plus dans d'autres [56]générations. »

Le texte biblique affirme que Noé est juste, etc. « dans ses générations », impliquant une *qualification* d'une sorte d'attribut de justice. Cette nuance ne peut être ignorée ; son intention doit être clarifiée ; ainsi, les commentaires du Talmud et de Rachi sont tout à fait justifiés. Le mot « dans » (*être*) est interprété comme signifiant « comparé aux autres dans ». Notez aussi que le terme « ses générations » est pluriel, vraisemblablement pour suggérer que Noé s'étend sur deux générations ou plus.

La lecture positive est la suivante : puisque Noé était juste parmi les injustes, alors a fortiori il serait juste même dans une génération de justes, et en effet plus juste dans cet environnement hypothétique que dans son environnement réel. La lecture négative est la suivante : Noé n'était considéré comme juste qu'en comparaison avec les autres de ses générations, mais comparé à des personnes comme Avraham, il ne mériterait pas un statut aussi élevé.

Première question : que propose exactement le *vachomer-qal* dans le scénario positif ? C'est que si Noé (S) faisait un effort moral (R) suffisant pour être juste en vivant dans un environnement vicieux (P) (prémisse mineure), alors il aurait forcément fait un effort moral suffisant pour être juste vivant dans un environnement vertueux (Q), et encore plus (conclusion). La prémisse tacite majeure ici est que plus d'efforts moraux est nécessaire pour être juste au milieu d'un environnement vicieux (où les tentations du vice sont répandues) que pour être juste au milieu d'un environnement vertueux (où le bon exemple des autres facilite la vertu). C'est un raisonnement prédicatif positif a fortiori (**+p**). L'argument n'est pas un crescendo, même si les influences environnementales influencent l'échelle, ainsi que le potentiel, du vice ou de la vertu, car le terme secondaire (S), à savoir Noah, reste inchangé en soi.

---

54 Textes anglais basés sur l'édition Soncino Talmud, en ligne sur Halakhah.com.

55 Note de bas de page dans l'éd. Soncino : « Ainsi, Noé : en comparaison avec le reste de sa génération, qui était exceptionnellement méchant, il se distinguait comme un homme juste ; dans d'autres générations, il n'aurait pas été supérieur à la personne moyenne. »

56 Note de bas de page dans l'éd. Soncino : « Ainsi, si Noé était juste même lorsque tout son environnement était mauvais, combien plus avait-il vécu parmi des hommes justes ! »

Question suivante : quelle forme de raisonnement est impliquée dans le scénario négatif proposé ? On soutient que bien que Noé ait été assez digne pour être considéré comme juste en vivant dans un environnement vicieux, *il ne s'ensuit pas qu* 'il était assez digne pour être considéré comme (particulièrement) juste vivant dans un environnement vertueux. L'hypothèse ici est que l'attribut de la « justice » n'est pas absolu, mais seulement relatif. Étant donné que quelqu'un est digne dans une certaine mesure, il peut paraître « juste » s'il est comparé à des personnes très indignes, et pourtant paraître non (particulièrement) « juste » s'il est comparé à des personnes très dignes.

Dans la formulation positive, le fait de la droiture est considéré comme plus difficile à atteindre dans l'environnement vicieux que dans l'environnement vertueux, tandis que dans la formulation négative, l'apparence de la droiture est considérée comme plus difficile à obtenir dans l'environnement vertueux que dans l'environnement vicieux. Ces thèses rivales pointent dans des directions opposées, elles sont donc quelque peu en conflit. Et pourtant, elles semblent toutes deux raisonnables. Elles ne sont pas en contradiction stricte parce que le terme « droiture » y est traité différemment. Néanmoins, la thèse négative atténue l'enthousiasme de la thèse positive, appelant à une évaluation plus critique.

L'objection soulevée est que les apparences peuvent être illusoires. L'effort moral requis par quelqu'un pour paraître juste parmi les injustes peut en réalité ne pas suffire à faire ressortir cette personne comme (particulièrement) juste dans une société juste. *Le même effort* moral peut donner une apparence de droiture dans un contexte moralement relativement pauvre et ne pas le faire dans un contexte relativement riche moralement. En effet, on peut même exercer moins de vertu dans le premier cas, et paraître plus vertueux dans le second, et ne pas paraître (très) juste. Cette intuition ne nie pas la véracité du postulat principal de l'argument précédent, mais elle appelle à une approche plus subtile.

Ainsi, si nous essayions de construire un argument a fortiori pour l'évaluation négative, en utilisant le terme moyen « sembler juste » au lieu de « juste », nous obtiendrions ce qui suit : Plus d'effort moral (R) est nécessaire pour paraître relativement juste dans un environnement vertueux (P) que dans un environnement vicieux (Q) (postulat majeur dans la direction opposée). Noé (S) a fait suffisamment d'efforts moraux pour paraître juste dans un environnement vicieux (prémisse mineure similaire) ; mais pas assez, *ceteris paribus*, pour paraître juste dans un environnement vertueux (conclusion différente). Clairement, cette tentative est un échec car l'argument est prédicatif positif et ne peut donc pas passer du terme mineur (vicieux) au terme majeur (vertueux).

Cependant, pour répéter, il reste possible que Noé génère un effort moral différent dans les deux environnements, et semble donc effectivement être, et soit, vertueux ou vicieux dans les deux. C'est pourquoi les deux thèses ne sont pas strictement contradictoires : la position positive suppose un *effort variable* dans les deux milieux, tandis que la négative suppose un effort similaire dans ceux-ci.

De toute évidence, l'intervention « dans ses générations » nécessite une explication ; mais il n'est pas clair laquelle des deux explications proposées par les Sages est la préférée. Le but de la première est d'éloger Noé, le père vertueux de l'humanité post-déluge ; tandis que celle de la seconde (dixit Rachi) est de saluer Avraham, le patriarche vertueux du peuple juif. Les deux suggestions, étant rédigées par les Sages, sont toutes deux censées être vraies.

En conclusion, bien que le verset biblique suggère un argument valide a fortiori, un contre-argument crédible y est également compatible. Cela implique que l'argument a fortiori énoncé n'est qu'implicite (*satum*) ; il ne peut être pris comme explicite (*meforash*) car, comme Rachi lui-même (et le Talmud) nous l'informe, ce n'est pas la seule lecture possible du texte donné. L'équivoque inhérente au texte donné signifie qu'aucune des deux lectures ne peut être déclarée avec certitude comme interprétation exclusive.

Ézéchiel 23:39-40. 39 Car lorsqu'ils avaient tué leurs enfants à leurs idoles, ils vinrent le même jour dans Mon sanctuaire pour profaner cela ; et, voici (*ve-hine*) ainsi l'ont fait au milieu de Ma maison. **40** Et en plus (*ve af ki*) vous avez envoyé chercher des hommes venus de loin ; à qui un messager a été envoyé, et, voici (*ve-hine*) ils sont venus ; pour qui tu t'es lavé, peins tes yeux et t'es orné d'ornements...

Je ne vois aucun argument a fortiori dans ces deux versets, explicites ou implicites, valides ou invalides, même en tenant compte de leurs contextes (versets avant et après). Quel serait l'argument supposé a fortiori ? Le comportement du peuple dénoncé au verset 40 est sous-entendu *comme pire que* celui dénoncé au verset 39. Cela pourrait être utilisé comme prémisse majeure ; mais je ne vois aucun argument voulu, aucun discours supplémentaire nous menant d'une prémisse mineure à une conclusion. Pourtant, Rashi interprète l'expression *have af ki* comme équivalente ici à *kol sheken* (d'autant plus), impliquant qu'un argument a fortiori est voulu[57]. Mais il ne précise pas ce qu'il considère comme les prémisses et la conclusion de cet argument.

---

[57] Gabay a attiré mon attention sur le commentaire de *Metzudot David* (par R. David Altschuler de Prague, 1687-1769) ayant la même interprétation. Plus tard, Strashun (XIXe siècle, voir ci-dessous) propose la même interprétation a fortiori. Peut-être que ces deux-là suivaient simplement l'affirmation de Rachi.

La traduction anglaise du commentaire de Rachi ici dit « Et sûrement, le pire de tout, c'est qu'ils enverraient pour leur amener [inviter] certains des princes des nations, leurs amants, et ceux-ci voient la profanation avec laquelle ils profanent Mon sanctuaire. » Cela traduit généralement *kol sheken* par « sûrement ». Mais toutes les traductions anglaises du verset lui-même que j'ai vues[58], y compris celle montrée ci-dessus, traduisent *ve af ki* ici de façon plus vague par « Et en outre » ou comme « De plus. » Cette traduction est, à mon avis, inadéquate, car elle suggère une simple conjonction alors que le contexte suggère qu'une intensification se produit. Ainsi, *ve af ki* ici devrait plutôt être lu comme « Et pire encore. » Mais cette expression, en elle-même, ne porte aucune connotation d'argument a fortiori ; elle implique simplement un progrès du mal au pire.

Rachisi interprète souvent à juste titre l'utilisation de *af ki* comme indicative de *qal vachomer*, notamment dans les 12 cas suivants : 1 Samuel 23:3 ; Ézék. 14:13-21, 15:5 ; Prov. 11:31, 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27 ; Job 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14. Je peux citer 9 autres cas qu'il ne mentionne pas, où *af ki* signale a fortiori un discours : Deut. 31:27 ; 1 Sam. 14:29-30, 21:6 ; 2 Sam. 4:10-11, 16:11 ; 1 Kgs 8:27 ; Job 25:5-6 ; 2 Chr. 6:18, 32:15. Mais Rachi va plus loin, dans son commentaire à Ézék. 14:13-21, et généralise à l'excès en disant *af ki* que « c'est le langage de *qal vachomer* et *k"sh* [c'est-à-dire a fortiori et d'autant plus] *à travers toute l'*Écriture » (mes italiques).

Pourtant, il est clair que les 21 exemples ci-dessus ne prouvent pas l'affirmation générale de Rashi, pour la simple raison qu'il existe au moins deux versets bibliques où l' *af ki* est utilisé et qu'il n'y a clairement pas d'intention à fortiori. En effet, Rashi commente les deux, sans suggérer qu'un quelconque *vamour de qal* soit intentionnel. Les cas sont Genèse 3:1, où Rachisi prend *af ki* comme signifiant « même si » (*af al pi*, sans aucune suggestion d'intention fortiori) ; et Néhémie 9:18, où Rachie ne fait aucun commentaire (et la traduction anglaise lit *correctement af ki* comme « bien que »).

Il est donc tout à fait légitime de dire qu'Ézék. 23:39-40 ne contient pas d'argument a fortiori, même s'il utilise l'expression *af ki*, qui est certes souvent révélatrice d'un tel argument. Il m'est clair que Rashi a interprété *af ki* comme signifiant *kol sheken* dans ce cas un peu à la hâte ; c'est, dans ce cas, inexact.

---

58 Bible de Jérusalem imprimée ; et en ligne : Chabad, Mechon-Mamre, JPS et Sefaria.

J'ai demandé à Gabay de trouver une justification à la position de Rachi, et il m'a fait remarquer que plusieurs commentateurs[59] se concentraient sur la vision d'ensemble et suggéraient que le verset 46 (entre autres), qui décrit les conséquences horribles des péchés graves énumérés aux verses 39-40 (et plus anciens), pourrait être la conclusion de l'argument supposé *qal vahomer* . Ce verset ultérieur dans Ézékl. 23 se lit comme suit :

46 Car ainsi parle le Seigneur Dieu : Une assemblée sera réunie contre eux, et ils seront rendus horreur et butin.

D'après la réponse de Gabay, le *qal vachomer prévu* pourrait être formulé comme suit : Inviter les gens à assister à la profanation du sanctuaire de Dieu, etc. (v. 40) est un péché plus grave que de profaner simplement le sanctuaire, etc. (v. 39 et avant) (prémisse tacite majeure) ; d'où il s'ensuit que si seulement profaner le sanctuaire, etc. est suffisamment péché pour entraîner les punitions sévères énoncées (au v. 46 et suivants) (prémisse mineure), alors inviter des étrangers à assister à une telle profanation est un péché suffisant pour ces mêmes punitions ou pire (conclusion). Ce serait un argument subjectif positif (+**s**) a fortiori, ou peut-être un crescendo (+**s&**).

Cependant, en regardant cette proposition, je ne suis toujours pas convaincu. Je voudrais faire de même, mais je ne peux honnêtement pas le faire. Il est assez clair qu'on nous dit que rendre publique la profanation est pire qu'une simple profanation (v. 39-40), et que de lourdes punitions sont promises (v. 46). Mais nulle part dans le texte reçu il n'y a d'indice que la sanction pour la publicité soit *déduite* (en même mesure ou en majorité) de la peine pour la profanation. Même si la liste des méfaits est clairement progressive du mauvais au pire (v. 39-40), il est clair que la peine prescrite (v. 46) vise tous les méfaits *regroupés*. Si l'intention du texte avait été autrement, il aurait indiqué que les punitions énoncées (v. 46) sont *dûes spécifiquement pour les péchés antérieurs* et mineurs (v. 39), et nous aurait laissé *le soin d'en déduire* des punitions similaires ou plus grandes pour les péchés plus graves et ultérieurs (v. 40). Le texte donné ne fait clairement pas une telle division.

Une proposition comparative ne donne pas nécessairement lieu à un argument a fortiori. Plus d'informations sont nécessaires pour cette tâche. On nous donne en effet ce qui aurait pu être une prémisse majeure ; mais on ne nous donne pas non plus de prémisse mineure à partir de laquelle tirer la conclusion supposée, ni une conclusion à partir de laquelle reconstruire la prémisse mineure. Je maintiens donc

[59] Il a mentionné David Kimchi (Radak, 1160-1235), Isaac Abarbanel (1437-1508), Meir Lob Ben Yehiel Michal (Malbim, 1809-1879), ainsi que Mattityahu Strashun (1817-1885). Je n'ai pas vu ce qu'ils disent précisément.

qu'il n'y a aucune *intention d'argument qal* vachomer dans ce passage biblique, qu'il soit explicite ou implicite ; c'est-à-dire qu'Ézokl. 23:39-40(, 46) n'a pas sa place dans notre liste.

Permettez-moi maintenant d'ajouter un commentaire concernant Habacuc 2:5. Même si cela implique l'expression *af ki*, et qu'il pourrait donc (selon l'hypothèse habituelle de Rachi) être destiné à être *un vachomere de qal vachomer,* il n'a en réalité pas été désigné comme tel par Rachouchi. Néanmoins, cela mérite d'être examiné de plus près.

Habacuc 2:4-5. 4 Voici (*hine*), son âme est gonflée, elle n'est pas droite en lui ; mais les justes vivront selon sa foi. **5** Oui, de plus (*ve af ki*), le vin est un traître ; l'arrogant ne reste pas ; celui qui agrandit son désir comme le monde souterrain, et est comme la mort, et ne peut être satisfait, mais rassemble à lui toutes les nations, et lui achève tous les peuples.

Comme déjà mentionné, le commentaire de Rachi sur le volet 5 ne le signale *pas comme qal vachomer* (ou *kol sheken*). Cela ne prouve pas en soi que Rachi ne le considérait pas ainsi ; mais l'hypothèse qu'il le faisait serait spéculative. Si l'on regarde ce qu'il dit, on voit qu'il relie le récit à des personnages et des événements historiques. Pour ma part, je ne perçois cependant aucune intention a fortiori dans son analyse. Mais s'il y avait une telle intention, on ne pourrait qu'au mieux dire qu'il interprétait un argument implicite a fortiori, car les termes qu'il impliquerait (Belshazsar, boire du vin avec les vases du Temple, etc.) ne sont pas explicitement donnés dans le verset. Certainement, la formulation du verset est plutôt vague.

Cherchant un argument a fortiori dans ce passage, j'interpréterais la lecture suivante plus littérale – et plus générale (éthique plutôt qu'historique) – en utilisant le verset 4 ainsi que le verset 5 : « Certainement (*hine*), l'âme gonflée, dépourvue de droiture intérieure, [ne survivra pas,] contrairement au juste qui, par sa foi, vivra ; d'autant plus (*ve af ki*), un homme hautain, affligé par l'ivresse et plein de désirs illimités et insatiables, ne survivra pas. » Si cette interprétation est correcte, alors le *vachomer de qal voulu* serait le suivant : Un homme hautain, etc. (P) est plus méchant (R) qu'un homme qui est gonflé, etc. (Q) (prémisse majeure tacite) ; d'où il s'ensuit que si l'homme gonflé est assez méchant pour mériter une vie raccourcie (S) (prémisse mineure), alors l'homme hautain est assez méchant pour mériter une vie raccourcie (conclusion). Ce serait un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori. Le commentaire de Rashi semblerait alors être une application de cet argument général aux circonstances historiques qu'il spécifie.

Devons-nous alors considérer ce cas (dans son format plus général proposé) comme un *vachômer de qal* explicite ? Si c'est le cas, cela ne serait pas attribuable à Rashi, car il ne le signale pas explicitement comme a fortiori. Bien que, comme nous l'avons vu, il ait fait l'affirmation générale que tous les versets bibliques impliquant l'expression *af ki* sont a fortiori, nous ne pouvons pas supposer qu'il avait en tête ce cas puisqu'il ne l'identifie pas comme tel *ad loc*., et de plus, nous avons trouvé d'autres cas similaires qu'il n'a clairement pas considérés comme a fortiori. Dans ce cas, je serais le découvreur de ce nouveau cas.

J'hésite à le revendiquer, cependant, car on pourrait aussi lire les deux versets comme des affirmations séparées, avec *af ki* servant simplement d'intensifiant [60] plutôt que de signal d'inférence. Autrement dit, parce que les termes utilisés (exagéré, hautain, etc.) sont très vagues, les deux versets pourraient désigner un même homme insensé, en même temps ou au fil du temps, avec le verset 4 décrivant certains aspects (mauvais) de lui, et le verset 5 ajoutant d'autres aspects (encore pires). [61] Dans ce cas, je ne pourrais pas revendiquer une intention explicite (*meforash*) *de vachomer qal*, mais seulement au mieux implicite (*satum*).

Considérons ensuite les cas du Pèse 15:4 et 15:5. Comme déjà mentionné (au chapitre 4, ci-dessus), ces deux cas sont présentés comme des exemples de vaquers *implicites (*satum*)* dans la *baraita* de R. Eliezer ben R. Jose HaGelili (ou du moins dans le commentaire attaché à cette *baraita*). Ainsi, ces deux cas ne peuvent être attribués à Rachi. Mais parce qu'il utilise l'expression *q"v* (*qal vachomer*) dans son commentaire aux deux versets, sans les signaler comme implicites (*satum*), il est approprié que je les analyse ici.[62]

Psaumès 15:4. Il jure de sa propre blessure et ne se rétracte pas (sur son serment).

Rashi commente : Combien plus (*q"v*) ne revient-il pas si cela concerne quelque chose qui ne lui cause pas de mal ![63] Son interprétation a fortiori est donc : éviter de se blesser à soi-même est normalement plus pressant psychologiquement que de

---

[60] Remarquez, à l'appui de cette thèse, la traduction ci-dessus de *ve af ki* comme « oui, de plus. »

[61] Ou bien la folie du premier verset pourrait être plus générique et celle du second plus spécifique, c'est-à-dire que la première pourrait inclure la seconde.

[62] Notez que j'ai déjà analysé ces deux cas dans AFL, chapitre 16, car Louis Jacobs les a mis en lumière dans son essai cité précédemment. Jacobs les rejette, et je suis d'accord avec lui. Il mentionne ce qui dit *Baraita* comme source, mais il ne mentionne pas Rashi.

[63] Dans son essai cité précédemment, Jacobs traduit le verset ainsi : « Il jure de sa propre blessure et ne change rien ; » et l'interprète comme signifiant « s'il ne 'change pas' (c'est-à-dire ne revient pas sur sa parole) où cela lui cause sa propre blessure, combien de fois ne changera-t-il pas là où elle est à son propre bien. » Cela ressemble à une paraphrase du commentaire de Rachi.

se faire du bien (prémisse majeure tacite) ; d'où qu'il s'ensuit que, pour un homme vertueux, si éviter la blessure n'est pas assez pressant pour le faire revenir sur sa parole (prémisse mineure), alors se faire du bien n'est pas assez pressant pour le faire revenir sur sa parole (conclusion). La forme de l'argument est négative subjective (**-s**).

Pourquoi cela est-il classé comme implicite plutôt qu'explicite ? Car, bien qu'il soit vrai que si un homme bon a prêté serment ne le révoque pas même lorsqu'il est à son avantage, il est d'autant plus vrai qu'il ne le fera pas lorsque cela lui est avantageux, le verset ne fait néanmoins pas cette affirmation plus large. Le verset n'a pas pour but de présenter un argument a fortiori visant ladite « conclusion » implicite ; il ne concerne que l'énoncé explicite que nous avons utilisé comme « prémisse mineure ». Le contexte montre qu'il décrit les diverses vertus *propres* à un homme bon[64]. L'acte de « ne pas révoquer un serment avantageux » se retrouve aussi chez les hommes mauvais ; il n'intéresse donc pas cette liste des vertus spécifiques d'un homme bon.

Ainsi, le Ps 15:4 n'est pas destiné à nous communiquer un *vachomer de qal* à nous. Ainsi, le *commentaire q"v* de Rashi doit être supposé faire référence au *vachomer implicite de* qal qui peut finalement y être interprété. La présentation de ce verset par R. Eliezer comme exemple de *vachomer de qal* implicite confirme cette évaluation.

Psaumes 15:5. Il n'accepta pas non plus de pot-de-vin contre les innocents.

Le commentaire de Rachi dit : (Il n'accepta pas non plus de pot-de-vin) « contre un homme pauvre, pour le condamner en jugement en jugeant de manière perverse. Nos Sages expliquèrent cela en détail comme signifiant qu'il n'accepterait pas de pot-de-vin pour l'innocenter dans son jugement, et qu'il ne prendrait pas de pot-de-vin pour détourner le jugement. » Ainsi, le *vachomer de qal proposé* ici est : un pot-de-vin pour condamner un innocent dans un jugement est plus contraire à l'éthique qu'un pot-de-vin pour innocenter un innocent dans un jugement (prémisse majeure tacite) ; d'où il s'ensuit que si un juge considère un pot-de-vin offert pour exonérer un innocent dans un jugement comme suffisamment contraire à l'éthique pour le refuser (prémisse mineure), alors il considérera un pot-de-vin offert pour condamner un innocent dans un jugement comme assez contraire à l'éthique pour le refuser (conclusion). La forme argumentative est subjective négative (**+s**).

---

[64] Défini dans le verset 1 comme celui « qui séjournera dans [le tabernacle de Dieu], qui habitera sur [Sa] saint mont. »

La traduction ci-dessus lit le mot al comme « contre ». Louis Jacobs utilise une autre traduction [65]: « Ni ne prend un pot-de-vin pour se ranger du côté de l'innocent ; » et il comprend cela comme signifiant : « s'il refuse d'accepter un pot-de-vin pour soutenir l'innocent, combien plus refusera-t-il de prendre un pot-de-vin pour soutenir le coupable ? » Ici, comme le souligne Jacobs, le mot *al* est interprété comme signifiant « en faveur de », plutôt que « contre ». Dans l'interprétation de Jacobs, le terme mineur (soutenir un innocent) est le même, tandis que le terme principal (soutenir le coupable) est légèrement modifié, suggérant un conflit entre deux parties. Évidemment, si un juge corrompu acceptait un pot-de-vin pour innocenter (ou être plus indulgent envers la partie véritablement coupable, il condamnerait effectivement (ou serait plus sévère envers l'innocent). Ainsi, l'argument a fortiori reste essentiellement inchangé (toujours **+s**).

Ce verset, quelle que soit la lecture de l'expression *al*, peut être classé comme un vaquer de qal implicite plutôt qu ′explicite pour la même raison que le précédent. Il n'y a manifestement aucune intention de construire un argument ici – il n'y a qu'une seule affirmation. Si un argument avait été voulu, une affirmation supplémentaire aurait été faite (la prémisse principale ou la conclusion de cette prémisse mineure) afin de stimuler une inférence, un processus de raisonnement. *Si une seule affirmation suffisait à revendiquer un argument a fortiori, alors chaque énoncé pourrait être transformé en un tel argument, et il n'y aurait pas de fin.*

Là encore, le contexte montre que notre verset n'est que descriptif, faisant partie d'une liste des vertus propres à un homme bon. Un tel homme n'acceptera pas de pot-de-vin, que ce soit en faveur ou en opposition aux innocents, ou d'ailleurs aux coupables. L'énoncé « Ni ne prend un pot-de-vin pour prendre parti ou s'opposer aux innocents » est censée être totale. Cela contraste implicitement avec le méchant, qui est facilement tenté par l'un ou l'autre de ces fins néfastes (même s'il peut considérer l'un ou l'autre comme plus facile ou plus difficile, afin de prétendre qu'il a une conscience active).

Ici encore, puisque le Psalme 15:5 n'est pas censé nous communiquer un *qal vachomer, le commentaire* q"v *de Rashi* doit être supposé faire référence au qal vachomer implicite qui pourra finalement y être interprété. La présentation de ce verset par R. Eliezer comme exemple de *qal vachomer* implicite confirme cette évaluation.

Discours incidental a fortiori. Outre le fait que Rachi signale les cas de discours biblique a fortiori, il recourt fréquemment à ce type d'argument dans ses

---

[65] Dans son essai mentionné précédemment.

commentaires continus, à des fins homilétiques ou halakhiques. Dans de tels cas, il n'a pas l'intention d'attirer l'attention sur une intention a fortiori dans le récit biblique, mais plutôt de discuter d'une question tangentielle. Bien qu'il présente parfois ce type d'argument lui-même, il s'appuie souvent sur des sources midrashiques ou talmudiques lorsque cet argument a été utilisé. Il existe de très nombreux exemples de cela, comme on peut facilement le constater en utilisant, dans la fonction de recherche de l'édition en ligne de son commentaire au Tanakh, les chaînes de recherche suivantes : קַל וָחֹמֶר; ק"ו; כָּל שֶׁכֵּן; כ"ש.

Pour donner un exemple : commentant Genèse 1:12, Rashi affirme, au nom de la *haggadah* du traité *Chulin* (60a), que bien que les herbes n'aient pas été commandées par le Créateur de pousser « selon [leur] espèce », lorsqu'ils apprirent que les arbres avaient été ordonnés ainsi, ils se sont appliqués à eux-mêmes *un argument de qal vahomer*, c'est-à-dire se considérant soumis à la même obligation. Ici, il n'y a pas d'intention *de qal vachomer* dans le verset biblique lui-même, mais il est utilisé comme tremplin pour une affirmation supplémentaire.

Parfois, il y a plus d'un argument a fortiori accessoire dans un chapitre, ou même dans un seul verset ; il est donc nécessaire de suivre attentivement chaque piste envoyée par le moteur de recherche pour s'assurer de voir tous les cas impliqués. Il faut toutefois dire qu'il peut bien y avoir parmi ces nombreux cas incidentels de discours a fortiori, un ou plusieurs cas de direct *qal vachomer*, c'est-à-dire de versets bibliques ayant eux-mêmes une intention claire à fortiori, que nous n'avons pas encore repérés ni consignés dans la présente étude. C'est donc une tâche de recherche qui mérite d'être poursuivie, voire obligatoire, d'examiner tous les cas trouvés mécaniquement. Mais je n'ai pas trouvé le temps de faire ce travail ardu moi-même.

7. R. Shmuel Yaffe ASHKÉNAZE

R. Shmuel Yaffe Ashkenazi (SYA, né en 1525 à Bursa, Turquie ottomane, décédé en 1595)[66] écrivit ***Yefeh Toar*** (« Beau de forme », abrev. YT), publié à Venise en 1597 (composé vers 1560-80). [67]Notez que la fin du XVIe siècle est déjà, intellectuellement, l'ère « moderne » ; il ne s'agit pas d'une mention « ancienne » ou « médiévale ».

Gabay rapporte que **treize cas** de *qal vachomer* dans le Tanakh sont listés dans cet ouvrage (en plus des 11 cas donnés dans le Midrash GR). Ces 13 sont : **1 Rois 8:27 [68]; 2 Rois 10:4 ; Ésaïe 20:6 ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Proverbes 15:11, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6**.

Il semble que *8 de ces cas soient des « premières historiques »,* à savoir 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 10:4 ; Isaïe 20:6 ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Job 4:18-19, 25:5-6. Les 5 autres, à savoir Proverbes 15:11, 19:10, 21:27 et Job 9:13-14, 15:15-16, peuvent être considérés comme des découvertes « indépendantes ». Les 5 derniers se trouvent tous dans le commentaire de la Torah de Rachi ; mais puisqu'il y a 8 autres cas listés qui ne sont *pas* listés sur YouTube, nous ne pouvons pas en déduire qu'Ashkénazi ait basé sa liste sur les commentaires dispersés de Rachi. Il est certain qu'Ashkénaze a peut-être tiré un ou plusieurs de ces cas de Rachi ; mais à moins qu'il ne l'ait spécifiquement mentionné, nous ne pouvons pas supposer qu'il l'ait fait.

Ma liste de 2013 (reproduite ci-dessus, au chapitre 3) inclut (bien sûr, bien après) et analyse tous les cas de YT, sauf Isaïe 20:6 ; il n'est donc pas nécessaire que j'analyse ici un autre cas que ce dernier. Ésaïe 20:6 n'est pas clairement à fortiori à première vue, ce qui explique sans doute pourquoi certaines listes (la mienne et celle de Jacob) ne l'ont pas inclus. Cependant, Ashkenazi, et (comme nous le verrons) d'autres après lui, l'ont inclus. Pour saisir son intention a fortiori, il faut regarder le contexte narratif, c'est-à-dire les cinq versets précédents[69]. Nous

---

[66] https://www.jewishvirtuallibrary.org/jaffe-**Samuel-Ben-Isaac-Ashkénaze.**

[67] https://beta.hebrewbooks.org/42241.

[68] Fait intéressant, 2 Chroniques 6:18 (une répétition de 1 Rois 8:27, mais pour une lettre *heh*) est *non* inclus dans la liste YS. Il ne commence à apparaître que dans la liste du Katzenellenbogen (voir section suivante).

[69] Gabay m'a clarifié le texte sur la base des commentaires de David Altschuler (alias *Metsudat David*, 1687-1769) et Meir Leibush ben Yehiel Michel Wisser (alias *Malbim*, 1809-1879).

obtenons ensuite la lecture suivante ; remarquez le langage évocateur de l'argument biblique a fortiori (*hine – ve-ekh*) [70]:

Ésaïe 20:6. Et l'habitant de cette côte [autour d'Ashdod, cf. v. 1] dira en ce jour-là : « Voici (*hine*), telle est notre attente [c'est-à-dire d'être emmenés captifs comme l'Égypte et l'Éthiopie, cf. v. 4-5], où nous avons fui pour obtenir de l'aide du roi d'Assyrie ; et comment (*ve-ekh*) allons-nous [les Judéens, qui sont plus faibles qu'eux,] échapper ? » (parenthèse à moi).

Ma paraphrase : Dieu prédit comment les Judéens vont argumenter : Si l'Égypte et l'Éthiopie, nations vers lesquelles nous, Judéens, avons tendance à fuir pour obtenir de l'aide, n'étaient pas assez fortes pour éviter la défaite face au roi d'Assyrie, alors nous ne sommes sûrement pas assez forts pour le faire. Plus formellement dit : l'Égypte et l'Éthiopie (P) sont plus fortes (R) que la Judée (Q) (prémisse tacite majeure) ; d'où il s'ensuit que si l'Égypte et l'Éthiopie n'étaient pas assez fortes pour éviter la défaite (S) (prémisse mineure), alors Israël n'est pas assez fort pour éviter la défaite (conclusion). C'est un argument subjectif négatif (**-s**) a fortiori.

[70] Comparez l'argument très similaire de 2 Rois 10:4. Vu son langage, je pense avoir dû voir ce cas en 1995, mais apparemment je n'ai pas vu qu'il est un caractère fortiori.

8. R. Zvi Hirsch KATZENELLENBOGEN

R. Zvi Hirsch Katzenellenbogen (ZHK, né en 1796 à Vilna, en Lituanie russe, décédé en 1868),[71] écrivit ***Netivot*** Olam (« Voies du monde », abrev. « NON »), publié à Vilna en 1822[72]. Notez que nous sommes déjà ici au début du XIXe siècle.[73]

Gabay rapporta que **vingt cas** de *qal vachomer* dans le Tanakh sont listés (p. 30) dans cet ouvrage (en plus des 11 cas donnés dans le Midrash GR). Au départ, il trouva 16 cas, à savoir **1 Samuel 14:29-30 ; 2 Samuel 4:10-11, 12:21, 16:11 ; 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 10:4 ; Ézéchiel 33:24 ; Proverbes 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6 ; 2 Chroniques 6:18** (répétition de 1K8:27). Mais plus tard, après les avoir trouvés mentionnés dans l'œuvre de Hirschensohn, il trouva quatre autres cas, à savoir **Deutéronome 32:39 ; 2 Samuel 12:18 ; Psaumes 25:8-9, 78:20**.

Notez que ces quatre passages supplémentaires n'ont pas été initialement rapportés par Gabay, lorsqu'il a d'abord étudié le travail de Katzenellenbogen. Mais il a ensuite rapporté que Hirschensohn avait listé ces passages comme des exemples de *qal* vachomer trouvés dans l'œuvre de Katzenellenbogen. Je lui ai donc demandé de revoir la liste de Katzenellenbogen, et il a confirmé qu'il les avait manqués auparavant et les avait vus là. Mais quand je lui ai demandé de me dire comment Katzenellenbogen ou Hirschensohn formulaient les supposés arguments a fortiori, je n'ai pas eu de réponse supplémentaire.[74]

---

71 https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Katzenellenbogen_Tsevi_Hirsh.

72 https://beta.hebrewbooks.org/24940.

73 C'était à peu près au même moment où le mouvement « Science du judaïsme » prenait forme à Berlin.

74 Je suppose ici que Gabay a cité correctement les quatre cas, bien qu'il ait parfois commis des erreurs d'inattention ou de frappe. Je n'ai aucun moyen de vérifier personnellement les données qu'il m'a transmises. Notez qu'il a également mentionné trois autres passages sous le nom de Katzenellenbogen *QAL Vachomer* des constatations, à savoir : Proverbes 10:17, Job 28:5-6, Daniel 14:16. Mais il a omis Proverbes 10:17 d'une liste ultérieure, vraisemblablement intentionnellement (mais peut-être involontairement). Job 28:5-6 était probablement une erreur de frappe, visant Job 25:5-6. Et Daniel 14:16 devait être une erreur de frappe, car le livre de Daniel ne compte que 12 chapitres ! J'ai regardé les versets 14-16 de tous les chapitres qui ont des versets ainsi numérotés, mais je n'ai rien trouvé qui ressemble à un argument fortiori.

Il semble que *9 des 20 cas valides soient des « premières historiques* », à savoir Deutéronome 32:39 ; 1 Samuel 14:29-30 ; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 12:21, 16:11 ; 2 Chroniques 6:18 ; Psaumes 25:8-9, 78:20. Les 11 autres cas peuvent être considérés comme des découvertes « indépendantes ». Parmi ceux-ci, 3 cas avaient été précédemment signalés par Rachishi mais pas par Ashkénazes, à savoir Ézéchiel 33:24, et Proverbes 17:7, 19:7 ; 4 cas avaient été précédemment mentionnés par Rachi puis plus tard par Ashkénazes, à savoir Proverbes 15:11, 19:10, 21:27 et Job 15:15-16 ; et 4 cas avaient été signalés auparavant par Ashkénaze mais pas par Rachi, à savoir 1 Rois 8:27, 2 Rois 10:4, et Job 4:18-19, 25:5-6. Un ou plusieurs des 7 cas attribués à Rachi pourraient provenir de son commentaire épars sur la Torah par Katzenellenbogen ; mais il est impossible de le savoir s'il ne mentionnait pas ce fait. Quant aux 8 cas précédemment signalés par Ashkenazi, nous ne pouvons pas supposer que Katzenellenbogen les ait tirés de son listage, puisqu'il y a 4 autres cas listés dans YT qui ne sont *pas* listés dans « NON », à savoir Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 et Job 9:13-14. Pour ces raisons, nous devons considérer ces 11 cas comme des résultats « indépendants » de Katzenellenbogen (à moins, bien sûr, que des informations soient finalement trouvées contraires).

Notez que la découverte par Katzenellenbogen de Deut. 32:39 est la première découverte d'un vachomer *supplémentaire de qal* dans la Torah proprement dite (c'est-à-dire le *Chumash*) depuis que Rachi a découvert Genèse 6:3 au XIe siècle. Apparemment[75], Katzenellenbogen n'était pas au courant du cas Genèse 6:3.

Ma liste de 2013 (reproduite ci-dessus, au chapitre 3) inclut (bien sûr, bien après) et analyse tous les cas du « NON », sauf Deutéronome 32:39, 2 Samuel 12:21 et Psaumes 25:8-9 ; donc, il n'est pas nécessaire que j'analyse ici un autre cas que ces trois-là.

Deutéronome 32:39. « Voyez maintenant (*reu ata*) que (*ki*) moi, je suis Lui, et qu'il n'y a pas de dieu avec moi ; je tue, et je fais vivre ; j'ai blessé, et je guéris ; et (*ve*) nul ne peut délivrer de ma main. »

La lecture a fortiori proposée est vraisemblablement : Si personne d'autre que Dieu (S) n'est assez puissant (R) pour tuer et ressusciter, pour blesser et guérir (comme Il le fait, seul) (P) ; alors sûrement, personne d'autre qu'Lui n'est assez puissant pour délivrer de Sa main (c'est-à-dire pour l'empêcher de tuer et de ressusciter, de blesser et de guérir, à volonté) (Q). La prémisse tacite majeure est que les actes de tuer et de ressusciter, de blesser et de guérir nécessitent plus de puissance que (ou du moins

[75] En supposant que la liste des cas rapportés par Gabay était correcte.

autant que) la délivrance de ces actes. C'est un argument prédicatif positif a fortiori (**+p**). Cela peut être compté comme un cas explicite, à la fois valide.

2 Samuel 12:21. « Alors ses serviteurs lui dirent [David] : 'Qu'est-ce que tu as fait ? Tu as jeûné et pleuré pour l'enfant, tant qu'il était vivant ; mais quand l′enfant était mort, tu t'es levé et tu as mangé du pain ?' » (parenthèse à moi).

On peut déduire du texte ce que pensaient/comment pensaient les serviteurs du roi David. Après la mort d'un enfant, le comportement de quelqu'un doit être plus triste (R) que pendant que l'enfant vit (prémisse majeure tacite) ; d'où il s'ensuit que si David, alors que l'enfant vivait encore, (Q) était assez triste pour jeûner et pleurer (S) (prémisse mineure), alors David, après la mort de l'enfant, (devrait être assez triste pour faire de même) et encore plus (>S) (conclusion). C'est un argument subjectif positif (**+s&**) un crescendo (qui peut être qualifié d'explicite, bien qu'il se réfère à une pensée inferieuse, car il n'y a pas d'autre explication à leur affirmation). Mais à la surprise des serviteurs, le comportement de David était moins triste. Au tome 22, il leur explique pourquoi (réfutant ainsi leur principe principal).

Psaumes 25:8-9. « Le Seigneur est bon et droit ; c'est pourquoi (*al ken*) Il instruit les pécheurs dans la voie. Il guide les humbles dans la justice ; et Il enseigne aux humbles Sa voie. »

La lecture a fortiori proposée semble être : Si Dieu (S) est assez bon et droit (R) pour instruire les pécheurs dans la voie (P) ; alors Il est assez bon et droit pour guider les humbles dans la justice et leur enseigner Sa voie (Q). La prémisse tacite majeure est que instruire les pécheurs dans cette voie exige plus de bonté et d'intégrité que de guider les humbles dans la justice et de leur enseigner la voie de Dieu. C'est un argument prédicatif positif a fortiori (**+p**). Cela peut être considéré comme un cas explicite, ainsi que valide.

Rejets. Katzenellenbogen revendiquerait comme *qal vachomer* au moins deux autres passages du Tanakh, à savoir : **Lévitique 10:19** ; **Proverbes 6:30**. Je dois rejeter ces cas, les premiers comme purement implicites et les seconds comme non-a fortiori.

Lévitique 10:19. « Et Aaron parla à Moïse : 'Voici (*la poule*), aujourd'hui ont-ils offert leur offrande de péché et leur holocauste devant le Seigneur ? Et (*ve*) m'est arrivé de tels [événements tragiques] comme ceux-ci ; et (*ve*) si j'avais mangé l'offrande du péché aujourd'hui, aurait-elle été agréable aux yeux du Seigneur ?' » (parenthèse à moi).

Rachisi offre une longue explication de ce passage et de son contexte (versets 16-20). Elle concerne les lois du sacrifice et les lois de deuil pour les prêtres. Si j'ai

bien compris, voici les points principaux du commentaire de Rachi. Deux des fils d'Aaron, Nadab et Abihu, moururent ce jour-là (v. 2), faisant d'Aaron et de ses fils survivants, Éléazar et Ithamar, *onanimes* (« pleureurs d'un proche parent le jour de la mort de ce parent »). Moïse les réprimande pour avoir brûlé (v. 16) et ne pas mangé (v. 17) l'offrande du péché. Aaron rétorque que ni ses fils ni lui ne pouvaient légalement le manger. Si les fils survivants, étant de simples *kohanim* (prêtres) en deuil ce jour-là, avaient aspergé le sang du sacrifice, ils l'auraient invalidé, et ne pourraient donc pas le manger. Mais ce n'est pas eux qui ont procédé à l'offrande du péché, c'est Aaron lui-même, en tant que *Kohen* Gadol (Grand Prêtre), qui l'a fait. La loi est différente pour lui : il aurait normalement pu accomplir le sacrifice et le manger, sauf que l'offrande du péché discutée était spéciale, liée à *Rosh Hodesh* (le Nouveau Mois), et dans ce cas, Aaron était légalement interdit de manger du sacrifice pendant la journée où il l'a accompli (bien qu'il puisse le faire après la tombée de la nuit).

Katzenellenbogen proposerait une lecture *de qal vachomer* ; mais je ne l'ai pas vue. Cependant, d'après le commentaire de Rashi, je suppose que la lecture proposée était la suivante. Effectuer l'offrande par le péché par les fils d'Aaron (Q) aurait été, pour diverses raisons, juridiquement inapproprié (R) suffisamment pour les empêcher d'en manger (S) (prémisse mineure) ; tout aussi sûrement, effectuer l'offrande par péché par Aaron (P) était pour diverses raisons légalement suffisamment inapproprié pour l'empêcher de manger (conclusion). La prémisse tacite principale serait que, dans les circonstances données, même si les raisons de l'inadéquation sont différentes dans les deux cas, l'offre d'Aaron est aussi inappropriée juridiquement que celle de ses fils. Cela constituerait un argument subjectif positif a fortiori (**+s**). Remarquez que je l'ai présenté comme égalitaire (en disant « tout aussi sûrement »), car la loi est tout aussi stricte dans les deux cas, même si les raisons en sont différentes.

Pourtant, l'argument proposé a fortiori me semble forcé, car nous ne sommes pas vraiment engagés dans l'inférence entre ladite prémisse mineure et cette conclusion, car cette dernière est connue comme vraie indépendamment de la première. La prémisse majeure, nécessaire pour justifier l'inférence, ne nous est connue que parce que nous avons déjà reçu (comme le montrent clairement les explications de Rashi) à la fois la prémisse mineure et la conclusion. Ainsi, bien que l'argument proposé soit formellement valide, il est plutôt artificiel et ne peut guère être considéré comme explicite (*meforash*). Je le déclarerais donc purement implicite (*satum*) – en supposant que j'ai bien compris, c'est-à-dire en supposant que c'était bien le *qal vachomer* que Katzenellenbogen avait en tête et défendait.

Je peux renforcer cette évaluation comme suit. Reculons un instant et demandons : de quoi parle le récit ? C'est une discussion entre Moïse et Aaron. Le premier critique le comportement des prêtres, le second le justifie. Tous deux font référence au même corps de lois, mais apparemment (comme le remarque Rachisi à propos du v. 29) Moïse a oublié certaines lois et Aaron les lui rappelle. La réplique d'Aaron est double. Premièrement, il innocente ses fils, deuxièmement, lui-même, en montrant que la loi, dans les deux cas, leur interdit, bien que pour des raisons différentes, de manger l'offrande du péché dans les circonstances spécifiées, contrairement à ce que Moïse supposait. Aaron ne conteste pas l'interdiction applicable à ses fils à celle qui lui est applicable. Il rappelle à Moïse deux *ensembles de lois distincts et sans lien* ; tous deux si complexes qu'aucun ne peut être déduit de l'autre. C'est probablement la version la plus précise du récit. Un argument a fortiori pourrait être construit (comme je l'ai fait plus haut ou d'une autre manière), mais le simple fait qu'une lecture sans argument a fortiori soit possible signifie que toute lecture a fortiori proposée est forcément implicite. Elle ne pourrait être explicite que si c'était la seule lecture possible.

Proverbes 6:30. « Les hommes ne méprisent pas un voleur, s'il vole pour satisfaire son âme alors qu'il a faim. »

Rashi commente longuement ce verset, le plaçant dans son contexte (versets 29-35). Le contexte est l'adultère, et un voleur affamé est mentionné dans ce contexte pour offrir un contraste : alors qu'un homme affamé volant de la nourriture peut être pardonné et pourrait finalement compenser la victime par un remboursement, un adultère n'a aucune excuse pour son acte et ne peut pas le rattraper a posteriori. Ainsi, le premier n'est pas aussi méprisé que le second. Mais je ne vois pas quel *argument de qal vachomer* pourrait être construit sur la base de cette affirmation ; j'appellerais le discours un contraire plutôt qu'a fortiori. Peut-être que Katzenellenbogen a réussi, mais tant que je n'aurai pas vu ce qu'il a écrit, je ne peux pas confirmer que ce soit à la fois valide et explicite. Je dois donc rejeter ce cas pour l'instant.

9. R. Zeev Wolf EINHORN

R. Zeev Wolf Einhorn (ZWE, alias *Maharzu* ou *Maharzav*, né en 1813 à Grodno, en Lituanie russe, décédé en 1862)[76] ; écrivit ***le Midrash Tannaim*** (« Exégèses des Tannaim », abrév. MT), publié à Vilna en 1839[77].

Ce qui suit est une traduction par Gabay du passage pertinent de ce livre (KV ici est l'abréviation de *qal vachomer*).

> « Ceci est l'un des dix KVs. Cet enseignement est un mystère, pourquoi seuls dix KV sont-ils énumérés ? Alors que beaucoup d'autres se trouvent dans les livres des Prophètes et des Écrits, j'ai compilé une liste que j'ai écrite dans un *kontras* (un carnet) d'environ quarante autres KVs en plus de ces dix.
>
> J'ai raisonné que l'intention principale des Sages qui ont énuméré ces KV était que nous apprenions le principe du KV : comment raisonner d'une prémisse mineure à une prémisse majeure, puis d'une prémisse majeure à une mineure comme argument convaincant. Cela est unique à ces dix énumérés ici, tandis que les nombreux autres exemples ne servent qu'à renforcer le sujet et ne sont pas destinés à convaincre et ne peuvent pas être utilisés comme modèle d'apprentissage.
>
> Après avoir écrit cela, j'ai découvert que tout ce qui précède est déjà contenu dans les paroles du *Yefeh* Toar, donc je garde mes remarques brèves. Ma seule difficulté avec *l'explication de Yefeh Toar est le verset « Si le bois d'une vigne a peu d'utilité lorsqu'il est entier, il n'a manifestement aucune valeur lorsqu'il est brûlé ! » (Ézéchiel 15:5), ce qui vise évidemment à renforcer le sujet plutôt qu'à être convaincant (puisque nous voyons qu'il est calciné, il n'a évidemment aucune valeur) et il n'est donc pas similaire aux neuf autres exemples.*
>
> Il semble que *Yefeh Toar* ait raison de dire que cela ne faisait jamais partie du Midrash original mais plutôt un ajout ultérieur d'un des érudits. Je crois,

---

[76] https://he-m-wikipedia-org.translate.goog/wiki/%D7%96%D7%90%D7%91_%D7%95%D7%95%D7%9C%D7%A3_%D7%90%D7%99%D7%99%D7%A0%D7%94%D7%95%D7%A8%D7%9F?_x_tr_sl=auto&_x_tr_tl=en&_x_tr_hl=en-US.

[77] https://www.hebrewbooks.org/7058.

> après quelques recherches, que le dixième KV à compléter la liste provient de la fin de Néhémie 13:26-27 : « Salomon, roi d'Israël, ne pécha-t-il pas... devons-nous alors vous écouter... » ce qui semble être un argument destiné à convaincre. »

Je commente maintenant ce qui précède. L'« enseignement » mentionné ci-dessus est l'affirmation du Midrash *Genèse Rabb* 92:7 selon laquelle il existe 10 *arguments de qal* vachomer dans le Tanakh. Dans l'Antiquité, on supposait apparemment toujours que le nombre d'occurrences était *littéralement seulement* de dix ; de manière significative, aucun nombre plus élevé n'est mentionné dans aucun texte connu de cette époque. Ce n'est que plus récemment que les commentateurs ont remarqué d'autres cas de *qal vachomer* que ceux initialement listés dans le Midrash et ont commencé à se demander pourquoi le Midrash ne les incluait pas. Cette question est, bien sûr, très pertinente. Einhorn tente d'y répondre en affirmant, sans aucune preuve écrite, que les auteurs de GR savaient qu'il y a plus de dix cas, mais ont intentionnellement limité leur liste à dix.

Abordons d'abord la vantardise d'Einhorn d'avoir trouvé environ 40 arguments bibliques à fortiori, en plus des dix donnés dans GR. Notez que cette affirmation a été faite dans la première moitié du XIXe siècle. Malheureusement, Gabay n'a pas trouvé de liste de ces quarante cas présumés ; elle n'a vraisemblablement jamais été publiée ; ou si c'est le cas, le texte pertinent est aujourd'hui perdu. En l'absence d'une liste écrite, nous ne pouvons raisonnablement pas considérer qu'Einhorn a effectivement trouvé quarante autres cas. Gardez à l'esprit que nous ne pouvons pas supposer de près que les quarante nouveaux cas supposés d'Einhorn étaient tous formellement valides et explicites a fortiori ; certains pouvaient être simplement implicites, d'autres invalides. Pourquoi dit-il « environ quarante » au lieu de donner un chiffre exact ? C'est suspect, suggérant qu'il n'a pas examiné attentivement les cas apparents mais seulement les a examinés superficiellement. Nous devons les voir avant de pouvoir les admettre. Une affirmation non vérifiable est une affirmation hors sujet.

En regardant le reste du commentaire d'Einhorn, si l'on lit sa déclaration selon laquelle « tout ce qui précède est déjà contenu dans les mots du *Yefeh* Toar » comme explication de pourquoi il n'a pas publiquement proposé une liste de 40 cas *supplémentaires de vachomer de qal*, c'est-à-dire comme suggestion que ces cas étaient tous déjà listés par YT, nous la trouvons factuellement fausse. La liste de YT que nous connaissons ne comprend que 13 cas supplémentaires, loin des 40 qu'il prétend connaître. On peut supposer d'après son discours qu'il a bien lu YT (publié plus de deux siècles plus tôt). S'il avait vraiment 40 cas listés dans son

carnet, il se serait sûrement empressé d'informer ses lecteurs des 27 cas non trouvés dans YT. Le fait qu'il ne l'ait pas fait est en soi « un mystère ».

Notez en passant qu'il n'y a aucune preuve qu'Einhorn connaissait la liste publiée relativement récemment par son contemporain plus âgé et compatriote Katzenellenbogen (dans *Netivot Olam*, « NON »), qui comprenait 5 nouveaux cas non listés dans YT. Peut-être que si, puisqu'il a vécu à Vilna simultanément pendant de nombreuses années (de 1830 jusqu'à sa mort), et puisque les deux auteurs y ont publié leurs œuvres (respectivement, en 1822 et 1839) ; mais il ne semble pas (à ma connaissance) la mentionner nulle part. Quoi qu'il en soit, même s'il l'a mentionnée quelque part, il reste un mystère pourquoi il n'a pas rendu publique sa liste de 22 cas supplémentaires (40 moins 13 de YT moins 5 de « NON »). Je veux dire, il ne lui aurait fallu que quelques minutes et quelques lignes pour ajouter cette information précieuse à son livre.

Peut-être alors, le « tout ce qui précède » d'Einhorn ne fait pas référence aux informations statistiques, mais ne concerne que ses réflexions concernant « l'intention principale des Sages qui ont énuméré ces KV », c'est-à-dire les dix cas dans GR. Les affirmations d'Einhorn (peut-être suivait-il et améliorait-il la suggestion faite des siècles auparavant dans *Yalkut Shimoni*) selon lesquelles ces dix sont « uniques » dans leur capacité à nous apprendre « comment raisonner » par un argument fortiori. D'autres exemples servent simplement à « renforcer le sujet » et « n'étaient pas destinés à convaincre et ne peuvent pas être utilisés comme modèle d'apprentissage ». Ces affirmations sont toutes absurdes, désolé de le dire aussi franchement. Il ne les clarifie certainement pas et ne les démontre pas. Il est clair d'après eux qu'il ne comprenait pas pleinement la nature de l'argument a fortiori.

Il est également clair d'après la description par Einhorn de l'argument fortiori[78], comme un raisonnement « d'une prémisse mineure vers une prémisse majeure et d'une prémisse majeure vers une prémisse mineure », qu'il ne le comprenait pas vraiment. Cette incompréhension de la part d'Einhorn soulève le doute quant à sa capacité à juger ce qui est a fortiori ou non. Pour être précis, une inférence fortiori part d'une prémisse majeure et d'une prémisse mineure à une conclusion. Une telle inférence peut, pour une prémisse majeure donnée, du terme mineur dans la prémisse mineure au terme majeur dans la conclusion, ou du terme majeur dans la prémisse mineure au terme mineur dans la conclusion.

L'explication proposée par Einhorn pour expliquer pourquoi le Midrash ne liste que dix cas de qal vachomer est que ces dix étaient nécessaires et suffisants pour

[78] En supposant que la traduction de Gabay soit exacte.

enseigner un argument a fortiori, tandis que ceux non énumérés étaient inutiles ou du moins inutiles à cet égard. Je critique cette explication comme suit. En surface, il ne s'agit que d'une apologétique, conçue pour défendre le mythe de l'infaillibilité et de l'omniscience des rabbins de l'Antiquité ; mais son objectif pratique est de permettre à Einhorn de chercher et de trouver de nouveaux cas sans sembler contredire la croyance traditionnelle dans seulement dix cas. Quel que soit son mot, il n'est que méthodologiquement une conjecture de la part d'Einhorn que les anciens rabbins (parmi lesquels ont rédigé GR) connaissaient ses quarante cas supplémentaires supposés ; il ne cite aucun texte ancien pour appuyer cette affirmation, et sans telles preuves, il est gratuit.

De plus, l'analyse des dix cas, *tant en ce qui concerne la forme logique que le langage utilisé*, ne confirme pas le statut particulier des modèles didactiques qu'Einhorn affirme posséder. Dans mon livre de 1995 *Judaic* Logic (JL), chapitre 3, je montre qu'il n'existe que quatre formes d'argument a fortiori logiquement valides : les formes subjectives positives et négatives (dans lesquelles les termes majeurs et mineurs sont sujets) et les formes prédicatales positive et négative (dans lesquelles les termes majeurs et mineurs sont des prédicats). Le fait est que la liste des dix cas de la GR (heureusement) inclut effectivement des échantillons des quatre formes valides (à savoir **+s**, **-s**, **+p**, **-p**). Cependant, si l'objectif de lister dix était un enseignement logique, quatre cas auraient suffi et six cas étaient manifestement redondants.

Dans JL, chapitre 5, je fais une analyse linguistique des dix cas. La langue utilisée dans ces cas inclut diverses expressions if-then comme *hen* ou *ki* avec *ve-ekh*, *hen* ou *hine* avec *af ki* ou *ve-af-ki*, et *ve* avec *ha-lo*. J'y ai utilisé ces expressions pour trouver d'autres cas d' *argument qal vachomer*, elles étaient donc effectivement utiles comme modèles dans mes recherches. Cependant, certaines de ces expressions sont répétées dans la liste des dix (par *exemple hen/ve-ekh*), donc les dix cas n'étaient pas tous nécessaires. De plus, j'ai trouvé de nombreux cas supplémentaires qui n'*impliquaient pas* le langage utilisé dans les dix, donc cette liste n'était *pas* linguistiquement exhaustive ni capable de nous diriger vers tous les autres cas.

Par conséquent, l'affirmation d'Einhorn selon laquelle les dix cas donnés étaient destinés et nécessaires comme modèles est fallacieuse.

En ce qui concerne l'affirmation d'Einhorn selon laquelle les cas de *qal vachomer* biblique non inclus parmi les dix de GR servent simplement à « renforcer le sujet » et n'étaient « pas destinés à convaincre » ou à « être utilisés comme modèle d'apprentissage » – cela est tout à fait dénué de sens. Que signifie « renforcer le

sujet » ? À quel sujet fait-il référence ? Et les dix cas ne « renforcent-ils pas le sujet », quoi que cela veuille aussi dire ? Que signifie « ne pas avoir l'intention de convaincre » ? Tous les arguments n'ont-ils pas pour but de convaincre ? Aussi, de quelle manière les caractéristiques de « renforcer le sujet » et « ne pas destiné à convaincre » sont-elles liées ? Pourquoi seuls les dix cas peuvent-ils être « utilisés comme modèle d'apprentissage » ? Qu'est-ce qui manque dans les autres pour ce but didactique ? Des affirmations bizarres comme celles-ci ne sont que des faux-semblants, de simples absurdités fantaisistes. Elles ont été inventées par Einhorn *à l'*improviste afin de donner une fausse impression (aux non-initiés) que des critères logiques abstraits étaient appliqués par lui.

Notez bien qu'Einhorn n'a nulle part montré comment ses catégories alléguées (à savoir renforcer le sujet, ne pas vouloir convaincre, ne pas être utilisables comme modèles d'apprentissage) s'appliqueraient littéralement et exclusivement à tous les cas de vachomer biblique *de qal non inclus dans les dix. Il ne les applique qu'à un seul cas, à savoir Ézoquiel 15:5. De toute évidence, il les a inventées et adaptées uniquement à ce but précis. Pour clarifier et véritablement prouver sa théorie, il aurait dû littéralement énumérer tous les cas, ou du moins les 40 qu'il prétendait connaître ; puis montrer que ces catégories s'appliquaient à tous. Ce qu'il ne fit manifestement jamais. Ainsi, non seulement ses catégories étaient dénuées de sens, mais sa théorie n'a pas été correctement testée et vérifiée.*

En conclusion, autant que nous le sachions des preuves publiées existantes, Einhorn ne peut revendiquer qu'une seule découverte biblique a fortiori de sa propre part, à savoir **le cas de Néhémie 13:26-27**. Cependant, bien qu'il ait apparemment pensé qu'il s'agissait d'une conclusion originale de sa part (qu'il a paradoxalement tenté de projeter dans l'ancienne liste des dix de la GR), car elle n'était pas incluse dans la liste de son prédécesseur ashkénaze (qu'il connaissait – ni dans celle de Katzenellenbogen, qu'il ne semblait pas avoir connaissance), il n'était *en fait pas* le « premier historique » à la mentionner. Le premier commentateur à l'avoir mentionnée n'était autre que Rachi, comme nous l'avons vu (au chapitre 6, ci-dessus). Puisqu'il apparemment (à ma connaissance) ne mentionne pas Rashi comme source pour cette affaire, on peut raisonnablement considérer cela comme une conclusion « indépendante » de sa part (sauf si des informations contraires émergent avec le temps).

Considérons maintenant le traitement qu'Einhorn fait d'Ézuk. 15:5. Comme nous l'avons vu précédemment, l'ouvrage midrashique du XIe-XIVe siècle appelé *Yalkut Shimoni* (YS) déclare qu'il y a dix arguments *qal vachomer* dans le Tanakh, mais ne liste ensuite que neuf de ceux donnés dans la GR, omettant Ézék. 15:5. Comme

déjà souligné, cette omission pouvait être tout à fait involontaire et très probablement l'était. Mais Einhorn s'en saisisse, apparemment en suivant une suggestion dans *Yefeh Toar* (YT) selon laquelle ce cas aurait pu être un addendum d'un érudit ultérieur. Il pousse la spéculation plus loin, affirmant que l'omission de YS était intentionnelle et prétendant savoir précisément pourquoi. À son avis, ce cas est « évidemment » distinct des neuf autres et devrait être écarté et remplacé par un autre. Voici le verset en question :

Ézéchiel 15:5. « Voici (*hine*) : quand [l'arbre de vigne] était entier, il ne convenait à aucun travail ; combien moins (*af*) : quand (*ki*) le feu l'aura dévoré et (*ve*) il sera brûlé, sera-t-il alors (ve) à la hauteur pour tout travail ? » (parenthèse à moi).

Ma paraphrase : Le locuteur est Dieu et Il prévient les habitants de Jérusalem (ici symbolisé par la vigne) de la destruction imminente. Il dit : Un vigne entier (P) est en meilleur état (R) qu'un complètement brûlé (Q) (prémisse majeure tacite) ; d'où la même chose si, alors qu'elle était encore entière, n'était pas en bon état pour être utile (S) (prémisse mineure), il s'ensuit que maintenant, lorsqu'elle est complètement brûlée, elle n'est pas en assez bon état pour être utile (conclusion).

C'est un argument subjectif (-s) formellement valide et suffisamment explicite a fortiori. Notez que l'argument ne semble pas voulu être un argument de crescendo, à en juger par l'original hébreu ; c'est-à-dire que le bois était tout aussi inutile (non meet) dans la prémisse mineure (quand le bois était encore entier) qu'il le devient (rhétoriquement, mais meet ?) dans la conclusion (lorsque le bois est brûlé) – c'est-à-dire que le terme secondaire impliqué reste le même. Mais même si l'on prend l'argument comme un crescendo, comme semble le faire Einhorn, et que l'on suppose que tout le bois avait encore une certaine utilité, alors que le bois brûlé n'en a plus là, il n'y a aucune base logique pour rejeter l'argument. Il reste valide (**-s&**).

Le fait que le bois soit finalement *sans valeur* ne rend pas l'argument moins valide formellement – il s'agit simplement d'une question matérielle. La forme n'est pas affectée par le contenu, contrairement à ce qu'Einhorn semble imaginer. La valeur nulle du résultat final ne fait pas que le sujet est « renforcé », quoi que cela puisse signifier (il ne le dit pas), et l'argument n'est pas moins « convaincant » qu'il ne le serait s'il y avait une valeur résiduelle. La tentative d'Einhorn de différencier ce cas des autres est pure fantaisie. De plus, il existe un autre cas subjectif négatif (**-s**) dans la liste des dix cas de GR – à savoir Ex. 6:12. Dans ce cas, la conclusion est que le Pharaon n'« écoutera » pas Moïse, soit pas beaucoup, soit pas du tout. Ici aussi, comme dans Ézék. 15:5, le résultat pourrait être considéré comme sans valeur ; pourtant, Einhorn ne rejette pas ce cas formellement similaire.

En vérité, tout argument valide a fortiori est tout aussi informatif et percutant. Comme je le démontre pleinement dans mon étude détaillée de 2013 sur la logique a fortiori (AFL), cette forme de raisonnement permet toute valeur dans la conclusion (comme d'ailleurs dans la prémisse mineure) – une valeur positive, une valeur nulle, et même une valeur négative[79]. Tout ce qui compte logiquement, c'est que la comparaison déclarée dans la prémisse majeure (qui peut même être égalitaire, bien sûr) soit respectée dans la prémisse mineure et la conclusion. Il n'y a aucun contrôle formel sur le contenu matériel. Einhorn ne s'en était manifestement pas rendu compte.

Le motif derrière la version élaborée d'Einhorn concernant Ézékl. 15:5, la véritable raison de sa tentative de l'écarter de la liste des dix de GR, est qu'il veut la remplacer par le seul cas qu'il croit avoir découvert, à savoir Néhem. 13:26-27. Sa dégradation de la première n'est qu'un prétexte pour permettre sa validation de la seconde. Il affirme qu'« après quelques recherches », il en est venu à croire que cette nouvelle affaire (« qui semblerait être un argument destiné à convaincre ») était le remplacement le plus approprié de celle qu'il a (volontairement) rejetée. Quelle « recherche » exactement ? Il ne le dit pas. Quel type de « recherche » pourrait aboutir à une telle conclusion ? Il ne le dit pas.

De plus, il n'explique pas pourquoi il a choisi cet argument particulier, c'est-à-dire Néhem 13:26-27, comme substitut approprié à Ézokl. 15:5, *plutôt qu'aucun des 39 autres arguments* qu'il prétend (sans fournir de preuve) avoir trouvés. Il ne précise pas en quoi ce *vachomer de qal favori* doit être considéré comme supérieur à tous, et donc plus digne d'être inclus dans cette ancienne liste de dix qu'eux. Tout ce qu'il dit pour justifier son choix, c'est qu'il a été fait : « après quelques recherches » – mais une telle affirmation vague est manifestement insuffisante. Sa proposition doit donc être considérée comme arbitraire et sans crédibilité.

Et bien sûr, il faut remettre en question le droit d'Einhorn de modifier la liste des dix donnée dans un Midrash (GR) écrit un millénaire et demi avant sa naissance ! Plus tôt, il semblait défendre le texte reçu de la RG ; il essaie maintenant de le remettre en question et de le corriger, niant effectivement une tradition ancienne, fondant son initiative sur des bases très fragiles.

Il convient également de noter qu'Einhorn ne propose pas seulement le cas de Néhémie comme onzième cas, mais tente de l'insérer comme l'un des dix cas

---

[79] « Un intervalle (inclusif) R peut avoir n'importe quelle valeur de moins infini à zéro à plus infini » (AFL, chapitre 1.4). R fait ici référence au terme moyen, qui dans la prémisse majeure relie les termes majeurs (P) et mineurs (Q), et dans la prémisse mineure et la conclusion, ils relient ces deux termes, par suffisance du milieu, au terme subsidiaire (S).

originaux. Cela montre d'ailleurs qu'il sait que l'ancienne tradition du dix était une tradition de *davka* dix, c'est-à-dire « seulement dix » – et non « dix et plus ». De plus, puisque, à la connaissance d'Einhorn, l'affaire Néhémie était une découverte originale de lui (en fait la seule qu'il ait explicitement présentée), puisque ses prédécesseurs ne l'avaient pas mentionnée avant lui, il aurait dû raisonner qu'il était très peu probable que cette affaire ait jamais fait partie de l'ancienne liste des dix !

Un meilleur candidat serait sûrement Genèse 4:24, connu des siècles avant l'omission *de Yalkut Shimoni*, ayant été mentionné dans GR en dehors de la liste des dix, puis dans l'*Avot de-Rabbi Nathan* (ARN) comme l'un des cinq exemples de *qal vachomer* dans le Pentateuque, et dans un commentaire *ad loc.* par Rachi. Mais la voie la plus sûre, je suggère, est de laisser tomber et d'accepter Ézék. 15:5 comme l'un des dix cas. La raison invoquée pour vouloir écarter cette affaire est tout simplement trop fragile.

Une dernière note concernant Einhorn. Dans ma liste de 2013 des arguments bibliques a fortiori (en AFL), j'ai attribué à tort tous les cas listés par Louis Jacobs (à l'exception de ceux de GR) à lui, les qualifiant tous de WE (pour Wolf Einhorn). Cette erreur est due à ma mauvaise lecture de l'essai de Jacobs sur ce sujet (voir mon explication plus complète plus loin, dans la section consacrée à Jacobs). Je renomme les cas concernés comme LJ dans le présent essai.

10. R. Mattityahu STRASHUN

R. Mattityahu Strashun (manuscrit, né en 1817 à Vilna, en Lituanie russe, décédé en 1885)[80] a écrit ***Mattat Yah*** (« Don de Dieu », abrévié en mode mois), publié à titre posthume à Vilna, 1892 (composé entre 1838 et 1878).[81] Cet auteur peut être crédité comme celui qui, parmi les personnes ici considérées, a énuméré les arguments les plus bibliques a fortiori.

Gabay rapporte que **vingt-trois cas** de *qal vachomer* dans le Tanakh sont listés (p. 21) dans cet ouvrage (en plus des 11 cas donnés dans le Midrash GR), et peuvent donc être attribués à Strashun. Mais vingt d'autres exemples peuvent être ajoutés à sa liste, à savoir tous ceux inclus dans la liste de Katzenellenbogen (voir chapitre 8, ci-dessus), car nous savons que Strashun a lu et commenté l'œuvre de ce dernier.

Les 23 revendications de Strashun sont : **Juges 14:16 ; 1 Samuel 14:39 ; 2 Samuel 11:11 ; 2 Rois 5:12, 5:13, 18:23-24, 18:35 ; Isaïe 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9 (répétition de 2K18:23-24[82]), 36:20 (répétition de 2K18:35[83]) ; Jérémie 2:11, 8:7, 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Ézéchiel 3:4-7,** 23:39-40 **; Jonas 4:10-11 ; Job 9:13-14,** 28:17 **; Néhémie 13:26-27**. Cependant, je ne reconnais pas comme valides et explicites deux de ces cas, à savoir : Ézéchiel 23:39-40 et Job 28:17 ; donc, le vrai compte pour Strashun n'est que de 21 cas. À quoi, bien sûr, on peut ajouter les 20 cas de Katzenellenbogen, soit 41 au total. Ajoutez à cela les 11 de GR, le total général est de 52 cas.

Concernant les 21 cas, il semble que *14 d'entre eux soient des « premières historiques* », à savoir : Juges 14:16 ; 1 Samuel 14:39 ; 2 Samuel 11:11 ; 2 Rois 5:12, 18:23-24, 18:35 ; Isaïe 1:3, 10:11, 36:8-9, 36:20 ; Jérémie 2:11, 8:7 ; Ézéchiel 3:4-7 ; Jonas 4:10-11. Sept autres sont des « découvertes indépendantes » possibles de Strashun, à savoir : 2 Rois 5:13, Ésaïe 20:6 ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Job 9:13-14 ; Néhémie 13:26-27 ; car ils n'étaient pas listés par Katzenellenbogen. Le premier et le dernier d'entre eux furent d'abord signalés par Rachi ; et les cinq autres

---

80 https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/strashun-mathias.
Aussi, **https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/41778/file/pardes24_S.27-45.pdf.**

81 https://beta.hebrewbooks.org/6310.

82 Mot pour mot, sauf qu'Isaïe a *Ha-Melekh*, où Rois a *Et-Melekh.*

83 Mot pour mot, sauf qu'Isaïe a un mot en plus, *ha-eleh*.

avaient été listés précédemment par Ashkénazes, mais comme nous ne pouvons pas encore déterminer si Strashun était au courant de ces découvertes antérieures, nous devons les classer comme « indépendants ».[84] De plus, comme déjà mentionné, nous pouvons attribuer à Strashun, sous la rubrique « dérivée », les 11 cas de GR et les 20 cas de Katzenellenbogen.

Nous devons maintenant examiner de plus près les 14 cas « historiques d'une première » mentionnés ci-dessus. Ma liste de 2013 (reproduite ci-dessus, au chapitre 3) en comprend (bien sûr, bien après) et analyse 4 d'entre eux, à savoir : Juges 14:16, 2 Rois 18:23-24, Ésaïe 36:8-9 et Jonas 4:10-11 ; donc, il n'est pas nécessaire de les réexaminer ici. Cela nous laisse avec 10 nouveaux cas à examiner ici, à savoir : 1 Samuel 14:39 ; 2 Samuel 11:11 ; 2 Rois 5:12, 18:35 ; Ésaïe 1:3, 10:11, 36:20 ; Jérémie 2:11, 8:7 ; et Ézéchiel 3:4-7.

1 Samuel 14:39. « Bien que (*ki*) [le crime de manger malgré l'interdiction du roi (dans le v. 24)] soit en Jonathan mon fils, (*ki*) il mourra sûrement » (parenthèse pour moi).

Ma paraphrase : Saül dit apparemment : Mon fils (P) vaut pour moi (R) plus que quiconque (Q) (prémisse majeure tacite) ; d'où il s'ensuit que si mon fils ne vaut pas assez pour que je ne le tue pas s'il mangeait (S) (prémisse mineure), alors personne d'autre ne vaut assez pour moi pour le faire (conclusion). C'est un argument subjectif négatif (**-s**) a fortiori. Notez que, selon Gabay, Strashun le considère comme un « *satum* » (seulement implicite) ; mais je ne suis pas d'accord, car il n'y a pas d'interprétation alternative des paroles de Saül (sa mention de Jonathan) – donc je le considère comme explicite.

2 Samuel 11:11. *« Et Urie dit à David : 'L'arche, Israël et Juda habitent dans des cabêtres ; et mon seigneur Joab, ainsi que les serviteurs de mon seigneur, sont campés dans les champs ouverts ;* dois-je alors entrer dans ma maison, pour manger, boire et me coucher avec ma femme ?' »

---

[84] À moins que Strashun n'ait écrit quelque part avoir appris un ou les deux cas mentionnés dans le commentaire de la Torah de Rachi, il faut supposer qu'il ne l'a pas fait. De même, concernant les 5 cas précédemment trouvés dans l'œuvre d'Ashkénaze, nous ne savons pas à ce stade si Strashun connaissait l'œuvre d'Ashkénaze. Si nous constatons qu'il le faisait, alors ces 5 cas devraient être considérés comme dérivés ; mais si nous constatons qu'il ne l'a pas fait, ils doivent être comptés comme indépendants. J'ai supposé ce dernier jusqu'à ce que la question soit réglée. Notez que tous les cas trouvés chez Ashkénaze se trouvent à Strashun, donc il se peut que ce dernier les ait reçus du premier ; mais cela peut aussi être une coïncidence. Concernant l'affaire Néhémie, notez que Strashun l'a peut-être apprise d'Einhorn, puisque tous deux ont vécu de nombreuses années à Vilna et y ont publié, et Einhorn a publié bien avant Strashun.

Ma paraphrase : Uriah dit : Le reste de l'armée, etc. (P) est plus digne (R) que moi (Q) (prémisse tacite majeure) ; d'où il s'ensuit que s'ils ne sont pas assez dignes pour mériter les plaisirs listés (S) (prémisse mineure), alors je ne suis pas assez digne pour mériter de tels plaisirs (conclusion). C'est un argument subjectif négatif (**-s**) a fortiori.

2 Rois 5:12. « 'Amanah et Pharpar, les rivières de Damas, ne sont-elles pas meilleures que toutes les eaux d'Israël ? Ne puis-je pas *(ha-lo*) y laver et être purs ? » Alors il se retourna et partit furieux. »

Ma paraphrase : Naaman dit : Les rivières de Damas (P) sont meilleures (R) que toutes les eaux d'Israël (Q) (prémisse majeure) ; d'où il s'ensuit que si les rivières de Damas, dans lesquelles je me suis souvent baigné, n'étaient pas assez bonnes pour me guérir (S) (prémisse mineure), les eaux d'Israël ne peuvent pas être assez bonnes pour le faire (conclusion tacite, implicite par son détournement furieux sans se baigner). C'est un argument subjectif négatif (**-s**) a fortiori. Notez l'utilisation du mot clé *ha-lo*, souvent présent dans l'argument *biblique qal vachomer*.

Cette lecture est basée sur celle du commentateur du Xe siècle ibn Janakh, dans *le Sefer Harikma,* p. 21, que Gabay a attiré mon attention et [85]clarifiée. À première vue, la déclaration de Naaman semble impliquer qu'il retournera (au futur) à Damas et essaiera de se baigner là-bas, plutôt que dans le Jourdain d'Israël. C'est-à-dire qu'il dit (avec la même prémisse majeure) : Si les eaux d'Israël sont assez bonnes pour me guérir (prémisse tacite mineure), alors l'eau de Damas est suffisante pour cela (conclusion) ; donc, je préfère y aller. Cela en ferait un argument subjectif positif (+**s**) a fortiori. Cependant, Ibn Janakh comprend[86] Naaman comme disant plutôt qu'il s'est souvent (au passé) déjà baigné dans les eaux de Damas sans être guéri et ne croit donc pas que se baigner dans le Jourdain, dont il juge moins puissant, le guérirait. Je suis d'accord pour dire que cette interprétation a plus de sens. Comme le souligne Ibn Janakh, Naaman à ce stade imagine que la guérison promise est un pouvoir physique de l'eau ; bien que plus tard, lorsqu'il se baigne dans le Jourdain et est guéri, il réalise clairement que la guérison était un miracle du Dieu d'Israël.

---

[85] Gabay attire également l'attention sur le commentaire de Redak sur ce couplet, qui va vraisemblablement dans la même direction.

[86] Ibn Janakh prend la lettre *VAV* (le mot « et » dans notre traduction) comme indicateur ici d'un argument fortiori, c'est-à-dire signifiant « d'autant plus » (*Kol Sheken*). C'est-à-dire que le couple si-alors est là *ha-lo/ve*.

2 Rois 18:35. « Qui sont-ils parmi tous les dieux des pays qui (*asher*) ont délivré leur pays de ma main (celle du roi d'Assyrie), pour que (*ki*) le SEIGNEUR délivre Jérusalem de ma main ? » (parenthèse à la mienne).

Ma paraphrase : Rabshaké, au nom du roi d'Assyrie : Les dieux des autres pays déjà conquis (P) sont plus forts ou aussi forts que le Dieu d'Israël (Q) ; d'où ça, si les dieux des autres pays déjà conquis n'étaient pas assez forts (R) pour empêcher mes conquêtes (S), alors le Dieu d'Israël n'est pas assez fort pour cela. C'est un argument subjectif négatif (**-s**) a fortiori. La prémisse tacite principale reflète bien sûr le système de croyance assyrien.

Ésaïe 1:3. « Le bœuf connaît son maître, et l'âne le berceau de son maître ; mais Israël ne sait pas, mon peuple ne considère pas. »

Ma paraphrase : Dieu dit : Le peuple d'Israël (P) est (c'est-à-dire devrait théoriquement être) plus intelligent (R) que de simples animaux comme les bœufs ou les ânes (Q) (prémisse tacite majeure) ; d'où il s'ensuit que si les animaux sont assez intelligents pour obéir à leurs maîtres (S), le peuple devrait (en principe) être assez intelligent pour obéir à son maître (Dieu). C'est un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori, qui peut être considéré comme explicite car ce n'est qu'ainsi que la mention du bœuf et de l'âne peut être expliquée.

Dieu poursuit en disant en substance que puisque Son peuple n'est pas assez intelligent pour Lui obéir, il est moins intelligent que les animaux. C'est-à-dire qu'en niant la conclusion du *qal vachomer*, Il réfute la prémisse majeure de l'argument théorique initialement avancé. Ce n'est pas un argument a fortiori supplémentaire, mais seulement la neutralisation d'un argument supplémentaire. Le but de ce discours est de faire honte au peuple pour son mauvais comportement, et de les inciter à améliorer leurs comportements.

Ésaïe 10:11. « Ne dois-je pas (*ha-lo*), comme (*ka-asher*) j'ai fait à Samarie et à ses idoles, ainsi (*ken*) à Jérusalem et à ses idoles ? »

Ma paraphrase [87]: selon Dieu, Sennachérib (le roi assyrien) pense que si les idoles (Q) de Samarie étaient suffisamment faibles (R) pour permettre sa destruction et leur destruction (S) (prémisse mineure), alors les idoles (P) de Jérusalem seraient suffisamment faibles pour le même résultat (conclusion). La prémisse tacite majeure est que les idoles de Jérusalem sont les mêmes que celles de Samarie (et donc elles sont tout aussi faibles). C'est un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori. Remarquez que la prémisse principale proposée est *égalitaire*, basée sur le

[87] Gabay m'a dit que le *QAL Vachomer* impliqué est clarifié dans les commentaires Redak et *Metzudot David* jusqu'au verset 10. Mais je n'ai pas encore vu ces commentaires.

commentaire de Rachi (vers. 10) selon lequel les images gravées des nations régionales venaient « de Jérusalem et de Samarie » ; c'est pourquoi le roi a raisonné : « puisque les adorateurs des images gravées de Samarie et de Jérusalem sont tombés entre mes mains, et que leurs images taillées ne les ont pas sauvés [c'est-à-dire les nations], ainsi Samarie et Jérusalem ne seront pas sauvées. » Samarie étant tombée, Jérusalem était vouée à tomber également. Rachisi ne signale pas le verset 11 comme un discours fortiori. Notez en passant l'utilisation du mot-clé *ha-lo*.

Ésaïe 36:20. « Qui sont-ils, parmi tous les dieux de ces pays, qui (*asher*) ont délivré leur pays de ma main, pour que (*ki*) le Seigneur délivre Jérusalem de ma main ? »

Ma paraphrase : Ce verset est le même que 2 Rois 18:35, et dans les deux Rabshakeh dit effectivement, au nom du roi d'Assyrie : Les dieux des autres pays sont, dans leurs pouvoirs, égaux ou supérieurs au Dieu de Jérusalem (prémisse majeure tacite) ; d'où il s'ensuit que si les autres dieux (P) n'étaient pas assez forts (R) pour empêcher mes conquêtes (S) (prémisse mineure), alors le Dieu de Jérusalem (Q) n'est pas assez fort pour cela (conclusion). C'est un argument subjectif négatif (**-s**) a fortiori.

Notez en outre, dans ce contexte, 2 Rois 19:17-18 : « En réalité, Seigneur, les rois d'Assyrie ont dévasté les nations et leurs terres, et ont jeté leurs dieux au feu ; car ils n'étaient pas des dieux, mais l'œuvre des mains des hommes, du bois et de la pierre ; c'est pourquoi ils les ont détruits. » Cette affirmation d'Ézéchias, tout en admettant la prémisse mineure de l'argument a fortiori précédent, réfute sa prémisse tacite majeure, afin de rejeter sa conclusion. Inutile de dire que l'argument précédent était formellement valide, même s'il impliquait un contenu faux ; Ézéchias ne fait pas un argument a fortiori, mais seulement un argument neutralisant.

Jérémie 2:11. « Une nation a-t-elle changé ses dieux, qui ne sont pas encore des dieux ? Mais (ve) Mon peuple a changé sa gloire pour ce qui ne profite pas. »

Ma paraphrase : Dieu dit : Le Dieu d'Israël (P) a plus de crédibilité et de valeur (R) que les dieux de toutes les autres nations (Q) (prémisse majeure tacite) ; d'où il s'ensuit que si les dieux d'autres nations sont suffisamment crédibles et dignes pour rester inchangés par leurs nations (S) (prémisse mineure), alors le Dieu d'Israël est (c'est-à-dire devrait être) suffisamment crédible et digne pour rester inchangé par Sa nation (conclusion). C'est un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori. L'intention explicite a fortiori de ce verset est évidente dans les comparaisons qu'il fait.

Dieu poursuit son argument en observant que Son peuple L'a abandonné pour des valeurs moindres. Cela nie la conclusion du *qal vachomer*, et réfute ainsi la prémisse principale initialement avancée, impliquant ainsi qu'Israël ne valorise pas son Dieu comme les autres nations estiment leurs dieux. Ce n'est pas un argument a fortiori supplémentaire, mais simplement la neutralisation d'un argument supplémentaire. Le but de ce discours est de faire honte au peuple pour son mauvais comportement, et de les inciter à améliorer leurs comportements.

Jérémie 8:7. « Oui (*gam),* la cigogne au ciel connaît ses temps fixés ; et la tortue, l'hirondelle et la grue observent le temps de leur venue ; mais (*ve*) Mon peuple ne connaît pas l'ordonnance du Seigneur. »

Ma paraphrase : Dieu soutient : Son peuple (P) est, en principe, plus efficace cognitivement (R) que des animaux comme la cigogne, la tortue ou la grue (Q) (prémisse tacite majeure) ; d'où il s'ensuit que si ces animaux sont cognitivement suffisamment efficaces pour connaître certains faits pertinents pour eux (S) (prémisse mineure), alors le peuple de Dieu est (c'est-à-dire devrait être) assez efficace cognitivement pour connaître certains faits pertinents pour lui (conclusion). C'est un argument subjectif positif (+**s**) a fortiori.[88]

Dieu souligne que son peuple ne connaît en fait pas certains faits qui lui concernent (déni de conclusion), et remet donc en cause l'affirmation théorique selon laquelle ils sont intellectuellement supérieurs aux animaux (réfutation de la prémisse majeure). Ce n'est pas un argument a fortiori supplémentaire, mais seulement la neutralisation de celui-ci. Le but de ce discours est de faire honte au peuple pour son mauvais comportement, et de les inciter à améliorer leurs comportements.

Ézéchiel 3:4-7. « 4 Et il me dit : 'Fils de l'homme, va, va dans la maison d'Israël, et parle de mes paroles. 5 *Car tu* n'es pas envoyé à un peuple d'une langue incompréhensible et d'une langue lente, mais à la maison d'Israël ; **6** Pas à beaucoup de peuples d'une langue incompréhensible et d'une langue lente, don't tu ne peux comprendre les paroles. Sûrement, si je t'envoyais à eux, ils t'écouteraient. **7** Mais (*u*) la maison d'Israël ne consentira pas à t'écouter ; car elle ne consent pas à m'écouter ; car toute la maison d'Israël a un front dur et un cœur dur. »

Ma paraphrase : Dieu dit [89]: La maison d'Israël (P) est plus intelligente (R) que certains autres peuples (Q) (prémisse majeure, v. 5) ; d'où il s'ensuit que si ces autres peuples sont assez intelligents pour écouter les paroles que j'envoie par toi (S)

---

[88] Comparez Ésaïe 1:3 et d'autres arguments similaires.

[89] Notez que Strashun n'a que 3:6-7 ; mais je pense que 3:4-5 sont nécessaires pour saisir pleinement l'argument.

(prémisse mineure, v. 6), la maison d'Israël est (c'est-à-dire devrait être) assez intelligente pour écouter Mes paroles (conclusion tacite). C'est un argument subjectif positif (+**s**) a fortiori.

Dieu poursuit en prédisant que son peuple ne lui obéira en fait pas (déni de conclusion, au v. 7), et remet donc en question l'affirmation théorique selon laquelle ils sont plus intelligents (réfutation de la prémisse majeure). Ce n'est pas un argument supplémentaire à fortiori, mais seulement la neutralisation de celui-ci. Le but de ce discours est de faire honte au peuple pour son mauvais comportement, et de les inciter à améliorer leurs comportements.

Maintenant, concernant les deux cas de la liste de Strashun que j'ai **rejetés** :

Ézéchiel 23:39-40. « Car lorsqu'ils eurent tué leurs enfants à leurs idoles, ils vinrent le même jour dans mon sanctuaire pour profaner cela ; et voici, (*ve-hine*) ainsi l'ont-ils fait au milieu de ma maison. Et de plus (*ve af ki*) vous avez envoyé chercher des hommes venus de loin ; à qui un messager a été envoyé, et, voici (*ve-hine*) ils sont venus ; pour qui tu t'es lavé, peins tes yeux, et pares-toi d'ornements... »

Cette affaire avait déjà été défendue par Rachi. J'ai déjà montré dans la section le concernant (chapitre 6, ci-dessus) qu'elle ne constitue pas un argument fortiori, explicite ou implicite.

Job 28:17. « L'or et le verre ne peuvent égaler [c'est-à-dire la sagesse] ; l'échange ne sera non plus des vases d'or fin » (parenthèses à mine).

Mon analyse : Ce verset affirme que l'or et le verre *sont inférieurs en valeur* à la sagesse, et de plus[90] que la sagesse *ne peut pas être achetée avec* des vases d'or fin. Je ne vois pas d'argument a fortiori à cela. Simplement lu, dans la première moitié la sagesse est estimée comme valant plus que l'or et le verre, et dans la seconde moitié il est déclaré que la sagesse ne peut être obtenue par des vases d'or pur. Les deux moitiés du verset ne sont pas en opposition, mais réitèrent simplement la même pensée de différentes manières, à savoir que la sagesse n'est pas une marchandise matérielle. Il n'y a aucune indication ici que « l'or et le verre » soient inférieurs aux « vases d'or fin », ce qui conduit à une sorte d'argument a fortiori avec ces termes dans la prémisse principale[91]. Le verset ne cherche pas à comparer

---

[90] Notez que la traduction applique le même négatif initial, *lo*, aux deux moitiés du verset. Il n'est pas répété dans l'hébreu original mais (crédiblement) considéré comme tacitement voulu.

[91] On pourrait dire que la proposition « la sagesse ne peut s'acheter avec des vases d'or fin » implique la proposition « les vases d'or fin valent moins que la sagesse ». Ou on pourrait dire que « l'or et le verre valent moins que la sagesse » implique « la sagesse ne peut pas s'acheter avec de l'or et du verre ». Dans tous les cas, les deux moitiés de notre vers deviennent comparables. Mais puisque

ces deux termes, puis à formuler un argument a fortiori, mais seulement à les peser tour à tour par rapport à la sagesse.

Le contexte de ce verset est tout un louange poétique de la sagesse, d'une manière typique de la poésie hébraïque (dire quelque chose et le souligner par une autre déclaration similaire, et dans certains cas avec un superlatif). La forme et le message des versets adjacents, avant et après, ne semblent pas différents : « Il ne peut être obtenu pour de l'or, ni l'argent ne doit être pesé pour son prix. Il ne peut être évalué avec l'or d'Ophir, avec l'onyx précieux, ou le saphir... Aucune mention ne sera faite du corail ou du cristal ; oui, le prix de la sagesse est supérieur aux rubis. La topaze d'Éthiopie ne l'égalera pas, ni ne sera valable avec de l'or pur. » En résumé : la sagesse est inestimable. Si le volet 17 est présenté comme un argument a fortiori, alors les versets 15, 16, 18 et 19 pourraient l'être. Certainement, de toute façon, si un argument a fortiori était voulu, il ne pouvait être classé que comme « implicite » (*satum*), compte tenu de la possibilité d'interpréter le texte différemment ; c'est-à-dire, tout simplement pas à fortiori.

J'ai demandé à Gabay de répondre à ces doutes que j'ai présents. Il a présenté plusieurs explications possibles données dans des commentaires et quelques-unes des siennes. Cependant, comme je lui ai répondu en détail, aucune de ces suggestions ne parvient crédiblement à transformer le verset 17 en un argument a fortiori. Je n'inclus pas ici la conversation complète, car elle est assez longue et finalement peu importante. Toute tentative de forcer ce verset dans une forme a fortiori est artificielle. Les gens ont essayé encore et encore, apparemment parce que quelqu'un a d'abord suggéré que ce verset était *qal vachomer*, mais c'est une quête absurde. La lecture naturelle est poétique, comme mentionné plus haut. Pour conclure : je n'accepte pas Job 28:17 comme un *qal vachomer* explicite.

« or » est un terme générique et que « récipients d'or fin » est un terme spécifique, ils ne peuvent toujours pas être classés respectivement comme termes mineurs et majeurs. Il faudrait prendre « or et verre » ensemble comme terme mineur – mais que signifie ce terme composé ? De toute évidence, toute tentative de formuler une prémisse majeure avec ces termes semble incroyable.

11. R. Chaim HIRSCHENSOHN

R. Chaim Hirschensohn (HH, né en 1857 à Safed, décédé en 1935)[92] a écrit ***Berure HaMidot*** (« Clarifications des principes herméneutiques », abbrev. BM), publié à Jérusalem, 1928[93]. Il semble s'agir du premier auteur du XXe siècle sur ce sujet.

Gabay rapporte que l'ouvrage de Hirschensohn (à la p. 41) énumère **19 cas** de *qal vachomer* **dans la** Torah. Cependant, comme je le montre en détail plus loin, ce chiffre est trompeur. Cinq cas étaient déjà connus depuis l'Antiquité (GR, ARN), à savoir : **Genèse 4:24, 44:8 ; Exode 6:12 ; Nombres 12:14 ; Deutéronome 31:27**. Deux autres cas étaient dérivés de Rachi, à savoir **Genèse 6:3** et 6:9, le premier étant valide et explicite, mais le second rejeté par moi comme seulement implicite. Deux autres cas furent dérivés de Katzenellenbogen, à savoir Lévitique 10:19 et **Deutéronome 32:39**, le premier rejeté par moi comme au mieux implicite, tandis que le second était admis par moi comme valide et explicite. Trois autres cas furent rejetés par moi après examen : un (mentionné il y a longtemps dans la GR), à savoir Genèse 17:20-21, parce qu'il n'était qu'implicite ; et deux (nouvellement proposés par Hirschensohn), à savoir Genèse 3:1 et 27:37, car je ne voyais aucune intention à fortiori en eux.

Par conséquent, selon mon estimation, *seuls 7 cas* peuvent être attribués, en tout ou en partie, à Hirschensohn comme des « *premières historiques* », à savoir : **Genèse 3:22-23**, **4:14, 11:6, 14:23, 17:17, 39:8-9** et **Exode 6:30**. Notez que tous ces cas proviennent de la Torah proprement dite, et non du Tanakh. Ce n'est pas un hasard. Comme l'a observé Gabay : « H cherche à trouver 10 KV dans la Torah elle-même – pas dans les Prophètes et les écrits, donc il ne consacre pas tant d'énergie à Nakh. » Nous reviendrons plus tard sur cette caractéristique centrale des recherches de Hirschensohn.

Cependant, l'attribution ci-dessus de sept nouveaux cas à Hirschensohn est une évaluation généreuse qui doit être considérablement nuancée. Comme je le montre ci-dessous, seuls trois de ces cas lui sont entièrement attribuables, à savoir Genèse 14:23, 17:7, 39:8-9. Quatre autres cas, à savoir Genèse 3:22-23, 4:14, 11:6 et Exode

---

92 https://en.wikipedia.org/wiki/Chaim_Hirschensohn.

93 https://hebrewbooks.org/3094.

6:30, ont été à juste titre qualifiés de *qal vachomer* par Hirschensohn, mais mal formulés par lui et ont dû être corrigés par moi pour être rendus crédibles.[94]

J'ajouterais à la liste de Hirschensohn des « *premiers cas historiques* » de la Torah *un huitième cas*, à savoir **Genèse 18:12**. Bien qu'à ma connaissance *il ne l'ait pas* remarqué, je propose de l'ajouter à sa liste car c'est grâce à sa découverte de Genèse 17:17 que j'ai remarqué l'argument analogue en 18:12.[95]

Il convient également de noter que, jusqu'à ce que nous apprenions de Hirschensohn le qal *vachomer* dans la Genèse 6:3, nous n'étions pas au courant que Rashi avait repéré ce cas. Par conséquent, bien que Hirschensohn n'ait pas découvert ce cas, il doit tout de même être crédité d'avoir attiré notre attention sur lui (au nom de Rashi). Ce cas relève bien sûr de la catégorie des « dérivés » pour Hirschensohn. Il convient de noter que Hirschensohn n'a manifestement pas cherché systématiquement tous les cas signalés par Rashi (voir chapitre 6), et a donc manqué beaucoup qu'il aurait pu apprendre de lui. Cependant, l'explication pourrait être que Rashi n'a trouvé aucun nouveau cas de Torah, et que ceux-ci étaient les cas d'intérêt principal pour Hirschensohn.

La majorité des autres cas mentionnés par Hirschensohn proviennent des ashkénazes et des katzenellenbogen ; surprenant, cependant, il ne mentionne pas tous les cas signalés par ces deux auteurs (voir chapitres 7 et 8), ce qui suggère qu'il n'a pas entièrement étudié leur travail (en supposant que les recherches de Gabay étaient approfondies). Il fait également référence à Einhorn, avec beaucoup d'admiration, mais il n'est pas clair ce qu'il a appris de lui puisque Einhorn n'a pas publié de liste (voir chapitre 9). Étonnamment, Hirschensohn ne mentionne nulle part l'œuvre de Strashun, il ne semble donc pas avoir eu connaissance des nombreuses découvertes de cet auteur (voir chapitre 10).[96]

Comme déjà mentionné, Hirschensohn n'a apparemment pas cherché de nouveaux exemples de *qal vachomer* **dans le Nakh** (les livres bibliques après la Torah), car il s'intéressait particulièrement à la Torah proprement dite. Il a plutôt brièvement fait référence aux travaux dans ce domaine d'Ashkénazes et de Katzenellenbogen. Selon Gabay, il n'a mentionné (aux pages 44-45) que les **22 cas** trouvés dans les œuvres de ces deux auteurs listées ci-dessous. Le fait que ce ne soient pas tous les

---

94 Pour ces raisons, dans la liste générale des arguments bibliques a fortiori donnée ci-dessus au chapitre 3, j'identifie les trois premiers cas comme « D'abord trouvés par HH » et les quatre derniers comme « D'abord trouvés par HH/AS. »

95 Pour être juste, je qualifie donc cette affaire de « Première découverte par HH/AS ».

96 J'ai spécifiquement demandé à Gabay de vérifier ce fait et il l'a confirmé.

cas listés par ces auteurs signifie que nous ne pouvons pas supposer que Hirschensohn était au courant de ceux qui ne sont pas spécifiquement listés.

Gabay rapporta que Hirschensohn citait 5 cas *trouvés dans l'œuvre d'Ashkénaze*, à savoir : **Ésaïe 20:6 ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Job 9:13-14**. Ce sont tous des cas déjà connus de nous et validés. L'un d'eux, à savoir Job 9:13, fut trouvé par Rachi avant Ashkénaze ; et les quatre autres furent récemment découverts par Ashkénazes. Il est intéressant de noter que ces cinq cas chez Ashkénaze, et eux seuls, ne furent pas mentionnés plus tard par Katzenellenbogen[97].

Gabay rapporta également que Hirschensohn cita 18 cas *trouvés dans l'œuvre de Katzenellenbogen*, à savoir : **Deutéronome 32:39 ; 1 Samuel 14:29-30 ; 2 Samuel** 10:16, **12:18, 16:11 ; 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 10:4 ; Ézéchiel 33:24 ; Psaumès 25:8-9, 78:20 ; Proverbes 15:11, 19:7a, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6**, plus l'un des deux suivants : au départ, Gabay a listé Proverbes 10:17 (sans préciser que c'est a fortiori intention) comme le 18e cas, mais dans une liste ultérieure il l'a omis sans explication, et a plutôt listé Proverbes 19:7b (encore une fois sans préciser que c'est une intention a fortiori) comme le 18e cas. Je lui ai demandé de clarifier cette incohérence, mais il n'a pas répondu[98].

Sur ces 19 cas, je confirme que 16 sont valides. Deux cas valides, à savoir Deutéronome 32:39 et Psaumes 25:8-9, nous ne les avions pas dans notre liste pour Katzenellenbogen (ou quiconque d'autre), et nous les avons ajoutés a posteriori. Deux cas valides, à savoir 2 Samuel 12:18 et Psaumes 78:20, nous ne les avions pas dans notre liste pour Katzenellenbogen, mais pour Strashun et moi (dans JL), respectivement. Deux autres cas valides sont déjà connus de nous comme apparaissant pour la première fois dans la liste de Katzenellenbogen, à savoir 1 Samuel 14:29-30 et 2 Samuel 16:11. Dix autres cas valides nous étaient déjà connus, listés par Katzenellenbogen mais pas comme le premier : deux précédés uniquement par Rachi : Ézéchiel 33:24 et Proverbes 19:7a ; quatre précédés par Rachi et Ashkénaze : Proverbes 15:11, 19:10, 21:27 ; Job 15:15-16 ; et quatre précédés seulement par Ashkénazes : 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 10:4 ; Job 4:18-19, 25:5-6. Les trois cas restants, à savoir : 2 Samuel 10:16, Proverbes 10:17 et Proverbes 19:7b, qui nous sont nouveaux, je les rejette car je n'y vois pas d'intention à fortiori.

---

97 J'ai demandé à Gabay de chercher une explication ; il a répondu : « Je n'ai aucune idée pourquoi K a manqué ces documents. »

98 Je dois mentionner le non-retour de Gabay à certaines questions, pour expliquer pourquoi il existe certaines lacunes dans mon traitement de Hirschensohn. Malheureusement, après six mois de coopération amicale et fructueuse, avant que le travail que nous avions entrepris ensemble ne soit terminé, R. Gabay a soudainement cessé de communiquer, sans aucun avertissement ni excuse, affirmant (après que j'ai demandé une explication) être trop occupé !

Comme on peut le voir, Gabay n'avait pas auparavant inclus 4 cas dans la liste de Katzenellenbogen, à savoir Deutéronome 32:39, 2 Samuel 12:18, et Psaumes 25:8-9, 78:20. Je les ai donc ajoutés a posteriori, ainsi qu'à la liste de Hirschensohn (et les récits de Strashun et les miens ont été corrigés en conséquence, selon le cas). Notez aussi que Hirschensohn ne trouvait pas toujours la première mention des cas qu'il citait. Ainsi, il n'a pas remarqué que divers cas étaient auparavant connus uniquement de Rashi (2 cas), à la fois de Rashi et Ashkenazi (4 cas), et de Ashkenazi seulement (4 cas). Le fait qu'il ait manqué 6 cas dans Rashi montre qu'il ne consultait pas toujours les commentaires de Rashi ; son absence de 8 cas dans Ashkenazi montre qu'il n'a pas lu son travail attentivement et s'est contenté d'accepter les affirmations de Katzenellenbogen sans vérification.

En résumant les résultats ci-dessus, on peut dire que Hirschensohn a présenté une liste de 41 exemples de passages bibliques a fortiori ; don't 19 dans la Torah et 22 dans le Nakh (5 en ashkénaze et 17 en katzenellenbogen). Hirschensohn considère ces chiffres comme probablement des minimums, puisque (me l'a dit Gabay) il dit : « qui peut dire combien de *vachers de qal* supplémentaires peuvent être trouvés après des recherches plus approfondies ? » (p. 44).

Cependant, après un examen minutieux, j'ai reconnu – comme argument valide et explicite a fortiori – seulement les cas suivants. Un total de seulement **15 cas dans la** Torah proprement dite, incluant les 5 de la GR, 1 de Rashi, 1 de Katzenellenbogen, 7 premiers historiques de Hirschensohn, et **1** autre ajout de mon côté historique. À cela, nous pouvons ajouter un total de **seulement 26 cas dans le Nakh**, incluant les 6 cas restants de GR, 5 cas qu'il a trouvés dans l'œuvre d'Ashkénaze et 15 autres qu'il a trouvés dans l'œuvre de Katzenellenbogen. Ainsi, parmi les cas proposés par Hirschensohn, j'en ai rejeté 8 pour une raison ou une autre, don't 5 cas de Torah (1 de GR, 1 de Rachi, 1 de Katzenellenbogen, et 2 de nouveau proposé) et 3 cas de Nakh (également nouvellement proposés). Ainsi, sa liste valide ne comprend que **40 cas** (sans compter le **1** ajouté par moi) au lieu de 48 cas qu'il avait initialement proposés (selon les rapports de Gabay).

Voici mon **analyse détaillée** – narrative, linguistique et logique – des huit cas historiques d'argumentation a fortiori de la Bible mentionnés ci-dessus. D'autres cas mentionnés par lui, que j'ai rejetés pour une raison ou une autre, seront examinés en détail par la suite.

Genèse 3:22-23. « Voici (*poule*), l'homme est devenu comme l'un de nous, pour connaître le bien et le mal ; et maintenant (*vé-atah*), de peur qu'il ne tende la main, ne prenne aussi l'arbre de vie, et mange, et vive pour toujours. C'est pourquoi (*ve*),

le Seigneur Dieu l'envoya du jardin d'Éden, pour cultiver la terre d'où il avait été pris. »

Gabay rapporte que Hirschensohn, sur la base de l'affirmation du Gaon de Vilna selon laquelle l'utilisation de l'expression *poule* dans un verset biblique est indicative de *l'intention qal vachomer*, propose la lecture suivante du v. 22 : « Voici, l'homme est devenu comme l'un des nôtres, connaissant le bien et le mal, avant même de manger l'arbre de vie – maintenant, s'il tend la main et prend aussi l'arbre de vie – il deviendra certainement encore plus semblable à nous, et vivra pour toujours. »

L'argument a fortiori proposé par Hirschensohn, formulé de façon plus formelle, est le suivant : L'homme, avant de manger l'arbre de vie, est suffisamment divin pour connaître le bien et le mal (prémisse mineure) ; par conséquent, l'homme, après avoir mangé cet arbre, serait assez divin pour vivre éternellement (conclusion). La prémisse tacite principale ici est : l'homme, après avoir mangé l'arbre de vie, sera plus divin (« comme l'un des nôtres ») qu'il ne l'est déjà avant ; et la prémisse de proportionnalité est que le pouvoir peut passer de « connaître le bien et le mal » à « vivre éternellement » à mesure que l'on devient de plus en plus divin. C'est un argument subjectif positif à crescendo (**+s&**).

Cependant, en ce qui concerne le langage utilisé dans ce passage, ce n'est pas *seulement hen*, mais la combinaison de *hen* et *ve-atah*, qui ensemble signalent une affirmation si-alors, qui ici indique (si tant est que cela arrive) à un discours à fortiori. De toute évidence, le volet 22 ne peut être logiquement compris sans le verset 23, car le verset 22 dit « et maintenant (*ve-atah*) » impliquant une certaine conséquence, mais ne l'exprime pas spécifiément, et ce n'est qu'au verset 23 que la conséquence voulue est donnée. La phrase « à moins *(plume*) qu'il ne tende la main, etc. » ne peut pas être la suite prévue de « et maintenant (*ve-atah*) ». Il y a donc une ellipse à la fin du v. 22, et le v. 23 doit être mentionné avec elle pour rendre son intention explicite.

Notez que la lecture de qal vachomer *par Hirschensohn* ne mentionne pas et ne prend pas en compte le verset 23. Ainsi, son interprétation est déficiente et ne peut être une représentation fidèle du récit. Nous devons donc formuler une lecture a fortiori qui intègre l'ensemble du récit. Mais avant d'aller plus loin, examinons le contexte plus large.

Les arbres de vie et de la connaissance du bien et du mal sont tous deux mentionnés pour la première fois dans Genèse 2:9. Alors, au verset 16, l'homme est autorisé à manger de tous les arbres ; mais au verset 17, manger l'arbre de la connaissance du

bien et du mal est interdit et la peine pour cela est dite la mort ce jour-là. Notez que l'arbre de vie n'est pas mentionné dans cette interdiction, il est donc vraisemblablement parmi les arbres permis. Gen. 3:1-5 raconte l'histoire de la tentation d'Ève par le serpent, qui se termine au verset 6 avec Ève puis Adam mangeant l'arbre de la connaissance du bien et du mal (cet arbre étant évoqué aux verses 5 et 6). Adam est alors condamné à travailler dans les versets 17-19. Enfin, Dieu dans le verset 22 raisonne que si l'homme, qui a maintenant acquis la connaissance du bien et du mal, mange aussi de l'arbre de vie, il vivra aussi pour toujours ; ainsi, au vol. 23, l'homme est expulsé préventivement d'Éden, et au v. 24, des précautions sont prises pour empêcher son retour là-bas.

Je déduirais de ce récit que la sentence de mort (en 2:17) pour avoir mangé l'arbre de la connaissance est en fait exécutée par l'expulsion de l'homme d'Éden (en 3:23), afin de l'empêcher de manger (ou de continuer à manger) l'arbre de vie, le rendant mortel hors d'Éden. Puisque manger l'arbre de vie n'était apparemment pas initialement interdit (étant apparemment permis dans l'énoncé général de 2:16), on peut supposer que l'homme aurait mangé de l'arbre de vie tout à fait légalement et vécu éternellement s'il n'avait pas mangé de l'arbre de la connaissance. Il n'est pas dit si, lorsqu'il quitte Éden, conserve ou perd la connaissance du bien et du mal acquise illicitement. Et il n'est pas précisé ce que signifie exactement « la connaissance du bien et du mal ». Mais ce manque d'information ne doit pas nous préoccuper ici.

Compte tenu de ce qui précède, nous devrions interpréter le récit au moyen de l'argument a fortiori suivant (au lieu de celui proposé par Hirschensohn). Prémisse mineure : L'homme, ayant déjà mangé l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Q), est excessivement divin (R) au point d'être expulsé d'Éden (S) (en représailles). Conclusion : si l'homme mangeait en plus maintenant de l'arbre de vie (P), il serait encore plus excessivement divin pour devoir être expulsé d'Éden (préventivement). La prémisse tacite principale ici est : l'homme, après avoir mangé à la fois l'arbre de la connaissance du bien et du mal et de l'arbre de vie, est plus excessivement divin (« comme l'un de nous ») que l'homme après avoir mangé l'arbre de la connaissance du bien et du mal mais avant de manger l'arbre de vie. C'est un argument subjectif positif a fortiori (**+s**).

Nous pourrions le lire comme un crescendo (**&**), si la prémisse de proportionnalité appropriée était ajoutée, augmentant le terme subsidiaire (S) de « expulsion d'Éden » à une peine encore plus sévère (par exemple, « expulsion et sans-abrisme »). Mais le texte (v. 22) ne mentionne pas une telle peine croissante. Nous pouvons cependant noter accessoirement que si la peine pour manger l'arbre de la

connaissance est rétributive, celle pour manger en plus de l'arbre de vie est préemptif. Mais le terme subsidiaire (S) reste essentiellement le même : expulsion d'Éden (comme décidé au volet 23). De toute évidence, notre lecture ici est bien plus précise que celle de Hirschensohn, même si elle s'en inspire[99].

En somme, j'accepte l'affirmation de Hirschensohn selon laquelle il y a une intention a fortiori dans Genèse 3:22, mais je ne suis pas d'accord quant à sa forme précise car il ne prend pas en compte le verset 23 dans sa formulation. L'argument a fortiori que j'ai proposé peut être considéré comme explicite, même s'il n'est pas immédiatement évident et relativement complexe, car il reformule avec précision le passage de la Torah en question et aucune autre interprétation ne le fait. Je l'admets, j'ai[100] déjà évalué ce verset comme « au mieux implicite », suivant l'avis de Jacobs[101], qui le considérait comme « extrêmement douteux ». Mais c'était avant que Gabay ne m'informe de l'interprétation perspicace de Hirschensohn. Notez en passant que Rashi ne signale pas ici un *vachomer de qal* ; ce n'est donc pas si évident.

Incidemment, concernant le *mot poule*, généralement traduit par « voici », Gabay rapporte que le Gaon de Vilna dit, dans son livre *Aderet Eliahu*, que *la* poule est « une expression de KV » (c'est-à-dire de *qal vachomer*). Bien qu'il soit empiriquement évident, rien qu'en regardant une concordance, que *hen* est souvent associée à un discours a fortiori, il est tout aussi évident que ce n'est *pas toujours* le cas. Pour cette raison, je me demande si le Gaon de Vilna a réellement affirmé qu'il y a nécessairement une intention a fortiori dans le texte biblique partout où hen est utilisée – il se pourrait que Hirschensohn, ou peut-être Gabay, l'ait mal compris.

En fait, dans le Pentateuque, il y a 45 cas de poule ; et dans le reste du Tanakh, 273 autres [102]instances. En regardant ces versets, on ne peut en aucun cas dire qu'ils impliquent tous un discours fortiori ! On ne peut certainement pas supposer a priori, simplement parce que le Gaon de Vilna l'a dit, que si un verset contient l'expression *hen*, cela implique nécessairement un *qal vachomer*. Le Gaon de Vilna aurait d'abord dû démontrer, par une analyse ad hoc, que chacun de ces 318 cas de *poule*

---

99 Il est intéressant de noter, en passant, la similarité de langage entre les versets Genèse 3:22-23 et Genèse 11:6 ; à savoir, l'utilisation des expressions *hen/ve-atah* dans les deux. Hirschensohn repère à juste titre une intention fortiori dans les deux ; mais alors qu'il formule correctement l'argument en 11:6, il ne le comprend pas tout à fait en 3:22, car il ne voit pas que *Ve-Atah* ici fait référence à 3:23.

100 Dans mon AFL, chapitre 16:4.

101 Dans son essai mentionné précédemment, fn. 7.

102 Voir ici : https://www.blueletterbible.org/lexicon/h2005/wlc/wlc/0-1/.

implique un discours a fortiori, *avant* d'avoir le droit de faire une telle affirmation – et je doute fort qu'il ait jamais fait les recherches exhaustives requises (sûrement Hirschensohn ou Gabay l'auraient mentionné s'il l'avait fait). On peut faire appel à une autorité si la personne a manifestement fait ses devoirs ; mais se fier uniquement au nom et à la célébrité de quelqu'un est *un argument ad hominem* sans aucune conviction rationnelle.

Genèse 4:14. « Voici (*héle*), Tu m'as chassé aujourd'hui de la surface de la terre ; et (ve) de Ta face je serai caché ; et (*ve*) je serai un fugitif et (*ve*) un vagabond sur la terre ; et il arrivera (*ve-hayah*), que quiconque me trouvera me tuera. »

Gabay rapporte que Hirschensohn interprète le verset ainsi : « Si je suis banni 'maintenant', alors que Tu m'as déjà maudit (v. 12 : 'Quand tu laboureras la terre, elle ne te donnera plus de force'), *kol sheken* (a fortiori) : si 'de Ton visage je dois être caché', alors je serai maudit 'Je dois être troublé et errant sur la terre ; quiconque me trouvera, me tuera' ».

Notez que Rashi ne marque pas ce verset comme *qal vachomer*, ni même ne commente le contraire. Cependant, le verset utilise un langage, à savoir *hen/ve*, ce qui est dans certains cas indicatif de *qal vachomer*. Cela peut bien indiquer qu'une affirmation si-alors est vouée ici, bien que son antécédent et son conséquent doivent être identifiés. Cependant, il n'est pas clair ce que Hirschensohn a en tête lorsqu'il affirme ici qu'un argument a fortiori se produit. Qu'est-ce que « le plus » (le terme principal, P) et qu'est-ce que « le moins » (le terme mineur). Q), et de quoi s'agit-il plus ou moins (le terme moyen, R), et quel est le prédicat prévu pour ces sujets (le terme subsidiaire, S) ?

Nous devons nous demander : l'argument proposé a fortiori est-il vraiment voulu, ou même du moins implicite, par le texte donné ? Ou est-il artificiellement interprété dans le texte ? Je pense qu'il est juste de dire, en regardant le contexte, que Caïn est submergé par toutes les malédictions qui lui tombent à la suite de son meurtre d'Abel. Les malédictions peuvent bien être perçues comme allant de mauvais en pire. Mais une progression signifie-t-elle nécessairement un argument a fortiori ? Non – sauf si une *inférence* d'une chose à une autre est sans doute voulue. Je pense que dans ce cas, non seulement une progression est voulue, mais aussi une inférence.

Le but du discours de Caïn est d'alerter Dieu sur la probabilité que quelqu'un (bien que le récit de la Torah ne mentionne pas encore l'existence d'autres personnes, à part Adam et Ève) finira par le tuer, compte tenu des nombreuses façons don't Dieu l'a maudit (au verse, banni, non soigné, fugitif, errant). Cela est évident dans le

verset suivant (v. 15), qui dit : « Et le Seigneur lui dit : 'Donc (*lachen*), quiconque tue Caïn, la vengeance sera multipliée par sept sur lui', et le Seigneur plaça une marque sur Caïn [ainsi] que personne ne le tue quiconque le trouve. » Cela montre que Dieu a reçu la plainte de Caïn comme un argument menant à une conclusion. La réponse de Dieu commence par un « donc », impliquant qu'Il suit la supplique de Caïn.

Ici, notez bien que la prémisse est indiquée par l'expression *hen* (voici) et la conclusion par l'expression *ve-hayah* (et cela se réalisera). Cela distingue linguistiquement ce dernier point de la liste précédente de quatre malédictions liées par trois *conjonctions ve* (et). Le dernier point (le danger d'être tué) n'est donc pas une malédiction ajoutée par Dieu, mais un résultat prédit de ce qui précède. Dieu ne l'a pas décrété, mais Caïn l'a inféré comme un effet probable des décrets de Dieu. Il craignait qu'en tant que personne sans statut social, il se trouve dans une position très risquée.

Quel était donc l'argument de Caïn ? C'était que Dieu avait condamné Caïn à un certain nombre de malédictions ; mais ces malédictions entraîneraient probablement une *peine supplémentaire* (être tué par quelqu'un) que Dieu n'avait pas explicitement décrété et donc, vraisemblablement, ne voulait pas ; donc, puisque la mort de Caïn (tué par un auteur quelconque) n'était apparemment pas la volonté de Dieu (du moins pas immédiatement), Caïn a fait appel à sa prévention, et Dieu a répondu en lançant une menace aux tueurs potentiels. Cela semble être une évaluation juste du raisonnement en jeu.

La question est maintenant : ce discours peut-il être intégré à un argument a fortiori ? Il y a certainement un élément de suffisance (essentiel à un raisonnement a fortiori) dans ce discours : les quatre malédictions mentionnées sont perçues comme *une punition suffisante* pour le crime de Caïn ; de sorte qu'ajouter une cinquième malédiction (à savoir, être tué) équivaudrait (selon l'appel de Caïn) une *punition trop lourde* . En d'autres termes, si ces quatre malédictions suffisent à punir le crime, alors permettre la mort de Caïn serait une punition supplémentaire excessive.

Cette analyse suggère l'argument composé suivant : Les quatre malédictions listées plus la menace à la vie (P) sont une peine (R) plus sévère que les quatre malédictions sans ce danger (Q) ; et ces quatre malédictions seules (Q) sont suffisamment sévères pour punir pleinement le crime de meurtre d'Abel commis par Caïn (S) ; par conséquent, les quatre malédictions plus la mise en danger (P) sont suffisamment sévères pour punir ce crime et plus encore (>S). De plus, puisque ce qui punit pleinement est juste, tandis que ce qui punit plus que cela est injuste, il s'ensuit qu'ajouter une menace à la vie aux quatre est injuste. Par conséquent, si

Dieu n'a pas prévu une telle mise en danger dans sa peine, Il devrait d'une manière ou d'une autre en assurer la prévention.

L'appel de Caïn consisterait donc en un argument subjectif positif de crescendo (+**s&**), correspondant au verset 14, suivi de l'application de quelques principes si-alors à son résultat, le premier pour juger la mise en danger injuste, la seconde pour en prescrire la prévention, correspondant au verset 15. Nous pouvons donc admettre Gen. 4:14 comme impliquant un argument explicite a fortiori, en ce sens que le texte ne peut être correctement compris sans une telle interprétation.

Revenons maintenant à Hirschensohn. On peut lui attribuer le mérite d'avoir vaguement pointé la présence d'un argument a fortiori dans ce verset. Mais on ne peut raisonnablement pas dire qu'il ait formulé correctement cet argument a fortiori. Il ne suffit pas d'insérer un *kol sheken* quelque part au milieu du verset et d'espérer le meilleur. L'interprète doit être capable de dire exactement où cette phrase de connexion appartient et pourquoi elle y appartient. En regardant le commentaire de Hirschensohn, son interprétation est loin d'être claire. Elle ne correspond certainement pas à l'interprétation correcte proposée ci-dessus.[103]

Genèse 11:6. « Et le Seigneur dit : 'Voici (*la poule*), ils sont un seul peuple, et ils ont une seule langue ; et c'est ce qu'ils commencent à faire ; et maintenant (*vé-atah*), ne leur seront-ils pas refusé tout ce qu'ils ont prévu de faire ? »

Gabay rapporte que Hirschensohn, basé encore sur la ligne directrice du Gaon de Vilna selon laquelle l'utilisation de l'expression *poule* indique une intention *de qal vachomer*, propose la lecture suivante : « Si ce qui les pousse à se rassembler pour se rebeller contre Moi, c'est le fait qu'ils ressentent une unité parce qu'ils sont un seul peuple, et tous ont une seule langue » (v.6), alors tant plus [seraient-ils enclins à se rebeller] s'ils parviennent à 'construire pour nous-mêmes une ville et une tour avec leur sommet dans les cieux, et qu'on nous fasse un nom' (v.4) – donc ils devraient certainement 'être privés de tout ce qu'ils complèrent de faire'.

L'argument a fortiori proposé par Hirschensohn, plus formellement, est le suivant : Le peuple uni uniquement par une langue commune (Q) est suffisamment rebelle (R) pour être opposé par Dieu (S) (prémisse mineure) ; par conséquent, le peuple uni en construisant une ville et une tour (P) serait suffisamment rebelle pour être opposé par Dieu (conclusion). La prémisse tacite majeure ici est : Les personnes unies par une ville et une tour seront plus rebelles que celles unies uniquement par une langue commune. C'est un argument subjectif positif a fortiori (+**s**). À mon avis, il n'est pas nécessaire d'une lecture en crescendo ici ; il est concevable que

---

[103] Pour ces raisons, je revendique une partie du mérite de cette affaire et je l'étiquette HH/AS.

l'opposition de Dieu à « uni par un langage commun » (sous-entendu par la prémisse mineure) suffirait à Le faire disperser le peuple, auquel cas leur « construction d'une ville et d'une tour » serait juste une cause supplémentaire.

Notez que, bien que le Gaon de Vilna considère apparemment *la poule comme un indicateur général du* qal vachomer*, ce n'est pas la seule la poule qui illustre ici cet argument, mais* la *hen* combinée avec *le ve-atah*. Les expressions *hen/ve-atah* signifient ensemble une affirmation si/alors ; la phrase après *hen* est l'antécédent, et la phrase après *ve-atah* en est la conséquence. Nous devons également attirer l'attention sur le verset suivant (v. 7), bien qu'il ne fasse pas partie du *qal* vachomer en tant que tel. Il dit : « Viens (*habah*), descendons, et confondons leur langage, afin qu'ils ne comprennent pas la parole de l'autre. » L'expression *a amplifié* le *vé-atah* conséquent ; la phrase qui suit nous explique plus précisément comment les intentions du peuple seront contrées – c'est-à-dire en confondant leur langage.

Si la lecture a fortiori proposée par Hirschensohn est crédible, une meilleure lecture est possible, comme je vais le montrer maintenant. Bien que Rashi ne désigne pas ici un *vachomer de qal* , son commentaire est pertinent. Il interprète[104] « ils ne sont qu'un peuple, et ils ont tous une seule langue » comme de la « bonté (*tovah*) », c'est-à-dire comme quelque chose de positif et *donc non* désapprouvé par Dieu – alors que dans la lecture de Hirschensohn (en supposant que Gabay l'ait correctement interprétée), ces facteurs sont pris d'une dimension négative. En suivant la lecture de Rachi, le problème initial (le terme mineur, Q) n'est pas que les gens soient unis et capables de s'exprimer, mais plutôt « voici ce qu'ils commencent à faire », le mot « ceci » pointant vers « construire une ville et une tour » (le plan mentionné au volet 4). L'intensification du problème (le terme principal, P), que Dieu veut prévenir, est alors « réussir à construire une ville et une tour ».

Ainsi, le *qal vachomer* devrait plutôt être formulé comme suit : Les personnes commençant à construire une ville et une tour (Q) sont suffisamment rebelles (R) pour être opposées par Dieu (S) (prémisse mineure) ; par conséquent, les personnes réussissant à construire une ville et une tour (P) seraient assez rebelles pour être opposées par Dieu (conclusion). La prémisse tacite principale ici est : Les personnes qui réussissent à construire une ville et une tour seront plus rebelles que celles qui commencent à construire une ville et une tour. C'est un argument subjectif positif a fortiori (**+s**). La lecture n'est pas un crescendo car Dieu est clairement déterminé à intervenir (vraisemblablement de la manière spécifiée) dès les premiers stades de la construction, sans attendre l'achèvement des projets.

---

104 Basé sur *Seder Eliyahu Rabbah*, chapitre 31, selon la traduction anglaise de Chabad.org.

Cela me semble une formulation plus crédible, en raison de la remarque de Rachi et parce que l'explication de Hirschensohn ne prend pas en compte les mots « et voici ce qu'ils commencent à faire » dans le verset. Cette lecture perçoit donc la colère de Dieu comme dirigée, non pas contre l'unité et le monolinguisme du peuple de Babel, mais contre leurs projets de construction (qu'ils ont commencés mais pas encore achevés). Sa déclaration « ne leur sera-t-il pas refusé tout ce qu'ils ont prévu de faire ? »[105] nous dit que Sa décision de préempter ces projets de construction, et que le moyen pour cela est spécifié dans le verset suivant (v. 7) est de « confondre leur langage », ajoutant « [ainsi] qu'ils ne comprennent pas la parole des uns et des autres. » Concernant ce dernier ajout, notez que les gens seront amenés à cesser de se comprendre mutuellement comme moyen *pragmatique* d'entraver leurs projets de construction – non pas parce que (comme suggéré dans la lecture de Hirschensohn) Dieu désapprouve *en principe* le monolinguisme et l'unité.

Pour conclure, la lecture de Hirschensohn est formellement acceptable, mais cette lecture alternative basée sur les commentaires de Rashi me semble être une correspondance matériellement plus proche[106]. Je suis entièrement d'accord avec l'affirmation de Hirschensohn selon laquelle un argument explicite a fortiori se trouve dans Genèse 11:6, mais je ne suis pas d'accord quant à ses termes précis. Le fait qu'il existe deux lectures *possibles de qal vachomer* ne devrait pas nous amener à considérer les deux comme implicites, car quelle que soit la lecture adoptée, le verset sera *tout de même* qualifié de a fortiori dans son intention. Notez que j'accepte désormais cet argument comme explicite, même si, par le passé[107], avant que Gabay ne m'informe de la formulation de Hirschensohn, je l'ai jugé « au mieux implicite », suivant l'avis de Jacobs[108], qui le considérait comme « extrêmement douteux ». Je suis toujours ouvert à corriger mes erreurs sur la base de nouvelles informations.

Genèse 14:23. « Je ne prendrai ni fil, ni attache à chaussure, ni rien qui t'appartient, afin que tu ne dises pas : J'ai enrichi Avram. »

Gabay rapporte que Hirschensohn propose une *lecture de qal vahomer*, comme suit : « Le roi de Sodome dit à Avram (v. 21) 'donne-moi les âmes, la richesse que tu peux avoir'. » Hirschensohn comprend que le roi de Sodome ne voulait pas

---

[105] Rashi remarque que « est-ce que ça va *non* être retenu... » est censée être une question ; c'est bien sûr exact, mais la question est rhétorique ; cela signifie : « elle *will* être retenue. »

[106] Pour ces raisons, je revendique pour Rashi et moi-même une partie du mérite de cette affaire et je l'appelle HH/R/AS.

[107] Dans mon AFL, chapitre 16:4.

[108] Dans son essai mentionné précédemment, fn. 7.

seulement dire qu'Avram devait garder la richesse qui était le butin de guerre – ce n'est pas un cadeau mais un droit d'Avram en tant que vainqueur. Au contraire, le roi voulait lui offrir des richesses qu'il avait cachées dans ses entrepôts dans son royaume et que les quatre rois n'avaient pas capturées au combat – c'est un véritable cadeau. La réponse d'Avram fut que [puisqu'il] n'avait pas pris ni lacet ni sangle de sandale sur le butin de bataille auquel il avait droit, il n'accepterait certainement pas le cadeau supplémentaire de richesse que le roi souhaitait lui offrir. »

J'évalue cette affirmation comme suit. L'argument a fortiori proposé est : si je n'ai pas accepté de vous les butins de guerre auxquels j'avais droit, alors évidemment je n'accepterai pas de cadeaux de votre part qui vous feraient croire que vous m'avez enrichi. Plus précisément dit : si Avram (S) souhaite éviter d'être endetté (R) au point de refuser ce qui lui est dû (Q) (prémisse mineure), alors Avram souhaite forcément éviter l'endettement suffisamment pour refuser ce qui ne lui est pas dû (P) (conclusion). La prémisse tacite majeure ici est : Il faut plus de volonté d'être endetté pour accepter des choses qui ne lui sont pas dues que pour accepter des choses qui lui sont dues. L'argument a fortiori est prédicatif négatif (**-p**), et tout à fait valide.

La question est maintenant : est-ce un argument fortiori explicite (*meforash*) ou implicite (*satum*) ? Notez d'abord que Rashi, bien qu'il commente ce verset, ne le marque pas comme *qal vachomer*. Deuxièmement, notez qu'il n'y a aucun mot ou expression dans le verset biblique suggérant qal *vachomer*. Cependant, ces indices manquants ne déterminent pas. La question principale est : y a-t-il un moyen de comprendre ce verset autre que par la lecture proposée *de qal vachomer* ? Je dirais que non.

L'argument a fortiori reflète clairement la pensée d'Avram, bien que non exprimée ; il explique sa réticence de facto à accepter quoi que ce soit du roi de Sodome, qu'il soit dû ou doué ; sinon, il n'y aurait aucune explication à son attitude. Nous devons donc admettre la nouvelle intuition de Hirschensohn d'un argument explicite a fortiori ici.

Genèse 17:17. « Et Avraham tomba sur le visage, et il éclata de rire. Et il dit dans son cœur : Un homme de cent ans engendrera-t-il *? Et (*ve-im*) Sarah, une femme de quatre-vingt-dix ans, portera-t-elle ?* »

Gabay explique l'inclusion de cette affaire par Hirschensohn dans sa liste ainsi : « Cela peut aussi être lu comme un KV. Même si Avraham avait eu une jeune épouse [en âge de procréer], il lui serait impossible, à l'âge de cent ans, d'avoir un enfant.

Maintenant que Sarah était une femme plus âgée de quatre-vingt-dix ans, il est certainement impossible qu'elle puisse avoir un enfant. »

Ainsi, le *vachomer de qal proposé* ici est : Si Avraham (un homme de cent ans) avait une épouse plus jeune (d'âge naturel de procréer) (P), il serait suffisamment difficile (R) d'engendrer (S) (prémisse mineure) ; d'autant plus qu'avec sa véritable épouse Sarah (une femme de quatre-vingt-dix ans, bien au-delà de l'âge de procréer) (Q), il serait déjà assez difficile, voire encore plus difficile, pour lui d'engendrer (conclusion). La prémisse tacite majeure ici est qu'un homme plus âgé avec une femme plus âgée a plus de difficultés biologiques à engendrer que le même homme plus âgé avec une femme plus jeune. C'est un argument subjectif positif a fortiori (+**s**). L'argument n'est pas un crescendo, car le terme secondaire (S) reste le même, à savoir Avraham engendré.

Rashi ne fait pas ici un argument a fortiori, mais il fait quelques commentaires intéressants. Il interprète différemment les deux déclarations d'Avraham : pour lui-même, il se demande si « une telle bonté a été faite à quelqu'un d'autre » par Dieu ; tandis que pour Sarah, il se demande si elle sera « digne d'accoucher ». Ainsi, pour Rashi, la question n'est pas principalement biologique (celle de l'âge), mais plutôt une question de mérite et de bonté. Néanmoins, Rashi attire l'attention sur l'aspect biologique lorsqu'il souligne que dans les générations passées (selon la Bible), les gens avaient des enfants à un âge bien plus avancé, mais à l'époque d'Avraham, il fallait se hâter et engendrer bien plus tôt.

Il ne fait aucun doute sur la vérité empirique des trois prémisses et de la conclusion du qal vachomer proposé par Hirschensohn. Mais nous pourrions bien se demander : cette inférence était-elle le processus de pensée d'Avraham ? N'aurait-il pas pu avoir des pensées successives sans avoir l'intention de formuler une telle inférence ? Il aurait simplement pu penser qu'il est peu probable qu'un homme de cent ans engendre ; puis, séparément, réfléchir qu'il est peu probable qu'une femme de quatre-vingt-dix ans porte un enfant. Ce serait une simple conjonction de deux pensées, et non un processus d'inférence. Notez qu'aucun langage couramment associé à un discours fortiori n'est impliqué ici.

À première vue, j'étais sceptique à l'idée de la lecture a fortiori de Hirschensohn, la jugeant un peu forcée. Mais j'ai été convaincu en tenant compte du « rire » d'Avraham à cette annonce. Bien que Rachi interprète cela comme de la joie, cela peut aussi être considéré comme une expression de surprise et d'émerveillement. On peut facilement imaginer Avraham (ainsi que réjouissant) contemplant l'ampleur de ce qu'on lui promet, pensant : « Quoi ? Non seulement je suis plutôt vieux pour ça à 100 ans (même avec une femme plus jeune), mais *en plus* Sarah est

aussi assez âgée pour cela à 90 ans ! » Rappelez-vous, Avraham avait effectivement engendré Ismaël avec une femme plus jeune, à savoir Hagar, à 86 ans ; mais il avait maintenant 100 ans. Quant à Sarah, elle avait jusqu'à présent, même bien plus jeune, été incapable d'avoir un enfant.

Il y a donc clairement un mouvement de pensée allant de l'improbabilité qu'un vieil homme comme Avraham engendre à l' *improbabilité accumulée* qu'un tel homme le fasse avec une vieille femme comme Sarah. Je suis donc finalement d'accord avec l'idée originale de Hirschensohn selon laquelle il y a un argument a fortiori ici, et qu'il se poursuit par comparaison avec une femme plus jeune. Cela doit être considéré comme un cas explicite (*meforash*), car il prend en compte plus de preuves que la lecture plus simple décrite ci-dessus.

Notez que Louis Jacobs a jugé cette affaire « extrêmement douteuse ». [109]J'ai suivi le mouvement en la jugeant « au mieux implicite », [110]mais je ne connaissais pas à l'époque le qal vachomer proposé par Hirschensohn. Une fois informé, j'ai vu sa force de conviction et j'ai modifié mon évaluation en conséquence.

Genèse 18:12. « Et Sara rit intérieurement en disant : 'Après avoir vieilli, aurai-je la chair lisse [c'est-à-dire enceinte] ? Et (*ve*) mon Seigneur étant vieux ?' »

Je propose, après réflexion, la lecture *suivante de qal vachomer* pour ce verset : Sarah (aujourd'hui quatre-vingt-dix ans, après la ménopause) aurait, avec Avraham (aujourd'hui âgé de cent ans) s'il était plus jeune qu'il ne l'est actuellement, (Q) aurait eu (R) assez de difficultés à avoir un enfant (S) (prémisse mineure) ; d'autant plus, elle peut s'attendre, qu'avec lui est maintenant en fait assez âgé, (P) ait déjà assez de difficulté, voire encore plus, d'avoir un enfant (conclusion). La prémisse tacite principale ici est qu'une femme plus âgée aurait plus de difficultés biologiques à avoir un enfant avec son mari dans son état d'âge réel qu'avec son mari s'il avait été hypothétiquement plus jeune. C'est un argument subjectif positif a fortiori (+**s**). L'argument n'est pas un crescendo, car le terme subsidiaire (S) reste le même, à savoir avoir un enfant.

Bien que Hirschensohn n'ait pas, à ma connaissance, désigné ce verset comme *qal vachomer*, il est clair que nous pouvons le percevoir ainsi une fois que nous avons, suivant son exemple, perçu Genèse 17:17 comme tel, car c'est *un reflet* du point de vue féminin. Sarah semble penser : « Non seulement je suis assez âgée pour avoir eu 90 ans, mais *Avraham est aussi assez âgée pour cela à 100 ans ! » Notez que le*

---

[109] Dans son essai mentionné précédemment, fn. 7.

[110] Dans mon AFL, chapitre 16:4.

verset précédent (v. 11) dit : « Maintenant Avraham et Sarah étaient vieux, vieillissant ; Sarah avait cessé d'avoir la voie des femmes. »

Cependant, notez bien que j'ai intentionnellement formulé ce *vaquer qal* différemment de celui de Genèse 17:17, pour la raison suivante. J'aurais pu, par analogie, dans la prémisse mineure, que Sarah ait eu un enfant avec un homme plus jeune, tout comme Avraham est présenté auparavant comme ayant un enfant avec une femme plus jeune. Mais évidemment, ce récit aurait invalidé cet argument, puisqu'une épouse vertueuse et aimante comme Sarah *ne s'imaginerait sûrement même pas un instant* s'être accouplée à un homme (quel que soit son âge) autre que son mari Avraham. Il était culturellement possible et légitime qu'Avraham ait pensé à une autre femme, mais incroyable que Sarah ait jamais évoqué un autre homme.

Cela pourrait expliquer pourquoi Hirschensohn et peut-être d'autres n'ont pas désigné ce verset comme un argument a fortiori – s'ils l'ont remarqué. Sarah ne pouvait pas avoir cette pensée immodeste. Ainsi, si une telle pensée était essentielle à l'interprétation a fortiori, cette lecture devait être abandonnée ; et au contraire, la pensée de Sarah devait être décrite comme une conjonction de deux pensées distinctes (comme l'avait d'abord proposé pour Gen. 17:17).

Cependant, il m'est venu à l'esprit après un certain temps que l'interprétation a fortiori peut encore être maintenue si l'on suppose simplement que Sarah compare la performance reproductive à un Avraham plus jeune en contre-fait et à un Avraham plus âgé en réalité. Nous savons, bien sûr, qu'ils ont essayé d'avoir des enfants par le passé, alors qu'ils étaient tous deux plus jeunes qu'ils ne le sont aujourd'hui, et qu'ils ont malheureusement échoué. Mais bien que cette performance passée réduise les chances qu'ils réussissent aujourd'hui, cela ne les réduit pas à zéro ; ainsi, le *vachomer de qualité* reste crédible.

En résumé, nous avons ici, dans Genèse 18:12, trouvé un cas supplémentaire de Torah *qal vachomer*, que nous pouvons considérer comme explicite (*meforash*) puisqu'il s'agit de la meilleure lecture, en fait la seule lecture pleinement exacte, du texte donné. Cette découverte a été inspirée par l'interprétation amicale de Genèse 17:17 par Hirschensohn, que je ne pourrais pas voir sans sa guidance ; mais je peux légitimement revendiquer le cas comme étant le mien puisque ni lui ni personne d'autre (à ma connaissance) ne l'a découvert avant moi[111].

Genèse 39:8-9. « Mais il refusa, et dit à la femme de son maître : 'Voici (*la poule*), mon maître, ayant moi, ne sait pas ce qu'il y a dans la maison, et il a mis tout ce

[111] Je qualifie donc cette affaire de HH/AS, en nous attribuant à tous les deux une part du mérite.

qu'il a entre mes mains ; il n'est pas plus grand dans cette maison que moi ; il ne m'a rien caché d'autre que toi, car tu es sa femme. Comment alors (*ve-ekh*) puis-je commettre cette grande méchanceté, et pécher contre Dieu ?' »

Gabay rapporte que l'exégèse a fortiori de ce verset par Hirschensohn est la suivante[112] :

> « Encore une fois, en utilisant l'indicateur Hen, suivant le Gaon de Vilna, cela peut se lire ainsi : Voici, mon seigneur m'a donné toute confiance et responsabilité pour tout ce qui se trouve dans la maison, et tout ce qu'il possède, il m'a mis en main, il ne m'a rien caché d'autre que toi, puisque tu es sa femme. Donc, si je profitais de lui et volais un objet dans le contenu de la maison, je commettrais un péché aux yeux de Dieu, même si rien dans cette maison ne m'a été caché. Kol sheken, si je profitais de sa femme, qu'il m'a effectivement retenue, je commettrais certainement un grave péché aux yeux de Dieu. »

Ainsi, Hirschensohn propose ici l'argument a fortiori suivant : si Joseph volait un bien qu'il était autorisé à utiliser (Q), il serait suffisamment malhonnête (R) pour commettre un péché grave (S) (prémisse mineure) ; alors d'autant plus si Joseph volait un bien qu'*il n'était pas* autorisé à utiliser (comme l'épouse de son maître) (P), il serait assez malhonnête pour commettre un péché grave (conclusion). Sa prémisse tacite principale est : « voler quelque chose qu'on n'a *pas* le droit d'utiliser est plus malhonnête que voler quelque chose qu'on a le droit d'utiliser. » C'est un argument subjectif positif a fortiori (**+s**).

Il m'est clair que Hirschensohn a raison, et un argument a fortiori est ici voulu ; Je préconiserait même une lecture en crescendo (**&**), signifiant que la gravité du péché augmente du terme mineur (Q) au terme majeur (P) – sauf que l'énoncé de Joseph ne met pas l'accent sur une telle intensité. Le langage utilisé dans ce verset, à savoir *hen/ve-ekh*, suggère un *vachomer QAL* ; *hen* introduit sa prémisse mineure et *ve-ekh* introduit sa conclusion. Le *qal vachomer* peut être déclaré explicite (*meforash*), car aucune autre interprétation n'est concevable : Joseph présente manifestement un processus de raisonnement allant de choses qui lui sont permises à quelque chose qui lui est interdit, pour expliquer à l'épouse de son maître sa résistance agaçante à ses avances fréquentes (mais, bien sûr, elle n'est pas raisonnable).

---

112 Il s'agit vraisemblablement d'une paraphrase, plutôt qu'd'une citation, de la position de Hirschensohn par Gabay. Kol sheken signifie « d'autant plus », c'est-à-dire que cela indique un argument fortiori.

Exode 6h30. « Mais Moïse dit devant le Seigneur : 'Voici (*hélice*), je suis de lèvres non circoncises ; alors comment (*ve-ekh*) le pharaon m'écoutera-t-il ? »

Gabay rapporte que Hirschensohn, dans ses notes sur le Katzenellenbogen, cite ce verset [*comme qal vachomer*] « au nom de Rashash [113]». Rashi assimile ce verset au verset 12, disant : « Les Écritures le répètent ici parce qu'elles ont interrompu le sujet, et c'est la coutume, semblable à une personne qui dit : 'Revenons au sujet antérieur.' »

Ex. 6:12, rappelez-vous, Moïse soutient que puisque les enfants d'Israël ne l'écoutaient pas, le Pharaon ne le fera pas non plus, étant les lèvres fermées. Mais le verset présent (v. 30) montre Moïse arguant que, puisque ses lèvres sont fermées, le Pharaon ne l'écoutera pas. Il ne mentionne pas les Israélites, donc ce n'est pas identique. L'identification par Rachi du dernier verset au premier est raisonnable d'un point de vue littéraire, mais d'un point de vue logique, elle n'est qu'hypothétique. Cela signifie que si nous suivions Rachi, nous pourrions postuler le même *qal vachomer* ici que dans le volet 12 – mais ce *qal vachomer* devrait être considéré ici comme uniquement implicite (*satum*), plutôt que comme il l'est dans le v.12 explicite (*meforash*).

Dans ma lecture du verset 12, l'obstacle à la parole de Moïse, bien qu'il l'ait mentionné, n'est pas le terme intermédiaire opérateur. Je propose là aussi le postulat (tacite) principal : Quelqu'un qui a beaucoup de foi en Dieu (comme les Israélites) écoutera un prophète (ici, Moïse) plus susceptible que quelqu'un ayant peu ou pas de foi en Dieu (à savoir le Pharaon). D'où le raisonnement, en utilisant le degré de foi comme terme intermédiaire : Si les Israélites n'avaient pas assez de foi pour écouter le prophète Moïse, alors le Pharaon n'en aura pas assez pour le faire. Cela constitue un argument subjectif négatif a fortiori (**-s**).

Si le verset 30 est censé répéter le verset 12, bien que sous une forme abrégée, alors le *qal vachomer* dans le second pourrait être considéré comme présent dans le premier. Mais je ne pense pas que l'explication de Rachi ici raconte toute l'histoire. Le verset précédent, v. 12, mentionne principalement les Israélites, et le trouble de la parole de Moïse seulement de manière accessoire, comme excuse supplémentaire : tandis que le verset ultérieur, v. 30, ne mentionne pas du tout les Israélites et se concentre entièrement sur l'obstacle de Moïse. Alors que l'obstacle était mentionné en passant auparavant, mais logiquement ignoré comme accessoire ; ici, les Écritures y reviennent vraisemblablement pour attirer l'attention sur sa signification

[113] Cela fait vraisemblablement référence à Samuel ben Joseph Strashun (Vilna, 1794-1872), le père de Mattityahu Strashun. Mais cela pourrait aussi désigner R. Shalom Sharabi (Yémen. 1720-1777). Les deux sont connus sous l'acronyme Rashash.

auparavant négligée. Autrement dit, le verset 30 n'est pas simplement un accessoire littéraire, un rappel du verset 12, mais ajoute quelque chose de plus au récit.

Ici, au verset 30, si l'on doit formuler un argument à fortiori – et le langage utilisé, *hen/ve-ekh*, suggère un *qal vachomer* – il faut se concentrer directement sur le handicap de Moïse, comme suit : Plus de patience (R) est requise pour prêter attention à quelqu'un ayant des difficultés de parole (P) que pour prêter attention à quelqu'un sans tel handicap (Q) (prémisse majeure tacite) ; Pharaon (S) n'aurait pas assez de patience pour écouter Moïse s'il n'était pas handicapé (prémisse tacite mineure) ; d'autant plus, Pharaon aura une patience insuffisante pour entendre à Moïse qu'il est effectivement handicapé (conclusion donnée). C'est un argument prédicatif négatif a fortiori (**-p**). Je crois que nous pouvons considérer ce *qal vachomer* comme explicite (*meforash*), même si ses prémisses majeures et mineures sont tacites, car on peut difficilement interpréter l'énoncé de Moïse différemment.

On pourrait admettre que le verset 30 n'est qu'une simple affirmation de fait sous forme hypothétique (si-alors). Il est raisonnable de supposer que si quelqu'un (ici, Moïse) a des difficultés de parole, alors les gens (ici, le Pharaon) ne l'écouteront pas – même s'ils pourraient effectivement l'écouter s'il n' *avait pas* de difficultés à parler. Mais la lecture a fortiori va plus loin : sa prémisse mineure et sa conclusion suggèrent ensemble (par un raisonnement dilemmatique) que le Pharaon n'écouterait probablement pas Moïse *de toute* façon (c'est-à-dire catégoriquement, avec ou sans handicap) ; et cette intensification a du sens étant donné que Moïse connaissait le Pharaon comme un monarque arrogant et occupé.

Notez que, bien que ni Hirschensohn ni Rashi avant lui n'aient formulé le *qal vachomer* proposé ici, mais aient supposé que celui d'Ex. 6:12 est simplement répété dans Ex. 6:30, je ne revendique pas entièrement cette conclusion comme ma conclusion, car sans la suggestion de Hirschensohn qu'il y a a fortiori ici, je n'en aurais pas formulé un.

Rejets. En plus des huit cas mentionnés ci-dessus de *la Torah qal vachomer* que Hirschensohn a été le premier à proposer, et que je reconnais comme valides et explicites, nous devons considérer deux autres cas qu'il a été le premier à proposer, mais que je rejette (non a fortiori), à savoir : **Genèse 3:1** et **27:37**.

Genèse 3:1. « Or, le serpent était plus subtil que n'importe quelle bête des champs que le Seigneur Dieu avait faite. Et il dit à la femme : 'oui, Dieu a-t-il dit : Tu ne mangeras aucun arbre du jardin ?' »

Commentant la phrase avec l'expression *af ki*, Rashi écrit : « T'a-t-Il dit : 'Tu ne mangeras aucun, etc.' ? » Même s'il les a vus manger les autres fruits, il lui a longuement parlé pour qu'elle lui réponde et vienne parler de cet arbre. » Notez que Rashi ne dit pas (comme il le veut souvent dans des situations similaires) que *af ki* signifie ici *qal vachomer*, ni sa lecture ne suggère un tel argument.

Gabay rapporte que Hirschensohn interprète le verset ainsi : « Si l'arbre don't le fruit est agréable à manger, Hachem, ne t'a pas permis d'en manger, tu ne peux certainement *pas (af ki*, c'est-à-dire *qal vachomer*) ne pas manger des fruits des autres arbres. » Hirschensohn commente alors que « évidemment, le *qal vachomer* est faux, car l'Arbre de la Connaissance contenait du bien et du mal. » [114] La question à laquelle nous devons répondre ici est : l'argument proposé par Hirschensohn a-t-il a fortiori explicite ou implicite, ou même présent dans le texte donné ?

L'argument proposé est le suivant : si le fruit (plus agréable) de l'Arbre de la Connaissance n'est pas assez agréable pour être permis par Dieu (prémisse mineure), alors le fruit (moins agréable) de tous les autres arbres n'est pas assez agréable pour être permis par Lui (conclusion). La prémisse (tacite) principale est que le fruit de l'Arbre de la Connaissance est plus (ou du moins autant) agréable à manger que les fruits des autres arbres. La forme de l'argument est subjective négative **(-s). La réfutation** de Hirschensohn est que la prémisse principale est fausse, puisque l'Arbre de la Connaissance est défini comme « ayant » à la fois du bien et du mal (pas seulement du bien) en lui.

Mais cette proposition est une grosse déformation du récit biblique ! Cela se voit si l'on considère le reste, c'est-à-dire les versets **3:2-5**. Ils disaient : « Et la femme dit au serpent : 'Du fruit des arbres du jardin, nous pouvons manger ; mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous ne mangerez pas, ni ne le toucherez, de peur de mourir.' Et le serpent dit à la femme : 'Vous ne mourrez pas ; car Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal.' »

Dans mon livre de 2013 *, A Fortiori Logic*, annexe 6, traitant des enseignements de logique implicites dans la Torah, je commente ce passage comme suit :

> Dans Genèse 3:1-5, le serpent tente de tenter Ève par l'argument suivant (ici paraphrasé) : « puisque Dieu n'a pas dit 'tu ne mangeras aucun arbre du

[114] Gabay m'a dit que Hirschensohn « apporte de nombreuses preuves » que *AF KI* signifie *QAL Vachomer* intention, sans expliciter ces « preuves » ; mais il s'agit vraisemblablement simplement d'autres contextes dans lesquels *AF KI* signifie *QAL Vachomer*.

> jardin', alors tu peux manger de cet arbre » ; » à quoi Ève réplique justement, en résumé : « Il a dit que nous pouvons manger de tous les arbres sauf celui-ci. » Nous pouvons discerner ici un enseignement de la logique, à savoir que l'inférence du serpent de « tous les X ne sont pas Y » (c'est-à-dire « certains X ne sont pas Y ») à « celui-ci X n'est pas Y » est fallacieuse, et apprendre de la réponse d'Ève qu'une proposition peut être générale et exceptive, c'est-à-dire avoir la forme « tous X sauf celui-ci sont Y ».

De toute évidence, je n'interprète pas le passage comme a fortiori, car il n'y a aucun indice d'un tel raisonnement dedans. J'explique plutôt l'argument comme une implication fallacieuse (du serpent) d'une proposition catégorique négative particulière (à savoir que tous les arbres fruitiers ne sont pas interdits) à une seule (par conséquent, cet arbre fruitier n'est pas interdit), à laquelle la réplique correcte (par Ève, manifestement pas si facilement trompée) est que tous les arbres fruitiers étaient permis, bien qu'un seul (celui spécifié) ait été exceptionnellement interdit. Le serpent ne cherche pas à manipuler Ève à travers une pensée complexe a fortiori – l'essence de son argumentum est bien plus simple.

Cela montre que l'argument proposé par Hirschensohn a fortiori n'est que fantaisie : il ne reflète pas ce que dit le serpent. Le serpent ne parle pas, dans le texte biblique, du bon goût (ou du plaisir à manger) des fruits de divers arbres, ni ne suggère que la consommation par Dieu du fruit d'un arbre spécifié est liée à son goût. De plus, la réfutation prétendue de Hirschensohn repose sur une mauvaise interprétation de Genèse 2:9, où l'Arbre interdit est défini comme « de la connaissance du bien et du mal », et non comme ayant à la fois bon et mauvais goût !

De plus, Hirschensohn ne précise pas explicitement l'implication tacite de la conclusion alléguée du serpent, ce qui serait une *réduction ad absurdum* : puisque vous *êtes* évidemment autorisé à manger tous les autres fruits (comme en 2:16, contrairement à la conclusion a fortiori selon laquelle vous ne l'êtes pas), il s'ensuit que vous *êtes* autorisé à manger des fruits de l'Arbre de la Connaissance (contrairement à la prémisse a fortiori minor, 2:17). Évidemment, le but du serpent n'est pas d'empêcher Ève de manger les fruits des arbres autorisés (comme le dit l'argument a fortiori), mais de la faire manger des fruits de l'arbre interdit (comme le dit la *réduction* non dite) !

Mais surtout, la forme logique de l'argument du serpent n'est pas du tout à fortiori, comme expliqué ci-dessus. Par conséquent, nous ne pouvons pas reconnaître la lecture par Hirschensohn de la Genèse 3:1 comme *qal vachomer*, ni même l'admettre comme un cas implicite. Devons-nous considérer la projection arbitraire de quelqu'un d'a fortiori dans un texte comme au moins implicite ? Il doit sûrement

y avoir une sorte d'indice dans le texte pour soutenir une telle interprétation ; cela ne peut pas être qu'une manipulation.

De toute évidence, Hirschensohn considère ce cas, et tous les autres qu'il propose, comme explicitement a fortiori ; à ma connaissance, il n'identifie aucun cas comme purement implicite. J'ai demandé à Gabay de consulter le livre de Hirschensohn et de me dire s'il discute quelque part de la distinction traditionnelle entre vachomer qal explicite (*meforash*) et implicite (*satum*) et formule certains critères pertinents ; mais Gabay n'a pas répondu à cette question, donc je ne peux pas dire ce que Hirschensohn en pensait.

Genèse 27:37. « Et Isaac répondit et dit à Ésaü : 'Voici (*poule*), je l'ai fait ton seigneur, et tous ses frères je lui ai donné pour serviteurs ; et avec du blé et du vin, je l'ai soutenu ; et pour toi, alors (*apo*), que dois-je faire, mon fils ?' »

Gabay rapporte que l'exégèse a fortiori de ce verset par Hirschensohn est la suivante[115] :

> « En utilisant l'indicateur Hen, suivant l'exemple du Gaon de Vilna, cela pourrait se lire ainsi : Si tu es Ésaü, que je t'aime tendrement, et que tu es mon aîné, j'ai quand même fait de Jacob un maître – Gevir – sur toi, kol sheken tes autres frères [qui sont plus jeunes et moins dignes que toi] je lui ai donné comme serviteurs. H analyse alors ce KV qui semble contredire le principe de Dayo, car le KV devrait être : si Jacob est un Gevir sur toi, il devrait certainement être un Gevir sur tes frères, mais pourquoi seraient-ils serviteurs ; Ésaü n'a jamais été dit être un serviteur de Jacob. À moins que la lecture ne soit : S'il est un Gevir sur toi, même si tu es l'aîné, alors les plus jeunes, qui sont moins dignes, doivent être en pire position – ils doivent être serviteurs. H explique que la solution simple est intenable – à savoir que le KV doit être simplement : si Jacob est un Gevir sur toi [qui est un favori], il doit certainement être un Gevir sur tes frères [qui sont inférieurs]. Cela ne peut pas être parce que la bénédiction Heveh Gevir le'akhekha signifie être maître de [tous] tes frères (Akhekha est pluriel, contrairement à Akhikha au singulier). Nous devons donc lire le KV comme ci-dessus, que les autres frères doivent être considérés comme des serviteurs, et nous n'invoquerons pas le principe de Dayo si le KV est invalidé – lo amrinan dayo lemifrakh KV. »

---

[115] Il s'agit vraisemblablement d'une paraphrase, plutôt qu'd'une citation, de la position de Hirschensohn par Gabay. H fait référence à Hirschensohn et KV signifie *QAL Vachomer*. Kol sheken signifie « d'autant plus », c'est-à-dire qu'il est indicatif d'un argument fortiori.

Ainsi, Hirschensohn propose d'abord l'argument suivant, a fortiori : « Si Isaac a fait de Jacob un maître de son fils aîné bien-aimé Ésaü, alors il a d'autant plus donné à Jacob comme serviteurs ses autres frères, qui sont plus jeunes et moins dignes. » Hirschensohn réfléchit alors que cet argument peut contredire le principe de suffisance (*dayo*), car la prémisse mineure affirme que Jacob est maître d'Ésaü, mais ne dit pas qu'Ésaü est un serviteur de Jacob, tandis que la conclusion ne mentionne pas que Jacob est maître des autres frères, mais déclare les autres frères serviteurs. Il propose alors à la place l'argument suivant en crescendo : « Si Isaac a fait de Jacob maître de son fils aîné Ésaü, alors il a fait de ses autres frères, moins dignes, de la situation en les faisant ses serviteurs. » Hirschensohn rejette la simple lecture : « Si Isaac a fait de Jacob maître de son fils préféré Ésaü, alors il a d'autant plus fait de Jacob un maître de ses (mineurs) frères », arguant que (plus tôt, au vol. 29) Isaac bénit Jacob en disant « sois maître de tes frères », en utilisant le pluriel, ce à quoi Hirschensohn conclut que les autres frères doivent être considérés comme des serviteurs, comme il l'a proposé au départ (comme dans le v. 37), ignorant ainsi le *principe dayo dans ce cas (car son application « invaliderait » ledit argument a fortiori).*

À mon avis, tout cela est *du pilpul* basé sur une logique bidonneuse.

Premièrement, parce que Hirschensohn établit une distinction hiérarchique assez artificielle entre avoir quelqu'un comme maître (ou seigneur) et être serviteur (ou esclave) de quelqu'un. Les termes maître et serviteur sont évidemment destinés à être corrélés[116]. Rachi, dans son commentaire sur ce verset, le suggère clairement : « Si tu acquiers des biens, ce sera à lui, car je l'ai fait *maître* sur toi, et tout ce qu'un *esclave* acquiert appartient à son maître[117]. »

Cela signifie que la lecture « simple » du v. 37 que Hirschensohn rejette, à savoir : « Si Isaac a suffisamment béni Jacob pour en faire un maître de son fils préféré Ésaü, alors d'autant plus il a béni Jacob suffisamment pour en faire un maître sur ses frères inférieurs restants », est tout à fait appropriée. Son postulat tacite principal est : « Il faut plus de bénédiction pour être maître d'un fils favori que d'un fils inférieur. » C'est un argument prédicatif positif a fortiori (**+p**).

Quoi qu'il en soit, le verset 29, où Isaac bénit Jacob en disant « sois maître sur tes frères », au pluriel, s'applique clairement à tous les frères de Jacob, y compris Ésaü, ce qui confirme la lecture « simple » d'Ésaü aux autres frères que Hirschensohn considère comme « intenable ». Il est donc difficile de voir comment Hirschensohn

---

116 C'est-à-dire que si X est maître de Y, alors Y est le serviteur de X ; et vice versa.

117 *Pesachim* 88b.

parvient à déduire que les autres frères doivent être considérés comme des serviteurs (plus bas que d'avoir un maître). C'est sûrement une pensée confuse de la part d'Hirschensohn (en supposant que Gabay ait correctement décrit son discours).

De plus, le verset 29 peut être utilisé pour construire un syllogisme : Tous les frères de Jacob seront sous sa maîtrise ; Ésaü est un frère de Jacob ; ainsi, Ésaü sera sous sa maîtrise » (1/ARR). Autrement dit, si l'on doit tirer une inférence entre ces termes, c'est plutôt ce syllogisme antérieur que l'argument a fortiori suggéré par Hirschensohn en référence au vers. 37. Puisque cette inférence des frères en général vers Ésaü est évidente, il n'est pas nécessaire de chercher un *échange de qal* discutable d'Ésaü vers d'autres frères.

Et qui sont les « autres frères » don't on parle ici ? N'est-il pas vrai qu'Isaac n'a eu que deux fils, à savoir Ésaü et Jacob ? Pourtant, comme le remarque Hirschensohn, « sur tes frères » (v. 29) est au pluriel ; et ici « tous ses frères » est aussi au pluriel – ainsi, ces termes ne peuvent pas désigner Ésaü seul. Je suppose que cette question a déjà été posée et répondue par des commentateurs avertis, mais je ne connais pas la réponse. Peut-être que « frères » est utilisé dans un sens large, pour désigner des non-membres de la famille d'Isaac. Je mentionne cette question annexe en passant, mais elle n'affecte pas la question principale en question.

Hirschensohn évoque le principe *dayo* (présent dans la Michna et développé dans la Guemara), affirmant qu'il est ici apparemment contredit, et finit par affirmer qu'il peut exceptionnellement être ignoré dans ce cas car (il s'agit d'un principe subsidiaire, formulé dans la Guemara) l'invoquer « annulerait » effectivement l'argument a fortiori. Je soutiens que ces deux affirmations sont déplacées dans le contexte actuel (car il ne s'agit pas spécifiquement d'une inférence de droit à partir de la Torah). Il est clair que Hirschensohn n'a pas suffisamment étudié les deux principes qu'il cite. Le fait qu'il les mentionne dans le contexte présent est un non-sens théâtral.

Le *principe dayo est basé sur Mishna* Baba Qama *2:5 ; il est ensuite examiné dans BT* Baba Qama *25a. J'examine ces deux textes en détail dans mon ouvrage de 2013* A Fortiori Logic, aux chapitres 7 et 8. Ce sujet est bien trop complexe pour être brièvement passé en revue ici ; les lecteurs intéressés devraient lire mes analyses détaillées et mes conclusions dans ledit ouvrage. Ce qui doit être dit ici est seulement le suivant. (a) L'argument a fortiori ne se limite pas au raisonnement pur (non proportionnel), mais est également valable dans certains cas qui sont un crescendo (proportionnel) dans leur forme ; cela ressort clairement de ladite Michna et d'autres passages de la Guemara (même si l'article 25a exclut à tort la

proportionnalité). (b) L'opinion exprimée dans ladite Guemara selon laquelle le *principe dayo* peut être ignoré conditionnellement, spécifiquement « lorsqu'il irait à l'encontre du but de l'a fortiori », repose sur une grosse incompréhension de la logique a fortiori et ne doit pas être prise au sérieux.

La discussion de Hirschensohn ici sur l'applicabilité ou non du *principe dayo est due à l'ignorance du contenu complet de ladite Mishna, et à une confusion supplémentaire induite par ladite Guemara. Ce qu'il demande réellement, c'est de savoir si le verset biblique doit être lu purement à fortiori ou comme un crescendo. En vérité, ces deux formes sont formellement valides, la différence entre elles dépendant de la vérité ou du fausseté d'une prémisse (généralement tacite) de proportionnalité concernant le terme subsidiaire ; mais il n'a pas étudié suffisamment l'argument fortiori pour le savoir. Sa discussion repose donc sur une logique fausse et n'est que blabla.*

Passons maintenant au point final : existe-t-il un argument a fortiori dans Genèse 27:37 ; et si oui, quelle forme prend-il ? Le langage utilisé dans ce verset, à savoir *hen-apo*, évoque certainement un *qal vachomer* (*apo* dérive de *af*, notez). S'il y a un argument a fortiori ici, son antécédentaire et son conséquent doivent être déterminés par rapport à cette formulation. C'est-à-dire que toute interprétation doit avoir hen comme pointant vers la prémisse, et *apo* comme pointant vers la conclusion. La phrase qui suit le mot *apo* doit être vue comme une question rhétorique ; prise sous forme assertorique, Isaac nie qu'il puisse faire quoi que ce soit pour Ésaü.

Notre lecture hypothétique (si-alors) est la suivante : Si (*poule*) j'ai fait de Jacob maître et de toi Ésaü et de tous ses frères ses serviteurs, et donné à Jacob la nourriture avec du maïs et du vin, alors (*apo*) il ne me reste plus grand-chose à te bénir. Cependant, je ne vois aucun moyen de transformer ces propositions antérieures et conséquentes en la prémisse mineure et la conclusion d'un argument a fortiori. Par conséquent, je suis obligé de nier qu'il y ait une *quelconque intention de qal vachomer dans ce verset. Notez que Rachi n'en suggère pas, bien qu'il commente ce verset.*

Remarquez que je ne fais aucune distinction entre Ésaü et « tous les frères » – Ésaü en fait partie, mais il est ici désigné parce que c'est lui qui est appelé ; c'est-à-dire que « tous ses frères » désigne simplement tous *les autres* frères, *car* Ésaü a déjà été mentionné. Ma lecture est donc très différente de celle d'Hirschensohn. Contrairement à lui, je ne reconnais pas du tout une inférence d'Ésaü aux autres frères (qui qu'ils soient), et je n'ai donc aucun recours à une quelconque distinction éventuelle entre avoir un maître et être serviteur. Ma lecture inclut dans les

précédents non seulement la maîtrise de Jacob, mais aussi sa subsistance en maïs et en vin, que Hirschensohn ignore sans retenue. La conséquence selon laquelle Isaac n'a pas eu de bénédiction restante pour Ésaü est confirmée dans le verset suivant, où il répond : « N'as-tu qu'une seule bénédiction, mon père ? Bénis-moi, moi aussi, ô mon père. »

En conclusion, je doute fortement que nous devions admettre l'interprétation a fortiori de Genèse 27:37 par Hirschensohn. Ses lectures, incluant l'inférence « d'Ésaü aux autres frères » et la distinction entre avoir un maître et être un serviteur, ne sont que des manipulations. Le texte donné ne les entend pas ; il peut certainement être compris de manière crédible sans entrer dans les détails. Elles ne sont même pas implicites ; elles sont artificiellement ajoutées.

Il y a trois autres passages de la Torah que Hirschensohn considère comme ayant une intention fortiori, mais que je **rejette**, à savoir : **Genèse 6:9, 17:20-21 ; Lévitique 10:19.** Ces cas ont été proposés par d'autres commentateurs avant Hirschensohn, comme il l'admet. Je les ai analysés là où ils se sont produits auparavant : le premier dans le chapitre sur Rachi, le second dans celui sur la Genèse Rabba, et le troisième dans celui sur Katzenellenbogen[118]. Je n'ai donc pas besoin d'en dire plus ici.

De plus, selon Gabay, Hirschensohn considérait **que 2 Samuel 10:16** avait une intention fortiori. Peut-être aussi un ou deux autres cas... au départ, Gabay citait **Proverbes 10:17** comme cas ; mais dans une liste ultérieure, il l'omet sans explication, et a plutôt listé **Proverbes 19:7b** comme un cas. J'ai demandé à Gabay de clarifier pour moi les formulations de Hirschensohn *sur ces versets sur le qal vachomer* , mais je n'ai reçu aucune réponse de sa part. En regardant ces passages, je ne vois aucune intention à fortiori dans aucun d'eux, et je les rejette donc.

Jugez par vous-même. La première dit : « Et Hadadezer envoya, et fit sortir les Araméens qui étaient au-delà du fleuve ; et ils vinrent à Helam, avec Shobach, le capitaine de l'armée d'Hadadézer, à leur tête. » La seconde dit : « Il est dans la voie de la vie qui obéit à l'instruction ; mais celui qui renonce à la réprimande se trompe. » La troisième dit : « Tous les frères des pauvres le haïssent ; combien ses amis s'éloignent-ils encore de lui ! Celui qui poursuit les paroles, elles se retournent contre lui ; » la première moitié de ce verset, déjà connue de Rashi sous le nom *de*

---

[118] Gabay ne signale pas le cas de Katzenellenbogen, Proverbes 6:30, comme étant également affirmé par Hirschensohn. Je ne sais pas si c'était un oubli de la part de Gabay, ou si Hirschensohn n'a effectivement pas mentionné ce cas même si Katzenellenbogen le revendique avec un autre cas, à savoir Lévitique 10:19, que Hirschensohn mentionne. Je n'ai pas posé cette question à Gabay car j'ai cessé de m'attendre à ce qu'il réponde.

qal vachomer et facile à valider, ne pose aucun problème – c'est vraisemblablement la seconde moitié (don't le sens est loin d'être clair) qui est ici nouvellement proposée comme un second *qal vachomer*.

Concernant Proverbes 19:7b, qui dit « Celui qui poursuit les paroles, ils se retournent contre lui », peut-être que le *qal vachomer proposé* est : Un homme pauvre mais qui ne « poursuit pas les paroles » est suffisamment méprisé pour être évité ; un homme pauvre qui « poursuit les paroles » est suffisamment méprisé pour être « retourné contre lui » (c'est-à-dire plus que simplement évité). Ce serait un argument subjectif positif à crescendo (**+s&**) ; mais il serait au mieux (si tant est à fortiori) implicite. Rashi ne marque pas cette phrase comme qal *vachomer*. Il n'y a pas d'indicateur linguistique d'un argument fortiori. La signification du terme « mots poursuivants » est de toute façon flou et interprétée de diverses manières différentes, de sorte qu'une lecture a fortiori est au mieux conjecturale.

Concernant la tradition du vachomer de dix *qal*.

Comme nous l'avons vu au cours de cette étude, le nombre d'instances *de qal vachomer* dans le Tanakh est devenu un enjeu et une recherche savante quelque temps après la publication du Midrash *Genesis Rabbah* (GR) vers 300-500 ap. J.-C., car ce document cite R. Ishmaël (IIe siècle ap. J.-C.) disant que Genèse 44:8 est « **l'un des dix arguments *de qal vachomer* donnés dans la Torah** » (GR 92:7). De plus, *parce que* ce même document (ou une version commune et existante) énumère neuf autres cas de *qal vachomer* **dans le Tanakh**, à savoir Exode 6:12, Nombres 12:14, Deutéronome 31:27, 1 Samuel 23:3, Jérémie 12:5 (2 occurrences), Ézéchiel 15:5, Proverbes 11:31 et Esther 9:12, la déclaration de R. Ishmaël mentionnant dix cas « dans la Torah » a toujours été comprise comme signifiant « dans le Tanakh » (en lisant le mot Torah dans son sens plus large et familier).

Un problème important fut la découverte, du moins depuis l'époque de Rachisi (XIe siècle), qu'il existe en fait ***plus de*** dix cas de *qal vachomer* dans le Tanakh. Cela remit en question cette affirmation autoritaire dans GR 92:7. Le nombre dix devait-il être pris comme signifiant « un grand nombre », ou peut-être « au moins dix, peut-être plus » ; ou bien les dix mentionnés dans ce document étaient-ils délibérément sélectionnés sur la base d'un critère ou d'un critère non dit ? Personne n'osait accuser la RG simplement d'être en erreur, même si d'autres passages du document de la RG mentionné d'autres exemples de *qal vachomer* dans le Tanakh, car l'implication d'une erreur par un auteur de l'époque talmudique serait

dévastatrice (même si, comme c'est le cas ici, ce n'est que haggadique, pas halakhique).

Hirschensohn fit preuve d'une conscience de ce problème lorsqu'il écrivit (dans BM, vol. 1, p. 40, traduction de Gabay) : « Les interprètes ont eu du mal avec ce Midrash lorsqu'ils ont trouvé dans la Bible bien plus que le nombre de KV considérés ici », et a ensuite rappelé aux lecteurs qu'Ashkénaze, Katzenellenbogen et Einhorn ont découvert de nouveaux cas (sans mentionner Strashun, comme déjà mentionné).

Quant à l'apparente incohérence dans la RG elle-même, cela pourrait s'expliquer (je suggère) en considérant la RG comme une compilation d'œuvres d'auteurs différents, ou du même auteur à différentes époques. Mais le chiffre dix spécifiquement dans GR 92:7 ne pouvait pas être écarté aussi facilement. Du côté positif, les dix cas listés dans ce passage ne comprenaient que quatre cas de la Torah, les six autres étant dans le Nakh, confirmant ainsi l'interprétation de l'énoncé de R. Ishmaël « dans la Torah » comme signifiant « dans le Tanakh ». Mais du côté négatif, même cette liste de quatre cas dans GR 92:7 était incomplète – puisqu'elle n'incluait pas, par exemple, Genèse 4:24 (qui est mentionné ailleurs dans GR et dans l'ouvrage ultérieur (VIIe-Xe siècle) *Avot de-Rabbi Nathan* (ARN)).

Un ouvrage midrashique beaucoup plus tard, *Yalkut Shimoni* (YS), datant de l'époque médiévale (XIe-XIVe siècle), réitère la tradition des dix cas de *qal vachomer*, mais il n'en énumère apparemment que neuf, omettant Ézéchiel 15:5 sans aucune explication. Notez en passant que parmi les neuf cas qu'il énumère, correspondant à ceux listés dans GR, il est évident que l'auteur de YS a lu « dans la Torah » d'Ismaël comme signifiant « dans le Tanakh ». L'omission d'un cas (dans les éditions de YS qui nous sont parvenues) aurait facilement pu, je suppose, être une erreur d'inattention de l'auteur ou d'un scribe ultérieur. Il n'y avait rien de logiquement faux dans l'argument a fortiori suggéré par Ézokl. 15:5, aucune raison technique de l'omettre. Mais cela devint une « *cause célèbre* » mineure, suscitant une controverse considérable dans certains milieux.

Il fut suggéré, en temps voulu, surtout à des temps plus récents, que la liste des neuf cas dans GR 92:7, suite au commentaire d'Ismaël sur Genèse 44:8 comme l'un des dix cas de la Torah, pourrait n'être qu'un commentaire ultérieur, un glossaire ajouté par quelqu'un d'autre à la déclaration originale d'Ismaël. Cela laisserait ouverte la possibilité de controverse sur ce que pourraient être « les neuf autres » cas, mais cela ne résoudrait bien sûr pas la question de savoir pourquoi seulement dix cas au total étaient officiellement reconnus alors que beaucoup d'autres étaient en preuve. Néanmoins, cela signifiait que si un critère approprié ou des critères de sélection

pouvait être trouvé, les deux questions pourraient être résolues par un choix judicieux de neuf cas pour constituer le nombre de dix, et seulement dix, avec Genèse 44:8. Cependant, comme les critères proposés étaient trop vagues et peu exclusifs, les sélections proposées n'étaient pas très convaincantes (du moins pas pour des observateurs exigeants comme moi).

Comme nous l'avons vu (au chapitre 9), Einhorn soutenait fermement la thèse selon laquelle Ézek. 15:5 était un ajout ultérieur, et il affirmait qu'Ashkénaze partageait la même opinion. Notez que cela diffère de dire que la liste des neuf cas supplémentaires *de qal vachomer* est une explication (comme l'a ensuite proposé Theodor-Albeck[119]). Hirschensohn a accepté le doute exceptionnel placé sur Ézék. 15:5, lorsqu'il a écrit[120] :

> « Ce qui est encore plus étonnant, c'est que, selon ce Midrash, il semble qu'un ait été ajouté par l'un des éditeurs pour compléter la liste des dix. Il semble que la liste du Midrash ne comportait à l'origine que neuf éléments, comme on peut le voir dans *Yalkut Shmuel* I, chapitre 23. Voir [dans] le commentaire de l'estimé Baal *Yafeh Mar'eh* une note du rabbin Kalonymus de Rome, qui ajoute le dixième KV d'Ézéchiel 15. »

Comme nous l'avons également vu, Einhorn prônait de remplacer Ézéchiel 15:5 par Néhémie 13:26-27. Hirschensohn, quant à lui, prônait aussi son remplacement, mais par Genèse 4:24, citant sa mention dans le Midrash Rabbah (23:5)[121] et dans le Talmud de Jérusalem (*Sanhédrin* 10:1). À mon avis, le candidat de Hirschensohn est plus crédible que celui d'Einhorn – mais les deux sont assez spéculatifs.

Le fait que le commentaire de Rachi en face d'Ézéchiel 15:5 ne mentionne pas la liste YS des cas de GR comme étant déficiente (c'est-à-dire ne mentionnant que neuf cas au lieu des dix déclarés), ni l'identification par son contemporain Kalonymus du cas d'Ézéchiel comme manquant, suggère (en tenant compte de la

---

119 Cité par Jacobs dans son essai « L'argument Qal Va-Homer dans l'Ancien Testament », p.2.

120 Gabay m'a précisé que *Yalkut Shmuel* fait référence à la *Yalkut Shimoni* (sur Samuel) et ça *Yafeh Mar'eh* fait référence à S. Y. Ashkenazi's *Yefeh Toar*. Il rapporta que Hirschensohn identifia (à la p. 45) le R. Kalonymus mentionné ici avec « avec le savant contemporain de Rachi et cité dans Rashi sur *Beitsa* 24b".

121 « Où », nota Gabay, « on l'appelle 'un KV des ténèbres' parce qu'il est imparfait », ajoutant que Hirschensohn « explique que le défaut dans le KV n'est pas un défaut dans la logique du KV, sa logique étant parfaitement solide, mais il y avait plutôt une tradition selon laquelle Caïn serait puni sept générations après son assassinat de Hevel. L''obscurité' dans ce KV ne réside pas dans sa construction logique mais dans sa conclusion qui ne considérait pas l'élément de la justice divine. »

date implicite précoce de YS) que toute cette question est exagérée par certains chercheurs ultérieurs (notamment Einhorn).

L'interprétation la plus simple des événements est que (a) le cas d'Ezek fut effectivement inclus parmi les dix par l'auteur de GR 92:7 ; ou (b) il fut peut-être ajouté par un éditeur anonyme peu après lui, avec huit autres cas à l'affaire Genesis 44:8 initialement mentionnée par R. Ishmaël ; et que (c) des siècles plus tard, l'auteur de YS l'omet accidentellement ; ou (d) un scribe quelque temps après lui ; et que (e) le Kalonymus en question corrigea cette erreur dans un certain style ; (f) probablement basé sur une source antérieure aujourd'hui disparue ; de sorte que (g) Rachi considéra par la suite tout ce qui précède comme si évident et insignifiant qu'il ne ressent, même pas le besoin de mentionner cette question dans son commentaire sur l'affaire !

Comme nous l'avons vu, les recherches de Hirschensohn se concentraient sur la recherche d'autres cas de *qal vachomer* dans la Torah proprement dite. Selon le récit de Gabay, il « essayait de trouver 10 KV dans la Torah elle-même – pas dans les Prophètes et les Écrits. » C'était une entreprise révolutionnaire ; c'était quelque chose que personne n'avait essayé d'atteindre, encore moins d'accomplir, auparavant. Il semble que, consciemment ou [122]inconsciemment, Hirschensohn ait pris l'affirmation d'Ismaël sur dix cas « dans la Torah » comme signifiant dans la Torah proprement dite (c'est-à-dire les Cinq Livres de Moïse), et non dans le Tanakh dans son ensemble. C'était *une idée brillante et nouvelle* à laquelle personne d'autre, moi y compris, n'avait pensé avant lui ou après (à ma connaissance). Nous avons tous tenu pour acquis que la déclaration de R. Ishmaël dans RG selon laquelle Genèse 44:8 est « l'un des dix *arguments qal vachomer* donnés dans la Torah » signifie en réalité (comme l'indique clairement la liste des neuf autres cas dans RG) « dans le Tanakh ».

La tentative de Hirschensohn de trouver dix cas de qal vachomer *dans la Torah pourrait donc s'expliquer comme une tentative de justifier l'hypothèse selon laquelle la déclaration d'Ismaël était* littérale*. Et puisque cinq cas sont déjà connus depuis l'Antiquité, et qu'au moins un autre a été découvert par Rachi et un autre par Katzenellenbogen, il n'aurait besoin que de trouver trois cas supplémentaires pour prouver son point ! Et, à ma grande surprise, il* a réussi à en trouver trois autres. En fait, comme je l'ai confirmé ci-dessus, il en a trouvé *plus de* trois ! Ce n'était pas très bon, car Ismaël avait apparemment spécifié qu'il n'y avait que dix cas dans la Torah. Ainsi, bien que l'hypothèse selon laquelle « dans la Torah »

[122] Je ne peux pas dire laquelle, car Gabay ne le mentionne pas et a cessé de répondre à mes questions.

d'Ismaël pourrait signifier « dans la Torah proprement dite » ait été confirmée, l'hypothèse selon laquelle il y aurait « dix » cas a été simultanément réfutée !

En fait, comme nous l'avons vu, Hirschensohn a énuméré quatre cas de Torah, proposés par Rachi et Katzenellenbogen ; pas seulement deux. Il a donc dû penser qu'il lui fallait un seul cas de Torah de plus pour compléter les dix nécessaires. Cependant, selon mes calculs, bien que Gen. 6:3 et Deut. 32:39 soient des cas explicites valides, Gen. 6:9 et Lév. 10:19 ne sont qu'implicites ; c'est pourquoi je dis qu'il avait objectivement besoin de trois cas supplémentaires pour faire le compte de dix. Rappelez-vous aussi, dans ce contexte, que deux des cas que Hirschensohn lui-même a proposés, Gen. 3:1 et 27:37, j'ai été rejetés. Néanmoins, il a proposé sept nouveaux cas que je considère valides et auxquels j'ai ajouté un cas analogue, soit huit ; il a donc fait plus que réussir dans sa quête.

Gabay rapporte que Hirschensohn « s'étend pendant des dizaines de pages avec une théorie expliquant pourquoi seulement dix personnes du Midrash ont été sélectionnées (sur au moins 40). » Je lui ai demandé d'essayer d'écrire un bref résumé de la façon don't Hirschensohn explique cette divergence, mais il n'a pas répondu. Je ne connais donc pas les pensées de Hirschensohn à ce sujet. Il a réussi à me surprendre jusqu'à présent en remarquant sept arguments bibliques a fortiori que je n'ai pas pu voir seul ; il pourrait donc bien me surprendre à nouveau. Mais tant que je n'aurai pas pris connaissance de sa thèse, je suis très sceptique quant à l'explication convaincante de cette divergence et je suppose donc en passant que son discours verbeux sur cette question n'est qu'une apologétique.

Pour conclure, la contribution de Hirschensohn au domaine de l'énumération *biblique du qal vachomer* est assez impressionnante, même s'il ne s'est concentré que sur la Torah. S'il avait également étudié le Nakh de manière indépendante avec autant de zèle, il y aurait sans doute trouvé de nombreux nouveaux cas.

12. Avi SION dans la *logique judaïque*

J'ai publié mon livre Judaic Logic (JL) à Genève en 1995[123]. Ce livre a établi une liste de **23 cas** de *qal vachomer* dans le Tanakh (en plus des 11 cas donnés dans le Midrash GR). Les 23 exemples sont : **1 Samuel 14:29-30, 17:37, 21:6 ; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11 ; 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 5:13, 10:4 ; Jonas 4:10-11 ; Psaumès 78:20, 94:9 (a & b), 94:10 ; Proverbes 15:11, 19:7, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6 ; Daniel 2:9 ; 2 Chroniques 6:18**.

Nous pouvons actuellement catégoriser ces résultats comme suit. Sur les 23 cas identifiés, *5 cas sont des « premières historiques »,* à savoir : 1 Samuel 17:37[124], 21:6 ; Psaumes 94:9 (2 cas), 94:10. 18 autres cas sont des conclusions « indépendantes », à savoir : 1 Samuel 14:29-30 ; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11 ; 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 5:13, 10:4 ; Jonas 4:10-11 [125]; Psaumes 78:20 ; Proverbes 15:11, 19:7, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6 ; Daniel 2:9 ; 2 Chroniques 6:18. Et les 11 autres cas sont « dérivés », à savoir : la liste des 10 cas de la GR plus Genèse 4:24.

Ma liste de 23 arguments bibliques a fortiori dans JL était, je pensais à l'époque où je l'ai formulée, une « première historique », car je l'ai développée de manière totalement indépendante. C'est-à-dire que je n'ai pas compilé ces cas à partir de sources rabbiniques ou profanes (pour la simple raison que je ne connaissais aucune de telles sources), mais je les ai systématiquement recherchés et découverts par moi-même. Ce n'est qu'au cours de cette étude que j'ai découvert (malheureusement, je dois l'admettre) que 18 cas avaient déjà été découverts par d'autres avant moi, et que je ne pouvais encore en revendiquer que 5 comme nouveaux.

---

[123] Le livre a été écrit, si je me souviens bien, en 1992-95. Je me suis d'abord auto-écrit**- publié** en 1995, en petite quantité pour la distribution aux bibliothèques ; puis publié via Editions Slatkine, Genève, en 1997. Je l'ai publié sur mon site web TheLogician.net environ 2001. Plus tard, je me suis**- l'a publié via des éditeurs en ligne, d'abord Lulu.com, puis Amazon.com, et finalement d'autres.**

[124] Ce cas a été formulé par moi et ajouté vers les éditions suivantes de JL en 2001, après qu'un lecteur nommé Mark Leroux me l'ait fait remarquer.

[125] Cette affaire a été découverte par hasard par moi et ajoutée aux éditions suivantes de JL en 1998.

Je décris dans ce livre exactement comment j'ai procédé. Pour commencer (dans JL, chapitre 3), j'ai étudié et établi *la logique formelle de l'*argument a fortiori partout où il se présente ; je l'ai ensuite consulté pour décider si un argument a fortiori possible donné devait être déclaré valide ou non. Deuxièmement (dans JL, chapitre 5), j'ai examiné *le langage des* arguments bibliques a fortiori inclus dans la liste des RG (par exemple *hen* (voici)/*ve ekh* (comment alors) ; *hine* (voici)/*ve af ki* (puis aussi if), etc.), et sur cette base j'ai cherché d'autres usages de langage similaire dans tout le Tanakh au moyen d'une concordance imprimée de la Bible.

C'était un travail manuel patient – il n'y avait pas Internet à l'époque, et je ne connaissais aucune édition de la Bible lisible par ordinateur que je pouvais consulter. J'ai consulté environ 500 versets utilisant de telles expressions et j'ai sélectionné parmi eux 21 cas qui avaient visiblement une intention a fortiori. L'originalité du travail mérite d'être reconnue. Deux autres cas ont été révélés plus tard[126], portant à 23. Apparemment (comme je l'ai découvert plus tard), j'ai manqué de nombreux cas, soit par inattention, soit parce qu'ils n'impliquaient pas les mots-clés et expressions que je cherchais, soit parce que je ne voyais pas leur intention a fortiori à ce moment-là.

Quelques mots concernant **1 Samuel 17:37**. Là, David dit à Saül à propos de Goliath : « Le Seigneur qui m'a sauvé de la patte du lion et de la patte de l'ours, Il me sauvera de la main du Philistin. » Soncas a en fait été remarqué et souligné par un lecteur de JL nommé Mark Leroux en 2001, et ajouté par moi aux éditions suivantes de JL. Je ne revendique donc que le mérite d'avoir interprété cela comme disant : « Si David avait assez de crédit spirituel pour être sauvé des créatures innocentes (le lion et l'ours), alors il a assez de crédit pour être sauvé des mauvais (les Philistins) », puis de l'avoir publié.

Cependant, Gabay m'a récemment (2023) informé que Malbim[127], dans un commentaire *ad loc*, avait déjà considéré ce verset comme *qal vachomer*, l'ayant lu comme disant : « Tout comme David triompha des lions et porte par la puissance de son âme divine, il prévaudrait de même, et encore plus, sur le guerrier philistin avec cette force » (traduction de Gabay). Mais, comme je lui ai répondu, cette lecture n'est pas exacte, car elle place David comme sujet actif et ne mentionne pas le rôle de Dieu, alors que le verset présente clairement Dieu comme sujet actif et David comme simple récepteur passif de Son salut. Une interprétation doit toujours refléter tous les termes utilisés dans le verset interprété. Ainsi, bien que l'on puisse

---

126 En 1998 et 2001, comme déjà mentionné.

127 R. Meir Lob Ben Yehiel Michal, 1809-1879.

attribuer à Malbim d'avoir vaguement remarqué l' *intention* a fortiori de ce verset, on ne peut pas dire qu'il l'ait pleinement compris.

Gabay considère la lecture de Malbim comme au mieux implicite (*satum*). Il propose plutôt la lecture suivante, non a fortiori, : « De la même manière que Dieu m'a protégé par le passé d'autres dangers, il me protégera aussi maintenant. » Or, comme je lui ai répondu, cette lecture est raisonnable, car elle relie les deux parties du verset par un *argument analogique ; mais un tel argument est* logiquement plus faible qu'un argument fortiori. Si l'intention de Gabay était de mettre les deux moitiés du verset sur un pied d'égalité, cela pourrait être mieux fait par un *argument égalitaire a fortiori* : « *Autant* (au lieu de 'plus') crédit spirituel est nécessaire pour que Dieu sauve quelqu'un des animaux que Dieu sauve quelqu'un d'un homme mauvais ; et David avait assez de crédit spirituel pour être sauvé par Dieu des animaux, donc il en avait assez pour être sauvé par Lui de Goliath. »

Cette interprétation alternative *de qal vachomer* est clairement assez crédible, et en général, une lecture a fortiori est préférable à une lecture analogique car elle offre plus d'explications pour le lien entre prémisse mineure et conclusion. Dans le cas présent, la lecture a fortiori ajoute le « crédit spirituel » de David (sous-entendu par le récit environnant) comme explication des actes de salut de Dieu dans les deux situations, niant ainsi qu'ils n'aient été que de simples hasards. La lecture égalitaire diffère de ma lecture originale en ce que, dans cette dernière, la prémisse (tacite) majeure est que *plus* de crédit spirituel est nécessaire pour être sauvé des animaux, qui sont des créatures relativement innocentes moralement puisqu'ils suivent simplement leurs instincts naturels, plutôt que d'être sauvés d'un ennemi volontaire comme Goliath, qui, étant assez maléfique, mérite d'être de toute façon combattu par Dieu. Le texte donné peut être interprété dans un sens ou dans l'autre : choisissez ce que vous voulez.[128]

[128] Je consacre tellement d'espace à ce cas précis, non pas parce qu'il est particulièrement important, mais parce que la discussion offre des leçons précieuses d'interprétation pour les lecteurs futurs.

13. R. Louis JACOBS

R. Louis JACOBS (né en 1920 à Manchester, Royaume-Uni, décédé en 2006)[129] a écrit un essai intitulé « L'argument Qal Va-Homer dans l'Ancien Testament », inclus en chapitre 12 dans son livre *Rabbinic Thought in the* Talmud, publié à Londres, Royaume-Uni, en 2005[130].

Dans cet essai, Jacobs énumère **vingt-et-un cas** de *qal vachomer* dans le Tanakh (pp. 111-113) (en plus des 11 exemples donnés dans le Midrash GR).[131] Les 21 sont : **Juges 14:16 ; 1 Samuel 14:29-30 ; 2 Samuel 12:18, 16:11 ; 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 10:4 ; Ésaïe 66:1 (a & b) ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Ézéchiel 33:24 ; Jonas 4:10-11 ; Proverbes 15:11, 19:7, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6 ; Néhémie 13:26-27**.

Seuls deux de ces cas sont des « premières historiques », à savoir : Isaïe 66:1 (a & b). Sept autres sont apparemment des « découvertes indépendantes », à savoir : Juges 14:16 ; 1 Samuel 14:29-30 ; 2 Samuel 12:18, 16:11 ; Ézéchiel 33:24 ; Jonas 4:10-11 ; Proverbes 19:7. Les 18 restants peuvent être supposés être « dérivés ».

Ésaïe 66:1. Dieu : « Le ciel est mon trône, et la terre est mon repose-pieds ; où est (*eizeh*) la maison que vous pouvez bâtir pour moi ? Et où (*eizeh*) est le lieu qui pourrait être mon lieu de repos ? » {**-s**} Il y a clairement deux antécédents et deux conséquences ici ; donc. il y a *en réalité deux* arguments a fortiori, entrelacés, à savoir : (a) Si Son trône céleste n'est pas assez grand pour abriter Dieu, alors une maison terrestre n'est pas assez grande pour cela ; et (b) si la terre entière n'est pas assez grande comme lieu de repos pour Dieu, alors un lieu délimité n'est pas assez grand pour cela. J'ai compté ce verset comme un seul argument dans l'AFL, tout comme Jacobs dans son essai ; mais il y en a clairement deux, bien que leur intention soit à peu près la même. Notez que leur récit est comparable à 1 Rois 8:27 et 2 Chroniques 6:18.

Puisque Jacobs mentionne Ashkénaze (*Yefeh Toar*), [132]on peut supposer qu'il a trouvé les 12 cas suivants mentionnés dans sa liste dans cet ouvrage : 1 Rois 8:27 ;

---

[129] https://en.wikipedia.org/wiki/Louis_Jacobs. Plus d'informations sur Jacobs à : https://louisjacobs.org/.

[130] https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco.

[131] Il en énumère 10 aux pages 109-110 ; et il mentionne Genèse 4:24 dans la page 3.

[132] En fn. 6.

2 Rois 10:4 ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Proverbes 15:11, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6. Cependant, Jacob ne possède pas le cas d'Isaïe 20:6, qui est mentionné dans YT ; il s'agissait probablement d'une omission accidentelle, mais cela a pu (pour une raison non précisée) être intentionnel. De plus, puisque Jacobs mentionne Einhorn[133], on peut supposer qu'il a tiré de lui le cas de Néhémie 13:26-27. Il est certain cependant que Jacobs n'a tiré aucun autre cas d'Einhorn, puisque ce dernier ne possède pas de liste publiée (bien qu'il ait affirmé en avoir compilé une dans son carnet privé). Il est possible que Jacobs ait tiré certains cas de Rachi, peut-être Ézéchiel 33:24 et Proverbes 19:7 ; mais puisqu'il ne nous donne pas ses sources, nous ne pouvons l'affirmer que de manière spéculative.

Après avoir mentionné Einhorn, Jacobs écrit[134] que Hirschensohn « ajoute les exemples suivants (mais ceux-ci sont extrêmement douteux) » et il énumère Genèse 3:22, 11:6, 17:17. Ces trois cas sont en fait (comme nous l'avons déterminé au chapitre 11, ci-dessus) valides et explicites ; donc, Jacobs s'est trompé en les rejetant. On pourrait penser que le fait que Jacobs mentionne ces trois cas implique qu'il a en fait lu l'intégralité du livre de Hirschensohn ; mais il y a trop de cas (8 d'entre eux, pour être précis)[135] que ce dernier énumère que Jacobs *ne mentionne* pas pour qu'une telle hypothèse soit crédible. Ainsi, bien qu'on puisse être tenté de supposer que cinq des cas listés ci-dessus sont indépendants, à savoir : 1 Samuel 14:29-30 ; 2 Samuel 12:18, 16:11 ; Ézéchiel 33:24 ; Proverbes 19:7, étant tirés de Hirschensohn (puisqu'il les possède lui aussi), il est plus sage de ne pas le faire.

On peut nier sans risque que Jacobs, malgré toute son érudition, a étudié les œuvres pertinentes de Katzenellenbogen (ZHK) et Strashun (MS) lorsqu'il a dressé sa liste. Si l'on regarde les 7 cas ci-dessus qualifiés de « découvertes indépendantes » apparentes, on voit que 4 d'entre eux, à savoir 1 Samuel 14:29-30, 2 Samuel 16:11, Ézéchiel 33:24 et Proverbes 19:7, se trouvent dans ZHK, puis dans MS ; tandis que 3 d'entre eux, à savoir Juges 14:16, 2 Samuel 12:18 et Jonas 4:10-11, se trouvent uniquement dans MS (c'est-à-dire mais pas ZHK). On pourrait donc penser que Jacobs aurait pu apprendre ces cas de ces auteurs. Cependant, il y a 1 cas listé uniquement par ZHK,[136] 4 cas par ZHK puis MS, [137]et 14 cas par MS seul[138], que

---

133 À la p. 111.

134 Dans les pages 6 (citant pp. 39-60) et 7 (citant pp. 40-45).

135 Namely: Gen. 4:14, 6:3, 14:23, 39:8-9; Ex. 6:30; Deut. 32:39, Isa. 20:6, Ps. 78:20.

136 Namely, Deut. 32:39.

137 Namely: 2 Sam. 4:10-11, 12:21; Prov. 17:7; 2 Chron. 6:18.

138 Namely: 1 Sam. 14:39; 2 Sam. 11:11; 2 Kgs 5:12, 5:13, 18:23-24, 18:35; Isa. 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9, 36:20; Jerem. 2:11, 8:7; Ezek. 3:4-7.

Jacobs ne mentionne pas dans sa liste – ce qui nous indique que Jacobs n'était pas (ou pas entièrement) familier avec ces deux sources. Il aurait pu rejeter les 19 cas manquants sans expliquer pourquoi, mais cela semble très peu probable puisqu'ils sont nombreux et clairement valides.

Notez également que sur les 21 cas d'arguments bibliques a fortiori listés par Jacobs (en plus des 11 traditionnels) en 2005, 12 avaient déjà été analysés et listés dans mon livre *Judaic Logic* (JL) dix ans plus tôt, mais 9 étaient nouveaux pour moi lorsque je suis tombé sur son essai en 2013 et que je les ai analysés et listés dans mon livre *A Fortiori Logic* (AFL). Il est cependant évident que Jacobs n'a pas du tout fait référence à mon travail antérieur (JL), puisqu'il ne le mentionne pas. En tant que chercheur objectif et honnête, il l'aurait sûrement cité s'il l'avait connu et lu. En 2005, l'édition limitée initiale (1995) de mon livre était disponible dans certaines bibliothèques universitaires, l'édition plus publique de Slatkine (Genève, 1996) était en vente, et surtout, l'intégralité du livre a été publiée (depuis 2001) sur mon site web www.TheLogician.net. Il est donc surprenant que Jacobs ne l'ait pas trouvé. Apparemment, il n'a pas fait de recherches approfondies sur le domaine.

Dans AFL, chapitre 16, j'examine en détail le travail de Jacobs dans ce domaine. Je démontre, pour commencer, qu'il ne maîtrisait pas les formalités de l'argument a fortiori. Il décrit un tel argument comme simple (si A a x, alors B a certainement x) soit *complexe* (si A, qui n'a pas y, a x, alors B qui a y a certainement x) ; mais il s'agit d'une formule superficielle, dépourvue de nombreuses caractéristiques formelles importantes et donc incapable d'une validation stricte. Néanmoins, il a réussi intuitivement à compiler une liste de 21 cas valides, comme déjà mentionné. La question est : comment l'a-t-il fait ? Dans son essai sur le sujet, il écrit (p. 111) :

> « Mais les commentateurs du Midrash et d'autres érudits sont perplexes face à la référence du rabbin Ishmaël à seulement dix cas scripturaires. En fait, ils soulignent, il existe bien plus d'exemples explicites de *qal va-homer* dans la Bible. Wolf Einhorn de Grodno observe que ses recherches ont donné pas moins de quarante cas et d'autres commentateurs en trouvent des résultats similaires. Certains doivent être rejetés comme tirés par les cheveux et douteux, mais la liste suivante contient toutes les références définitives. »

Et il poursuit en énumérant 21 exemples de la Bible a fortiori. Malheureusement, Jacobs fait preuve d'un manque surprenant de précision pour un érudit de son calibre, ne précisant pas la ou les sources de chacun des 21 arguments bibliques a fortiori qu'il énumère par la suite, et n'expliquant pas pourquoi il les a choisis comme des « références définies » et en a rejeté d'autres comme « tirées par les

cheveux et douteuses ». J'ai supposé dans l'AFL, comme hypothèse de travail, non sans doutes, que tous les cas que Jacobs a énumérés avaient été inclus dans la prétendue liste de « quarante cas » de Wolf Einhorn, car le nom d'Einhorn était le seul qu'il a mentionné dans le paragraphe cité[139], et parce qu'il a ajouté que « d'autres commentateurs » (laissés sans nom) avaient « obtenu des résultats similaires ». J'ai donc fini par étiqueter à tort toutes les affaires de Jacobs avec les initiales de Wolf Einhorn, WE. Bien sûr, ayant appris maintenant qu'Einhorn n'a en fait pas publié une liste de 40 cas, je suis dans le présent article reclassant les 21 cas de Jacobs avec ses initiales, LJ.

Enfin, notez que, dans son essai (à la p. 111), Jacobs attire l'attention sur la *baraita* de R. Eliezer ben R. Jose le Galiléen, qui distingue les arguments explicites (*meforash*) et implicites (*satum*) *qal vahomer,* et donne deux exemples bibliques de chacun ; à savoir, pour l'explicite, Jérémie 12:5 et Esther 9:12 (toutes deux données dans la liste de *dix de la Genèse Rabbah*) et pour l'implicite, Psaumes 15:4-5 (2 cas). J'ai analysé ces deux derniers cas dans le chapitre de Rachi (6, ci-dessus). Je suis d'accord, tout comme Jacobs dans son essai, avec R. Eliezer qu'ils sont au mieux implicites un argument a fortiori.

---

139 Although he did mention other authors in fn. 6, notably Ashkenazi and Hirschensohn.

14. Avi SION dans *la logique À Fortiori*

J'ai publié mon livre *A Fortiori Logic* (AFL) à Genève en 2013[140]. Ce livre a dressé une liste de **36** cas de *qal vachomer* dans le Tanakh (en plus des 11 cas donnés dans le Midrash GR). Les 36 exemples sont : **Juges 14:16 ; 1 Samuel 14:29-30, 17:37, 21:6 ; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11 ; 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 5:13, 10:4, 18:23-24 ; Ésaïe 36:8-9, 66:1 (a & b) ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Ézéchiel 14:13-21, 33:24 ; Jonas 4:10-11 ; Psaumes 78:20, 94:9 (a & b), 94:10 ; Proverbes 15:11, 19:7, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6 ; Daniel 2:9, Néhémie 13:26-27 ; 2 Chroniques 6:18, 32:15**.

Nous pouvons actuellement catégoriser ces résultats comme suit. *Un cas est une « première historique* », à savoir : 2 Chroniques 32:15. Ce cas isolé s'ajoute aux 5 « premières fois historiques » que j'ai énumérées dans JL, à savoir : 1 Samuel 17:37, 21:6 ; Psaumes 94:9 (2 cas), 94:10, ce qui fait un total de 6 pour moi au moment de la rédaction. Trois autres cas sont des « découvertes indépendantes », à savoir : 2 Rois 18:23-24 ; Ésaïe 36:8-9 ; Ézéchiel 14:13-21. Ces 3 cas s'ajoutent aux 18 « découvertes indépendantes » que j'ai listées dans JL, à savoir : 1 Samuel 14:29-30 ; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11 ; 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 5:13, 10:4 ; Jonas 4:10-11 ; Psaumes 78:20 ; Proverbes 15:11, 19:7, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6 ; Daniel 2:9 ; 2 Chroniques 6:18. Et les 20 autres cas sont « dérivés », à savoir : la liste de la GR de 10 cas plus Gen. 4:24, et 9 cas que j'ai trouvés dans la liste de Louis Jacobs de 2005, à savoir : Juges 14:16 ; Ésaïe 66:1 (a & b) ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Ézéchiel 33:24 ; Job 9:13-14 ; Néhémie 13:26-27.

Concernant Ézéchiel 14:13-21, que je considérais comme une « première historique » de ma part, jusqu'à ce que je découvre lors de la présente étude que Rachi m'avait devancé (grâce à Gabay, qui a attiré mon attention sur ce fait). Je l'ai analysé brièvement dans le chapitre de Rachisi (6, ci-dessus) ; mais je vais le revoir ici avec un peu plus de détail. Il se lit ainsi :

Ézéchiel 14:13-21 : « Fils de l'homme, lorsque la terre pèchera contre moi en s'y opposant gravement, et que j'étends ma main sur elle... et que j'y envoie la famine... [Ou] si je fais passer de mauvaises bêtes dans la terre... Ou si j'apporte une épée sur

---

[140] The book was written, as I recall, in 2010-13. I immediately posted it in my website TheLogician.net about 2001 and self-published it through online publishers, including Amazon.com, Lulu.com, and others.

cette terre... Ou si j'envoie une peste sur cette terre... bien que Noé, Daniel et Job y soient, comme je vis, dit le Seigneur Dieu, ils ne délivreront ni fils ni fille ; ils délivreront seulement leur propre âme par leur justesse... Combien de temps encore (*af ki*) quand j'envoie Mes quatre jugements blessants contre Jérusalem, l'épée, la famine, les bêtes mauvaises et la peste, pour en couper l'homme et la bête" (parenthèses pour moi).

Ma paraphrase : Les mots sont prononcés par Dieu. Leur sens est : Un crédit spirituel plus important est nécessaire pour empêcher l'exécution conjointe de plusieurs décrets négatifs que pour empêcher leur exécution *séparément* (prémisse tacite majeure) ; d'où il s'ensuit que si les hommes saints (tels que Noé, Daniel et Job) manquent de crédit spirituel suffisant pour empêcher l'exécution de chacun des quatre décrets négatifs séparément (prémisse mineure), alors ils n'ont pas assez pour arrêter ces quatre décrets ensemble (conclusion). C'est un argument prédicatal négatif (**-p**) a fortiori.

J'ai découvert ce nouveau cas de *qal vachomer* dans le Tanakh en 2013, alors que j'étais sur le point de terminer l'AFL. Ce qui rendait sa découverte difficile jusque-là, c'était la longueur exceptionnelle de cet argument, en raison de sa liste compliquée de quatre décrets distincts, puis de la conclusion qu'il y avait à leur sujet ensemble. Je suis tombé sur cette affaire par hasard et j'ai été assez surpris de l'avoir trouvée. J'étais fier de moi de l'avoir réalisée. Pour cette raison, je suis désolé de l'avoir maintenant « perdue ».

Dans son commentaire, Rachi ne mentionne que le dernier verset (v. 21, celui contenant l'expression *af ki*), sans attirer l'attention sur ses antécédents (v. 13-20) ; je me suis donc demandé s'il était conscient de la pertinence des versets précédents, ou s'il a déclaré que le verset final était indicatif de *qal vachomer* uniquement en raison de son langage. Néanmoins, je dois *ex post facto* le reconnaître comme un découvreur antérieur de cette affaire, car je ne vois pas comment le v. 21 pourrait être lu hors contexte et interprété autrement que comme le dernier volet d'un long argument a fortiori. Rashi devait être au moins en partie conscient des prémisses de la conclusion du v. 21, même s'il ne les a pas explicitement exposées.

Je suis donc obligé de classer Ézok. 14:13-21 dans ma liste comme une « découverte indépendante » plutôt que comme une « première historique ». Je propose néanmoins, compte tenu de la présentation incomplète de Rachi et de mon analyse plus approfondie de l'affaire, de l'inscrire dans la liste fusionnée du chapitre 3 comme R/AS.

15. Le langage biblique du discours a fortiori

Dans mon livre *Judaic Logic*, chapitres 5 et 6, j'ai étudié le discours biblique a fortiori empiriquement, sans préjugés, en examinant le langage utilisé pour celui-ci dans les cas rencontrés jusqu'alors. J'ai constaté que certaines expressions verbales hébraïques, que j'appelais mots et expressions clés, étaient utilisées à plusieurs reprises, apparemment comme indicateurs de l' *intention qal vachomer*. Cependant, il y avait différents mots-clés et expressions, pas seulement un ou un ensemble ; parfois aussi, il n'y avait aucun indicateur. De plus, bien que les expressions verbales soient parfois, voire souvent, indicatives d'un discours a fortiori, elles n'étaient pas utilisées exclusivement dans de tels contextes. C'est-à-dire qu'elles n'impliquaient pas nécessairement un argument fortiori, mais suggéraient simplement qu'il pouvait être présent. Pourtant, les indicateurs que j'ai progressivement identifiés m'ont aidé à trouver de nouveaux cas de discours biblique a fortiori ; Donc, ils étaient très utiles.

J'ai commencé ma recherche en me référant au langage utilisé dans les dix affaires traditionnellement citées comme exemplaires. Ces cas impliquaient les expressions suivantes : *hen/ve-ekh* (2), *hen/af ki*, *hen/ve-af ki*, *hine/af ki*, *hine/ve-af ki*, *ki/ve-ekh*, *u/ve-ekh*, *ve/ha-lo*, et *meh*. *Hen* et *hine* se traduisent par « voici », *ve-ekh* signifie « comment alors », *af ki* signifie « alors quand » ou « alors si », *ha-lo* signifie « n'est-ce pas alors que » (une expression rhétorique), et *meh* signifie « quoi » ou peut-être « combien ». J'ai cherché ces expressions dans une concordance imprimée, puis j'ai examiné environ 500 références bibliques avec un potentiel fortiori. J'ai ainsi trouvé une vingtaine de nouveaux cas (nouveaux pour moi). Certains impliquaient d'autres phraséologies, que j'ai découvertes par hasard, comme ki (si, quand, depuis, parce que), *lahen* (ainsi), *reu* (voir), *im* (si), *gam* (aussi).

Ce qui s'est déroulé, c'est que les termes utilisés servaient d'opérateurs si/alors. Par exemple, *hen* ou *hine* a la valeur sémantique de « if », et *ve-ekh* ou *af-ki* signifie « alors », de sorte qu'ensemble, ils annoncent respectivement une clause **antécédentaire** et une proposition **consécutive**. L'énoncé si-alors qui en résulte peut souvent constituer un argument a fortiori, généralement la prémisse mineure et la conclusion de celui-ci ; mais parfois ce n'est pas le cas. Seule *une analyse approfondie du récit, ainsi qu'une analyse linguistique et logique rigoureuse, souvent aidée par des commentaires rabbiniques passés*, permettent un jugement ad hoc quant à la question de savoir si un texte donné a ou non une intention a

fortiori. Cette méthode a été utilisée dans la présente étude et confère à notre liste élargie actuelle sa crédibilité.

J'ai récemment découvert une excellente **concordance en ligne de la Bible** à blueletterbible.org. C'est un site chrétien, mais il inclut la Bible hébraïque[141]. On peut y rechercher un mot hébreu (en utilisant des lettres hébraïques), et il fournira une liste en anglais de tous les chapitres et versets où il apparaît[142]. On peut aussi chercher deux mots ou plus, et il retournera là où ils apparaissent ensemble et séparément. De plus, non seulement l'emplacement pertinent dans la Bible est indiqué, mais le contenu textuel en hébreu peut être lu sur la même page sans avoir besoin de le chercher ailleurs. De plus, des résumés statistiques sont fournis, montrant combien de fois la chaîne de mots apparaît dans chaque livre du Tanakh, et dans l'ensemble du Tanakh. Cet outil devrait, évidemment, grandement faciliter la recherche de nouveaux *cas de vachomer de QAL*, le cas échéant.

En regardant maintenant les 72 cas bibliques à fortiori valides et explicites listés dans le chapitre précédent, nous pouvons proposer la **liste suivante de mots et expressions** clés. (Un tiret '-' signifie qu'aucun indicateur verbal n'est utilisé.)

Référence	Type	Antécédents	Conséquence
Genèse 3:22-23	**+s**	*poule*	*Ve-Atah*
Genèse 4:14	**+s&**	*poule*	*ve-hayah*
Genèse 4:24	**-s&**	*ki*	*ve*
Genèse 6:3	**+s**	*Beshakam*	*ve*
Genèse 11:6	**+s**	*poule*	*Ve-Atah*
Genèse 14:23	**-p**	*je*	*ve*
Genèse 17:17	**+s**	*ha-le*	*Ve-im*
Genèse 18:12	**+s**	*Hayta*	*ve*
Genèse 39:8-9	**+s**	*poule*	*Ve-Ekh*
Genèse 44:8	**+p**	*poule*	*Ve-Ekh*
Exode 6:12	**-s**	*poule*	*Ve-Ekh*
Exode 6:30	**-p**	*poule*	*Ve-Ekh*
Nombres 12:14	**+s**	*ve*	*ha-lo*

[141] N.B. when searching for an expression in this site, one must specify WLC as the book to search in. WLC refers to the Westminster Leningrad Codex.

[142] One should of course remain vigilant for Biblical chapter and verse references that differ in Christian editions of the OT, compared to the Jewish Bible. I cannot predict whether this issue will ever in fact arise in our research.

Référence	Type	Antécédents	Conséquence
Deutéronome 31:27	**+s**	*poule*	*Ve-af ki*
Deutéronome 32:39	**+p**	*ki*	*ve*
Juges 14:16	**-p**	*Hine*	*ve*
1 Samuel 14:29-30	**+s&**	*reu (ki... ki)*	*af (ki... ki)*
1 Samuel 14:39	**-s**	*ki*	*ki*
1 Samuel 17:37	**+p**	-	-
1 Samuel 21:6	**+p**	*ki im*	*Ve-af ki*
1 Samuel 23:3	**+p**	*Hine*	*Ve-af ki*
2 Samuel 4:10-11	**+s**	*ki... va*	*af ki... ve ha-lo*
2 Samuel 11:11	**-s**	-	*VA*
2 Samuel 12:18	**+s&**	*Hine*	*Ve-Ekh*
2 Samuel 12:21	**+s&**	*Mah*	*ve-ka-asher*
2 Samuel 16:11	**+p**	*Hine*	*Ve-af ki*
1 Rois 8:27	**-s**	*Hine*	*AF KI*
2 Rois 5:12	**-s**	*ha-lo*	*ve*
2 Rois 5:13	**+s**	*ha-lo*	*Ve-af ki*
2 Rois 10:4	**-s**	*Hine*	*Ve-Ekh*
2 Rois 18:23-24	**-s&**	*je*	*Ve-Ekh*
2 Rois 18:35	**-s**	*asher*	*ki*
Ésaïe 1:3	**+s**	-	-
Ésaïe 10:11	**+s**	*Ha-lo ka-asher*	*Ken*
Ésaïe 20:6	**-s**	*Hine*	*Ve-Ekh*
Ésaïe 36:8-9	**-s&**	*je*	*Ve-Ekh*
Ésaïe 36:20	**-s**	*asher*	*ki*
Ésaïe 66:1a	**-s**	-	*Eizeh*
Ésaïe 66:1b	**-s**	-	*Eizeh*
Jérémie 2:11	**+s**	-	*ve*
Jérémie 8:7	**+s**	*gam*	*ve*
Jérémie 12:5a	**-p**	*ki*	*Ve-Ekh*
Jérémie 12:5b	**-p**	*u*	*Ve-Ekh*
Jérémie 25:29	**-s**	*Ki hine*	*ve*
Jérémie 45:4-5	**-s**	*Hine*	*ve*
Jérémie 49:12	**+s**	*Hine*	*ve*
Ézéchiel 3:4-7	**+s**	*ki*	*u*
Ézéchiel 14:13-21	**-p**	*ki*	*AF KI*

Référence	Type	Antécédents	Conséquence
Ézéchiel 15:5	**-s**	*Hine*	*AF KI*
Ézéchiel 33:24	**+s**	-	*VA*
Jonas 4:10-11	**+s**	-	*VA*
Psaumes 25:8-9	**+p**	-	*Al-Ken*
Psaumes 78:20	**+p**	*poule*	*gam*
Psaumes 94:9a	**+p**	-	*ha-lo*
Psaumes 94:9b	**+p**	*je*	*ha-lo*
Psaumes 94:10	**+p**	-	*ha-lo*
Proverbes 11:31	**+s**	*poule*	*AF KI*
Proverbes 15:11	**+p**	-	*AF KI*
Proverbes 17:7	**+p&**	-	*AF KI*
Proverbes 19:7a	**+p**	-	*AF KI*
Proverbes 19:10	**+s**	-	*AF KI*
Proverbes 21:27	**+s**	-	*AF KI*
Job 4:18-19	**+p**	*poule*	*AF*
Job 9:13-14	**-s**	-	*AF KI*
Job 15:15-16	**+p**	*poule*	*AF KI*
Job 25:5-6	**+p**	*poule*	*AF KI*
Job 35:13-14	**+s**	*Akh*	*AF KI*
Esther 9:12	**+s&**	-	*Boof*
Daniel 2:9	**+p**	*Lahen*	*ve*
Néhémie 13:26-27	**+s**	*gam*	*ve*
2 Chroniques 6:18	**-s**	*Hine*	*AF KI*
2 Chroniques 32:15	**-s**	*ki*	*AF KI*
Non. de cas explicites valides	72		

Notre tâche suivante est de déterminer à quelle fréquence chaque expression linguistique est répétée dans la liste ci-dessus de 72 cas. Les expressions très rarement utilisées nous intéressent peu. Ce que nous devons examiner, ce sont les expressions qui sont relativement souvent associées à un argument a fortiori. En les connaissant, nous pouvons chercher et peut-être trouver de nouveaux cas de *qal vachomer*.

Il convient d'abord de noter en passant les uniformités de langage que l'on trouve dans les différents livres de la Bible. Ainsi, remarquez l'utilisation de *hen/ve-ekh*

dans les cas adjacents de Gen. 39:8-9, 44:8 et Ex. 6:12, 6:30. De Deut. 31:27 à 2 Kgs 5:13, on observe une utilisation fréquente de *af ki*, *ve af ki*, *ve*, *ki*, dans la suite. Dans Jérémie, la conséquence est signalée soit par *ve,* soit *par ve-ekh*. Dans Proverbes, Job et Chroniques, la conséquence est presque toujours indiquée par *af ki*. De telles uniformités linguistiques reflètent peut-être différentes périodes historiques ou différents auteurs de documents. Mais nous ne devrions peut-être pas en faire trop d'histoires.

Considérons d'abord la fréquence de chaque combinaison d'antécédents et de conséquences dans les 72 cas connus jusqu'à présent : *hen/af* (1), *hen/af ki* (3), *hen/ve-af ki* (1), *hen/ve-atah* (1), *hen/ve-hayah* (1), *hen/ve-ekh* (5), *hen/gam* (1), *hine/ve* (3), *hine/ve-ekh* (3), *hine/af ki* (3), *hine/ Ve-af ki* (2), *Lahen/ve* (1), *ki/u* (1), *ki/ve* (2), *ki/ki* (1), *ki/af ki* (2), *ki im/ve-af ki* (1), *ki/ve-ekh* (1), *ki hine/ve* (1), *ki... va/af ki... ha-lo* (1), *reu (ki... ki)/af (ki... ki)* (1), *akh/af ki* (1), *u/ve-ekh* (1), *ve /ha-lo* (1), *ha-lo/ve* (1), *ha-lo/ve-af ki* (1), *ha-le/ve-im* (1), *ha-lo ka-asher/ken* (1), *asher/ki* (1), *im/ve* (1), *im/ve-ekh* (2), *im/ha-lo* (1), *gam/ve* (3), *Beshagam/ve* (1), *Hayta/Ve* (1), *Mah/Ve-Ka-Asher* (1), *-/Meh* (1), *-/AF ki* (6), *-/al-ken* (1), *-/eizeh* (2), *-/ha-lo* (2), *-/va* (3), *-/ve* (1), -/- (2). Comme on peut le voir, certaines combinaisons sont plus fréquemment utilisées que d'autres, mais aucune combinaison ne peut être revendiquée comme *la seule* formule verbale utilisée dans l'argument biblique a fortiori.

Si l'on considère uniquement les antécédents, on obtient les statistiques suivantes : *hen, hine, lahen* (25), *ki* (11), *im* (5), *ha-lo, ha-le* (4), no sign (18), autres (10). Si l'on considère uniquement les conséquences, on obtient les statistiques suivantes : *af, af ki, ve-af ki* (23), *ve-ekh* (12), *ve, u, va,* etc. (23), *ha-lo* (4), autres (10). Là encore, on peut bien dire que certaines expressions sont plus fréquentes que d'autres, mais on ne peut prétendre qu'aucune expression soit un indicateur constant de *qal vachomer* dans le Tanakh. Et bien sûr, nous n'avons pas encore vu empiriquement si l'une des nombreuses expressions ici utilisées est *exclusivement* utilisée pour un discours a fortiori. J'en doute fort sur le coup ; mais nous verrons en examinant une concordance.

Concernant les 14 cas rejetés, 7 parce que je les ai jugés « implicites » (D), et 7 parce que je les ai jugés « invalides » (E), les deux tableaux suivants montrent les mots/expressions clés, le cas échéant, utilisés dans ces cas.

Référence	Type	Antécédents	Conséquence
Genèse 6:9	**+p**	-	-
Genèse 17:20-21	**+s&**	*Hine*	*ve*

Référence	Type	Antécédents	Conséquence
Lévitique 10:19	**+s**	*poule*	*ve*
Habacuc 2:4-5	**+s**	*Hine*	*Ve-af ki*
Psaumès 15:4	**-s**	-	-
Psaumès 15:5	**+s**	-	-
Job 28:17	**+s**	-	-
Non. des affaires jugées implicites	**7**		

Référence	Type	Antécédents	Conséquence
Genèse 3:1	**-s**	-	*AF KI*
Genèse 27:37	**+p**	*poule*	*apo*
2 Samuel 10:16	**?**	*ve*	*ve*
Ézéchiel 23:39-40	**+s**	*Ve-hine*	*Ve-af ki*
Proverbes 6:30	**?**	*ki*	-
Proverbes 10:17	**?**	-	*ve*
Proverbes 19:7b	**+s&**	-	-
Non. des affaires jugées invalides	**7**		

Comme on peut le voir, certains des cas rejetés, qu'ils soient implicites ou invalides, utilisent les mots/expressions clés trouvés dans des cas explicites valides ; beaucoup d'entre eux n'impliquent aucun indicateur verbal. Cela montre simplement que les mots-clés et expressions concernés ne sont pas des indicateurs infaillibles du discours a fortiori. Quant aux cas qui n'impliquent aucun indicateur verbal, il existe de tels cas dans le groupe des cas explicites valides, dans celui des cas implicites, et dans celui des cas invalides : donc, cela ne nous dit rien non plus.

Compte tenu des expressions clés listées ci-dessus, utilisées jusqu'à présent dans des cas explicites valides, je me pencherais maintenant sur la concordance en ligne à la recherche de nouveaux cas. Je limiterais (du moins pour commencer) mon enquête à quelques-uns d'entre eux, ceux les plus susceptibles de produire de nouveaux résultats a fortiori. Les termes *hen* et *hine*, et peut-être aussi *ha-lo* et *im*, que l'on trouve dans de nombreux antécédents, et les termes *ve-ekh*, et *af*, *af ki*, *ve-af ki*[143], présents dans de nombreuses conséquences, me semblent de bons choix.

[143] Needless to say, *ve-af ki* is a subset of *af ki*, which is a subset of *af*. However, note, the concordance treats *ve-af* as one word, not as a conjunction of two.

Les termes *ki* et *ve*, apparaissant seuls, se retrouvant à la fois dans les antécédents et les conséquences d'un discours a fortiori, et dans de nombreux autres contextes, demanderaient beaucoup plus de travail et sont, je dirais, moins susceptibles de produire des résultats[144] intéressants.

Le tableau suivant contient des statistiques sur la présence de certaines expressions clés prometteuses. Ce n'est pas une liste exhaustive, mais cela sert simplement à montrer l'ampleur de la tâche à accomplir.

Expression hébraïque	Translitern anglais.	Occurrence	Versets en Tanakh	Versets de la Torah
הֵן	*poule*	111	106	45
הִנֵּה	*Hine*	518	495	96
הֲלֹא	*ha-lo*	127	125	17
אִם	*je*	812	760	172
וְאֵיךְ	*Ve-Ekh*	18	17	5
אַף	*AF*	177	166	33
אַף כִּי	*AF KI*	42	41	8
וְאַף כי	*Ve-af ki*	19	8	2

Bien sûr, on peut aussi chercher des combinaisons, et cela peut être la méthode la plus fructueuse. Par exemple, la combinaison *hen/ve-ekh* ne donne que trois occurrences ; à savoir, Gen. 44:8, Ex. 6:12, 6:30 ; *hen/ve-atah* n'apparaît qu'en Gen. 3:22, 11:6 ; *hen/ve-af ki* n'apparaît qu'en Deut. 31:27 ; *hen/af ki* ou *hen/af* n'apparaît qu'en Prov. 11:31 ; *Le ki hine/ve-af* n'apparaît que dans 1Sam. 23:3, 2 Sam. 16:11. Tous ces cas sont, en fait, déjà connus de nous, et acceptés par moi comme valides et explicites. Mais il pourrait bien y avoir eu de nouveaux cas, donc la recherche a été instructive.

En revanche, *hine/ve-ekh* apparaît quatre fois au total ; trois d'entre elles sont familières, à savoir : 2 Sam. 12:18, 2 Kgs 10:4, Isaïe 20:6 ; mais l'une est nouvelle pour nous : Genèse 26:9. Nous devons nous demander : ce dernier est-il un nouveau cas de *qal vachomer* ? Il dit [145]: Ainsi, Abimélech appela Isaac, et il dit : « Voici

[144] There are over 4000 occurrences of *ki*, and as for *ve* the concordance gives no statistic presumably because in Hebrew this word does not stand alone.

[145] The sentence of concern to us is the one uttered by Abimelech.

(*hine*), elle est ta femme ; alors comment (*ekh*) as-tu pu dire : 'Elle est ma sœur' ? » Et Isaac lui répondit : « Parce que j'ai dit : 'De peur de mourir à cause d'elle.' » En sponte, je ne vois pas d'argument a fortiori ici ; mais peut-être pourrais-je en formuler un. De même, *le ki hine/af* apparaît cinq fois au total ; quatre d'entre elles sont familières, à savoir : 1 Kgs 8:27, 2 Chron. 6:18, 28:13, Ézak. 15:5 ; mais un est nouveau pour nous : Ex. 4:14. Cependant, ce dernier diffère par la séparation et l'ordre des trois mots : *ki*, *af* et *hen*, de sorte qu'un *qal vachomer* y est moins probable.

Je ne ferai aucune tentative, ici, d'examiner les deux nouveaux cas possibles ci-dessus, ni d'autres similaires, pour déterminer si l'un d'eux contient un vachomer de qal valide et explicite, ou implicite, ou aucun. Je laisse ces questions et d'autres ouvertes car mon intention ici a été uniquement de démontrer que de nouveaux cas *pourraient* émerger de telles recherches. J'ai décidé de ne pas poursuivre cette recherche pour le moment. Elle est véritablement en dehors du champ d'application du présent travail, qui est une étude et une fusion de certaines listes de vachomers de qal passées .

Mais il est évident qu'il vaut la peine de regarder un jour les occurrences listées par la concordance (voir là-bas), une par une, à la recherche de nouveaux cas a fortiori. Je pourrais encore trouver le temps de le faire moi-même un jour ; mais si je ne le fais pas, j'invite toute personne intéressée à faire le travail. La tâche n'est pas intimidante ; elle demande simplement du temps et de la patience. Cependant, l'étape d'évaluation demande une certaine compétence logique et de l'expérience : elle n'est ni facile ni infaillible.

Il convient de souligner que la présence d'une expression verbale souvent révélatrice d'un argument fortiori ne constitue pas une preuve suffisante que le passage biblique en question implique effectivement un *vachomer de qal valide et* explicite. De telles expressions ne sont que des indices, servant au mieux d'incitation à examiner plus attentivement le texte donné et à voir ce qu'il pourrait signifier. Comme je l'ai montré tout au long du présent ouvrage, chaque cas doit être analysé en détail, avec une attention au contexte narratif, aux considérations linguistiques et logiques ainsi qu'aux interprétations traditionnelles, avant qu'un verdict puisse être rendu avec un certain degré de certitude.

Inutile de préciser qu'il peut y avoir des cas d'arguments bibliques a fortiori que nous n'avons pas encore découverts et qui pourraient impliquer de nouvelles expressions indicatives. Cela pourrait à son tour nous aider à trouver encore plus de nouveaux *passages de qal* vachomer.

Gardez à l'esprit cependant qu'il n'y a ni *mitzvah*, ni obligation religieuse, de multiplier le nombre d'arguments *de qal vachomer* dans le Tanakh ! Notre objectif ici, en tant que chercheurs, est simplement d'observer et d'enregistrer, objectivement et sans arrière-pensées, ce qui est manifesté dans le texte. En cas de doute, il est plus sûr de laisser passer l'affaire, plutôt que de devenir acquisitifs et d'essayer de l'alimenter d'une interprétation a fortiori.

Dans les écrits rabbiniques, datant des ères mishnaïque et talmudique, et par la suite, contrairement au Tanakh, les arguments a fortiori sont indiqués par des expressions verbales réservées, à savoir *qal vachomer* (litt. léger et lourd), *kol sheken* (d'autant plus), et *al ahat kama ve-kama* (à quel point plus). Ces expressions ne se retrouvent pas dans les textes de l'époque biblique.

16. Le but de tout cela

Au cours de cette recherche, nous avons rencontré certains commentateurs (notamment Rashi, mais d'autres aussi) qui ont par la passe remarqué certains arguments bibliques a fortiori, mais n'ont pas fait d'effort systématique pour établir une liste de tels discours. Quelques commentateurs, en revanche, ont tenté de dresser des listes d'arguments bibliques a fortiori ; nous en avons trouvé plus d'une demi-douzaine. Il ne fait aucun doute qu'il y a des commentateurs don't nous n'avons pas mentionné ici le travail.

Quoi qu'il en soit, ce qui est devenu évident, c'est qu*'aucun* des commentateurs que nous avons rencontrés n'a découvert, de manière dispersée ou systématique, *tous* les arguments bibliques a fortiori existants que nous connaissons jusqu'à présent. Notre liste fusionnée actuelle de 72 *qal vachomer* dans le Tanakh est donc (à notre connaissance) la première, et à ce jour la plus complète et véritablement cumulative. Il se peut bien sûr qu'il y ait encore d'autres cas à trouver ; c'est même très probable. Malheureusement, Gabay a choisi de se retirer de ce projet avant son achèvement, laissant de nombreuses questions que je lui avais posées sans réponse. Néanmoins, ses efforts de recherche sur environ six mois méritent d'être salués.

Il est également notable qu'il n'existe pas *de liste traditionnelle intégrale* des vaqueurs *bibliques* datant d'une longue période ; aucune « tradition » ancienne n'existe à cet égard. Le Midrash *Genesis Rabbah semblait être* une telle liste, mais il est évidemment bien en deçà de la liste, même si certains commentateurs rabbiniques ont tenté (très inefficacement, à mon avis) d'expliquer et d'excuser cette lacune. L'idée que la tradition orale est omnisciente et continue, et qu'elle se transmet entièrement et efficacement à travers les générations, n'est pas confirmée dans notre domaine d'intérêt spécifique (ce qui ne signifie pas que cette transmission n'existe pas dans d'autres domaines).

Ce que nous observons objectivement également, c'est qu'il n'y a pas d'accumulation de connaissances dans ce domaine au fil du temps. Étonnamment, chaque commentateur que nous avons rencontré ne connaissait (ou mentionnait) qu'une partie du travail réalisé par certains (mais pas tous) de ses prédécesseurs. Certains étaient au courant de certains travaux de leurs prédécesseurs, mais même alors, ils n'ont pas réussi à enregistrer tous les travaux de ces prédécesseurs. Certains n'étaient absolument pas au courant des travaux de certains de leurs

prédécesseurs. En raison de cette continuité brisée, il n'y a eu aucune base de connaissances cumulative.

Très surprenant, bien que certains commentateurs après Rashi aient parfois fait référence à son travail, il semble qu'aucun d'eux n'ait pensé à trouver et lister tous les cas *signalés comme qal vachomer* par lui ! Apparemment, bien que Rashi ait apparemment été le premier à signaler de nombreux cas, il n'a certainement pas signalé tous les cas existants. Il n'a pas tenté de dresser une liste exhaustive, mais s'est contenté de noter ici et là l' *intention de qal vachomer* de certains versets. Sans doute était-ce parce que sa charge de travail était déjà énorme, et qu'il n'avait pas de temps à perdre pour un problème aussi relativement mineur.

On peut bien se demander : quel est l'intérêt de tout cela ? Peu importe combien d'arguments il existe à peu près dans le Tanakh, et qui a découvert lesquels en premier ? En vérité, ce ne sont pas des questions très importantes en soi ; ce ne sont que des sujets mineurs dans les études juives et l'histoire intellectuelle juive. D'un point de vue religieux, bien sûr, toute forme et quantité d'étude de la Torah a une certaine valeur ; l'étude de la Torah est l'une des formes de méditation juive. De même, d'un point de vue scientifique, de telles études – trouver les faits, les trier, les ordonner systématiquement – constituent toujours un bon exercice intellectuel tant pour les chercheurs que pour les lecteurs, avec des bénéfices inattendus.

Cependant, dans un contexte plus large, on peut attribuer plus de valeur à notre étude actuelle. Le contexte plus large auquel il est fait référence est l'étude scientifique du judaïsme, incluant tous ses documents écrits (Tanakh, Mishnà, Talmud, Midrash, etc.) et toutes ses pratiques. Je parle bien sûr des études empiriques, pas des études dogmatiques. Il ne suffit pas d'apprendre, par exemple, les « treize principes herméneutiques de R. Ishmaël » ou d'autres récits traditionnels de la « logique talmudique » – il s'agit d'une étude dogmatique. Il faut les analyser et les évaluer, et déterminer exactement à quelle fréquence ils sont effectivement utilisés dans le Talmud, et aussi chercher une logique dans le Talmud qui n'est pas mentionnée dans les récits traditionnels – c'est une étude empirique.

Le grand projet de recherche scientifique systématique – empirique, analytique et évaluative –, à travers tous les textes et pratiques, ne se limite bien sûr pas au judaïsme, mais vise toutes les traditions religieuses, ainsi que toute pensée et effort humains. La méthode scientifique est un outil merveilleux, largement applicable ; et elle est très productive. Bien que ce projet soit « moderne », il n'est pas seulement contemporain, il progresse avec une intensité croissante depuis la Renaissance en Europe. En ce qui concerne spécifiquement l'expérience juive, nous pouvons bien

sûr mentionner le mouvement de la « Science du judaïsme » (*Wissenschaft des Judentums*) qui émergea en Allemagne au début du XIXe siècle.

Mon principal domaine d'intérêt est la logique. Mon travail dans ce domaine depuis plus de trois décennies a été vaste, incluant des travaux originaux précieux en logique déductive et inductive (la plupart encore inconnus de la plupart des universitaires et du grand public). J'ai apporté des contributions en logique modale, logique de causalité, logique a fortiori, logique de l'analogie, et bien d'autres domaines importants. Je m'intéresse aux capacités de raisonnement de l'humanité, en théorie et en pratique. Naturellement, en tant que Juif pratiquant, j'ai aussi examiné les implications de telles recherches générales dans le domaine spécifique des études judaïques. J'ai beaucoup porté attention sur la recherche de la logique dans la Torah, le Talmud. et d'autres documents religieux juifs. Inutile de dire que je ne suis ni le premier à le faire, ni le seul, ni (je l'espère) le dernier. Mais je considère mon travail comme plus significatif car il repose sur des recherches originales plus larges en logique.

Ainsi, pour revenir à la question initiale, la recherche actuelle sur le nombre d'arguments bibliques a fortiori et l'histoire de leur découverte est une petite brique dans un projet beaucoup plus vaste – déterminer la présence et le développement de la logique dans la pensée et la vie juives au cours de l'histoire (et au-delà, bien sûr, dans la pensée et la vie de l'humanité). Les sources d'information les plus anciennes sont, bien sûr, la Torah et le Nakh. Puis nous avons l'ère « rabbinique » précoce, avec la Mishnà, le Talmud et les documents associés. Suivie par la période géonique, les Rishonim (les premières autorités) et les Acharonim (les autorités ultérieures), jusqu'aux chercheurs rabbiniques et laïques d'aujourd'hui. Dans cette vision longue et large de la question, la valeur de la présente étude devient évidente.

J'espère que mon travail inspirera et guidera d'autres personnes à poursuivre leurs recherches de ce genre.

Post-scriptum. *Je suis convaincu d'avoir traité correctement et pleinement les données reçues de Gabay, mais je ne peux garantir qu'elles étaient entièrement exactes et exhaustives. J'invite donc tout lecteur qui trouve des lacunes ou des erreurs dans la présente étude à m'en informer par e-mail à avi-sion@thelogician.net.*

17. Tabulation des résultats détaillés

L'instantané suivant montre non seulement (lu verticalement) les 72 cas explicites valides a fortiori que chaque auteur/livre a identifiés, comme (apparemment, à ce jour) soit le premier historique à l'avoir fait (A), soit indépendamment mais pas le premier (B), ou dérivé (C), mais clarifie aussi (horizontalement) le degré auquel la transmission d'informations à un auteur de la part de ses prédécesseurs (A) s'est produite (C) ou n'a pas eu lieu (B ou blanc).[146] Ce tableau, développé dans un tableur, s'est avéré très utile comme aide à la précision et à la cohérence dans la composition du présent essai.

AS + YG / DABS	Type	AS/ AFL	LJ/ RTT	AS/ JL	HH/ BM	SCLÉROSE / MA	ZWE /MT	ZHK /NON	SYA /YT	R/ CT	GR+
Genèse 3:22-23	+s				A						
Genèse 4:14	+s&				A						
Genèse 4:24	-s&	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Genèse 6:3	+s				B					A	
Genèse 11:6	+s				A						
Genèse 14:23	-p				A						
Genèse 17:17	+s				A						
Genèse 18:12	+s				A						
Genèse 39:8-9	+s				A						
Genèse 44:8	+p	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Exode 6:12	-s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Exode 6:30	-p				A						
Nombres 12:14	+s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Deutéronome 31:27	+s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Deutéronome 32:39	+p				C	C		A			

[146] Obviously, each row must have an A cell, and may only have one.

AS + YG / DABS	Type	AS/ AFL	LJ/ RTT	AS/ JL	HH/ BM	SCLÉROSE / MA	ZWE /MT	ZHK /NON	SYA /YT	R/ CT	GR+
Juges 14:16	-p	C	B			A					
1 Samuel 14:29-30	+s&	B	B	B	C	C		A			
1 Samuel 14:39	-s					A					
1 Samuel 17:37	+p	A		A							
1 Samuel 21:6	+p	A		A							
1 Samuel 23:3	+p	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
2 Samuel 4:10-11	+s	B		B		C		A			
2 Samuel 11:11	-s					A					
2 Samuel 12:18	+s&	B	B	B	C	C		A			
2 Samuel 12:21	+s&					C		A			
2 Samuel 16:11	+p	B	B	B	C	C		A			
1 Rois 8:27	-s	B	C	B	C	C	C	B	A		
2 Rois 5:12	-s					A					
2 Rois 5:13	+s	B		B		B				A	
2 Rois 10:4	-s	B	C	B	C	C	C	B	A		
2 Rois 18:23-24	-s&	B				A					
2 Rois 18:35	-s					A					
Ésaïe 1:3	+s					A					
Ésaïe 10:11	+s					A					
Ésaïe 20:6	-s				C	B	C		A		
Ésaïe 36:8-9	-s&	B				A					
Ésaïe 36:20	-s					A					
Ésaïe 66:1a	-s	C	A								
Ésaïe 66:1b	-s	C	A								
Jérémie 2:11	+s					A					
Jérémie 8:7	+s					A					

AS + YG / DABS	Type	AS/ AFL	LJ/ RTT	AS/ JL	HH/ BM	SCLÉROSE / MA	ZWE /MT	ZHK /NON	SYA /YT	R/ CT	GR+
Jérémie 12:5a	-p	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Jérémie 12:5b	-p	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Jérémie 25:29	-s	C	C		C	B	C		A		
Jérémie 45:4-5	-s	C	C		C	B	C		A		
Jérémie 49:12	+s	C	C		C	B	C		A		
Ézéchiel 3:4-7	+s					A					
Ézéchiel 14:13-21	-p	B								A	
Ézéchiel 15:5	-s	C	C	C	C	C	non	C	C	C	A
Ézéchiel 33:24	+s	C	B		C	C		B		A	
Jonas 4:10-11	+s	B	B	B		A					
Psaumes 25:8-9	+p				C	C		A			
Psaumes 78:20	+p	B		B	C	C		A			
Psaumes 94:9a	+p	A		A							
Psaumes 94:9b	+p	A		A							
Psaumes 94:10	+p	A		A							
Proverbes 11:31	+s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Proverbes 15:11	+p	B	C	B	C	C	C	B	B	A	
Proverbes 17:7	+p&					C		B		A	
Proverbes 19:7a	+p	B	B	B	C	C		B		A	
Proverbes 19:10	+s	B	C	B	C	C	C	B	B	A	
Proverbes 21:27	+s	B	C	B	C	C	C	B	B	A	
Job 4:18-19	+p	B	C	B	C	C	C	B	A		
Job 9:13-14	-s	B	C		C	B	C		B	A	
Job 15:15-16	+p	B	C	B	C	C	C	B	B	A	

AS + YG / DABS	Type	AS/ AFL	LJ/ RTT	AS/ JL	HH/ BM	SCLÉROSE / MA	ZWE /MT	ZHK /NON	SYA /YT	R/ CT	GR+
Job 25:5-6	+p	B	C	B	C	C	C	B	A		
Job 35:13-14	+s									A	
Esther 9:12	+s&	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Daniel 2:9	+p	B		B						A	
Néhémie 13:26-27	+s	C	C			B	B			A	
2 Chroniques 6:18	-s	B		B		C		A			
2 Chroniques 32:15	-s	A									

Le tableau ci-dessus concerne les 72 cas explicites valides trouvés. Le tableau suivant concerne les 7 cas implicites valides (D) et 7 cas invalides (E).

AS + YG / DABS	Type	AS/ AFL	LJ/ RTT	AS/ JL	HH/ BM	SCLÉROSE / MA	ZWE /MT	ZHK /NON	SYA /YT	R/ CT	GR+
Genèse 3:1	-s				E						
Genèse 6:9	+p				D					D	D
Genèse 17:20-21	+s&				D						D
Genèse 27:37	+p				E						
Lévitique 10:19	+s				D			D			
2 Samuel 10:16	?				E						
Ézéchiel 23:39-40	+s					E				E	
Habacuc 2:4-5	+s										
Psaumès 15:4	-s									D	
Psaumès 15:5	+s									D	
Proverbes 6:30	?							E			
Proverbes 10:17	?				E						
Proverbes 19:7b	+s&				E						
Job 28:17	+s					D					

L'explication des en-têtes de colonnes et les résumés statistiques des données brutes ci-dessus sont toutes données au chapitre 1.

18. Principales références

Voici les ouvrages don't la plupart des informations nécessaires pour la présente étude ont été tirées. Notez que les livres mentionnés peuvent tous être téléchargés, ou du moins lus, aux adresses web indiquées ci-dessous.

ASHKÉNAZE, R. Shmuel Yaffe. *Yefeh Toar* (*Beau de forme*). Composé à Bursa, Turquie ottomane vers 1560-80 ; publié à Venise, 1597.

https://beta.hebrewbooks.org/42241

EINHORN, R. Zeev Wolf. *Midrash Tannaim* (*Exégèses des Tannaïms*). Publié à Vilna, Lituanie russe, 1839.

https://www.hebrewbooks.org/7058

*GENESIS (*ou *BERESHITH) RABBAH.* Midrash composé vers 300-500 ap. J.-C. Auteurs inconnus ; R. Oshaya ben Hama en faisait peut-être partie.

https://hebrewbooks.org/14385

HIRSCHENSOHN, R. Chaim. *Berure HaMidot* (*Clarifications des principes herméneutiques*). Publié à Jérusalem, Palestine mandataire, 1928.

https://hebrewbooks.org/3094

JACOBS, R. Louis. « L'argument Qal Va-Homer dans l'Ancien Testament » dans *la pensée rabbinique dans le Talmud*. Publié par Vallentine Mitchell à Londres, Royaume-Uni, 2005.

https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco

KATZENELLENBOGEN, R. Zvi Hirsch. *Netivot Olam* (*Les voies du monde*). Publié à Vilna, Lituanie russe, 1822.

https://beta.hebrewbooks.org/24940

RASHI, R. Shlomo Yitzchaki. *Commentaire sur le Tanakh*. Composé à Troyes, France, avant 1105 ; publié à Reggio di Calabre, Italie, 1475.

https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm

SION, Avi. *Logique judaïque* : *une analyse formelle de la logique biblique, talmudique et rabbinique*. Auto-publié à Genève, Suisse, 1995.

https://www.academia.edu/51587434/JUDAIC_LOGIC_A_Formal_Analysis_of_Biblical_Talmudic_and_Rabbinic_Logic_entire_book_

SION, Avi. *A fortiori Logic : Innovations, Histoire et Évaluations*. Auto-publié à Genève, Suisse, 2013.

https://www.academia.edu/51592132/A_FORTIORI_LOGIC_Innovations_History_and_Assessments_entire_book_

STRASHUN, R. Mattityahu. *Mattat Yah* (*Don de Dieu*). Composé en 1838-78 ; publié à Vilna, Lituanie russe, 1892.

https://beta.hebrewbooks.org/6310

Il existe très probablement beaucoup plus d'ouvrages, en plus de ceux-ci, contenant des références supplémentaires au discours biblique a fortiori (sans parler du discours non biblique de cette forme), soit par une liste volontaire et ordonnée, soit de manière dispersée et accessoire. La vaste littérature des ères mishnienne, talmudique et post-talmudique précoce est très probablement un riche filon d'informations nouvelles sur ce sujet. Les tosafots et d'autres commentateurs médiévaux doivent encore être étudiés également. Et bien sûr, probablement d'autres auteurs pas encore envisagés. Il reste donc encore beaucoup de travail à

faire dans ce domaine ! J'espère que la méthodologie utilisée dans cette étude servira de modèle pour les chercheurs futurs.

Droits d'auteur © Avi Sion, 2023-2024. Tous droits réservés.

Les travaux ont commencé en mai 2023 et se sont terminés en février 2024.