

Faculté de philosophie, arts et lettres

Le *tafsīr* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, un commentaire à redécouvrir ?



Auteur : Nathalie Claessens
Promotrice : Cécile Bonmariage
Année académique 2021-2022 session de septembre
Master en langues et lettres orientales anciennes.
Finalité approfondie.

Le tafsīr de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, un commentaire à redécouvrir ?

Mémoire de fin d'études
rédigé par

Nathalie Claessens

dans le cadre du Master en langues et lettres orientales anciennes

Promotrice :

Cécile Bonmariage

Année académique : 2021-2022



Remerciements

La réalisation de ce mémoire a été possible grâce au concours de plusieurs personnes à qui je voudrais témoigner toute ma gratitude.

Je voudrais tout d'abord adresser toute ma reconnaissance à la promotrice de ce mémoire, Madame Cécile Bonmariage, pour sa disponibilité, ses conseils et ses questions pointues qui ont contribué à alimenter ma réflexion. Son exigence m'a particulièrement stimulée.

Je désire aussi remercier les professeurs de l'UCLouvain, notamment de la filière langues et lettres orientales anciennes. Ils m'ont donné toutes les clés pour réussir mes études universitaires et ont toujours été disponibles et à l'écoute.

Je voudrais exprimer ma reconnaissance envers les amis et collègues qui m'ont apporté leur soutien moral et intellectuel tout au long de ma démarche, en particulier Chadia Balga, sans qui je n'aurais pas entamé ces études et Natacha Signori pour la relecture de mon mémoire.

Enfin, je tiens à témoigner toute ma gratitude à mes enfants, Mélanie Kersdag pour sa relecture et ses conseils précieux, Kawthar, Amine, Tasnême et Rayyane Achary, pour leur patience et leur soutien inestimable.

Table des matières

Introduction	8
1. Le <i>tafsīr</i>	12
1.1. Définition	12
1.2. Classifications	15
2. Le <i>Tafsīr al-kabīr</i> de Fakhr al-Dīn al-Rāzī	22
2.1. Fakhr al-Dīn al-Rāzī	22
2.2. Le <i>Tafsīr al-kabīr</i> ou <i>Maḥāṭib al-ghayb</i>	33
3. Ibn Kathīr face à Fakhr al-Dīn al-Rāzī	47
4. Méthode exégétique de Fakhr al-Dīn al-Rāzī : le cas du verset 2:186	58
4.1. Commentaire d'Ibn Kathīr	60
4.2. Commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī	63
4.3. La méthode	77
4.3.1. Lien avec le verset précédent	77
4.3.2. <i>Asbāb al-nuzūl</i> (les occasions de la révélation)	78
4.3.3. Découpe du verset en questions	79
4.3.4. Effet du texte sur le lecteur	83
4.3.5. L'ordre	85
4.3.6. Recours à ce qui aurait pu être dit	88
4.3.7. Les <i>qirā'āt</i>	88
4.3.8. Présentation d'autres opinions	90
4.3.9. Synthèse	91
5. Le <i>Tafsīr al-kabīr</i> pour aujourd'hui	92
5.1. Apprendre à argumenter	92
5.2. Sciences et Coran	93
5.3. La philosophie	96
5.4. Richesse des réflexions	97
5.5. Sortir d'une pensée unique	101
5.6. Limites	101
6. Application : préparation de leçons pour le cours de religion islamique	104
6.1. Leçon 1 : La vision de Dieu au Paradis	105
6.2. Leçon 2 : Les versets sataniques	111
Conclusion	115
Bibliographie	120
Annexes	127

A.	Compétences du cours de religion islamique	127
B.	Verset 6:59 <i>TK</i> , vol. 13, pp. 10-12.	130
C.	Verset 6:59 Extraits du manuscrit	133
D.	Verset 2:186 <i>Tafsīr</i> Ibn Kathīr, vol. 1, pp. 505-509.....	134
E.	Verset 2:186, <i>TK</i> , vol. 5, pp. 101-110.	139
F.	Verset 2:186 Extraits des manuscrits	149
G.	Verset 36:40 <i>TK</i> , vol. 26, pp. 75-76.	151
H.	Verset 109:1 <i>TK</i> , vol. 32, pp. 136-138.....	153
I.	Versets 75:22-23 <i>Tafsīr</i> Ibn Kathīr, vol. 8, pp. 279-281.	156
J.	Versets 75:22-23 <i>TK</i> , vol. 30, pp. 226-228.....	159
K.	Versets 22:52 <i>TK</i> , vol. 23, pp. 50-52.	162

Translittération :

أ	’	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	th	ع	‘
ج	j	غ	gh
ح	ḥ	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	sh	و	w
ص	ṣ	ي	y

Les voyelles courtes sont représentées par a, u, i et les longues par ā, ū, ī.
Le *tā’ marbūṭa* n’est pas écrit sauf en cas d’état construit (*iḍāfa*).

Introduction

Dans l'ouvrage d'Ali Mérad, *L'exégèse coranique*, nous pouvons lire ceci : « Le cas de Fakhr al-Dīn al-Rāzī n'est évoqué ici que pour mémoire, car son grand Commentaire – *Mafātīh al-Ghayb*, « Clefs de l'Inconnaissable » – est d'un maigre profit pour un esprit moderne... »¹. Trop philosophe pour les religieux et trop religieux pour les philosophes, le *tafsīr* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1210) a été souvent négligé.

Dans les milieux musulmans en Belgique, c'est le *tafsīr* d'Ibn Kathīr² (m. 774/1373), largement traduit en français, qui est presque une des seules sources en termes de commentaires du Coran. Le livre *Les sciences du Coran*³ d'Asmaa Godin a servi de référence au cours d'exégèse coranique dans les études islamiques à Bruxelles. Voici ce que celle-ci écrit à propos du *tafsīr* d'Ibn Kathīr : « Ce livre, bien que de la plus grande importance pour les Musulmans, a été largement ignoré par les orientalistes »⁴. Sachant par ailleurs que le *tafsīr* d'Ibn Kathīr est le livre de chevet des Wahhabites⁵, on peut s'inquiéter quelque peu. De même, les Salafistes recommandent celui-ci et découragent de lire d'autres *tafsīrs* qui comporteraient des erreurs graves dans la croyance⁶.

Suite aux efforts des Wahhabites et des Salafistes, le *tafsīr* d'Ibn Kathīr a été repositionné au centre de l'éducation et a remplacé la triade al-Bayḍāwī (m. 685/1286) – al-Zamakhsharī (m. 538/1144) – al-Rāzī qui était au centre de l'enseignement dans les *madrasas* depuis le VII^e siècle de l'Hégire⁷. En effet, le paradigme herméneutique salafiste était historiquement un courant en marge de l'islam, à la périphérie et intellectuellement isolé. C'était une tradition anti-scolastique, sans sympathie pour des remparts de la tradition du *tafsīr* comme al-Rāzī ou al-Zamakhsharī⁸.

Dans l'article « *Tafsīr* » qui a été écrit pour la première édition de l'*Encyclopaedia of Islam* (1913-1936), Bernard Carra de Vaux cite le commentaire de Bayḍāwī comme étant le plus populaire et celui qui est enseigné dans les écoles. Cette réalité ne va pas perdurer. C'est à présent clair que c'est celui d'Ibn Kathīr qui joue ce rôle. Il est si populaire qu'on a tendance à oublier combien son ascension est récente dans le monde islamique⁹. La centralité du *tafsīr* d'Ibn Kathīr est devenue manifeste en 1924, quand il se retrouve édité en neuf volumes, grâce à celui qui allait devenir un roi puissant en Arabie Saoudite, 'Abd al-'Azīz Ibn Sa'ūd. Cette édition est physiquement très différente du format habituellement réservé aux *tafsīrs* et a été

¹ MERAD Ali, *L'exégèse coranique*, Paris, PUF, 1998 (Que sais-je ? n° 3406), p. 65.

² IBN KATHĪR, *Tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm*, éd. AL-SALĀMA Sāmī b. Muḥammad, Dār Ṭayba, 1999 et sa traduction *Tafsīr Ibn Kathīr*, abrégé par Sheikh Muḥammad Nasib ar-Rifā'ī, London, Al-Firdous, 1998.

³ GODIN Asmaa, *Les Sciences du Coran*. 'Ulūm al-qur'ān, Paris, Al Qalam, 1999.

⁴ *Ibid.*, p. 204.

⁵ REDISSI Hamadi, *Une histoire du wahhabisme. Comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Seuil, 2016 (Points. Essais. 808), p. 233.

⁶ Voir par exemple <https://salafislam.fr/les-livres-de-tafsir-sont-nombreux-quel-tafsir-conseillez-vous-de-lire-sheikh-al-fawzan/>

⁷ SALEH Walid A., "Preliminary Remarks on the Historiography of *Tafsīr* in Arabic: A History of the Book Approach", dans *Journal of Qur'anic Studies*, 12 (2010), pp. 10-11.

⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁹ *Ibid.*, p. 15.

imprimée luxueusement¹⁰. Il est actuellement le *tafsīr* le plus souvent vendu, traduit, abrégé et cité¹¹. Il n'est pas seulement utilisé par les spécialistes ou les étudiants, mais aussi par les musulmans non-initiés¹². En fait, d'après Ramon Harvey, ce propos est à nuancer. Il n'est pas si évident qu'il soit devenu central dans l'éducation et les références académiques des '*ulamā*'. Il faudrait plutôt dire que, dans le nouvel environnement d'éducation de masse, les '*ulamā*' sont devenus relativement marginalisés. Par conséquent, la popularité sur Internet pèse plus lourd dans la balance que le curriculum de la *madrasa*¹³.

Ainsi, à l'heure actuelle, l'islam s'est appauvri pour ne montrer souvent plus qu'un seul visage. Ceci est dû à différentes influences, dont le Wahhabisme¹⁴. Rares sont les musulmans qui connaissent les débats qui ont eu lieu par le passé sur tel ou tel point de théologie. Même si on donne encore des interprétations différentes face à un seul verset, les idées générales restent les mêmes et sont considérées comme acquises¹⁵.

De plus, Johanna Pink soutient que le Coran est devenu le centre de la pensée musulmane contemporaine. Les siècles précédents étaient caractérisés, au contraire, par un mélange de disciplines et de discours dans lesquels le Coran était présent, mais jamais dominant¹⁶. Les réformistes du XVIII^e - début XIX^e siècle ont prôné un retour vers les sources fondamentales du Coran et de la Sunna ainsi que les opinions des anciens, les *Salafs*. Au XIX^e, cette tendance s'est accélérée par l'impérialisme européen d'une part et l'adoption de l'imprimerie de l'autre¹⁷. Le Coran et la transmission de sa guidance sont devenus le centre des programmes pour le renouveau de la civilisation islamique. Le but à présent des milieux intellectuels musulmans est de déduire du Coran une guidance pratique plutôt que de l'expliquer de manière scolastique¹⁸.

Actuellement, les musulmans sont très réticents à interpréter le Coran par eux-mêmes et désavouent quiconque s'y oserait. Dans *Les sciences du Coran*, il est clairement dit que le *tafsīr* par *ra'y*, c'est-à-dire le *tafsīr* par réflexion personnelle, n'est valable que s'il remplit des conditions strictes. Le terme *ra'y* est d'ailleurs traduit par « opinion » de manière péjorative¹⁹. Ce genre de *tafsīr* est condamnable s'il est « élaboré sans connaissance correcte des sources du *tafsīr*, de la *charī'a* et de la langue arabe. Il est donc basé sur une seule opinion et doit être rejeté »²⁰.

Malgré tout, Asmaa Godin, tout en montrant la supériorité des *tafsīrs* par la transmission des traditions, reconnaît que le *tafsīr* de Rāzī est un des travaux les plus importants parmi les *tafsīrs* par *ra'y* et qu'il respecte toutes les règles de validité²¹.

¹⁰ SALEH Walid A., "Preliminary Remarks on the Historiography of *Tafsīr*...", op. cit., p. 34.

¹¹ PINK Johanna, *Muslim Qur'ānic Interpretation Today : Media, Genealogies and Interpretive Communities*, Sheffield, Equinox, 2019, p. 35.

¹² *Ibid.*, p. 52.

¹³ HARVEY Ramon, "Compte rendu de Pink, *Muslim Qur'ānic Interpretation Today : Media, Genealogies and Interpretive Communities*", dans *Journal of Qur'anic Studies*, 23 (fév 2021), p. 156.

¹⁴ Pour plus d'informations à ce sujet, voir REDISSI Hamadi, *Une histoire du wahhabisme ...*, op. cit.

¹⁵ Par exemple la vision de Dieu au paradis. A ce sujet, voir le chapitre 6 de ce présent travail.

¹⁶ PINK Johanna, *Muslim Qur'ānic Interpretation Today*, op. cit.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 17-21.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 17-21.

¹⁹ GODIN Asmaa, *Les Sciences du Coran...*, op. cit., pp. 198 -199.

²⁰ *Ibid.*, p. 198.

²¹ *Ibid.*, p.205.

En interrogeant des musulmans, y compris des enseignants de religion islamique, nous nous sommes rendu compte que peu connaissaient Rāzī. Certains en avaient entendu parler, mais seules ses idées avaient été évoquées, en aucun cas sa méthode. D'autres, ayant fait leurs études religieuses au Maroc, ne connaissaient de lui que la complexité de son langage. S'ils reconnaissaient en Rāzī un grand savant, ils n'en savaient rien de plus.

Parmi les initiatives récentes, le *Study Quran*²² (2015) contient la traduction en anglais du Coran et un large commentaire reprenant divers commentateurs très différents dont Rāzī. Nous pensons que si l'idée de départ est très bonne, celle de donner plusieurs commentaires provenant d'horizons très divers (mu'tazilites, sūfis, shī'ites...), il ne fait pas honneur à Rāzī. En effet, il ne reprend qu'une très maigre partie de son commentaire. De plus, il donne l'impression que lire le *tafsīr* nous donnera le sens du Coran, alors que le *tafsīr* de Rāzī est plutôt une invitation à réfléchir, comme devrait être d'ailleurs le Coran²³.

C'est pourquoi, à la lecture du grand commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, nous nous sommes enthousiasmée pour sa méthode et son approche du Coran : Rāzī aborde le Texte avec parti pris, mais aussi avec curiosité, avec beaucoup d'érudition, mais aussi d'humilité, avec la raison, mais aussi avec inspiration. Même si ses idées n'apportent pas grand-chose de nouveau, nous sommes convaincue que redécouvrir le *tafsīr* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī apporterait un éclairage nouveau sur la façon d'appréhender le Coran et surtout ferait redécouvrir la richesse de la pensée musulmane. Cela permettrait d'ouvrir à la pluralité des courants dans l'islam, ce que préconise le rapport de la commission concernant la formation des cadres musulmans²⁴, tout en ayant la légitimité de la communauté musulmane, ce qui assurerait une large adhésion. Par ailleurs, l'étude de l'approche de Rāzī face au Coran pourrait également rendre compte de la pensée religieuse d'un homme profondément croyant tout en étant féru de sciences et de philosophie.

Le travail que nous présentons ici a pour objectifs de montrer en quoi le *tafsīr* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī peut répondre à ces différents défis et d'illustrer comment il serait utile de le redécouvrir.

Pour commencer, nous nous proposons d'étudier le domaine du *tafsīr*. Nous préciserons ce que le terme *tafsīr* recouvre et nous analyserons les différentes classifications possibles afin de situer la méthode de Fakhr al-Dīn al-Rāzī à l'intérieur du domaine. Ensuite, après une présentation de Rāzī, nous aborderons le contexte dans lequel il vivait. Ceci nous permettra de comprendre comment ce *tafsīr* a vu le jour, comment il a été perçu au cours du temps et pourquoi il n'est pratiquement pas étudié aujourd'hui dans les milieux musulmans belges. Dans

²² *The Study Quran : a new translation and commentary*, éd. NASR Seyyed Hossein, New York, HarperOne, 2015.

²³ Mirza remarque que même si le *Study Quran* contient des chapitres qui sont critiques par rapport à l'approche salafiste, il utilise quand même le *tafsīr* d'Ibn Kathīr comme une référence importante et s'en inspire fréquemment. Voir MIRZA Younus Y., " *Tafsīr Ibn Kathīr. A Window Onto Medieval Islam and a Guide to the Development of Modern Islamic Orthodoxy*", dans *The Routledge Companion to the Qur'an*, New York, Routledge, 2021, p. 249.

²⁴ Rapport de la Commission chargée par le ministre J.-Cl. Marcourt de faire des propositions au gouvernement en vue de favoriser un islam de Belgique en Fédération Wallonie-Bruxelles : *Rapport de la Commission concernant la formation des cadres musulmans et les émissions concédées*, Andrea Rea et Françoise Tulkens présidents, 2015 en ligne :

<https://www.ipfi.be/wp-content/uploads/2020/10/Rapport-commission-Marcourt.pdf>
(page consultée le 17/01/2022).

le but de montrer ce que le texte de Rāzī peut apporter par rapport à celui que nous avons décrit comme aujourd’hui dominant, c’est-à-dire celui d’Ibn Kathīr, nous présenterons le *tafsīr* de ce dernier. Nous analyserons comment Ibn Kathīr fait face à Rāzī. Pour ce faire, nous étudierons brièvement sa biographie, ses sources d’inspiration et sa méthode. Par la suite, afin de dégager la méthode de Rāzī, nous donnerons de nombreux passages du *tafsīr* de ce dernier. Nous ferons précéder ces passages par le passage correspondant du *tafsīr* d’Ibn Kathīr, tel qu’il est traduit en français, facilement accessible sur internet²⁵. Cette traduction française, nous le verrons, est une version tronquée du *tafsīr* d’Ibn Kathīr. Nous présenterons alors les avantages et les limites de la méthode de Rāzī dans une perspective actuelle. De manière à montrer les atouts que possède le *tafsīr* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī face au défi actuel de l’enseignement de la religion islamique en Belgique, nous donnerons pour terminer des applications concrètes sous formes de leçons.

²⁵ <http://bibliotheque-islamique-coran-sunna.over-blog.com/article-le-commentaire-tafsir-complet-du-coran-d-ibn-kathir-sourate-1-a-30-121170381.html>

1. Le *tafsīr*

1.1. Définition

Dans l'*Encyclopaedia of Islam*, A. Rippin définit un *tafsīr* du Coran comme étant un ouvrage qui fournit une interprétation du texte. Il ajoute que, dans la plupart des cas, le *tafsīr* suit le texte du Coran du début jusqu'à la fin et fournit une interprétation d'une partie de texte (mot-à-mot, phrase par phrase, ou verset par verset) par un commentaire suivi²⁶.

Les différents exégètes ou *mufasssīrūn*, qu'on trouve dès le I^{er}/VII^e siècle, utilisent, afin d'explicitier le texte, des éléments comme l'histoire, la grammaire, la sémantique, le droit, la théologie ou le conte populaire. L'importance donnée à l'un ou l'autre de ces éléments reflète différents buts poursuivis²⁷.

Au sein de l'islam, la question s'est posée de savoir si Muḥammad a permis d'interpréter le Coran. La tradition musulmane parle de *tafsīr al-nabī* (exégèse du Prophète) pour signifier que le Prophète a donné lui-même des explications sur un terme ou sur un passage du Coran²⁸. L'exégèse de Muḥammad est ainsi, selon le point de vue de la tradition islamique, le point de départ. Ensuite, ce sont les Compagnons qui ont transmis et ajouté leur exégèse, puis au tour des Successeurs qui ont transmis et ajouté leur propre commentaire. Ensuite, les générations suivantes ont repris ces interprétations et les ont établies par des chaînes de transmission²⁹. C'est au II^e/VIII^e siècle que seraient apparus les premiers ouvrages complets de *tafsīr*³⁰. Avec l'introduction de la grammaire dans l'exégèse au milieu du II^e/ VIII^e siècle, les ouvrages de *tafsīr* prirent l'apparence d'un savoir sûr. La codification de l'historiographie a permis également de faire reposer l'exégèse sur des faits apparemment « assurés » en histoire. L'exégèse coranique devient, avec les sciences du langage, une science considérée comme une science exacte³¹.

Toutefois, une opposition au fait de pratiquer l'exégèse a vu le jour. Les chercheurs ne sont pas d'accord sur le moment où cette opposition a démarré. Certains la placent assez tôt dans l'histoire de l'exégèse, d'autres la placent vers le II^e /VIII^e siècle, quand d'autres n'y voient que le rejet de l'exégèse de passages ou expressions ambiguës, les *mutashābihāt*³². Gilliot fait l'état de la question comme suit.

²⁶ RIPPIN Andrew, "Tafsīr", dans *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, éd. Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, Heinrichs, Brill, 2012 (dorénavant *EI2*), en ligne : http://dx.doi.org.proxy.bib.ucl.ac.be/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7294 (page consultée le 17/01/2022).

²⁷ *Ibid.*

²⁸ GILLIOT Claude, « Les débuts de l'exégèse coranique », dans *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 58 (1990), p. 83.

²⁹ *Id.*, "Exegesis : classical", dans *Encyclopaedia of the Qur'an*, éd. MCAULIFFE Jane Dammen, 6 vols., Leiden, Brill, 2001-2006 (dorénavant *EQ*), p. 102.

³⁰ *Id.*, « Les débuts de l'exégèse coranique... », *op. cit.*, p. 84.

³¹ *Ibid.*, p. 82.

³² *Ibid.*, p. 84.

Tout d'abord, Goldziher montre que la genèse de l'exégèse, comme la tradition musulmane se la représente, est plus ou moins mythique. Il se base pour cela sur des récits anciens qui s'opposeraient à l'interprétation coranique³³. Birkeland, ensuite, pense au contraire qu'une telle opposition n'existait pas au I^{er}/VII^e siècle, mais seulement au début du II^e/VIII^e dans des milieux pieux. Elle aurait disparu ensuite vers 200/815 quand les règles de transmission furent mises en place³⁴. Abbot affirme à nouveau que cette opposition était plus ancienne. Il insiste sur le fait que ce n'était pas un rejet de la réflexion personnelle, mais plutôt un rejet de l'exégèse des *mutashābihāt*³⁵. Wansbrough, quant à lui, ajoute que nous ne savons pas ce que signifiait exactement ces *mutashābihāt* à l'époque³⁶.

Le fait qu'il y aurait eu très tôt dans l'histoire une répugnance à interpréter le Coran repose essentiellement sur des propos du calife 'Umar Ibn al-Khaṭṭab³⁷. Un certain Ṣabīgh l'aurait interrogé sur le sens d'un passage du Coran et 'Umar l'aurait puni sévèrement. Ce récit contient de nombreuses variantes et Gilliot le considère comme un *topos*³⁸. Cependant, selon Leemhuis, il pourrait plutôt s'agir d'une opposition politique – Ṣabīgh était tamīmite comme Musaylima – donc, sans rapport avec l'interdiction de l'exégèse³⁹. Gilliot conclut cet état de la question en disant qu'il n'y a en fait rien qui prouve que les premières générations musulmanes auraient été opposées à donner des explications sur le Coran⁴⁰.

Au II^e/VIII^e siècle, ce qui pose question est l'usage de la réflexion personnelle, le *ra'y*. Il faut savoir que, durant la phase de codification, de la deuxième moitié du I^{er}/VII^e siècle au III^e/IX^e, les savants cherchent avant tout à déclarer « authentiques » ou « inauthentiques » les traditions attribuées au Prophète. Pour ce faire, des règles de transmission des traditions se font jour. Elles exigent des chaînes d'autorité (*isnāds*). C'est pourquoi, les traditions exégétiques sans origine, c'est-à-dire sans *isnād*, furent rejetées, et par conséquent, l'exégèse par réflexion personnelle également⁴¹.

Cette opposition au *ra'y* concerne avant tout le domaine juridique. Bien que la plupart des commentaires coraniques se basent entièrement ou largement sur des explications transmises du Prophète et de ses Compagnons, l'interdiction du *ra'y* n'empêche pas la croissance rapide d'ouvrages exégétiques plus indépendants⁴². Dans certains cas, ceci est justifié en faisant des distinctions entre le *tafsīr* et le *ta'wīl*. Le *tafsīr* dépendrait des témoins des circonstances entourant les révélations coraniques et le *ta'wīl* explorerait les sens possibles de la formulation coranique⁴³. Plus couramment, on restreint l'interdiction du *ra'y* lorsqu'il se réfère aux hérésies doctrinales ou aux tendances subversives. Les interprétations qui ne défendent pas de doctrines

³³ GOLDZIHNER Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, Brill, 1952, p. 58.

³⁴ BIRKELAND Harris, *Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran*, Oslo, 1955, pp. 9-16.

³⁵ ABBOTT Nadia, *Studies in Arabic Literary Papyri. II. Qur'ānic Commentary and Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967, pp. 106-113.

³⁶ WANSBROUGH John, *Quranic Studies*, Oxford University Press, 1977, pp. 157-58.

³⁷ GILLIOT Claude, « Les débuts de l'exégèse coranique... », *op. cit.*, p. 85.

³⁸ *Ibid.*, p. 84. Gilliot donne la version d'al-Dārimī de ce récit pp. 84-85.

³⁹ LEEMHUIS Fred, "Origins and Early Development of the Tafsīr Tradition", dans *Approaches to the History of the Qur'ān Interpretation*, éd. Rippin A., Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 18.

⁴⁰ GILLIOT Claude, « Les débuts de l'exégèse coranique... », *op. cit.*, p. 85.

⁴¹ *Id.*, "Exegesis : classical...", p. 102.

⁴² WAKIN J. et ZYSOW A., "Ra'y", dans *EI2*.

⁴³ C'est la solution d'al-Māturīdī (m. 333/944). Voir WAKIN J. et ZYSOW A., "Ra'y", dans *EI2*.

hérétiques ou qui ne sont pas motivées par de bas désirs, sans connaissance de la langue ou sans logique, furent réputées comme ne violant pas l'interdiction⁴⁴.

Malgré ces oppositions – l'aversion supposée de certains savants anciens à l'exégèse coranique et le fait que le Coran lui-même n'indique pas explicitement qu'il doit être interprété –, les commentateurs du Coran ont été capables, à travers les siècles, de légitimer leur pratique exégétique, notamment en se référant au Coran lui-même⁴⁵.

Dans leur introduction, les exégètes expriment leurs objectifs et discutent de leurs méthodes et des sources appropriées pour leur interprétation⁴⁶. La nature même de la science du *tafsīr* ainsi que son rapport au *ta'wīl* et au *ra'y* ont ainsi fait l'objet de nombreux débats entre les *mufasssīrūn*, notamment dans les commentaires du *Kashshāf* de Zamakhsharī (m. 538/1144)⁴⁷. Les *mufasssīrūn* expliquent qu'ils utilisent des outils comme la grammaire, les *ḥadīths* ou la lexicologie afin de découvrir ce qui est déjà dans le texte, même si cela peut mener à des extrapolations. Leurs méthodes sont complexes et influencées par de multiples facteurs, entre autres des influences locales ou régionales, des croyances idéologiques et des intérêts intellectuels, des réponses à des travaux antérieurs ou un besoin de produire un travail avec une fonction didactique⁴⁸.

Ceci étant, si le but du *tafsīr* selon les *mufasssīrūn* est de dévoiler et d'expliquer le sens du Coran, pour les lecteurs, la question centrale, comme le fait remarquer Karen Bauer⁴⁹, est de savoir dans quelle mesure ce *tafsīr* crée des significations dans le texte. Il faut donc examiner le *tafsīr* comme un genre⁵⁰. En effet, en faisant attention aux objectifs de l'auteur, à ses méthodes, à ses sources et à son contexte, nous pouvons mieux comprendre ce qui est dit, la manière dont cela est dit et comment cela met au jour et crée par la même occasion des significations dans le texte du Coran.

Il faut distinguer l'étude du *tafsīr* comme un genre de l'étude moderne sur le Coran, qui a pour objet la signification du texte pour son public d'origine. Cette étude moderne se concentre sur des témoins contemporains du Coran lui-même et sur d'autres textes. L'interprétation, quant à elle, n'est pas séparée du sens du Coran, mais est plutôt une expression de ses nombreuses significations possibles pour les musulmans, à travers le temps. Les auteurs à l'intérieur du genre du *tafsīr* présupposent qu'il y a un sens intrinsèque du Coran, et leur travail semble focalisé sur la compréhension du sens originel. Toutefois, le genre témoigne d'une grande diversité d'interprétations contradictoires qui changent au cours du temps. Ainsi, le *tafsīr* parlerait davantage de son auteur que du sens originel du texte. Le degré de correspondance

⁴⁴ WAKIN J. et ZYSOW A., "Ra'y", dans *EI2*.

⁴⁵ GILLIOT Claude, "Exegesis : classical...", p. 102.

⁴⁶ *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic exegesis (2nd/8th-9th/15th c.)*, éd. BAUER Karen, New York, Oxford University Press, 2013 (Qur'anic studies series, 9), p. 1.

⁴⁷ Pour la description de ces débats, voir BOYALIK M. Taha, "The Debate on the Nature of the Science of *Tafsīr* in the Tradition of *Sharḥs* and *Hāshiyas* on *al-Kashshāf*", dans *Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 4/1 (Oct 2017), pp. 87-114.

⁴⁸ *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic exegesis ...*, op. cit., p. 2.

⁴⁹ *Ibid.* p. 1.

⁵⁰ Aujourd'hui, le domaine d'études du *tafsīr* comme un genre a émergé en tant qu'aire de recherche séparée des études coraniques, ce qui a significativement élargi l'intérêt académique pour l'exégèse islamique, voir *Tafsīr and Islamic Intellectual History. Exploring the Boundaries of a Genre*, éd. GÖRKE Andreas et PINK Johanna, New York, Oxford University Press, 2014 (Qur'anic Studies Series), p. 5.

avec le sens originel du Coran dépendra beaucoup de l'exégète, de ses buts, de ses méthodes et du contexte⁵¹.

1.2. Classifications

Après avoir abordé ce que recouvre le terme *tafsīr*, nous passons à présent aux différentes classifications possibles des ouvrages de ce type.

Parmi les *tafsīrs*, une distinction s'est imposée entre le *tafsīr bi-l-ma'thūr*, le *tafsīr* par transmission, et le *tafsīr bi-l-ra'y*, le *tafsīr* selon la réflexion personnelle⁵². Cette distinction reflète une tension qui a traversé, et traverse encore, la communauté musulmane entre la suprématie des traditions d'un côté et celle du raisonnement intellectuel de l'autre⁵³. On peut ajouter le *tafsīr bi-l-ishāra*, ou *tafsīr* par allusion spéculative, qui se rapporte généralement au soufisme⁵⁴.

Néanmoins, comme le soulignent Johanna Pink et Andreas Görke, ces distinctions n'ont aucune valeur analytique puisqu'il est pratiquement impossible pour les exégètes de se dispenser d'une forme de raisonnement. Ceux-ci, comme nous l'avons vu, peuvent avoir eux-mêmes des perceptions différentes quant à savoir si ce qu'ils font est *ra'y* ou non, en fonction de leur point de vue idéologique. Finalement, cette distinction pourrait être le fruit d'une volonté de distinguer entre les *tafsīrs* acceptables et non-acceptables à partir d'une perspective dogmatique⁵⁵.

En effet, les traditionalistes sont fortement opposés à la méthode d'interprétation fondée sur la réflexion personnelle (*ra'y*) et sur la spéculation. Pour eux, le Coran ne peut être expliqué que par les traditions attestées du Prophète, des Compagnons et des Pieux ancêtres (*al-salaf al-ṣāliḥ*). Étant donné que ceux-ci n'ont pas interprété le Coran à la manière des théologiens spéculatifs, ce type d'exégèse est, selon eux, une innovation à rejeter (*bid'a*)⁵⁶.

Cette catégorisation des *tafsīrs* entre *tafsīr bi-l-ma'thūr* et *tafsīr bi-l-ra'y* est résolument sunnite et de type salafiste, selon Walid Saleh⁵⁷. Cette distinction apparaît effectivement dans *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn* de Muḥammad al-Dhahabī⁵⁸ (1915-1977). Cet ouvrage est, selon Walid Saleh, l'ouvrage qui a eu le plus d'influence au XX^e siècle. Il s'agit au départ d'une thèse à l'Université du Caire en 1946. Sa compréhension de l'histoire du genre est théologique avec une forte influence de la théorie d'Ibn Taymiyya (m.728/1328) à ce sujet⁵⁹. D'après Walid

⁵¹ Aims, *Methods and Contexts of Qur'anic exegesis ...*, op. cit., pp. 7-8.

⁵² RIPPIN Andrew, "Tafsīr...", op. cit.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Tafsīr and Islamic Intellectual History..., op. cit., pp. 7 et 8.

⁵⁶ OULDDALI Ahmed, *Raison et révélation en Islam. Les voies de la connaissance dans le commentaire coranique de Faḥr al-Dīn al-Rāzī* (m. 606/1210), Leiden-Boston, Brill, 2019 (Islamic History and Civilization Vol. 156), p. 4.

⁵⁷ SALEH Walid A., "Preliminary Remarks...", op. cit., pp. 24-37.

⁵⁸ AL-DHAHABĪ Muḥammad, *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, Le Caire, Dār al-ḥadīth, 2012. Disponible en ligne : <https://www.archive.org/details/tafsir-wa-l-mufasssirun-dhahabi-vol-1/page/n137/mode/2up> : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive, vol. 1, pp. 137 sq. et pp. 221 sq.

⁵⁹ SALEH Walid A., "Preliminary Remarks...", op. cit., p. 7.

Saleh, l'introduction du terme *tafsīr bi-l-ma'thūr* dans l'historiographie du *tafsīr* est le résultat de luttes internes, modernes et sunnites à propos d'herméneutique. Le terme a été emprunté à l'histoire du *tafsīr* pour le lier au paradigme herméneutique d'Ibn Taymiyya. Il est utilisé la première fois par al-Suyūṭī (m. 911/1505) dans le titre de son commentaire coranique, *al-Durr al-manthūr fī l-tafsīr bi-l-ma'thūr* (Les perles éparpillées dans le *tafsīr* par transmission). Il refait surface au XX^e siècle comme la caractéristique du courant principal du sunnisme, ce qui n'a en fait jamais été le cas. Le terme est repris ensuite par les chercheurs occidentaux et utilisé comme un terme descriptif et analytique de pratiques herméneutiques sunnites⁶⁰.

Dans l'ouvrage d'al-Dhahabī, le *tafsīr bi-l-ra'y* est ensuite divisé en deux catégories : le *tafsīr* permis et celui qui est hérétique⁶¹, deux jugements de valeurs qui proviennent d'une sensibilité moderne salafiste, puisque beaucoup d'œuvres jugées hérétiques par al-Dhahabī furent populaires dans les cercles sunnites médiévaux⁶².

Selon al-Dhahabī, le *tafsīr* d'Ibn Kathīr fait partie des *tafsīrs bi-l-ma'thūr*⁶³, celui de Fakhr al-Dīn al-Rāzī des *tafsīr bi-l-ra'y* permis⁶⁴ tandis que celui d'al-Zamakhsharī (m. 538/1144) est rangé parmi les *tafsīr bi-l-ra'y* hérétiques⁶⁵. Ce dernier constituait pourtant, d'après Walid Saleh, le centre du cursus sunnite médiéval⁶⁶. En effet, il est considéré comme un tournant dans la tradition des commentaires coraniques et les exégètes qui vont suivre y font référence, notamment Fakhr al-Dīn al-Rāzī⁶⁷. Sa popularité se démontre facilement par le nombre de débats, de lettres et de gloses basés sur lui ainsi que le nombre de citations qui figurent dans les autres commentaires⁶⁸.

Dans ce commentaire, intitulé *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl*⁶⁹ (Celui qui dévoile les vérités de la révélation), Zamakhsharī se concentre sur les caractéristiques grammaticales, lexicographiques et rhétoriques du Coran en se basant sur une large variété de textes antérieurs et de poésies. Cependant, ses interprétations mu'tazilites⁷⁰ ont provoqué la critique parmi les traditionalistes, par exemple celle qui soutiendrait que les anges seraient plus nobles et auraient plus de valeurs que les prophètes, ce qui est contraire à la position ash'arite⁷¹. La popularité de son œuvre dans l'Est du monde musulman n'a pourtant pas été diminuée, alors même qu'al-Bayḍāwī a fourni avec son *Anwār al-tanzīl wa asrār al-tanzīl*⁷² (Les lumières de la révélation et les secrets de la révélation) un *tafsīr* équivalent, basé sur *al-Kashshāf*, mais dans lequel les

⁶⁰ SALEH Walid A., "Preliminary Remarks...", *op. cit.*, p. 24.

⁶¹ AL-DHAHABĪ Muḥammad, *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn...*, *op. cit.*, pp. 247 sq. et pp. 309 sq.

⁶² SALEH Walid A., "Preliminary Remarks...", *op. cit.*, p. 7.

⁶³ AL-DHAHABĪ Muḥammad, *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn...*, *op. cit.*, p. 210.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 248.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 362.

⁶⁶ SALEH Walid A., "Preliminary Remarks...", *op. cit.*, p. 8.

⁶⁷ *Id.*, "The Qur'an Commentary of al-Bayḍāwī : A History of *Anwār al-tanzīl*", dans *Journal of Qur'anic Studies*, 23.1 (2021), p. 73.

⁶⁸ Voir à ce sujet LANE Andrew, *A Traditional Mu'tazilite Qur'ān Commentary : the Kashshāf of Jār Allāh al-Zamakhsharī*, Leiden, Brill, 2006, p. 88 et SALEH Walid A., "The Gloss as Intellectual History : The Ḥāshiyahs on *al-Kashshāf*", dans *Oriens* 41 (2013), pp. 217-259.

⁶⁹ AL-ZAMAKHSHARĪ, *al-Kashshāf*, Le Caire, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1972, 4 Volumes.

⁷⁰ MADELUNG Wilferd, "al-Zamkhsharī", dans *EI2*.

⁷¹ SALEH Walid A., "The Gloss as Intellectual...", *op. cit.*, p. 224. Pour le débat sur le statut des anges vis-à-vis des prophètes voir LUTPI Ibrahim, "The Questions of the Superiority of Angels and Prophets between Az-Zamkhsharī and al-Bayḍāwī", dans *Arabica* 28 (1981), pp. 65-75.

⁷² AL-BAYḌĀWĪ, *Anwār al-tanzīl wa asrār al-tanzīl*, Beyrouth, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, en ligne : <https://archive.org/details/tafsir-albaydawiy/baydawiy1/> (page consultée le 17/07/2022).

tendances mu‘tazilites sont absentes⁷³. Cependant, l’opposition au *Kashshāf* a été plus forte à l’Ouest⁷⁴.

Après avoir différencié le *tafsīr bi-l-ma‘thūr* du *tafsīr bi-l-ra‘y*, al-Dhahabī divise les *tafsīrs* selon leur aspect principal : shī‘ite (*ithnā ‘ashariyya, ismā‘īliyya, zaydiyya...*), khārijite, ṣūfī, philosophique, légal, scientifique⁷⁵.

D’autres essais de classification ont vu le jour. Cependant, aucun d’entre eux n’est réellement satisfaisant.

Goldziher (1850-1921) propose une chronologie du développement du *tafsīr*. Il veut montrer, à travers cette chronologie, comment les exégètes poursuivent une intention idéologique dans leurs interprétations. Il distingue le stade primitif de l’interprétation, l’interprétation liturgique, l’interprétation traditionnelle, l’interprétation dogmatique, l’interprétation soufie et l’interprétation sectaire. La catégorisation proposée par Goldziher apparaît un peu datée aujourd’hui et ne peut pas être appliquée sans discernement au genre du *tafsīr*. En effet, elle se base sur un nombre limité de textes alors qu’elle est censée s’appliquer au développement de l’exégèse tout entière⁷⁶. En outre, les *mufasssīrūn* sont souvent plus impliqués dans la tâche de s’approprier de manière créative la tradition du *tafsīr* que de poursuivre des intentions dogmatiques ou sectaires. Même ceux qui ont de telles intentions présentent des ouvrages hybrides et non clairement dogmatiques ou sectaires⁷⁷.

La distinction chronologique de Rippin (1950-2016) entre une période formative, une classique, une mature et enfin une contemporaine présente une autre difficulté, celle de masquer les continuités, d’autant plus que la tradition ininterrompue du *tafsīr* continue encore aujourd’hui⁷⁸.

Wansbrough (1928-2002), quant à lui, divise le *tafsīr* en cinq modes d’interprétation, dérivées des études bibliques, qui correspondraient à peu près à son développement chronologique : haggadique ou narrative, halakhique ou légale, massorétique ou lexicale, rhétorique et allégorique. Mais il ne donne pas de preuves concluantes sur l’élément chronologique. De plus, toutes ces typologies peuvent se retrouver dans une même œuvre⁷⁹.

Pour Versteegh (1947-), les éléments comme le récit historique, l’abrogation, les traditions préislamiques, la lexicographie, l’application légale, la théologie, la grammaire forment le cœur du genre du *tafsīr* et sont listés en général dans les introductions des ouvrages. C’est, selon lui, l’entremêlement des différents types d’exégèses dans les œuvres de *tafsīr* qui explique en partie pourquoi il est si difficile de catégoriser le genre⁸⁰.

⁷³ Pour l’histoire de ce commentaire, voir SALEH Walid A., “The Qur’an Commentary of al-Bayḍāwī... », *op. cit.*, pp. 71-102.

⁷⁴ MADELUNG Wilferd, “al-Zamkhsharī”, dans *EI2*.

⁷⁵ MCAULIFFE Jane, “The tasks and traditions of interpretation”, dans *The Cambridge Companion to the Qur’ān*, éd. McAuliffe J., Cambridge, 2006 (Cambridge Companions to Religion), p. 190. Voir AL-DHAHABĪ Muḥammad, *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn...*, *op. cit.*

⁷⁶ *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic exegesis ...*, *op. cit.*, p. 4.

⁷⁷ *Tafsīr and Islamic intellectual history...*, *op. cit.*, p. 8.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁷⁹ *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic exegesis ...*, *op. cit.*, pp. 5-6.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 7.

Gabriel Said Reynolds⁸¹ (1973-), quant à lui, veut montrer comment les *mufasssīrūn* utilisent certains outils exégétiques pour donner au Coran une orientation particulière. Ces outils sont entre autres les narrations, les occasions de la révélation, les *qirā'āt* (variantes de lectures), le principe selon lequel l'explication de ce qui vient plus tôt se retrouve plus tard, c'est-à-dire *ta'khīr al-muqaddam* et le matériel judéo-chrétien. Cependant, ces outils ne forment pas une typologie de la littérature des *tafsīrs*. Reynolds montre plutôt l'évolution de l'utilisation de ces outils au fil du temps avec une tendance à éloigner le Coran des narrations et des doctrines des juifs et des chrétiens⁸². Il utilise, pour ce faire, cinq *tafsīrs* qui représentent différentes périodes et diverses perspectives théologiques. Le plus ancien est celui attribué à Muqātil (m. 150/767). Ensuite, Reynolds se base sur ceux de Qummī (m. après 307/919), d'al-Ṭabarī (m. 310/923), d'al-Zamakhsharī (m. 538/1144) et enfin celui d'Ibn Kathīr (m. 774 /1373)⁸³.

Le but du premier outil, celui des narrations, n'est pas d'expliquer les passages du Coran, mais plutôt de fournir un cadre cohérent au texte. Les exégètes plus tardifs ont fréquemment repris ou amélioré les narrations de leurs prédécesseurs⁸⁴. Celles-ci permettent souvent de lever l'ambiguïté de certains passages⁸⁵ ou encore de lier le texte avec la biographie de Muḥammad, ce que Rippin nomme "historicisation"⁸⁶. Reynolds remarque que le dogme prend le pas sur les narrations avec le temps, ce qui conduira à rejeter certains récits⁸⁷. C'est le cas, par exemple, pour les fameux « versets sataniques ». Les premiers *mufasssīrūn* rapportent en effet un récit dans lequel Muḥammad est trompé par Satan. Celui-ci lui rapporte des versets louant des divinités féminines et Muḥammad les prend pour des versets venant de Dieu⁸⁸. Ce récit disparaît dans les *tafsīrs* ultérieurs et devient souvent l'objet de total rejet et ce, jusqu'à aujourd'hui⁸⁹.

Le deuxième outil exégétique, les occasions de la révélation, *asbāb al-nuzūl*⁹⁰, explique quand et pourquoi un certain passage du Coran a été révélé. Le texte peut ainsi être jugé selon une chronologie de la vie prophétique de Muḥammad, même si le Coran lui-même ne suit aucun ordre chronologique. Le fait de lire le Coran à la lumière des occasions de la révélation rend le Coran fondamentalement façonné par la biographie de Muḥammad. Ceci semble être, selon Reynolds, une étape plus développée et plus orientée de l'exégèse⁹¹.

Les *qirā'āt* (variantes de lecture), quant à elles, sont de deux sortes. La première sont les collections de variantes de lectures qui furent canonisées au IV^e/X^e siècle. Celles-ci représentent différentes façons valides de prononcer le Coran tout en respectant le texte consonantique du Calife 'Uthmān. La seconde sorte de *qirā'āt* regroupe les variantes du texte consonantique lui-même, réputées provenir des codices divergents du Coran avant que le Calife 'Uthmān n'établisse l'autorité d'un texte⁹². En effet, selon la tradition, à l'époque du Calife 'Uthmān

⁸¹ REYNOLDS Gabriel Said, *The Qur'an and its Biblical Subtext*, London, Routledge, 2012 (Routledge Studies in the Qur'an. 10).

⁸² *Ibid.*, pp. 200-201.

⁸³ *Ibid.*, pp. 28-29.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 201-202.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 202.

⁸⁶ RIPPIN Andrew, "Tafsīr", *op. cit.*

⁸⁷ REYNOLDS Gabriel Said, *The Qur'an...*, *op. cit.*, p. 205.

⁸⁸ Pour plus d'informations sur les « versets sataniques », voir AHMED Shahab, "Satanic verses", dans *EQ*, vol. 4, pp. 531-535. Pour voir ce qu'en dit Fakhr al-Dīn al-Rāzī, voir le chapitre 6 de ce présent travail.

⁸⁹ AHMED Shahab, "Satanic verses...", *op. cit.*, p. 531.

⁹⁰ Voir à ce sujet RIPPIN Andrew, "Occasions of the revelation", dans *EQ*, vol. 3, pp. 569-573.

⁹¹ REYNOLDS Gabriel Said, *The Qur'an...*, *op. cit.*, p. 206.

⁹² *Ibid.*, p. 208.

(r. 25-34/644–655), un codex officiel comprenant le *rasm* (squelette de l'écriture)⁹³ du Coran fut produit et envoyé dans les cités les plus importantes. Aucun de ces codex n'a malheureusement survécu⁹⁴. Selon Reynolds, contrairement à ce qui serait attendu, le nombre de ces variantes augmentent au fil du temps et des *tafsīrs*. Elles seraient donc plutôt le fruit de l'exégèse que les traces d'anciens documents⁹⁵. Les *qirā'āt* canoniques elles-mêmes seraient, toujours selon Reynolds, le résultat d'une spéculation là où l'orthographe, la grammaire du texte ou même les idées sous-jacentes posent problème⁹⁶.

Le quatrième outil utilisé par les *mufassirūn* est le *ta'khīr al-muqaddam*, c'est-à-dire le principe selon lequel l'explication de ce qui vient plus tôt se retrouve plus tard. Il s'agit d'un outil qui facilite le développement d'un récit utilisé pour expliquer le matériel coranique. Cependant, selon Reynolds, cet outil sert parfois à justifier une certaine doctrine. Ce chercheur montre, par exemple, comment les *mufassirūn* préfèrent utiliser le *ta'khīr al-muqaddam* plutôt que de prendre la tradition judéo-chrétienne comme aide pour comprendre le Coran⁹⁷.

Enfin, la tradition judéo-chrétienne est le dernier outil présenté par Reynolds. Face au style allusif du Coran, elle était indispensable aux premiers *mufassirūn* pour comprendre certains passages. Pourtant, les *ḥadīths* ont progressivement supplanté ces récits. Lorsque les collections de *ḥadīths* ont été formées et canonisées, les savants ont dû justifier l'orthodoxie islamique de leurs sources, ce qui les a éloignés des sources judéo-chrétiennes⁹⁸. Celles-ci vont peu à peu se retrouver classées sous le vocable *isrā'īliyyāt* et prendre une connotation péjorative⁹⁹.

Une autre classification possible est de ranger le *tafsīr* selon la fonction, le style du texte ainsi que selon sa méthode - globale, sous forme de résumé ou de manière exhaustive - et non selon un outil exégétique particulier¹⁰⁰. Dans cette manière de catégoriser, proposée par Walid Saleh, le premier type est le type encyclopédique, *muṭawwalāt al-tafsīr*¹⁰¹. Cette division inclut des œuvres qui sont massives aussi bien par rapport à leur volume que par rapport aux sources qu'elles utilisent. Elles sont des tremplins pour des auteurs plus tardifs, permettant un résumé du domaine tout en incorporant les derniers développements de l'environnement intellectuel et culturel de la tradition religieuse islamique. Les *tafsīrs* d'al-Ṭabarī (m. 310/923) ou d'al-Rāzī (m. 606/1210) font partie de ce type¹⁰². Il est utile également de voir comment les *mufassirūn* définissent eux-mêmes leur ouvrage dans leur introduction ou parfois dans le titre. On retrouve ainsi souvent le titre de *Jāmi'* (compilation) pour des ouvrages de type encyclopédique¹⁰³.

⁹³ Littéralement "dessin", le *rasm* est le squelette de l'écriture sans notamment les signes qui distinguent certaines lettres ou qui indiquent les voyelles.

⁹⁴ SHAH M., "qirā'āt", dans *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, éd. gén. Versteegh K., Leiden, Brill, 2006, vol. IV, p. 4. Pour la formation du texte coranique, voir *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, éd. MCAULIFFE Jane, Cambridge University Press, 2007. Pour des récits alternatifs à la tradition à ce sujet, voir MOTZKI Harald, "Alternative accounts of the Qur'ān's formation", dans cet ouvrage.

⁹⁵ REYNOLDS Gabriel Said, *The Qur'an...*, op. cit., p. 210.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 210-214.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 214-216.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 227.

⁹⁹ Sur l'origine et l'utilisation du terme *isrā'īliyyāt*, voir TOTTOLI Roberto, "Origin and use of the term *isrā'īliyyāt* in muslim literature", dans *Arabica*, 46.2 (1999), pp. 193-210.

¹⁰⁰ Aims, *Methods and Contexts of Qur'anic exegesis ...*, op. cit., p. 9.

¹⁰¹ SALEH Walid A., "Preliminary Remarks...", op. cit., p. 20.

¹⁰² *Ibid.*, p. 20.

¹⁰³ Aims, *Methods and Contexts of Qur'anic exegesis ...*, op. cit., pp. 9-10.

Le second type proposé par Walid Saleh est le style *madrasa*. Ces ouvrages ont été développés après l'essor des travaux encyclopédiques. Ils sont nés et dépendent de ces derniers. Ils ont une raison d'être spécifique, soit organisationnelle, telle que la lisibilité, soit doctrinale, par la défense d'une certaine position idéologique vis-à-vis du Coran. Walid Saleh range les commentaires soufis dans ce style. Le besoin d'un commentaire de type *madrasa* s'est fait sentir par la professionnalisation accrue de l'art du *tafsīr* et la nécessité d'ouvrages pratiques. Son nom est tiré de la *madrasa*, institution d'enseignement attachée à une mosquée et sous le contrôle des autorités. Ces ouvrages peuvent effectivement être utilisés comme un premier outil de référence avant l'étude d'œuvres encyclopédiques plus larges. Les commentaires de type *madrasa* résument les questions discutées dans le *tafsīr* et tiennent une place centrale dans le cursus d'enseignement des '*ulamā*' en tant que manuels, généralement en deux volumes, faciles à copier, acheter et utiliser. Les ouvrages d'al-Zamakhsharī (m. 538/1144) et d'al-Bayḍāwī (m. 685/1286) font partie des *tafsīrs* de type *madrasa*¹⁰⁴. Ces travaux plus courts ont par ailleurs été écrits pour la facilitation de la mémorisation, qui est la méthode centrale d'apprentissage dans les *madrasas*¹⁰⁵. Si des passages de ces commentaires sont recopiés dans des ouvrages postérieurs, il est difficile de savoir exactement de quelle partie il s'agit. En effet, les auteurs ne citent pas strictement l'ouvrage recopié. De plus, des sélections sont faites selon leur idéologie¹⁰⁶.

Le troisième type de *tafsīr* proposé par Walid Saleh est le commentaire de type *hāshiya* qui est un supercommentaire, un commentaire de commentaires. Les ouvrages de ce type sont basés sur trois *tafsīrs* spécifiques de type *madrasa* : *al-Kashshāf* d'al-Zamakhsharī, celui d'al-Bayḍāwī et le *Tafsīr al-Jalālayn*¹⁰⁷, écrit par Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (m. 864/1459) et complété par Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m. 911/1505). Ces *tafsīrs* ont été utilisés pour enseigner le *tafsīr* dans le cursus de la *madrasa*. Le rôle de la *hāshiya* dans l'histoire du *tafsīr* est fondamental puisque c'est à travers elle que l'art du *tafsīr* est appréhendé et développé¹⁰⁸. Il faut faire remarquer que les *hāshiyas*, contrairement à une idée répandue, ne sont pas de simples répétitions, mais sont le lieu d'intenses débats¹⁰⁹. Par exemple, les explications de Zamakhsharī sur la nature même de la science exégétique coranique, qui se trouve dans l'introduction du *Kashshāf*, ont été largement analysées et discutées dans les *hāshiya*¹¹⁰. D'ailleurs, la nature de beaucoup de celles-ci n'est pas de commenter tous les aspects du *Kashshāf*, mais plutôt d'aborder certains points spécifiques. L'analyse grammaticale peut ainsi être réfutée ou acceptée. Les *hāshiyas* sont ainsi au cœur des activités intellectuelles de cette période et ne sont pas sans originalité¹¹¹.

Ces trois types de *tafsīr* comprennent, d'après Walid Saleh, le spectre entier des ouvrages de *tafsīr* depuis al-Ṭabarī¹¹². De plus, cette typologie a l'avantage d'éviter la description d'une méthode herméneutique qui serait utilisée dans le *tafsīr* de manière unique, ce qui ne se présente

¹⁰⁴ SALEH Walid A., "Preliminary Remarks...", *op. cit.*, p. 21.

¹⁰⁵ *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic exegesis ...*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁰⁶ Voir par exemple MOURAD Suleiman A., "The Survival of the Mu'tazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shī'ī and Sunnī *tafsīrs*", dans *Journal of Qur'anic Studies*, 12 (2010), pp. 83-108.

¹⁰⁷ AL-MAḤALLĪ et AL-SUYŪṬĪ, *Tafsīr al-Jalālayn*, Al-Manṣūra, Maktabat al-Īmān, en ligne : <https://archive.org/details/tafsir.jalalin/mode/2up>.

¹⁰⁸ SALEH Walid A., "Preliminary Remarks...", *op. cit.*, p. 21.

¹⁰⁹ BOYALIK M. Taha, "The Debate on the Nature of the Science of *Tafsīr*...", *op. cit.*, p. 87.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

¹¹¹ SALEH Walid A., "The Gloss as Intellectual History...", *op. cit.*, p. 248.

¹¹² *Id.*, "Preliminary Remarks...", *op. cit.*, p. 21.

pas dans les commentaires. C'est la fonction ici qui est importante dans cette classification. Malgré tout, cette division ne résout pas tous les problèmes de catégorisation¹¹³.

Johanna Pink, quant à elle, propose une nouvelle typologie, suite à son étude de *tafsīrs* contemporains, axée sur les buts poursuivis par les commentaires¹¹⁴. Un premier type repose sur la polyvalence, c'est-à-dire le fait d'accepter l'existence de plusieurs interprétations possibles. L'une d'entre elles peut malgré tout être considérée comme plus plausible que les autres. Le but est d'expliquer le Coran de manière aussi complète que possible, sans nécessairement arriver à une seule conclusion. Dans ce type de *tafsīr*, il y a peu de problèmes à avoir des interprétations contradictoires ou des explications qui ne vont pas dans le sens littéral des expressions coraniques¹¹⁵.

Un deuxième type repose sur le principe de la guidance. Les commentaires de ce type cherchent à fournir aux lecteurs un message clair que ceux-ci peuvent mettre, si possible, en action. Ils cherchent à éviter la confusion causée par la poursuite d'une compréhension non-littérale de termes coraniques. Les commentateurs mentionnent une seule interprétation possible ou une claire préférence entre deux. Ils n'hésitent pas à rejeter des interprétations particulières comme étant « fausses »¹¹⁶.

Un dernier type repose sur l'édification, en général en combinaison avec la *da'wa* pour des musulmans peu enthousiastes. Les commentaires de ce type prennent un verset, une expression ou un terme spécifique et offrent des réflexions à leur sujet dans le style d'un sermon, sans approche herméneutique discernable. Les réflexions peuvent porter sur une ou plusieurs interprétations possibles ou elles peuvent digresser complètement du verset en question et n'offrir aucune explication du tout¹¹⁷.

Après avoir décrit les différentes classifications qui ont été proposées, nous terminons par une dernière remarque. Si ces classifications sont importantes pour situer un *tafsīr* au sein du genre, il reste un dernier élément à prendre en compte. En effet, la connaissance du contexte social, intellectuel et même politique reste déterminante pour comprendre comment ce *tafsīr* a pu voir le jour¹¹⁸.

¹¹³ SALEH Walid A., "Preliminary Remarks...", *op. cit.*, p. 21.

¹¹⁴ PINK Johanna, "Tradition, Authority and Innovation in Contemporary Sunni *tafsīr*: towards a typology of Qur'an Commentaries from the Arab World, Indonesia and Turkey", dans *Journal of Qur'anic Studies*, 12 (2010), pp. 56-82.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 72.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 72-73.

¹¹⁸ *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic exegesis ...*, *op. cit.*, pp. 10-11.

Ghiyāth al-Dīn, construit une école où Rāzī enseigne à un grand nombre d'étudiants¹²⁹. Cette école est fondée exclusivement pour lui dans une ville où une *madrassa nizāmiyya* existe déjà. Cela permet à l'activité d'enseignement de Rāzī d'être protégée par le sultan face aux critiques de ses pairs à l'intérieur et à l'extérieur de l'école ash'arite. Cette *madrassa* soutenue par le pouvoir peut être considérée comme un vecteur majeur de la politique religieuse des dirigeants de cette époque¹³⁰. Shihāb al-Dīn, quant à lui, a l'habitude d'assister aux sermons ou aux leçons de Fakhr al-Dīn al-Rāzī avec grand respect. En 601/1205, celui-ci accompagne Shihāb al-Dīn en Inde pour six mois. Les savants locaux et les étudiants profitent alors des enseignements de Rāzī qui se propagent de cette façon en Inde, sous le patronage du sultan¹³¹.

Plus tard, tout en gardant de bons contacts avec les Ghūrīdes, Rāzī devient proche de leur opposant, le Khwārizmshāh 'Alā' al-Dīn Tekish (m. 596/1200)¹³², quand celui-ci prend possession de Hérat en 1208. D'après Griffel, ce contact a déjà eu lieu avant, quand al-Rāzī voyage au Khwārizm et en Transoxiane¹³³. Avec 'Alā' al-Dīn Tekish, les Shāhs, d'un ancien titre iranien de l'Asie Centrale, retrouvent leur puissance en repoussant les Ghūrīdes au Khurāsān et en mettant fin au sultanat des Seljūkides en Perse occidentale¹³⁴. Rāzī travaille pour 'Alā' al-Dīn et le fils de ce dernier, Muḥammad (m. 617/1219), reçoit ses enseignements¹³⁵. Quand Muḥammad hérite du sultanat, le statut de Rāzī augmente. En effet, initialement pauvre, Rāzī acquiert une grande richesse, sans doute grâce à ses relations de haut niveau¹³⁶. Il est rapporté que Fakhr al-Dīn al-Rāzī devient un officiel du gouvernement, chargé des dotations religieuses et des écoles, non seulement à Hérat, mais dans toutes les régions du sultanat. Le Khwārizmshāh lui donne le palais des Ghūrīdes comme résidence, où sa famille continue de vivre même après sa mort¹³⁷.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī est sans aucun doute un savant central à son époque. Il maîtrise parfaitement l'arabe et le persan. Il écrit dans plusieurs domaines de la connaissance comme la philosophie, la théologie, le droit, la médecine, l'astronomie, la logique, l'astrologie, la physiognomie¹³⁸.

Selon Henri Corbin, Fakhr al-Dīn al-Rāzī est un *mutakallim* typique, le scolastique parfait dans la dialectique du *kalām*. Théologien ash'arite modéré, il est opposé au mu'tazilisme et dénonce le littéralisme excessif des Ḥanbalites. Cependant, les méthodes des Ash'arites lui paraissent souvent faibles et il n'hésite pas à s'inspirer des arguments mu'tazilites qu'il juge parfois meilleurs¹³⁹.

Dans les récits de ses voyages qui rapportent ses nombreux débats, on peut constater qu'il exploite toutes les techniques de la dialectique pour prendre le dessus sur son adversaire, les

¹²⁹ SHIHADDEH Ayman, *The Theological Ethics...*, op. cit., p. 5.

¹³⁰ GRIFFEL Frank, "On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's life and the patronage he received", dans *Journal of Islamic Studies*, 18 (2007), p. 343.

¹³¹ *History of Islamic Philosophy...*, op. cit., pp. 1054-1055.

¹³² SHIHADDEH Ayman, *The Theological Ethics...*, op. cit., p. 4.

¹³³ GRIFFEL Frank, "On Fakhr al-Dīn...", op. cit., pp. 330-340.

¹³⁴ Voir BOSWORTH C.E. "*Khwārazm-shāhs*", dans *EI2*.

¹³⁵ SHIHADDEH Ayman, *The Theological Ethics...*, op. cit., p. 4.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹³⁷ GRIFFEL Frank, "On Fakhr al-Dīn...", op. cit., p. 330.

¹³⁸ CEYLAN Yasin, *Theology and Tafsir...*, op. cit., p. 12.

¹³⁹ OULDDALI Ahmed, *Raison et révélation en Islam...*, op. cit., p. 11.

décrivant parfois avec beaucoup d'ironie¹⁴⁰. Ces récits font état de ce qui l'a opposé aux partisans de différentes écoles théologiques, en particulier les Karrāmites, les Mu'tazilites et les Ḥanbalites. Ses exploits dans les discussions lui apportent de la notoriété. Toutefois, alors qu'il est à Firuzkuh¹⁴¹, à la cour de Ghiyāth al-Dīn, un débat avec le chef des Karrāmites termine en émeute et le force à partir à Hérat¹⁴². L'hostilité de cette secte contre lui est telle que, dans son lit de mort, il aurait demandé à être enterré secrètement dans un lieu reculé, de crainte que leurs partisans puissent l'exhumer et le mutiler¹⁴³. Rāzī meurt en 606/1210 à Hérat, soit le jour de l' *īd al-fiṭr* en 606/ le 29 mars 1210 ou de manière moins probable dans le mois de *dhū-l-ḥijja* 606/ mai 1210¹⁴⁴. Dans la littérature, la date de sa mort apparaît souvent comme étant 606/1209. D'après Griffel, il s'agit d'une erreur due à une confusion avec la date de son testament¹⁴⁵. En effet, avant sa mort, il dicte son testament à un de ses étudiants, le dimanche 21 Muḥarram/26 juillet 606/1209¹⁴⁶.

Concernant son testament, Yasin Ceylan prétend que ce texte montre la résignation d'un homme face à la miséricorde divine. Rāzī admettrait qu'il a écrit dans des domaines variés sans avoir pris soin de distinguer l'utile du néfaste, sans doute afin de s'excuser de ses travaux controversés. Il révélerait aussi son manque de satisfaction face à la philosophie et à la théologie. Enfin, il montrerait qu'il préfère la méthode coranique dans la poursuite de la vérité et déconseillerait une réflexion approfondie sur des problèmes insolubles¹⁴⁷.

Toutefois, selon Ahmed El Shamsy, il s'agirait d'une réécriture du passé, afin de le replacer dans l'orthodoxie. En effet, étant donné que la majorité des musulmans considèrent que le consensus de la communauté a force de loi, les opinions d'individus hétérodoxes sont exclues du consensus. Ceci implique que leurs objections à la position dominante pourraient être ignorées et le consensus déclaré valide. Pour contrer ce phénomène, des savants pourraient retourner de manière posthume à l'orthodoxie, par l'attribution d'une rétractation sur le lit de mort, ce qui pourrait être le cas de Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Celui-ci se serait repenti de son engagement dans la théologie dialectique et aurait confirmé la suprématie de l'approche non spéculative des traditionalistes¹⁴⁸.

Pour souligner l'importance que peuvent avoir de telles déclarations, nous nous arrêtons quelque peu sur ce testament. En effet, si Fakhr al-Dīn al-Rāzī regrette d'avoir investi dans le *kalām* et la philosophie, ses ouvrages perdent de leurs valeurs et le *tafsīr* que nous aimerions faire redécouvrir n'a plus la légitimité nécessaire. Dans le cas d'une réécriture du passé, cela ne satisfait pas la curiosité et n'apporte pas l'adhésion escomptée. Pourtant, si le *Testament* reflète un événement réel, en tout ou seulement en partie, il pourrait être lu d'une façon qui n'est pas

¹⁴⁰ CEYLAN Yasin, *Theology and Tafsir...*, op. cit., p. 9.

¹⁴¹ Ville de l'actuel Iran, capitale des Ghūrīdes.

¹⁴² GRIFFEL Frank, "On Fakhr al-Dīn...", op. cit., p. 336.

¹⁴³ SHIHADAH Ayman, *The Theological Ethics...*, op. cit., p. 5. Dans son testament rapporté par Ibn Abī Usaybi'a, Rāzī demande qu'on cache sa mort et qu'on l'enterre dans la montagne. Voir IBN ABĪ UṢAYBĪ'A, 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā', éd. Nizar Rida, Beyrouth, Dār maktabat al-ḥayāt, 1965, p. 468, en ligne :

https://archive.org/details/alfirdwsiy2018_gmail_2958/page/n463/mode/2up.

¹⁴⁴ GRIFFEL Frank, "On Fakhr al-Dīn...", op. cit., p. 331.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 331.

¹⁴⁶ IBN ABĪ UṢAYBĪ'A, 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā', op. cit., p. 466.

¹⁴⁷ CEYLAN Yasin, *Theology and Tafsir...*, op. cit., p. 23.

¹⁴⁸ EL SHAMSY Ahmed, "The social construction of orthodoxy", dans *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, éd. WINTER Tim, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 109.

nécessairement une rétractation de dernière minute. C'est ce que montre Tony Street dans son étude sur le *Testament* de Rāzī¹⁴⁹.

Le texte complet de ce dernier est donné par deux biographes : Ibn Abī Uṣaybi'a (m. 668/1270)¹⁵⁰ et al-Subkī (m. 771/1370)¹⁵¹. Un court passage est également cité par Ṣalāḥ-al-Dīn al-Ṣafadī (m. 764/1363)¹⁵². Les versions diffèrent en de nombreux endroits, mais pas de manière essentielle¹⁵³.

Street soutient qu'il ne s'agit pas d'une marque de remords pour avoir utilisé le *kalām*, en utilisant les éléments suivants¹⁵⁴. Tout d'abord, quand Rāzī fait référence à Dieu, il dit ¹⁵⁵ :

منزه عن مماثلة المتحيزات والاعراض

« transcendant toute ressemblance par rapport aux objets occupant l'espace et par rapport aux accidents ».

Cette terminologie rappelle celle du *kalām*. Cependant, souligne Street, si Rāzī voulait montrer ses regrets pour avoir utilisé la méthode du *kalām*, il ne reprendrait pas sa terminologie.

Ensuite, il dit ¹⁵⁶ :

ولقد اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتھا في القرآن العظيم

« J'ai exploré les méthodes du *kalām* et de la philosophie, mais je n'y ai pas vu de profit qui équivaut au profit qui se trouve dans le Coran grandiose ».

Il ne s'agit pas de rejeter ces méthodes. Rāzī veut simplement dire que le Coran possède plus de bienfaits. En effet, dire que le Coran est plus noble que le *kalām* et la philosophie, est une évidence, même pour l'Ash'arite le plus endurci¹⁵⁷.

Puis, Rāzī explique¹⁵⁸ :

فكل ما ورد في القرآن والاخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما هو

« Toutes <les choses> qui sont exposées dans le Coran et les *akhbārs* authentiques, pour lesquelles il y a accord entre les chefs qui sont suivis sur le fait qu'elles n'ont <qu>'un seul sens, alors elles sont comme elles sont ».

Ceci veut dire que pour tout ce qui est clair dans le Coran et la tradition, il n'y a aucune raison de discuter. Selon Street, il est logique qu'un musulman soit obligé d'accepter les points de doctrine provenant du Coran et de la Sunna qui ne sont pas ambigus. En fait, c'est une position ash'arite habituelle selon laquelle les preuves rationnelles pour les dogmes de base sont

¹⁴⁹ STREET Tony, "Concerning the life and works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī", dans *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society: A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, éd. Peter Riddell et al., Leiden, Brill, 1997, pp. 135–146.

¹⁵⁰ IBN ABĪ UṢAYBI'A, *Uyūn...*, op. cit., pp. 466-468.

¹⁵¹ AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-shāfi'iyya al-kubrā*, Le Caire, 1906, vol. 5, pp. 37-38.

¹⁵² AL-ṢAFADĪ Ṣalāḥ-al-Dīn, *kitāb al-wāfi bi-l-wafayāt*, Beyrouth, Dār Iḥyā' al-Tourāth al-'arabī, 2000, vol. 4, p. 178.

¹⁵³ La première partie du texte cité par Ibn Abī Uṣaybi'a, dans IBN ABĪ UṢAYBI'A, *Uyūn...*, op. cit., pp. 466-468, est traduite par Street dans STREET Tony, "Concerning the life and works...", pp. 136-138.

¹⁵⁴ STREET Tony, "Concerning the life and works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī...", op. cit., p. 138.

¹⁵⁵ IBN ABĪ UṢAYBI'A, *Uyūn...*, op. cit., p. 467, l. 11.

¹⁵⁶ *Ibid.*, l. 12-13.

¹⁵⁷ STREET Tony, "Concerning the life and works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī...", op. cit., p. 138.

¹⁵⁸ IBN ABĪ UṢAYBI'A, *Uyūn...*, op. cit., p. 467, l. 18-19.

à trouver dans le Coran et la Sunna. Bien que celles-ci sont données dans un langage non-technique, elles sont à la fois probantes et immédiatement évidentes¹⁵⁹.

Enfin, Rāzī dit ¹⁶⁰ :

اني ما سعت الا في تقرير ما اعتقدت انه هو الحق وتصورت انه الصدق

« Je ne me suis appliqué qu'à établir ce que je crois être le vrai et ce que je me représente comme étant véridique ».

Dans ce passage, Rāzī ne désavoue pas son travail, commente Street, mais il reconnaît simplement ses propres limites intellectuelles. Il espère d'ailleurs que les gens continueront à lire son travail après sa mort ¹⁶¹ :

فمن نظر في شيء منها فان طابت له تلك السؤالات فليذكرني في صالح دعائه على سبيل
التفضل والانعام

« Celui qui examine une de ces questions, si celles-ci lui plaisent alors qu'il me mentionne dans ses invocations pieuses en vue de m'accorder faveur et bienfait ».

En conclusion, son testament servirait à montrer la solidité de sa foi plutôt que ses regrets¹⁶².

Comment alors, se demande Street, le testament est-il devenu un texte qui prouverait son repentir sur son lit de mort ? D'après lui, la réponse se trouve dans la paraphrase qu'en donne Ibn Taymiyya (m. 728/1328)¹⁶³ :

وهو قد اعترف في آخر عمره بأنه قد تأمل الطرق الكلامية و المناهج الفلسفية فما وجدها تشفى
عليلا ولا تروى غليلا ووجد اقرب الطرق طريقة القرآن

« Il a reconnu à la fin de sa vie qu'il a considéré les méthodes du *kalām* et de la philosophie, mais qu'il n'a pas trouvé qu'elles guérissent un malade ou qu'elles étanchent la soif. Il a trouvé que la méthode qui amène plus vite au but était celle du Coran ».

Street fait remarquer que l'esprit de cette paraphrase est assez différent de l'original. Elle oppose le *kalām* et la philosophie au Coran et implique qu'il aurait été un temps dans la vie de Rāzī où il n'ait la supériorité du Coran¹⁶⁴. Pourtant, ajoute Street, si Rāzī avait renié la supériorité du Coran sur le *kalām* dans ses ouvrages, il ne demanderait pas de les lire au moment où il se repent de les avoir écrits¹⁶⁵.

Comme nous l'avons dit, Ibn Taymiyya est un ḥanbalite qui met la révélation au-dessus de la raison. Il insiste sur le danger de l'innovation et du rationalisme spéculatif. Pour expliquer pourquoi Ibn Taymiyya paraphrase le *Testament* de cette façon, Street rappelle que Rāzī était un grand théologien rationaliste et un juriste respecté. De ce fait, une attaque directe contre Rāzī aurait pu échouer à convaincre quelqu'un qui l'admire que le rationalisme est une mauvaise

¹⁵⁹ STREET Tony, "Concerning the life and works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī...", *op. cit.*, p. 138.

¹⁶⁰ IBN ABĪ UṢAYBĪ'A, 'Uyūn..., *op. cit.*, p. 467, l. 21-22.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 468, l. 2-3.

¹⁶² STREET Tony, "Concerning the life and works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī...", *op. cit.*, pp. 138-139.

¹⁶³ MA'ŠŪMĪ M. Ṣaghīr Ḥasan, "Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his Critics", dans *Islamic Studies*, 6.4 (1967), p. 366.

¹⁶⁴ STREET Tony, "Concerning the life and works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī...", *op. cit.*, p. 139.

¹⁶⁵ *Ibid.*

chose. En revanche, si Rāzī pouvait être représenté comme se rétractant du projet rationaliste à la fin de sa vie, les esprits accepteraient plus facilement de s'en détourner¹⁶⁶.

Jaffer¹⁶⁷, quant à lui, ne pense pas qu'Ibn Taymiyya interprète le *Testament* de cette façon intentionnellement. Cette interprétation partirait plutôt de la vision selon laquelle il existe une dichotomie entre l'utilisation de méthodes rationnelles d'une part et l'adhérence au Coran et à la Sunna d'autre part. Cette façon de penser est typique des traditionalistes qui font une distinction entre raison et écriture et qui n'envisagent pas que ces deux sources de connaissance puissent fonctionner de manière interdépendante¹⁶⁸. Toutefois, si Ibn Taymiyya ne dénature pas intentionnellement le *Testament*, il laisse cependant entendre que Rāzī a trouvé plus de satisfaction dans la méthode coranique que dans le *kalām* et la philosophie. Il laisse clairement entendre également que la méthode rationaliste est incompatible au respect du Coran et de la Sunna¹⁶⁹.

Deux Ash'arites, al-Subkī (m. 771/1370) et al-Ṣafadī (m. 764/1363), combattent cette interprétation du *Testament* de Rāzī. Leur stratégie est d'abord, selon Street, de restaurer le *Testament* et de laisser voir les gens par eux-mêmes combien est injuste la paraphrase¹⁷⁰. Ensuite, il s'agit de suggérer que le *Testament* serait en réalité une réponse aux attaques des littéralistes et des Ḥanbalites¹⁷¹. Malgré tout, d'après Street, la paraphrase d'Ibn Taymiyya a persisté et est restée l'interprétation dominante du testament¹⁷².

Pour connaître l'opinion de Rāzī sur la supériorité du Coran, nous nous tournons vers son *Tafsīr al-kabīr*¹⁷³ :

العلوم إما نظرية وإما عملية أما العلوم النظرية فأشرفها وأكملها معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه ولا ترى هذه العلوم أكمل ولا أشرف مما تجده في هذا الكتاب وأما العلوم العملية فالمطلوب إما أعمال الجوارح وإما أعمال القلوب وهو المسمى بطهارة الاخلاق وتركية النفس ولا تجد هذين العلمين مثل ما تجده في هذه الكتاب

« Les sciences sont soit spéculatives, soit pratiques. En ce qui concerne les sciences spéculatives, la plus noble et la plus parfaite d'entre elles est la connaissance de l'Essence de Dieu, de Ses attributs, de Ses actes, de Ses décrets et de Ses noms et tu ne considères pas ces sciences plus parfaites et plus nobles que ce que tu trouves dans ce Livre (le Coran). En ce qui concerne les sciences pratiques, elles visent soit les actions des membres <du corps>, soit les actions des cœurs, et c'est là ce qui est appelé la purification des caractères et de l'âme et tu ne trouveras pas que ces deux sciences sont semblables à ce que tu trouves dans ce Livre »

¹⁶⁶ STREET Tony, "Concerning the life and works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī...", *op. cit.*, p. 139.

¹⁶⁷ JAFFER Tariq, *al-Rāzī, Master of Qur'anic Interpretation and Theological Reasoning*, New York, Oxford University Press, 2015.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 122.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 123.

¹⁷⁰ STREET Tony, "Concerning the life and works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī...", *op. cit.*, p. 139.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 140.

¹⁷² *Ibid.*, p. 141.

¹⁷³ RĀZĪ Muḥammad Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī, al-mushahhar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa-Mafātīḥ al-ghayb*, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1981 (dorénavant TK), vol. 13, p. 85.

Rāzī considère donc que ces sciences ne sont pas supérieures à ce qu'on trouve dans le Coran. D'ailleurs, il continue¹⁷⁴ :

يقول مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي وأنا قد نقلت أنواعا من العلوم النقلية والعقلية فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من أنواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم

« L'auteur de ce livre, Muḥammad b. 'Umar al-Rāzī, dit : j'ai transmis différents types de sciences traditionnelles (*naqliya*) et rationnelles (*'aqliya*), mais je n'ai pas atteint par ces sciences, dans la religion et dans ce monde, de bonheurs semblables à ce que j'ai atteint grâce au service de cette science (l'exégèse) ».

Toutefois, s'il a trouvé plus de satisfaction dans l'explication du Coran, cela ne veut pas dire qu'il a rejeté la méthode spéculative, puisque c'est à travers cette méthode qu'il explique le Livre. Nous voyons donc à travers cette brève étude du *Testament* de Rāzī comment un passage d'un texte peut être utilisé – à tort ou à raison – à des fins idéologiques.

A son époque et dans les siècles qui suivent, Fakhr al-Dīn al-Rāzī est largement lu, notamment par Ibn 'Arabī (m. 638/1240)¹⁷⁵. Celui-ci lui écrit une lettre¹⁷⁶ pour lui faire part de son avis. En effet, dans cette lettre, il lui montre qu'une vie consacrée à Dieu, uniquement par des connaissances théoriques, ne procure aucun repos ni tranquillité d'esprit. Il appelle donc Rāzī à un chemin spirituel¹⁷⁷. On ne sait pas si Rāzī lui a répondu¹⁷⁸.

L'œuvre de Rāzī *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta'akhkhirīn min al-ulamā' wa-l-ḥukamā' wa-l-mutakallimīn*¹⁷⁹, une somme sur les doctrines des philosophes et des scolastiques du *kalām*, est largement étudiée, notamment par Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et Ibn Khaldūn (m. 808/1406)¹⁸⁰. Ibn Taymiyya qui est opposé aux tendances rationalistes de Rāzī et cherche à les discréditer, subit malgré tout son influence. A propos du *tafsīr*, il réagit aux interprétations de Rāzī en disant que son commentaire contient tout, sauf le *tafsīr*. Cette remarque acerbe est avant tout une réponse à la pluralité des modes d'interprétation et à l'étendue du matériel que Rāzī introduit dans le *tafsīr* sunnite¹⁸¹. Ibn Taymiyya utilise, malgré tout, les œuvres principales de Rāzī, le *Muḥaṣṣal*, mais aussi le *Ma'ālim uṣūl al-dīn*¹⁸² (les caractéristiques des principes de la religion) et le *Kitāb al-Arba'īn* (le livre des quarante)¹⁸³ et sur plusieurs points, il est amené à faire des concessions sur sa doctrine des Prophètes. Sa

¹⁷⁴ TK, vol. 13, p. 85.

¹⁷⁵ CORBIN Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 373-374.

¹⁷⁶ RUSTOM Mohammed, "Ibn 'Arabī's letter to Fakhr al-Dīn al-Rāzī : a study and translation", dans *Journal of Islamic Studies*, 25.2 (2014), pp. 113-137.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 123.

¹⁷⁸ KNYSH Alexander D., *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, New York, State University of New York Press, 1999, p. 334.

¹⁷⁹ RĀZĪ, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta'akhkhirīn min al-ulamā' wa-l-ḥukamā' wa-l-mutakallimīn*, Le Caire, Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyya, 1978.

¹⁸⁰ CORBIN Henry, *Histoire de la philosophie islamique...*, *op.cit.*, pp. 373-374.

¹⁸¹ JAFFER Tariq, *al-Rāzī, Master of Qur'anic...*, *op. cit.*, pp. 6-7.

¹⁸² RĀZĪ, *Ma'ālim uṣūl al-dīn*, éd. SA'D T., Le Caire, n.d.

¹⁸³ RĀZĪ, *Kitāb al-Arba'īn fī uṣūl al-dīn*, Le Caire, maktabat al-kulliyāt al-azhariyya, 1986.

sociologie politique est également une réaction contre la conception de la souveraineté et la théorie du califat défendues par Rāzī¹⁸⁴.

Ibn Khaldūn, quant à lui, est largement inspiré par Fakhr al-Dīn al-Rāzī quand il s'attaque à la philosophie d'Avicenne (m. 428/1037), par exemple dans sa réfutation de la théorie de l'émanation et son rejet de la doctrine selon laquelle Dieu ne connaît pas les particuliers. Toutefois, il ne manque pas de critiquer Rāzī lui-même pour le fait qu'il mélange le savoir rationnel avec le savoir religieux¹⁸⁵.

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (m. 672/1274), grand savant shī'ite, fait un commentaire du *Muḥaṣṣal* sous forme d'abrégé¹⁸⁶. Al-Ṭūsī dit, dans son introduction, que cet ouvrage est un travail de théologie standard qui est inclus dans le curriculum de la *madrassa*. Il ajoute que le *Muḥaṣṣal* a acquis une telle réputation que des savants très estimés l'ont clarifié et l'ont commenté et que d'autres l'ont réfuté et ont invalidé ses bases. Lui-même considère que cet ouvrage contient du bon comme du mauvais¹⁸⁷.

D'après Jaffer, Rāzī est le premier théologien sunnite à développer une méthodologie qui unifie la raison (*‘aql*), et les écritures canoniques qui comprennent le Coran et les traditions prophétiques¹⁸⁸. En cela, il suit al-Ghazālī qui permet la légitimation de l'utilisation de la logique ainsi que l'acceptation de la plupart des prémisses de la philosophie naturelle¹⁸⁹.

Concernant le rapport de Rāzī à la philosophie, c'est dès sa jeunesse qu'il prend connaissance des arguments philosophiques. Dans un de ses ouvrages, en effet, il raconte que, quand il était encore un jeune étudiant, il a réfuté la thèse selon laquelle le mouvement conduit à l'éternité de la matière¹⁹⁰. Tout au long de sa vie, Rāzī s'inspire largement de la philosophie et laisse un riche corpus de travaux philosophiques et théologiques qui montrent l'influence d'Avicenne sur lui, notamment *al-Mabāḥith al-mashriqiyya*¹⁹¹ (Les questions orientales), œuvre de jeunesse et son très important commentaire d'Avicenne¹⁹², *Sharḥ al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*¹⁹³. Shihadeh a montré la complexité de l'approche de Rāzī du texte d'Avicenne¹⁹⁴. Rāzī ne se contente pas de réfuter Avicenne, mais il résout des apories, en proposant de nouvelles preuves pour soutenir une théorie avicennienne qu'il rejette finalement ou pour soutenir une autre qu'il défend contre d'anciennes positions théologiques¹⁹⁵. Ce commentaire

¹⁸⁴ ANAWATI G. C., "Fakhr al-Dīn al-Rāzī", dans *EI2*. Sur l'influence des idées de Rāzī sur Ibn Taymiyya, voir la thèse de Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-dīn Aḥmad b. Taymiyya*, Le Caire, 1939.

¹⁸⁵ *History of Islamic Philosophy...*, op. cit., p. 360.

¹⁸⁶ DAIBER H. et RAGEP F.J., "al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn", dans *EI2*.

¹⁸⁷ JAFFER Tariq, *al-Rāzī, Master of Qur'anic...*, op. cit., p. 20.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 1.

¹⁸⁹ EL-BIZRI Nader, "God : essence and attributes", dans *The Cambridge Companion to Classical Islamic*, op. cit., p. 135.

¹⁹⁰ CEYLAN Yasin, *Theology and Tafsiṣ...*, op. cit., p. 12. L'ouvrage en question est *al-Maṭālib al-‘Alya*. Au sujet de l'éternité du monde chez les philosophes, voir, par exemple, CERAMI Cristina, "The eternity of the world", dans *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, éd. R. C. Taylor et L.X. Lopez-Farjeat, New York, Routledge, 2016, pp. 141-155.

¹⁹¹ RĀZĪ, *Al-Mabāḥith al-mashriqiyya*, éd. M. al-Baghdadī, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1990.

¹⁹² *The Routledge companion to Islamic philosophy...*, op. cit., p. 9.

¹⁹³ Voir RĀZĪ, *Sharḥ al-Ishārāt wa-tanbīhāt*, éd. Najafzadeh, Téhéran, 1384.

¹⁹⁴ Voir SHIHADĒH Ayman, "Al-Rāzī's (D. 1210) Commentary on Avicenna's *Pointers*. The Confluence of Exegesis and Aporetics", dans *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, op. cit., pp. 296-325.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 323.

est lui-même objet de critiques, notamment par Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (m. 672/1274), dans son commentaire des *Ishārāt* intitulé *Ḥall mushkilāt al-Ishārāt* (résolution des problèmes des *Ishārāt*)¹⁹⁶. Dans cet ouvrage, al-Ṭūsī défend les positions d'Avicenne contre celles de Rāzī¹⁹⁷.

Le dernier ouvrage philosophique de Rāzī, *al-Maṭālib al-‘āliya*¹⁹⁸ (Les Recherches élevées), est considéré comme reflétant son dernier point de vue, le plus complet¹⁹⁹. C'est l'un des plus longs parmi ses ouvrages philosophiques et théologiques²⁰⁰. Dans celui-ci, on peut remarquer un changement dans la pensée de Rāzī. En effet, il réfute, par exemple, les arguments contre l'atomisme soutenus par Avicenne et en présente d'autres en faveur de cette doctrine. Pourtant dans ses premiers ouvrages, tel qu'*al-Mabāḥith al-mashriqiyya*, il semblait adopter les arguments d'Avicenne²⁰¹. Par ailleurs, beaucoup de concepts philosophiques expliqués dans les *Maṭālib* se retrouvent dans son grand commentaire du Coran²⁰².

Rāzī concourt ainsi non seulement à la diffusion de l'ash'arisme, mais également à l'étude de la *falsafa*²⁰³. Il est un des jalons dans l'incorporation de la philosophie avicennienne dans le *kalām*.

Il faut faire remarquer que certains théologiens sont hostiles à la *falsafa*. Des Ash'arites et même certains Mu'tazilites discutent et réfutent ses enseignements. Cependant, avec al-Ghazālī (m. 505/1111), l'engagement du *kalām* dans le rejet de la *falsafa* entre dans une nouvelle phase²⁰⁴. En effet, au cours du V^e/XI^e siècle, c'est le système philosophique d'Avicenne (m. 428/1037) qui devient le défi le plus important pour les diverses écoles théologiques. Ce système trouve des défenseurs parmi les théologiens aussi bien que des adversaires. Apprendre le système des « philosophes » (*falāsifa*) – ce qui signifie en fait Avicenne et ses successeurs – fait partie de presque tous les enseignements supérieurs dans les *madrasas* jusqu'au XII^e/XIX^e siècle²⁰⁵. Al-Ghazālī, enseignant à la *madrasa niẓāmiyya* à Bagdad jusqu'en 488/1095 et à Nishapur en 499/1106²⁰⁶, est le premier théologien qui se confronte explicitement avec le système philosophique d'Avicenne. Il en discute abondamment et essaye de réfuter certains éléments²⁰⁷. Parmi les questions qui posent des problèmes et pour lesquelles al-Ghazālī montre qu'elles sont à la fois rationnellement intenable et équivalentes à une infidélité (*kufr*), il y a l'éternité du monde qui s'oppose à la création, la connaissance de Dieu qui serait limitée aux universaux ainsi que le rejet d'une immortalité individualisée de l'âme et de la résurrection

¹⁹⁶ DAIBER H. et RAGEP F.J., “al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn”, dans *EI2*. Voir Ṭūsī Naṣīr al-Dīn, *Ḥall mushkilāt al-Ishārāt*, dans *Sharḥay al-Ishārāt li-l-khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī wa-li-l-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Qom, Maktabat Āyat Allāh al-‘Azmī al-Mar‘ashi al-Najafī, 1984. Pour une analyse, voir MCGINNIS Jon, « Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (D. 1274) *Sharḥ al-Ishārāt* », dans *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, éd. El-Rouayheb K. et Schmidtke S., Oxford University Press, 2017, pp. 326-347.

¹⁹⁷ DAIBER H. et RAGEP F.J., “al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn”, dans *EI2*.

¹⁹⁸ RĀZĪ, *Al-Maṭālib al-‘āliya*, 9 vols, Beirut, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1999.

¹⁹⁹ *The Routledge companion to Islamic philosophy...*, op. cit., p. 9.

²⁰⁰ SHIHADAH Ayman, *The Theological Ethics...*, op. cit., p. 10.

²⁰¹ *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy...*, op. cit., p. 384.

²⁰² *The Routledge companion to Islamic philosophy...*, op. cit., p. 9.

²⁰³ GRIFFEL Frank, “On Fakhr al-Dīn...”, op. cit., p. 340.

²⁰⁴ *Id.*, “al-Ghazālī's (D. 1111) incoherence of the philosophers”, dans *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy...*, op. cit., pp. 191-192.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 192.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 193.

²⁰⁷ *Ibid.*

corporelle²⁰⁸. Son ouvrage *Tahāfut al-falāsifa* (l'incohérence des philosophes) joue un grand rôle dans l'histoire de la théologie. Avant lui, les *mutakallimūn* n'avaient pas besoin de s'intéresser à la *falsafa*. Maintenant, ils discutent ouvertement des défauts et des mérites de ses arguments²⁰⁹. Toutefois, l'opposition à la *falsafa* n'est pas due uniquement à des motivations doctrinales. En effet, des considérations politiques sont en jeu également. Les Shī'ites, notamment les Ismaéliens, encouragent l'étude et la diffusion de la *falsafa*. Ceci provoque une réaction négative de la part des savants sunnites qui, pour défendre le califat, doivent aussi combattre les idées de leurs adversaires. Cette lutte idéologique culmine sous les Saljūkides, avec, en particulier, al-Ghazālī lorsqu'il enseignait à la *niẓāmiyya* de Bagdad²¹⁰. Les Saljūkides entendent définir ce qu'est l'orthodoxie sunnite et la diffusent à travers l'enseignement religieux, par la fondation de *madrasas*. Ces sortes de collèges attachés aux mosquées, directement liés aux autorités²¹¹, permettent cette diffusion et contrôlent l'enseignement qui fut codifié et figé. Cette institution, financée par l'Etat, permet de doter le sunnisme d'outils intellectuels nécessaires pour lutter contre la propagande des Shī'ites et, par conséquent, contre la *falsafa*. Malgré tout, si certains théologiens ont rejeté la *falsafa*, ils ont subi son influence. Al-Ghazālī lui-même reprend une série d'idées et de concepts nouveaux qu'il utilise pour défendre le *kalām* et l'enrichir. Il en est de même pour Fakhr al-Dīn al-Rāzī²¹².

Parmi les critiques émises à l'encontre de Rāzī, figure le fait qu'il crée des doutes. Il s'agit d'une critique plus générale des traditionalistes contre le *kalām*. Pour ceux-ci, le doute est souvent traduit en termes d'incroyance, par un échec à accepter les doctrines religieuses. Pour les théologiens du *kalām*, il s'agit plutôt de rejeter le *taqlīd* (imitation), le fait de consentir à des croyances venant d'autorités telles que les parents ou les enseignants, sans les avoir examinées au préalable par eux-mêmes²¹³. En outre, le doute provoqué par Rāzī est d'autant plus profond qu'il présenterait les arguments de ses ennemis en long et en large tout en donnant une réponse trop courte, incapable de les réfuter de manière convaincante²¹⁴. A nouveau, il s'agit là d'une critique habituelle des traditionalistes contre ceux qui s'adonnent aux questions théologiques et philosophiques controversées. Al-Ghazālī est attaqué de manière similaire pour sa présentation de certaines doctrines. Bien qu'il développe une réfutation complète de celles-ci, certains l'accusent d'un excès de zèle dans sa formulation. Selon eux, il aide plutôt à étayer les croyances qu'il veut rejeter et ce, avec ses propres arguments²¹⁵. Néanmoins, certains penseurs contemporains de Rāzī ont reconnu que celui-ci parvient à affaiblir les principes de

²⁰⁸ ZIAI Hossein, "Islamic philosophy (*falsafa*)", dans *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology...*, op. cit., p. 67.

²⁰⁹ GRIFFEL Frank, "al-Ghazālī's (D. 1111) incoherence of the philosophers", dans *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy...*, op. cit., p. 207.

²¹⁰ OULDDALI Ahmed, *Raison et révélation en Islam...*, op. cit., p. 8.

²¹¹ Voir *EI2*, s.v. Saljūkids.

²¹² OULDDALI Ahmed, *Raison et révélation en Islam...*, op. cit., p. 8.

²¹³ JAFFER Tariq, *al-Rāzī, Master of Qur'anic...*, op. cit., p. 17.

²¹⁴ ANAWATI G. C., "Fakhr al-Dīn al-Rāzī", dans *EI2*. KHOLEIF Fathalla, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and His Controversies...*, op. cit., pp. 9 sqq.

²¹⁵ KHOLEIF Fathalla, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and His Controversies...*, op. cit., pp. 13-14.

leurs doctrines par ses contre-arguments²¹⁶. Par exemple, au sujet des philosophes, Ṣalāḥ al-Dīn al-Ṣafadī (m. 764/1363) écrit, dans son dictionnaire biographique²¹⁷, ceci :

إذا ذكر للفلاسفة أو غيرهم من خصومه شبهة ثم أخذ في نقضها فإنما أن يهدمها ويمحوها
ويمحقها وإنما أن يزلزل أركانها من ذلك أنه أتى إلى شبهة الفلاسفة في أن وجود الله تعالى
عين ذاته ولهم في ذلك شبه وحجج قوية مبنية على أصولهم التي قرروها فقال هذا كله ما
نعرفه ولكن نحن نعلم قطعاً أن الله تعالى موجود ونشك في ذاته ما هي فلو كان وجوده عين
ذاته لما كنّا نعلم وجوده من وجه ونجهله من وجه إذ الشيء لا يكون في نفسه معلوماً مجهولاً
هذا أمرٌ قطعيٌّ فانظر إلى هذه الحجة ما أقواها وأوضحها وأجلاها كيف تهدم ما بنوه وتدكدك
ما شيدوه وعلّوه

« Il mentionne un sophisme qui vient des philosophes ou d'autres parmi ses adversaires et ensuite, il se met à le contrer. Alors, soit il le démolit, l'éradique, l'annihile, soit il fait trembler ses fondations. Notamment, il s'est attaqué au sophisme des philosophes selon lequel l'existence de Dieu le Très-Haut serait Son essence même et pour lequel ils ont des pseudo-preuves et des arguments puissants, construits sur les principes qu'ils ont établis. <Rāzī> dit alors : Tout ceci, nous ne le reconnaissons pas. Par contre, nous savons d'une manière tranchée que Dieu le Très-Haut existe, mais nous doutons à propos de ce qu'est Son essence. Si donc Son existence est identifiée à Son essence, nous ne <pourrions> connaître Son existence d'un côté et l'ignorer d'un autre car la chose ne <peut> pas être <à la fois> connue et ignorée en elle-même. C'est là quelque chose de décisif. Regarde cet argument <et vois> combien il est fort, évident et sublime, comment il démolit ce qu'ils ont construit et comment il aplatit ce qu'ils ont érigé et élevé ! ».

Malgré les attaques de milieux plus conservateurs, l'exemple de Fakhr al-Dīn al-Rāzī montre qu'au tournant du VII^e/XIII^e siècle, des autorités de l'Est musulman soutiennent la théologie ash'arite²¹⁸. Il vit sous les Khwārizmshāhs et sous les Ghūrīdes et obtient le patronage de ces deux dynasties, alors qu'elles étaient en guerre l'une contre l'autre²¹⁹. Durant sa vie, Fakhr al-Dīn reçoit l'appui non seulement de ces deux forces politiques majeures de l'Orient, mais aussi de la part des Ayyoubides en Syrie²²⁰. Ainsi, le souverain ayyoubide al-Malik al-ʿĀdil (r. 596–615/1200–1218), le frère de Saladin qui règne sur l'Égypte et la Syrie, est en contact avec Rāzī et lui a commandité l'écriture d'un livre qui expliquerait le rôle de l'interprétation (*ta'wīl*) dans la compréhension du Coran²²¹.

Enfin, l'influence de Rāzī dans la tradition islamique post-classique, de 1200 à 1900, est forte. Après sa mort en 606/1210, ses ouvrages sont devenus des manuels standards dans des institutions islamiques de l'enseignement supérieur en Iran, en Iraq, en Asie Centrale et aussi

²¹⁶ MA'ŠUMĪ M. Ṣaghīr Ḥasan, "Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his Critics...", *op. cit.*, p. 360.

²¹⁷ AL-ṢAFADĪ Ṣalāḥ-al-Dīn, *kitāb al-wāfi bi-l-wafayāt...*, *op. cit.*, pp. 177-178.

²¹⁸ GRIFFEL Frank, "On Fakhr al-Dīn...", *op. cit.*, p. 341.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 340.

²²⁰ *Ibid.*, p. 341.

²²¹ *Ibid.*, p. 339.

en Inde, en Afrique du Nord ainsi qu'en Malaisie et en Indonésie. Les travaux de Rāzī en philosophie et en théologie ainsi que les commentaires qu'ils ont engendrés, font partie du cursus des institutions shī'ites d'enseignement supérieur à Qom en Iran²²². L'influence de Rāzī a persisté jusqu'au dix-neuvième siècle²²³.

En conclusion, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, qui a vécu avant l'arrivée des Mongols (Hérat a été prise par les Mongols peu après sa mort, en 618/1221²²⁴), développe une pensée riche et complexe tout en restant dans l'orthodoxie sunnite. Il est un maillon essentiel dans l'incorporation de la *falsafa*, et surtout de la philosophie d'Avicenne (m. 428/1037), dans le *kalām*. Il unifie les connaissances *'aqlī* (rationnelles) et *naqlī* (traditionnelles) et est un maître de la dialectique. Célèbre parmi ses contemporains, son influence dans les siècles qui ont suivi est profonde.

2.2. Le *Tafsīr al-kabīr* ou *Mafātīḥ al-ghayb*

Le *Tafsīr al-kabīr* (Grand Commentaire) ou *Mafātīḥ al-ghayb* (Les clés de l'invisible)²²⁵, est une des nombreuses œuvres de Rāzī et la plus remarquable. Il y reprend toutes les branches du savoir de l'époque. Rāzī cite de nombreuses autorités à propos de ce qu'il examine et fait part de ses propres élaborations²²⁶. Le commentaire de Rāzī a été publié en trente-deux volumes et comprend environ dix mille pages²²⁷. Goldziher (1850-1921), l'un des pionniers parmi les universitaires occidentaux qui ont examiné la tradition du *tafsīr*, considère les *Mafātīḥ al-ghayb* comme le summum parmi les commentaires classiques du Coran²²⁸.

Ce *tafsīr* est donc très volumineux. Cela ne l'a pas empêché d'avoir une grande influence. Pour avoir une idée de la tradition manuscrite, un outil intéressant est le catalogue des manuscrits *Al-Fihris al-shāmil li-l-turāth al-'arabī al-islāmī al-makḥṭūt* (Catalogue complet du patrimoine des manuscrits arabes islamiques)²²⁹. Il s'agit d'une liste des titres des manuscrits existants et des lieux où se trouvent ceux-ci. Ce n'est pas une liste exhaustive des travaux produits dans l'histoire du genre, puisque beaucoup d'ouvrages sont perdus. On peut malgré tout comparer les différents auteurs afin de se représenter leurs influences respectives. L'index liste 452 manuscrits reprenant tout ou partie des *Mafātīḥ al-ghayb*²³⁰ de Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Quant au *tafsīr* d'Ibn Kathīr (m. 774/1373), l'index n'en compte que 66²³¹. Le *fihris* relève 886

²²² JAFFER Tariq, *al-Rāzī, Master of Qur'anic...*, op. cit., p. 2.

²²³ *Ibid.*, p. 3.

²²⁴ FRYE R.N., "Harāt", dans *EI2*.

²²⁵ RĀZĪ Muḥammad Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī, al-mushahhar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa-Mafātīḥ al-ghayb*, op. cit.

²²⁶ LAGARDE Michel, *Les secrets de l'invisible. Essai sur le Grand Commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209)*, Beyrouth, Albouraq, 2008 (Héritages spirituels), pp. 20-21.

²²⁷ JAFFER Tariq, *al-Rāzī, Master of Qur'anic...*, op. cit., p. 2.

²²⁸ GOLDZIHNER Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung...*, op. cit., p. 123.

²²⁹ *Al-Fihris al-shāmil li-l-turāth al-'arabī al-islāmī al-makḥṭūt. 'Ulūm al-Qur'ān. Makḥṭūtāt al-tafsīr wa-'ulūmih*, 'Ammān, Mu'assasat Āl al-Bayt, 1987. Voir Compte rendu par David James, dans *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, 17.1 (1990), p. 112.

²³⁰ *Al-Fihris al-shāmil li-l-turāth al-'arabī al-islāmī al-makḥṭūt...*, op. cit., pp. 222-237.

²³¹ *Ibid.*, pp. 420-422.

pour celui d'al-Zamakhsharī (m. 538/1144), un ouvrage beaucoup plus court²³², et 1391 pour celui d'al-Bayḍāwī (m. 685/1286) tout aussi court²³³.

Rāzī date l'achèvement de certaines sections dans son ouvrage. Les colophons mentionnent parfois aussi où les passages furent composés. L'œuvre débute par les sourates les plus courtes, mais cette période n'est en général pas datée. La date de référence la plus ancienne se trouve dans le commentaire de la troisième sourate qui fut achevé en 595/1199. La quatrième sourate est terminée dans la même année au Khurasan. Ensuite, après une interruption de cinq ans, l'ouvrage continue aux alentours de 601/1204 par la cinquième sourate jusqu'en 603/1207 et la sourate dix-huit. A cet endroit, Rāzī mentionne Bāghlān, ville du Nord de l'Afghanistan, Ghazna et Hérat. Le reste n'est pas daté et les dernières sourates du *Commentaire* sont les deux premières du Coran. L'écriture du *Tafsīr al-kabīr* ne suit donc pas l'ordre des sourates et il n'est pas certain que Rāzī l'ait terminé²³⁴.

En effet, une partie du texte serait écrit par quelqu'un d'autre. Les milieux académiques – mais aussi les auteurs de bio-bibliographies dans le monde islamique – ont questionné la paternité du commentaire. Jacques Jomier, par exemple, s'est intéressé à cette question et nous explique d'où vient cette hypothèse²³⁵. Des citations, notamment d'Ibn Abī Uṣaybi'a (m. 668/1270), montrent que le commentaire a été trouvé inachevé. Ces citations donnent également le nom de deux auteurs qui auraient complété son œuvre dont al-Khuwayyī (m. 637/1239-40)²³⁶. Celui-ci suivait l'enseignement d'un disciple de Rāzī, al-Quṭb al-Miṣrī ou même de Rāzī lui-même d'après certaines sources²³⁷. Certains manuscrits du *tafsīr* mentionnent également le fait qu'une partie a été rédigée par al-Khuwayyī. Cette partie serait le bloc des sourates allant d'al-*'Ankabūt* à *Yāsīn* (29-36). Jomier fait remarquer que ce caractère incomplet du *tafsīr* peut être dû soit à la mort de Fakhr al-Dīn al-Rāzī soit au fait qu'une partie se serait perdue, peut-être suite à l'arrivée des Mongols²³⁸. Jomier interroge ensuite le texte du commentaire lui-même, afin d'étudier les indices éventuels qui s'y trouvent. Le but de sa critique interne est de voir si la partie entre al-*'Ankabūt* et *Yāsīn* est l'œuvre d'un autre auteur que Rāzī et si celui-ci est bien al-Khuwayyī²³⁹. Au terme de son étude, aucune conclusion catégorique ne peut être tirée. On peut juste dire qu'il semble certain que cette section ne provient pas de Rāzī et que vraisemblablement l'auteur est al-Khuwayyī²⁴⁰. Jaffer soutient au contraire que Fakhr al-Dīn al-Rāzī est bien l'auteur de tout le commentaire. Selon lui, il y aurait eu une mauvaise interprétation lorsqu'il est dit qu'al-Khuwayyī écrit une *tatimma* (un complément / un achèvement) au commentaire de Rāzī. Cela ne voudrait pas forcément dire que celui-ci aurait été inachevé²⁴¹.

²³² *Al-Fihris al-shāmil li-l-turāth al-'arabī al-islāmī al-makḥṭūt...*, op. cit., pp. 155-182.

²³³ *Ibid.*, pp. 280-320.

²³⁴ GRIFFEL Frank, "On Fakhr al-Dīn...", op. cit. p.325. Pour une analyse de la chronologie du texte, voir LAGARDE Michel, *Index du grand commentaire* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Leiden, Brill, 1996, pp. 51-57.

²³⁵ JOMIER Jacques, "Qui a commenté l'ensemble des sourates al-*'Ankabūt* à *Yāsīn* (29-36) dans « Le Tafsīr al-Kabīr » de l'Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī ? ", dans *International Journal of Middle East Studies*, 11.4 (juil. 1980), pp. 467-485.

²³⁶ *Ibid.*, p. 467.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 478-479.

²³⁸ *Ibid.*, p. 467.

²³⁹ *Ibid.*, p. 468.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 480.

²⁴¹ JAFFER Tariq, *al-Rāzī, Master of Qur'anic...*, op. cit., p. 5.

Concernant sa diffusion, on peut noter que le système des *madrasas* soutient et utilise le commentaire de Rāzī. Celui-ci est étudié au côté des commentaires d'al-Bayḍāwī (m. 685/1286)²⁴², d'al-Zamakhsharī (m. 538/1144)²⁴³ ainsi que des nombreux supercommentaires, les *hāshiyas*, qui sont utilisés pour les enseigner²⁴⁴. Ce système fonctionne à Istanbul jusqu'en 1924 et est toujours en fonction en Inde et en Egypte. De plus, le *Tafsīr al-kabīr* a grandement influencé le commentaire de Bayḍāwī²⁴⁵. En effet, dans celui-ci se retrouvent les idées philosophiques et théologiques que Rāzī formule dans son *tafsīr*²⁴⁶. Le commentaire de Bayḍāwī devient ainsi un canal supplémentaire pour la diffusion des *Mafātīḥ al-ghayb*.

D'autres savants musulmans de différents courants se sont appuyés sur le commentaire de Rāzī et ont étendu les méthodes et les idées exégétiques que Rāzī avait introduites²⁴⁷. Par exemple, en Iran, Nizām al-Dīn al-Nīshāpurī (m. 730/1330) est l'auteur d'un commentaire qui s'inspire fortement des explications scientifiques de Rāzī²⁴⁸. En Asie du Sud, Ashraf Jahāngīr Simnānī (m. 808/1405) dans *Laṭā'if Ashrafī* (en persan) puise chez Rāzī le contenu ṣūfī pour ses discussions sur les miracles²⁴⁹.

Le *Tafsīr al-kabīr* n'est pas le seul ouvrage de Fakhr al-Dīn al-Rāzī dans lequel il parle d'exégèse. 'Alī Sāmī al-Nashshār, dans l'introduction de son édition d'un petit traité de Rāzī, a classé ses œuvres de la manière suivante : dans le domaine du *tafsīr* (5 travaux), du *kalām* (40), de la philosophie (26), de la littérature et langue arabe (7), du *fiqh* (5), de la médecine (7), sur les talismans et la géométrie (5), sur l'histoire (2)²⁵⁰. Parmi les œuvres qu'il classe dans le *kalām* se trouve également *Asrār al-tanzīl wa anwār al-ta'wīl*²⁵¹. Il s'agit d'un ouvrage inachevé qui examine des thèmes théologiques à la lumière du Coran. Il aurait été écrit après le *Tafsīr al-kabīr* et il apparaît dans des sources plus tardives comme *Tafsīr al-ṣaghīr* (le petit *tafsīr*)²⁵².

Afin de situer dans le genre du *tafsīr* le *Tafsīr al-kabīr*, intitulé également les *Mafātīḥ al-ghayb*, nous reprenons les classifications du *tafsīr* vues plus haut. C'est un *tafsīr* classique selon Rippin et de type encyclopédique selon la classification de Walid Saleh. En effet, dans les *Mafātīḥ al-ghayb*, Rāzī entremêle la reprise d'interprétations d'autorités précédentes, comme

²⁴² AL-BAYḌĀWĪ, *Anwār al-tanzīl wa asrār al-tanzīl*, op. cit.

²⁴³ AL-ZAMAKHSHARĪ, *al-Kashshāf*, op. cit.

²⁴⁴ SALEH Walid A., "Preliminary Remarks...", op. cit., p. 13. Pour les éditions imprimées du dix-neuvième siècle des *hāshiyas* sur le commentaire d'al-Bayḍāwī, voir SALEH Walid A., "The Qur'an Commentary of al-Bayḍāwī...", op. cit., pp. 94-95.

²⁴⁵ JAFFER Tariq, *al-Rāzī, Master of Qur'anic...*, op. cit., p. 2.

²⁴⁶ Id., "Theological commentaries", dans *The oxford handbook of qur'anic studies*, éd. SHAH Mustafa et HALEEM Muhammad Abdel, Oxford, Oxford university press, 2019, p.775.

²⁴⁷ JAFFER Tariq, *al-Rāzī, Master of Qur'anic...*, op. cit., p. 6.

²⁴⁸ NĪSĀBŪRĪ Nizām al-Dīn, *Gharā'ib al-Qur'ān wa raghā'ib al-Furqān*, Beyrouth, Dar al-Kutub, 1996. Voir MORRISON Robert, *Islam and Science. The Intellectual Career of Nizam al-Din al-Nisaburi*, Londres et New York, Routledge, 2007.

²⁴⁹ JAFFER Tariq, *al-Rāzī, Master of Qur'anic...*, op. cit., p. 6.

²⁵⁰ RĀZĪ Fakhr al-Dīn, *I'tiqādāt fīraq al-Muslimīn wa al-mushrikīn*, éd. 'Alī Sāmī al-Nashshār, Le Caire, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1938, pp. 26-34, en ligne : https://archive.org/details/192Pdf_201812/page/n35/mode/2up (page consultée le 20/07/2022).

²⁵¹ RĀZĪ Fakhr al-Dīn, *asrār al-tanzīl wa anwār al-ta'wīl*, Beyrouth, Dār al-Ma'rifa, 2011.

²⁵² SHIHADDEH Ayman, *The Theological Ethics...*, op. cit., p. 10.

le font les *tafsīrs* classiques, avec des discussions étendues de théologie ash‘arite et des aspects de la philosophie avicennienne. Il ne doit donc pas être vu comme une exception à la forme classique du commentaire, mais plutôt comme une variation à l’intérieur de cette forme, variation en termes de degré avec lequel un aspect prédomine sur d’autres à l’intérieur de l’ouvrage²⁵³.

Al-Dhahabī le présente comme un *tafsīr bi-l-ra’y* permis²⁵⁴. Cependant, on ne peut pas dire que tout son commentaire soit basé sur le *ra’y*. En effet, il débute l’explication d’un verset, à de nombreuses reprises, par une discussion exégétique suivant le *ma’thūr*, la connaissance transmise. De plus, il englobe une large gamme de types d’interprétation et d’outils exégétiques et il serait vain de le catégoriser plus avant²⁵⁵. Par rapport aux catégories de Pink décrites plus haut, le *tafsīr* de Rāzī n’est ni un outil de guidance ni un outil pour l’édification. Il laisse une large place à la polyvalence, en donnant le plus d’interprétations possibles sans toujours donner une conclusion.

Concernant les sources de Fakhr al-Dīn al-Rāzī dans son *tafsīr*, Suleiman A. Mourad montre, à travers une étude de cas²⁵⁶, que Rāzī utilise largement deux *tafsīrs* précédents, *al-Basīṭ* d’al-Wāḥidī (m. 468/1076)²⁵⁷ et *al-Kashshāf* d’al-Zamakhsharī (m. 538/1144), qui font partie tous les deux de la tradition mu‘tazilite. Rāzī fait clairement référence à al-Zamakhsharī. Il en parle le plus souvent comme étant le *ṣāhib al-Kashshāf* (l’auteur du *Kashshāf*). Par contre, il reprend souvent al-Wāḥidī sans le mentionner. Cependant, même s’il cite le *Kashshāf*, on ne peut déterminer quelle est la part exacte revenant à Zamakhsharī sans comparer les deux textes. En effet, Rāzī copie *al-Kashshāf* avant même de le déclarer dans son texte. De plus, lorsqu’il mentionne l’opinion de certains - réciteurs, grammairiens, philologues, exégètes, juristes ou poètes - , on pourrait croire qu’il a lu leurs livres. Or, il les cite tels qu’ils le sont dans *al-Basīṭ* et *al-Kashshāf* et ce, sans le signaler. On peut donc supposer que c’est plutôt ces ouvrages-ci qu’il recopie²⁵⁸. Jacques Jomier a également étudié les différentes sources du *tafsīr* de Rāzī, cette fois à travers la sourate 3 (*al-‘Imrān*) et les noms que Rāzī cite²⁵⁹. Il fait remarquer que la plupart du temps, lorsque Rāzī fait appel au *Kashshāf*, il s’agit de grammaire ou de style et non de questions philosophiques²⁶⁰. Quant aux citations d’al-Wāḥidī dans le commentaire de Rāzī, Jomier note qu’il s’agit de variantes de lectures, de sens de mots et de questions de grammaire²⁶¹. Rāzī cite également al-Ṭabarī (m. 310/923), célèbre historien et commentateur du Coran. Son commentaire, *Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl al-Qur’ān* (Compilation d’exposés sur

²⁵³ *An anthology of Qur’anic commentaries. On the nature of the Divine*, éd. HAMZA Feras, RIZVI Sajjad et MAYER Farhana, London, Oxford University Press et The Institute of Ismaili Studies, 2009 (Qur’anic Studies Series, 5), p. 4.

²⁵⁴ AL-DHAHABĪ Muḥammad, *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn...*, op. cit., p. 248.

²⁵⁵ *An anthology of Qur’anic commentaries...*, op. cit., p. 17.

²⁵⁶ MOURAD Suleiman A., “The Survival of the Mu‘tazila Tradition...”, op. cit., pp. 83-108. Il analyse le commentaire de la sourate 63.

²⁵⁷ Pour une analyse de l’introduction d’*al-Basīṭ*, voir SALEH Walid A., “The Introduction to Wāḥidī’s *al-Basīṭ*: An Edition, Translation and Commentary”, dans *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic exegesis...*, op. cit., pp. 67-100.

²⁵⁸ MOURAD Suleiman A., “The Survival of the Mu‘tazila Tradition...”, op. cit., pp. 86-87.

²⁵⁹ JOMIER Jacques, « Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606 H./1210) et les commentaires du Coran plus anciens », dans *Mideo*, 15 (1982), pp. 145-172.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 157.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 158.

l'interprétation du Coran)²⁶², est très populaire. Al-Ṭabarī y interprète, selon la tradition, les versets coraniques d'un point de vue grammatical et lexicographique. Il effectue également à partir du Coran des déductions dogmatiques théologiques et juridiques²⁶³. Toutefois, il est à peine cité par Rāzī, en tout cas dans la sourate 3²⁶⁴.

Venons-en à présent aux différents objectifs de Fakhr al-Dīn al-Rāzī dans la rédaction de son commentaire *Mafātīḥ al-ghayb* (Les clés de l'invisible). Selon Michel Lagarde, auteur d'une monographie sur le *Tafsīr al-kabīr*²⁶⁵, Rāzī considère que la principale tâche d'un commentateur du Coran est de découvrir les secrets que contient le Livre et de les communiquer²⁶⁶. Ce serait donc le but de Fakhr al-Dīn al-Rāzī à travers cet ouvrage.

D'après Lagarde, Rāzī cherche également, tout au long du *tafsīr*, à présenter l'originalité de ses réflexions et de ses points de vue plutôt que de polémiquer. S'il lui arrive de présenter l'opinion notamment des Mu'tazilites sans prendre le soin de les réfuter, cela ne veut pas dire qu'il soit d'accord avec eux, mais plutôt qu'il est clair pour lui que ces arguments sont faibles²⁶⁷. Il se présente, en effet, comme un Ash'arite. Tout au long de son *tafsīr*, il cite ses compagnons (*aṣḥābunā*) qui renvoient aux Ash'arites²⁶⁸. Par exemple, dans le commentaire du verset 2:4, on peut lire :

لا نزاع بين أصحابنا وبين المعتزلة في أن الإيمان إذا عدى بالباء فالمراد منه التصديق (...)

« Il n'y a pas de conflit entre nos compagnons (*aṣḥābunā*) et les Mu'tazilites en ce qui concerne le fait que le sens de *imān*, utilisé avec le *bā*, est l'assentiment (*al-taṣḍīq*)(...) ».

D'autres raisons le poussent à rédiger ce *tafsīr*. Rāzī fait valoir que de faux enseignements et des opinions hérétiques se développent dans la communauté. Cela lui donne la motivation à composer les *Mafātīḥ al-ghayb*²⁶⁹. En effet, il dit dans son introduction²⁷⁰ :

أما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله ﷺ ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار إلا فرقة واحدة وهذا يدل على أن الإثنيتين والسبعين موصوفون بالعقائد الفاسدة والمذاهب الباطلة ثم إن ضلال كل واحدة من أولئك الفرق غير مختص بمسئلة واحدة بل هو حاصل في مسائل كثيرة من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وبصفاته وبأحكامه وبأفعاله وبأسمائه وبمسائل الجبر والقدر والتعديل والتجوز والثواب والمعاد والوعد والوعيد والأسماء

²⁶² AL-ṬABARĪ, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān*, éd. 'Abd Allah b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Gizah, Dār hijr, 2008, en ligne :

https://archive.org/details/taftabry25_26/taftabry06/page/n223/mode/2up.
(page consultée le 10/08/2022).

²⁶³ BOSWORTH C. E., "al-Ṭabarī", dans *EI2*.

²⁶⁴ JOMIER Jacques, « Fakhr al-Dīn al-Rāzī... », *op. cit.*, p. 157.

²⁶⁵ LAGARDE Michel, *Les secrets de l'invisible...*, *op. cit.*

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 56.

²⁶⁷ *Ibid.* p. 21.

²⁶⁸ JOMIER Jacques, « Fakhr al-Dīn al-Rāzī... », *op. cit.*, p. 160.

²⁶⁹ JAFFER Tariq, *al-Rāzī, Master of Qur'anic...*, *op. cit.*, p. 30.

²⁷⁰ TK, vol. 1, p. 12, l. 3-10.

والأحكام والإمامة فإذا وزعنا عدد الفرق الضالة وهو الاثنان والسبعون على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغاً عظيماً

« En ce qui concerne les croyances, le <Prophète> (paix et bénédiction de Dieu sur lui) dit dans le *khavar* célèbre : « Ma communauté se séparera en septante-trois groupes. Tous seront dans le feu sauf un seul ». Cela montre que les septante-deux <autres groupes> sont caractérisés par des croyances corrompues et des doctrines fausses. De plus, l'égarement de chacun de ces groupes n'est pas limité à une seule question, mais il se produit plutôt dans de nombreuses questions, notamment les discussions liées à l'essence de Dieu, le Très-Haut, Ses attributs, Ses décrets, Ses actes, Ses noms, aux questions du déterminisme, du destin, de la justice, de la permission, de la récompense, du retour, de la promesse et de la menace, des noms, des décrets et de l'imamat. Si nous multiplions le nombre de groupes égarés – les septante-deux – sur ces nombreuses questions, le résultat serait un nombre énorme ».

Selon Jaffer, Rāzī vise en outre à montrer à ses contemporains comment rendre compte de l'étendue des questions qui peuvent être dérivées du Coran ainsi que de la profondeur des significations ancrées dans le Texte²⁷¹. En effet, Rāzī dit à propos de la première sourate, *al-Fātiḥa* :

أعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة فاستبعد هذا بعض الحساد وقوم من أهل الجهل والغبي والعناد وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني والكلمات الخالية عن تحقيق المعاهد والمباني فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول قريب الوصول

« Sache que j'ai déclaré parfois qu'il était possible d'extraire de cette noble sourate 10000 questions à partir des bénéfices et des choses précieuses qu'elle contient. Certains envieux ont refusé cela ainsi que des gens parmi les ignorants, les égarés et les obstinés. Ils fondent ce <refus> sur ce qu'ils trouvent d'eux-mêmes, à partir de relations vides de sens et de propos dont les liens et les fondations sont exempts de vérification. Quand donc j'ai commencé la composition de ce livre, je l'ai fait précéder de cette introduction pour qu'elle devienne comme un avertissement <montrant> que ce que nous avons dit est une chose possible à atteindre et qui arrive aisément »²⁷².

D'après Jaffer, Rāzī sous-entend que sa méthode innovatrice distingue son *tafsīr* de tous les autres commentaires du Coran qui l'ont précédé. Ses prédécesseurs n'auraient fait que transmettre passivement de vieilles idées et interprétations, sans exploiter l'éventail complet des sciences²⁷³.

²⁷¹ JAFFER Tariq, *al-Rāzī, Master of Qur'anic...*, op. cit., p. 32.

²⁷² TK, vol. 1, p. 11.

²⁷³ JAFFER Tariq, *al-Rāzī, Master of Qur'anic...*, op. cit., p. 33.

Jaffer explique que le commentaire de Rāzī est le premier essai important pour reconfigurer le *tafsīr*. Rāzī donne la parole à la philosophie, un courant très important de l'époque. Il apporte également une contribution majeure au grand projet par lequel les savants musulmans consolident la connaissance religieuse par un apport scientifique et philosophique²⁷⁴. Pour ce faire, il exploite les riches ressources des sciences des Anciens (logique, physique, métaphysique, astronomie et médecine) et des sciences islamiques. Le Coran devient ainsi le véhicule de la systématisation de la connaissance. Inversement, ces sciences deviennent indispensables à la tâche de l'interprétation du Coran²⁷⁵. Selon Jaffer, l'œuvre de Rāzī, non conventionnelle, marque un moment pivot dans la tradition islamique. Rāzī conçoit des règles et des principes pour l'interprétation coranique en assimilant des méthodes et des idées des divers courants intellectuels, y compris la philosophie avicennienne et le mu'tazilisme. Dans la théologie et l'exégèse sunnites, il unifie les connaissances 'aqlī (rationnelles) et naqlī (traditionnelles). Ainsi, son commentaire coranique a un rôle clé dans l'histoire de la migration interculturelle d'idées²⁷⁶.

Bien qu'il y ait d'autres ouvrages de penseurs religieux qui incorporent la *falsafa* dans le *kalām* et qui reconfigurent la théologie islamique selon une trame philosophique, Jaffer soutient que c'est Rāzī le premier qui réaménage le *tafsīr* dans cette voie²⁷⁷. Le commentaire de Rāzī serait donc le premier commentaire dans lequel la philosophie est exploitée pour interpréter le Coran²⁷⁸. Comme le souligne Stephen Burge²⁷⁹, ceci est un peu exagéré. En effet, d'autres penseurs musulmans avant lui ont employé la philosophie grecque et islamique, notamment al-Zamakhsharī (m. 538/1144) dans son *Kashshāf*²⁸⁰. Malgré tout, Rāzī reste la figure dominante à ce sujet.

Concernant le fait que Rāzī est le premier à intégrer des formes de connaissance qui étaient nouvelles dans le domaine du *tafsīr* ou qui ont été utilisées d'une manière nouvelle, Stephen Burge fait remarquer que d'autres commentateurs avant lui montrent des tendances similaires, notamment al-Zamakhsharī à nouveau, mais aussi al-Ṭabrisī (m. 548/1154)²⁸¹.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī explique la place du *tafsīr* au sein de la hiérarchie de la connaissance dans son commentaire du verset 2:21²⁸² :

وأما العلم الديني فلما أن يكون هو علم الأصول أو ما عداه أما ما عداه فانه تتوقف صحته على علم الأصول لأن المفسر إنما يبحث عن معاني كلام الله تعالى وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم وأما المحدث فإنما يبحث عن كلام رسول الله ﷺ وذلك فرع على ثبوت نبوته ﷺ والفقيه إنما يبحث عن أحكام الله وذلك فرع على التوحيد والنبوة فثبت أن هذه العلوم

²⁷⁴ JAFFER Tariq, *al-Rāzī, Master of Qur'anic...*, op. cit., p. 69.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 32.

²⁷⁶ *Ibid.*, pp. 9-10.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 69.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 1.

²⁷⁹ BURGE Stephen, "Compte rendu de Jaffer, *Rāzī: Master of Qur'ānic Interpretation and Theological Reasoning*", dans *Journal of Qur'anic Studies*, 20 (fév 2018), pp. 110-114.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 110.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 114.

²⁸² TK, vol. 2, pp. 95-96.

مفتقرة إلى علم الأصول والظاهر أن علم الأصول غني عنها فوجب أن يكون علم الأصول أشرف العلوم

« La science religieuse est soit science des principes (*‘ilm al-uṣūl*) soit quelque chose d’autre. Quant à ce quelque chose d’autre, son exactitude repose sur la science des principes. En effet, le *mufasssīr* examine le sens de la parole de Dieu le Très-Haut et cela repose sur l’existence du Créateur, Celui qui choisit, Celui qui parle. Le *muḥaddith*, quant à lui, examine la parole du messenger de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui) et cela repose sur l’établissement de sa prophétie (paix et bénédiction de Dieu sur lui). Le *faqīh* n’examine que les commandements de Dieu et cela repose sur l’affirmation de l’unicité et la prophétie. Il est ainsi établi que ces sciences ont besoin de la science des principes. Or il est évident que la science des principes se passe d’elles. La science des principes doit donc être la plus noble des sciences ».

Mais que représente cette science des principes ? Dans le commentaire de la *Fātiḥa*, on peut lire²⁸³ :

أن العلوم البشرية إما علم ذات الله وصفاته وأفعاله وهو علم الأصول وإما علم أحكام الله تعالى وتكاليفه وهو علم الفروع وإما علم تصفية الباطن وظهور الأنوار الروحانية والمكاشفات الإلهية والمقصود من القرآن بيان هذه الأنواع الثلاثة

« Les sciences de l’homme (*bashar*) sont soit la science de l’Essence de Dieu, de Ses attributs et de Ses actes, qui est la science des principes, soit la science des règles de Dieu le Très-Haut et de Ses obligations, qui est la science de ce qui est subsidiaire, soit la science de la purification de l’intérieur et de l’apparition des lumières spirituelles et des révélations divines. Ce qui est visé par le Coran, c’est expliquer ces trois sortes <de sciences> ».

Dans la suite du commentaire du verset 2:21²⁸⁴, Rāzī poursuit :

أما علم الأصول فالمطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات والموجودات ولاشك أن ذلك أشرف الأمور

« En ce qui concerne la science des principes, ce qui est recherché par là est la connaissance de l’Essence de Dieu le Très-Haut, Ses attributs et Ses actes et la connaissance des classes de ce qui est connu parmi les choses non-existantes et existantes. Il n’y a pas de doute que cela est la plus noble des choses ».

Ainsi, pour Rāzī, la science des principes de la religion n’a pas vraiment besoin de *tafsīr*, de *ḥadīths* ou de *fiqh*. Ces sciences sont secondaires et reposent sur la science des principes. Le *tafsīr* ne cherche à expliquer les paroles de Dieu qu’à travers cette science. La science des principes est d’après ce que nous venons de voir la science de l’Essence de Dieu, de Ses attributs et de Ses actes et Rāzī nous dit qu’elle est la plus noble des sciences. Il dit par ailleurs que le Coran explique cette science. Or, Rāzī décrit les sciences spéculatives de la même manière²⁸⁵ :

²⁸³ TK, vol. 1, p. 180, l. 10-12.

²⁸⁴ TK, vol. 2, p. 96, l. 8-10.

²⁸⁵ Voir plus haut concernant son point de vue sur la supériorité du Coran au point 2.1 de ce travail.

« En ce qui concerne les sciences spéculatives, la plus noble et la plus parfaite d'entre elles est la connaissance de l'Essence de Dieu, de Ses attributs, de Ses actes, de Ses décrets et de Ses noms ».

Tout cela montre non seulement la difficulté de cerner le point de vue de Rāzī, mais aussi l'enchevêtrement des sciences spéculatives, ici le *kalām*, dans le *tafsīr*. Autrement dit, l'un ne va pas sans l'autre.

Le titre donné au *tafsīr* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī est *Mafātīḥ al-ghayb* (Les clés de l'invisible). Le *ghayb* ici est ce que les hommes ne connaissent pas et qu'ils ne peuvent pas connaître, il s'agirait donc de la révélation coranique dont le sens échappe toujours. Les clés du *ghayb* sont ainsi les moyens de comprendre le donné révélé²⁸⁶.

Selon Jaffer, c'est Rāzī lui-même qui a fait dériver son titre du verset coranique 6:59 : **{A Lui appartiennent les clés de l'invisible que Lui seul connaît. Il connaît ce qui est dans la terre ferme et dans la mer. Pas une feuille ne tombe sans qu'Il ne le sache. Pas une graine dans les ténèbres de la terre, rien d'humide ni de sec, qui ne soit dans un livre clair}**²⁸⁷. En effet, selon le *Tārīkh al-islām* (Histoire de l'islam) d'al-Dhahabī (m. 748/1348), Rāzī a nommé ce commentaire *Futūḥ al-ghayb* ou *Mafātīḥ al-ghayb*²⁸⁸. Toutefois, d'après Mustafa Öztürk, aucune mention de ce titre ne peut être trouvée dans les ouvrages de Rāzī²⁸⁹. Nous trouvons, en effet, plutôt les termes *Tafsīr al-kabīr* dans son ouvrage *al-Arba 'in fī uṣūl al-dīn*²⁹⁰. Ce titre ne se trouve pas non plus dans l'introduction de son *tafsīr*. Toutefois, il est fort probable que ce nom lui revient malgré tout²⁹¹.

Pour comprendre ce que représente « les clés de l'invisible » pour Rāzī, nous présentons ici la traduction d'une grande partie du commentaire du verset 6:59. Ce commentaire reprend les termes « *Mafātīḥ al-ghayb* » et leur explication²⁹². En supposant que ce titre lui revient bel et bien, nous pourrions ainsi cerner davantage les intentions de l'auteur dans son *tafsīr*. Ce faisant, nous aurons en outre un premier aperçu du *tafsīr* et de sa méthode.

Avant de proposer notre traduction, une remarque s'impose cependant. Etant donné la nature volumineuse du *tafsīr*, certaines mesures éditoriales sont nécessaires quand on veut présenter une traduction. Dans les traductions recensées, *An Anthology of Qur'anic Commentaries*²⁹³ par exemple, certaines omissions sont annoncées dès le départ : les nombreux éloges divins et les formules honorifiques de personnalités comme le Prophète sont supprimés ; les chaînes de transmission (*isnād*) sont réduites à un seul transmetteur ; le matériel exégétique cité dans des commentaires précédents sont reproduits de manière abrégée et la plupart des discussions grammaticales sont supprimées²⁹⁴.

²⁸⁶ ARNALDEZ Roger, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Commentateur du Coran et philosophe*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002 (études musulmanes XXXVII), p. 76.

²⁸⁷ JAFFER Tariq, *al-Rāzī, Master of Qur'anic...*, op. cit., p. 42.

²⁸⁸ Al-Dhahabī, *tārīkh al-islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-l-a 'lām*, Beyrouth, Dar al-kutūb al-'arabī, 1997, vol. 43, p. 216.

²⁸⁹ ÖZTÜRK Mustafa, «Tafsirde Fahreddin er-Râzî», dans *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, éd. Türker Ömer et Demir Osman, Istanbul, Isam Yayınları, 2013, p. 328.

²⁹⁰ RAZI Muḥammad Fakhr al-Dīn, *al-Arba 'in fī uṣūl al-dīn...*, op. cit., vol. 2, p. 250.

²⁹¹ ÖZTÜRK Mustafa, «Tafsirde Fahreddin er-Râzî...», op. cit., pp. 328-329.

²⁹² TK, vol. 13, pp. 10-12. Voir le texte arabe en annexe.

²⁹³ *An anthology of Qur'anic commentaries...*, op. cit.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. xv.

Cette question de coupures dans le *tafsīr* reflète un problème général. Les omissions ou les résumés de certains passages ne sont souvent pas notés dans la traduction du texte. Le lecteur n'est ainsi pas conscient de la complexité des problèmes qui sont en jeu. On peut se demander alors si dans ces abrègements, un certain niveau d'adaptation aux sentiments modernes n'est pas à l'œuvre. D'après Rippin, le but de ces coupures est d'avoir un texte qui explique le sens du Coran et non pas de montrer la nature du commentaire²⁹⁵. Cela montre une transformation de l'objectif du *tafsīr* vers une nouvelle forme à l'intérieur du genre lui-même afin de focaliser sur le sens réel d'un passage du Coran et non sur les techniques caractéristiques du genre²⁹⁶.

Dans notre travail, nous n'omettons aucun de ces « détails ». Nous pensons en effet qu'ils font partie du style de l'auteur et qu'ils sont tout à fait lisibles pour tout un chacun, même s'ils rallongent considérablement le texte. Les éloges divins et les formules honorifiques, par exemple, rappellent qu'il s'agit bien d'une lecture du Coran portée par la foi. Il ne faut pas perdre de vue cet élément tout au long de son analyse puisque cela entraîne des présupposés à ne pas négliger. Par ailleurs, le *tafsīr* pourrait également servir de base pour d'autres études comme, par exemple, une étude psychologique de l'effet du Coran sur un auteur comme Rāzī, d'où toute l'importance de ne pas « couper » le texte. Enfin, garder le texte en entier rappelle qu'il s'agit bien d'un ouvrage à part entière et non d'un simple supplément au Coran. Notre traduction, pour toutes ces raisons, collera le plus possible au texte arabe malgré la lourdeur que cela engendre parfois.

Après avoir fait le lien avec le verset précédent, Rāzī écrit :

« [10] Dans le verset, il y a <plusieurs> questions.

– Question 1

Al-mafātīḥ est le pluriel de *miftaḥ* et de *maftaḥ*. Le *miftaḥ*, avec la *kasra*, est la clé avec laquelle on ouvre et le *maftaḥ*, avec la *fatha* du *mīm*, est le coffre qui contient un trésor (*khizāna*). Tout coffre pour un type de choses est un *maftaḥ*. Al-Farrā'²⁹⁷ dit à propos de la parole du Très-Haut : **{Ses *mafātīḥ* pesaient lourds au clan}** (28:76) qu'il s'agit de ses coffres. Il se peut donc que le sens du mot *mafātīḥ* soit les clés et il est possible que ce soit les coffres.

Selon la première proposition, il est donné des clés à l'invisible, par voie de métaphore parce qu'avec les clés, on parvient à ce qui est dans les coffres qui sont fermés solidement avec des verrous et des serrures. Celui qui connaît ces clés et qui sait comment les utiliser pour ouvrir ces verrous et serrures, peut atteindre avec ces clés ce qui est dans ces coffres. Ainsi, ici, le Réel, gloire à Lui, parce qu'Il connaît tout ce qui est connaissable, a exprimé ce sens par l'expression mentionnée. On lit aussi « *mafātīḥ* ».

Et selon la deuxième proposition, le sens est : « Auprès de Lui sont les coffres de l'invisible ». D'après la première proposition, ce qui est entendu, c'est la science de

²⁹⁵ RIPPIN Andrew, "The Contemporary Translation of Classical Works of Tafsīr", dans *Tafsīr and Islamic intellectual history...*, op.cit, p. 477.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 479.

²⁹⁷ Al-Farrā' (144-207 / 761-822) grammairien de Kūfa.

l'invisible et d'après la deuxième proposition, ce qui est entendu, c'est la capacité <de faire> tous les possibles, comme dans Sa parole : **{Il n'est rien dont nous n'ayons ses *khazā'inu* (= l'endroit dans lequel on le garde) et Nous ne le faisons descendre que selon une mesure déterminée}** (15:21).

Les philosophes (*hukamā'*) ont, dans l'interprétation de ce verset, un propos étonnant qui découle de leurs principes. Ils ont dit en effet : il est établi que la connaissance de la cause est cause de la connaissance du causé et que la connaissance du causé n'est pas cause de la connaissance de la cause. Ils ont dit : cela étant établi, nous disons : ce qui existe, soit est nécessaire par lui-même, soit est possible par lui-même. Ce qui est nécessaire par lui-même est Dieu seulement, gloire à Lui et exalté soit-Il. Tout ce qui est autre que Lui est possible par lui-même. Le possible par lui-même n'existe que par l'effet du nécessaire par lui-même. Tout ce qui est autre que le Réel, gloire à Lui, existe ainsi par le fait qu'Il le fasse exister, est par le fait qu'Il lui donne d'être et a lieu par le fait qu'Il le fasse avoir lieu, cela soit sans intermédiaire, soit par un seul intermédiaire, soit par de nombreux intermédiaires, selon l'agencement qui descend d'après de Lui verticalement et horizontalement. Ceci étant établi, nous disons : la connaissance qu'Il a de Lui-même nécessite qu'Il connaisse²⁹⁸ le premier effet qui émane de Lui. Ensuite, Sa connaissance de ce premier effet nécessite qu'Il connaisse²⁹⁹ le deuxième effet parce que le premier effet est cause prochaine pour le deuxième effet. Or nous avons mentionné que la connaissance de la cause implique la connaissance du causé. De ce fait, la connaissance de l'invisible n'est autre que la connaissance qu'a le Réel de Son essence propre. Ensuite, Il obtient, à partir de Sa connaissance de Lui-même, Sa connaissance des effets qui émanent de Lui, selon leur agencement considéré. Et comme la connaissance qu'Il a de Lui-même n'est obtenue que par Lui-même, certainement, on peut valablement dire : **{A Lui appartiennent les *mafātih* de l'invisible que Lui seul connaît}**. Ceci est la méthode sur laquelle se basent ces groupes qui explicitent ce verset de cette façon.

Ensuite, sache qu'il y a ici un autre point subtil : il est difficile d'obtenir la connaissance des propositions rationnelles pures, d'une façon exacte et parfaite, sauf pour ceux qui sont parfaitement doués d'intelligence, qui sont accoutumés à se détourner des jugements <qui proviennent> des sens et de l'imagination et habitués à rendre présents les intelligibles abstraits. Une telle personne est rare. Or, son dit : **{A Lui appartiennent [11] les *mafātih* de l'invisible que Lui seul connaît}** est une proposition rationnelle pure et abstraite. La personne dont l'intelligence est assez forte pour embrasser la signification de cette proposition est donc très rare. Or le Coran n'a été révélé que pour que l'ensemble des créatures en tirent profit. Il y a donc ici une autre méthode : si celui qui a mentionné la proposition rationnelle, pure et abstraite veut qu'elle atteigne l'intelligence de tout un chacun, il mentionnera pour elle un exemple venant des choses sensibles qui rentre sous la proposition rationnelle universelle, pour que cet intelligible devienne, avec l'aide de cet exemple sensible, compris de tous. Il en va dans ce verset selon cette règle parce qu'Il dit d'abord : **{A Lui appartiennent les *mafātih* de**

²⁹⁸ Nous avons corrigé '*amal*' par '*ilm*'. Nous suivons en cela le manuscrit Ms. Istanbul, Rağip Pasha kitaplığı, 84, f. 434a (dorénavant Rağip Pasha 84). Voir en annexe.

²⁹⁹ Même correction.

l'invisible que Lui seul connaît} et Il appuie ensuite cet intelligible universel et abstrait par un particulier sensible, en disant : **{Il connaît ce qui est dans la terre et dans la mer}**, et cela parce qu'une des catégories de ce qui est connu par Dieu est l'ensemble des animaux de la terre et de la mer. Les sens et l'imagination peuvent connaître la grandeur des états de la mer et de la terre et mentionner cet <exemple> sensible fait ainsi découvrir la réalité de la grandeur de cet intelligible.

Il y a là un autre point subtil encore : Dieu le Très-Haut, a mentionné d'abord la terre parce que l'être humain a déjà observé les états de la terre, l'abondance de ce qu'elle contient de villes, villages, déserts, montagnes et collines et l'abondance de ce que ceux-ci contiennent d'animaux, de végétaux et de minéraux. Pour ce qui est de la mer, la compréhension qu'en a l'intellect est moindre. Néanmoins, les sens montrent que les merveilles des mers dans la totalité sont plus nombreuses, leur longueur et leur largeur sont plus grandes et ce qu'elles contiennent d'animaux et d'espèces de créatures est plus formidable encore. Lorsque l'imagination se représente la mer et la terre de cette façon, et que, ensuite, l'on reconnaît que leur ensemble est une catégorie insignifiante parmi les catégories qui rentrent sous Son dit : **{A Lui appartiennent les *mafātih* de l'invisible que Lui seul connaît}**, alors, cet exemple sensible renforce et complète la grandeur atteinte par ce verset³⁰⁰.

Ensuite, de la même façon que Dieu le Très-Haut a dévoilé la grandeur de Son dit : **{A Lui appartiennent les *mafātih* de l'invisible}** en mentionnant la terre et la mer, de même, Il dévoile la grandeur de la terre et de la mer par Son dit : **{Pas une feuille ne tombe sans qu'Il ne le sache}**. Cela parce que l'intelligence fait venir à la pensée tout ce qu'il y a à la surface de la terre : villes, villages, déserts, montagnes et collines puis ce qu'elle contient d'étoiles et d'arbres. Ensuite, vient à l'esprit qu'aucune feuille ne change d'état sans que le Réel, gloire à Lui, ne le sache. Puis, il dépasse cet exemple vers un autre dont l'état est plus fort quand Il dit : **{Pas une graine dans les ténèbres de la terre}** et cela parce que la graine est petite à l'extrême et les ténèbres de la terre sont un endroit dans lequel demeurent cachés les plus grands et les plus formidables corps. Lorsqu'on entend que cette petite graine jetée dans les ténèbres de la terre ne sort pas du tout de ce que Dieu le Très-Haut connaît, malgré toute l'étendue et la grandeur de la terre, cet exemple avertit alors d'une grandeur formidable et d'une haute majesté, à partir du sens visé quand Il dit : **{A Lui appartiennent les *mafātih* de l'invisible}**, de sorte que les esprits s'y perdent et que les pensées et les cœurs sont trop déficients pour arriver vers leurs principes.

Ensuite, après que le Très-Haut a renforcé cet intelligible pur et abstrait en mentionnant ces particuliers sensibles, Il mentionne à nouveau cette proposition rationnelle, pure et abstraite par une autre expression, en disant : **{Rien d'humide ni de sec qui ne soit dans un livre clair}** et c'est là exactement ce qui est mentionné dans Son dit : **{A Lui appartiennent les *mafātih* de l'invisible que Lui seul connaît}**. C'est là ce que nous avons saisi dans l'interprétation de ce noble verset élevé. De Dieu est le succès.

³⁰⁰ Il manque la dernière partie de la phrase dans l'édition que nous suivons, nous avons suivi ici le manuscrit Raḡip Pasha 84, f. 434b. Voir extrait en annexe.

– [12] Question 2

Les *mutakallimūn* ont dit que le Très-Haut est l'agent du monde, avec ses substances et ses accidents, selon la perfection et la maîtrise. Celui qui est comme tel connaît cela. Donc, il faut que le Très-Haut les connaisse. Les philosophes (*ḥukamā'*) ont dit : le Très-Haut est le principe de l'ensemble des possibles. Or, la connaissance du principe entraîne la connaissance de l'effet. Donc, il faut que le Très-Haut les connaisse tous. Sache que ce propos est parmi les preuves les plus décisives que le Très-Haut connaît l'ensemble des particuliers temporels et cela pour la raison <suivante> : étant établi que le Très-Haut est le principe de tout ce qui est autre que Lui, il faut qu'Il soit le principe de ces particuliers par l'effet. Il faut donc que le Très-Haut connaisse ces changements et ces temporalités en tant qu'ils sont changeants et temporels, et c'est là ce qui est recherché.

– Question 3

Le dire du Très-Haut : **{A Lui appartiennent les *mafātiḥ* de l'invisible que Lui seul connaît}** montre que le Très-Haut est exempt de contraire et de semblable. Justification : Son dit : **{A Lui appartiennent les *mafātiḥ* de l'invisible}** exprime une restriction : c'est-à-dire à Lui et à personne d'autre. S'il y avait un autre existant qui existait nécessairement, les *mafātiḥ* de l'invisible appartiendraient à cet autre aussi, et la restriction serait alors invalidée.

En outre, de même que l'expression du verset montre ce *tawḥid*, la démonstration rationnelle y contribue également. Justification : le principe pour atteindre la connaissance des effets, des résultats et des produits est la connaissance de celui qui produit un effet. Or le premier à produire un effet dans tous les possibles est le Réel, gloire à Lui. La première clé pour connaître l'ensemble des connaissables est donc de Le connaître, gloire à Lui. Mais Le connaître n'appartient qu'à Lui parce que ce qui est autre que Lui est un effet et que connaître l'effet ne procure pas la connaissance de celui qui produit l'effet. Il apparaît ainsi par cette démonstration que les *mafātiḥ* de l'invisible appartiennent seulement au Réel, gloire à Lui. Et Dieu est le plus savant ».

Fakhr al-Dīn al-Rāzī nous explique à travers ce commentaire que les *mafātiḥ* sont soit des clés, soit des coffres. Les clés, par voie de métaphore, représentent ce qui permet d'accéder à ce qui est dans les coffres. Ainsi, les *mafātiḥ al-ghayb* nous permettent d'accéder à la science de l'invisible. Il explique ensuite la position des philosophes. Selon ceux-ci, la connaissance de l'invisible est la connaissance qu'a le Réel de Son essence propre. Rāzī ajoute qu'il est difficile d'accéder à la connaissance par des propositions abstraites. Seules les personnes douées d'une intelligence hors pair peuvent les comprendre, selon lui. Or, le Coran est destiné à l'ensemble des créatures. Rāzī montre alors comment des exemples du monde sensible sont donnés, dans la suite du verset, pour faire comprendre de telles propositions abstraites, à l'aide des sens et de l'imagination. En outre, il profite de ce verset pour démontrer que Dieu a la connaissance des particuliers. Sans le dire, il réfute ainsi la thèse d'Avicenne (m. 428/1037) selon laquelle Dieu ne connaît que les universaux³⁰¹. Enfin, il montre que ce verset prouve que Dieu est exempt de contraire et de semblable, c'est-à-dire la doctrine du *tawḥid*. Il donne également la

³⁰¹ Voir EL-BIZRI Nader, "God : essence and attributes...", op. cit., p. 135.

démonstration rationnelle qui le prouve. Le titre du *tafsīr*, *Maḥāṭib al-ghayb*, montre donc comment Rāzī nous invite à une connaissance qui nous dépasse et qui est à chercher dans le donné révélé.

Nous avons également, à travers ce texte, un petit aperçu sur la façon dont Fakhr al-Dīn al-Rāzī organise chaque verset autour de questions. Nous voyons également comment Rāzī intègre la philosophie dans le Coran. Dans la question deux, il réfute une thèse d'Avicenne. Dans la trois, Rāzī tire des enseignements à partir du Coran et montre comment on arrive aux mêmes conclusions par une démonstration rationnelle. Par cet exemple, force est de constater la richesse des réflexions de Rāzī, même pour un verset qui, à première vue, n'avait rien de particulier à nous apprendre.

3. Ibn Kathīr face à Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Notre but principal est de montrer l'intérêt de faire redécouvrir le *tafsīr* de Rāzī dans le paysage islamique en Occident et dans le climat sensible d'aujourd'hui. Or, ce paysage est dominé, dans l'interprétation du Coran, par le *tafsīr* d'Ibn Kathīr. Avant de s'intéresser à la méthode exégétique de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, nous nous intéressons donc à Ibn Kathīr afin de montrer ce que le texte de Rāzī peut apporter de nouveau.

Il faut d'abord faire remarquer que le *tafsīr* de Rāzī est bien plus ancien. En effet, Ibn Kathīr est né aux alentours de 701/1301 dans la ville de Boṣrā qui est située dans le sud de l'actuelle Syrie. Il est issu d'une famille qui fait remonter ses origines à la tribu de Quraysh³⁰², c'est-à-dire à la tribu de Muḥammad. Son père est un prédicateur célèbre. Ibn Kathīr étudie le *fiqh* d'al-Shāfi'ī à Damas avec un groupe de savants qui sont fidèles à la tradition et ne se préoccupent pas des sciences rationnelles du *kalām* et de la philosophie. Par contre, ils développent les différentes branches du *ḥadīth*³⁰³. Ibn Kathīr devient ainsi un des plus grands défenseurs d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et est proche du plus important des disciples de ce dernier, Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 751/1350).

A la fin de sa vie, Ibn Kathīr jouit d'une grande renommée du point de vue de son érudition et de son enseignement. Bien qu'il ne sert jamais directement le gouvernement, il est fréquemment consulté par les autorités. Dans un de ses ouvrages, il note qu'il reçoit un poste prestigieux à la mosquée omeyyade de Damas. Il y enseigne l'exégèse coranique.

Ibn Kathīr meurt à Damas en 774/1373³⁰⁴.

Sa production intellectuelle est énorme et ses écrits recouvrent l'histoire, le *ḥadīth*, le *tafsīr* et le *fiqh*³⁰⁵. Son ouvrage historique le plus important, *al-Bidāya wa-l-nihāya*³⁰⁶ (Le commencement et la fin) retrace l'histoire de la création d'Adam à la vie d'Ibn Kathīr. La plus grande partie est consacrée à l'ère des Mamlūks qui débute en 648/1250³⁰⁷. C'est dans ce livre qu'on trouve les informations biographiques les plus importantes concernant Ibn Taymiyya, ce qui montre l'attachement d'Ibn Kathīr à ce savant³⁰⁸. Par ailleurs, de cet ouvrage est tiré le

³⁰² MIRZA Yunus Y., "Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn", dans *Encyclopaedia of Islam, THREE*, éd. Fleet, Krämer, Matringe, Nawas, Rowson, Brill, 2007- (dorénavant *EI3*), en ligne : https://referenceworks-brillonline-com.proxy.bib.ucl.ac.be:2443/entries/encyclopaedia-of-islam-3/ibn-kathir-imad-al-din-COM_30853?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=ibn+kathir (page consultée le 19/02/2022).

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ IBN KATHĪR, *al-Bidāya wa al-nihāya*, éd. 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ and 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, Beirut, 2009, 15 vols.

³⁰⁷ MIRZA Yunus Y., "Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn...", *op. cit.* Certaines éditions incluent une section sur la fin du monde.

³⁰⁸ Voir à ce sujet : LAOUST Henri, « La biographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathīr », dans *Bulletin d'Études Orientales*, 9 (1942), pp. 115-162.

célèbre *Qiṣaṣ al-anbiyā'* (Histoires des prophètes)³⁰⁹, basé sur des versets coraniques et des *ḥadīths* qui font autorité.

Le *tafsīr* d'Ibn Kathīr est devenu aujourd'hui son écrit le plus important. Selon al-Dhahabī, le *tafsīr* d'Ibn Kathīr fait partie des *tafsīrs bi-l-ma'thūr*³¹⁰. Dans son introduction, effectivement, Ibn Kathīr reprend le principe d'Ibn Taymiyya pour interpréter le Coran : d'abord à travers le Coran lui-même, ensuite par la Sunna, les Compagnons et les Successeurs³¹¹. En réalité, il a retravaillé les *tafsīrs* traditionnels comme celui d'al-Ṭabarī (m. 310/923) en évaluant leurs *ḥadīths* à la lumière des collections de *ḥadīths* canoniques³¹².

Pour avoir une idée de ce qu'est le *tafsīr* d'Ibn Kathīr, nous choisissons le verset 6:59 pour lequel nous avons présenté plus haut le commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī³¹³. Nous donnons ici le commentaire d'Ibn Kathīr telle qu'il a été traduit en français³¹⁴. Nous aurons ainsi l'interprétation qui circule habituellement au sujet du terme *maḥfūṭ al-ghayb*.

« Il détient les clefs de l'inconnu, qu'Il est le seul à connaître »
A cet égard Al-Boukhari rapporte d'après Salem Ben Abdullah, d'après le père de ce dernier, que l'Envoyé de Dieu -qu'Allah le bénisse et le salue- a dit : « Les clés du mystères sont au nombre de cinq et Dieu seul les connaît. Puis il récita ce verset qui les renferme : « La science de l'Heure est auprès d'Allah. Il fait descendre l'ondée. Il sait ce que contient le sein des mères. Nul homme ne sait ce qu'il acquerra demain ; nul homme ne sait en quelle terre il mourra. Allah est, en vérité, celui qui sait ; Il est parfaitement informé » [Coran XXXI, 34].

A l'aide d'un *ḥadīth*, ce *tafsīr* fait le lien avec un autre verset du Coran pour expliciter le terme *ghayb*. La signification de celui-ci est réduite à cinq idées : la science de l'Heure, la descente de la pluie, ce qui est dans les matrices, l'avenir et l'endroit de la mort. On est loin du *tafsīr* de Rāzī tel que présenté ci-dessus.

Nous donnons ci-dessous le texte arabe d'Ibn Kathīr afin de le comparer à la traduction³¹⁵.

وقوله ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ قال البخاري حدثنا عبد العزيز بن عبد الله حدثنا إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال مفاتيح

³⁰⁹ IBN KATHIR, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, al-Manṣūra, Dār al-ṭibā'a wa al-nashr al-islāmiyya, 1997, en ligne : <https://archive.org/details/igraaEBook54/page/n1/mode/2up>. (page consultée le 23/07/2022). On le trouve facilement en français, par exemple IBN KATHIR, *Les histoires des prophètes. Qisas al-anbiyā'*, trad. Hassan Boutaleb, Paris, Albouraq, 2015.

³¹⁰ AL-DHAHABI Muḥammad, *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn...*, op. cit., p. 210.

³¹¹ IBN KATHIR, *Tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm...*, op. cit., pp. 7-15.

³¹² MIRZA Yunus Y., "Ibn Kathīr...", op. cit.

³¹³ Voir point 2.2

³¹⁴ IBN KATHIR, *L'interprétation du Coran (Texte et explications)*, trad. CHAABAN Fawzi, Beyrouth, Dār al Fikr, 1998, vol. 2, p. 442.

³¹⁵ IBN KATHIR, *Tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm...*, op. cit., vol. 3, pp. 264-265.

الغيب خمس لا يعلمها إلا الله ﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت﴾ [لقمان ٣٤] وفي حديث عمر [رضي الله عنه] أن جبريل حين تبدى له في صورة أعرابي فسأل عن الإسلام والإيمان والإحسان قال له رسول الله ﷺ فيما قال له خمس لا يعلمهن إلا الله ثم قرأ ﴿إن الله عنده علم الساعة﴾ الآية [لقمان ٣٤]

« <A propos de> Son dit : {A Lui appartiennent les clés de l'invisible que Lui seul connaît}. Al-Bukhārī dit : ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allah nous rapporte qu’Ibrāhīm b. Sa’d nous rapporte d’après Ibn Shihāb d’après Sālim b. ‘Abd Allah d’après son père que le messenger de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui) a dit : les clés de l’invisible sont au nombre de cinq que Dieu seul connaît. {C’est à Dieu qu’appartient la science de l’Heure. Il fait descendre la pluie et Il sait ce que contient les matrices. Aucune âme ne sait ce qu’elle acquerra demain et aucune âme ne sait dans quelle terre elle mourra. Dieu est Savant et Bien informé} [Luqmān 34] et selon un *ḥadīth* de ‘Omar [que Dieu soit satisfait de lui] : quand Jibrīl lui est apparu selon l’apparence d’un bédouin et qu’il a interrogé ensuite à propos de l’islam, de la foi et du bel agir (*iḥsān*), le messenger de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui) lui a dit : « Dans ce qu’il a dit, il y en a cinq que Dieu seul connaît et ensuite il a récité : {C’est à Dieu qu’appartient la science de l’Heure} [Luqmān 34] ».

Nous remarquons que l’*isnād* est réduit au dernier transmetteur dans le texte français, celui qui rapporte ce que son père a retenu concernant le messenger. Il y en avait pourtant trois qui le précédaient dans le texte arabe. Ceci donne l’impression que le *ḥadīth* est rapporté très tôt dans l’histoire, c’est-à-dire du temps même de Muḥammad³¹⁶. Par ailleurs, dans le texte arabe, il y a un autre *ḥadīth* qui relie au même verset et qui n’est pas repris dans la traduction. En le supprimant, on ne conserve qu’un seul discours du Prophète et cela renforce l’idée qu’on lit les mots tels qu’il les a prononcés.

Ibn Kathīr privilégie donc le *ḥadīth* pour expliquer certains passages du Coran. Le *ḥadīth* devient, de cette façon, la seconde source de la révélation, même si cela rend la tâche exégétique plus difficile. En effet, Reynolds fait remarquer qu’Ibn Kathīr fait souvent face à des conflits inconfortables entre les deux sources ou entre plusieurs *ḥadīths*. Paradoxalement, il ne peut résoudre ces conflits, que par des déductions rationnelles³¹⁷. Reynolds donne l’exemple du commentaire du verset 3:169 qui met l’accent sur la condition unique des martyrs au Paradis³¹⁸. Ibn Kathīr y rapporte la tradition selon laquelle les âmes des martyrs existeront dans les corps d’oiseaux, entre leur mort et la résurrection de leur corps. Pourtant un *ḥadīth*, avec un *isnād* excellent et valide, explique que les âmes de tous les croyants seront dans des corps d’oiseaux et donc pas seulement celles des martyrs. Ibn Kathīr est ainsi contraint de trouver un nouveau

³¹⁶ On peut noter également que le terme *ghayb* est traduit une première fois par « l’inconnu » puis par « mystères » (avec même une différence d’écriture pour le mot « clés »).

³¹⁷ REYNOLDS Gabriel Said, *The Qur’an...*, op. cit., pp. 226-227.

³¹⁸ IBN KATHĪR, *Tafsīr al-qur’ān al-‘azīm...*, op. cit., vol. 2, pp. 161-164.

privilège pour les martyrs. Il propose alors une solution selon laquelle seuls les martyrs seront libres de voler autour du Paradis. En effet, il dit³¹⁹ :

وفي هذا الحديث إن روح المؤمن تكون على شكل طائر في الجنة
وأما أرواح الشهداء فكما تقدم في حواصل طير خضر فهي كالكواكب بالنسبة إلى أرواح عموم
المؤمنين فإنها تطير بأنفسها فنسأل الله الكريم المنان أن يثبتنا على الإيمان

« ... et selon ce *ḥadīth* : " l'âme du croyant prendra la forme d'un oiseau au Paradis".
En ce qui concerne les âmes des martyrs, d'après ce qui précède, elles seront dans les gésiers d'oiseaux de telle sorte qu'elles sont comme les étoiles, en accord avec les âmes de l'ensemble des croyants, alors, <la différence> c'est qu'elles volent par elles-mêmes et nous demandons à Dieu le Généreux, le Bienfaiteur, d'affermir notre foi ».

Dans la version en français, il est écrit³²⁰ :

« Selon un hadith : « L'âme du croyant prendra la forme d'un oiseau au Paradis. Quant aux âmes des martyrs, elles sont dans des gésiers d'oiseaux verts, et la différence entre les deux, est que ces dernières s'envolent et parcourent là où elles voudront ».

La présentation est telle qu'on croit que c'est la suite du *ḥadīth* et que c'est donc l'opinion de Muḥammad. A nouveau, la version française n'est pas seulement réductrice, elle est surtout trompeuse.

Le fait qu'Ibn Kathīr fasse constamment référence au *ḥadīth*, que ce soit dans sa version arabe ou celle en français, donne à penser que la communauté musulmane a préservé non seulement le texte du Coran, mais aussi l'interprétation prophétique, Muḥammad étant lui-même le premier *mufassir*³²¹. Or, on a vu plus haut que ce n'est pas si évident à assurer³²². Lorsqu'en plus, la version française ne donne qu'un *ḥadīth* avec peu de transmetteurs, cela donne l'impression d'avoir les propres mots de Muḥammad. Nous pensons donc que les musulmans pourraient rejeter une interprétation différente qui donnerait l'impression de se détacher du Prophète lui-même. Si nous ne montrons pas, par la même occasion, comment le *tafsīr* qui est dominant aujourd'hui est construit, nous avons peu de chances de pouvoir faire découvrir celui de Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Pour cette raison, il faut d'abord faire remarquer qu'Ibn Kathīr se range parmi les traditionalistes. On peut alors voir son insistance pour les *ḥadīths* comme le reflet d'une lutte dans l'histoire de la théologie islamique entre le traditionalisme et le rationalisme. Différents points de vue existent en effet sur l'importance donnée à la raison (*ʿaql*) par rapport à la tradition

³¹⁹ IBN KATHĪR, *Tafsīr al-qurʾān al-ʿaẓīm...*, op. cit., vol. 2, p. 164.

³²⁰ IBN KATHĪR, *L'interprétation du Coran...*, op. cit., vol. 1, pp. 562-563.

³²¹ REYNOLDS Gabriel Said, *The Qurʾan...*, op. cit., p. 228.

³²² Voir point 1.1

(*naql*). Ainsi, les traditionalistes insistent sur la supériorité des sources originales, c'est-à-dire le Coran, la Sunna et le point de vue théologique des premières communautés musulmanes³²³. Le noyau théologique de leur discours, tiré du corpus des *ḥadīths* et des conclusions qui en découlent, concerne la croyance et l'action correctes. Celles-ci prennent la forme de crédos succincts (*'aqīda*) faciles à mémoriser. En outre, la méthodologie qui a été développée pour l'évaluation des traditions prophétiques et des *isnāds* assure la cohésion et l'intégrité de la discipline³²⁴.

La tendance rationaliste, quant à elle, souligne l'importance de l'usage du raisonnement dans les questions théologiques et la compréhension du message révélé³²⁵, tout en ne s'accordant pas toujours sur ce qu'est la raison et sur les éventuelles limites de son exercice. Contrairement aux traditionalistes, un rationaliste ne peut pas simplement adopter des affirmations concernant la foi. Initié au paradigme théorique développé par son maître et aux arguments rationnels qui sous-tendent ce paradigme, il peut être en désaccord avec lui et éventuellement développer sa propre théorie. Avec cette tendance, apparaît un nombre incalculable d'écoles et de sous-groupes de théologiens³²⁶.

Les rationalistes ont été fréquemment associés aux Ḥanafites tandis que les traditionalistes ont souvent été reliés aux Ḥanbalites. Les Shafi'ites pour leur part ont été en proie à de grands débats entre rationalistes et traditionalistes tout au long de leur histoire³²⁷. Cette distinction forte entre les approches des traditionalistes et des rationalistes devient plus nuancée avec l'émergence des écoles ash'arites et maturidites au X^e siècle et la reconnaissance de ces deux écoles au sein des savants. Bien que ces écoles se basent sur l'investigation rationnelle, ils adoptent également la pratique de mémorisation des crédos de base des traditionalistes³²⁸.

Comme le souligne El Shamsy, le discours basé sur les *ḥadīths* jouit, dès ses débuts, d'une grande popularité parmi les gens ordinaires. Les traditionalistes sont perçus comme les protecteurs de la Sunna. Celle-ci a d'autant plus de valeur à leurs yeux que c'est à travers elle que le modèle du Prophète peut être accessible. À l'inverse, le public fuit les débats des premiers *mutakallimūn* et considère ces spéculations audacieuses comme frisant l'impiété³²⁹.

Dans le mouvement des traditionalistes, les Ḥanbalites représentent ses héritiers les plus rigoureux, dès la fin du IX^e, début X^e siècle³³⁰. En ce qui concerne le Coran, les Ḥanbalites critiquent le recours à l'argument intellectuel pour résoudre des difficultés dans sa compréhension et mettent en avant les pieux ancêtres, les *Salafs*. Ces derniers, selon eux, comprennent le langage du Coran. Ils connaissent les pratiques de Muḥammad présentées comme essentielles puisqu'elles sont à imiter. Selon eux, les *Salafs* sont d'autant plus

³²³ MIRZA Younus Y., "Was Ibn Kathīr the 'Spokesperson' for Ibn Taymiyya", dans *Journal of Qur'anic Studies*, 16.1 (2014), p. 3

³²⁴ EL SHAMSY A., "The social construction of orthodoxy...", *op. cit.*, p. 105.

³²⁵ MIRZA Younus Y., "Was Ibn Kathīr the 'Spokesperson'...", *op. cit.*, p. 3

³²⁶ EL SHAMSY A., "The social construction of orthodoxy...", *op. cit.*, pp. 105-106.

³²⁷ MIRZA Younus Y., "Was Ibn Kathīr the 'Spokesperson'...", *op. cit.*, p. 4.

³²⁸ EL SHAMSY A., "The social construction of orthodoxy...", *op. cit.*, pp. 106-107.

³²⁹ *Ibid.*, p. 110.

³³⁰ HOOVER Jon, "Ḥanbalī Theology", dans *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, éd. Schmidtke Sabine, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 625. Pour plus d'informations, voir LAOUST H. « Le hanbalisme sous le califat de Bagdad (855-1258) », dans *Revue des Etudes Islamiques* (1959), pp. 67-128.

importants qu'ils ne sont pas influencés par les questions soulevées par des sectes plus tardives³³¹.

Le Hanbalisme faiblit au début du treizième siècle, en raison entre autres de la destruction de Bagdad en 1258 par les Mongols. Au quatorzième siècle, la question de la suprématie des *ḥadīths* – et donc la supériorité des interprétations de Muḥammad et de celles de ses Compagnons – devient plus prégnante, notamment avec le ḥanbalite Ibn Taymiyya (m. 728/1328)³³². Il s'agit alors de restreindre la légitimité de certaines interprétations et de s'opposer à la spéculation intellectuelle dans le domaine de l'exégèse ainsi qu'à la diversité qui en découle³³³.

Or, Ibn Kathīr (m. 774 /1373), le disciple d'Ibn Taymiyya, reprend les opinions de ce dernier pour l'élaboration de son *tafsīr*. Il est donc judicieux de se pencher un peu plus sur Ibn Taymiyya afin de mieux cerner l'ouvrage d'Ibn Kathīr, si présent dans les discours à l'heure actuelle.

Ibn Taymiyya est surtout connu pour être un théologien et jurisconsulte ḥanbalite qui dénonce toutes les innovations (*bid'ā*). Il est arrêté plusieurs fois à cause de ses positions et ses *fatwas*. Il veut pourtant prôner une doctrine de synthèse ou de conciliation entre la tradition, la raison et la volonté. Toutefois, il préfère les idées défendues par les *Salafs* et refuse notamment le *ta'wīl*³³⁴, la « réinterprétation non-littérale du Coran », selon la traduction de Jon Hoover³³⁵.

En dénonçant les innovations et en prônant un retour aux *Salafs*, Ibn Taymiyya tente de repousser ce qu'il perçoit comme des dangers pour l'islam sunnite. Ceux-ci proviennent notamment des Mongols, des Croisés et des Shī'ites, trois groupes qu'il part combattre. Il considère également comme un danger certaines doctrines métaphysiques du soufisme ainsi que la « grécisation » de la pensée islamique par l'influence grandissante de la logique et de la philosophie.

Concernant la raison de ses combats, il faut faire remarquer que l'arrivée des Mongols – après la mort de Fakhr al-Dīn al-Rāzī – provoque un profond changement dans les mentalités. A l'âge de quatre ans, Ibn Taymiyya doit quitter, avec sa famille, sa ville natale Ḥarran en 667/1269. Ils fuient l'arrivée des Mongols pour se réfugier à Damas. Ibn Taymiyya fait plus tard partie de la résistance contre les Mongols et participe aux côtés des Mamlūks à une expédition contre les Shī'ites qui aident les Francs et les Mongols³³⁶. Même si les Mamlūks ont réussi à contrôler l'avancée mongole, le début de leur règne est marqué par une instabilité politique, des conflits internes et un sentiment de crise parmi les élites³³⁷. Ibn Taymiyya prêche alors le *jihād* contre les Mongols, les Chrétiens et les Shī'ites³³⁸.

³³¹ LEAMAN Olivier, "The developed kalām tradition", dans *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology...*, *op. cit.*, p. 84.

³³² HOOVER Jon, "Hanbalī Theology...", *op. cit.*, pp. 625-633.

³³³ RIPPIN Andrew, "Tafsīr", *op. cit.*

³³⁴ LAOUST Henri, "Ibn Taymiyya", dans *EI2*.

³³⁵ HOOVER Jon, "Early Mamlūk Ash'arism against Ibn Taymiyya on the Nonliteral Reinterpretation (*ta'wīl*) of God's Attributes", dans *Philosophical Theology in Islam. Later Ash'arism East and West*, éd. SHIHADAH Ayman et THIELE Jan, Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 195-226.

³³⁶ LAOUST Henri, "Ibn Taymiyya", dans *EI2*.

³³⁷ TERZIOĞLU Derin, "Ibn Taymiyya, al-Siyāsa al-Shar'īyya, and the Early Modern Ottomans", dans *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire*, c. 1450-c.1750, éd. Krstić Tijana, Terzioğlu Derin, Leiden, Brill, 2021 (*Islamic History and Civilization*, 177), p. 104.

³³⁸ LAOUST Henri, "Ibn Taymiyya", dans *EI2*.

A propos du soufisme, il est à noter qu'Ibn Taymiyya vit à une époque qui connaît une rapide diffusion des idées d'Ibn 'Arabī chez les savants musulmans d'Anatolie, de Perse, de Syrie, d'Égypte et du Maghreb. Beaucoup d'entre eux sont en contact avec Ibn Taymiyya. Celui-ci critique particulièrement la doctrine de l'unicité de l'Être (*waḥdat al-wujūd*)³³⁹. Selon Ibn Taymiyya, Ibn 'Arabī fait partie, avec cette doctrine, des hérétiques et de ceux qui commettent de graves péchés tels que les vêtements féminins trop suggestifs, les superstitions populaires, les jeux de hasard, la diffusion des coutumes mongoles parmi les Mamlūks, les hérésies shī'ites, la philosophie rationaliste et le *kalām*³⁴⁰. Il est d'ailleurs surprenant de constater qu'Ibn Taymiyya voit une claire connexion entre la diffusion des doctrines d'Ibn 'Arabī et l'arrivée des hordes de Mongols païens³⁴¹.

Au sujet de la philosophie, Ibn Taymiyya est un juriste résolument anti-*falsafa*. Son ouvrage *al-Radd 'alā al-manṭiqiyyīn* (réfutation des logiciens)³⁴² est une attaque sévère de la logique grecque et a exercé une certaine influence dans le monde du littéralisme ḥanbalite³⁴³. C'est une attaque contre les Grecs anciens, mais aussi contre les commentateurs plus tardifs et leurs partisans musulmans. Cet ouvrage est central dans la critique qu'Ibn Taymiyya formule contre les méthodes philosophiques et théologiques. Celles-ci engendrent selon lui la contradiction entre raison et révélation³⁴⁴. Il faut ajouter que la majeure partie de son projet intellectuel est composée de réfutations théologiques. Bien qu'il soit un grand *muḥaddith*, Ibn Taymiyya affirme que la raison et la révélation sont complémentaires³⁴⁵. A travers le vaste corpus varié de ses écrits, Ibn Taymiyya manifeste d'ailleurs une familiarité presque étonnante avec toutes les grandes écoles de pensée, ainsi qu'avec les écrits particuliers de la plupart des philosophes et théologiens³⁴⁶. Il apparaît comme atypique pour son accent particulier sur les questions épistémologiques, que les travaux traditionalistes sur le sujet n'affichent généralement pas. Ces questions cherchent à établir que la connaissance qui est dérivée des nombreuses chaînes de transmetteurs a valeur probante³⁴⁷. Au sujet de son attitude vis-à-vis de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, il l'accuse d'ignorer le Coran, de suivre aveuglément Ibn Sīnā ainsi que les opinions de « philosophes impies » ou de « théologiens hérétiques », c'est-à-dire les Mu'tazilites, qui se basent, selon Ibn Taymiyya, sur de fausses propositions³⁴⁸. Pourtant, Rāzī s'inscrit dans la ligne traditionnelle sunnite et est un défenseur des enseignements coraniques³⁴⁹.

Selon Oliver Leaman³⁵⁰, Ibn Taymiyya est une figure marginale parmi ses contemporains et l'école ash'arite s'avère beaucoup plus satisfaisante pour les savants qui la

³³⁹ KNYSH Alexander D., *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition...*, op. cit., pp. 89-90.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 89.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 97.

³⁴² Pour une introduction à cet ouvrage voir HALLAQ W., *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Oxford, Clarendon, 1993.

³⁴³ ZIAI Hossein, "Islamic philosophy (*falsafa*)", dans *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology...*, op. cit., p. 69.

³⁴⁴ EL-TOBGUI Sharif, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*, Brill, 2019, pp. 83-84.

³⁴⁵ MIRZA Younus Y., "Was Ibn Kathīr the 'Spokesperson'...", op. cit., p. 1.

³⁴⁶ EL-TOBGUI Sharif, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation...*, op. cit., p. 80.

³⁴⁷ ZOUGGAR Nadjet, « Ibn Taymiyya on the Proofs of Prophecy and His Legacy : Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) and Ibn al-Wazīr (m. 840/1436) », dans *Muslim World*, 108 (1), 2018, p. 2.

³⁴⁸ OULDDALI Ahmed, *Raison et révélation en Islam...*, op. cit., p. 11.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ LEAMAN Olivier, "The developed kalām tradition...", op. cit., pp. 77-90.

développent dans un système complexe³⁵¹. En effet, Ibn Taymiyya est une figure controversée en son temps et il l'est resté jusqu'à l'époque moderne³⁵². Lui et son disciple Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 751/1350) ne représentent pas le discours théologique de cette époque. Ils expriment des opinions très controversées que d'autres cherchent à marginaliser et à réprimer, même par la sanction de l'État³⁵³. S'il est reconnu universellement par ses contemporains pour son intégrité et son caractère moral, son tempérament irascible et condescendant dérange. Il est convaincu de la vérité de ses propres opinions et se révèle méprisant face à ceux qui professent des opinions différentes. Il n'est pas accueilli les bras ouverts par beaucoup de ses pairs ḥanbalites et ses disciples proches ne sont qu'au nombre de douze environs³⁵⁴.

Nous avons dit précédemment qu'Ibn Kathīr reprend dans l'introduction de son *tafsīr* les positions d'Ibn Taymiyya concernant la méthode d'interprétation du Coran. Cependant, selon Younus Y. Mirza, il faut nuancer le fait qu'Ibn Kathīr soit le disciple d'Ibn Taymiyya. En effet, il a une herméneutique coranique et une exégèse qui sont bien distinctes³⁵⁵. Ibn Kathīr n'est pas ḥanbalite comme Ibn Taymiyya, mais fait partie d'un cercle intellectuel shafī'ite spécialisé dans les différentes sciences du *ḥadīth*. Ce cercle soutient la Sunna contre la spéculation du *kalām* et les débats³⁵⁶. Selon Mirza, Ibn Kathīr devrait être vu non comme une extension de la pensée d'Ibn Taymiyya, mais comme une réponse contre les Shafī'ites-Ash'arites, notamment Fakhr al-Dīn al-Rāzī, qui incorporent le *kalām* dans leurs travaux ainsi que le *ta'wīl*. En outre, si Ibn Taymiyya argumente directement contre al-Rāzī, ce n'est pas le cas d'Ibn Kathīr. En revanche, celui-ci s'appuie, pour réaliser son *tafsīr*, sur des exégètes qui se basent sur la tradition, comme al-Ṭabarī (m. 310/923)³⁵⁷. Il trie ensuite les traditions exégétiques selon de strictes conceptions de l'orthodoxie, à la manière de son maître Ibn Taymiyya³⁵⁸. Néanmoins, il ne cherche pas à combattre les idées de ses adversaires, ce qui a conduit à marginaliser ces derniers subtilement³⁵⁹. En effet, il évite les débats et les réfutations et cherche plutôt à évaluer le degré d'authenticité des traditions citées par les grands exégètes précédents³⁶⁰. Par exemple, il passe outre les versets anthropomorphiques, sans y engager des discussions philosophiques, contrairement à Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Pour le passage du verset 7:54 : { **Puis Il s'est établi sur le trône**}, il dit ³⁶¹ :

فللناس في هذا المقام مقالات كثيرة جداً ليس هذا موضع بسطها

« Sur cette question, les gens ont beaucoup d'opinions et ceci n'est pas le lieu pour s'étendre là-dessus ».

³⁵¹ LEAMAN Olivier, "The developed kalām tradition...", *op. cit.*, p. 84. Voir aussi SALEH Walid A., "Preliminary Remarks...", *op. cit.*, p. 12.

³⁵² EL-TOBGUI Sharif, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation...*, *op. cit.*, pp. 94-95.

³⁵³ HOOVER Jon, "Early Mamlūk Ash'arism against Ibn Taymiyya...", *op. cit.*, p. 195.

³⁵⁴ EL-TOBGUI Sharif, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation...*, *op. cit.*, pp. 94-95.

³⁵⁵ MIRZA Younus Y., "Was Ibn Kathīr the 'Spokesperson'...", *op. cit.*, p. 1.

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ GILLIOT Claude, "Exegesis : classical...", p. 113.

³⁵⁹ MIRZA Younus Y., "Was Ibn Kathīr the 'Spokesperson'...", *op. cit.*, p. 1.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 6.

³⁶¹ IBN KATHĪR, *tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 426.

Bien qu'Ibn Kathīr traite de questions théologiques dans son *tafsīr*, il ne considère pas celui-ci comme un traité théologique et cherche à éviter de telles discussions³⁶². Il s'efforce plutôt de transmettre les enseignements moraux et éthiques du Prophète Muḥammad³⁶³.

Nous pensons que la méthode d'Ibn Kathīr risque d'être nuisible à long terme parce qu'en ne discutant pas des différents points de vue, il les fait complètement disparaître. De plus, comme il a recours aux propos de Muḥammad pour interpréter le Coran et que ces propos font autorité parmi les musulmans, ceux-ci pourraient ne pas comprendre l'utilité de lire d'autres ouvrages de *tafsīr*. Or, lorsqu'on ne lit plus que son *tafsīr*, comme c'est souvent le cas aujourd'hui dans certains milieux musulmans, on n'a plus aucune idée des débats qui ont eu lieu par le passé. Par conséquent, on est tenté d'accepter ses interprétations comme des dogmes, surtout quand on ne lit que la version française dans laquelle tous les *ḥadīths* divergents ont été supprimés.

Un autre point à souligner est l'attitude d'Ibn Kathīr face aux *isrā'īliyyāt*. À l'origine, ceux-ci seraient des récits provenant de juifs – et dans une moindre mesure de chrétiens – convertis ou de musulmans qui les avaient appris, directement ou indirectement, de juifs ou de chrétiens. Ils apportent un contexte aux figures bibliques qui apparaissent dans le Coran³⁶⁴. Petit à petit, ces récits ont fait l'objet de critiques. Comme Ibn Kathīr attache une grande attention à la qualité non seulement du *ḥadīth*, mais aussi de son *isnād*, il reste sceptique³⁶⁵. Avec lui, apparaît même un usage du terme *isrā'īliyyāt* systématiquement péjoratif. Il l'utilise en effet pour étiqueter un matériel qu'il désapprouve avec véhémence. Toutefois, il permet que certaines de ces traditions soient acceptées, quand elles sont en accord avec des récits musulmans³⁶⁶. Il faut faire remarquer que les auteurs plus tardifs n'ont pas suivi Ibn Kathīr dans cette utilisation péjorative du terme et ce, jusqu'à l'époque moderne³⁶⁷.

Toutefois, à l'heure actuelle, ces récits sont fortement rejetés, notamment depuis le réformateur Muḥammad 'Abduh (1849-1905) et son école. Celui-ci les considère comme fabriqués dans le seul but de ruiner l'islam, par l'introduction de données étrangères, c'est-à-dire juives³⁶⁸. C'est pourquoi les *isrā'īliyyāt*, sont délibérément omises dans certaines traductions du *tafsīr* d'Ibn Kathīr. En témoigne la préface de Muḥammad ar-Rifā'ī, dans sa traduction du *tafsīr*, qui le précise clairement³⁶⁹. Ce ne sont donc pas seulement les *ḥadīths* divergents qui sont supprimés. D'ailleurs, des traductions du *tafsīr* d'Ibn Kathīr éditées en Arabie Saoudite font l'objet de critiques quant à la censure qui aurait été opérée³⁷⁰. Les coupures qui sont faites pourraient n'être qu'une façon de rendre le texte plus facile d'accès pour un lecteur d'aujourd'hui. Ces omissions permettent, en effet, d'alléger considérablement le propos. Cependant, elles reflètent plutôt le rejet des *isrā'īliyyāt* dans les milieux dans lesquels ces traductions sont faites et changent la nature même du texte³⁷¹.

³⁶² MIRZA Yunus Y., " *Tafsīr Ibn Kathīr...* ", *op. cit.*, p. 246.

³⁶³ *Ibid.*, p. 247.

³⁶⁴ LOWIN Shari L., " *isrā'īliyyāt* ", dans *EI3*.

³⁶⁵ REYNOLDS Gabriel Saïd, *The Qur'an...*, *op. cit.*, p. 227.

³⁶⁶ LOWIN Shari L., " *isrā'īliyyāt* ", dans *EI3*.

³⁶⁷ TOTTOLI Roberto, "Origin and use of the term *isrā'īliyyāt* ...", p. 208.

³⁶⁸ LOWIN Shari L., " *isrā'īliyyāt* ", dans *EI3*.

³⁶⁹ *Tafsīr Ibn Kathīr*, abrégé par Sheikh Muḥammad Nasib ar-Rifā'ī, London, Al-Firdous, 1998.

³⁷⁰ RIPPIN Andrew, "The Contemporary Translation...", *op. cit.*, p. 478.

³⁷¹ LOWIN Shari L., " *isrā'īliyyāt* " dans *EI3*.

Il faut donc rappeler que ce n'est pas réellement le *tafsīr* d'Ibn Kathīr qui est lu actuellement. Dans les temps modernes, ce *tafsīr* a en effet été transformé. D'une forme encyclopédique, il est devenu un *tafsīr* de type *madrassa* utilisé dans les universités et séminaires³⁷². En fait, le *tafsīr* d'Ibn Kathīr est avant tout un ouvrage de référence et c'est Aḥmad Shākir (m. 1377/1958) qui joue un rôle central dans sa transformation en un commentaire didactique et populaire. Effectivement, il l'abrège en supprimant les chaînes de transmission et en faisant une sélection parmi les *ḥadīths*. Ce faisant, il supprime le langage technique des *ḥadīths* et les opinions contradictoires des Compagnons, des Successeurs ou des anciens exégètes, pour laisser un seul sens pour chaque verset. Selon Mirza, il répond ainsi au désir de musulmans qui veulent comprendre le sens correct du Coran, en s'appuyant sur le Coran lui-même et la Sunna authentique³⁷³. D'autres abrégés vont suivre lorsque les Wahhabites popularisent et standardisent encore plus le *tafsīr* d'Ibn Kathīr³⁷⁴.

En effet, au siècle passé, l'adhésion des Wahhabites aux doctrines d'Ibn Taymiyya, de manière simplifiée toutefois, va rendre l'approche d'Ibn Taymiyya politiquement influente³⁷⁵. Le wahhabisme apparaît avec Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb (m. 1206/1792). Celui-ci s'allie à l'émir Muḥammad Sa'ūd, le fondateur du premier état saoudien. L'œuvre la plus importante d'Ibn 'Abd al-Wahhāb est son *Kitāb al-Tawḥīd* (le Livre de l'Unicité)³⁷⁶. En effet, le *tawḥīd* (l'unicité) est au cœur de son enseignement ainsi que son opposé le *shirk* (l'association). Par ces deux concepts, il critique radicalement le comportement religieux de ses contemporains. Le *tawḥīd* devient ainsi le premier devoir religieux. Ibn 'Abd al-Wahhāb affirme que la plupart des musulmans ne doivent pas être considérés comme tel en raison de pratiques qu'il considère comme *shirk*, par exemple la vénération de sépultures et de personnes inhumées considérées comme des saints³⁷⁷. Les Wahhabites mettent particulièrement en avant les œuvres d'Ibn Taymiyya ainsi que celles d'Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (m. 751/1350). Malgré le fait que le wahhabisme s'impose en Arabie Saoudite, il ne fait pas l'unanimité parmi les Ḥanbalites, certains y sont même hostiles. Il exerce pourtant une influence plus ou moins profonde dans la péninsule arabique, au Maghreb et en Inde³⁷⁸. Comme Ibn Taymiyya est mis à l'honneur par les Wahhabites, c'est naturellement le *tafsīr* d'Ibn Kathīr, son disciple, qui devient la référence à suivre³⁷⁹.

D'un autre côté, les Salafistes, qui sont des réformistes de la fin du XIX^e siècle, mettent en avant également Ibn Taymiyya et par conséquent le *tafsīr* d'Ibn Kathīr. Le but dans leur cas est de régénérer l'islam par un retour à la tradition représentée par les pieux ancêtres (*al-salaf*

³⁷² MIRZA Younus Y., "Ibn Kathīr...", *op. cit.*

³⁷³ MIRZA Younus Y., "Tafsīr Ibn Kathīr...", *op. cit.*, p. 248.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 249.

³⁷⁵ LEAMAN Olivier, "The developed kalām tradition...", *op. cit.*, p. 84.

³⁷⁶ IBN 'ABD AL-WAHHĀB, *Kitāb al-Tawḥīd alladhī huwa ḥaqqu-llah 'alā al-'abīd*, Ryad, Jāmi'a al-imām Muḥammad b. Sa'ūd al-Islāmiyya, 1999, en ligne : <https://archive.org/details/kitab-tawe7id/mode/2up>. Il se trouve très facilement en français en ligne : <http://bibliotheque-islamique-coran-sunna.over-blog.com/article-telecharger-le-livre-de-l-unicite-kitab-at-tawhid-par-l-imam-mohammad-ibn-abd-al-wahhab-p-74505918.html>.

³⁷⁷ PESKES E. et ENDE W., "Wahhābiyya", dans *EI2*.

³⁷⁸ LAOUST Henri, "Ḥanābila", dans *EI2*.

³⁷⁹ REDISSI Hamadi, *Une histoire du wahhabisme...*, *op. cit.*, p. 233.

al-ṣāliḥ), d'où leur nom³⁸⁰. L'histoire de la montée de l'idéologie salafiste a commencé en 1936 à Damas lorsqu'une œuvre d'Ibn Taymiyya a été publiée par le mufti de la ville. Il s'agit de la *Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr* (Introduction aux principes du tafsīr). Cette publication est l'une des manifestations de la résurgence salafiste moderne. Celle-ci fait d'Ibn Taymiyya et de sa compréhension de la tradition religieuse une pierre angulaire de son programme³⁸¹. En réalité, le salafisme n'est pas un mouvement homogène, mais est formé de plusieurs tendances qui se critiquent mutuellement. Pour certains, il est lié à l'institution religieuse de l'Arabie Saoudite et le wahhabisme. Quoi qu'il en soit, ces idéologies partagent un fond commun selon lequel le retour à la religion musulmane des *Salafs* est la clé pour retrouver la gloire des premiers siècles de l'islam. A cette époque, les musulmans dominaient le monde. Ces idéologies expliquent le déclin de l'islam par l'éloignement des musulmans du véritable islam, d'où le recours aux *Salafs*³⁸².

C'est donc l'action combinée de ces deux mouvements, le wahhabisme et le salafisme, qui a ainsi propulsé le *tafsīr* d'Ibn Kathīr sur le devant de la scène. De plus, ce sont les abrégés de cet ouvrage qui vont être traduits notamment en anglais et en français, d'où les différences que nous avons remarquées dans les quelques exemples vus plus haut. Ces traductions vont apporter à cet ouvrage une grande diffusion dans les communautés musulmanes non-arabes³⁸³.

En conclusion, Ibn Kathīr est un shafi'ite spécialisé dans les différentes sciences du *ḥadīth*. Il soutient la Sunna contre la spéculation du *kalām*. Dans l'introduction de son *tafsīr*, il présente la méthode d'Ibn Taymiyya pour interpréter le Coran. Celle-ci recommande d'expliquer le Coran à travers le Coran lui-même d'abord, ensuite par la Sunna, les Compagnons et les Successeurs. Cependant, contrairement à Ibn Taymiyya, il évite les débats et les discussions. Il cherche plutôt à transmettre les enseignements moraux et éthiques du Prophète Muḥammad, sans réfuter les arguments de ses adversaires. A l'époque moderne, suite au wahhabisme et au salafisme, Ibn Taymiyya et Ibn Kathīr vont être plébiscités. Toutefois, le *tafsīr* de ce dernier est abrégé, de manière orientée, en supprimant notamment les chaînes de transmetteurs, les *ḥadīths* divergents et les *isrā'īliyyāt*. C'est cette version abrégée qui va alors être traduite, entre autres en français, et qui va remporter le succès auprès de la communauté musulmane. Ainsi, c'est ce *tafsīr* qui est presque exclusivement connu du grand public.

³⁸⁰ SHINAR P. et ENDE W., "Salafiyya", dans *EI2*. Pour plus d'informations sur les Salafistes voir LAOUST H., « Le réformisme orthodoxe des "salafiyya", dans *Revue des Etudes Islamiques*, 6 (1933), pp. 175-224.

³⁸¹ SALEH Walid A., "Preliminary Remarks...", *op. cit.*, p. 10.

³⁸² AMGHAR Samir, « Le salafisme en France : de la révolution islamique à la révolution conservatrice », dans *Critique internationale*, 40 (juil-sept 2008), p. 96.

³⁸³ MIRZA Younus Y., "Tafsīr Ibn Kathīr...", *op. cit.*, p. 249.

4. Méthode exégétique de Fakhr al-Dīn al-Rāzī : le cas du verset 2:186

Nous avons vu comment Ibn Kathīr interprète le Coran. Il se base avant tout sur le Coran lui-même, ensuite la Sunna, les Compagnons et les Successeurs. Pour ce faire, il a retravaillé les *tafsīrs* traditionnels comme celui d'al-Ṭabarī en évaluant leurs *ḥadīths* à la lumière des collections de *ḥadīths* canoniques. C'est donc à travers la révélation – le Coran et la Sunna – qu'il interprète le Coran.

En ce qui concerne Fakhr al-Dīn al-Rāzī, la révélation et la raison sont toutes les deux sources de connaissance dans l'interprétation du Coran. La question à présent est de savoir s'il considère l'une comme supérieure à l'autre.

Tout d'abord, nous avons vu que l'interdiction du *ra'y* (la réflexion personnelle) est, dans certains cas, détournée en faisant des distinctions entre le *tafsīr* et le *ta'wīl* afin de pouvoir interpréter le Coran³⁸⁴. De ce point de vue, le *tafsīr* dépendrait des témoins des circonstances entourant les révélations coraniques et le *ta'wīl* explorerait les sens possibles de la formulation coranique. Quant à Rāzī, lorsqu'il interprète les versets coraniques dans lesquels les termes de *ta'wīl* ou de *tafsīr* sont mentionnés, il affirme qu'ils sont synonymes. Par exemple, pour le verset 3:7 qui parle des versets ambigus (les *mutashābihāt*), il dit³⁸⁵ :

فاعلم أن التأويل هو التفسير وأصله في اللغة المرجع والمصير من قولك آل الأمر إلى كذا إذا صار إليه وأولته تأويلاً إذا صيرته إليه هذا معنى التأويل في اللغة ثم يسمى التفسير تأويلاً قال تعالى (سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً) وقال تعالى (وأحسن تأويلاً) وذلك أنه إخبار عما يرجع إليه اللفظ من المعنى

« Sache que le *ta'wīl*, c'est le *tafsīr*. Son étymologie est le fait de ramener et le fait d'arriver, tu dis : "La chose arrive (*āl*) à ceci" quand elle arrive vers lui, et "Je l'ai ramené (*awwaltuhu ta'wīlan*)" quand tu l'amènes vers lui, c'est là ce que signifie le *ta'wīl* linguistiquement. Ensuite, le *tafsīr* est appelé *ta'wīl*. Le Très-Haut a dit : {Je vais t'apprendre l'interprétation (*ta'wīl*) de ce que tu n'as pu supporter avec patience} (18:78) et le Très-Haut a dit : {Et de meilleure interprétation (*ta'wīl*)} (17:35) et cela parce que <le *ta'wīl*> renseigne sur ce à quoi renvoie le sens du mot ».

On peut en déduire que Rāzī ne semble pas faire de distinction entre ces deux termes. L'un comme l'autre représente tout effort pour comprendre le sens de quelque chose, en se référant au texte. Cet effort peut être alors une argumentation logique, philosophique ou théologique³⁸⁶.

³⁸⁴ Voir point 1.1.

³⁸⁵ TK, vol. 7, pp. 189-190.

³⁸⁶ KAFRAWI Shalahudin, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī's sources of *Ta'wīl* : between revelation and reason", dans *Islamic Quarterly*, 43.3 (1999), p. 187.

D'après Kafrawi³⁸⁷, l'interprétation de Rāzī est d'abord basée sur la révélation. En effet, il cite fréquemment d'autres versets du Coran pour expliciter les passages qu'il interprète. Cette méthode, connue par l'expression *al-Qur'ānu yufassiru ba'duhū ba'dā* (une partie du Coran est expliquée par une autre), avait déjà été utilisée par les exégètes précédents, tels qu'al-Ṭabarī. Selon Kafrawi, Rāzī considère le Coran comme une seule entité dont aucune partie ne peut être comprise si elle est isolée des autres³⁸⁸. Il utilise d'autres versets du Coran non seulement pour clarifier, mais aussi pour engendrer de plus amples discussions³⁸⁹. Par ailleurs, d'après Kafrawi, Rāzī considère les traditions prophétiques comme une source valide pour l'interprétation du Coran et c'est pourquoi il les utilise fréquemment³⁹⁰. Ensuite, c'est lorsqu'il y a des difficultés pour interpréter le Coran qu'il cherche des solutions par des considérations rationnelles³⁹¹. Nous verrons à travers un passage de son commentaire comment Rāzī articule ces différentes sources dans son *tafsīr*.

Afin de mesurer l'intérêt de redécouvrir les *Mafātīḥ al-ghayb*, nous nous proposons de donner la traduction du commentaire du verset 2:186 : **{ Quand Mes serviteurs t'interrogent sur Moi, alors Je suis proche, Je réponds à l'appel de celui qui invoque quand il invoque. Qu'ils Me répondent et qu'ils croient en Moi, peut-être qu'ils seront bien guidés}**. Nous avons choisi ce verset parce qu'il suggère une proximité avec Dieu qui n'est habituellement pas relevée quand on présente comment les musulmans perçoivent Dieu. Trop souvent, en effet, Il est décrit comme inaccessible, lointain et toujours prêt à punir. Cependant, c'est plutôt la méthode de Rāzī qui nous a interpellée dans le commentaire de ce verset et c'est pour cette raison que nous l'analyserons ici.

Afin d'avoir une idée de ce qui est aujourd'hui courant de lire à propos de ce verset, nous présentons d'abord le *tafsīr* d'Ibn Kathīr, tel qu'il est traduit en français. Ensuite, nous présentons notre traduction du commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Ceci nous permettra d'analyser la méthode exégétique telle qu'elle se donne à voir dans ce passage.

³⁸⁷ KAFRAWI Shalahudin, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī's sources of *Ta'wīl*...", *op. cit.*, pp. 186-202.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 188.

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 190.

³⁹¹ *Ibid.*

4.1. Commentaire d'Ibn Kathīr

Voici le commentaire d'Ibn Kathīr tel qu'il est traduit en français³⁹².

On a rapporté qu'un bédouin demanda : « O Envoyé de Dieu ! Dieu est-Il tout près de nous pour entretenir avec Lui en tête à tête, ou loin de nous pour L'appeler ? ». Ce verset fut révélé à cette occasion. D'après une autre version, les compagnons demandèrent à l'Envoyé de Dieu – qu'Allah le bénisse et le salue – : 'Où se trouve notre Seigneur ? ».

Suivant la version de 'Ata : « Après la révélation de ce verset : « Votre Seigneur a dit : **« Invoquez-Moi et Je vous exaucerai »** [Coran XL, 60] les gens dirent : « Oh si jamais nous connaissons l'heure où nous devons invoquer ! ».

Enfin suivant la version d'Abou Moussa Al-Ach'ari : « Nous étions en expédition avec l'Envoyé de Dieu – qu'Allah le bénisse et le salue – Chaque fois que nous trouvions sur une place élevée ou y montions, ou descendions dans une vallée, nous exalions la grandeur de Dieu à haute voix ». L'Envoyé de Dieu – qu'Allah le bénisse et le salue – s'approcha de nous et dit : « *Hommes ! Ayez pitié de vous-mêmes car celui que vous invoquez n'est ni sourd ni absent, mais Il est celui qui entend et voit tout. Même Il est plus près de l'un d'entre vous que le cou de Sa monture. Ô Abdullah ben Qais (Abou Moussa), ne t'apprendrai-je une parole qui fait partie des trésors du Paradis ? Elle est : « Il n'y a ni force ni puissance qu'en Dieu »* **(Rapporté par Boukhari, Mouslim et Ahmed)**⁽¹⁾.

Abou Houraira a rapporté qu'il a entendu l'Envoyé de Dieu – qu'Allah le bénisse et le salue – dire : « *Dieu le Très-Haut a dit : « Je suis avec Mon serviteur tant qu'il M'invoque et que ses lèvres prononcent Mon nom »*. Ceci est pareil aux paroles divines : « **Dieu est avec ceux qui Le craignent et avec ceux qui font le bien** » [Coran XVI, 128] et aussi quand Il a dit à Moïse et Haroun : « **Oui Je suis avec vous ; J'entends et Je vois** » [Coran xx, 46]

Ce qu'il faut retenir consiste à croire que Dieu ne rendra pas vaine l'invocation de Son serviteur, et rien ne Lui préoccupera de l'entendre car Il entend toutes les prières. Le Prophète – qu'Allah le bénisse et le salue – a dit : « *Dieu a honte de décevoir Son serviteur quand il Lui tend ses mains en l'implorant* » **(Rapporté par Ahmed)**⁽²⁾.

Abou Sa'id a rapporté que l'Envoyé de Dieu – qu'Allah le bénisse et le salue – a dit : « *Pas un musulman quoi invoque Dieu à Lui la puissance et la gloire en Lui adressant ses prières qui ne comportent ni un péché ni une rupture d'un lien de parenté, sans que Dieu ne l'exauce : soit en répondant à son appel, soit en lui épargnant la récompense pour la vie future, soit en*

³⁹² IBN KATHĪR, *L'interprétation du Coran...*, op. cit., vol. 1, pp. 248-251.

repoussant de lui un mal qui pourrait l'atteindre » On lui dit : « Devrons-nous alors multiplier nos invocations ? ». Il répliqua : « Dieu est aussi plus généreux ». **(Rapporté par Ahmed)**⁽¹⁾. Un autre hadith analogue a été rapporté par Al-Tirmidhi.

Dans le Sahih de Mouslim on trouve aussi ce hadith rapporté par Abou Houraira dans lequel l'Envoyé de Dieu – qu'Allah le bénisse et le salue – a dit : « *Tout serviteur est toujours exaucé à moins que sa prière ne concerne un péché ou une rupture du lien de sang, ou qu'il ne hâte l'exaucement* ». On lui demanda : « Ô Envoyé de Dieu ! Comment on hâte l'exaucement ? Il répondit : « *Le serviteur dit : « J'ai demandé, j'ai demandé, mais je vois que je n'ai pas été exaucé* ». Alors il regrette d'avoir demandé et cesse de demander »⁽²⁾.

Dans un autre hadith rapporté par Ahmed, l'Envoyé de Dieu – qu'Allah le bénisse et le salue – a dit : « *Les cœurs sont comme des récipients dont certains sont plus vastes que les autres. Lorsque vous demandez quelque chose à Dieu, faites-le avec certitude d'être exaucés, car Dieu n'exauce pas la prière d'un serviteur dont le cœur est inattentif* »⁽³⁾.

Tous ces hadiths exhortent l'homme à multiplier ses invocations une fois le jeûne rompu. Car Abdullah Ben 'Amr a rapporté que l'Envoyé de Dieu – qu'Allah le bénisse et le salue – a dit : « *Lors de la rupture du jeûne, l'invocation du jeûneur est toujours exaucée* ». Il est recommandé au jeûneur, comme a dit le Prophète – qu'Allah le bénisse et le salue –, de formuler cette invocation, quand il rompt son jeûne : « *Grand Dieu, je Te demande par Ton ample miséricorde qui embrasse tout, de me pardonner* ».

Abou Houraira a rapporté que l'Envoyé de Dieu – qu'Allah le bénisse et le salue – a dit : « *Il y a trois personnes dont leur invocation est toujours exaucée : l'imam équitable, le jeûneur jusqu'à ce qu'il rompt son jeûne et l'opprimé, Dieu élèvera celle-ci au-dessus des nuages, les portes du ciel seront ouvertes devant elle, et Il dira : « Par Ma toute puissance, Je t'apporterai secours fut-ce après un certain moment* » **(Rapporté par Ahmed Tirmidzi, Nassai et Ibn Maja)**⁽¹⁾.

Au-delà du français quelque peu bousculé, nous constatons que pour expliquer ce verset, Ibn Kathīr cite de nombreux *ḥadīths* et ne fait appel à rien d'autre. Les premiers *ḥadīths* qu'il cite expliquent à quelle occasion ce verset a été révélé. Il s'agit des questions des compagnons par rapport à la façon dont il faut invoquer Dieu. Ensuite, il dit ce qu'il faut retenir de ces *ḥadīths*, à savoir que Dieu entend toutes les prières. Il rappelle ensuite d'autres *ḥadīths* qui encouragent à multiplier les invocations tout en indiquant les conditions pour être exaucé.

En comparant avec le texte arabe d'Ibn Kathīr³⁹³, nous remarquons que le commentaire est fort raccourci. Tous les *isnāds* sont réduits au premier transmetteur, le plus proche du

³⁹³ IBN KATHĪR, *Tafsīr al-qur'ān al-‘aẓīm...*, op. cit., vol. 1, pp. 505-509. Voir le texte arabe en annexe.

Prophète, donnant l'impression qu'on détient une information de premier plan. Certains *ḥadīths* sont raccourcis, sans que leur présentation nous informe de ces coupures. Toutefois, le sens est conservé. Contrairement au texte arabe, une seule version du *ḥadīth* est donnée, renforçant l'idée qu'il s'agit du dit de Muḥammad tel quel. Nous remarquons également qu'Ibn Kathīr n'hésite pas à donner des *ḥadīths* qui sont présentés comme étant *gharīb*³⁹⁴, mais que ceux-ci n'apparaissent pas dans la traduction française. En effet, il rapporte³⁹⁵ :

وقال ابن مَرْدُويَه حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ أَيُّوبَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي نَافِعٍ ابْنِ مَعْدِيكَرِبٍ بِبَغْدَادٍ حَدَّثَنِي أَبِي بْنُ نَافِعٍ حَدَّثَنِي أَبِي نَافِعٍ بْنُ مَعْدِيكَرِبٍ قَالَ كُنْتُ أَنَا وَعَائِشَةُ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْآيَةِ (أَجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ) قَالَ يَا رَبُّ مَسْأَلَةٌ عَائِشَةُ فَهَبْطَ جَبْرِيلُ فَقَالَ اللَّهُ يَقْرَأُكَ السَّلَامَ هَذَا عَبْدِي الصَّالِحُ بِالْإِنِّيَّةِ الصَّادِقَةِ وَقَلْبُهُ نَقَى يَقُولُ يَا رَبُّ فَأَقُولُ لِبَيْتِكَ فَأَقْضَى حَاجَتَهُ

هذا حديث غريب من هذا الوجه

« Ibn Marduwiya a dit que nous a rapporté (...) qui a dit : j'étais avec 'Ā'isha et j'ai interrogé le messager de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui), à propos du verset : **{Je réponds à l'appel de celui qui invoque quand il invoque}**. Il a dit : « Ô Seigneur, c'est une question de 'Ā'isha ». Jibrīl est alors descendu et a dit : « Dieu te transmet la salutation. Voici mon serviteur pieux à l'intention sincère et au cœur pur. Il dit : « Ô Seigneur ». Je dis donc « Me voici ! ». et Il répond donc à son besoin ».

Ce *ḥadīth* est *gharīb* sous cet aspect ».

³⁹⁴ Dans la terminologie des *ḥadīths*, le terme *gharīb* (rare/étrange) renvoie à un *ḥadīth* reçu d'une seule voie.

³⁹⁵ IBN KATHĪR, *Tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm...*, op. cit., vol. 1, p. 508.

4.2. Commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī³⁹⁶

Voici à présent le commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī tel que nous le traduisons.

« [101] Dans le verset, il y a <plusieurs> questions :

Question 1 **Concernant la manière de lier ce verset avec ce qui précède**³⁹⁷

Il y a là <plusieurs> aspects.

- 1.1. Le Très-Haut dit, après avoir imposé l'obligation du jeûne et avoir expliqué ses règles : **{Afin que vous proclamiez la grandeur de Dieu pour vous avoir guidés. Peut-être serez-vous reconnaissants}**. Il ordonne ainsi au serviteur de proclamer la grandeur de Dieu (le *takbīr*³⁹⁸) qui est le rappel (*dhikr*)³⁹⁹, et d'être reconnaissant. Quand Il dit cela, Il explique ensuite que Le Glorifié, avec Sa bonté et Sa miséricorde, est proche du serviteur, qu'Il est informé de son rappel et de son remerciement. Il écoute son appel et Il répond à son invocation et son espoir ne sera pas déçu.
- 1.2. Le fait qu'Il ordonne le *takbīr* d'abord, puis qu'Il demande l'invocation en second est un avertissement que l'invocation doit nécessairement être précédée de la belle louange. Ne vois-tu pas qu'*al-Khalīl*⁴⁰⁰, sur lui la paix, l'a fait précéder de la louange quand il a voulu faire une invocation ? Il a dit d'abord : **{Celui qui m'a créé, voilà qu'Il guide}** (26:78) jusqu'à son dit : **{C'est de Lui que je désire le pardon de mes fautes au jour de la rétribution}** (26:82) : tout ça, ce sont les louanges à Dieu, le Très-Haut. Ensuite, il s'est mis à <L> invoquer en disant : **{Seigneur, accorde-moi une sagesse et fais-moi rejoindre les gens pieux}** (26:83). C'est de la même façon qu'ici, Il ordonne d'abord le *takbīr* et ensuite, Il demande l'invocation⁴⁰¹.
- 1.3. Dieu, qu'Il soit exalté, leur a prescrit le jeûne comme Il l'a prescrit à ceux qui étaient avant eux et cela avec la condition que s'ils dorment, il leur est interdit ce qu'il est

³⁹⁶ TK, vol. 5, pp. 101-110. Voir le texte arabe en annexe.

³⁹⁷ Coran 2 : 185 { **Le mois de ramadan durant lequel est descendu le Coran en tant que bonne direction pour les gens et en tant que preuves de la bonne direction et du discernement. Celui qui parmi vous est témoin en ce mois, qu'il jeûne. Que celui qui est malade ou en voyage alors <qu'il jeûne> plusieurs autres jours. Dieu veut pour vous la facilité et Il ne veut pas pour vous la difficulté, afin que vous complétiez le nombre et afin que vous proclamiez la grandeur de Dieu pour vous avoir guidés. Peut-être serez-vous reconnaissants}**

³⁹⁸ Le *takbīr* est le fait de proclamer la grandeur de Dieu en disant *Allahu akbar* (Dieu est plus grand).

³⁹⁹ La notion de *dhikr* est difficile à rendre en français. Tout à la fois mention et rappel, il peut s'agir de mentionner le nom de Dieu, un de Ses noms, toute autre formule qui Lui rend hommage ou même le Coran lui-même. Le but de cette mention est le rappel de Dieu pour lutter contre l'oubli. Cette notion est importante dans le soufisme. Voir article GARDET L., « *dhikr* » dans l'*EI2*.

⁴⁰⁰ *Al-Khalīl* (l'Ami), ici, Ibrahim.

⁴⁰¹ Nous suivons ici le manuscrit Rağip Pasha 84, f. 178b et le manuscrit plus ancien Ms. Istanbul, Fatih Kütüphanesi, 314, f. 147b. (dorénavant Fatih 314). Dans l'édition que nous suivons, il y a manifestement une erreur. Voir extraits en annexe.

interdit au jeûneur⁴⁰². Mais cela fut pénible à certains d'entre eux à tel point qu'ils désobéirent à Dieu face à cette charge. Ils se repentirent ensuite et interrogèrent le Prophète (paix et bénédiction de Dieu sur lui) à propos de leur repentance. Dieu le Très-Haut fit donc descendre ce verset pour les informer que leur repentance est acceptée. Cette exigence fut abrogée grâce à leurs invocations et leurs supplications.

Question 2

On a mentionné concernant **l'occasion de la descente de ce verset** <plusieurs> aspects.

- **2.1** : Ce qui est rapporté d'après Ka'b⁴⁰³ : Mūsā, sur lui la paix, a dit : « Seigneur, es-Tu proche de sorte que je Te parle tout bas ou es-Tu loin que je T'appelle d'une voix forte ? » Il dit alors : « Mūsā, Je suis le familier de celui qui mentionne Mon <nom> (*dhakaranī*) ». <Mūsā> dit : « Seigneur, il nous arrive d'être dans un état d'impuretés⁴⁰⁴ et d'excréments alors que nous Te vénérons en mentionnant Ton <nom> ». Il dit : « Ô Mūsā, mentionne Mon <nom> en tout état ». Puisqu'il en est ainsi, Dieu [102], qu'Il soit exalté, souhaite que Ses serviteurs mentionnent Son <nom> et qu'ils reviennent vers Lui dans toutes les circonstances, et par conséquent Dieu, qu'Il soit exalté, a fait descendre ce verset.
- **2.2** : Un bédouin vint au Prophète (paix et bénédiction de Dieu sur lui) et dit : « Notre Seigneur est-Il proche de sorte que nous Lui parlions tout bas ou loin de sorte que nous L'appelions d'une voix forte ? ». Dieu, qu'Il soit exalté, a alors fait descendre ce verset.
- **2.3** : <Le Prophète>, sur lui la paix, était en expédition et ses compagnons élevèrent leur voix dans le *takbīr*, le *tahlīl*⁴⁰⁵ et les invocations. Il dit alors, sur lui la paix : « Vous n'invoquez pas un sourd ou un absent, vous invoquez Celui qui entend et qui est proche ».
- **2.4** : Ce qui est rapporté d'après Qatāda⁴⁰⁶ et d'autres : la circonstance <de la descente de ce verset> est que les compagnons dirent : « Comment invoquons-nous notre Seigneur, ô Prophète de Dieu ? » et c'est alors qu'Il a fait descendre ce verset.
- **2.5** : 'Aṭā'⁴⁰⁷ et d'autres ont dit : ils lui demandèrent : « A quelle heure invoquons-nous Dieu ? », Dieu, qu'Il soit exalté, fit alors descendre ce verset.
- **2.6** : Ce qu'a rapporté Ibn 'Abbās⁴⁰⁸ : les juifs de Médine ont dit : « Muḥammad, comment ton Seigneur entend-t-Il nos invocations ? » Alors ce verset est descendu.

⁴⁰² On peut lire p. 110 dans le commentaire du verset 187 : au départ, le jeûneur pouvait rompre le jeûne tant qu'il ne dort pas ou qu'il n'y a pas eu la dernière prière. Celui qui dort ne pouvait ensuite plus manger ni boire. Cette disposition fut abrogée par le verset 187 d'après, nous dit Rāzī, l'ensemble des *mufasssirūn*.

⁴⁰³ Il s'agit sans doute de Ka'b al-Aḥbār, un juif yéménite converti à l'islam en 17/638 et considéré comme l'autorité la plus ancienne en matière de traditions judéo-islamiques. Voir *EI2* s.v. « Ka'b al-Aḥbār »

⁴⁰⁴ *Janāba* comme dans Raḡip Pasha 84, f. 179a et non *janābah*. Dans Fatih 314, il n'y a pas lieu de se poser la question parce que les points diacritiques sont souvent absents. Voir extraits en annexe.

⁴⁰⁵ Le fait de dire *lā ilāha illā-llah* (il n'y a de divinité que Dieu)

⁴⁰⁶ Il s'agit sans doute de Abu al-Khattab Qatāda ibn Dī'āma (m. Baṣra 117/735) voir *EI2* s. v. « Qatāda b. Dī'āma »

⁴⁰⁷ 'Aṭā', représentant important de l'école de *fiqh* de la Mecque mort en 114/732 ou 115/733. Voir *EI2* s.v. « 'Aṭā' »

⁴⁰⁸ Cousin et compagnon du Prophète mort en 68/687-8, référence fréquente en matière d'exégèse du Coran et de *ḥadīths*, voir *EI3* s.v. « 'Abdallāh b. 'Abbās »

- 2.7 : Al-Ḥasan⁴⁰⁹ a dit : les compagnons ont interrogé le Prophète (paix et bénédiction de Dieu sur lui) en disant : « Où est notre Seigneur ? » Alors Dieu a fait descendre ce verset.
- 2.8 : Ce que nous avons mentionné <déjà>⁴¹⁰ à propos de Son dit : **{Comme Nous avons prescrit à ceux qui étaient avant eux}** (2:183). Quand fut requise l'interdiction de manger après le sommeil, ils mangèrent, regrettèrent et se repentirent. Ils demandèrent alors au Prophète (paix et bénédiction de Dieu sur lui) : « Est-ce que le Très-Haut a accepté notre repentir ? » Alors Dieu a fait descendre ce verset.

Sache que le fait que <Dieu> dise <au Prophète> : **{Quand Mes serviteurs t'interrogent sur Moi, alors Je suis proche}** montre qu'ils interrogeaient le Prophète, sur lui la paix, à propos de Dieu, qu'Il soit exalté. Cette question était ou bien une question à propos de l'Essence de Dieu, le Très-Haut, ou bien à propos de Ses attributs, ou bien à propos de Ses actions.

- Pour ce qui est de la question à propos de l'Essence, le questionneur est parmi ceux qui permettent l'anthropomorphisme de sorte qu'il questionne à propos de la proximité et de l'éloignement selon l'Essence.
- Pour ce qui est de la question à propos des attributs, le questionneur demande si Le Très-Haut écoute nos invocations. La question porte ainsi sur le fait qu'il est audient. Ou bien ce sur quoi porte la question est : comment le Très-Haut permet-Il⁴¹¹ l'invocation, est-ce qu'Il permet l'invocation, est-ce qu'Il permet que nous L'invoquions par l'ensemble des Noms ou Il ne le permet que si nous L'invoquons par des noms déterminés, est-ce qu'Il permet que nous L'invoquions comme nous voulons, ou Il ne le permet que si nous L'invoquons d'une manière déterminée, comme Il a dit, qu'Il soit exalté : **{Dans ta prière n'élève pas la voix et ne l'abaisse pas}** (17:110).
- Pour ce qui est de la question à propos des actes, le questionneur demande : est-ce que⁴¹² Dieu, qu'Il soit exalté, répond à ce que nous avons demandé, quand Il entend nos invocations, et est-ce qu'Il fait ce que nous Lui demandons ?

Le dit du Glorifié : **{Quand Mes serviteurs t'interrogent sur Moi}** supporte tous ces aspects. Mais le plus approprié est qu'il porte sur la question à propos de l'Essence et ceci en raison de deux aspects :

1. Le <sens> manifeste de Son dit : **{sur Moi}** indique que la question porte sur Son Essence et non sur Son action.
2. Quand la question est vague et la réponse détaillée, la réponse montre que ce qui est entendu par ce qui est vague, c'est ce qui est déterminé <dans la réponse>. Donc, comme Il dit dans la réponse : **{alors Je suis proche}**, nous savons que la question était à propos de la proximité et de l'éloignement selon l'Essence.

⁴⁰⁹ Il s'agit certainement d'al-Ḥasan al-Baṣrī (21-110/642-728), célèbre prédicateur né à Médine. Son tafsīr n'est connu qu'à travers des citations comme celle-ci. Voir *ET3* s.v. « al-Ḥasan al-Baṣrī ».

⁴¹⁰ Voir ci-dessus 1.3.

⁴¹¹ Rāzī joue avec les mots, le terme utilisé *adhina* veut dire permettre mais aussi écouter.

⁴¹² L'édition que nous suivons présente une difficulté. Il y est écrit *sa'ala allah* (il interroge Dieu). Nous avons suivi ici le manuscrit Raḡip Pasha 84, f. 179a. Il y est écrit *sa'ala annahu*. Voir extrait en annexe.

On peut dire aussi : la question portait plutôt sur l'action, à savoir : est-ce que le Très-Haut répond à leur invocation et est-ce qu'un but est obtenu – avec pour preuve ceci.

Après avoir dit : **{alors Je suis proche}**, Il dit : **{Je réponds à l'appel de celui qui invoque quand il invoque}**.

C'est là l'explication de ce sujet.

[103] Concernant le dit du Très-Haut : {alors Je suis proche}

Il y a là plusieurs questions.

Question 1

Sache que ce qui est entendu par cette proximité n'est pas <une proximité> dans la direction ou l'espace, mais ce qui est entendu par là est plutôt la proximité par la science et la protection. Il est nécessaire ici d'expliquer deux points de discussion.

- **1.1. Point de discussion 1** Où l'on explique que cette proximité n'est pas une proximité selon l'espace.
<Plusieurs> aspects le montrent.
 - **1.1.1.** S'Il était dans l'espace, et qu'on pouvait l'indiquer par les sens, Il serait divisible, puisqu'il est impossible qu'Il soit comme l'atome⁴¹³ dans la petitesse et l'insignifiance. Et, s'Il était divisible, Sa quiddité aurait besoin pour être réalisée que soit réalisée chacune de Ses parties hypothétiques. Or, la partie de la chose est autre que <la chose elle-même>. Donc, s'Il était dans un espace, Il aurait besoin d'un autre que Lui. Or celui qui a besoin d'un autre est possible par lui-même, est adventice⁴¹⁴ et a besoin du Créateur. Cela est absurde concernant le Créateur qui existe de toute éternité. Il est ainsi établi qu'il ne se peut pas que le Très-Haut soit dans l'espace, et Sa proximité n'est donc pas selon l'espace.
 - **1.1.2.** S'Il était dans l'espace, il serait soit infini sous tous les aspects, soit infini sous un aspect et non sous un autre, soit fini de tous les côtés.
 - **1.1.2.1.** La première <hypothèse> est absurde parce que les démonstrations décisives montrent que supposer une dimension infinie est absurde⁴¹⁵.
 - **1.1.2.2.** Impossible aussi de la même manière, et aussi parce que si un des côtés était fini et l'autre infini, la réalité de ce côté fini serait différente, du point de vue de la quiddité, de la réalité de ce côté qui est infini. Il s'ensuivrait donc que le Très-Haut serait composé de parties de natures différentes et l'adversaire ne défend pas cela.

⁴¹³ *Al-jawhār al-fard* (la substance individuelle), ou l'atome, est un élément important dans le *kalām*. Selon les penseurs ash'arites, le monde est constitué d'atomes et d'accidents qui dépendent entièrement de la grâce de Dieu. En effet, les atomes ne resteraient ensemble de manière relativement stable que par l'intervention constante de Dieu. Voir LEAMAN Olivier, "The developed kalām tradition...", *op. cit.*, pp. 83-84.

⁴¹⁴ *Muḥdath* = qui commence à être.

⁴¹⁵ L'espace étant fini pour Rāzī.

- **1.1.2.3.** Quant à la troisième <hypothèse> de la division, à savoir qu'il serait fini sous tous les aspects, c'est faux et nous et nos adversaires sommes d'accord sur cela.

Ainsi est montrée l'absurdité qu'il y a à affirmer que le Très-Haut est <proche> selon la direction.

- **1.1.3.** Ce verset est parmi les plus fortes preuves que la proximité mentionnée dans celui-ci n'est pas une proximité selon la direction. Cela parce que si le Très-Haut était dans l'espace, Il ne serait pas proche de tout. Au contraire, Il aurait été proche des Porteurs du Trône et loin des autres ; s'Il était proche de Zayd qui est à l'Est, Il serait loin de 'Amr qui est à l'Ouest. Du fait que le verset montre que le Très-Haut est proche de tout, nous savons ainsi que la proximité mentionnée dans ce verset n'est pas une proximité selon la direction.
- **<1.2.(?)>**⁴¹⁶ Maintenant qu'a été réfuté le fait que ce qui est entendu par la proximité <dans ce verset> serait <la proximité> selon la direction, il est établi que ce qui est entendu par là est la proximité au sens où le Très-Haut écoute leur invocation et voit leur supplication, ou alors ce qui est entendu par cette proximité est la science et la protection. De la même manière, le Très-Haut a dit : **{Il est avec vous où que vous soyez}** (57:4) ; **{Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire}** (50:16) et **{Pas de conversation secrète entre trois sans qu'Il ne soit leur quatrième}** (58:7). Les musulmans disent que le Très-Haut est à tout endroit, entendant par là la conduite, la protection et la garde.

Ce préliminaire étant connu, nous disons : il n'est pas exagéré de dire qu'il y avait, parmi certains de ceux qui étaient présents, quelqu'un qui affirmait l'anthropomorphisme ; il y avait, en effet, parmi les polythéistes arabes, les juifs et les autres, certains dont c'était là la façon de penser. Quand ils interrogèrent <le Prophète> (paix et bénédiction de Dieu sur lui) en disant : « Où est notre Seigneur ? », la réponse **{alors Je suis proche}** est <en ce sens> appropriée, et de même, s'ils l'ont interrogé (paix et bénédiction de Dieu sur lui) en disant : « Est-ce que notre Seigneur entend notre invocation ? » [104] le fait qu'Il dise pour répondre : **{alors Je suis proche}** est approprié également. En effet, celui qui est proche de celui qui parle entend ce qu'il dit. Et s'ils lui ont demandé : « Comment L'invoques-tu, en élevant la voix ou en l'abaissant ? », le fait qu'Il réponde en disant : **{alors Je suis proche}** est approprié également. Et s'ils lui ont demandé : « Est-ce qu'Il nous donne ce que nous demandons par l'invocation ? », cette réponse est valide aussi. S'ils lui ont demandé : « Quand nous commettons un délit puis nous nous repentons, est-ce que Dieu accepte notre repentir ? », répondre par Sa parole : **{alors Je suis proche}** est encore approprié, c'est-à-dire Je suis le proche en veillant sur eux, en passant outre <leurs délits> et en acceptant leur repentir. Il est donc établi que cette réponse s'accorde avec la question selon l'ensemble des propositions <examinées>.

Question 2

Le verset montre qu'on ne connaît l'arrivée de ces choses que parce qu'elles sont conformes au but de l'invocateur. Il montre ainsi que s'il n'y avait pas quelqu'un qui dirige ce monde, qui écoute son invocation et ne déçoit pas son espoir, ce but ne serait pas réalisé à ce moment-là.

⁴¹⁶ Sur le texte de référence, nous ne trouvons pas de deuxième recherche tel qu'indiqué dans le 1.1 ni dans d'autres éditions ni dans les manuscrits à notre disposition.

Sache qu'il y a dans le dit du Très-Haut : **{alors Je suis proche}** un secret qui appartient à l'intellect. Cela parce que les quiddités des possibles ne sont qualifiées par leurs existences que par l'existentialisation du Créateur. L'existentialisation du Créateur est ainsi comme l'intermédiaire entre les quiddités des possibles et leurs existences. Le Créateur est donc plus proche de la quiddité de tout possible que l'existence ne l'est de cette quiddité.

Mais il y a ici une parole plus élevée que cela encore : le Créateur est celui en raison de qui les quiddités des possibles deviennent existantes. Il est donc également celui en raison de qui la substance est substance, le noir est noir, l'intellect est intellect et l'âme est âme. Ainsi, de même que c'est par Sa production d'effet et Son faire-être que les quiddités deviennent existantes, de même c'est par Sa production d'effet et Son faire-être que toute quiddité devient cette quiddité-là. Donc, par analogie avec ce qui précède, le Créateur est plus proche de chaque quiddité que cette quiddité d'elle-même.

Alors si l'on dit⁴¹⁷ : faire-être la quiddité est impossible parce qu'il n'est pas concevable de rendre le noir noir, nous dirons : de la même manière, il n'est pas possible non plus de rendre l'existence existence parce c'est une quiddité, et il n'est pas possible de rendre le fait d'être qualifié <par l'existence> une preuve pour la quiddité et dès lors, la quiddité n'est pas par l'agent. L'existence est une quiddité aussi, et elle n'est donc pas par l'agent. Et le fait pour la quiddité d'être qualifiée par l'existence est aussi une quiddité et n'est donc pas par l'agent non plus. Donc, rien du tout ne se passe par l'agent, ce qui est clairement faux. Donc, il faut émettre le jugement que tout est par l'agent et par cela le discours que nous avons établi prend le dessus.

Concernant le dit du Très-Haut : {Je réponds à l'appel de celui qui invoque quand il invoque}

Il y a là <plusieurs> questions.

Question 1

Abū 'Amr et Qālūn selon <la lecture> de Nāfi'⁴¹⁸ ont lu : **{Celui qui invoque *al-dā'iya* quand il invoque}** avec renforcement du *yā'* pour la liaison, et les autres sans le *yā'* <lisant donc *dā'ī*>. Donc, les premiers font la liaison et les deuxièmes préfèrent l'allègement.

Question 2

Abū Sulaymān al-Khaṭṭābī⁴¹⁹ a dit : « L'invocation (*du'ā'*) est un *maṣḍar*⁴²⁰ de l'expression : « J'ai invoqué la chose, je l'invoque *du'ā'an*⁴²¹ », puis ils ont utilisé le *maṣḍar* comme un substantif. Tu dis : « j'ai entendu une invocation » comme tu dis : « j'ai entendu un son », et le *maṣḍar* est utilisé comme un substantif comme l'on dit : « un homme de justice ». Ce qu'est en réalité l'invocation est l'appel du serviteur à son Seigneur, exalté soit Sa majesté, pour qu'Il prenne soin de lui et qu'Il étende vers lui de l'aide.

⁴¹⁷ Les Mu'tazilites et les philosophes.

⁴¹⁸ Lecteurs canoniques du Coran.

⁴¹⁹ Traditionaliste de tendance shafī'ite (319/386 ou 388 – 931/ 996 ou 998) voir son ouvrage AL-KHAṬṬĀBĪ, *sha'nu l-du'ā'*, éd. AL-DAQĀQ a. Y., Damas, Dār al-thaqāfa al-'arabiyya, 1984-1996.

⁴²⁰ *Maṣḍar* = nom verbal, substantif qui sert à désigner l'action.

⁴²¹ Le *maṣḍar* suit le verbe pour renforcer l'idée.

Je dis : les gens ont divergé à propos de l'invocation. Certains ignorants ont dit [105] que l'invocation est une chose sans utilité et ils ont argumenté pour montrer cela de plusieurs façons.

- 1. Si l'arrivée de la chose demandée par l'invocation est connue auprès de Dieu, qu'Il soit exalté, elle doit avoir lieu et il n'y a donc pas besoin de l'invocation. Si son arrivée n'est pas connue, elle ne peut pas avoir lieu et donc il n'y a pas besoin de l'invocation non plus.
- 2. L'arrivée des incidents dans ce monde doit aboutir finalement à l'Efficient, l'Eternel <de toute éternité>, le Nécessaire par Lui-même, sinon, cela entraîne soit un enchaînement à l'infini, soit un cercle vicieux, soit l'arrivée de l'incident sans efficient, et tout cela est impossible. Etant établi qu'il est nécessaire que cela aboutisse à l'Efficient, l'Eternel <de toute éternité>, tout ce dont cet Efficient, Eternel <de toute éternité> exige l'existence, par une exigence éternelle vers l'avant et vers l'après, doit nécessairement se réaliser, et tout ce dont cet Efficient, Eternel <de toute éternité> ne demande pas l'existence, par une exigence éternelle vers l'avant et vers l'après, ne peut avoir lieu. Ces choses étant établies dans l'éternité, l'invocation n'a absolument aucune influence.
Parfois, ils expriment ce <même> discours en disant : les destinées précèdent et les décrets sont antérieurs. L'invocation n'y ajoute rien et le fait de la délaissier n'en retire rien, alors quelle est l'utilité de l'invocation ? <Le Prophète> (paix et bénédiction de Dieu sur lui) a dit : « Dieu a déterminé les destinées avant de créer la création, depuis des années ». Il est rapporté qu'il a dit (paix et bénédiction de Dieu sur lui) : « La plume a séché avec ce qui sera » et aussi : « Quatre <choses> sont achevées : l'âge, la subsistance, le caractère et la disposition ».
- 3. Le Glorifié est le grand connaisseur des invisibles : **{Il connaît la trahison des yeux et ce que cachent les poitrines}** (40:19), alors quel besoin a l'invocateur de l'invocation ? Pour cette raison, ils ont dit que Jibrīl, sur lui la paix, a atteint, à cause de ce propos, le plus haut des degrés de la pureté et de la servitude et s'il n'était pas préférable de délaissier l'invocation, cela n'aurait pas été ainsi.
- 4. Si ce qui est demandé par l'invocation est parmi ce qui est profitable au serviteur, l'Absolument Généreux ne le négligerait pas et s'il n'est pas parmi ses intérêts, Il ne rendrait pas possible sa demande.
- 5. Il est établi par les évidences de la raison et des *ḥadīths* authentiques que la plus majestueuse et la plus haute des stations des Véricidiques est d'être satisfait du décret de Dieu, qu'Il soit exalté. Or, l'invocation contredit cela parce que c'est une occupation de requête et c'est donner la préférence à ce que veut l'âme plutôt qu'à ce que veut Dieu, qu'Il soit exalté, et sa demande revient à l'être humain.
- 6. L'invocation ressemble à l'ordre et l'interdiction. Cela, de la part du serviteur à l'égard du Maître Généreux et Miséricordieux, c'est mal agir.
- 7. Il a été rapporté que <le Prophète> (paix et bénédiction de Dieu sur lui) a dit, rapporté de Dieu⁴²², gloire à Lui et exalté soit-Il : « Celui qui est occupé à

⁴²² *Ḥadīth qudsi* : parole rapportée par le Prophète, mais attribuée à Dieu.

M'évoquer au lieu de Me solliciter, Je lui donne plus que ce que Je ne donne aux quémanteurs. »

Ils ont dit : donc, il est établi par ces différents aspects que le plus approprié est de délaissier l'invocation.

La grande majorité des sages ont dit que l'invocation est, parmi les stations de la servitude, la plus importante. <Plusieurs> aspects venant de la tradition et de la raison montrent cela. Pour ce qui est des preuves de la tradition, elles sont nombreuses.

- 1. Dieu, qu'Il soit exalté, a mentionné la question et la réponse dans Son Livre, à de nombreux endroits. Certains de ces passages sont fondamentaux, d'autres subsidiaires. Les passages fondamentaux sont : **{Ils t'interrogent à propos de l'âme}** (17:85), **{Ils t'interrogent à propos des montagnes}** (20:105), **{Ils t'interrogent à propos de l'Heure}** (79:42). Les passages subsidiaires sont : dans <la sourate> *al-Baqara*, il y a successivement : **{Ils t'interrogent sur ce qu'on doit dépenser}** (2:219), **{Ils t'interrogent à propos du mois sacré}** (2:217), **{Ils t'interrogent à propos du vin et de jeux de hasard}** (2:219), **{Ils t'interrogent à propos des orphelins}** (2:220), **{Ils t'interrogent à propos des menstrues}** (2:222). Il dit aussi : **{Ils t'interrogent à propos du butin}** (8:1), **{Ils t'interrogent à propos de dhu-l-qarnayn}** (18:83), **{Ils s'informent auprès de toi : est-ce vrai ?}** (10:53), **{Ils te demandent ce qui a été décrété ? Dis : Dieu vous donne Son décret au sujet du kalāla⁴²³}** (4:176).

[106] Ceci étant connu, nous disons : à ces questions, trois sortes de réponses ont été apportées. Dans la majorité d'entre elles, lorsque le Très-Haut rapporte la question, il dit à Muḥammad : « Dis ». Dans une seule sourate, la réponse vient par Son dit : « Alors dis » avec le *fa-* <qui marque> l'enchaînement consécutif. La raison de cela est que lorsque le Très-Haut dit : **{Ils t'interrogent à propos des montagnes}** (20:105), il s'agit d'une question sur leur préexistence et leur venue à l'être, et c'est là une question fondamentale. Donc, assurément, Dieu, qu'Il soit exalté, dit : **{Alors dis : 'Mon Seigneur les dispersera tout à fait'⁴²⁴}** (20:105), comme s'Il avait dit : « Muḥammad, réponds à cette question tout de suite et ne diffère pas la réponse ». En effet, douter de ceci est de l'impiété. Ensuite, le sens de la réponse est que la dispersion est possible dans chacune des parties de la montagne. Donc, il est possible dans la totalité. Le fait que sa non-existence soit admissible montre que sa préexistence est impossible. Quant aux autres questions, elles sont subsidiaires. Donc, assurément, il n'y est pas mentionné de *fa-* <qui marque> l'enchaînement consécutif. Pour ce qui est de la troisième forme <de réponse>, elle est dans ce verset : Il a dit : **{Quand Mes serviteurs t'interrogent sur Moi, alors Je suis proche}**. Il n'a pas dit : « Alors dis : 'Je suis proche' ». Cela montre la grandeur de ce qu'il en est de l'invocation par <plusieurs> aspects.

⁴²³ *Kalāla* : homme qui n'a plus ni parents ni enfants.

⁴²⁴ Il y a une erreur dans l'édition que nous suivons : *nafsān* au lieu de *nasfan*. Dans le manuscrit Fatih 314, f.150a, il n'y a pas cette erreur. Voir extrait en annexe.

- **1.1.** C'est comme si le Glorifié et Très-Haut, disait : « Mon serviteur, tu n'as besoin d'intermédiaire qu'en dehors de l'invocation. Mais dans la station de l'invocation, il n'y pas d'intermédiaire entre Moi et toi. »
- **1.2.** Son dit : **{Quand Mes serviteurs t'interrogent sur Moi}** montre que le serviteur est à Lui, et Son dit : **{alors Je suis proche}** montre que le Seigneur est au serviteur.
- **1.3.** Il n'a pas dit : « alors le serviteur est proche de Moi » mais Il a dit : « Moi, Je suis proche de lui ». Cela renferme un précieux secret. En effet, le serviteur est possible d'existence. Il est donc, en ce qu'il est, au centre de la non-existence et dans la profondeur de l'extinction. Il ne lui est donc pas possible d'être proche du Seigneur. Le Réel et Glorifié, quant à Lui est Celui qui est capable d'être proche du serviteur par Sa grâce et Sa miséricorde. La proximité va ainsi du Réel vers le serviteur et non du serviteur vers le Réel et c'est pour cela qu'Il a dit : **{alors Je suis proche}**.
- **1.4.** Celui qui invoque, tant qu'il garde son esprit occupé par autre que Dieu, n'est pas en train de L'invoquer, Lui. Quand il s'est éteint de tout⁴²⁵, il devient immergé dans la connaissance de l'Unique Réel. Il est impossible qu'il reste dans cette station <en étant> attentif à ce à quoi il a droit et en demandant sa part. Quand donc les intermédiaires se sont retirés totalement, la proximité est obtenue nécessairement. Tant que le serviteur reste attentif au désir de son âme, il n'est pas proche de Dieu, qu'Il soit exalté, parce que ce désir le voile de Dieu. Il est donc établi que l'invocation amène à être proche de Dieu, et l'invocation est ainsi le meilleur acte d'adoration.
- **2.** La deuxième preuve de la valeur de l'invocation est le dit du Très-Haut : **{Votre Seigneur dit : 'Invoquez-Moi et Je vous exaucerai'}** (40:60).
- **3.** Troisième preuve : le Très-Haut ne s'est pas limité pour montrer le bienfait de l'invocation à donner l'ordre de le faire, mais Il a expliqué dans un autre verset que, quand on ne Lui demande rien, Il se fâche, disant : **{Si seulement, quand leur vint notre rigueur, ils avaient supplié, mais leurs cœurs s'endurcirent et le diable leur a enjolivé ce qu'ils avaient fait}** (6:43). <Le Prophète>, sur lui la paix, a dit : « Il ne convient pas à l'un de vous de dire : 'Dieu, pardonne-moi si Tu veux', mais qu'il coupe et dise : 'Dieu, pardonne-moi' ». Il a dit également, sur lui la paix : « L'invocation est la moelle de l'adoration ». al-Nu'mān b. Bashīr⁴²⁶ <rapporte que le Prophète>, sur lui la paix, a dit : « L'invocation, c'est l'adoration », et il a récité : **{Votre Seigneur a dit : invoquez-Moi et Je vous exaucerai}** (40:60). Le sens de sa parole : « L'invocation, c'est l'adoration » est qu'elle est le plus grand acte d'adoration et le meilleur, de la même manière qu'il a dit, sur lui la paix : « Le pèlerinage, c'est 'Arafat », c'est-à-dire que la station à 'Arafat est le plus important pilier <du pèlerinage> .
- **4.** Quatrième preuve : Le dit du Très-Haut : **{Invoquez votre Seigneur en toute humilité et en secret}** (7:55), Il dit aussi : **{Dis : 'Mon Seigneur ne se souciera**

⁴²⁵ L'extinction dont parle les soufis.

⁴²⁶ Compagnon du Prophète, né après l'hégire, voir *EI* s.v. « al-Nu'mān b. Bashīr ».

pas de vous [107] sans votre invocation’} (25:77), et les versets sont nombreux en cette matière. Dès lors, qui invalide l’invocation nie le Coran.

<Preuves par la raison>

- Réponse au premier sophisme⁴²⁷ : c’est là une contradiction, parce que si l’être humain s’adonne à l’invocation et qu’on sait qu’elle va se réaliser, il n’y a aucune utilité à vous préoccuper d’invalider l’invocation. Et si le fait qu’elle ne se réalise pas était connu, il n’y a nul besoin de votre négation. Ensuite nous disons : le comment de la science de Dieu, qu’Il soit exalté, et le comment de Son décret et de Sa prédestination⁴²⁸ est inconnu des intelligences. La sagesse divine requiert que le serviteur soit suspendu entre l’espoir et la crainte par lesquels s’accomplit la servitude. Par cette voie, nous affirmons la validité des responsabilités tout en reconnaissant que la science de Dieu englobe le tout et <en reconnaissant> que Son décret et Sa prédestination se répandent dans le tout. Du fait de cette difficulté, les compagnons ont interrogé le Messenger de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui) en disant : « Vois-tu nos actions que voici ? Est-ce là une chose qui est déjà clôturée ou quelque chose qui commence ? » Il dit : « C’est quelque chose qui est déjà clôturé ». Alors, ils dirent : « A quoi bon agir alors ? » Il dit : « Agissez, pour chacun est facilité ce pour quoi il a été créé ». Observe donc attentivement les subtilités⁴²⁹ de ce *ḥadīth*. <Le Prophète>, sur lui la paix, les a suspendus entre les deux choses, il leur a accordé que la prédestination <qui est> clôturée précède, puis il les a forcés à l’action qui est le chemin de la dévotion. Il n’a pas dépouillé l’apparence de l’action par ce qui est fourni du décret et de la prédestination et il n’a pas laissé l’un pour l’autre. Il a informé que ce qui est produit par l’action, c’est ce qui est prédestiné et clôturé, en disant : « Pour chacun est facilité ce pour quoi il a été créé », voulant <dire> que lui est facilité, dans les jours de sa vie, l’action dont la prédestination a précédé son existence. Mais tu aimerais connaître ici la différence qui existe entre ce qui est facilité et ce qui est contraint : tu es équipé pour la connaître, elle est similaire à la question du décret et de la prédestination. La même chose est dite à propos de l’acquisition et la subsistance : cela est clôturé depuis l’origine : la demande n’y ajoute rien et le délaissement n’en retire rien.
- Réponse au deuxième sophisme : le but de l’invocation n’est pas de faire savoir, mais de faire apparaître la servitude, l’humilité, la contrition et le retour total vers Dieu.
- Au troisième : il est possible que ce qui n’est pas un bienfait en devienne un en raison d’une invocation qui <le> précède.

⁴²⁷ Réponse aux 7 arguments de l’inutilité de l’invocation ci-dessus.

⁴²⁸ *Al-qaḍā’ wa-l-qadar* L’expression qui les unit est courante et est un terme technique du *‘ilm al-kalām*. Voir *El* s.v. « al-Ḳaḍā’ wa-l-Ḳadar ».

⁴²⁹ Correction *laṭā’if* et non *alṭā’if*. Nous suivons le manuscrit Fatih 314, f. 150b. Voir l’extrait en annexe.

- Au quatrième : si son but par l'invocation est de faire apparaître l'humilité et la pauvreté et si ensuite il est satisfait de ce que Dieu a décrété et prédestiné pour lui, alors c'est là la plus grande station.

Ceci répond au reste des sophismes en cette matière.

Question 3

Dans le verset, il y a une question problématique célèbre, à savoir que Dieu, qu'Il soit exalté, a dit : **{Invoquez-Moi, Je vous répondrai}** (40:60), et Il dit dans ce verset : **{Je réponds à l'appel de celui qui invoque quand il invoque}**, et aussi : **{N'est-ce pas Lui qui répond à celui qui est serré quand il L'invoque ?}** (27:62). Et ensuite, nous voyons que l'invocateur s'évertue à invoquer et supplier et il ne reçoit pas la réponse.

Réponse :

Bien que ce verset soit absolu, un autre verset, limité quant à lui, a été révélé. Celui-ci est le dit du Très-Haut : **{Mais c'est Lui que vous invoquez alors Il dissipera ce pour quoi vous invoquez, s'Il veut}** (6:41). Il n'y a pas de doute que ce qui était absolu s'accorde avec le limité. Ensuite, en déterminer le sens se fait de <plusieurs> manières.

- **1** : Il faut que l'invocateur trouve à partir de son invocation une compensation : soit que ce soit une aide à sa demande pour laquelle il a fait cette invocation – cela quand elle est en accord avec le destin – ou – quand le destin n'apporte pas son concours – une tranquillité qui lui est donnée dans [108] son âme, un élargissement dans sa poitrine et une patience grâce à laquelle il supporte plus facilement l'affliction présente. Dans tous les cas, ce n'est pas dépourvu d'utilité et c'est là une sorte de réponse.
- **2** : Ce qu'a rapporté al-Qaffāl⁴³⁰ dans son *tafsīr*, d'après Abū Sa'īd al-Khudrī⁴³¹ qui a dit que le Messenger de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui) a dit : « La réponse à l'appel du musulman ne se fait que par une des trois <choses suivantes>, tant qu'il n'appelle pas un péché ou une rupture d'un lien de parenté :
 - soit qu'Il lui hâte dans ce monde <sa demande> ;
 - soit qu'Il la lui réserve⁴³² dans l'au-delà ;
 - soit qu'Il l'éloigne d'un mal de la valeur de ce qu'il a demandé ».

Ce *khavar*⁴³³ est l'explication parfaite pour tirer au clair cette question. En effet, le Très-Haut a dit : **{Invoquez-Moi et Je vous répondrai}** (40:60) et Il n'a pas dit : « Je vous répondrai tout de suite ». Donc, s'Il lui répond, même dans l'au-delà, la promesse est véridique.

- **3** : Son dit : **{Invoquez-Moi et Je vous répondrai}** (40:60) implique que l'invocateur reconnaisse son Seigneur. Sinon, il ne L'invoquerait pas Lui, mais quelque chose d'imaginaire qui n'a aucune existence. Il est ainsi établi que connaître son Seigneur est une condition pour l'invocateur. Or, parmi les attributs du Seigneur, gloire à Lui, il y a qu'Il ne fait que ce qui est conforme à Son décret, Sa

⁴³⁰ Al-Qaffāl (291/365 – 904/976) commentateur du Coran, juriste shafī'ite et théologien ash'arite.

⁴³¹ Compagnon du Prophète.

⁴³² Nous avons traduit *yadhkharu* plutôt que *yadkharu* qui n'aurait pas de sens ici.

⁴³³ *Khavar* : information, ici synonyme de *ḥadīth*.

prédestination, Sa science et Sa sagesse. Donc, s'il sait que le Seigneur est qualifié de cette façon, il lui est impossible de dire avec son cœur et son intellect : « Seigneur, fais telle action sans faute », mais il faut qu'il dise : « Fais cette action si elle est conforme à Ton décret, Ta prédestination et Ta sagesse ». Dès lors, l'invocation dont le verset montre que la réponse lui succède est soumise à ces conditions et de la sorte, la question n'a plus lieu d'être.

- 4 : Les termes de l'invocation et de la réponse peuvent prendre beaucoup de formes.
 - 4.1 : L'invocation <peut> exprimer le *tawhīd*⁴³⁴ et la louange en Dieu, comme la parole du serviteur : « Ô Dieu tel qu'il n'y a pas divinité autre que Toi ». Ceci n'est appelé invocation que parce que tu reconnais Dieu, qu'Il soit exalté, ensuite tu Le declares unique et tu Le loues. Ceci est appelé invocation avec cette interprétation (*ta'wīl*). Du fait qu'on appelle cette signification « invocation », on appelle son acceptation une réponse par analogie. Les exemples en sont nombreux. Ibn al-Anbārī⁴³⁵ a dit : « 'Je réponds' est ici dans le sens de 'J'écoute' parce qu'il y a entre l'écoute et la réponse une sorte de conséquence nécessaire ». C'est pourquoi chacun des deux <termes> peut se mettre à la place de l'autre et donc quand nous disons : « Dieu écoute celui qui Le loue⁴³⁶ », cela veut dire que Dieu répond. Ici, Son dit : **{Je réponds à l'appel de celui qui invoque}** veut donc dire « J'écoute cet appel ». Dès lors que nous admettons sous cette forme le dit du Très-Haut **{Invoquez-Moi et Je vous répondrai}** (40:60), le problème disparaît.
 - 4.2 : L'intention de l'invocation <peut aussi> être le repentir des péchés parce que le repentant invoque Dieu, qu'Il soit exalté, lorsqu'il se repent. Répondre à l'invocation selon cette interprétation est une expression qui veut dire accepter le repentir. Sous cette forme non plus, il n'y a pas de problème.
 - 4.3 : L'intention de l'invocation <peut encore> être l'adoration. <Le Prophète> a dit, sur lui la bénédiction et la paix : « L'invocation est l'adoration » et c'est ce que montre le dit du Très-Haut : **{Votre Seigneur a dit : invoquez-Moi, Je vous répondrai. Ceux qui s'enorgueillissent hors de mon adoration entreront dans l'enfer, humiliés}** (40:60). Il apparaît donc que l'invocation ici est l'adoration. Ceci étant établi, la réponse de Dieu, qu'Il soit exalté, à l'invocation veut dire, selon cette interprétation, l'accomplissement de la récompense par ce qu'Il a garanti aux obéissants, comme Il a dit : **{Il exauce ceux qui ont cru et accompli les bonnes œuvres et Il leur ajoute de Sa grâce}** (42:26) et sous cette forme, le problème disparaît.
 - 4.4 : On <peut> expliquer encore l'invocation comme le fait que le serviteur demande à Son Seigneur ce dont il a besoin. Si la question mentionnée est

⁴³⁴ *Tawhīd* : l'Unité de Dieu.

⁴³⁵ Traditionaliste et philologue (231/328 -885/940) voir *EI* s.v. « al-Anbārī, Abū Bakr » ou philologue (513/577-1119/1181) voir *EI* s.v. « al-Anbārī, Abū 'l-Barakāt »

⁴³⁶ Ce qu'on dit dans la prière quand on se relève de l'inclinaison.

interprétée de cette façon, alors elle ne prendrait pas la forme des trois interprétations précédentes. Donc, il est établi que [109] le problème disparaît⁴³⁷.

Question 4

Les Mu‘tazilites ont dit que **{Je réponds à l’appel de celui qui invoque quand il invoque}** est réservé aux croyants, **{Ceux qui ont cru et n’ont pas couvert leur foi par un tort}** (6:82). Cela parce que nous attribuons à l’être humain le fait que Dieu, qu’Il soit exalté, a répondu à son appel, et c’est une caractéristique qui le loue et l’honore. Ne vois-tu pas que si nous voulons augmenter l’honneur du statut religieux d’un être humain, nous disons que son appel est exaucé ? Si ceci est une des plus grandes positions dans la religion et si l’immoral doit être méprisé dans la religion, il est établi que cette caractéristique n’est établie que pour celui dont la foi n’est pas polluée par l’immoralité. Dieu fait parfois ce que demande l’immoral, mais cela ne s’appelle pas la réponse à son invocation.

Concernant le dit du Très-Haut : {Qu’ils Me répondent et qu’ils croient en Moi}

Il y a là <plusieurs> questions.

Question 1

Selon l’ordre⁴³⁸. On soutient que le Très-Haut dit : « Moi, Je réponds à ton invocation bien que Je sois assez riche pour Me passer de toi dans l’absolu, donc toi également, réponds à Mon appel alors que tu as besoin de Moi de tous les côtés ». Quoi de plus grand que cette générosité ! Il y a ici un autre point subtil : le Très-Haut n’a pas dit au serviteur : « Réponds à mon appel afin que je réponde à ton appel » parce que s’Il avait dit cela, cela aurait lieu du fait de mon appel. Cela est un avertissement que la réponse de Dieu à son serviteur est une grâce de Sa part dès le départ, qu’elle n’est pas causée par l’obéissance du serviteur, que la réponse du Seigneur au serviteur à ce sujet précède <le moment> où le serviteur est occupé à obéir au Seigneur. Cela montre la fausseté de ce que nous avons rapporté des Mu‘tazilites dans la 4^{ème} question.

Question 2

Al-Wāḥidī⁴³⁹ a dit : « Il a répondu » et « Il a exaucé » ont le même sens. Ka‘b al-Ghanawī⁴⁴⁰ a dit :

Et un invocateur a invoqué : « Ô celui qui répond à l’appel »
Mais il n’a pas été exaucé auprès de celui qui répond

⁴³⁷ Puisqu’il a déjà parlé de cette question avant.

⁴³⁸ Dans l’édition que nous suivons, il est écrit al-Nāẓim. Nous suivons ici le manuscrit Fatih 314, f. 151b. Voir extrait en annexe.

⁴³⁹ Al-Wāḥidī (m. 468/1076) voir point 2.2.

⁴⁴⁰ Ka‘b b. Sa‘d al-Ghanawī, poète, vécu jusqu’aux débuts de l’islam et était appelé aussi Ka‘b. al-Amthāl. Voir *EI2*, s.v. « Mathāl ».

Les gens de la sémantique ont dit : « La réponse du serviteur à Dieu est obéir et la réponse de Dieu au serviteur est lui donner ce qu'il demande, parce qu'une réponse est toute chose en conformité avec ce qui lui convient ».

Question 3

Si la réponse du serviteur à Dieu est une réponse avec le cœur et la langue, c'est là la foi, et de la sorte Son dit : **{Qu'ils Me répondent et qu'ils croient en Moi}** serait purement répétitif. Si la réponse du serviteur à Dieu veut dire obéissances, la foi précéderait les obéissances, et l'ordre juste devrait être de dire : « Qu'ils croient en Moi et qu'ils Me répondent », alors pourquoi cela est-il arrivé dans le <sens> contraire ?

Réponse

Répondre veut dire obéir et se soumettre tandis que la foi exprime une caractéristique du cœur. Cela montre que le serviteur n'atteint la lumière de la foi et sa force qu'en commençant par les obéissances et les adorations.

[110] Concernant le dit du Très-Haut : **{Peut-être qu'ils seront bien guidés}**, l'auteur du *Kashshāf*, < Al-Zamakhsharī >, a dit : on a lu (*yarsh*dūna*) avec une *fathā* sur le *shīn* ou une *kasra*. Le verset a pour sens que, quand ils Me répondent et qu'ils croient en Moi, ils sont guidés vers les bienfaits de la religion et du monde d'ici-bas parce que le bien-guidé est celui qui est comme ça. On dit : un tel est bien-guidé. Le Très-Haut a dit : **{Alors si vous percevez en eux une bonne conduite}** (4:6) et Il a dit également : **{Ceux-là sont les bien dirigés}** (49:7) ».

4.3. La méthode

La traduction du commentaire du verset 2:186 qui précède nous permet d'appréhender la façon dont Fakhr al-Dīn al-Rāzī procède dans les *Mafātīḥ al-ghayb*.

4.3.1. Lien avec le verset précédent

Pour expliciter un verset, Rāzī fait d'abord le lien avec le verset précédent. Dans le verset 2:186 en effet, il rapproche la notion de proximité et d'invocation que ce dernier contient avec l'ordre contenu dans le verset précédent qui est de proclamer la grandeur de Dieu et de le remercier. Il en conclut qu'il faut faire précéder l'invocation de la louange et de la gratitude. Ceci nous entraîne vers une analyse plus littéraire du Coran. Celui-ci est vu comme un tout et non comme une série de sentences. Cela empêche de prendre un verset isolément et de lui faire dire ce que l'on veut, comme ont tendance à le faire les *tafsīrs* actuels basés sur l'édification. Pour chaque verset, Rāzī tente donc de faire le lien avec le verset qui précède, cherchant à montrer ce qui unit une sourate et par conséquent, le Coran. La question de savoir s'il existe une relation entre les versets coraniques est un problème controversé. Certains savants ont prétendu qu'il existe une relation importante entre les versets et mêmes les sourates. Celles-ci seraient ainsi coordonnées les unes aux autres. D'autres rejettent au contraire cette idée. Chaque verset ou groupe de versets fait référence à des circonstances différentes. De ce fait, il est impossible de trouver un lien entre eux. Dans le *tafsīr* d'Ibn Kathīr, nous ne trouvons pas ce genre de liens. Les versets sont expliqués un par un.

Aujourd'hui, à la question « Pour quelle raison les versets du Coran ne sont pas classés selon un ordre logique, mais passe d'un sujet à un autre ? », voici ce que nous trouvons sur le site islamweb.net⁴⁴¹ : « La formulation de la question dénote un mauvais comportement et une certaine témérité face au livre d'Allah dont on s'étonne qu'elle puisse émaner d'un croyant qui vénère le glorieux Coran !!! » et plus loin « A partir de là, les savants ont établi que les versets n'étaient pas dénués de liens et de correspondances entre ceux qui sont cités avant et après. Mais ces correspondances ne peuvent pas nécessairement apparaître aux yeux de tous. De même qu'il n'est pas obligatoire de s'efforcer outre mesure à mettre en évidence d'éventuels liens entre ces versets ».

Rāzī, quant à lui, est célèbre pour trouver des liens entre les versets. Parfois, il utilise ses vastes connaissances pour trouver une solution à des versets apparemment sans rapports⁴⁴². Rāzī tente non seulement de trouver des liens entre les versets, mais il utilise aussi le fait qu'il en existe comme argument dans ses démonstrations. Un exemple à ce sujet se trouve dans le commentaire du verset de la lumière (24:35). Après avoir donné dix interprétations possibles

⁴⁴¹ <https://www.islamweb.net/fr/fatwa/419767/L%E2%80%99ordre-des-versets-d%E2%80%99une-sourate-et-leurs-titres-ont-ils-%C3%A9t%C3%A9-dict%C3%A9s-par-le-Proph%C3%A8te>

⁴⁴² Voir CEYLAN Yasin, *Theology and Tafsir...*, op. cit., pp. 37-43.

de ce qu'on peut comprendre par la « lumière » et les différents termes qui se trouvent dans ce verset, il conclut⁴⁴³ :

واعلم أن القول الأول هو المختار لأنه تعالى ذكر قبل هذه الآية (ولقد أنزلنا اليكم آيات مبينات) فإذا كان المراد بقوله (مثل نوره) أى مثل هداه وبيانه كان ذلك مطابقاً لما قبله ولأننا لما فسرنا قوله (الله نور السموات والأرض) بأنه هادى أهل السموات والأرض فإذا فسرنا قوله (مثل نوره) بأن المراد مثل هداه كان ذلك مطابقاً لما قبله

« Sache que le premier propos est préférable parce que le Très-Haut a mentionné avant ce verset : **{Nous avons effectivement fait descendre vers vous des versets clairs}** (24:34) . Si l'intention de Son propos : **{semblable à Sa lumière}** est « semblable à Sa guidance et à Sa clarification », cela correspond à ce qui est avant. Aussi, parce que nous, quand nous interprétons Son dit : **{Dieu est la lumière du ciel et de la terre}** par le fait qu'Il guide les gens du ciel et de la terre et quand nous interprétons Son dit : **{semblable à Sa lumière}** par le fait que ce qui est voulu est « semblable à sa guidance », cela correspond à ce qui précède ».

Lier les versets comme le fait Fakhr al-Dīn al-Rāzī dans son *tafsīr* nous semble intéressant. Cela empêche de sortir un verset hors du Coran, sans tenir compte de ce qui précède. Or, isoler un verset conduit souvent à faire dire au Coran ce que l'on veut. Si lier les versets peut mener également à ce résultat, il empêche tout de même de prendre le Coran comme un livre de sentences à appliquer une par une. Ainsi, face à un verset qui nous semblerait problématique à l'heure actuelle, le fait de le replacer dans l'ensemble du Coran permet de prendre en compte son contexte.

4.3.2. *Asbāb al-nuzūl* (les occasions de la révélation)

Rāzī énumère ensuite les différentes occasions de la révélation (*asbāb al-nuzūl*) du verset comme le fait Ibn Kathīr. Dans le verset 2:186, il cite d'ailleurs certains *ḥadīths* qu'on retrouve dans le *tafsīr* de ce dernier. Toutefois, ce n'est pas la partie la plus importante de son commentaire. Il ne fait que citer les différents récits sans critique et sans en tirer d'enseignement. Cependant, cela montre qu'il ne s'oppose pas aux *tafsīrs* qu'al-Dhahabī qualifie comme étant *bi-l-ma'thūr*. Rāzī ajoute plutôt une autre façon de procéder qui complète cette façon de faire.

Si dans notre exemple, Rāzī ne tire pas argument des *asbāb al-nuzūl*, Kafrawi, dans sa thèse sur la méthodologie de Fakhr al-Dīn al-Rāzī⁴⁴⁴, nous donne les différentes utilisations de celles-ci par Rāzī. Tout d'abord, les *asbāb al-nuzūl* donnent un contexte à la révélation⁴⁴⁵. Ensuite, elles permettent de découvrir le sens du texte grâce au contexte⁴⁴⁶. Enfin, elles donnent

⁴⁴³ TK, vol. 23, p. 236.

⁴⁴⁴ KAFRAWI Shalahudin, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Methodology in Interpreting the Qur'ān*, McGill University, 1998.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 100.

l'opportunité à Rāzī de soutenir ses positions théologiques⁴⁴⁷. Par exemple, le fait que le Prophète n'a pas rejeté l'appel de la délégation des Chrétiens de Najrān pour un débat est une preuve, selon Rāzī, que la réflexion personnelle n'est pas interdite, mais qu'elle est nécessaire pour prouver la vérité de la religion⁴⁴⁸.

4.3.3. Découpe du verset en questions

Après avoir fait cela, Rāzī découpe le verset en unités de sens qu'il interroge au fur et à mesure. Loin de nous donner un sens global au verset, il nous pousse à nous interroger sur un ensemble de questions variées. Ce qui est particulièrement intéressant, c'est que Rāzī nous pousse à examiner tous les sens possibles d'une phrase ou même d'un mot. Il ne nous donne pas une réponse toute faite, il nous laisse avec des questions plein la tête.

Dans le verset 2:186, Rāzī analyse, par exemple, la question que les compagnons posent à propos de Dieu : **{Quand Mes serviteurs t'interrogent sur Moi}**. Sur quoi s'interrogent-ils réellement ? Sur l'Essence de Dieu, Ses attributs ou sur Ses actions ? La notion de proximité est interrogée également. D'autres questions sont soulevées lorsque Rāzī aborde la réponse de Dieu à l'invocation, notamment le problème qui se pose quand on ne voit pas la réponse à l'invocation. Il aborde alors différentes sortes d'invocations qui conduisent chacune à un genre de réponse différent. Avec un verset qui paraît simple au départ, Rāzī nous montre toutes les différentes représentations qu'on peut en avoir. Cela permet de comprendre que, pour chaque problème posé, on doit d'abord connaître les définitions des termes en jeu.

Un autre exemple de ceci se trouve dans le commentaire du célèbre verset 109:6 **{A vous votre religion, à moi la mienne}**. Rāzī cherche avant toute chose à définir le mot *dīn* qui est polysémique⁴⁴⁹.

قوله (لكم دينكم ولي دين) ففيه مسائل
(المسألة الأولى) قال ابن عباس لكم كفركم بالله ولي التوحيد والإخلاص له فإن قيل فهل يقال إنه أذن لهم في الكفر قلنا كلا فإنه عليه السلام ما بعث إلا للمنع من الكفر فكيف يأذن فيه ولكن المقصود منه أحد أمور (أحدها) أن المقصود منه التهديد كقوله اعملوا ما شئتم (وثانيها) كأنه يقول إني نبي مبعوث إليكم لأدعوكم إلى الحق والنجاة فإذا لم تقبلوا مني ولم تتبعوني فاتركوني ولا تدعوني إلى الشرك (وثالثها) (لكم دينكم) فكونوا عليه إن كان الهلاك خيراً لكم (ولي ديني) لأنني لا أرفضه (القول الثاني) في تفسير الآية أن الدين هو الحساب أي لكم حسابكم ولي حسابي ولا يرجع إلى كل واحد منا من عمل صاحبه أثر البتة (القول الثالث) أن يكون على تقدير حذف المضاف أي لكم جزاء دينكم ولي جزاء ديني وحسبهم جزاء دينهم وبالا وعقاباً كما حسبك

⁴⁴⁷ KAFRAWI Shalahudin, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Methodology...*, op. cit., p. 101.

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ TK, vol. 32, p. 147.

جزاء دينك تعظيماً وثواباً (القول الرابع) الدين العقوبة (ولا تأخذكم بهما رافة في دين الله يعني الحد فلكم العقوبة من ربي ولي العقوبة من أصنامكم لكن أصنامكم جادات فأنا لا أخشى عقوبة الأصنام وأما أنتم فيحق لكم عقلاً أن تخافوا عقوبة جبار السماوات والارض (القول الخامس) الدين الدعاء فادعوا الله مخلصين له الدين أى لكم دعاؤكم (وما دعاء الكافرين إلا في ضلال) (وإن تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم ولو سمعوا ما استجابوا لكم) ثم ليبتها تبقى على هذه الحالة فلا يضرؤنكم بل يوم القيامة يجدون لساناً فيكفرون بشرككم وأما ربي فيقول (ويستجيب الذين آمنوا) (ادعوني أستجب لكم) (أجيب دعوة الداع إذا دعان) (القول السادس) الدين العادة قال الشاعر

يقول لها وقد دارت وضيئي أهذا دينها أبداً وديني
معناه لكم عادتكم المأخوذة من أسلافكم ومن الشياطين ولي عادتي المأخوذة من الملائكة
والوحي ثم يبقى كل واحد منا على عادته حتى تلقوا الشياطين والنار وألقى الملائكة والجنة

« Le dit du Très-Haut {**A vous votre religion et à moi la mienne**}

Il y a là <plusieurs> questions.

Question 1

(1) Ibn 'Abbās dit : « A vous votre mécréance en Dieu et à moi le *tawhīd* ⁴⁵⁰ et la sincérité envers Lui ». Cela étant dit, cela veut-il dire alors que la mécréance leur est permise ? Nous disons : Mais non ! <Le Prophète>, sur lui la paix, n'a été envoyé que pour empêcher la mécréance, comment donc le permettrait-il ? Son objectif est plutôt l'une des choses suivantes :

1) Son objectif est la menace, comme Son dit : {**Agissez comme vous voulez**} (41:40).

2) C'est comme s'il disait : Moi, je suis un prophète envoyé vers vous pour vous appeler vers la vérité et le salut. Si vous ne m'acceptez pas et ne me suivez pas, alors, laissez-moi et ne m'appellez pas à l'association.

3) {**A vous votre religion**}, restez sur elle si le désastre est meilleur pour vous {**et à moi la mienne**} parce que moi, je refuse la vôtre.

(2) Selon l'interprétation du verset dans laquelle *al-dīn* est le compte <du Jour du Jugement>, <le verset> veut dire : à vous votre compte et à moi mon compte. A aucun de nous ne revient quelque effet de l'action de son propriétaire.

(3) Il faut supposer la suppression d'un complément, <le verset> veut dire : à vous la rétribution de votre religion et à moi la rétribution de ma religion. La rétribution de leur religion leur est comptée <comme étant> dommage et punition alors que la rétribution de ta religion t'est comptée <comme étant> glorification et récompense.

(4) *Al-dīn* est la punition : {**Ne soyez point pris de pitié pour eux dans le dīn de Dieu**} (24:2), c'est-à-dire la peine légale. Donc, à vous la punition de mon Seigneur, à moi, la punition de vos idoles. Mais vos idoles sont inanimées, donc moi, je n'ai pas peur de la punition des idoles. Par contre, vous, vous avez raison de craindre la punition de Celui qui domine les cieux et la terre.

⁴⁵⁰ L'Unicité de Dieu.

(5) *Al-dīn* est l'invocation : **{Alors invoquez Dieu <en étant> sincères pour Lui <en matière de> dīn}** (40:14), c'est-à-dire « à vous vos invocations », **{L'invocation des mécréants n'est qu'aberration}** (40:50), **{Si vous les invoquez, ils n'entendent pas votre invocation et même s'ils entendaient, ils ne vous répondraient pas}** (35:14). De plus, si seulement <ceux que vous invoquez> restaient dans cet état, ils ne vous feraient pas de mal, mais le jour de la résurrection, ils se retrouveront <en état> de parler et **{Ils renieront votre association}** (35:14). Par contre, mon Seigneur dit : **{Il exaucera ceux qui ont cru}** (42:26), **{Invoquez Moi, Je vous répondrai}** (40:60) **{Je réponds à l'appel de l'invocateur quand il invoque}** (2:186).

(6) *Al-dīn* est la coutume. Le poète a dit :

« Il lui dit alors qu'elle repoussait ma sangle ⁴⁵¹

Est-ce là sa coutume pour toujours et la mienne ? »

Le sens est alors : à vous votre coutume tirée de vos ancêtres et des diables et à moi ma coutume tirée des anges et de la révélation. Ensuite, chacun d'entre nous en reste à sa coutume, jusqu'à ce que vous rencontriez les diables et le Feu et que je rencontre les anges et le Paradis ».

Rāzī commente donc le Coran mot par mot, verset par verset. Parfois, il élabore de véritables traités sur une question précise. Ainsi, Michel Lagarde a-t-il relevé vingt-six traités importants dans la sourate 2 (*al-Baqara*) avec des sujets variés, notamment la magie, la jalousie et la science⁴⁵².

Concernant la magie, Rāzī s'appuie sur le passage : **{Ils enseignent aux gens la magie}** (2:102). Voici les différentes questions qu'il développe⁴⁵³.

« [222]

Question 1 Sur la recherche à son propos en fonction de la langue (...)

Question 2 Sache que le terme de « magie » dans l'usage de la loi est réservé à toute chose dont la cause est cachée, qui se représente autrement que selon sa réalité et qui arrive par la dissimulation et la fraude (...) [223] (...)

Question 3 A propos des divisions de la magie (...)

- 1) La magie des Chaldéens et des *kasdān*⁴⁵⁴ qui vivaient dans les temps anciens et qui étaient des gens qui adoraient les astres (...) [225] (...)
- 2) La magie des gens qui ont des estimatives et des âme fortes (...) [227] (...)
- 3) L'utilisation des esprits terrestres (...) [228] (...)
- 4) La suggestion et l'illusion⁴⁵⁵ (...) [229] (...)
- 5) Les actes prodigieux qui apparaissent par la construction d'appareils (...) [230] (...)
- 6) L'utilisation des propriétés des remèdes (...)
- 7) Lier le cœur (...)

⁴⁵¹ Nous avons traduit en comparant avec le commentaire de Ṭabarī pour le verset 3:168. Il y explique le sens de *dara'a* grâce à une version un peu différente de ce poème. Voir Al-ṬABARĪ, *Jāmi' al-bayān...*, op. cit., vol. 6, p. 225.

⁴⁵² LAGARDE Michel, *Les secrets de l'invisible...*, op. cit., p. 27, note 23.

⁴⁵³ TK, vol. 3, pp. 222-234.

⁴⁵⁴ Autre nom des Chaldéens. En effet, les Chaldéens sont appelées *Kasdīm* en hébreu biblique du nom d'une région de Babylonie, Ur Kasdīm.

⁴⁵⁵ Littéralement « la prise des yeux ».

- 8) S'ingénier à la calomnie et à la discorde avec des aspects légers et délicats et cela est bien-connu chez les gens.

Question 4 A propos de ce que les musulmans disent au sujet de ces sortes <de magie>, <ils se demandent> si elles sont possibles ou non ? (...) [231] (...)

Question 5 Sur le fait que la science de la magie n'est ni mauvaise ni interdite (...) [232] (...)

Question 6 Le magicien est-il un infidèle ou non ? (...)

Question 7 Faut-il tuer <les magiciens> ou non ? (...) ».

Concernant la jalousie, Rāzī utilise le passage **{Beaucoup parmi les gens du Livre aimeraient que vous retourniez à la mécréance après la foi, par jalousie de leur part}** (2:109). Voici les différentes questions qu'il traite⁴⁵⁶.

« [256] (...) Sache que nous parlerons d'abord de la jalousie puis nous reviendrons au *tafsīr*.

Question 1 La jalousie est un vice, beaucoup d'*akhbār* le montrent (...) [257] (...)

Question 2 A propos de ce qu'est en réalité la jalousie (...) [259]

Question 3 A propos des <différents> degrés de la jalousie (...)

Question 4 Le cheikh al-Ghazālī, que Dieu lui fasse miséricorde, a mentionné sept causes à la jalousie (...)

- 1) L'hostilité et la haine (...)
- 2) L'orgueil (...)
- 3) Être par sa nature le serviteur d'un autre que soi et vouloir la fin du bonheur de cet autre (...) [260](...)
- 4) L'étonnement (...)
- 5) La peur de manquer l'objectif (...)
- 6) Aimer être chef (...)
- 7) L'âme avare de bonté envers les serviteurs de Dieu...

Question 5 A propos de la cause de l'abondance et de la rareté de la jalousie, de sa force et de sa faiblesse (...) [261] (...)

Question 6 A propos du remède qui éloigne la jalousie et qui est de deux ordres : le savoir et l'action (...) [263] (...)

Question 7 Sache que l'aversion qui se met sur le cœur du jaloux est une chose qui n'entre pas dans la capacité du jaloué alors comment s'en prémunir ? (...)

A propos de la science, le passage : **{Il apprit à Adam tous les noms}** (2:31) fait dire à Fakhr al-Dīn al-Rāzī⁴⁵⁷ :

(المسألة السادسة) هذه الآية دالة على فضل العلم فإنه سبحانه ما أظهر كمال حكمته في خلفه آدم عليه السلام إلا بأن أظهر علمه فلو كان في الإمكان وجود شيء من العلم أشرف من العلم لكان من الواجب إظهار فضله بذلك الشيء لا بالعلم

« Question 6 Ce verset montre la valeur de la science parce que le Glorifié ne montre la perfection de Sa sagesse dans la création d'Adam, sur lui la paix, que par Sa science. En effet,

⁴⁵⁶ TK, vol. 3, pp. 256-265.

⁴⁵⁷ TK, vol. 2, p. 194, l. 19-21.

s'il était possible qu'il existe une chose à connaître plus noble que la science, Il aurait dû faire apparaître sa valeur avec cette chose et non par la science ».

Après ce commentaire, suivent 32 pages sur la science.

Par ces exemples, on voit poindre le caractère encyclopédique du *tafsīr*, du moins pour certaines questions. A l'occasion de l'occurrence d'un mot, Rāzī fait le tour de la question, s'éloignant parfois de l'esprit du texte à proprement parler. Cette nature encyclopédique a été sévèrement critiquée par de nombreux savants. Comme nous l'avons vu, Ibn Taymiyya a dit cette phrase restée célèbre : « Il comprend toutes choses sauf le *tafsīr* ».

فيه كل شيء إلا التفسير

A l'opposé, al-Subkī (m.771/1370) aurait répondu à cette critique en déclarant qu'il contenait toutes choses y compris le *tafsīr*⁴⁵⁸.

ما الأمر كذا إنما فيه مع التفسير كل شيء انتهى

Les principales raisons qui expliquent cette nature encyclopédique est le fait que, selon Rāzī, on peut déduire une multitude de sujets du Coran⁴⁵⁹. Pour qui cherche *Le sens* du Coran, les *Mafātīḥ al-ghayb* seront évidemment une source d'incompréhension. D'ailleurs, certains considèrent qu'il s'agit souvent de longs discours sans incidence sur le sens. Il est vrai que, dans le passage concernant le verset 2:186, par exemple, Rāzī n'ajoute pas beaucoup d'éléments quant à la compréhension du verset. Mais son *tafsīr* nous montre qu'on peut prendre le Coran comme source de réflexions profondes. Par ailleurs, la lecture du *tafsīr* est l'occasion de découvertes intéressantes.

4.3.4. Effet du texte sur le lecteur

Dans son raisonnement, Rāzī réfléchit également à l'effet que le Texte a sur le lecteur. Il explique certains versets dans ce sens. Par exemple, pour le verset concernant les *maḥāṣin al-ghayb*, il montre que le verset se déroule de manière à faire ressentir la grandeur du dit de Dieu par des exemples qui frappent l'imagination. Il dit, en effet :

صارت هذه الأمثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار اليه بقوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) بحيث تتحير العقول فيها وتتقاصر الأفكار والألباب عن الوصول الى مبادئها

« Cet exemple devient alors un avertissement d'une grandeur formidable et d'une haute majesté, à partir du sens visé quand Il dit : {A Lui appartiennent les *maḥāṣin* de l'invisible}, puisque les esprits s'y perdent et que les pensées et les cœurs sont trop déficients pour arriver vers leurs principes ».

⁴⁵⁸ Rapporté dans AL-ṢAFADĪ Ṣalāḥ-al-Dīn, *kitāb al-wāfi bi-l-wafayāt...*, op. cit., vol. 4, p. 179.

⁴⁵⁹ Voir ce qu'il dit à propos de la *Fātiḥa* au point 2.2 de ce travail.

On peut trouver d'autres exemples en ce sens, notamment dans le commentaire de la sourate *Yūnus* 10:55⁴⁶⁰.

واعلم أن في قوله (ألا إن لله ما في السموات والأرض) دقيقة أخرى وهي كلمة (ألا) وذلك لأن هذه الكلمة إنما تذكر عند تنبيه الغافلين وإيقاظ النائمين وأهل هذا العالم مشغولون بالنظر إلى الأسباب الظاهرة فيقولون البستان للأمير والدار للوزير والغلام لزيد والجارية لعمر و فيضيفون كل شيء إلى مالك آخر والخلق لكونهم مستغرقين في نوم الجهل ورقدة الغفلة يظنون صحة تلك الإضافات فالحق نادى هؤلاء النائمين الغافلين بقوله (ألا إن لله ما في السموات والأرض) وذلك لأنه لما ثبت بالعقل أن ما سوى الواحد الأحد الحق* ممكن لذاته وثبت أن الممكن مستند إلى الواجب لذاته إما ابتداء أو بواسطة فثبت أن ما سواه ملكه وملكه وإذا كان كذلك فليس لغيره في الحقيقة ملك فلما كان أكثر الخلق غافلين عن معرفة هذا المعنى غير عالمين به لا جرم أمر الله رسوله عليه الصلاة والسلام أن يذكر هذا النداء لعل واحداً منهم يستيقظ من نوم الجهالة ورقدة الضلالة⁴⁶¹

« Sache que, dans Son dit : {N'est-ce pas qu'à Dieu appartient ce qui est dans les cieux et la terre ?}, il y a un autre point subtil, à savoir les mots « N'est-ce pas ». Cela parce qu'on ne mentionne ces mots que pour avertir les insoucients et réveiller les endormis. Les gens de ce monde sont occupés par l'examen des causes apparentes. Ils disent que le jardin appartient au prince, la maison au ministre, tel esclave à Zayd et telle servante à 'Amr. Ils attribuent donc chaque chose à un autre propriétaire. Les créatures, par le fait qu'elles sont immergées dans le sommeil de l'ignorance et la somnolence de l'insouciance, pensent que de telles attributions sont justes. Aussi le Réel appelle ces endormis insoucients par Son dit : {N'est-ce pas qu'à Dieu appartient ce qui est dans les cieux et la terre ?}. Cela parce qu'il est établi par la raison que ce qui est autre que l'unique, l'Un, le Réel, est possible en soi <au sens de non-nécessaire>. Il est établi que le possible dépend du Nécessaire en soi, soit directement, soit par un intermédiaire. Il en résulte donc que ce qui est autre que Lui Lui appartient et est sous sa domination. Cela étant établi, il n'y a pour personne d'autre que Lui de possession en réalité. Donc, puisque la plupart des créatures ne prêtent aucune attention à la connaissance de cette notion et donc ne la connaissent pas, certainement Dieu charge Son messenger (paix et bénédiction de Dieu sur lui) de rapporter cet appel, peut-être que l'un d'entre eux se réveillera du sommeil de l'ignorance et de la somnolence de l'erreur ».

Rien de cela ne se trouve dans le *tafsīr* d'Ibn Kathīr. Dans la traduction de Hamidullah revue et corrigée par le complexe du Roi Fahd, il n'y a plus trace de l'interrogation. En effet, le verset est traduit comme suit : « C'est à Allah qu'appartient, certes, tout ce qui est dans les cieux et la terre. Certes, la promesse d'Allah est vérité (...) »⁴⁶².

⁴⁶⁰ TK, vol. 17, p. 119.

⁴⁶¹ لاحق* dans l'édition. Dans le manuscrit Raḡīb Pasha 84, le mot ne s'y trouve pas du tout (f. 585b).

⁴⁶² *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, trad. Muhammad Hamidullah, révisée par le complexe Roi Fahd, 1998.

Nous nous situons donc, avec ces exemples du *Tafsīr al-kabīr*, dans une analyse littéraire. Rāzī cherche ici à expliquer la raison de tel ou tel passage, non pas par les occasions de la révélation, mais par l'effet recherché sur le lecteur. Nous pouvons ainsi réfléchir de manière plus globale à la façon dont le Coran exprime les idées et s'adresse à chaque lecteur.

4.3.5. L'ordre

En questionnant l'ordre à l'intérieur du verset, Rāzī pousse le raisonnement encore plus loin. Dans le verset 2:186, il s'interroge sur l'ordre des mots dans le passage : **{Qu'ils Me répondent et qu'ils croient en Moi}** et en conclut que le serviteur n'atteint la lumière de la foi et sa force qu'en la faisant précéder par les obéissances et les adorations⁴⁶³.

Un autre exemple nous montre à quel point l'ordre à l'intérieur du Coran est important pour Rāzī, que ce soit dans un verset, dans une sourate ou entre les sourates. Effectivement, dans l'explication du verset 37:112, qui fait suite à l'histoire du sacrifice d'Ibrahim, nous pouvons voir le passage suivant⁴⁶⁴.

ثم قال تعالى (وبشرناه بإسحاق نبياً من الصالحين) فقله (نبياً) حال مقدرة أى بشرناه بوجود إسحاق مقدرة نبوته ولمن يقول إن الذبيح هو إسماعيل أن يحتج بهذه الآية وذلك لأن قوله (نبياً) حال ولا يجوز أن يكون المعنى فبشرناه بإسحاق حال كون إسحاق نبياً لأن البشارة به متقدمة على صيرورته نبياً فوجب أن يكون المعنى وبشرناه بإسحاق حال ما قدرناه نبياً وحال ما حكمنا عليه فصبر وإذا كان الأمر كذلك فحينئذ كانت هذه البشارة بشارة بوجود إسحاق حاصلة بعد قصة الذبيح فوجب أن يكون الذبيح غير إسحاق أقصى ما في الباب أن يقال لا يبعد أن يقال هذه الآية وإن كانت متأخرة في التلاوة عن قصة الذبيح إلا أنها كانت متقدمة عليها في الوقوع والوجود إلا أنا نقول الأصل رعاية الترتيب وعدم التغير* في النظم والله أعلم بالصواب⁴⁶⁵

« Ensuite le Très-Haut a dit : **{Nous lui avons fait l'annonce d'Ishāq, prophète parmi les pieux}**. Son dit : **{prophète}** est un *ḥāl muqaddara* (attribut envisagé)⁴⁶⁶, <le verset> voulant dire : nous lui avons annoncé l'existence d'Ishāq dont la prophétie est attendue.

Celui qui dit que celui qui a été sacrifié, c'est Ismā'īl, prend ce verset comme argument, cela parce que Son dit **{prophète}** est un attribut et il n'est pas possible que le sens soit « Nous lui avons fait l'annonce qu'Ishāq alors qu'il est un prophète », parce que l'annonce précède le fait qu'il devienne prophète. Il faut donc que le sens soit « Nous lui avons fait l'annonce d'Ishāq

⁴⁶³ Voir plus haut la dernière partie du commentaire du verset 2:186.

⁴⁶⁴ TK, vol. 26, p. 158.

⁴⁶⁵ * par le manuscrit, le mot étant presque illisible dans l'édition suivie. Raḡīb Pasha 84, f. 925a.

⁴⁶⁶ Terme grammatical. Attribut envisagé/attendu, qui montre un futur. Voir à ce sujet KASHER Almog, « Technical Terms in Arabic Grammatical Traditions and Their Everyday Meanings », dans *Midéo*, 34 (2019), pp. 199-218.

pour lequel nous avons décrété et décidé qu'il sera prophète, sois donc patient ». La chose étant ainsi, alors à ce moment-là, cette annonce est l'annonce de l'existence d'Ishāq <et non l'annonce de sa prophétie> et elle arrive après l'histoire du sacrifice. Il faut donc que le sacrifié soit un autre qu'Ishāq. Le pire dans cette question est de dire : il n'est pas improbable que ce verset soit retardé dans la récitation de l'histoire du sacrifice alors qu'il la précède dans l'arrivée et l'existence sauf que nous disons : *le principe de base est de respecter l'agencement <du texte> et de s'abstenir de changer l'ordre <des termes du verset>*, et Dieu est plus savant dans ce qui est juste ».

L'argument présenté repose donc sur l'ordre. Il est à noter en passant que cet argument pour montrer que c'est Ismā'īl et non Ishāq qui devait être sacrifié est bien mince. Le problème vient du fait que, dans le Coran, l'histoire du sacrifice d'Ibrahim n'est mentionnée qu'une seule fois et sans préciser le nom du fils concerné⁴⁶⁷. Le Coran ne permet donc pas de savoir si c'est Ishāq comme mentionné dans la Bible ou Ismā'īl, considéré comme l'ancêtre des Arabes. De nombreuses autorités anciennes musulmanes, y compris des Compagnons du Prophète, l'identifient en tant qu'Ishāq. Beaucoup d'autres, au contraire, mentionnent Ismā'īl⁴⁶⁸. A partir du III^e/IX^e siècle, les savants musulmans préfèrent citer Ismā'īl, parce qu'il est l'ancêtre des Arabes d'après eux et que c'est à travers lui que la prophétie est passée à Muḥammad⁴⁶⁹. Pourtant, ce sujet peut être source de conflits puisque c'est une différence entre, d'une part, les chrétiens et les juifs et, d'autre part, les musulmans. Comprendre d'où vient cette affirmation permet de relativiser une croyance devenue dogme et accepter un point de vue différent. C'est là un exemple qui illustre l'avantage de redécouvrir le *tafsīr* de Rāzī : celui-ci permet de comprendre qu'ici, il y a une difficulté et nous pousse à chercher plus loin.

Un autre exemple dans lequel Rāzī tire argument de l'ordre des mots est donné dans le verset 21:37 : **{L'homme a été créé de la hâte}**. Voici ce que Rāzī nous en dit⁴⁷⁰.

(المسألة الثانية) من المفسرون من أجرى هذه الآية على ظاهرها ومنهم من قلبها أما الاولون فلم فيها أقوال (أحدها) قول المحققين وهو أن قوله (خلق الانسان من عجل) أي خلق [172] عجولا وذلك على المبالغة كما قيل للرجل الذكي هو نار تشتعل والعرب قد تسمى المرء مما يكثر منه فتقول ما أنت إلا أكل ونوم وما هو إلا إقبال وإدبار قال الشاعر
أما إذا ذكرت حتى إذا غفلت
فإنما هي إقبال وإدبار
وهذه الوجه متأكد بقوله تعالى (وكان الانسان عجولا) قال المبرد (خلق الانسان من عجل) أي من شأنه العجلة كقوله (خلقكم من ضعف) أي ضعفاء (وثانيها) قال أبو عبيد العجل الطين بلغة حمير وأنشدوا
والنخل يثبت بين الماء والعجل

⁴⁶⁷ BUSSE Heribert, « Abraham », dans *EI3*. Pour plus d'informations, voir CALDER Norman, "From Midrash to scripture. The sacrifice of Abraham in early Islamic tradition", dans *Le Muséon*, 101 (1988), pp. 375-402.

⁴⁶⁸ BUSSE Heribert, « Abraham... », *op. cit.*

⁴⁶⁹ *Ibid.*

⁴⁷⁰ *TK*, vol. 22, pp. 171- 172.

(ثالثها) قال الأخفش (من عجل) أي من تعجيل من الأمر وهو قوله كن (ورابعها) من عجل أي من ضعف عن الحسن اما* الذي قلبوها فقالوا المعنى خلق العجل من الانسان كقوله (ويوم يعرض الذين كفروا على النار) أي تعرض النار عليهم والقول الأول أقرب إلى الصواب وأبعد الأقوال هذا القلب لأنه إذا أمكن حمل الكلام على معنى صحيح وهو على ترتيبه فهو أولى من أن يحمل على أنه مقلوب وأيضاً فإن قوله خلقت العجلة من الإنسان فيه وجوه من المجاز فما الفائدة في تغيير النظم الى ما يجري مجراه في المجاز⁴⁷¹

« Question 2⁴⁷² Certains *mufasssirūn* mènent ce verset tel qu'il est et d'autres renversent <son ordre>.

1. Les premiers ont plusieurs propos :

- 1.1.Ceux qui ont la position correcte disent que Son dit : **{L'homme a été créé *min 'ajal*}** veut dire a été créé très hâtif (*'ajūlan*). Cela pour intensifier, comme il est dit pour l'homme intelligent : il est un feu qui brûle. Les Arabes appellent parfois une personne avec ce qu'elle a en grand nombre. On dit ainsi : « Tu n'es que manger et dormir » et « Il n'est que bonheur et adversité ». Le poète dit :
« Quand tu te souviens et même quand tu es insouciant
Elle n'est que bonheur et adversité »

Ce point de vue est conforté par le dit du Très-Haut : **{L'homme est très hâtif}** (17:11).

Al-Mubarrid⁴⁷³ a dit : « L'homme a été créé *min 'ajal* », c'est-à-dire : sa nature, c'est la hâte, comme Il a dit : **{Il vous a créés de faiblesse}** (30:54), c'est-à-dire faibles.

- 1.2.Abū 'Ubayd⁴⁷⁴ a dit *al-'ajal* est l'argile dans le dialecte des Ḥumayr⁴⁷⁵. Ils déclament :
« Le palmier se fixe entre l'eau et l'argile ».

- 1.3.Al-Akhfash⁴⁷⁶ dit : **{*min 'ajal*}** veut dire à partir de la rapidité de l'ordre <de Dieu> qui est : « Sois ! ».

- 1.4.**{*min 'ajal*}** veut dire de la faiblesse, rapporté de Ḥasan.

2. Ceux qui renversent <l'ordre du verset> disent que le sens est « La hâte a été créée à partir de l'homme » comme Son dit : **{Le jour où ceux qui ont mécréu seront présentés au feu}** (46:20), c'est-à-dire : le feu leur sera présenté.

Le premier propos est plus proche de ce qui est juste et ce qui en est le plus éloigné est de se baser sur ce renversement parce qu'il est possible de prendre le propos dans un sens juste qui est selon son ordre <tel qu'il est>. C'est donc préférable que de le prendre selon <un ordre> inversé. Également, si son dit « La hâte a été créée à partir de l'homme » possède <plusieurs> aspects possibles, quel est alors l'avantage de changer l'ordre pour aboutir à ce qui est <seulement> possible ? ».

⁴⁷¹ * Dans l'édition que nous suivons, il est écrit *mā* et non pas *ammā* comme indiqué dans le manuscrit Raḡip Pasha 84, f. 771b.

⁴⁷² La question 1 porte ce qu'il faut comprendre ici par « l'homme ».

⁴⁷³ Al-Mubarrid (826-898) grammairien de Baṣra.

⁴⁷⁴ Abū 'Ubayd (770-838) traditionniste, commentateur, grammairien et juriste de Harāt.

⁴⁷⁵ Tribu Banū Ḥumayr dont Mālik b. Anas est originaire.

⁴⁷⁶ Al-Akhfash (m.830) grammairien de Baṣra.

On note au passage que c'est un verset qui pose question. La traduction de Hamidullah revue et corrigée par le complexe du Roi Fahd donne **{l'homme a été créé prompt dans sa nature}**⁴⁷⁷. Avec cette traduction, la difficulté n'apparaît pas.

L'ordre des sourates, des versets et même des mots est donc important pour Fakhr al-Dīn al-Rāzī pour interpréter le Coran. Cela montre le respect qu'il a du Texte qui doit être pris tel quel selon lui. Cela peut nous apparaître superflu ou exagéré, cela permet pourtant d'appréhender des questions qui n'auraient pas été soulevées sans cela et oblige à se mettre des limites dans l'interprétation.

4.3.6. Recours à ce qui aurait pu être dit

Une autre façon d'interpréter le sens d'un passage ou d'argumenter est lorsque Rāzī compare ce qui est dit avec ce qui aurait pu être dit. En effet, dans le verset 2:186, il dit : « Il n'a pas dit : « alors le serviteur est proche de Moi » mais Il a dit : « Moi, Je suis proche de lui ». Cela renferme un précieux secret (...). La proximité va ainsi du Réel vers le serviteur et non du serviteur vers le Réel et c'est pour cela qu'Il a dit : **{alors Je suis proche}** ».

Plus loin, Rāzī dit : « En effet, le Très-Haut a dit : **{Invoquez-Moi et Je vous répondrai}** (40:60) et Il n'a pas dit : « Je vous répondrai tout de suite ». Donc, s'Il lui répond, même dans l'au-delà, la promesse est véridique ».

De même : « Un autre point subtil est que le Très-Haut n'a pas dit au serviteur : « Réponds à mon appel afin que je réponde à ton appel » parce que s'Il avait dit cela, cela aurait lieu du fait de mon appel. Cela est un avertissement que la réponse de Dieu à son serviteur est une grâce de Sa part dès le départ, qu'elle n'est pas causée par l'obéissance du serviteur (...) ».

Nous voyons donc ici une autre façon de raisonner de Fakhr al-Dīn al-Rāzī qui se base sur la manière dont les mots sont agencés et choisis. Avec l'effet du texte sur le lecteur et l'ordre, nous avons ainsi trois façons d'argumenter qui attachent de l'importance aux mots du Coran tels qu'ils se présentent dans le texte.

4.3.7. Les *qirā'āt*

Nous avons parlé au point 1.2. des *qirā'āt*. Rappelons qu'il en existe de deux sortes : les variantes de lecture canoniques qui respectent le texte consonantique et les variantes du texte consonantique lui-même. Celles qui s'écartent du texte officiel sont transmises dans la littérature spécialisée, notamment des commentaires du Coran⁴⁷⁸. Rāzī en cite fréquemment dans son *tafsīr*. Elles concernent toute la gamme de problèmes lexicaux : de la simple variante de prononciation, en passant par différents cas de formes verbales, de synonymes ou quasi-

⁴⁷⁷ *Le Saint Coran...*, op. cit.

⁴⁷⁸ PARET R., "Qirā'a", dans *El2*.

synonymes jusqu'à l'interpolation de phrases entières⁴⁷⁹. Dans le verset 2:186, les *qirā'āt* citées par Rāzī ne diffèrent pas du texte consonantique et n'ont pas beaucoup d'incidences. Mais ailleurs, il en cite qui diffèrent du texte consonantique. Par exemple, dans le verset de la lumière (24:35) pour le passage {**Semblable à Sa Lumière**}⁴⁸⁰ :

قال أبي مثل نور المؤمن وهكذا كان يقرأ وقيل إنه كان يقرأ مثل نور من آمن به
وقال ابن عباس مثل نوره في قلب المؤمن

« Ubayy a dit : 'Semblable à la lumière du croyant', et c'est ainsi qu'il récitait <le verset>. On a dit aussi qu'il récitait 'Comme la lumière de celui qui croit en Lui'. Et Ibn 'Abbās a dit : 'Comme Sa lumière dans le cœur du croyant' ».

Ceci nous a fort interpellée puisque dans les discours dominants d'aujourd'hui, ces *qirā'āt* ne sont présentées que comme de très petites différences, sans réelles incidences sur le sens et jamais comme différant du texte consonantique. Une des raisons données par les savants traditionnels quant à l'existence de ces nombreuses variantes coraniques est qu'elles sont le reflet de la diversité des dialectes des tribus arabes. Pour certains, ce serait plutôt le résultat d'ambiguïtés dues à l'écriture arabe, naissante à cette époque. Pourtant, selon la tradition, c'est surtout la transmission orale qui a permis de conserver le texte, l'écrit servant essentiellement d'aide mnémotechnique⁴⁸¹. D'où viennent alors les variantes de lecture canonisées ?

C'est au X^e siècle qu'Ibn Mujāhid (m. 324/936) recense sept lectures coraniques dans son ouvrage *Kitāb al-sab'a* (*Le Livre des sept*). Elles sont associées à sept lecteurs déjà renommés dans leurs cités : La Mecque, Médine, Kūfa, Baṣra et Damas⁴⁸². Ibn Mujāhid ne défend pas son choix pour la présentation de ces sept lectures, mais celui-ci est clairement motivé par trois critères : la lecture doit s'accorder avec un des codex de 'Uthmān, sa transmission doit être clairement authentifiée et acceptée par la majorité des savants et elle doit être conforme aux règles de la grammaire arabe⁴⁸³.

A la suite d'Ibn Mujāhid, d'autres lectures sont ajoutées pour en arriver à quatorze, mais elles n'atteignent pas la même considération⁴⁸⁴. Des lectures qui ne respectent pas le *rasm* (squelette de l'écriture) du texte de 'Uthmān ne sont alors plus acceptées. Pourtant, d'éminents compagnons du Prophète possédaient des codex personnels avec des interpolations exégétiques et des variantes de consonnes incompatibles avec le texte standardisé⁴⁸⁵. Les fidèles sont tenus ensuite de se conformer aux lectures canoniques ou *mutawātirāt*, mais celles qui sont éliminées ne disparaissent pas complètement. Elles sont utilisées dans l'exégèse ou dans les grammaires. C'est ainsi qu'elles nous sont transmises partiellement⁴⁸⁶.

⁴⁷⁹ LEEMHUIS Fred, "Readings of the Qur'an", dans *EQ*, vol. 4, p. 354.

⁴⁸⁰ TK, vol. 23, p. 234, l. 6-7.

⁴⁸¹ SHAH M., "qirā'āt...", *op. cit.*, p.4.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 5.

⁴⁸³ LEEMHUIS Fred, "Readings of the Qur'an", dans *EQ*, vol. 4, pp. 353-363, en part. p. 356.

⁴⁸⁴ PARET R., "Kīrā'a", dans *EL2*.

⁴⁸⁵ SHAH M., "qirā'āt...", *op. cit.*, p. 5.

⁴⁸⁶ PARET R., "Kīrā'a", dans *EL2*. Au sujet des lectures non canoniques voir Rabb Intisar A., « Non-Canonical Readings of the Qur'an : Recognition and Authenticity (The Ḥimṣī Reading) », dans *Journal of Qur'anic Studies*, 8.2 (2006), pp. 84-127.

D'après la tradition musulmane, les *qirā'āt* proviendraient de la révélation elle-même, transmise en sept différents dialectes. La réalité est sans doute beaucoup plus complexe. Elles tireraient leur origine à la fois de la transmission écrite ou manuscrite et d'une transmission orale fondée sur les différents dialectes des tribus arabes⁴⁸⁷.

Le fait de lire des exemples dans le *Tafsīr al-kabīr* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī permet de s'interroger sur la présence des *qirā'āt* et ainsi d'étudier les recherches académiques à ce sujet, notamment, ce que dit Reynolds à ce sujet. Comme nous l'avons vu plus haut⁴⁸⁸, les *qirā'āt* seraient, selon ce dernier, le fruit de l'exégèse plutôt que les traces d'anciens documents.

Cependant, dans les exemples que nous avons donnés, Rāzī ne tire pas argument de telle ou telle variante de lecture. Selon Kafrawi, il n'y a d'ailleurs aucune mention dans son *tafsīr* de la raison pour laquelle les *qirā'āt* sont citées⁴⁸⁹. On pourrait croire qu'il veut montrer que le Coran tel qu'il se présente à lui est d'une façon ou d'une autre différent de celui qui a été révélé à Muḥammad, mais ce n'est vraisemblablement pas le cas. En effet, il est hautement improbable qu'il ait remis en question son authenticité⁴⁹⁰. Cela montre plutôt la nature encyclopédique du *tafsīr* de Rāzī ou, comme dit plus haut, la volonté de laisser la place à la polyvalence.

4.3.8. Présentation d'autres opinions

La méthode de Rāzī nous paraît essentielle parce qu'il ne se limite pas à présenter son raisonnement, mais présente d'autres opinions. Ainsi, dans le verset 2:186, nous avons vu qu'il réfute l'anthropomorphisme. Son but est de montrer que la proximité doit se penser sous une autre dimension que la nôtre. Malgré tout, il donne les arguments de la position anthropomorphique. Plus loin dans l'explication du verset, il donne la position des Mu'tazilites. Il donne leur point de vue, sans critiquer. On peut penser qu'il se range de leur côté. Dans un passage suivant, il donne cette fois un argument contre la position des Mu'tazilites.

Un autre exemple permet encore mieux de se rendre compte de cette façon de faire. Il s'agit encore du commentaire du verset de la lumière (24:35). En effet, dans celui-ci, Rāzī donne différents avis à propos de ce qu'est le semblable⁴⁹¹. Il cite notamment les *mutakallimūn* dont 'Abd al-Jabbār, un théologien mu'tazilite⁴⁹², al-Ghazālī⁴⁹³, Avicenne⁴⁹⁴, un Ṣūfī⁴⁹⁵ et Muqātil, un théologien zaydite⁴⁹⁶. Après avoir expliqué ces différents avis, il donne sa propre opinion⁴⁹⁷.

⁴⁸⁷ CHAHDI Hassan, « Le paradoxe de la transmission des *qirā'āt*: entre *riwāya* et *qiyās* ? », dans *Journal of Qur'anic Studies*, 19.3 (2017), pp. 103-133, en part. p. 103.

⁴⁸⁸ Voir point 1.2 du présent travail.

⁴⁸⁹ KAFRAWI Shalahudin, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Methodology...*, op. cit., p. 108.

⁴⁹⁰ *Ibid.*

⁴⁹¹ TK, vol. 23, pp. 232-236.

⁴⁹² *Ibid.*, pp. 232-233.

⁴⁹³ *Ibid.*, pp. 234-235.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 235.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, pp. 235-236.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 236.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

Rāzī cite donc de nombreuses références dans son *tafsīr* à propos des sujets qu'il examine. Toutefois, il donne également ses réflexions personnelles. Cette façon de faire est intéressante, puisqu'elle permet de comprendre d'autres points de vue.

4.3.9. Synthèse

Nous avons ainsi esquissé, à travers ces différents exemples, la méthode que Fakhr al-Dīn al-Rāzī utilise tout au long des *Mafātiḥ al-ghayb*. Nous avons vu comment il cherche à lier chaque verset avec ce qui précède. Le Coran devient ainsi un tout cohérent et non un ensemble de versets isolés. Il ne fait pas l'économie des *asbāb al-nuzūl*. Celles-ci représentent l'essentiel de l'interprétation dans les commentaires qui se basent sur le Coran et la tradition, comme celui d'Ibn Kathīr. Chez Rāzī, elles font partie intégrante de son *tafsīr*, mais ne constituent pas une grande partie. Il découpe ensuite chaque verset en une multitude de questions et nous montre ainsi comment le Coran peut être la source de nombreuses réflexions. Rāzī cherche également, à travers les mots choisis, la façon dont ils sont placés dans la phrase et leur ordre, des significations supplémentaires tout en s'intéressant aux effets que les mots ont sur le lecteur. Il cite les *qirā'āt*. Cependant, dans les exemples que nous avons donnés, il n'en tire aucune conclusion. Enfin, il présente des avis différents du sien, en citant généralement le nom du savant ou du groupe de gens concernés, tout en donnant sa propre opinion.

5. Le *Tafsīr al-kabīr* pour aujourd'hui

Après avoir présenté la méthode de Fakhr al-Dīn al-Rāzī dans son *Tafsīr al-kabīr*, nous voudrions à présent discuter des avantages et des limites de la méthode de Rāzī dans une perspective actuelle.

5.1. Apprendre à argumenter

D'après notre expérience en Belgique, nous pensons que des musulmans, souvent peu habitués à l'argumentation en matière de religion, prennent souvent le Coran comme preuve des idées qu'ils défendent, y compris devant ceux qui ne le considèrent pas comme parole de Dieu. La méthode de Rāzī nous semble intéressante en ce sens, d'autant que le *tafsīr* de Rāzī garde une forte autorité⁴⁹⁸.

Un exemple de ceci se trouve dans le commentaire du verset 2:186 que nous avons vu plus haut. Rāzī s'interroge sur l'invocation⁴⁹⁹. Dans un premier temps, il expose les arguments de ceux qui soutiennent que l'invocation n'a aucun intérêt. En lisant cette longue liste, on ne peut que s'interroger sur le bien-fondé de l'invocation et chercher soi-même des explications. Pour présenter la thèse contraire, il passe d'abord en revue les arguments tirés du Coran et des *ḥadīths* pour ensuite utiliser la raison. Rāzī termine par une conclusion importante : « Qui invalide l'invocation nie le Coran »⁵⁰⁰. Même si à première vue, cette conclusion voudrait montrer la force de ces arguments, elle souligne plutôt la dépendance de ces arguments à une hypothèse, celle que le Coran est la parole de Dieu. D'ailleurs, Rāzī ajoute ensuite à ces preuves textuelles, des arguments rationnels en réponse aux arguments qui avaient été donnés, ce qui pourrait montrer que les preuves tirées de la tradition ne suffisent pas face à certains esprits.

On peut résumer la façon dont Rāzī argumente de la manière suivante. Les questions soulevées par chaque verset sont examinées selon la scolastique : des objections sont levées et des réponses sont données pour chacune. Rāzī utilise pour ce faire des arguments traditionnels (*naqlī*) et des arguments rationnels et intellectuels (*ʿaqlī*). Nous verrons, dans la dernière partie de ce travail, un exemple concret de leçon qui permet d'apprendre ce genre d'argumentation dans le cadre du cours de religion islamique.

Un autre exemple permet de comprendre l'utilité de l'argumentation de Rāzī. Il s'agit du verset 109:6 : **{A vous votre religion, à moi la mienne}**. Certains interprètent aujourd'hui ce verset en utilisant le type d'argumentation vu au point 4.3.6., à savoir recourir à ce qui aurait pu être dit. Il n'est pas dit : « Suivez obligatoirement ma religion », mais : « A vous votre religion ». Il s'agirait donc d'une preuve de tolérance. D'autres sont farouchement opposés à

⁴⁹⁸ Voir point 5.6 de ce travail et le site : <https://www.altafsir.com/> où le *tafsīr* de Rāzī apparaît parmi les *tafsīrs* les plus importants. On peut d'ailleurs lire sur la page d'accueil : "Future plans include the translation into English of Nasafi's *Tafsīr* and of the great *tafsīr*, *Mafatih al-Ghayb*, of Fakhr Al-Din Al-Razi".

⁴⁹⁹ *TK*, vol. 5, pp. 105-107.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 107.

cette interprétation, arguant que ce verset est seulement le signe d'un désaveu des idolâtres. Pour ce faire, ils font référence aux occasions de la révélation. On peut lire en effet, sur le site islam.com par exemple⁵⁰¹, après la description de ces occasions : « Si la sourate est lue avec ce contexte à l'esprit, on comprend alors qu'elle a été révélée non pas pour prêcher la tolérance religieuse comme nombreux semblent le penser aujourd'hui ; mais afin d'exonérer les musulmans de la religion des mécréants, de leurs rites d'adoration et de leurs dieux ; afin d'exprimer leur dégoût total et leur insouciance vis à vis d'eux ; et afin de leur dire que l'Islam et le *kuf*r (la mécréance) n'avaient rien en commun et qu'il était impossible de les combiner et de les mélanger en une entité ». Nous pensons que redécouvrir le *tafsīr* de Rāzī permet de mieux comprendre ce qui se joue ici. Il s'agit en fait d'une part, d'une explication centrée sur le recours à la tradition et d'autre part, d'une interprétation par recours à la raison. Rāzī ne s'intéresse pas à cette question, mais on pourrait imaginer qu'il donnerait les deux points de vue et qu'il chercherait ce que chacun a de pertinent.

5.2. Sciences et Coran

Aujourd'hui, les savoirs scientifiques et les croyances religieuses sont parfois en conflit chez certains musulmans. En effet, plusieurs positionnements sont possibles à ce sujet, du rejet de la science, au nom de conceptions religieuses de type fidéiste, à la critique rationaliste de conceptions religieuses, au nom de la science⁵⁰². Une enquête auprès d'élèves de terminale en Belgique francophone a cherché à savoir dans quelle mesure les élèves ont acquis une conception sécularisée de la science⁵⁰³. Parmi eux, les musulmans étaient très peu nombreux à avoir cette conception⁵⁰⁴. De plus, la majorité des élèves musulmans considéraient le Coran comme un récit expliquant réellement et matériellement l'origine de l'univers et l'origine de l'homme⁵⁰⁵. Les facteurs explicatifs de ces constatations sont nombreux. Ils sont aussi bien historiques et sociologiques que culturels et religieux⁵⁰⁶. Cette enquête propose des pistes de réflexion sur le plan pédagogique et didactique. Parmi celles-ci, il est conseillé de faire prendre conscience aux élèves de la diversité des lectures des Ecritures sacrées, afin de se distancier d'une approche littéraliste⁵⁰⁷. De plus, il est nécessaire « d'apprendre aux élèves à distinguer plusieurs types de discours (...) et d'apprendre à penser de manière plus complexe, autonome et critique »⁵⁰⁸. Ceci rejoint ce que préconise le rapport de la commission concernant la

⁵⁰¹ <https://www.l-islam.com/l-exegese/10eme-partie/sourate-al-kafirun-les-mecreants> . On peut faire remarquer que le site ne présente que le *tafsīr* d'Ibn Kathīr.

⁵⁰² WOLFS José-Luis, « La concurrence entre savoirs scientifiques et croyances religieuses à l'école. Enquête auprès d'élèves de terminale en Belgique francophone et pistes pédagogiques », dans *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, 77 (avr 2108), p.106, en ligne : <https://journals.openedition.org/ries/6146#tocto1n3> (page consultée le 28/07/2022).

⁵⁰³ WOLFS José-Luis, « La concurrence entre savoirs scientifiques et croyances religieuses... », *op. cit.*, p. 103.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 108.

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 109.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 110.

formation des cadres musulmans que nous avons mentionné dans l'introduction. Celui-ci demande, en effet, d'ouvrir à la pluralité des courants dans l'islam⁵⁰⁹.

La lecture de passages du *Tafsīr al-kabīr* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī est une possibilité pour aborder différentes lectures du Coran. Effectivement, comme nous l'avons dit au point 4.3.8., Rāzī présente différentes opinions. Concernant la science proprement dite, nous pouvons montrer qu'un théologien reconnu comme Rāzī s'intéresse à la science et l'utilise même pour interpréter le Coran. Il ne s'agit pas pour lui de traduire en termes scientifiques le Coran et faire du concordisme, mais plutôt d'utiliser ses connaissances pour approfondir certaines questions soulevées par le Coran⁵¹⁰.

Un exemple intéressant en ce sens est un passage du commentaire du verset 36:40⁵¹¹ : **{Le Soleil ne peut rattraper la Lune, ni la nuit devancer le jour et chacun vogue dans une *falak*}.** Voici ce qu'il dit au sujet de la dernière partie du verset.

« Question 3⁵¹² Qu'est-ce que le *falak* ?

Nous disons que c'est la sphère, la surface circulaire ou le cercle parce que les linguistes sont d'accord sur le fait que la bobine de fil est appelée *falaka* pour sa forme sphérique. <Ils sont d'accord aussi sur le fait que> la *falaka* de la tente est le bois plat et circulaire qui est posé sur le sommet de la colonne afin que la colonne ne déchire pas la tente et c'est une face circulaire. Donc, si on dit : c'est en raison de ceci <qu'on peut dire> que le ciel est sphérique alors que beaucoup de *mufasssīrūn* se sont déjà mis d'accord sur le fait que le ciel est plat – il n'a pas d'extrémités sur les montagnes, c'est comme le toit plat et le dit du Très-Haut le prouve : **{Par le toit élevé}** (52:5) – nous disons : les textes ne montrent pas avec une preuve décisive que le ciel est plat et qu'il n'est pas sphérique alors que les preuves par les sens montrent qu'il est sphérique. Il faut donc se pencher <sur cette hypothèse>. En ce qui concerne le premier <propos – le fait que le ciel est un toit – >, c'est évident parce que le toit en forme de dôme est toujours un toit et c'est ainsi qu'il est sur les montagnes. En ce qui concerne les preuves par les sens, il y a <plusieurs> aspects :

1. Pour celui qui étudie attentivement la course du côté du sud, des étoiles, comme Canopus et d'autres, sont visibles éternellement afin que celui qui observe les voit toujours alors que la constellation de l'Ourse et d'autres sont cachées éternellement. Si le ciel était plat et étendu, tout serait visible pour tous, contrairement à ce qui aurait lieu s'il était sphérique, parce qu'une de ses parties, à ce moment-là, serait cachée aux extrémités de la terre et donc ne serait pas vue.

2. Quand le Soleil – qui est par exemple en conjonction dans le signe du Bélier – se couche, une étoile nous apparaît dans la région de la constellation du Bélier vers la Balance puis⁵¹³, peu de temps après, l'étoile qui a son coucher après le coucher du Soleil se cache. L'étoile qui a son

⁵⁰⁹ Rapport de la Commission concernant la formation des cadres musulmans..., op. cit.

⁵¹⁰ ARNALDEZ Roger, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Commentateur du Coran...*, op. cit., pp. 127-128.

⁵¹¹ TK, vol. 26, p. 75. Voir texte arabe en annexe.

⁵¹² La question 1 porte sur le sens de *kull* et la question 2 portent sur le sens du pluriel de *yasbaḥūn*.

⁵¹³ Il y a deux *thumma* dans l'édition que nous suivons, contrairement au manuscrit Raḡīp Pasha 84, f. 911a.

lever après le lever du Soleil apparaît et vice-versa⁵¹⁴. C'est une preuve évidente et si on examine ce sujet, elle devient décisive.

3. La lumière du Soleil est visible avant son lever et après son coucher et l'air obtient ainsi une partie de l'illumination. Ensuite, il se lève et si une partie du ciel n'était pas cachée par la terre, là où est la place du Soleil et si donc on ne voyait pas son corps et que sa lumière ne se diffusait pas, alors ce ne serait pas ainsi, au contraire, à son retour vers le ciel, son corps apparaîtrait pour chacun ainsi que sa lumière ensemble, le ciel serait droit et, à ce moment, il serait exposé tout entier pour chacun.

4. Quand la Lune est éclipsée à une heure de la nuit à l'Est et qu'ensuite, on demande l'heure de l'éclipse aux gens de l'Ouest, ils renseignent l'éclipse à une autre heure, avant cette heure à laquelle les gens de l'Est ont vu l'éclipse. Pourtant, l'éclipse se déroule à un seul moment dans toutes les régions⁵¹⁵ du monde et quelle que soit la nuit. Cela montre donc que la nuit à l'Est commence avant la nuit à l'Ouest. Ainsi, le Soleil se couche auprès des gens de l'Est alors qu'il est encore visible après dans le ciel pour les gens de l'Ouest. Par conséquent, on sait qu'il est caché par la Terre et s'il était plat [76], ce ne serait pas ainsi.

5. Si le ciel était plat, la Lune serait plus proche de nous quand elle est du côté de ce qui est au-dessus nos têtes au zénith, et elle serait plus éloignée de nous quand elle est du côté de ce qui est à l'horizon, parce que la hauteur est plus petite que le diamètre et l'hypoténuse⁵¹⁶ et il en est de même pour le Soleil et les étoiles. Il serait alors nécessaire de la voir plus grande parce que le proche est vu plus grand, or ce n'est pas ainsi. Si on dit alors qu'il est possible qu'elle descende dans <le ciel> – de telle sorte qu'elle est sur le toit du ciel à l'horizon et dans le dessous⁵¹⁷ du ciel du côté de ce qui est au zénith de nos têtes – parce que trouer le ciel est possible, nous disons qu'il n'y a pas de contestation dans la possibilité de <le> trouer, mais le mouvement de la Lune serait à ce moment-là dans un cercle et non sur une ligne droite. C'est là notre objectif parce que nous disons : si c'était ainsi, la Lune serait du côté des gens de l'Est, au milieu de leur journée, d'un niveau plus grand, elle serait proche de leur tête, nécessairement fixée sur le toit du ciel le plus bas et chez nous dans le dessous⁵¹⁸ du ciel.

En somme, les preuves sont nombreuses et leur multiplication convient aux livres d'astronomie dont le but est d'expliquer cette science. Le but dans le *tafsīr* n'est pas d'expliquer cela sauf à la mesure ici présentée et qui suffit dans l'explication que <le ciel> est une *falak* sphérique ».

La difficulté de ce texte est due à nos propres connaissances qui nous freinent dans la compréhension d'une vision de l'univers complètement différente. Nous pensons que, justement, cela nous rappelle qu'un texte est tributaire de son contexte. Ce qui est important de souligner également dans ce passage, c'est la façon dont Rāzī explique que les preuves de la forme sphérique du ciel sont, pour la plupart, à trouver dans les textes d'astronomie et non dans

⁵¹⁴ Ce qui veut dire que l'étoile suit le Soleil.

⁵¹⁵ Nous avons corrigé *nawāḥī* au lieu de *nawājī* en suivant le manuscrit Raḡip Pasha 84, f. 911a.

⁵¹⁶ Dans l'édition, il est écrit *'umūm* et plus loin *watad*. Nous suivons ici le manuscrit Raḡip Pasha 84, f. 911a, où il est écrit *'amūd* et *watar*.

⁵¹⁷ Dans l'édition il est écrit *baḥr* (mer). Dans le manuscrit Raḡip Pasha 84, f. 911a, il y a des points sur le mot, ce qui nous donne à penser qu'il s'agit de *taḥt* (le dessous).

⁵¹⁸ Même remarque.

le *tafsīr*. Il fait donc une nette différence entre les croyances religieuses et les savoirs scientifiques, en relevant que leurs objectifs sont distincts.

5.3. La philosophie

Dans les *Mafātīḥ al-ghayb*, Rāzī nous donne l'occasion de nous familiariser avec la philosophie. Par exemple, dans l'analyse du verset 2:186, il développe toute une analyse philosophique de la proximité de Dieu et ses conséquences. Même si cela paraît compliqué au premier regard, Rāzī ne s'éloigne pas du Coran dans sa démonstration philosophique. On voit donc ici comment il fonde la philosophie dans un *tafsīr* coranique.

Néanmoins, une des grandes critiques du *tafsīr* de Rāzī est justement qu'il contient plus de philosophie que de théologie. Nous avons vu plus haut qu'Ibn Taymiyya critique tout théologien dialectique et en particulier Fakhr al-Dīn al-Rāzī, l'accusant de suivre aveuglément les opinions de philosophes impies ou de théologiens hérétiques. Cette opinion est toujours partagée à l'heure actuelle dans certains milieux islamiques qui se réclament d'Ibn Taymiyya⁵¹⁹.

Nous pensons que, pour des jeunes en mal de repères, qui voient, dans l'enseignement officiel, le cours de religion se réduire au profit d'un cours de philosophie-citoyenneté, un texte comme celui de Rāzī montre que ces deux univers ne s'opposent pas.

Nous trouvons un autre exemple dans le commentaire du verset de la lumière (24:35) où Rāzī cite Avicenne⁵²⁰.

« Ce qu'a mentionné Avicenne. Ce dernier a fait correspondre ces cinq images allégoriques aux niveaux des perceptions de l'âme humaine.

<Avicenne> dit qu'il n'y a pas de doute que l'âme humaine est susceptible de connaissances universelles et de perceptions abstraites.

1. Au début, elle est vide de toutes ces connaissances. Elle s'appelle alors « intellect matériel », et c'est *la niche*.
2. Au deuxième niveau, y prennent place les évidences premières à partir desquelles il est possible, en les combinant, d'acquérir les sciences spéculatives. Ensuite, la capacité⁵²¹ à passer <des évidences premières aux sciences spéculatives>, si elle est faible, c'est *l'arbre* ; si elle est plus forte que cela, c'est *l'huile* ; et si elle est très forte en intensité, alors elle est le *verre qui est comme s'il était un astre de grand éclat*. Quand

⁵¹⁹ OULDDALI Ahmed, *Raison et révélation en Islam...*, op. cit., pp. 10-11.

⁵²⁰ TK, vol. 23, p. 235.

⁵²¹ *Amkina* : ce mot présente des difficultés quant à sa compréhension. Dans le commentaire d'al-Rāzī des *Ishārāt* d'Avicenne, Rāzī utilise le terme *isti'dād* : la disposition. Il parle de « la disposition à passer des évidences premières aux sciences spéculatives ». Nous avons donc traduit par « capacité ». Voir RAZI, *Sharḥ al-Ishārāt wa-tanbihāt*, éd. Najafzadeh, Téhéran, 1384, vol. 2, p.269.

elle est à la limite supérieure, elle est l'âme sainte qui est celle des prophètes, et elle est alors celle dont *l'huile semble éclairer sans même que le feu la touche*.

3. Au troisième niveau, les sciences spéculatives ont été acquises à partir des sciences innées nécessaires bien qu'elles ne soient pas présentes en acte, mais elles sont à tel point que quand celui qui les possède veut les faire venir, il en est capable, et ceci est appelé « intellect en acte », et c'est *la lampe*.

4. Au quatrième niveau, ces connaissances nécessaires et spéculatives sont présentes en acte, et celui qui les possède est comme s'il les contemplait, et ceci est appelé « intellect acquis ». Il est *lumière sur lumière* parce que l'aptitude est une lumière et ce que l'on obtient par l'aptitude est une autre lumière. Ensuite, Avicenne a prétendu que ces sciences qui sont obtenues dans les esprits humains ne sont obtenues qu'à partir d'une substance spirituelle appelée « Intellect Agent » ; celui-ci est celui qui organise ce qu'il y a en-dessous de la sphère de la Lune, et c'est *le feu*. »

Ce commentaire est l'occasion de faire connaître Avicenne (m. 428/1037), et donc la philosophie arabe et toute sa richesse, tout en montrant que ce qui y est discuté peut se poser sur un fond islamique.

5.4. Richesse des réflexions

Le *Tafsīr al-kabīr* est très volumineux, 32 volumes dans l'édition moderne Dār al-Fikr, Beyrouth de 1971, et est assez laborieux à lire. De plus, en faire un résumé est assez difficile. Par exemple, concernant le verset 2:186, le *Study Quran*⁵²², dont nous avons déjà parlé, tente de synthétiser la pensée de Rāzī. Il nous offre en fait une idée du commentaire peu fidèle à la réalité. Il présente d'abord une des histoires qui expliqueraient la révélation du verset. Ensuite, il note que Rāzī interprète le verbe *yastajību* par « qu'ils Me demandent » au lieu de « qu'ils Me répondent » faisant écho à la première phrase du verset. Enfin, il termine l'explication du verset en disant que Rāzī connecte le message de celui-ci aux prières de glorification ordonnées dans le verset précédent ainsi qu'au soulagement d'exigences dans le jeûne après les difficultés éprouvées par les compagnons⁵²³. A la suite de notre traduction du commentaire de ce même verset, ce résumé paraît fort maigre et surtout ne reflète pas le foisonnement des idées qui s'y trouve.

On peut avoir un aperçu de ce foisonnement par le commentaire de la *Fātiḥa*. Comme nous l'avons vu, Rāzī prévient, dès le début, qu'il peut tirer 10000 questions de cette seule sourate⁵²⁴. Le commentaire de cette sourate fait d'ailleurs un volume entier. On comprend alors le volume impressionnant du *tafsīr*. Il est d'ailleurs à noter que les deux traductions que nous

⁵²² *The Study Quran...*, op. cit.

⁵²³ *Ibid.*, pp. 81-82.

⁵²⁴ Voir point 2.2.

avons relevées, l'une en anglais, l'autre en français⁵²⁵ ont toutes deux commencé par ce volume sur la *Fātiḥa* – et ne présentent donc actuellement que ce seul ouvrage. L'on peut s'interroger sur le bien-fondé de cette démarche. Si nous voulons faire redécouvrir un *tafsīr* original qui a autorité dans le monde musulman, il serait plus judicieux de commencer par la fin, par les petites sourates. Qui a envie, en effet, d'acheter un ouvrage complet qui expliquerait une seule courte sourate, si importante soit-elle, mais que tout le monde croit comprendre ? Rāzī lui-même n'a-t-il pas commencé son travail dans le sens inverse ?

Certains considèrent la longueur du *Tafsīr al-kabīr* comme superflue, parce que Rāzī n'ajoute pas toujours d'éléments essentiels au sens du Coran. Toutefois, c'est la richesse des réflexions qui est intéressante, réflexions contenues dans le *tafsīr*, mais aussi réflexions suscitées par Rāzī. Un exemple de cette longueur qui peut paraître superflue est le commentaire de la sourate 109 *al-Kāfirūn*. Le premier verset : **{Dis : ô vous les infidèles}** représente neuf pages dans l'édition Dār al-Fikr⁵²⁶. Nous avons choisi ce verset pour comprendre comment Rāzī conçoit le terme *kāfirūn* difficile à rendre en français. Toutefois, ce n'est pas ce que Rāzī essaye de définir. Dans les premières pages, effectivement, Rāzī développe quarante-trois points différents dans lesquels il cherche avant tout à expliquer la présence du **{Dis}**. Voici notre traduction de quelques points⁵²⁷.

1. « <Le Prophète>, sur lui la paix, a reçu l'ordre d'être bienveillant et doux en toutes choses, comme Il a dit : **{Si tu avais été rude, au cœur dur, ils se seraient enfuis de ton entourage}** (3:159), **{C'est par une miséricorde de Dieu que tu as été doux avec eux}** (3:159), **{Compatissant et miséricordieux envers les croyants}** (9:128), **{Nous ne t'avons envoyé qu'en miséricorde pour l'univers}** (21:107). Ensuite, il a reçu l'ordre d'appeler à Dieu de la meilleure manière : **{Débats avec eux par ce qui est le mieux}** (16:125). L'ordre étant ainsi, si ensuite il s'adresse à eux par « Ô vous les infidèles », ils diront « Comment cette dureté est-elle appropriée à cette bienveillance ? ». Il répond donc par « J'ai reçu l'ordre de dire cela, je ne le mentionne pas de moi-même ». Le but de Son dit : **{Dis}** est la confirmation de ce sens.
2. Quand il lui est dit : **{Avertis tes compagnons les plus proches}** (26:214) alors qu'il aime ses proches par Son dit : **{Dis : je ne vous en demande aucun salaire si ce n'est l'affection due à la proximité}**(42:23), la parenté et l'origine unique sont donc comme ce qui empêche l'apparition de la dureté. Par conséquent, quand il reçoit l'ordre de déclarer cette dureté et cette rudesse, il lui est dit : **{Dis}**.
3. Quand il lui est dit : **{Ô messenger, transmets ce qui est descendu vers toi de la part de ton Seigneur. Si tu ne le fais pas, tu ne transmets pas Son message}** (5:67), il a donc reçu l'ordre de transmettre tout ce qui est descendu sur lui. Quand Dieu le Très-Haut a alors dit : **{Dis : ô vous les infidèles}**, <le Prophète>, sur lui la paix, a transmis ce propos dans sa totalité. C'est comme s'il disait : le Très-Haut m'a ordonné de

⁵²⁵ FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ, *The Great exegesis, al-Tafsīr al-Kabīr, Volume I : The Fātiḥa*, trad. Saeed Sohaib, Cambridge, The Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought et The Islamic Texts Society, 2018. Cissé Alphousseyni, *Le commentaire de Faḥr d-Dīn r-Rāzī sur la Fātiḥa*, Paris, L'Harmattan, 2017.

⁵²⁶ TK, vol. 32, pp. 136-144.

⁵²⁷ Voir texte arabe en annexe.

transmettre tout ce qui est descendu sur moi et ce qui est descendu sur moi, c'est l'ensemble de Son dit : **{Dis : ô vous les infidèles}**, alors moi aussi, je le transmets vers les gens tel quel.

4. Les infidèles reconnaissent l'existence du Créateur et le fait que c'est Lui qui les a créés et les a nourris, selon ce que le Très-Haut a dit [137] : **{Si tu leur demandes qui a créé les cieux et la terre, ils diront : Dieu}** (31:25). Or, le serviteur supporte de son Seigneur ce qu'il ne supporterait pas d'un autre que Lui. Donc si <le Prophète>, sur lui la paix, avait dit pour commencer : **{Ô vous les infidèles}**, ils attribueraient ce propos à Muḥammad. Alors, peut-être qu'ils ne le supporteraient pas venant de lui et ils lui feraient du mal. Mais s'ils entendent son dit : **{Dis}**, ils sauront qu'il transmet cette dureté du Créateur des cieux et de la terre, alors ils le supporteront et ils ne lui feront pas trop mal.
5. Son dit : **{Dis}** implique qu'il est un messenger de Dieu. Donc chaque fois qu'il lui est dit : **{Dis}**, c'est comme une nouvelle annonce pour établir fermement son message, ce qui est nécessaire pour que le messenger soit davantage honoré. En effet, quand le roi confie son royaume à un de ses serviteurs, le fait qu'il lui écrive une nouvelle annonce chaque mois et chaque année montre qu'il prend un soin extrême de ce qui le concerne et qu'il est déterminé à ce que <ce serviteur> soit davantage honoré et haut-placé.
6. Quand les infidèles ont dit : « Nous adorerons ton dieu une année et tu adoreras notre dieu une année », c'est comme si <le Prophète> disait : « Je L'ai consulté <à ce sujet> » et il dit alors : **{Dis : ô vous les infidèles, je n'adore pas ce que vous adorez}**.
7. Les infidèles ont dit du mal de lui et le Très-Haut les a éloignés de cela en leur répondant : **{Celui qui te déteste sera mutilé}** (108:3), c'est-à-dire le verset qui précède. C'est comme si le Très-Haut disait : « Quand ils t'insultent, Je réponds moi-même et quand ils M'insultent, en Me donnant des associés, alors réponds, toi : **{Dis : ô vous les infidèles, je n'adore pas ce que vous adorez}** ».
8. Ils t'ont appelé « <le> mutilé ». Donc, si tu veux la compensation du talion, appelle-les par un défaut par lequel tu dis vrai : **{Dis : ô vous les infidèles}**. La différence est qu'ils te blâment pour ce qui n'est pas de ton fait alors que toi, tu les blâmes pour ce qu'ils ont fait.
9. En entendant dire : **{Ô vous les infidèles, je n'adore pas ce que vous adorez}**, les infidèles diraient : Ceci est le propos de ton Seigneur ou ton propos ? Parce que si c'est le propos de ton Seigneur, ton Seigneur dit : « Moi, je n'adore pas ces idoles » alors que nous, nous ne demandons pas cette adoration de la part de ton Seigneur, mais nous le demandons seulement de toi. Et, si c'est ton propos, alors toi, tu dis de toi-même : « moi, je n'adore pas ces idoles », alors pourquoi dis-tu que ton Seigneur est celui qui t'ordonne cela ? Par contre, quand il dit : **{Dis}**, la contradiction tombe parce que le fait qu'il dise : **{Dis}** montre qu'il a reçu l'ordre de la part de Dieu le Très-Haut de ne pas les adorer et qu'il en est innocent.
10. Si Son dit : **{Ô vous les infidèles}** était descendu, il le leur réciterait inévitablement, parce qu'il ne lui est pas permis de trahir la révélation. Sauf que quand il dit : **{Dis}**, c'est comme s'il renforçait encore l'obligation de transmettre cette révélation vers eux et le fait de <la> renforcer montre que c'est un ordre important. De cette manière, ce mot montre que ce qu'ils ont dit et demandé au messenger est une chose répréhensible, d'une extrême laideur et d'une extrême immoralité.
11. C'est comme si le Très-Haut disait que chercher à se prémunir d'un mal est permis au moment de la peur. Maintenant, puisque Nous avons fortifié ton cœur par Notre dit :

{Nous t'avons accordé *al-kawthar*} et Notre dit : **{Celui qui te déteste sera mutilé}** (108:2-3), ne te soucie pas d'eux et ne fais pas attention à eux et **{Dis : ô vous les infidèles, je n'adore pas ce que vous adorez}**.

12. Le discours de Dieu le Très-Haut avec le serviteur sans intermédiaire conduit à honorer celui-ci. Ne vois-tu pas que le Très-Haut a mentionné parmi les façons de mépriser les infidèles le fait que le Très-Haut ne leur parle pas. Donc, s'Il avait dit : « Alors ceux-là sont les infidèles », puisqu'Il s'adresse verbalement, cela conduirait à les honorer et puisqu'Il les caractérise d'infidèles, cela conduirait à leur faire du mal de sorte que le mal serait restauré par le respect. Par contre, quand Il dit : **{Dis, ô vous les infidèles}**, à ce moment-là, l'honneur [138] <d'être la personne à qui> Il adresse la parole reviendrait à Muḥammad (paix et bénédiction de Dieu sur lui) et le mépris qui provient du fait qu'Il les caractérise d'infidèles leur reviendrait. Donc ce qui est atteint ici est d'honorer les saints et de mépriser les ennemis et ceci est le meilleur résultat ».

A travers ce commentaire, nous voyons comment Rāzī tente d'expliquer pourquoi le verset commence par **{Dis}**. Nous remarquons en passant que son commentaire devient littéraire et psychologique. Il cherche en effet à montrer l'effet du verset sur les personnages. Ce qui est intéressant, c'est qu'en présentant ces différentes explications, il pousse son lecteur à s'interroger lui-même sur la présence de ce **{Dis}**, qu'on retrouve également à d'autres endroits dans le Coran. On comprend alors que cela mérite réflexion. En outre, cela permet également une meilleure compréhension par les milieux musulmans de certains travaux académiques qui s'attaquent à cette question. Par exemple, dans *The Qur'an Seminar Commentary*⁵²⁸, Guillaume Dye soutient que le *qul* est un « ajout relevant du travail éditorial et rédactionnel des scribes, destiné à présenter le Coran comme une parole émanant de Dieu »⁵²⁹. Ceci pourrait paraître étrange pour ceux qui n'y ont jamais réfléchi.

La longueur du *Tafsīr al-kabīr* n'est donc pas inutile, bien au contraire. Il est vrai qu'on se perd parfois un peu dans les subdivisions de sous-questions, mais avec une présentation claire, cela ne devrait pas être le cas.

Ce qui nous semble particulièrement profitable, ce sont les sujets variés qui surgissent tout au long du *tafsīr* et qui n'apparaissent toutefois pas à première vue en lisant le verset correspondant. Ainsi, dans le verset 2:186, Rāzī aborde la difficile question de la prédestination et de la liberté. Bien plus, tout au long de son commentaire, il examine dans le désordre des questions linguistiques, juridiques, théologiques, pratiques ou morales, mais également des sujets mystiques. Il détaille des éléments d'astronomie, comme nous l'avons vu, ainsi que de biologie, de botanique, d'anatomie⁵³⁰. Il s'intéresse même à la magie. Son point de départ vient de ce que lui inspire le verset en question. Les *Mafātīḥ al-ghayb* deviennent ainsi le reflet des connaissances de l'époque, ce qui intéresse tous ceux qui étudient l'histoire de la pensée ou qui analysent un domaine particulier, à l'époque de Rāzī ou dans sa région.

⁵²⁸ *The Qur'an Seminar Commentary/ Le Qur'an Seminar, A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages/ Commentaire collaborative de 50 passages coraniques*, éd. Azaiez M., Reynolds G.S., Tesei T., Zafer H. M., Berlin, De Gruyter, 2016.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 390.

⁵³⁰ LAGARDE Michel, *Les secrets de l'invisible...*, op. cit., p. 21.

5.5. Sortir d'une pensée unique

Dans ce qui précède, nous avons évoqué plusieurs fois le fait qu'à l'heure actuelle, la pensée islamique s'est appauvrie, pour ne montrer souvent qu'un seul visage. Or, on sait combien peut être dangereuse une pensée unique. Nous avons présenté le *tafsīr* actuellement dominant, celui d'Ibn Kathīr qui, en ne discutant pas des différents points de vue et en ayant recours aux propos du Prophète, fait complètement disparaître la possibilité de débats. Par conséquent, ses interprétations peuvent devenir des dogmes, surtout quand on ne lit que la version française dans laquelle tous les *ḥadīths* divergents ont été supprimés.

Le *tafsīr* de Rāzī, quant à lui, n'enferme pas dans des idées toutes faites, sans doute rassurantes. Il invite, au contraire, à argumenter avec logique, quitte à semer le doute dans l'esprit, ce que critiquent les traditionnalistes, comme nous l'avons vu. Pourtant, nous pensons que redécouvrir un commentaire tel que celui de Rāzī permet non seulement de se rendre compte de la richesse de la pensée islamique au cours du temps, mais de répondre également aux questionnements des jeunes d'aujourd'hui, confrontés aux mélanges interculturels.

5.6. Limites

Malgré les nombreux points forts du *Tafsīr al-kabīr*, il faut reconnaître ses limites.

Tout d'abord, certains soulèvent la difficulté de sa lecture et sa lourdeur. Concernant cette dernière, nous avons vu l'utilité de certaines longueurs. Il faut toutefois une présentation claire pour s'y retrouver. Quant à la difficulté, cela tient surtout aux concepts philosophiques que Rāzī utilise. Cela présuppose aussi une compréhension détaillée de l'argumentation théologique. Or, le discours dominant d'aujourd'hui est très éloigné de cela. Nous avons vu comment le *tafsīr* d'Ibn Kathīr limite son interprétation aux occasions de la révélation, sans chercher à argumenter et sans aller plus loin. Pourtant, dans l'histoire du *tafsīr*, le fait d'argumenter et de poser des questions théologiques n'est pas limité à Rāzī, mais remonte bien avant, notamment grâce au *kalām* et au soufisme. Le *tafsīr* de Rāzī est ainsi un moyen pour renouer avec cette tradition.

L'utilisation du *Tafsīr al-kabīr* présente également des limites lorsque l'on veut s'attaquer à certains sujets. On trouve par exemple un article qui tente de démonter le discours de justification des actes radicaux en tant que *jihād* par le recours au *tafsīr* de Rāzī⁵³¹. Dans celui-ci, Ali Hamdan soutient que, pour comprendre les versets du Coran utilisés comme justification pour les actions radicales, il faut se référer à une littérature faisant autorité en matière de *tafsīr*. Celle-ci n'est autre que les *Mafātīḥ al-Ghayb* qui sont, selon lui, un ouvrage de *tafsīr* reconnu

⁵³¹ HAMDAN Ali, "Tafsīr on Jihad Verses in *Aku Malawan Teroris* : Relevance Measurement in The Perspective of Fakhr Dīn al-Rāzī", dans *Ulul Albab*, 21.1 (2020), pp. 48-66.

comme une autorité extraordinaire par le monde de l'islam et les pays musulmans⁵³². Ali Hamdan ajoute que cet ouvrage est un *tafsīr bi-l-ra'y* reconnu, basé sur la maîtrise de la connaissance du *mufasssīr*, le respect de la *shari'a* islamique et sans interprétation tendancieuse ou mal intentionnée⁵³³. Il présente alors le commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī à propos de cinq versets qui sont la base sur laquelle s'appuient les auteurs d'actes violents. Il fait remarquer que ces versets sont, en général, compris littéralement, à travers des traductions et non par des interprétations qui ont autorité comme celle écrite par Rāzī. Selon lui, c'est celle-ci qui peut être utilisée comme une référence et une solution de base aux problèmes complexes et multidisciplinaires de l'interprétation coranique. De plus, le *tafsīr* en tant que méthode peut être une solution et une alternative au besoin des gens pour l'interprétation du Coran⁵³⁴. Ali Hamdan présente cinq passages qui sont la base du *jihād*⁵³⁵:

1. **{Tuez les associateurs où vous les trouvez}** (9:5). Hamdan nous dit que Rāzī clarifie d'abord les conditions pour pouvoir lever les armes, dans le sens de la guerre ou du meurtre, mais parle de l'option du pardon si l'ennemi se repent.
2. **{Combattez-les. Dieu, par vos mains, les châtiara}** (9:14). Selon Hamdan, Rāzī montre que le meurtre entraîne trois possibilités de châtimement : être exécuté, être capturé ou perdre la propriété. Les trois en même temps sont possibles également. Ces types de châtimement peuvent être le fruit des croyants contre les infidèles et vice versa.
3. **{Combattez les associateurs sans exception (*kāffa*), comme ils vous combattent sans exception (*kāffa*). Sachez que Dieu est avec les pieux}**(9:36). Hamdan montre que Rāzī s'étend surtout le sens du mot *kāffa*. Il s'agit de se battre jusqu'au bout, en se soutenant mutuellement, sans laisser l'un ou l'autre. Par ailleurs, il ajoute que le verset parle des polythéistes de La Mecque.
4. **{Combattez-les jusqu'à ce qu'il ne subsiste plus d'épreuve (*fitna*) et que la religion soit entièrement à Dieu}** (8:39). Hamdan nous dit que Rāzī explique que la guerre a été décidée pour éviter la *fitna*, c'est-à-dire la diffamation, l'intimidation, la provocation ou la guerre ouverte, par les polythéistes de la Mecque, contre le Prophète et ses compagnons.
5. **{Combattez-les là où vous les rencontrez et chassez-les d'où ils vous ont chassés}** (2:191). Selon Hamdan, Rāzī considère ce verset comme une forme d'ordre pour combattre et expulser. L'expulsion a été effectuée de leurs maisons vers toute la ville. Cette action offensive doit être compatible avec l'action de les combattre. Il ne s'agit donc pas de les tuer.

Ali Hamdan tente ainsi de tempérer les versets en question pour éviter de les appliquer littéralement. Toutefois, si Hamdan s'appuie sur sa méthode, il ne parvient pas à s'écarter des idées de Rāzī. Nous estimons, en effet, que le *tafsīr* de Rāzī sur ces versets ne permettent pas directement de lutter contre le *jihād* armé. Par contre, la méthode développée par Rāzī tout au long de son *tafsīr* donne la possibilité au lecteur de se détacher d'une attitude rigoriste face au

⁵³² HAMDAN Ali, "Tafsīr on Jihad Verses...", pp. 57-58.

⁵³³ *Ibid.*, p. 58.

⁵³⁴ *Ibid.*, pp. 62-63.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 63-64.

Coran. La façon dont Rāzī s'appuie sur le Coran pour développer ses réflexions est communicative. La tentative d'Ali Hamdan est pour nous peu fructueuse parce qu'il ne faut pas chercher à ôter le sens de certains versets pour coller aux sentiments actuels. Nous devrions plutôt les laisser comme témoins de circonstances particulières et non comme des règles à appliquer. Les différents *tafsīrs* deviennent alors des occasions pour découvrir comment ces versets ont été interprétés tout au long de l'histoire. De plus, nous avons vu que c'est au moment où il y a des difficultés pour interpréter le Coran que Rāzī cherche des solutions par des considérations rationnelles. Dès lors, puisqu'aujourd'hui nous ne pouvons pas prendre ces versets au sens littéral, nous devrions plutôt leur chercher un sens métaphorique. Malgré tout, l'exemple de Ali Hamdan est révélateur. Il permet de constater, en effet, le recours à Rāzī comme une autorité incontestée dans le monde musulman. Nous pensons que ceci montre la force que peut avoir cet ouvrage.

6. Application : préparation de leçons pour le cours de religion islamique

Après avoir vu les avantages et les limites des *Mafātīḥ al-ghayb* dans une perspective actuelle, nous terminons ce travail par des applications concrètes. Celles-ci se présentent sous forme de leçons afin de montrer les atouts que possède le *tafsīr* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī face au défi actuel de l'enseignement de la religion islamique en Belgique.

Les traditionalistes critiquent le fait que les questionnements que se posent Rāzī peuvent provoquer des doutes. Or, il est à remarquer que, dans le référentiel des compétences du cours de religion islamique⁵³⁶, le questionnement philosophique fait partie intégrante du programme : « La pratique du questionnement philosophique concerne à la fois l'éducation à un esprit critique, les habiletés de pensée, les compétences langagières et l'analyse réflexive des grandes questions existentielles »⁵³⁷. Le fait qu'un savant reconnu ait pratiqué un tel questionnement permet de renforcer l'adhésion des élèves à ce type de pensée.

Voici des exemples de leçons qui permettent de développer différentes compétences⁵³⁸ du cours de religion islamique dans le secondaire supérieur.

⁵³⁶ *Cours de religion islamique. Référentiel de Compétences*, Fédération Wallonie-Bruxelles, 2013, disponible sur le site de l'Exécutif des Musulmans de Belgique : <https://www.embnet.be/fr/referentiel-cours-religion-islamique> (page consultée le 25/07/2022).

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁵³⁸ Voir tableau de compétences en annexe.

6.1. Leçon 1 : La vision de Dieu au Paradis

Titre	La vision de Dieu au Paradis
Niveau	3 ^{ème} degré de l'enseignement secondaire
Objectifs	- Rappeler un débat complètement oublié aujourd'hui - Comprendre qu'il existe différentes façons pour interpréter le Coran - Apprendre à argumenter
Compétences visées	- Produire une argumentation et une contre argumentation à partir d'une situation problème, sur base d'une lecture personnelle des références - Lire, comprendre et interpréter les textes scripturaux
Déroulement	- L'enseignant.e propose de lire les versets 75:22-23, tels qu'ils sont traduits par Hamidullah, revus et corrigés par le complexe du Roi Fahd : {Ce jour-là, il y aura des visages resplendissants / qui regarderont leur Seigneur}. Les élèves sont invités à expliquer comment ils comprennent ces versets. - Explication de ce qu'est un <i>tafsīr</i> : un ouvrage qui fournit une interprétation du Coran. Dans la plupart des cas, le <i>tafsīr</i> suit le texte du Coran du début jusqu'à la fin et fournit une interprétation d'une partie de texte (mot-à-mot, phrase par phrase, ou verset par verset) par un commentaire suivi. - Les élèves lisent le commentaire d'Ibn Kathīr traduit en français. Voir ci-dessous dans « Textes de référence ». - A propos du commentaire, l'enseignant.e pose la question : « Verra-t-on Dieu au Paradis ? ». Réponse attendue : « Oui, sans aucun doute ». Le but est de montrer que ce commentaire ne suscite aucune réflexion. - Les élèves lisent la traduction du texte arabe d'Ibn Kathīr. Voir ci-dessous dans « Textes de référence ». Ils relèvent les coupures qui ont été faites. Réponse attendue : « Coupures des isnāds. Suppression de certaines phrases. Suppression de plusieurs <i>ḥadīths</i>. Suppression de la discussion sur la position selon laquelle <i>ilā</i> serait le singulier de <i>al-ālā'</i> ». L'enseignant.e pourra souligner les différences de traduction et les difficultés de celle-ci. - Discussion sur le but de ces coupures. L'objectif ici est qu'ils se rendent compte que le but de ces coupures n'est peut-être pas uniquement d'abrégé le texte. - Lecture d'extraits de la traduction du commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Voir ci-dessous dans « Textes de référence ». Celui-ci ne présente pas les arguments de Rāzī, mais présente la position des Mu'tazilites. Il ne s'agit pas de donner une argumentation toute faite, mais de la susciter. - Discussion. Grâce à ce commentaire, les élèves peuvent retrouver un débat qui a eu lieu et connaître les arguments des Mu'tazilites au sujet de la vision de Dieu. En comparant avec le <i>tafsīr</i> d'Ibn Kathīr, ils peuvent comprendre qu'il existe différentes façons pour interpréter le Coran : par

	<i>le recours aux traditions / par la démonstration. Ils peuvent également se réinterroger à ce sujet.</i> - Application : les élèves sont invités à réaliser leur propre argumentation pour expliquer les versets 75:22-23 à partir des textes donnés. Réponse attendue : « On (verra/ on ne verra pas) Dieu au Paradis parce que selon (un <i>ḥadīth</i> / Ibn Kathīr / les Mu‘tazilites), (...). Cependant, selon (un <i>ḥadīth</i> / Ibn Kathīr / les Mu‘tazilites), (...). De plus, d’après moi, c’est (possible/ ce n’est pas possible) parce que (...), donc (...) ».
Prérequis	- Présentation d’Ibn Kathīr - Présentation de Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Textes de référence ⁵³⁹:

Commentaire d’Ibn Kathīr tel qu’il a été traduit en français

IBN KATHĪR, *L’interprétation du Coran (Texte et explications)*, trad. Chaaban Fawzi, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1998, vol. 6, pp. 403-404.

« Ce jour-là « il y aura des visages rayonnants de félicité » en tournant les regards vers le Seigneur et les hommes Le verront en personne. A ce propos, il est cité dans les deux Sahih d’après Abou Houraira que des gens demandèrent : « O Messager de Dieu, verrons-nous notre Seigneur au Jour de la Résurrection ? » Il leur répondit : « *Epreuvez-vous de la peine à voir le Soleil et la Lune où aucun nuage ne les cache ?* »- Non, dirent-ils. – Ainsi vous verrez votre Seigneur, répliqua-t-il » (**Rapporté par Boukhari et Mouslem**).

Abou Moussa rapporte que le Messager de Dieu – qu’Allah le bénisse et le salue – a dit : « Deux jardins en or ainsi que leurs vases et tout ce qu’ils renferment, et deux jardins en argent ainsi que leurs vases et tout ce qu’ils renferment. Rien ne sépare les gens de la vue de leur Seigneur que le voile de Sa majesté de Son visage au jardin d’Eden » (**Rapportée par Boukhari et Mouslem**).

Çouhayb rapporte que le Prophète -qu’Allah le bénisse et le salue- a dit : « *Lorsque les élus entreront au Paradis, Dieu le Très-Haut leur dira : « Désirez-vous autre chose afin que je vous l’accorde ? » Ils répondront : « N’as-tu pas rendu nos visages clairs ? Ne nous as-Tu pas fait entrer au Paradis et nous préserver de l’Enfer ? » Le voile sera alors ôté et ils n’auront donné une chose meilleure que regarder leur Seigneur, et ceci constituera la récompense en plus » Puis il récita : « **Ceux qui font le bien recevront une belle récompense et même plus** » [Coran X, 26] » (**Rapporté par Mouslim**).*

⁵³⁹ Voir textes arabes en annexe.

IBN KATHĪR, *Tafsīr al-qur'ān al-‘azīm*, éd. AL-SALĀMA Sāmī b. Muḥammad, Dār Ṭayba, 1999, vol. 8, pp. 279-281.

« Le Très-Haut a dit : **{Ce jour-là, il y aura des visages éclatants}**, <éclatants> de brillance, cela veut dire beaux, brillants, splendides, heureux. **{Qui regarderont vers leur Seigneur}**, cela veut dire que leurs yeux Le verront, comme al-Bukhārī le rapporte, que Dieu lui fasse miséricorde, dans son *Saḥīḥ* (son recueil de *ḥadīths*) : « Certes, vous verrez votre Seigneur avec les yeux ». La vision de Dieu, Puissant et Majestueux, par les croyants, dans la demeure de l'au-delà, a été établie selon les *ḥadīths* authentiques (*saḥīḥs*), d'après des chaînes de transmission continues et par les chefs du *ḥadīth*, qu'il n'est pas possible de repousser ou d'interdire.

Par le *ḥadīth* d'Abū Sa'īd et Abū Hurayra qui sont dans les deux recueils de *ḥadīths* (*Saḥīḥs*) de Bukhārī et Muslim : des gens dirent : « Ô Messenger de Dieu, est-ce que nous verrons notre Seigneur le Jour de la Résurrection ? ». Il répondit : « Est-ce que vous êtes empêchés de voir le Soleil et la Lune quand il n'y a pas de nuages ? ». Ils dirent : « Non ». Il dit : « Ainsi, vous verrez votre Seigneur de la même manière ».

Selon les deux *Saḥīḥs*, d'après ce qu'a dit Jarīr : « Le Messenger de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui) regardait la Lune, une nuit de pleine lune. Alors, il a dit : certes, vous verrez votre Seigneur comme vous voyez cette Lune. Si vous pouvez ne pas être vaincu <par le sommeil> avant le lever du Soleil et avant [280] son coucher, alors faites une prière ». Dans les deux *Saḥīḥs*, d'après ce qu'a dit Abū Mūsā, on lit : Le Messenger de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui) a dit : « Deux jardins d'or, leurs vases et ce que contiennent <les deux jardins>, deux jardins d'argent, leurs vases et ce que contiennent <les deux jardins> et il n'y aura rien au jardin d'Eden qui empêchera les gens de regarder Dieu, excepté le voile de Sa Grandeur sur Son visage ». Selon un <*ḥadīth*> particulier de Muslim, d'après Ṣuhayb, d'après ce qu'a dit le Prophète (paix et bénédiction de Dieu sur lui) : « Quand les gens du Paradis entre dans celui-ci, Dieu le Très-Haut dira : « Est-ce que vous voulez que je vous accorde quelque chose ? ». Alors, ils diront : « N'as-Tu pas blanchi nos visages ? Ne nous as-Tu pas fait entrer dans le Paradis et ne nous as-Tu pas protégé du feu ? ». <Le Prophète ajouta> : « Alors le voile sera retiré et il ne leur sera pas donné quelque chose qu'ils aiment plus que de regarder leur Seigneur, et ce, en tant que surplus ». Ensuite, il a récité ce verset : **{Ceux qui font le bien obtiennent le meilleur et plus encore}** [Yūnus : 26] ».

Selon un <*ḥadīth*> particulier de Muslim, d'après ce que rapporte Jābir : « Dieu se manifeste aux croyants en riant », c'est-à-dire dans les lieux de la résurrection. Donc, lors de ces événements, les croyants regarderont leur Seigneur, Puissant et Majestueux dans les lieux et les jardins du Paradis.

L'imam Aḥmad a dit qu'Abū Mu'āwiya nous a rapporté que 'Abd al-Malik b. Abjar nous a rapporté que Thuwayr b. Abī Fākhita nous a rapporté qu'Ibn 'Umar a dit : « Le Messenger de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui) a dit : « Les gens du Paradis qui ont le niveau le plus bas ont un lieu pour regarder dans Son royaume deux mille ans ; ils y voient <ce qu'il y a> à son niveau le plus lointain comme à son niveau le plus bas ; ils regardent leurs épouses et leurs

serviteurs. Ce qu'ils préfèrent est le lieu où ils regardent le visage de Dieu, deux fois chaque jour » ».

Ce *ḥadīth* a été rapporté par al-Tirmidhī d'après 'Abd b. Ḥamīd, d'après Shabāba, d'après Isrā'īl, d'après Thuwayr, qui a dit : « J'ai entendu Ibn 'Umar... » et l'a cité ensuite. Il a dit : « Il a été rapporté par 'Abd al-Malik b. Abjar, d'après Thuwayr, d'après Mujāhid, d'après le dit d'Ibn 'Umar ». De la même manière al-Thūrī l'a rapporté d'après Thuwayr, d'après Mujāhid, d'après Ibn 'Umar et il ne l'a pas fait remonter plus haut.

N'était la crainte d'être trop long, nous fournirions les *ḥadīths* avec leurs chaînes de transmission et leur texte, parmi les *<ḥadīths>* authentiques, les bons et ceux qui ont une bonne chaîne de transmission et qui sont dans la Sunna. Mais nous avons cité cela en coupant par endroits dans cette interprétation et Dieu est Celui qui accorde le succès.

Sur cette interprétation, que Dieu soit loué, il y a unanimité parmi les Compagnons, les Successeurs et les pieux ancêtres de cette communauté, comme sont d'accord également les chefs de l'islam et les guides des êtres humains.

<Certains> interprètent cela par le fait que **{ilā (vers)}** est le singulier de *al-'ālā'* qui sont les bénédictions. Ainsi al-Thūrī, d'après Mansūr, d'après Mujāhid dit que **{ilā rabbihā nāzira}** (qui regarderont vers leur Seigneur) <veut dire> : « Ils attendront la récompense de leur Seigneur ». Cela a été rapporté par Ibn Jarīr d'un autre que Mujāhid.

Abū Ṣāliḥ l'a dit ainsi aussi, mais on a déjà tenu à distance l'utilité de ce rapporteur et annulé ce qui va avec lui.

Comment alors <expliquer> le dit du Très-Haut : **{Mais non ! Ce jour-là, leur Seigneur leur sera voilé}** ? [Al-Muṭafīfīn :15]. Al-Shāfi'ī, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit : « Ce qui empêchera l'immoral de voir n'est que le fait qu'il sait que les justes verront le Puissant, le Majestueux ».

Ensuite, les traditions du Messenger de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui) continuent avec ce que montre la séquence du noble verset suivant : **{Qui regarderont vers leur Seigneur}**. Ibn Jarīr a dit : Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī nous a rapporté, Adam nous a rapporté, al-Mubārak nous a rapporté, d'après al-Ḥasan : **{Ce jour-là, il y aura des visages éclatants}**, il a dit : <c'est-à-dire> beaux, **{Qui regarderont vers leur Seigneur}**, il a dit : ils regarderont vers le Créateur. Ce qui est correct est qu'ils brillent et qu'ils regardent le Créateur.

Extraits de la traduction du commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī

RĀZĪ Muḥammad Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī, al-mushahhar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa-Mafātīḥ al-ghayb*, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1981, vol. 30, pp. 226-228.

« Sache que l'ensemble des gens de la Sunna s'emparent de ce verset pour établir que les croyants verront Dieu le Très-Haut le Jour de la Résurrection. Par contre, les Mu'tazilites ont ici deux positions : (1) une démonstration selon laquelle <le sens> apparent n'indique pas la vision de Dieu le Très-Haut et (2) une démonstration de *ta'wīl* (interprétation non littérale).

(1) Ils ont dit que le <mot> *naẓar* (regard) lié avec le mot *ilā* n'est pas un nom <qui désigne> la vision, mais ce qui précède la vision, c'est-à-dire le fait de tourner les pupilles vers ce qui est à voir, une demande pour le voir. Le regard des yeux par rapport à la vision est comme le regard du cœur par rapport à la connaissance et comme le fait de prêter l'oreille par rapport à l'écoute. Donc, de la même manière que le regard du cœur précède la connaissance, et que le fait de prêter l'oreille précède l'écoute, le regard des yeux précède la vision. Ils ont dit : il y a <plusieurs> aspects dans ce qui indique que le regard n'est pas un nom <qui désigne> la vision.

1. Le dit du Très-Haut : **{Tu les vois (*tarāhum*) qui te regardent (*yanẓurūn*), mais ils ne te voient pas (*yubṣirūn*)}** (7:198), établit que le regard peut être dépourvu de vision. Cela montre que le regard n'est pas la vision.

2. Le regard est caractérisé par ce qui ne caractérise pas la vision. On dit : il l'a regardé de travers , il l'a regardé <d'un regard> fâché, il l'a regardé <d'un regard> satisfait. Tout cela parce que le mouvement des pupilles montre ces états et qu'on ne caractérise pas la vision avec quelque chose de ce type. On ne dit pas : je l'ai vu de travers, je l'ai vu d'une vision fâchée ou d'une vision satisfaite.

3. On dit : « Je le regarde afin de le voir » et « Je l'ai regardé alors je l'ai vu ». Ceci prouve que la vision est [227] le but du regard. Cela implique la différence entre le regard et la vision (...) »

Suivent d'autres arguments tirés du bon sens, de la poésie et de versets du Coran qui montrent tous que le regard n'est pas la vision.

« (2) - Le meilleur argument de *ta'wīl* »

Il possède deux aspects :

1. Celui qui regarde doit être pris dans le sens de celui qui attend (*muntazir*), c'est-à-dire que ces gens attendent la récompense de Dieu. C'est comme dire : « Je ne regarde un tel qu'à propos de mon besoin » dont le sens est : « J'attends la réalisation <de ce besoin> de son côté ». Le Très-Haut a dit : **{Je regarderai/attendrai ce que les envoyés ramèneront}** (27:35) et Il a dit **{Si quelqu'un a des difficultés, regarde vers/attends une facilité}** (2:280).

2. On dit que le <mot> *naẓar* lié au mot *ilā* peut être utilisé dans le sens de l'attente même si l'attente est affliction et douleur et que ce ne serait pas adéquat avec les gens du bonheur le Jour de la Résurrection (...) »

*Ensuite, Rāzī présente la démonstration de cet argument qui utilise la poésie et le fait que le mot *ilā* ne doit pas être pris comme la préposition, mais comme le singulier de *ālā'* (bénédictions). Le verset devient donc, en le reliant au verset précédant, « les visages ce jour-là seront radieux, attendant de leur Seigneur une bénédiction ». Concernant le deuxième aspect, Rāzī explique que pour celui qui attend, quand ce qu'il attend arrive avec certitude vers lui, c'est le plus grand des plaisirs.*

« [228] (...) - Le deuxième ta'wīl

Il consiste à concevoir un complément. Le sens est alors : ils regardent vers la récompense de leur Seigneur.

Ils disent : nous ne nous penchons sur ce ta'wīl que parce que, comme les preuves fondées sur la tradition et les preuves rationnelles montrent que le Très-Haut refuse qu'on Le voie, cela oblige de recourir au ta'wīl et parce qu'il est dit : ce verset montre aussi que le regard n'est pas une expression de tourner les pupilles parce que le Très-Haut a dit : **{Il ne les regardera pas}** (3:77) et le sens n'est pas que le Très-Haut tourne les pupilles vers l'Enfer. Donc, si vous dites que le sens de **{Il ne les regardera pas}** est le regard de la miséricorde, cela est notre réponse à leurs propos.

- Le troisième ta'wīl

Le sens de **{Ils regarderont vers leur Seigneur}** est qu'ils ne demanderont et ne désireront que Dieu, et c'est là le sens du dit <du Prophète>, paix et bénédiction sur lui : « Adore Dieu comme si tu Le voyais ». Donc les gens < au Jour> de la Résurrection, par leurs intenses supplications vers Lui et l'arrêt de leurs désirs vers un autre que Lui, seront comme s'ils regardaient vers Lui ».

Rāzī répond ensuite à ces trois arguments de ta'wīl en montrant que le mot naẓar est bien lié à la vision et non à l'attente.

Rāzī ne mentionne pas les ḥadīths qui parlent de la vision de Dieu, mais il apporte des arguments contre ceux des Mu'tazilites.

6.2. Leçon 2 : Les versets sataniques

Titre	Les versets sataniques
Niveau	3 ^{ème} degré de l'enseignement secondaire
Objectifs	- Comprendre le danger de l'ignorance en matière de religion - Avoir un esprit critique par rapport à un fait de société lié à l'islam
Compétences visées	- Sur base d'une situation donnée, relative à une question de société actuelle, développer une analyse sur base du référentiel islamique - Lire, comprendre et interpréter les textes scripturaires
Déroulement	1. Les mots « Versets sataniques » sont écrits au tableau, les élèves sont invités à partager leurs réflexions. 2. Les élèves sont invités à chercher des informations sur le cas de Salman Rushdie à propos des versets sataniques. <i>Une fatwa de condamnation à mort a été émise contre lui pour avoir raconté dans un roman intitulé « Les versets sataniques » qu'un prophète ressemblant fortement à Muḥammad a été dupé par Satan.</i> 3. Discussion à propos de cette affaire. Les élèves sont invités à donner leur avis. 4. Lecture du verset 22:52 : {Nous n'avons envoyé, avant toi, ni messenger ni prophète qui n'ait récité <ce qui lui était révélé> sans que Shayṭān n'ait essayé d'intervenir}. Les élèves sont invités à expliquer le verset. 5. Lecture d'un passage du commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī concernant le verset 22:52. Voir ci-dessous « Texte de référence ». <i>Rāzī relate l'histoire dans laquelle le Prophète aurait été dupé par Satan et il développe ensuite des arguments pour montrer que cette histoire est fausse.</i> 6. Discussion à propos de l'histoire racontée par Rāzī. <i>L'enseignant.e insistera sur le fait que ce n'est pas le seul qui relate cette histoire. Il.elle pourra aussi souligner le fait que le titre de l'histoire dans les tafsīrs ne s'appelle pas « versets sataniques » et que celui-ci provient d'une attribution postérieure par un orientaliste.</i> 7. Retour sur le cas de Salman Rushdie. « Après nos discussions, que pensez-vous de l'histoire de Salman Rushdie ? Votre opinion a-t-elle changé ? ».
Prérequis	- Présentation de Fakhr al-Dīn al-Rāzī - Présentation de <i>tafsīrs</i>
Prolongements	- La question des blasphèmes.
Références	- SHAHAB Ahmed, <i>Before Orthodoxy : The Satanic Verses in Early Islam</i>, Cambridge, Harvard University Press, 2017. - ANTHONY Sean W., "The Satanic Verses in Early Sh'ite Literature : A Minority Report on Shahab Ahmed's <i>Before Orthodoxy</i>", dans <i>Shii Studies Review</i>, 3 (2019), pp. 215-252.

Traduction du commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī

RĀZĪ Muḥammad Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī, al-mushahhar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa-Mafātīḥ al-ghayb*, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1981, vol. 23, pp. 50-52.

La question 1 discute de la différence éventuelle entre les termes rasūl (messenger) et nabī (prophète).

« Question 2

Les *mufasssirūn* ont mentionné l'occasion de la révélation de ce verset. Selon celle-ci, comme le Messenger (paix et bénédiction de Dieu sur lui) a vu que son peuple le rejetait et comme il lui était pénible de les voir s'éloigner de ce qu'il leur apportait, il a souhaité en lui-même que Dieu fasse venir à eux ce qui <pourrait> le rapprocher de son peuple. Cela parce qu'il désirait qu'ils aient la foi. Il s'est alors assis, ce jour-là, dans une des assemblées de Quraysh, très nombreuse, et il a désiré qu'en ce jour, il ne lui vienne pas de Dieu quelque chose qui les ferait fuir. Il a souhaité cela, alors Dieu le Très-Haut a fait descendre la sourate **{Par l'étoile à son déclin}**. Le messenger de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui) l'a ensuite récité jusqu'à ce qu'il atteigne son dit : **{Est-ce que vous avez vu al-Lāt et al-'Uzā et Manāt, cette troisième autre ?}**. Shayṭān lui fait dire : « Ces nobles *gharānīq* (grues/jeunes filles) par lesquelles vient l'intercession que tu espères ». Quand <les gens de> Quraysh ont entendu ceci, ils furent heureux et le Messenger de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui) a continué sa récitation jusqu'au bout. Ensuite, il s'est prosterné et les musulmans se sont prosternés à sa suite et tous les associateurs qui étaient dans la mosquée se sont prosternés. Il n'est donc pas resté un seul croyant ni un seul mécréant qui ne se prosterne exceptés al-Walīd b. al-Mughīra et Abū Ḥujjat Su'ad⁵⁴¹ b. al-'Asā qui ont pris une poignée de terre du *baṭḥā* (large lit d'un torrent à sec, rempli de cailloux). Ils la levèrent vers [51] leurs fronts et se prosternèrent sur elle parce qu'ils étaient deux hommes âgés et donc, ils ne pouvaient pas se prosterner. <Les gens de> Quraysh se séparèrent, heureux de ce que ce qu'ils avaient entendu. Ils dirent : « Muḥammad a mentionné nos dieux de la meilleure façon ». Quand le Messenger de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui) est alors arrivé au soir, Jibrīl, sur lui la paix, est venu et lui a dit : « Qu'est-ce que tu as fait ? Tu as récité aux gens ce qui ne t'est pas venu de Dieu et tu as dit ce que je ne t'avais pas dit ? ». Dès lors, le Messenger de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui) eut beaucoup de chagrin et fut pris d'une grande crainte de Dieu jusqu'à ce que le dit du Très-Haut descende : **{Nous n'avons envoyé avant toi ni Messenger ni prophète qui n'ait récité <ce qui lui était révélé> sans que Shayṭān n'ait essayé d'intervenir}**. Ceci est rapporté par l'ensemble des *mufasssirūn* littéralistes. En ce qui concerne les gens de l'argumentation, ils ont dit que ce qui est rapporté est faux et non authentique et ils le prouvent par le Coran, la Sunna et par la réflexion.

⁵⁴⁰ Voir texte arabe en annexe

⁵⁴¹ Erreur dans l'édition, nous suivons le manuscrit Raḡīb Pasha 84, f. 789b.

En ce qui concerne le Coran, il y a plusieurs aspects.

1. Le dit du Très-Haut : **{S'il avait inventé quelques paroles en Nous l'attribuant / Nous l'aurions saisi de la main droite / ensuite, Nous lui aurions tranché l'aorte}** (69:44-46).

2. Son dit : **{Dis : il ne m'appartient pas de le changer de moi-même. Je ne fais que suivre ce qui m'est révélé}** (10 :15).

3. Son dit : **{Il ne prononce rien par passion / il ne s'agit que d'une révélation inspirée}** (53:3-4). Donc, s'il avait récité la suite de ce verset « Ces nobles *gharānīq* », cela ferait apparaître que Dieu le Très-Haut a menti à un moment et cela, un musulman ne peut le dire.

4. Le dit du Très-Haut : **{Ils ont failli te détourner de ce que Nous t'avions révélé pour que tu inventes quelque chose d'autre, en Nous l'attribuant. Ils t'auraient alors pris pour ami intime}** (17:73) et le sens du mot *kāda* (a failli), auprès de certains, est d'être près d'avoir la chose comme ça bien qu'elle n'est pas atteinte.

5. Son dit : **{Si Nous ne t'avions pas raffermi, tu aurais bien failli t'incliner quelque peu vers eux}** (17:74) et le mot *lawlā* (si...ne), c'est la négation d'une chose qui informe de la négation d'une autre. Donc, il indique que cette petite inclination n'a pas eu lieu.

6. Son dit : **{Nous l'avons révélé ainsi pour raffermir ton cœur}** (25:32).

7. Son dit : **{Nous te ferons réciter de sorte que tu n'oublieras pas}** (87:6).

En ce qui concerne la Sunna, il y a ce qui est rapporté de Muḥammad Ibn Ishāq b. Ḥaẓīma qu'on a interrogé à propos de cette histoire et qui a dit : « Ceci se base sur les *zanādiqa* (les manichéens ou les hérétiques) » et il en a fait un livre. L'imam Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī a dit que cette histoire n'est pas établie du côté de la tradition, puis il s'est mis à parler du fait que les rapporteurs de cette histoire sont contestés. Aussi, al-Bukhārī a rapporté dans son *Saḥīḥ* (son recueil de *ḥadīths*) que le Prophète, sur lui la paix, a récité la sourate *al-Najm* et que les musulmans se sont prosternés ainsi que les associateurs, les gens et les *jinns*, mais l'histoire des *gharānīq* n'y est pas.

Ce hadith est rapporté par de nombreuses voies, mais l'histoire des *gharānīq* n'y est jamais.

En ce qui concerne la réflexion, il y a plusieurs aspects :

1. Celui qui permet que le Messenger (paix et bénédiction de Dieu sur lui) glorifie les idoles est certainement un mécréant, parce qu'il est nécessairement connu que son effort le plus grand se place dans le rejet des idoles.

2. Il n'est pas possible, avant toute chose, que <Muḥammad> sur lui la paix, prie et récite le Coran à la Ka'ba en sécurité. Les associateurs l'insultaient, en effet, jusqu'à lever leurs mains sur lui et il n'a prié que quand ils n'étaient pas présents, la nuit ou pendant les moments privés. Cela rend donc faux leur dit.

3. Leur inimitié pour le Messenger était bien plus que de réciter de telle façon sans faire suivre par la réalité de l'ordre. Comment donc se mettraient-ils d'accord qu'il vénère leurs divinités au point qu'ils tombent prosternés alors que son accord avec eux ne leur apparaîtrait pas ?

4. Son dit : **{Dieu abroge ce que Shayṭān suggère, puis Dieu raffermi Ses versets}** (22:52). Cela, parce que le renfort des versets par l'élimination de ce que lance Shayṭān sur le Messager est plus fort que de l'abroger par ces versets qui restent ambigus. Donc, si Dieu veut renforcer les versets pour qu'on ne mélange pas avec le Coran ce qui n'est pas avec le Coran, alors il faut que Shayṭān soit empêché de cela en premier lieu.

5. C'est là l'aspect le plus puissant [52] : si nous permettons cela, la sauvegarde serait éliminée de Sa loi et si nous permettons que ce soit comme cela dans chacune des règles et des lois, cela rendrait faux le dit du Très-Haut : **{Ô messager, transmets ce qui est descendu vers toi de la part de ton Seigneur. Si tu ne le fais pas, tu ne transmets pas Son message. Et Dieu te protégera des gens}** (5:67) puisqu'il n'y a pas de différence, selon la raison, entre omettre la révélation et ajouter <à la révélation>.

Donc, par ces aspects, nous savons, de manière générale, que cette histoire est une invention. Tout ce qu'il y a là, c'est qu'un groupe de *mufasssirūn* l'ont mentionnée, mais ils ne sont pas parvenus à <en faire> quelque chose de transmis valablement. Or, une tradition rapportée par un seul ne contredit pas les preuves successives *naqliya* (basées sur la tradition) et *aqliya* (basées sur la raison).

Conclusion

Dans l'introduction, nous avons annoncé que notre travail avait pour objectif de montrer en quoi il serait utile de redécouvrir les *Mafātīḥ al-ghayb* – ou le *Tafsīr al-kabīr* – de Fakhr al-Dīn al-Rāzī dans le contexte actuel.

Pour ce faire, nous avons d'abord cherché, dans le chapitre 1, à comprendre ce que recouvre le domaine du *tafsīr* et le rôle du *mufasssīr*. Une déduction s'est imposée : si le *mufasssīr* cherche à expliquer le sens du Coran, il faut néanmoins examiner le *tafsīr* comme un genre. Celui-ci témoigne, en effet, d'une grande diversité d'interprétations qui changent au cours du temps. Le *tafsīr* de Rāzī permet de s'en rendre compte, notamment grâce au fait qu'il contient non seulement les idées et les interprétations de Rāzī, mais aussi les opinions et les argumentations d'autres personnes ou d'autres groupes de personnes, souvent opposées à celles de Rāzī. Nous l'avons d'ailleurs illustré à plusieurs reprises.

Le fait que le *tafsīr* parle davantage de son auteur que du sens originel du Coran nous paraît particulièrement important à mettre en évidence. Lorsque seul le *tafsīr* d'Ibn Kathīr est lu, comme c'est souvent le cas aujourd'hui, il apparaît comme un supplément au Coran et est abordé de la même façon. Il s'agit alors de la seule explication possible de tel ou tel verset. Quand de plus, la traduction du texte coranique se base sur ce *tafsīr*, par exemple celle de Hamidullah revue et corrigée par le complexe du Roi Fahd⁵⁴², la traduction de référence de la plupart des musulmans en Belgique, il n'y a plus aucune lecture critique possible. Pourtant, des approches herméneutiques et des interprétations variées ont toujours trouvé une place dans une vénération partagée pour le Coran. Comme le souligne Omar Ali-de-Unzaga, il est important de montrer ces variétés pour contrer l'image d'un islam monolithique et rigide⁵⁴³. Le Coran lui-même doit rester une porte ouverte à la réflexion comme il l'a été au cours du temps et non un bloc à prendre tel quel.

En cherchant ensuite à situer la méthode des *Mafātīḥ al-ghayb* à l'intérieur du domaine du *tafsīr*, nous avons compris la difficulté de classer un *tafsīr* dans une catégorie particulière. En effet, la première distinction qui s'est imposée à nous, celle qui est faite entre le *tafsīr bi-l-ma'thūr* et le *tafsīr bi-l-ra'y*, serait plutôt née d'une volonté de distinguer entre *tafsīrs* acceptables et non-acceptables. Cette catégorisation reflète la tension qui a existé, et existe encore, entre la suprématie des traditions (*naql*) d'une part et celle du raisonnement intellectuel (*'aql*) d'autre part. Toutefois, il est quasiment impossible pour un exégète de se dispenser d'une forme de raisonnement. Nous avons alors présenté d'autres classifications qui permettent de découvrir tout ce qui est en jeu dans ce type d'ouvrage. Les classifications de Goldziher et de Rippin permettent de penser la chronologie du développement du *tafsīr*, mais masquent les continuités. La catégorisation de Wansbrough se focalise sur les modes d'interprétation. Toutefois, ceux-ci se retrouvent entremêlés dans les différents ouvrages de *tafsīr*, ce qui explique la difficulté d'un éventuel classement. Nous avons ensuite pu décrire les différents outils exégétiques, grâce à la typologie de Reynolds. Une autre classification, proposée par Saleh, se base plutôt sur la fonction, le style et la méthode du texte. Il distingue ainsi les *tafsīrs*

⁵⁴² *Le Saint Coran...*, op. cit.

⁵⁴³ *An Anthology of Qur'anic commentaries...*, op. cit., p. xi et 1.

de type encyclopédique, de style *madrassa* et les *ḥāshiyas*. Pink propose, quant à elle, une nouvelle typologie axée sur les buts poursuivis par les commentaires. Elle distingue en ce sens l'interprétation basée sur la polyvalence, celle dont le but est d'être un guide et celle qui vise à l'édification. Ces classifications sont importantes pour situer un *tafsīr* au sein du genre et nous les avons reprises pour situer celui de Rāzī. Ainsi, au chapitre 2, nous avons noté que le *tafsīr* de Rāzī est considéré comme un *tafsīr bi-l-ra'y* permis. Nous avons vu en effet que le *tafsīr* de Rāzī fait une part belle à la réflexion personnelle. Cependant, il ne fait pas pour autant l'économie de rapporter de nombreuses traditions. Bien plus, dans ses démonstrations elles-mêmes, Rāzī utilise les traditions en tant qu'arguments quand c'est possible. Les *Mafātīḥ al-ghayb* sont classés également dans les *tafsīrs* encyclopédiques, non seulement pour l'aspect volumineux, mais également pour les nombreuses sources utilisées. Tout au long de son commentaire, Rāzī examine des questions d'ordre linguistique, juridique, théologique, pratique ou morale, mais également des sujets mystiques. En outre, il détaille des éléments d'astronomie, de biologie, de botanique ou d'anatomie, par exemple,. Son point de départ vient de ce que lui inspire le verset en question. Le Coran devient ainsi le véhicule de la systématisation de la connaissance et inversement les sciences deviennent indispensables à la tâche de l'interprétation du Coran. Les *Mafātīḥ al-ghayb* sont en réalité le reflet des connaissances de l'époque. Ceci intéresse non seulement ceux qui cherchent à comprendre le Coran, mais aussi tous ceux qui étudient l'histoire de la pensée ou qui analysent un domaine particulier, à l'époque de Rāzī ou dans sa région.

Dans le chapitre 2, nous avons présenté Fakhr al-Dīn al-Rāzī. A son époque, il est un savant central et écrit dans plusieurs domaines de la connaissance. C'est un *mutakallim* typique, opposé au mu'tazilisme et au littéralisme excessif des Ḥanbalites. Nous avons relevé qu'il était un des jalons dans l'incorporation de la philosophie avicennienne dans le *kalām*. Il a développé une pensée riche et complexe tout en restant dans l'orthodoxie sunnite. C'est un point important à souligner, parce que c'est grâce à cela qu'il a la légitimité nécessaire dans le monde musulman sunnite. Célèbre parmi ses contemporains, son influence est profonde jusqu'au XIX^e siècle. Il faisait d'ailleurs partie du cursus de beaucoup d'institutions islamiques. Nous avons évoqué ensuite une des critiques dont Rāzī faisait l'objet, celle de créer des doutes, critique habituelle des littéralistes contre le *kalām*. Pourtant, nous pensons que redécouvrir un commentaire tel que celui de Rāzī permet non seulement de se rendre compte de la richesse de la pensée islamique au cours du temps, mais de répondre également aux questionnements des jeunes d'aujourd'hui, confrontés aux mélanges interculturels. Le *tafsīr* de Rāzī n'enferme pas dans des idées toutes faites, sans doute rassurantes. Il invite, au contraire, à argumenter avec logique, ce qui permet à des jeunes en mal d'identité, par exemple, d'asseoir leur foi, non sur un repli communautaire, mais sur des choix faits en connaissance de cause.

Par ailleurs, si notre but est de montrer l'intérêt de redécouvrir le *tafsīr* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī dans le paysage islamique en Occident, nous devons aussi montrer, par la même occasion, comment le *tafsīr* qui domine ce paysage est construit. C'est pourquoi nous avons consacré le chapitre 3 à Ibn Kathīr dont le *tafsīr* est devenu souvent la seule référence dans les milieux musulmans belges. Nous avons expliqué comment Ibn Kathīr interprète le Coran grâce aux *ḥadīths*. Il fait partir des traditionalistes et reprend la méthode exégétique élaborée par Ibn Taymiyya. Celui-ci dénonce toutes les innovations et recourt aux idées défendues par les *Salafs*. Cependant, Ibn Kathīr diffère d'Ibn Taymiyya par le fait qu'il évite les débats et les polémiques.

En effet, dans son *tafsīr*, il cherche plutôt à transmettre les enseignements moraux et éthiques du Prophète. Dès lors, il élimine tous les points de vue différents du sien et empêche ainsi les discussions. En ayant recours constamment aux propos du Prophète, il ôte même l'idée qu'il pourrait exister d'autres façons d'interpréter le Coran. Dès lors, le « pensable » devient « impensable », puis « impensé », pour reprendre les termes de Mohammed Arkoun⁵⁴⁴.

De plus, nous avons fait remarquer que le *tafsīr* tel qu'il est lu actuellement n'est pas réellement le *tafsīr* d'Ibn Kathīr. Celui-ci a été abrégé par la suppression de nombreux *ḥadīths* et par l'élimination d'une grande partie des chaînes de transmission. Les *isrā'īliyyāt*, fortement rejetées à l'heure actuelle, ont également été supprimées. Le but n'est pas seulement d'alléger le texte, mais aussi d'avoir un seul sens pour chaque verset du Coran. Le problème est que le lecteur pense avoir ainsi dans les mains l'interprétation même de Muḥammad, autorité incontestée pour un musulman. L'interprétation en question sera donc difficilement remise en cause.

Nous avons terminé cette présentation d'Ibn Kathīr en montrant de quelle façon son *tafsīr* est devenu dominant aujourd'hui. Ceci est le résultat de l'action combinée de deux mouvements, le wahhabisme et le salafisme, qui l'ont propulsé sur le devant de la scène, au XX^e siècle. Le wahhabisme met le *tawḥīd* au cœur de son enseignement et critique radicalement le comportement religieux des musulmans contemporains. Le salafisme veut régénérer l'islam par un retour aux pieux ancêtres (*Salafs*). Ces deux mouvements partent du principe que le déclin de l'islam est dû à l'éloignement des musulmans du véritable islam. Ils mettent alors Ibn Taymiyya et le *tafsīr* d'Ibn Kathīr au premier plan, puisque ceux-ci prônent eux-mêmes le recours aux *Salafs*. C'est ainsi que la version abrégée du *tafsīr* d'Ibn Kathīr, traduite notamment en français, va être diffusée et remporter le succès auprès de la communauté musulmane. Il devient alors la référence presque exclusive du grand public.

Dans le chapitre 4, nous avons ensuite proposé la traduction du commentaire du verset 2:186 pour découvrir la méthode exégétique de Rāzī. Nous l'avons fait précéder du commentaire d'Ibn Kathīr afin d'avoir une idée de ce qui est généralement lu à propos de ce verset. Concernant sa méthode, nous avons décrit les éléments qui nous semblent particulièrement intéressants. Le premier élément est le fait que Rāzī fait des liens entre les versets et entre les sourates, ce que ne fait pas Ibn Kathīr. Cette méthode empêche de sortir un verset hors du Coran, sans tenir compte de ce qui l'entoure. Quand on ne tient compte ni du contexte ni de l'ensemble du message, on risque de prendre le Coran pour une liste de sentences à appliquer une par une. Il suffit de penser aux versets dont nous avons parlé au chapitre 5 concernant le *jihād* pour comprendre le danger de ceci. Le deuxième élément que nous avons cité concernant la méthode de Rāzī porte sur les *asbābs al-nuzūl* (les occasions de la révélation). Si elles ne constituent pas l'essentiel du commentaire de Rāzī, contrairement à celui d'Ibn Kathīr, elles sont malgré tout présentes. Par conséquent, le *tafsīr* de Rāzī ne s'oppose pas à celui d'Ibn Kathīr. Ceci est important à souligner. Si notre volonté est de montrer l'intérêt de redécouvrir ce *tafsīr*, il ne s'agit pas pour autant de discréditer celui d'Ibn Kathīr. Nous voulons plutôt montrer un *tafsīr* différent, qui donne une autre idée de la manière dont on peut appréhender le Coran. Le but est avant tout de faire connaître différentes méthodes exégétiques, afin d'éviter que certains croient lire la seule interprétation possible du Coran. Le troisième

⁵⁴⁴ Voir Benzine Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2008, pp. 87-118.

élément concernant la méthode de Rāzī est le fait qu'il découpe chaque verset en unités de sens, qu'il interroge au fur et à mesure. Grâce à cette façon de faire, le Coran devient une source de réflexions profondes et non plus un texte destiné exclusivement à dicter une guidance pratique. A travers les éléments suivants, l'effet du texte sur le lecteur, l'ordre des mots ou des versets et le recours à ce qui aurait pu être dit, nous nous situons dans une analyse littéraire du Coran. Celle-ci permet de réfléchir à la façon dont le Coran exprime les idées. Ceci est d'autant plus important, à notre avis, que la traduction française du Coran ne rend pas toujours compte du style présent. De plus, réfléchir au style d'un passage du Coran permet également d'en comprendre la portée. S'agit-il, par exemple, d'un texte de droit, d'histoire, de sciences ou d'un passage qui vise à l'édification, à la réflexion ? L'élément suivant que nous avons relevé dans sa méthode concerne les *qirā'āt*. Si celles-ci ne sont pas essentielles dans son interprétation, elles ont le mérite d'être citées. C'est l'occasion de connaître ce phénomène et de pouvoir réfléchir sur les causes de leur existence. La tendance actuelle est, en effet, de minimiser les différences entre ces variantes de lecture, ce qui entraîne un rejet, par certains milieux musulmans, des recherches académiques à ce sujet. Le dernier élément mis en évidence est le fait que Rāzī présente des avis différents du sien. Cela permet de connaître des débats complètement oubliés et ainsi se rendre compte que certaines opinions sont devenues des dogmes et ne sont donc plus remis en question. Ainsi, nous avons une méthode exégétique très différente de celle qui est à l'œuvre dans le *tafsīr* d'Ibn Kathīr. Pourtant, l'interprétation donnée par Rāzī pour tel ou tel verset n'est en réalité pas souvent différente de celle d'Ibn Kathīr. Il ajoute une profonde réflexion, mais il reste dans l'orthodoxie sunnite. Ceci permet au *tafsīr* de Rāzī d'avoir la légitimité nécessaire à l'adhésion de la communauté musulmane tout en ouvrant à la pluralité de l'islam.

Nous avons alors consacré le chapitre 5 aux avantages et limites de la méthode de Rāzī dans une perspective actuelle. Le premier avantage est de (ré)apprendre à argumenter en matière de religion et ainsi se détacher d'interprétations qui ont été faites par le passé et qui ne correspondent plus à la réalité d'aujourd'hui. Le deuxième avantage est de pouvoir réconcilier les savoirs scientifiques avec les croyances religieuses. Nous avons vu que Rāzī utilise la science pour interpréter le Coran. Il montre également que certaines connaissances relèvent des savoirs scientifiques et ne sont pas à trouver dans le Coran. Il empêche ainsi le concordisme ou le rejet de la science. Le troisième avantage est de faire connaître la richesse de la philosophie arabe qui ne s'oppose pas à la religion, mais qui, au contraire, peut se poser sur un fond islamique. La philosophie s'intègre ainsi dans un discours théologique montrant que ces deux univers ne s'opposent pas. L'avantage suivant est la richesse des réflexions qui surgissent tout au long du *tafsīr*. Par exemple, nous apprenons, au détour d'un verset, qu'un débat a été oublié ou qu'une histoire a été rejetée, nous découvrons comment on se représentait le monde ou comment on faisait face à la magie, nous réfléchissons nous-mêmes aux nombreuses questions que Rāzī se pose ou aux sujets variés qui s'offrent à nous. Le dernier avantage du *tafsīr* de Rāzī que nous avons cité est qu'il permet de sortir d'une pensée unique en rendant compte de la richesse de la pensée islamique au cours du temps. Malgré tout, le *tafsīr* de Rāzī a ses limites, notamment la difficulté de sa lecture et sa lourdeur. En outre, les idées que Rāzī défend ne sont pas toutes bonnes à prendre. En effet, pour certaines questions plus actuelles, il serait vain de chercher dans son *tafsīr* des idées nouvelles ou des solutions. Par contre, c'est la méthode qui

est profitable. Il nous donne l'occasion de montrer une autre façon d'appréhender le Coran qui, elle, peut être profitable pour discuter des problèmes d'aujourd'hui.

Pour terminer ce travail, nous avons présenté deux leçons qui pourraient se donner au cours de religion islamique dans le secondaire afin de montrer d'une manière concrète les atouts que possède le *tafsīr* de Rāzī face au défi actuel de l'enseignement de la religion islamique en Belgique. La première vise à produire une argumentation tout en faisant découvrir un débat oublié aujourd'hui et la deuxième vise à analyser un fait de société sur base du référentiel islamique.

En conclusion, c'est bien la méthode de Rāzī qui est intéressante. Toute l'utilité de son commentaire est de poser plein de questions, d'aborder des thèmes variés et de montrer qu'il est possible d'argumenter face à un passage du Coran et ce, sans sortir de l'orthodoxie. Il permet de sortir de l'idée qu'il faut chercher *Le sens* du Coran. On peut alors se laisser toucher par le Texte, non seulement par sa portée qui vise la foi, mais aussi par toutes les réflexions qui peuvent en découler et qui intéressent tout le monde, musulman ou non.

Des recherches plus poussées permettraient d'aller plus loin dans les idées avancées ici. En effet, ce travail a ses limites. Il ne s'agissait pas d'une recherche systématique sur tout le *tafsīr* de Rāzī qui représente, rappelons-le, 32 volumes. En fonction des outils à disposition, il ne nous a pas été possible non plus de retrouver certains éléments comme les sources des *ḥadīths* et des *qirā'āt* cités. Des recherches plus approfondies permettraient également de faire le jour sur la façon dont Rāzī explicite les opinions d'autres savants. Est-il fidèle aux auteurs cités ? Par ailleurs, pour une meilleure compréhension des commentaires en rapport avec certains sujets comme l'astronomie, il serait opportun de se pencher sur le sujet, dans des livres de cette époque. Enfin, un outil intéressant pour continuer les recherches est l'outil de Michel Lagarde l'*Index du Grand Commentaire de Faḥr al-Dīn al-Rāzī*⁵⁴⁵ qui liste les noms de personnes, de lieux et de groupes cités dans le *tafsīr*, les livres évoqués et de très nombreuses notions tirées du *tafsīr*. Dans chaque cas, Michel Lagarde renvoie précisément à l'endroit correspondant dans le *tafsīr*.

Nous espérons ainsi avoir donné l'envie de découvrir plus amplement les *Maḥāṣin al-ghayb*. Notre objectif ne se limite cependant pas au *tafsīr* de Rāzī, il s'agit aussi d'ouvrir une porte dans le monde du *tafsīr*. Nous voyons Rāzī comme un tremplin pour plonger dans ce monde méconnu. Les *Maḥāṣin al-ghayb* nous invite à plonger dans les recherches académiques, dans les *tafsīrs* anciens ou modernes, dans les *tafsīrs* sunnites, mais aussi shī'ites, mu'tazilites ou ṣūfīs par exemple. Comme le souligne Walid Saleh, notre connaissance en la matière est extrêmement limitée et nous avons un long chemin à parcourir avant d'avoir une image historique complète de cette masse de littérature⁵⁴⁶.

⁵⁴⁵ LAGARDE Michel, *Index du Grand Commentaire de Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, Leiden, Brill, 1996.

⁵⁴⁶ SALEH Walid A., "Preliminary Remarks...", *op. cit.*, p. 17.

Bibliographie

Manuscripts

RĀZĪ Muḥammad Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-kabīr* :

Ms. Istanbul, Raḡip Pasha kitaplığı, 84.

Ms. Istanbul, Fatih Kütüphanesi, 314.

Publications

ABBOTT Nadia, *Studies in Arabic literary papyri. II. Qur'ānic commentary and tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967.

Aims, Methods and Contexts of Qur'anic exegesis (2nd/8th-9th/15th c.), éd. Bauer Karen, New York, Oxford University Press, 2013 (Qur'anic studies series, 9).

AL-DHAHABĪ Muḥammad, *al-Tafsīr wa-l-mufasssirūn*, Le Caire, Dār al-ḥadīth, 2012, en ligne : [التفسير والمفسرون د. محمد حسين الذهبي : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#) (page consultée le 1/02/2022).

Al-Fihris al-shāmil li-l-turāth al-‘arabī al-islāmī al-makhṭūṭ. ‘Ulūm al-Qur’ān. Makhṭūṭāt al-tafsīr wa-‘ulūmih, ‘Ammān, Mu’assasat Āl al-Bayt, 1987.

AL-ṢAFADĪ Ṣalāḥ-al-Dīn, *kitāb al-wāfi bi-l-wafayāt*, Beyrouth, Dār Iḥyā’ al-Tourāth al-‘arabī, 2000, en ligne : [Al Wafi bi al Wafayat al Salahuddin Khalil as sifadi Jild 1 to 29 @maktabatzeenatfatima.wordpress.com Of Shakil @+91 7698679976 : https://maktabatzeenatfatima.wordpress.com/ : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#) (page consultée le 26/02/2022).

AL-ṬABARĪ, *Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl al-Qur’ān*, éd. ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Gizeh, Dār hijr, 2008, en ligne : [https://archive.org/details/taftabry25_26/taftabry06/page/n223/mode/2up](#). (page consultée le 10/08/2022).

AMGHAR Samir, « Le salafisme en France : de la révolution islamique à la révolution conservatrice », dans *Critique internationale*, 40 (juil -sept 2008), pp. 95-113.

An anthology of Qur'anic commentaries. On the nature of the Divine, éd. Hamza Feras, Rizvi Sajjad et Mayer Farhana, London, Oxford University Press et The Institute of Ismaili Studies, 2009 (Qur'anic Studies Series, 5).

ANAWATI G. C., “Fakhr al-Dīn al-Rāzī”, dans *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, éd. Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, Heinrichs, Brill, 2012.

ARNALDEZ Roger, *Fakhr al-Din al-Rāzī. Commentateur du Coran et philosophe*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002 (Etudes musulmanes, XXXVII).

BIRKELAND Harris, *Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran*, Oslo, 1955.

BOYALIK M. Taha, “The Debate on the Nature of the Science of *Tafsīr* in the Tradition of *Sharḥs* and *Ḥāshiyas* on *al-Kashshāf*”, dans *Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 4/1 (Oct 2017), pp. 87-114.

BURGE Stephen, “Compte rendu de Jaffer, *Rāzī: Master of Qur’ānic Interpretation and Theological Reasoning*”, dans *Journal of Qur’anic Studies*, 20 (fév 2018), pp. 110-114.

BUSSE Heribert, « Abraham », dans *Encyclopaedia of Islam, THREE*, éd. Fleet, Krämer, Matringe, Nawas, Rowson, Brill, 2007- , en ligne : <https://referenceworks-brillonline-com.proxy.bib.ucl.ac.be:2443/browse/encyclopaedia-of-islam-3> (page consultée le 19/02/2022).

CEYLAN Yasin, *Theology and Tafsir in the major works of Fakhr Al-Din Al-Razi*, thesis presented for the degree of Ph.D. in the Faculty of Arts, University of Edinburgh, 1980.

CHAHDI Hassan, « Le paradoxe de la transmission des qirā’āt: entre riwāya et qiyās ? », dans *Journal of Qur’anic Studies*, 19.3 (2017), pp. 103-133.

CORBIN Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986.

Cours de religion islamique. Référentiel de Compétences, Fédération Wallonie-Bruxelles, 2013, en ligne : <https://www.embnet.be/fr/referentiel-cours-religion-islamique> (page consultée le 25/07/2022).

DAIBER H. et RAGEP F.J., “al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn”, dans *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, éd. Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, Heinrichs, Brill, 2012.

EL-BIZRI Nader, “God : essence and attributes”, dans *The Cambridge Companion to Classical Islamic*, éd. WINTER Tim, New York, Cambridge University Press, 2008.

EL SHAMSY Ahmed, “The social construction of orthodoxy”, dans *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, éd. WINTER Tim, New York, Cambridge University Press, 2008.

EL-TOBGUI Sharif, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*, Brill, 2019.

Encyclopaedia of Islam, Second Edition, éd. Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, Heinrichs, Brill, 2012, en ligne : <https://referenceworks-brillonline-com.proxy.bib.ucl.ac.be:2443/browse/encyclopaedia-of-islam-2> (page consultée le 01/02/2022)

Encyclopaedia of Islam, THREE, éd. Fleet, Krämer, Matringe, Nawas, Rowson, Brill, 2007- , en ligne : <https://referenceworks-brillonline-com.proxy.bib.ucl.ac.be:2443/browse/encyclopaedia-of-islam-3> (page consultée le 19/02/2022).

Encyclopaedia of the Qur'an, éd. McAuliffe Jane Dammen, 6 vols., Leiden, Brill, 2001-2006.

FRYE R.N., "Harāt", dans *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, éd. Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, Heinrichs, Brill, 2012.

GILLIOT Claude, « Les débuts de l'exégèse coranique », dans *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 58 (1990), pp. 82-100.

GODIN Asmaa, *Les Sciences du Coran. 'Ulūm al-qur'ān*, Paris, Al Qalam, 1999.

GOLDZIHNER Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, Brill, 1952.

GRIFFEL Frank, "al-Ghazālī's (D. 1111) incoherence of the philosophers", dans *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, éd. El-Rouayheb K. et Schmidtke S., New York, Oxford University Press, 2017, pp. 191-209.

GRIFFEL Frank, "On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's life and the patronage he received", dans *Journal of Islamic Studies*, 18 (2007), pp. 313-344.

HAMDAN Ali, "Tafsīr on Jihad Verses in *Aku Malawan Teroris* : Relevance Measurement in The Perspective of Fakhr Dīn al-Rāzī", dans *Ulul Albab*, 21.1 (2020), pp. 48-66.

HARVEY Ramon, "Compte rendu de Pink, *Muslim Qur'ānic Interpretation Today : Media, Genealogies and Interpretive Communities*", dans *Journal of Qur'anic Studies*, 23 (fév 2021), pp. 155-160.

History of Islamic Philosophy, éd. Leaman O. et Nasr S., London, Routledge, 2001.

HOOVER Jon, "Early Mamlūk Ash'arism against Ibn Taymiyya on the Nonliteral Reinterpretation (*ta'wīl*) of God's Attributes", dans *Philosophical Theology in Islam. Later Ash'arism East and West*, éd. SHIHADDEH Ayman et THIELE Jan, Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 195-226.

HOOVER Jon, "Ḥanbalī Theology", dans *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, éd. Schmidtke Sabine, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 625-644.

IBN ABĪ UṢAYBĪ'A, '*Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*', éd. Nizar Rida, Beyrouth, Dār maktabat al-ḥayāt, 1965, pp. 466-468, en ligne : https://archive.org/details/alfirdwsiy2018_gmail_2958/page/n463/mode/2up (page consultée le 1/02/2022)

IBN KATHĪR, *L'interprétation du Coran (Texte et explications)*, trad. Chaaban Fawzi, Beyrouth, Dār al Fikr, 1998.

IBN KATHĪR, *Tafsīr al-qur'ān al-'azīm*, éd. AL-SALĀMA Sāmī b. Muḥammad, Dār Ṭayba, 1999, en ligne : [Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#) (page consultée le 19 février 2022)

JAFFER Tariq, "Theological commentaries", dans *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, éd. SHAH Mustafa et HALEEM Muhammad Abdel, Oxford, Oxford university press, 2019, pp. 766 -779.

JAFFER Tariq, *al-Rāzī, Master of Qur'anic Interpretation and Theological Reasoning*, New York, Oxford University Press, 2015.

JOMIER Jacques, « Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606 H./1210) et les commentaires du Coran plus anciens », dans *Mideo*, 15 (1982), pp. 145-172.

JOMIER Jacques, "Qui a commenté l'ensemble des sourates al-ʿAnkabūt à Yāsīn (29-36) dans « Le Tafsīr al-Kabīr » de l'Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī ? ", dans *International Journal of Middle East Studies*, 11.4 (juil. 1980), pp. 467-485.

KAFRAWI Shalahudin, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Methodology in Interpreting the Qur'ān*, McGill University, 1998.

KAFRAWI Shalahudin, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī's sources of *Ta'wīl* : between revelation and reason", dans *Islamic Quaterly*, 43.3 (1999), pp. 186-202.

KHOLEIF Fathalla, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and His Controversies in Transoxiana*, Beyrouth, Dār el-Machreq, 1966.

KNYSH Alexander D., *Ibn ʿArabi in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, New York, State University of New York Press, 1999.

LAGARDE Michel, *Les secrets de l'invisible. Essai sur le Grand Commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209)*, Beyrouth, Albouraq, 2008 (Héritages spirituels).

LAOUST Henri, "Ḥanābila", dans *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, éd. Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, Heinrichs, Brill, 2012.

LAOUST Henri, "Ibn Taymiyya", dans *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, éd. Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, Heinrichs, Brill, 2012.

LEAMAN Olivier, "The developed kalām tradition", dans *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, éd. WINTER Tim, New York, Cambridge University Press, 2008.

LEEMHUIS Fred, "Readings of the Qur'an", dans *Encyclopaedia of the Qur'an*, éd. McAuliffe Jane Dammen, 6 vols., Leiden, Brill, 2001-2006.

LEEMHUIS Fred, "Origins and Early Development of the Tafsīr Tradition", dans *Approaches to the History of the Qur'ān Interpretation*, éd. Rippin A., Oxford, Clarendon Press, 1988.

LOWIN Shari L., "Isrāʾīliyyāt", dans *Encyclopaedia of Islam, THREE*, éd. Fleet, Krämer, Matringe, Nawas, Rowson, Brill, 2007- .

MA'ŠŪMĪ M. Ṣaghīr Ḥasan, "Imām Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī And His Critics", dans *Islamic Studies*, 6.4 (1967), pp. 355-374.

MADELUNG Wilferd, “al-Zamkhsharī”, dans *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, éd. Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, Heinrichs, Brill, 2012.

MCAULIFFE Jane, “The tasks and traditions of interpretation”, dans *The Cambridge Companion to the Qur’ān*, éd. McAuliffe J., Cambridge, 2006 (Cambridge Companions to Religion), pp. 181-210.

MERAD Ali, *L’exégèse coranique*, Paris, PUF, 1998 (Que sais-je ? n° 3406).

MIRZA Younus Y., “Ibn Kathīr, ‘Imād al-Dīn”, dans *Encyclopaedia of Islam, THREE*, éd. Fleet, Krämer, Matringe, Nawas, Rowson, Brill, 2007- .

MIRZA Younus Y., “ *Tafsīr Ibn Kathīr. A Window Onto Medieval Islam and a Guide to the Development of Modern Islamic Orthodoxy*”, dans *The Routledge Companion to the Qur’an*, New York, Routledge, 2021, pp. 245- 252.

MIRZA Younus Y., “Was Ibn Kathīr the 'Spokesperson' for Ibn Taymiyya”, dans *Journal of Qur’anic Studies*, 16.1 (2014), pp. 1-19.

MOURAD Suleiman A., “ The Survival of the Mu‘tazila Tradition of Qur’anic Exegesis in Shī‘ī and Sunnī *tafāsīr*”, dans *Journal of Qur’anic Studies*, 12 (2010), pp. 83-108.

OULDDALI Ahmed, *Raison et révélation en Islam. Les voies de la connaissance dans le commentaire coranique de Faḥr al-Dīn al-Rāzī* (m. 606/1210), Brill, Leiden-Boston, 2019 (Islamic History and Civilization Vol. 156).

ÖZTÜRK Mustafa, “*Tafsirde Fahreddin er-Râzî*”, dans *Islâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, éd. Türker Ömer et Demir Osman, Istanbul, Isam Yayınları, 2013, pp. 279-346.

PARET R. , “*Qirā’a*”, dans *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, éd. Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, Heinrichs, Brill, 2012.

PESKES E. et ENDE W., “*Wahhābiyya*”, dans *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, éd. Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, Heinrichs, Brill, 2012.

PINK Johanna, *Muslim Qur’anic Interpretation Today : Media, Genealogies and Interpretive Communities*, Sheffield, Equinox, 2019.

PINK Johanna, “Tradition, Authority and Innovation in Contemporary Sunni *tafsīr* : towards a typology of Qur’an Commentaries from the Arab World, Indonesia and Turkey”, dans *Journal of Qur’anic Studies*, 12 (2010), pp. 56-82.

Rapport de la Commission concernant la formation des cadres musulmans et les émissions concédées, Andrea Rea et Françoise Tulkens présidents, 2015 en ligne : <https://www.ipfi.be/wp-content/uploads/2020/10/Rapport-commission-Marcourt.pdf> (page consultée le 17/01/2022).

RĀZĪ Muḥammad Fakhr al-Dīn, *al-Arba 'in fī uṣūl al-dīn*, Le Caire, maktabat al-kulliyyāt al-azhariyya, 1986.

RĀZĪ Fakhr al-Dīn, *I'tiqādāt fīraq al-Muslimīn wa al-mushrikīn*, éd. 'Alī Sāmī al-Nashshār, Le Caire, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1938, en ligne :

https://archive.org/details/192Pdf_201812/page/n35/mode/2up

(page consultée le 20/07/2022).

RĀZĪ Muḥammad Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī, al-mushahhar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa-Mafātīḥ al-ghayb*, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1981. (abréviation TK)

REDISSI Hamadi, *Une histoire du wahhabisme. Comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Seuil, 2016 (Points. Essais. 808).

REYNOLDS Gabriel Said, *The Qur'an and its biblical subtext*, London, Routledge, 2012 (Routledge Studies in the Qur'an. 10).

RIPPIN Andrew, "The Contemporary Translation of Classical Works of Tafsīr", dans *Tafsīr and Islamic intellectual history, exploring the boundaries of a genre*, éd. Görke Andreas et Pink Johanna, New York, Oxford University Press, 2014 (Qur'anic Studies Series), pp. 465-488.

RIPPIN Andrew, "Tafsīr", dans *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, éd. Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, Heinrichs, Brill, 2012.

SALEH Walid A., "Preliminary Remarks on the Historiography of *Tafsīr* in Arabic: A History of the Book Approach", dans *Journal of Qur'anic Studies*, 12 (2010), pp. 6-40.

SALEH Walid A., "The Gloss as Intellectual History : The *Hāshiyahs* on *al-Kashshāf*", dans *Oriens* 41 (2013), pp. 217-259.

SALEH Walid A., "The Qur'an Commentary of al-Bayḍāwī : A History of *Anwār al-tanzīl* ", dans *Journal of Qur'anic Studies*, 23.1 (2021), pp. 71-102.

SHAH M., "qirā'āt", dans *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, éd. gén. Versteegh K., Leiden, Brill, 2006, vol. IV, pp. 4-11.

SHIHADAH Ayman, "Al-Rāzī's (D. 1210) Commentary on Avicenna's *Pointers*. The Confluence of Exegesis and Aporetics", dans *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, éd. El-Rouayheb K. et Schmidtke S., New York, Oxford University Press, 2017, pp. 296-325.

SHIHADAH Ayman, *The Theological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Leiden-Boston, Brill, 2006 (Islamic Philosophy Theology and Science, Texts and Studies, LXIV).

SHINAR P. et ENDE W., "Salafiyya", dans *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, éd. Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, Heinrichs, Brill, 2012.

STREET Tony, "Concerning the life and works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī", dans *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society: A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, éd. Peter Riddell et al., Leiden, Brill, 1997, pp. 135-146.

Tafsīr and Islamic intellectual history. Exploring the boundaries of a genre, éd. Görke Andreas et Pink Johanna, New York, Oxford University Press, 2014 (Qur'anic Studies Series).

TERZIOĞLU Derin, "Ibn Taymiyya, al-Siyāsa al-Shar'īyya, and the Early Modern Ottomans", dans *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c.1750*, éd. Krstić Tijana, Terzioğlu Derin, Leiden, Brill, 2021 (Islamic History and Civilization, 177).

The Qur'an Seminar Commentary/ Le Qur'an Seminar, A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages/ Commentaire collaborative de 50 passages coraniques, éd. Azaiez M., Reynolds G.S., Tesei T., Zafer H. M., Berlin, De Gruyter, 2016.

The Routledge companion to Islamic philosophy, éd. R. C. Taylor et L.X. Lopez-Farjeat, New York, Routledge, 2016.

The Study Quran : a new translation and commentary, éd. Nasr Seyyed Hossein, New York, HarperOne, 2015.

WAKIN J. et ZYSOW A., "Ra'y", dans *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, éd. Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, Heinrichs, Brill, 2012.

WANSBROUGH John, *Quranic Studies*, Oxford University Press, 1977.

WOLFS José-Luis, « La concurrence entre savoirs scientifiques et croyances religieuses à l'école. Enquête auprès d'élèves de terminale en Belgique francophone et pistes pédagogiques », dans *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, 77 (avr 2108), pp. 103- 112, en ligne :

<https://journals.openedition.org/ries/6146#tocto1n3> (page consultée le 28/07/2022).

ZIAI Hossein, "Islamic philosophy (*falsafa*)", dans *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, éd. WINTER Tim, New York, Cambridge University Press, 2008.

ZOUGGAR Nadjat, « Ibn Taymiyya on the Proofs of Prophecy and His Legacy : Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) and Ibn al-Wazīr (m. 840/1436), dans *Muslim World*, 108 (1), 2018, pp.172-185.

Annexes

A. Compétences du cours de religion islamique

3^{ème} degré de l'enseignement secondaire

Compétences terminales	
Produire une argumentation et une contre argumentation à partir d'une situation problème (texte, projection, DVD/vidéo...) sur base d'une lecture personnelle des références.	Sur base d'une situation donnée, relative à une question de société actuelle, développer une analyse sur base du référentiel islamique, sur ce qui est permanent, et ce qui est évolutif, et planifier une action en vue d'engager une dynamique contextuelle.
Compétences disciplinaires	compétences disciplinaires
3. Réfléchir sur la signification des symboles et des rites. 4. Distinguer les différentes formes de discours (théologiques, philosophiques, scientifiques,...) 5. Appréhender l'esthétique sous toutes ces formes d'expression. 9. Elaborer une argumentation éthique	2. Identifier les spécificités des croyances et des pratiques musulmanes. 6. Convoquer l'éclairage des sciences humaines. 10. S'engager dans une citoyenneté participative.
Compétences disciplinaires communes	
1. Lire, comprendre et interpréter les textes scripturaires. 7. Pratiquer le questionnement philosophique. 8. Pratiquer le dialogue interconvictionnel.	

2ème degré de l'enseignement secondaire

Compétences terminales	
A partir d'une situation quotidienne relative à une confrontation de points de vue différents en matière religieuse ou philosophique (préjugés, stéréotypes, œcuménisme,...) l'élève doit trouver une solution argumentée et une position adéquate dans un esprit d'ouverture.	Sur base d'un ou deux textes à portée universelle et d'une problématique actuelle, poser un ensemble de questions sur cette problématique et préparer une action citoyenne qui y est relative
Compétences disciplinaires	compétences disciplinaires
3. Se poser la question des relations affective et sexuelle 4. Cultiver le jugement de goût. 7. Distinguer les pratiques religieuses des pratiques culturelles. 9. Partager les points de vue	5. Planifier une action citoyenne réfléchie. 6. Contextualiser et décoder le sens des textes de référence. 8. Développer des stratégies ou des projets qui répondent à un meilleur vivre-ensemble. 10. Développer un questionnement sur une problématique actuelle.
Compétences disciplinaires communes	
1. Expliquer son appartenance philosophique à travers la culture religieuse et les symboles. 2. Comparer son point de vue convictionnel à celui de ses condisciples.	

1er degré de l'enseignement secondaire

Compétences terminales	
Au départ d'une situation problème, et de supports divers (texte coranique, histoires de figures marquantes de l'islam, de pratiques culturelles, de symboles...), poser une ou plusieurs questions sur le sens lié à l'être et à son identité, et montrer en quoi cela peut influencer sur l'agir de la personne.	A partir d'un texte coranique, texte prophétique, d'un fait historique, d'une situation vécue et/ou d'une situation problématique, effectuer une comparaison selon un certain nombre d'éléments d'analyse.
Compétences disciplinaires	compétences disciplinaires
5. S'approprier la signification des différents symboles. 6. Observer son environnement et en méditer le sens. 7. S'interroger sur le sens de son existence au travers du facteur temps. 8. Réfléchir sur la question de la transcendance en s'interrogeant sur la notion du divin. 9. Enoncer des questions sur soi, son identité et sur son rapport au monde.	2. Comparer différents textes de références d'autres courants philosophiques. 10. Agir en citoyen responsable.
Compétences disciplinaires communes	
1. Comprendre et analyser des textes de références (Coran et hadiths). 3. Comprendre les événements marquants de la biographie du prophète Mohammed et les situer dans leur contexte. 4. Réfléchir sur le sens, les valeurs et les finalités des pratiques culturelles.	

١٠ قوله تعالى: ﴿عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ الآية سورة الأنعام

اعلم أنه تعالى قال في الآية الأولى (والله اعلم بالظالمين) يعني أنه سبحانه هو العالم بكل شيء فهو يعجل ما تعجيله أصلح . وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المفاتيح جمع مفتاح . ومفتاح ، والمفتاح بالكسر المفتاح الذي يفتح به والمفتاح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الأشياء فهو مفتاح ، قال الفراء في قوله تعالى (ما إن مفاتيحه لتنوء بالعصبة) يعني خزائنه فلفظ المفاتيح يمكن أن يكون المراد منه المفاتيح ويمكن أن يراد منه الخزائن ، أما على التقدير الأول . فقد جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة لأن المفاتيح يتوصل بها إلى ما في الخزائن المستوثق منها بالأغلاق والأقفال فالعالم بتلك المفاتيح وكيفية استعمالها في فتح تلك الأغلاق والأقفال يمكنه أن يتوصل بتلك المفاتيح إلى ما في تلك الخزائن فكذلك وهنا الحق سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة وقرئ (مفاتيح) وأما على التقدير الثاني فالمعنى وعنده خزائن الغيب . فعلى التقدير الأول يكون المراد العلم بالغيب ، وعلى التقدير الثاني المراد منه القدرة على كل الممكنات كما في قوله (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) وللحكماء في تفسير هذه الآية كلام عجيب مفرع على أصولهم فأنهم قالوا : ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وأن العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة . قالوا : وإذا ثبت هذا فنقول : الموجود إما أن يكون واجبا لذاته ، وإما أن يكون ممكنا لذاته ، والواجب لذاته ليس إلا الله سبحانه وتعالى . وكل ما سواه فهو ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يوجد إلا بتأثير الواجب لذاته وكل ما سوى الحق سبحانه فهو موجود بإيجاده كائن بتكوينه واقع بإيقاعه . إما بغير واسطة وإما بواسطة واحدة وإما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا . إذا ثبت هذا فنقول : علمه بذاته يوجب عمله بالأثر الأول الصادر منه ، ثم علمه بذلك الأثر الأول يوجب عمله بالأثر الثاني لأن الأثر الأول علة قريبة للأثر الثاني . وقد ذكرنا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فبهذا علم الغيب ليس إلا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المعبر ، ولما كان علمه بذاته لم يحصل إلا لذاته لا جرم صح أن يقال (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة .

ثم اعلم أن ههنا دقيقة أخرى ، وهي : أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال والفوا استحضر المعقولات المجردة ، ومثل هذا الإنسان يكون كالنادر وقوله (وعنده

مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) قضية عقلية محضة مجردة فالإنسان الذي يقوى عقله على الاحاطة بمعنى هذه القضية نادر جدا . والقرآن انما أنزل لينتفع به جميع الخلق . فههنا طريق آخر وهو أن من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة ، فاذا اراد إيصالها الى عقل كل أحد ذكر لها مثالا من الامور المحسوسة الداخلة تحت القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل أحد ، والأمر في هذه الآية ورد على هذا القانون ، لأنه قال أولا (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) ثم أكد هذا المعقول الكلي المجرد بجزئي محسوس فقال (ويعلم ما في البر والبحر) وذلك لأن أحد أقسام معلومات الله هو جميع دواب البر ، والبحر ، والحس ، والخيال قد وقف على عظمة احوال البر والبحر ، فذكر هذا المحسوس يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول .

وفيه دققة اخرى وهي : أنه تعالى قدم ذكر البر ، لأن الإنسان قد شاهد أحوال البر ، وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال ، وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن . وأما البحر فاحاطة العقل بأحواله أقل إلا أن الحس يدل على أن عجائب البحار في الجملة أكثر وطولها وعرضها أعظم وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب . فاذا استحضر الخيال صورة البحر والبر على هذه الوجوه . ثم عرف أن مجموعها قسم حقير من الأقسام الداخلة تحت قوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) ثم أنه تعالى كما كشف عن عظمة قوله (وعنده مفاتيح الغيب) بذكر البر والبحر كشف عن عظمة البر والبحر بقوله (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها) وذلك لأن العقل يستحضر جميع ما في وجه الأرض من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال ، ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة إلا والحق سبحانه يعلمها ثم يتجاوز من هذا المثال إلى مثال آخر أشد هيئة منه وهو قوله (ولا حبة في ظلمات الأرض) وذلك لان الحبة في غاية الصغر وظلمات الأرض موضع يبقى أكبر الاجسام وأعظمها مخفيا فيها فاذا سمع أن تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها لا تخرج عن علم الله تعالى البتة ، صارت هذه الامثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار اليه بقوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) بحيث تتحير العقول فيها وتتقاصر الأفكار والألباب عن الوصول الى مبادئها ، ثم إنه تعالى لما قوى أمر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد الى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة أخرى فقال (ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) وهو عين المذكور في قوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) فهذا ما عقلناه في تفسير هذه الآية الشريفة العالية ومن الله التوفيق .

﴿المسألة الثانية﴾ المتكلمون قالوا إنه تعالى فاعل العالم بجواهره وأعراضه على سبيل الاحكام والاتقان ، ومن كان كذلك كان عالما بها فوجب كونه تعالى عالما بها والحكماء قالوا : أنه تعالى مبدأ لجميع الممكنات ، والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالآثر فوجب كونه تعالى عالما بكلها :

واعلم ان هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات الزمانية وذلك لأنه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ما سواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات بالآثر . فوجب كونه تعالى عالما بهذه التغيرات والزمانيات من حيث أنها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) يدل على كونه تعالى منزها عن الضد والنسبة وتقريره : أن قوله (وعنده مفاتيح الغيب) يفيد الحصر ، أى عنده لا عند غيره . ولو حصل موجود آخر واجب الوجود لكان مفاتيح الغيب حاصلة أيضا عند ذلك الآخر ، وحينئذ يبطل الحصر . وأيضا فكما أن لفظ الآية يدل على هذا التوحيد ، فكذلك البرهان العقلي يساعد عليه . وتقريره : أن المبدأ لحصول العلم بالآثار والنتائج والصنائع هو العلم بالمؤثر والمؤثر الأول في كل الممكنات هو الحق سبحانه . فالفتح الاول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه لكن العلم به ليس إلا له لأن ما سواه أثر والعلم بالآثر لا يفيد العلم بالمؤثر . فظهر بهذا البرهان أن مفاتيح الغيب ليست إلا عند الحق سبحانه . والله أعلم .

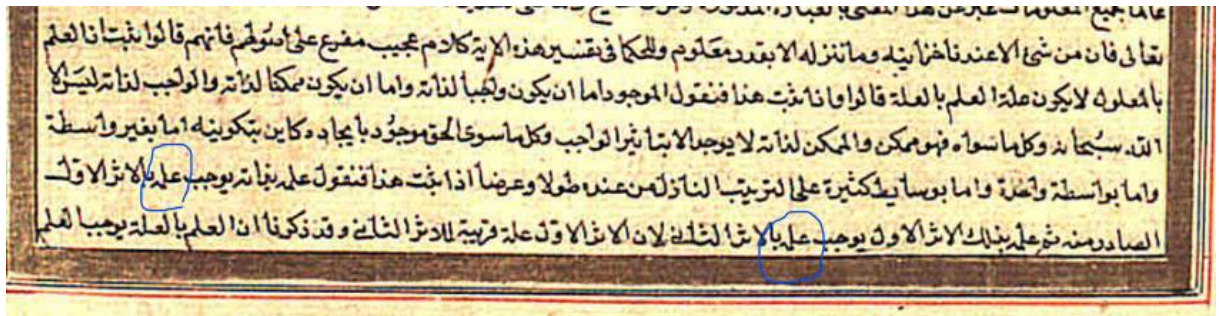
﴿المسألة الرابعة﴾ قرئ (ولا خبة ولا رطب ولا يابس) بالرفع وفيه وجهان : الأول : أن يكون عطفا على محل من ورقة وأن يكون رفعا على الابتداء وخبره (إلا في كتاب مبین) كقولك : لا رجل منهم ولا امرأة إلا في الدار .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (إلا في كتاب مبین) فيه قولان : الأول : أن ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا غير . وهذا هو الصواب . والثاني : قال الزجاج : يجوز أن يكون الله جل ثناؤه أثبت كيفية المعلومات في كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال عز وجل (ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها) وفائدة هذا الكتاب أمور : أحدها : أنه تعالى إنما كتب هذه الاحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات وأنه لا يغيب عنه مما في السموات والأرض شيء . فيكون في ذلك عبرة تامة كاملة للملائكة الموكلين باللوح المحفوظ لأنهم يقابلون به ما يحدث في صحيفة

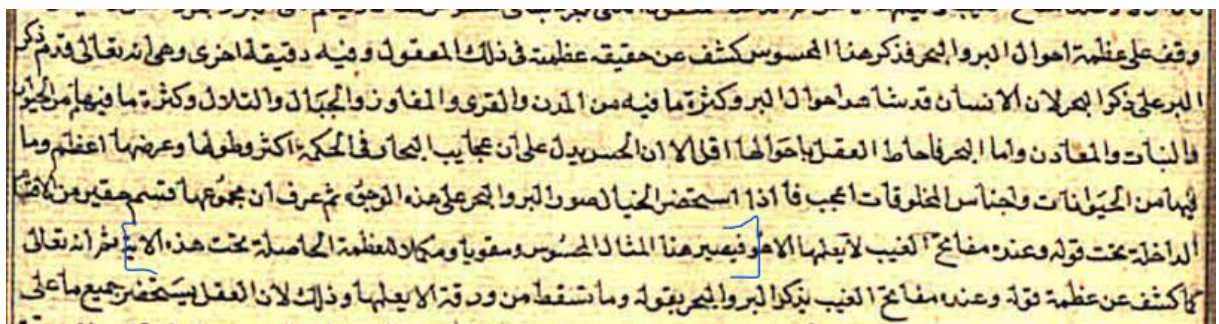
C. Verset 6:59 Extraits du manuscrit

Ms. Istanbul, Raġip Pasha kitapliġi, 84.

f. 434a.



f. 434b.



الجزء الأول - سورة البقرة: الآية (١٨٦) ————— ٥٠٥

ﷺ قال: «بعثت بالحنيفية السمحة»^(١).

وقال الحافظ أبو بكر بن مردويه في تفسيره: حدثنا عبد الله بن إسحاق بن إبراهيم، حدثنا يحيى ابن أبي طالب، حدثنا عبد الوهاب بن عطاء، حدثنا أبو مسعود الجريري، عن عبد الله بن شقيق، عن محجن بن الأدرع: أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يصلي فتراها بصرة^(٢) ساعة، فقال: «أتراها يصلي صادقاً؟» قال: قلت: يا رسول الله، هذا أكثر أهل المدينة صلاة، فقال رسول الله ﷺ: «لا تُسمعه فتهلكه». وقال: «إن الله إنما أراد بهذه الأمة اليسر، ولم يرد بهم العسر»^(٣). ومعنى قوله: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ» أي: إنما أرخص لكم في الإفطار للمرض^(٤) والسفر ونحوهما من الأعذار لإرادته بكم اليسر، وإنما أمركم بالقضاء لتكملوا عدة شهركم.

وقوله: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ﴾ أي: ولتذكروا الله عند انقضاء عبادتكم، كما قال: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ مَنَاسِكُكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ [البقرة: ٢٠٠] وقال: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾^(٥) [النساء: ١٠٣]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: ١٠] وقال: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ. وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ﴾ [ق: ٣٩، ٤٠]؛ ولهذا جاءت السنة باستحباب التسبيح، والتحميد، والتكبير بعد الصلوات المكتوبات.

وقال ابن عباس: ما كنا نعرف انقضاء صلاة رسول الله ﷺ إلا بالتكبير؛ ولهذا أخذ كثير من العلماء مشروعية التكبير في عيد الفطر من هذه الآية: ﴿وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾ حتى ذهب داود بن علي الأصبهاني الظاهري إلى وجوبه في عيد الفطر؛ لظاهر الأمر في قوله: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾ وفي مقابلته مذهب أبي حنيفة - رحمه الله - أنه لا يُشْرَعُ التكبير في عيد الفطر. والباقون على استحبابه، على اختلاف في تفاصيل بعض الفروع بينهم.

وقوله: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ أي: إذا قمت بما أمركم الله من طاعته بأداء فرائضه، وترك محارمه، وحفظ حدوده، فلعلكم أن تكونوا من الشاكرين بذلك.

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ (١٨٦).

قال ابن أبي حاتم: حدثنا أبي، حدثنا يحيى بن المغيرة، أخبرنا جرير، عن عبدة بن أبي برزة السجستاني^(٦)، عن الصُّلب^(٧) بن حكيم بن معاوية بن حيدة القشيري، عن أبيه، عن جده، أن

(١) صحيح البخاري برقم (٤٣٤١، ٤٣٤٢) وصحيح مسلم برقم (١٧٣٣).

(٢) في أ، و: «ببصرة».

(٣) ورواه أحمد في المسند (٣٢ / ٥) من طريق حماد عن الجريري، عن عبد الله بن شقيق عن محجن نحوه.

(٤) في أ: «للمريض».

(٥) زيادة من جـ.

(٦) في جـ، أ، و: «السختياني».

(٧) في جـ: «الصلب».

أعرابياً قال: يا رسول الله، أقریب ربنا فنناجیه أم بعید فننادیه؟ فسكت النبی ﷺ، فأنزل الله: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾^(١).

ورواه ابن مردويه، وأبو الشيخ الأصبهاني، من حديث محمد بن أبي حميد، عن جرير، به.
وقال عبد الرزاق: أخبرنا جعفر بن سليمان، عن عوف، عن الحسن، قال: سأل أصحاب رسول الله ﷺ [النبي ﷺ]^(٢): أين ربنا؟ فأنزل الله عز وجل: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ الآية^(٣).

وقال ابن جرير عن عطاء: أنه بلغه لما نزلت: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] قال الناس: لو نعلم أى ساعة ندعو؟ فنزلت: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾.

وقال الإمام أحمد: حدثنا عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي، حدثنا خالد الحذاء، عن أبي عثمان النهدي، عن أبي موسى الأشعري، قال: كنا مع رسول الله ﷺ فى غَزَاة فجعَلنا لا نصعد شرفاً، ولا نعلو شرفاً، ولا نهبط وادياً إلا رفعنا أصواتنا بالتكبير. قال: فدنا منا فقال: «يا أيها الناس، أربِعُوا على أنفسكم؛ فإنكم لا تدعون أصمَّ ولا غائباً، إنما تدعون سميعاً بصيراً، إن الذى تدعون أقرب إلى أحدكم من عُنُقِ راحلته. يا عبد الله بن قيس، ألا أعلمك كلمة من كنوز الجنة؟ لا حول ولا قوة إلا بالله».

أخرجاه في الصحيحين، وبقيّة الجماعة من حديث أبي عثمان النهدي، واسمه عبد الرحمن بن مل^(٤) عنه، بنحوه^(٥).

وقال الإمام أحمد: حدثنا سليمان بن داود، حدثنا شعبة، حدثنا قتادة، عن أنس رضى الله عنه: أن النبي ﷺ قال: «يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا دعاني»^(٦).

وقال الإمام أحمد: حدثنا علي بن إسحاق، أخبرنا عبد الله، أخبرنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر، حدثنا إسماعيل بن عبيد الله، عن كريمة بنت الخشخاش المزنية، قالت: حدثنا أبو هريرة: أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «قال الله: أنا مع عبدي ما ذكرني، وتحركت بي شفتاه»^(٧).

قلت: وهذا كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٨]، وكقوله لموسى وهارون، عليهما السلام: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: ٤٦]. والمراد من هذا: أنه تعالى لا يخيب دعاء داع، ولا يشغله عنه شيء، بل هو سميع الدعاء. وفيه ترغيب فى الدعاء، وأنه لا يضيع لديه تعالى، كما قال الإمام أحمد:

(١) ورواه الطبري فى تفسيره (٣/ ٤٨٠) من طريق جرير به، وانظر حاشيته فيها كلام جيد حول الصلب بن حكيم.

(٢) زيادة من جد، أ، و.

(٣) ورواه الطبري فى تفسيره (٣/ ٤٨١) من طريق عبد الرزاق به.

(٤) فى جد: «بن ملبك».

(٥) المسند (٤/ ٤٠٢).

(٦) المسند (٣/ ٢١٠).

(٧) المسند (٢/ ٥٤٠).

حدثنا يزيد، حدثنا رجل أنه سمع أبا عثمان - هو النهدي - يحدث عن سلمان - يعنى الفارسي - رضى الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله تعالى ليستحيى أن يسط العبد إليه يديه يسأله فيهما خيرا فيردّهما خائبين».

قال يزيد: سموا لى هذا الرجل، فقالوا: جعفر بن ميمون^(١).

وقد رواه أبو داود، والترمذى، وابن ماجة من حديث جعفر بن ميمون، صاحب الانمط، به^(٢). وقال الترمذى: حسن غريب. ورواه بعضهم، ولم يرفعه.

وقال الشيخ الحافظ أبو الحجاج المزنى، رحمه الله، فى أطرافه: وتابعه أبو همام محمد بن الزبيرقان، عن سليمان التيمى، عن أبى عثمان النهدي، به^(٣).

وقال الإمام أحمد أيضاً: حدثنا أبو عامر، حدثنا على بن دؤاد أبو المتوكل الناجى، عن أبى سعيد: أن النبي ﷺ قال: «ما من مسلم يدعو الله عز وجل بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم، إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث خصال: إما أن يعجل له دعوته، وإما أن يدّخرها له فى الآخرة، وإما أن يصرف عنه من السوء مثلها» قالوا: إذا نكث. قال: «الله أكثر»^(٤)^(٥).

وقال عبد الله بن الإمام أحمد: حدثنا إسحاق بن منصور الكوسج، أخبرنا محمد بن يوسف، حدثنا ابن ثوبان، عن أبيه، عن مكحول، عن جبير بن نفير، أن عبادة بن الصامت حدثهم أن النبي ﷺ قال: «ما على ظهر الأرض من رجل مسلم يدعو الله، عز وجل، بدعوة إلا آتاه الله إياها، أو كف عنه من السوء مثلها، ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم»^(٦).

ورواه الترمذى، عن عبد الله بن عبد الرحمن الدارمى، عن محمد بن يوسف الفريابي، عن ابن ثوبان - وهو عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان - به^(٧). وقال: حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

وقال الإمام مالك، عن ابن شهاب، عن أبى عبيد - مولى ابن أضر - عن أبى هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «يُستجاب لأحدكم ما لم يعجل، يقول: دعوت فلم يستجب لى».

أخرجاه فى الصحيحين من حديث مالك، به^(٨). وهذا لفظ البخارى، رحمه الله، وأثابه الجنة.

وقال مسلم أيضاً^(٩): حدثنى أبو الطاهر، حدثنا ابن وهب، أخبرنى معاوية بن صالح، عن ربيعة ابن يزيد، عن أبى إدريس الخولانى، عن أبى هريرة، عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يزال يستجاب للعبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم ما لم يستعجل». قيل: يا رسول الله، ما الاستعجال؟ قال: «يقول: قد

(١) المسند (٥/ ٤٣٨).

(٢) سنن أبى داود برقم (١٤٨٨) وسنن الترمذى برقم (١٤٨٨) وسنن ابن ماجة برقم (٣٨٦٥).

(٣) تحفة الأشراف (٤/ ٢٩).

(٤) فى جد: أكثروا.

(٥) المسند (٣/ ١٨).

(٦) زوائد المسند (٥/ ٣٢٩).

(٧) سنن الترمذى برقم (٣٥٧٣).

(٨) الموطأ (١/ ٢١٣) وصحيح البخارى برقم (٦٨٤).

(٩) فى جد: أ: «وقال مسلم فى صحيحه».

دعوتُ، وقد دَعَوْتُ، فلم أَرِ استِجَابُ لِي، فَيَسْتَحْسِرُ عند ذلك، ويترك^(١) الدعاء^(٢).
وقال الإمام أحمد: حدثنا عبد الصمد، حدثنا ابن^(٣) هلال، عن قتادة، عن أنس: أن رسول الله ﷺ قال: «لا يزال العبد بخير ما لم يستعجل». قالوا: وكيف يستعجل؟ قال: «يقول: قد دعوتُ ربي فلم يَسْتَجِبْ لِي»^(٤).

وقال الإمام أبو جعفر الطبري في تفسيره: حدثني يونس بن عبد الأعلى، حدثنا ابن وهب، حدثني أبو صخر: أن يزيد بن عبد الله بن قسيط حدثه، عن عروة بن الزبير، عن عائشة، رضى الله عنها، أنها قالت: ما من عبد مؤمن يدعو الله بدعوة فتذهب، حتى تُعَجَّلَ له في الدنيا أو تُدَخَّرَ له في الآخرة إذا لم^(٥) يعجل أو يقنط. قال عروة: قلت: يا أمّاه^(٦)، كيف عجلته وقنوطه؟ قالت: يقول: سألت فلم أعط، ودعوت فلم أجب.

قال ابن قسيط: وسمعت سعيد بن المسيب يقول كقول عائشة سواء.

وقال الإمام أحمد: حدثنا حسن، حدثنا ابن لهيعة، حدثنا بكر بن عمرو، عن أبي عبد الرحمن الحبلي، عن عبد الله بن عمرو، أن رسول الله ﷺ قال: «القلوب أوعية، وبعضها أوعى من بعض، فإذا سألت الله أيها الناس فاسألوه وأنتم موقنون بالإجابة، فإنه لا يستجيب لعبد دعاء عن ظهر قلب غافل»^(٧).

وقال ابن مردويه: حدثنا محمد بن إسحاق بن أيوب، حدثنا إسحاق بن إبراهيم بن أبي نافع ابن معديكرب ببغداد، حدثني أبي بن نافع، حدثني أبي نافع بن معديكرب، قال: كنت أنا وعائشة سألتُ رسول الله ﷺ عن الآية: «أَجِبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَا» قال: «يارب، مسألة عائشة». فهبط جبريل فقال: الله يقرئك السلام، هذا عبدى الصالح^(٨)، بالنية الصادقة، وقلبه نقى^(٩)، يقول: يا رب، فأقول: لبيك. فأقضى حاجته.

هذا حديث غريب من هذا الوجه^(١٠).

وروى ابن مردويه من حديث الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس: حدثني جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قرأ: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَا» الآية. فقال رسول

(١) في ج، أ، و: «ويدع».

(٢) صحيح مسلم برقم (٢٧٣٥).

(٣) في ج: «حدثنا أبو».

(٤) المسند (٣/ ٢١٠).

(٥) في ج، أ: «إذا هو لم». (٦) في أ، و: «يا أمّاه».

(٧) المسند (٢/ ١٧٧).

(٨) في ج: «عبدى أصلح». (٩) في ج: «وقلبه نقى».

(١٠) ذكره ابن الأثير في أسد الغابة (٤/ ٥٣٠) وقال: «روى حديثه محمد بن إسحاق، عن إسحاق بن إبراهيم بن أبي نافع بن معديكرب، عن جده أبي، عن أبيه نافع بن معديكرب أنه قال، فذكر مثله» ثم قال ابن الأثير: «أخرجه أبو موسى وقال: عند ابن إسحاق هذا، وعند غيره: عن إسحاق بن إبراهيم أحاديث».

الله ﷻ: «اللهم أمرت بالدعاء، وتوكلت بالإجابة، ليبيك اللهم ليبيك، ليبيك لا شريك لك، ليبيك إن الحمد والنعمة لك، والملك لا شريك لك، أشهد أنك فرد أحد صمد لم تلد ولم تولد ولم يكن لك كفواً أحد، وأشهد أن وعدك حق، ولقاءك حق، والجنة حق، والنار حق، والساعة آتية لا ريب فيها، وأنت تبعث من في القبور»^(١).

وقال الحافظ أبو بكر البزار: حدثنا الحسن بن يحيى الأزدي^(٢)، ومحمد بن يحيى القطعي^(٣)، قالا: حدثنا الحجاج بن منهال، حدثنا صالح المري، عن الحسن، عن أنس، عن النبي ﷺ قال: «يقول الله تعالى: يا ابن آدم، واحدة لك وواحدة لى، وواحدة فيما بينى وبينك، فأما التى لى فتعبدنى لا تشرك بى شيئاً، وأما التى لك فما عملت من شىء وفيتكه»^(٤)، وأما التى بينى وبينك فمك الدعاء وعلى الإجابة»^(٥).

وفى ذكره تعالى^(٦) هذه الآية الباعثة على الدعاء، متخللة بين أحكام الصيام، إرشاد إلى الاجتهاد فى الدعاء عند إكمال العدة، بل وعند كل فطر، كما رواه الإمام أبو داود الطيالسى فى مسنده:

حدثنا أبو محمد المليكى، عن عمرو - هو ابن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو، عن أبيه، عن جده عبد الله بن عمرو، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «للصائم عند إفطاره دعوة مستجابة». فكان عبد الله بن عمرو إذ أفطر دعا أهله، وولده ودعا^(٧).

وقال أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة فى سننه: حدثنا هشام بن عمار، أخبرنا الوليد بن مسلم، عن إسحاق بن عبيد الله^(٨) المدنى، عن عبد الله^(٩) بن أبى مليكة، عن^(١٠) عبد الله بن عمرو، قال: قال النبي ﷺ: «إن للصائم عند فطره دعوة ما ترد». قال عبد الله^(١١) بن أبى مليكة: سمعت عبد الله بن عمرو يقول إذا أفطر: اللهم إنى أسألك برحمتك التى وسعت كل شىء أن تغفر لى^(١٢).

وفى مسند الإمام أحمد، وسنن الترمذى، والنسائى، وابن ماجة، عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة لا ترد دعوتهم: الإمام العادل، والصائم حتى^(١٣) يفطر، ودعوة المظلوم يرفعها الله دون^(١٤) الغمام يوم القيامة، ويفتح لها أبواب السماء، ويقول: بعزتى لأنصرنك ولو بعد حين»^(١٥).

(١) ورواه الديلمى فى مسند الفردوس برقم (١٧٩٨) وابن أبى الدنيا فى الدعاء كما فى الدر المنثور (١/ ٤٧٤) وإسناده واه.

(٢) فى جد: «الأردى».

(٣) فى جد: «المقطعى».

(٤) فى أ، و: «من شىء أو من عمل وفيتكه».

(٥) مسند البزار برقم (١٩) «كشف الأستار» وقال البزار: «تفرد به صالح المري، وصالح المري ضعفه الأئمة».

(٦) فى جد: «وفى ذكره تبارك وتعالى».

(٧) مسند الطيالسى برقم (٢٢٦٢).

(٨) فى هـ: «عبد الله»، والصواب ما أثبتناه.

(٩) فى و: «عبيد الله».

(١٠) فى جد: «سمعت».

(١١) فى و: «عبيد الله».

(١٢) سنن ابن ماجة برقم (١٧٥٣) وقال البوصيرى فى الزوائد (٢/ ٣٨): «هذا إسناد صحيح رجاله ثقات» وحسنه الحافظ ابن حجر

فى نتائج الأفكار.

(١٣) فى و: «حين».

(١٤) فى أ: «فوق».

(١٥) المسند (٢/ ٤٤٥) وسنن الترمذى برقم (٣٥٩٨) وسنن ابن ماجة برقم (١٧٥٢).

قوله تعالى « وإذا سألك عبادي عني فإني قريب » الآية سورة البقرة ١٠١

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلَيْسَتْ جَبُورًا
وَلِيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾

بقي ههنا بحث ثالث، وهو أنه ما الفائدة في ذكر هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول: إن الله تعالى لما أمر بالتكبير وهو لا يتم إلا بأن يعلم العبد جلال الله وكبريائه وعزته وعظمته، وكونه أكبر من أن تصل إليه عقول العقلاء، وأوصاف الواصفين، وذكر الذاكرين، ثم يعلم أنه سبحانه مع جلاله وعزته واستغناؤه عن جميع المخلوقات، فضلاً عن هذا المسكين خصه الله بهذه الهداية العظيمة لا بد وأن يصير ذلك داعياً للعبد إلى الاشتغال بشكره، والمواظبة على الثناء عليه بمقدار قدرته وطاقته فلماذا قال (ولعلكم تشكرون).

قوله عز وجل ﴿ وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون ﴾ في الآية مسائل:

﴿ المسألة الأولى ﴾ في كيفية إتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الأول) أنه تعالى لما قال بعد إيجاب فرض الصوم وبيان أحكامه (ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) فأمر العبد بالتكبير الذي هو الذكر والشكر بين أنه سبحانه بلطفه ورحمته قريب من العبد مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداءه، ويحجب دعاءه، ولا ينبغي رجاءه (والثاني) أنه أمر بالتكبير أولاً ثم رغبه في الدعاء ثانياً، تنبيهاً على أن الدعاء لا بد وأن يكون مسبوقاً بالثناء الجميل، ألا ترى أن الخليل عليه السلام لما أراد الدعاء قدم عليه الثناء فقال أولاً (الذي خلقتني فهو يهدين) إلى قوله (والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين) وكل هذا ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده في الدعاء فقال (رب هب لي حكماً والحقني بالصالحين) هكذا ههنا أمر بالكبير أولاً ثم شرع بعده في الدعاء ثانياً (والثالث) إن الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم، وكان ذلك على أنهم إذا ناموا حرم عليهم ما يحرم على الصائم، فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله في ذلك التكليف، ثم ندموا وسألوا النبي ﷺ عن توبتهم، فأنزل الله تعالى هذه الآية مخبراً لهم بقبول توبتهم، ونسخ ذلك التشديد بسبب دعائهم وتضرعهم.

﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوهاً (أحدها) ما روي عن كعب أنه قال، قال موسى عليه السلام: يا رب أقرب أنت فأناجيك، أم بعيد فأناديك؟ فقال: يا موسى أنا جليس من ذكرني، قال: يا رب فإننا نكون على حالة نجلك أن نذكرك عليها من جنبه وغائط، قال: يا موسى اذكرني على كل حال، فلما كان الأمر على هذه الصفة رغب الله

تعالى عباده في ذكره وفي الرجوع إليه في جميع الأحوال ، فأنزل الله تعالى هذه الآية (وثانيها) أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ فقال : أقریب ربنا فنناجیه ، أم بعيد فننادیه ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) أنه عليه السلام كان في غزوة وقد رفع أصحابه أصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء ، فقال عليه السلام « إنكم لا تدعون أصم ولا غائباً إنما تدعون سميعاً قريباً » (ورابعها) ما روى عن قتادة وغيره أن سبيه أن الصحابة قالوا : كيف ندعو ربنا يا نبي الله ؟ فأنزل هذه الآية (وخامسها) قال عطاء وغيره : إنهم سألوه في أي ساعة ندعو الله ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية (وسادسها) ما ذكره ابن عباس ، وهو أن يهود أهل المدينة قالوا : يا محمد كيف يسمع ربك دعاءنا ؟ فنزلت هذه الآية (وسابعها) قال الحسن : سأل أصحاب النبي ﷺ فقالوا : أين ربنا ؟ فأنزل الله هذه الآية (وثامنها) ما ذكرنا أن قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) لما اقتضى تحريم الأكل بعد النوم ، ثم إنهم أكلوا ثم ندموا وتابوا وسألوا النبي ﷺ أنه تعالى هل يقبل توبتنا ؟ فأنزل الله هذه الآية .

واعلم أن قوله له (وإذا سألك عبادي عني فإني قريب) يدل على أنهم سألوا النبي عليه السلام عن الله تعالى ، فذلك السؤال إما أنه كان سؤالاً عن ذات الله تعالى ، أو عن صفاته ، أو عن أفعاله ، أما السؤال عن الذات فهو أن يكون السائل ممن يجوز التشبيه ، فيسأل عن القرب والبعد بحسب الذات ، وأما السؤال عن الصفات فهو أن يكون السائل سأل عن أنه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون السؤال واقعاً على كونه تعالى سميعاً ، أو يكون المقصود من السؤال أنه تعالى كيف أذن في الدعاء ، وهل أذن في الدعاء ، وهل أذن في أن ندعوه بجميع الأسماء ، أو ما أذن إلا بأن ندعوه بأسماء معينة ، وهل أذن لنا أن ندعوه كيف شئنا ، أو ما أذن بأن ندعوه على وجه معين ، كما قال تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) وأما السؤال عن الأفعال فهو أن يكون السائل سأل الله تعالى أنه إذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا إلى مطلوبنا ، وهل يفعل ما نسأله عنه فقوله سبحانه (وإذا سألك عبادي عني) يحتمل كل هذه الوجوه ، إلا أن حملة على السؤال عن الذات أولى لوجهين (الأول) أن ظاهر قوله (عني) يدل على أن السؤال وقع عن ذاته لا عن فعله (والثاني) أن السؤال متى كان مبهماً والجواب مفصلاً ، دل الجواب على أن المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين ، فلما قال في الجواب (فإني قريب) علمنا أن السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات ، ولقائل أيضاً أن يقول : بل السؤال كان على الفعل ، وهو أنه تعالى هل يجيب دعاءهم ، وهل يحصل مقصود ، بدليل أنه لما قال (فإني قريب) قال (أجيب دعوة الداع إذا دعان) فهذا هو شرح هذا المقام .

أما قوله تعالى (فإنني قريب) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه ليس المراد من هذا القرب بالجهة والمكان ، بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ ، فيحتاج ههنا إلى بيان مطلوبين :

﴿ المطلوب الأول ﴾ في بيان أن هذا القرب ليس قرباً بحسب المكان ، ويدل عليه وجوه (الأول) أنه لو كان في المكان مشاراً إليه بالحسب لكان منقسماً ، إذ يمتنع أن يكون في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد . ولو كان منقسماً لكانت ماهيته مفتقرة في تحققها إلى تحقق كل واحد من أجزائها المفروضة وجزء الشيء غيره ، فلو كان في مكان لكان مفتقراً إلى غيره ، والمفتقر إلى غيره ممكن لذاته ومحدث ومفتقر إلى الخالق ، وذلك في حق الخالق القديم محال ، فثبت أنه تعالى يمتنع أن يكون في المكان فلا يكون قربه بالمكان (والثاني) أنه لو كان في المكان لكان إما أن يكون غير متناه عن جميع الجهات ، أو غيره متناه عن جهة دون جهة ، أو كان متناهياً من كل الجوانب (والأول) محال لأن البراهين القاطعة دلت على أن فرض بعد غير متناه محال (والثاني) محال أيضاً لهذا الوجه ، ولأنه لو كان أحد الجانبين متناهياً والآخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذي هو غير متناه ، فيلزم منه كونه تعالى مركباً من أجزاء مختلفة الطبائع والخصم لا يقول بذلك .

﴿ وأما القسم الثالث ﴾ وهو أن يكون متناهياً من كل الجوانب ، فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا ، فبطل القول بأنه تعالى في الجهة (الثالث) وهو أن هذه الآية من أقوى الدلائل على أن القرب المذكور في هذه الآية ليس قرباً بالجهة ، وذلك لأنه تعالى لو كان في المكان لما كان قريباً من الكل ، بل كان يكون قريباً من حملة العرش وبعيداً عن غيرهم ، ولكان إذا كان قريباً من زيد الذي هو بالشرق كان بعيداً من عمرو الذي هو بالمغرب ، فلما دلت الآية على كونه تعالى قريباً من الكل علمنا أن القرب المذكور في هذه الآية ليس قرباً بحسب الجهة ، ولما بطل أن يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت أن المراد منه القرب بمعنى أنه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم ، أو المراد من هذا القرب : العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال تعالى (وهو معكم أينما كنتم) وقال (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) وقال (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) والمسلمون يقولون إنه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : لا يبعد أن يقال إنه كان في بعض أولئك الحاضرين من كان قائلاً بالتشبيه ، فقد كان في مشركي العرب وفي اليهود وغيرهم من هذه طريقتة ، فإذا سألوه عليه الصلاة والسلام فقالوا : أين ربنا ؟ صح أن يكون الجواب : فإنني قريب ، وكذلك ان سألوه عليه الصلاة والسلام فقالوا : هل يسمع ربنا دعاءنا ؟ صح أن

يقول في جوابه : فإنني قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه ، وإن سألوه كيف تدعوه برفع الصوت أو باخفائه ؟ صح أن يجيب بقوله : فإنني قريب ، وإن سألوه هل يعطينا مطلوبنا بالدعاء ؟ صلح هذا الجواب أيضاً ، وإن سألوه إنا إذا أذنبنا ثم تبنا فهل يقبل الله توبتنا ؟ صلح أن يجيب بقوله : فإني قريب أي فانا القريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة منهم ، فثبت أن هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الآية تدل على أنه إنما يعرف بحدوث تلك الأشياء على وفق غرض الداعي فدل على أنه لولا مدبر لهذا العالم يسمع دعاءه ولم يخيب رجاءه وإلا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت .

واعلم أن قوله تعالى (فإنني قريب) فيه سر عقلي وذلك لأن اتصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها إنما كان بإيجاد الصانع ، فكان إيجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها فكان الصانع أقرب إلى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية إليها، بل ههنا كلام أعلى من ذلك وهو أن الصانع هو الذي لأجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو أيضاً لأجله كان الجوهر جوهرراً والسواد سواداً والعقل عقلاً والنفس نفساً ، فكما أن بتأثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة فكذا بتأثيره وتكوينه صارت كل ماهية تلك الماهية ، فعلى قياس ما سبق كان الصانع أقرب إلى كل ماهية من تلك الماهية إلى نفسها ، فإن قيل : تكوين الماهية ممتنع لأنه لا يعقل جعل السواد سواداً فنقول : فكذا لا يمكن جعل الوجود وجوداً لأنه ماهية ، ولا يمكن جعل الموصوفية دالة للماهية فاذا الماهية ليست بالفاعل ، والوجود ماهية أيضاً فلا يكون بالفاعل ، وموصوفية الماهية بالوجود هو أيضاً ماهية فلا تكون بالفاعل ، فإذا لم يقع شيء البتة بالفاعل ، وذلك باطل ظاهر البطلان ، فإذا وجب الحكم بأن الكل بالفاعل ، وعند ذلك يظهر الكلام الذي قررناه .

أما قوله تعالى (أجيب دعوة الداع إذا دعان) فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ أبو عمرو وقالون عن نافع (الداعي إذا دعاني) بإثبات الياء فيهما في الوصل والباقون بحذفها فالأولى على الوصل والثانية على التخفيف.

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال أبو سليمان الخطابي : الدعاء مصدر من قولك : دعوت الشيء أدعوه دعاء ثم أقاموا المصدر مقام الاسم تقول : سمعت دعاء كما تقول سمعت صوتاً وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم : رجل عدل . وحقيقة الدعاء استدعاء العبدربه جل جلاله العناية واستمداده إياه المعونة ، وأقول : اختلف الناس في الدعاء ، فقال بعض الجهال

الدعاء شيء عديم الفائدة ، واحتجوا عليه من وجوه (أحدها) أن المطلوب بالدعاء إن كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع ، فلا حاجة إلى الدعاء ، وإن كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع ، فلا حاجة أيضاً إلى الدعاء (وثانيها) أن حدوث الحوادث في هذا العالم لا بد من انتهائها بالآخرة إلى المؤثر القديم الواجب لذاته ، وإلا لزم إما التسلسل ، وإما الدور وإما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل ذلك محال وإذا ثبت وجوب انتهائها بالآخرة إلى المؤثر القديم ، فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديماً أزلياً كان واجب الوقوع ، وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديماً أزلياً كان ممتنع الوقوع ، ولما ثبتت هذه الأمور في الأزل لم يكن للدعاء البتة أثر ، وربما عبروا عن هذا الكلام بأن قالوا : الأقدار سابقة والأقضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها وتركه لا ينقص شيئاً منها ، فأبي فائدة في الدعاء ، وقال عليه الصلاة والسلام قدر الله المقادير قبل أن يخلق الخلق بكذا وكذا عاماً وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « جف القلم بما هو كائن » وعنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « أربع قد فرغ منها : العمر والرزق والخلق والخلق » (وثالثها) أنه سبحانه علام الغيوب (يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور) فأبي حاجة بالداعي إلى الدعاء ؟ ولهذا السبب قالوا إن جبريل عليه السلام بلغ بسبب هذا الكلام إلى أعلى درجات الإخلاص والعبودية ولولا أن ترك الدعاء أفضل لما كان كذلك (ورابعها) أن المطلوب بالدعاء إن كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وإن لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه (وخامسها) ثبت بشواهد العقل والأحاديث الصحيحة أن أجل مقامات الصديقين وأعلاها الرضا بقضاء الله تعالى والدعاء ينافي ذلك لأنه اشتغال بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله تعالى وطلبه لحصة البشر (وسادسها) أن الدعاء يشبه الأمر والنهي وذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سوء أدب (وسابعها) روى أنه عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى « من شغله ذكرى عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين » قالوا فثبت بهذه الوجوه أن الأولى ترك الدعاء .

وقال الجمهور الأعظم من العقلاء : إن الدعاء أهم مقامات العبودية ، ويدل عليه وجوه من النقل والعقل ، أما الدلائل النقلية فكثيرة (الأول) أن الله تعالى ذكر السؤال والجواب في كتابه في عدة مواضع منها أصولية ومنها فروعية ، أما الأصولية فقوله (ويسألونك عن الروح ، ويسألونك عن الجبال ويسألونك عن الساعة) وأما الفروعية فمنها في البقرة على التوالي (يسألونك ماذا ينفقون يسألونك عن الشهر الحرام ، يسألونك عن الخمر والميسر ، يسألونك عن اليتامى ، ويسألونك عن المحيض) وقال أيضاً (يسألونك عن الأنفال ، ويسألونك عن ذي القرنين ، ويستنبئونك أحق هو يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة) .

إذا عرفت هذا : فنقول هذه الأسئلة جاءت أجوبتها على ثلاثة أنواع فالأغلب فيها أنه تعالى لما حكى السؤال قال لمحمد : قل وفي صورة واحدة جاء الجواب بقوله : فقل مع فاء التعقيب ، والسبب فيه أن قوله تعالى (يسألونك عن الجبال) سؤال عن قدمها وحدوثها وهذه مسألة أصولية فلا جرم قال الله تعالى (فقل ينسفها ربي نفساً) كأنه قال يا محمد أجب عن هذا السؤال في الحال ولا تؤخر الجواب فإن الشك فيه كفر ثم تقدير الجواب أن النسف ممكن في كل جزء من أجزاء الجبل فيكون ممكناً في الكل وجواز عدمه يدل على امتناع قدمه ، أما سائر المسائل فهي فروعية فلا جرم لم يذكر فيها فاء التعقيب ، أما الصورة الثالثة وهي في هذه الآية قال (وإذا سألك عبادي عني فإني قريب) ولم يقل فقل إني قريب فتدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه (الأول) كأنه سبحانه وتعالى يقول عبدي أنت إنما تحتاج إلى الوساطة في غير وقت الدعاء أما في مقام الدعاء فلا واسطة بيني وبينك (الثاني) أن قوله (وإذا سألك عبادي عني) يدل على أن العبد له وقوله (فإني قريب) يدل على أن الرب للعبد (وثالثها) لم يقل : فالعبد مني قريب ، بل قال : أنا منه قريب ، وفيه سر نفيس فإن العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو في مركز العدم وحضيض الفناء ، فلا يمكنه القرب من الرب أما الحق سبحانه فهو القادر من أن يقرب بفضل وبرحمته من العبد ، والقرب من الحق إلى العبد لا من العبد إلى الحق فلهذا قال (فإني قريب) (والرابع) أن الداعي ما دام يبقى خاطره مشغولاً بغير الله فإنه لا يكون داعياً له فإذا فني عن الكل صار مستغرقاً في معرفة الأحد الحق ، فامتنع من أن يبقى في هذا المقام ملاحظاً لحقه وطالباً لنصيبه ، فلما ارتفعت الوسائط بالكلية ، فلا جرم حصل القرب فإنه ما دام يبقى العبد ملتفتاً إلى غرض نفسه لم يكن قريباً من الله تعالى ، لأن ذلك الغرض يحجبه عن الله ، فثبت أن الدعاء يفيد القرب من الله ، فكان الدعاء أفضل العبادات .

﴿ الحجة الثانية في فضل الدعاء ﴾ قوله تعالى (وقال ربكم ادعوني أستجب لكم) .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ أنه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الأمر به بل بين في آية أخرى أنه إذا لم يسأل يغضب فقال (فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزيّن لهم الشيطان ما كانوا يعملون) وقال عليه السلام « لا ينبغي أن يقول أحدكم : اللهم اغفر لي إن شئت ولكن مجزّم فيقول : اللهم اغفر لي » وقال عليه السلام « الدعاء مخ العبادة » وعن النعمان بن بشير أنه عليه السلام قال « الدعاء هو العبادة » وقرأ (وقال ربكم ادعوني استجب لكم) فقوله « الدعاء هو العبادة » معناه أنه معظم العبادة وأفضل العبادة ، كقوله عليه السلام « الحج عرفة » أي الوقوف بعرفة هو الركن الأعظم .

﴿ الحجة الرابعة ﴾ قوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) وقال (قل ما يعبؤ بكم ربي

لولا دعاؤكم) والآيات كثيرة في هذا الباب فمن أبطل الدعاء فقد أنكر القرآن .

(والجواب عن الشبهة الأولى) أنها متناقضة ، لأن إقدام الإنسان على الدعاء إن كان معلوم الوقوع فلا فائدة في اشتغالكم بإبطال الدعاء ، وإن كان معلوم العدم لم يكن إلى إنكاركم حاجة ، ثم نقول : كيفية علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول ، والحكمة الإلهية تقتضي أن يكون العبد معلقاً بين الرجاء وبين الخوف اللذين بهما تتم العبودية ، وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله بالكل وجريان قضائه وقدره في الكل ، ولهذا الإشكال سألت الصحابة رسول الله ﷺ فقالوا : أرأيت أعمالنا هذه شيء قد فرغ منه أم أمر يستأنفه؟ فقال بل شيء قد فرغ منه . فقالوا: فقيم العمل إذن؟ قال « اعملوا فكل ميسر لما خلق له » فانظر إلى الطائف هذا الحديث فإنه عليه السلام علقهم بين الأمرين فوهبهم سابق القدر المفروغ منه ثم ألزمهم العمل الذي هو مدرجة التعبد ، فلم يعطل ظاهر العمل بما يفيد من القضاء والقدر ، ولم يترك أحد الأمرين للآخر ، وأخبر أن فائدة العمل هو المقدر المفروغ منه فقال « كل ميسر لما خلق له » يريد أنه ميسر في أيام حياته للعمل الذي سبق له القدر قبل وجوده ، إلا أنك تحب أن تعلم ههنا فرق ما بين الميسر والمسخر فتأهب لمعرفة فإنه بمنزلة مسألة القضاء والقدر ، وكذا القول في باب الكسب والرزق فإنه مفروغ منه في الأصل لا يزيده الطلب ولا ينقصه الترك .

(والجواب عن الشبهة الثانية) أنه ليس المقصود من الدعاء الإعلام ، بل إظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع إلى الله بالكلية .

(وعن الثالثة) أنه يجوز أن يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء .

(وعن الرابعة) أنه إذا كان مقصوده من الدعاء إظهار الذلة والمسكنة ثم بعد رضى بما قدره الله وقضاه فذلك أعظم المقامات وهذا هو الجواب عن بقية الشبه في هذا الباب .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في الآية سؤال مشكل مشهور ، وهو أنه تعالى قال (ادعوني استجب لكم) وقال في هذه الآية (أجيب دعوة الداع إذا دعان) وكذلك (أمن يجيب المضطر إذا دعاه) ثم إنا نرى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب .

(والجواب) أن هذه الآية وإن كانت مطلقة إلا أنه وردت آية أخرى مقيدة ، وهو قوله تعالى (بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء) ولا شك أن المطلق محمول على المقيد ، ثم تقرير المعنى فيه وجوه (أحدها) أن الداعي لا بد وأن يجد من دعائه عوضاً ، إما إسعافاً بطلبته التي لأجلها دعا وذلك إذا وافق القضاء ، فإذا لم يساعده القضاء فإنه يعطي سكينه في

نفسه ، وإنشراحاً في صدره ، وصبراً يسهل معه احتمال البلاء الحاضر ، وعلى كل حال فلا يعدم فائدة ، وهو نوع من الاستجابة (وثانيها) ما روى القفال في تفسيره عن أبي سعيد الخدري قال : قال رسول الله ﷺ « دعوة المسلم لا ترد إلا لأحدى ثلاث : ما لم يدع باثم أو قطيعة رحم ، إما أن يعجل له في الدنيا ، وإما أن يدخر له في الآخرة ، وإما أن يصرف عنه من السوء بقدر ما دعا » .

وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السؤال ، لأنه تعالى قال (ادعوني أستجب لكم) ولم يقل : أستجب لكم في الحال فإذا استجاب له ولو في الآخرة كان الوعد صدقاً (وثالثها) أن قوله (ادعوني أستجب لكم) يقتضي أن يكون الداعي عارفاً بربه وإلا لم يكن داعياً له ، بل لشيء متخيل لا وجود له البتة ، فثبت أن شرط الداعي أن يكون عارفاً بربه ومن صفات الرب سبحانه أن لا يفعل إلا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته فإذا علم أن صفة الرب هكذا استحال منه أن يقول بقلبه وب عقله : يا رب افعل الفعل الفلاني لا محالة ، بل لا بد وأن يقول : افعل هذا الفعل إن كان موافقاً لقضائك وقدرك وحكمتك ، وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الآية على ترتيب الإجابة عليه مشروطاً بهذه الشروط وعلى هذا التقدير زال السؤال الرابع أن لفظ الدعاء والإجابة يحتمل وجوهاً كثيرة (أحدها) أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله كقول العبد : يا الله الذي لا إله إلا أنت ، وهذا إنما سمي دعاء لأنك عرفت الله تعالى ثم وحدته وأثنت عليه ، فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله إجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الأنباري : (أجيب) ههنا بمعنى أسمع لأن بين السماع وبين الإجابة نوع ملازمة ، فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر ، فقولنا سمع الله لمن حمده أي أجاب الله فكذا ههنا قوله (أجيب دعوة الداع) أي أسمع تلك الدعوة ، فإذا حملنا قوله تعالى (ادعوني أستجب لكم) على هذا الوجه زال الإشكال (وثانيها) أن يكون المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب ، وذلك لأن التائب يدعو الله تعالى عند التوبة ، وإجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة ، وعلى هذا الوجه أيضاً لا إشكال ، (وثالثها) أن يكون المراد من الدعاء العبادة ، قال عليه الصلاة والسلام « الدعاء هو العبادة » وما يدل عليه قوله تعالى (وقال ربكم ادعوني أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين) فظهر أن الدعاء ههنا هو العبادة ، وإذا ثبت هذا فاجابة الله تعالى للدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال (ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله) وعلى هذا الوجه الإشكال زائل (ورابعها) أن يفسر الدعاء بطلب العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور إن كان متوجهاً على هذا التفسير لم يكن متوجهاً على التفسيرات الثلاثة المتقدمة ، فثبت أن

الإشكال زائل .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قالت المعتزلة (أجيب دعوة الداع إذا دعان) مختص بالمؤمنين (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وذلك لأن وصفنا الإنسان بأن الله تعالى قد أجاب دعوته ، صفة مدح وتعظيم ، ألا ترى أنا إذا أردنا المبالغة في تعظيم حال إنسان في الدين قلنا إنه مستجاب الدعوة وإذا كان هذا من أعظم المناصب في الدين ، والفاسق واجب الإهانة في الدين ، ثبت أن هذا الوصف لا يثبت إلا لمن لا يتلوث إيمانه بالفسق ، بل الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه إلا أن ذلك لا يسمى إجابة الدعوة .

أما قوله تعالى (فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ وجه الناظم أن يقال : إنه تعالى قال : أنا أجيب دعاءك مع أنني غني عنك مطلقاً ، فكأن أنت أيضاً مجيباً لدعائي مع أنك محتاج إلي من كل الوجوه ، فما أعظم هذا الكرم ، وفيه دقيقة أخرى وهي أنه تعالى لم يقل للعبد : أجب دعائي حتى أجيب دعاءك ، لأنه لو قال ذلك لصار لدعائي ، وهذا تنبيه على أن إجابة الله عبده فضل منه ابتداء ، وأنه غير معتل بطاعة العبد ، وأن إجابة الرب في هذا الباب إلى العبد متقدمة على اشتغال العبد بطاعة الرب ، وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسألة الرابعة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الواحدي : أجاب واستجاب بمعنى واحد : قال كعب

الغنوي :

وداع دعا يا من يجيب إلى النداء فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وقال أهل المعنى : الإجابة من العبد لله الطاعة ، وإجابة الله لعبده إعطاؤه إياه مطلوبه ، لأن إجابة كل شيء على وفق ما يليق به .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ إجابة العبد لله إن كانت إجابة بالقلب واللسان ، فذاك هو الإيمان ، وعلى هذا التقدير يكون قوله (فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي) تكراراً محضاً ، وإن كانت إجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الإيمان مقدماً على الطاعات ، وكان حق النظم أن يقول : فليؤمنوا بي وليستجيبوا لي ، فلم جاء على العكس منه ؟

(وجوابه) أن الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام ، والإيمان عبارة عن صفة القلب ، وهذا يدل على أن العبد لا يصل إلى نور الإيمان وقوته إلا بتقديم الطاعات والعبادات .

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٨٧﴾

أما قوله تعالى (لعلهم يرشدون) فقال صاحب الكشاف: قرء (يرشدون) بفتح الشين وكسرهما، ومعنى الآية أنهم إذا استجابوا لي وآمنوا بي: اهتموا لمصالح دينهم ودنياهم، لأن الرشيد هو من كان كذلك، يقال: فلان رشيد، قال تعالى (فإن أنستم منهم رشداً) وقال (أولئك هم الراشدون).

قوله عز وجل (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون) فيه مسائل:

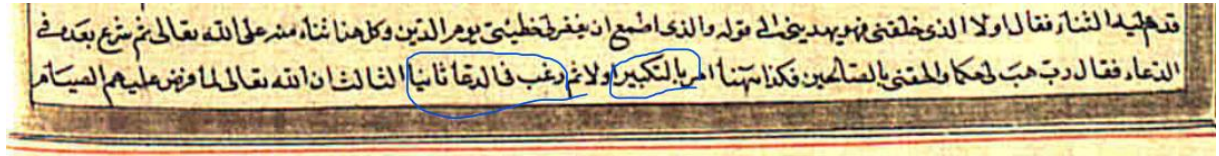
﴿المسألة الأولى﴾ أنه ذهب جمهور المفسرين إلى أن في أول شريعة محمد ﷺ، كان الصائم إذا أفطر حل له الأكل والشرب والوقاع بشرط أن لا ينام وأن لا يصلي العشاء الأخيرة فإذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء، ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية، وقال أبو مسلم الأصفهاني هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البتة، بل كانت ثابتة في شرع النصارى، والله تعالى نسخ هذه الآية ما كان ثابتاً في شرعهم، وجرى فيه على مذهبه من أنه لم يقع في شرعنا نسخ البتة، واحتج الجمهور على قولهم بوجوه:

﴿الحجة الأولى﴾ أن قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم)

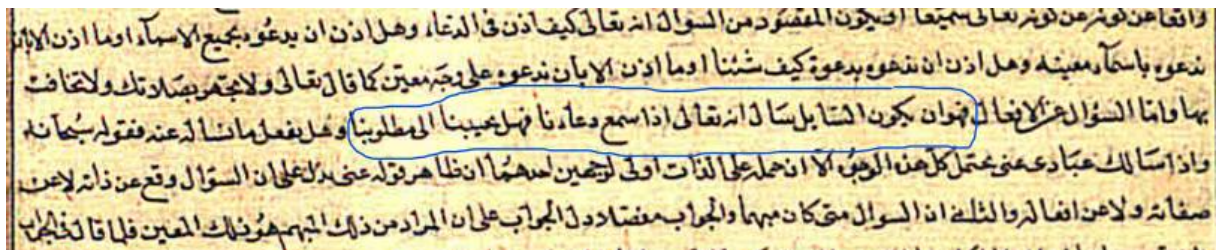
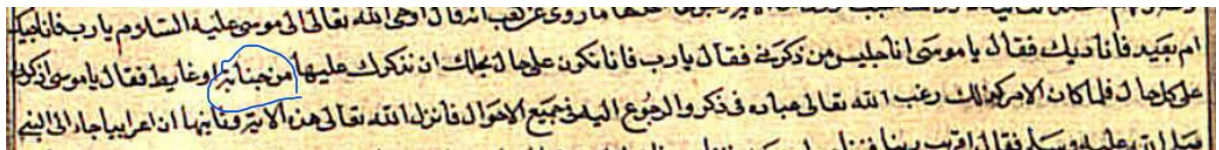
F. Verset 2:186 Extraits des manuscrits

Ms. Istanbul, Raġip Pasha kitapliġi, 84.

f. 178b

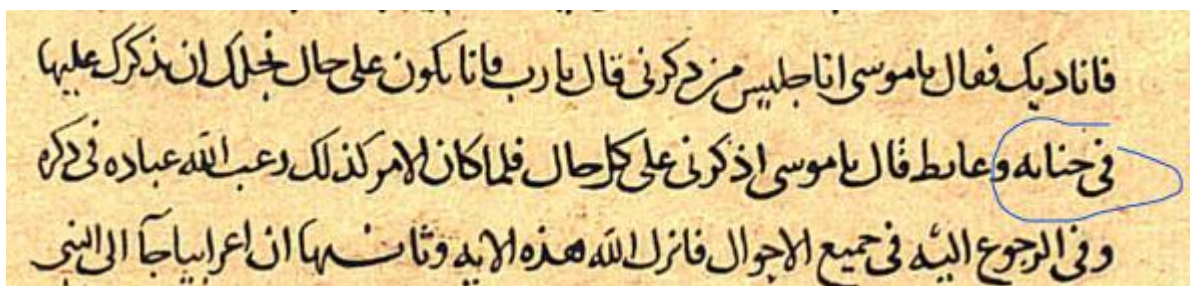
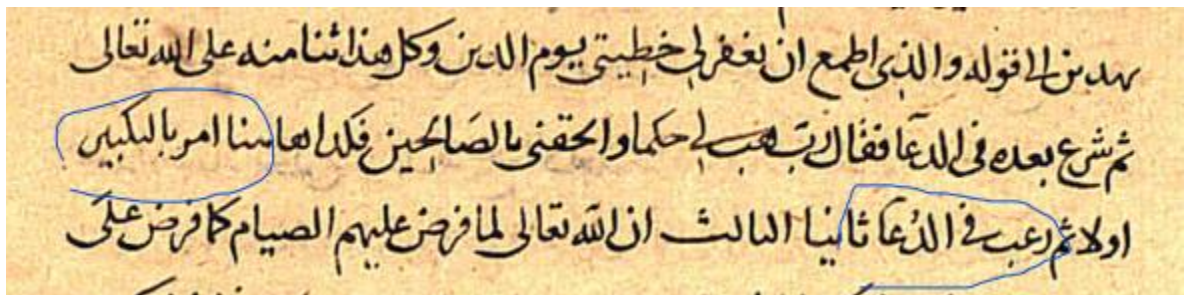


f. 179a.



Ms. Istanbul, Fatih Kütüphanesi, 314.

f. 147b.



f. 150a.

والسبب فيه ان قوله تعالى وسألونك عن احياء سوال عن قديمها وحدثها وهذه مسئلة
اصولية فلا جرم قال الله تعالى فقل يسفها اني يسفا كانه قال يا محمد اجبت عن هذا
السوال في الحال ولا تخرج الجواب فان الشك فيه كفر ثم يقرر الجواب ان السف ممكن

f. 150b.

هذه اشئ قد فرغ منه لم يسبقه فقال بل امر قد فرغ منه فقالوا فقيم العمل اذا قال
اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانظروا الى لطائف هذا الحديث فانه عليه السلام علقهم
بين الامرين فزعمهم بسابق القدر المفروض منه ثم الزمهم العمل الذي هو مدارجه

f. 151b.

ايمانه بالعتق بل الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه الا ان ذلك لا يسمى اجابه الدعوه واما
قوله فليس تجيبوا لي وليؤمنوا بي فغيره مسائل **المسئلة الاولى** وجه النظم
ان يقال انه تعالى قال انا احب دعاك مع اني عنى عنك مطلقا فكن انت الصاحب
لدعائى مع انك محتاج الى من كل الوجهه فما اعظم هذا الكرم وفيه دمه اخرى

﴿ المسألة الثانية ﴾ إذا كان كل بمعنى كل واحد منهم والمذكور الشمس والقمر فكيف قال (يسبحون) ؟ نقول الجواب عنه من وجوه : (أحدها) ما بينا أن قوله كل للعموم فكأنه أخبر عن كل كوكب في السماء سيار (ثانيا) أن لفظ كل يجوز أن يوحد نظراً إلى كونه لفظاً موحداً غير مثنى ولا مجموع ، ويجوز أن يجمع لكون معناه جمعاً ، وأما التثنية فلا يدل عليها اللفظ ولا المعنى فعلى هذا يحسن أن يقول القائل زيد وعمرو كل جاء أو كل جاءوا ولا يقول كل جاءا بالتثنية (وثالثها) لما قال (ولا الليل سابق النهار) والمراد ما في الليل من الكواكب قال (يسبحون) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الفلك ماذا ؟ نقول الجسم المستدير أو السطح المستدير أو الدائرة لأن أهل اللغة اتفقوا على أن فلك المغزل سميت فلكاً لاستدارتها وفلك الخيمة هي الخشبة المسطحة المستديرة التي توضع على رأس العمود لئلا يمزق العمود الخيمة وهي صفحة مستديرة ، فإن قيل فعلى هذا تكون السماء مستديرة . وقد اتفق أكثر المفسرين على أن السماء مبسوطة ليس لها أطراف على جبال وهي كالسقف المستوي . ويدل عليه قوله تعالى (والسقف المرفوع) نقول ليس في النصوص ما يدل دلالة قاطعة على كون السماء مبسوطة غير مستديرة ، ودل الدليل الحسي على كونها مستديرة فوجب المصير إليه . أما الأول فظاهر لأن السقف المقب لا يخرج عن كونه سقفاً ، وكذلك كونها على جبال ، وأما الدليل الحسي فوجوه (أحدها) أن من أمعن في السير في جانب الجنوب يظهر له كواكب مثل سهيل وغيره ظهوراً أبدياً حتى أن من يرصد يراه دائماً ويخفى عليه بنات نعش وغيرها خفاء أبدياً ، ولو كان السماء مسطحة مستوية لكان الكل للكل بخلاف ما إذا كان مستديراً فإن بعضه حينئذ يستتر بأطراف الأرض فلا يرى (الثاني) هو أن الشمس إذا كانت مقارنة للحمل (١) مثلاً فإذا غربت ظهر لنا كوكب في منطقة البروج من الحمل إلى الميزان ثم في قليل يستتر الكوكب الذي كان غروبه بعد غروب الشمس ويظهر الكوكب الذي كان طلوعه بعد طلوع الشمس وبالعكس وهو دليل ظاهر وإن بحث فيه يصير قطعياً (الثالث) هو أن الشمس قبل طلوعها وبعد غروبها يظهر ضوءها ويستتير الجو بعض الاستتارة ثم يطلع ولولا أن بعض السماء مستتر بالأرض وهو محل الشمس فلا يرى جرمها وينتشر نورها لما كان كذا بل كان عند إعادتها إلى السماء يظهر لكل أحد جرمها ونورها معاً لكون السماء مستوية حينئذ مكشوفة كلها لكل أحد (الرابع) القمر إذا انكسف في ساعة من الليل في جانب الشرق ، ثم سئل أهل الغرب عن وقت الكسوف أخبروا عن الخسوف في ساعة أخرى قبل تلك الساعة التي رأى أهل المشرق فيها الخسوف لكن الخسوف في وقت واحد في جميع نواحي العالم والليل مختلف فدل على أن الليل في جانب المشرق قبل الليل في جانب المغرب فالشمس غربت من عند أهل المشرق وهي بعد في السماء ظاهرة لأهل المغرب فلم استتارها بالأرض ولو كانت مستوية

(١) الحمل من بروج الشمس الاثنى عشر وقد انظمت في قول الشاعر : حمل الثور جوزة السرطان ورعى الليث سبل الميزان ورعى غروب بقوس الجدى نزح الدلو بركة الحيتان

لما كان كذلك (الخامس) لو كانت السماء مبسوطة لكان القمر عند ما يكون فوق رؤوسنا على المسامنة أقرب إلينا وعند ما يكون على الأفق أبعد منا لأن العموم أصغر من القطر والوتر ، وكذلك في الشمس والكواكب كان يجب أن يرى أكبر لأن القريب يرى أكبر وليس كذلك فان قيل جاز أن يكون وهو على الأفق على سطح السماء وعند ما يكون على مسامنة رؤوسنا في بحر السماء غائراً فيها لأن الحرق جائز على السماء ، نقول لا تنازع في جواز الحرق لكن القمر حينئذ تكون حركته في دائرة لا على خط مستقيم وهو غرضنا ولأننا نقول لو كان كذلك لكان القمر عند أهل المشرق وهو في منتصف نهارهم أكبر مقداراً لكونه قريباً من رؤوسهم ضرورة فرضه على سطح السماء الأدنى وعندنا في بحر السماء ، وبالجمل الدلائل كثيرة والاكتثار منها يليق بكتب الهيئة التي الغرض منها بيان ذلك العلم ، وليس الغرض في التفسير بيان ذلك غير أن القدر الذي أوردناه يكفي في بيان كونه فلما مستديراً .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ هذا يدل على أن لكل كوكب فلكا ، فاقولك فيه ؟ نقول : أما السبعة السيارة (١) فللك فلک ، وأما الكواكب الأخر فقيل لكل فلک واحد ، ولندكر كلاماً مختصراً في هذا الباب من الهيئة حيث وجب الشروع بسبب تفسير الفلك فنقول : قيل إن للقمر فلکا لأن حركته أسرع من حركة الستة الباقية ، وكذلك لكل كوكب فلک لاختلاف سيرها بالسرعة والبطء والممر ، فان بعضها يمر في دائرة وبعضها في دائرة أخرى حتى في بعض الأوقات يمر بعضها ببعض ولا يكسفه وفي بعض الأوقات يكسفه فللكل كوكب فلک ، ثم إن أهل الهيئة قالوا فكل فلک هو جسم كرة وذلك غير لازم بل اللازم أن نقول لكل فلک هو كرة أو صفحة أو دائرة يفعلها الكوكب بحركته ، والله تعالى قادر على أن يخلق الكوكب في كرة يكون وجوده فيها كوجود مسمار مغرق في ثخن كرة مجوفة ويدير الكرة فيدور الكوكب بدوران الكرة ، وعلى مذهب أرباب الهيئة حركة الكواكب السيارة على هذا الوجه ، وكذلك قادر على أن يخلق حلقة يحيط بها أربع سطوح متوازية بها فانها أربع دوائر متوازية كخبر الرحي إذا قورناه وأخرجنا من وسطه طاحونة من طواحين اليد ويبقى منه حلقة يحيط بها سطوح ودوائر كما ذكرنا وتكون الكواكب فيه وهو فلک فتدور تلك الحلقة وتدير الكواكب ، والحركة على هذا الوجه وإن كانت مقدورة لكن لم يذهب إليه أحد ممن يعتبر وكذلك هو قادر على أن يجعل الكواكب بحيث تشق السماء فتجعل دائرة متوهمة كما لو فرضت سمكة في الماء على وجهه تنزل من جانب وتصلع إلى موضع من الجانب الآخر على استدارة وهذا هو المفهوم من قوله تعالى (وكل في فلك يسبحون) والظاهر أن حركة الكواكب على هذا الوجه ، وأرباب الهيئة أنكروا ذلك وقالوا لا تجوز الحركة

(١) نظم بعضهم السبعة السيارة في بيت وهو :
 ذحل شرى مريحه من شحنة فزاهرت لطارد الأقار
 والمراد من قوله شرى كوكب المشتري : ولم يكن معروفاً غير هذه السبعة عند القدماء ، وقد اكتشف المحدثون كواكب أخرى جديدة منها نبتون وأورانوس .

(١٠٩) سُورَةُ الْكَافِرُونَ مَكِّيَّةٌ
وَأَيَّانَهَا سَبِّتُ

اعلم أن هذه السورة تسمى سورة المناظرة وسورة الإخلاص والمفشفشة ، وروى أن من قرأها فكأنما قرأ ربع القرآن ، والوجه فيه أن القرآن مشتمل على الأمر بالمأمورات والنهي عن المحرمات ، وكل واحد منهما ينقسم إلى ما يتعلق بالقلوب وإلى ما يتعلق بالجوارح وهذه السورة مشتملة على النهي عن المحرمات المتعلقة بأفعال القلوب فتكون ربعاً للقرآن والله أعلم .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قُلْ يَتَّيْبُ الْكَافِرُونَ ﴿١﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ قل يا أيها الكافرون ﴾ .

اعلم أن قوله تعالى (قل) فيه فوائد : (أحدها) أنه عليه السلام كان مأموراً بالرفق واللين في جميع الأمور كما قال (ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فبما رحمة من الله لنت لهم ، بالمتؤمنين رءوف رحيم ، وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) ثم كان مأموراً بأن يدعو إلى الله بالوجه الأحسن (وجاد لهم بالنبي هي أحسن) ولما كان الأمر كذلك ، ثم إنه خاطبهم بيا أيها الكافرون فكانوا يقولون كيف يليق هذا التغليظ بذلك الرفق فأجاب بأني مأمور بهذا الكلام لا أني ذكرته من عند نفسي فكان المراد من قوله قل تقرير هذا المعنى (وثانيها) أنه لما قيل له (وأنذر عشيرتك الأقربين) وهو كان يحب أقرباه لقوله (قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى) فكانت القرابة ووحدة الذنب كالمنازع من إظهار الخشونة فأمر بالتصريح بتلك الخشونة والتغليظ فقبل له (قل) ، (وثالثها) أنه لما قيل له (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) فأمر بتبليغ كل ما أنزل عليه فلما قال الله تعالى له (قل يا أيها الكافرون) نقل هو عليه السلام هذا الكلام بحملته كأنه قال إنه تعالى أمرني بتبليغ كل ما أنزل علي والذي أنزل علي هو مجموع قوله (قل يا أيها الكافرون) فأنا أيضاً أبلغه إلى الخلق هكذا (ورابعها) أن الكفار كانوا مقرين بوجود الصانع ، وأنه هو الذي خلقهم ورزقهم ، على ما قال

تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) والعبد يتحمل من مولاه ما لا يتحملة من غيره ، فلو أنه عليه السلام قال ابتداء (يا أيها الكافرون) لجوزوا أن يكون هذا كلام محمد ، فلعلمهم ما كانوا يتحملونه منه وكانوا يؤذونه . أما لما سمعوا قوله (قل) علموا أنه ينقل هذا التغليظ عن خالق السموات والأرض ، فكانوا يتحملونه ولا يعظم تأذيمهم به (وخاسمها) أن قوله (قل) يوجب كونه رسولا من عند الله ، فكما قيل له (قل) كان ذلك كالمنشور الجديد في ثبوت رسالته ، وذلك يقتضى المبالغة في تعظيم الرسول ، فإن الملك إذا فوض مملكته إلى بعض عبيده ، فإذا كان يكتب له كل شهر وستة منشورا جديداً دل ذلك على غاية اعتناؤه بشأنه ، وأنه على عزم أن يزيده كل يوم تعظيما وتشرفاً (وسادسها) أن الكفار لما قالوا نعبد إلهك سنة ، وتعبد آلهتنا سنة ، فكأنه عليه السلام قال : استأمرت إلهي فيه . فقال (قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون) (وسابعها) الكفار قالوا فيه السوء ، فهو تعالى زجرهم عن ذلك ، وأجابههم وقال (إن شئت هو الأبر) وكأنه تعالى قال : حين ذكرك بسوء ، فأما كنت المحيب بنفسى ، فحين ذكرونى بالسوء وأثبتوا إلى الشركاء ، فكأن أنت المحيب (قل يا أيها الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون) (وثامنها) أنهم سموا أوترا ، فإن شئت أن تستوفى منهم القصاص ، فاذكروهم بوصف ذم بحيث تكون صادقا فيه (قل يا أيها الكافرون) لكن الفرق أنهم عابوك بما ليس من فعلك وأنت تعيهم بما هو فعلهم (وتاسعها) أن بتقدير أن تقول : يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدونه ، والكفار يقولون : هذا كلام ربك أم كلامك ، فإن كان كلام ربك فربك يقول : أنا لا أعبد هذه الأصنام ، ونحن لا نطلب هذه العبادة من ربك إنما نطلبها منك ، وإن كان هذا كلامك فأنت قلت من عند نفسك إنى لا أعبد هذه الأصنام ، فلم قلت إن ربك هو الذى أمرك بذلك ، أما لما قال قل ، سقط هذا الاعتراض لأن قوله (قل) يدل على أنه مأمور من عند الله تعالى بأن لا يعبدها ويتبرأ منها (وعاشرها) أنه لو أزل قوله (يا أيها الكافرون) لكان يقرؤها عليهم لا محالة ، لأنه لا يجوز أن يخون فى الوحي إلا أنه لما قال (قل) كان ذلك كالنا كيد فى إيجاب تبليغ هذا الوحي إليهم ، والتأكيد يدل على أن ذلك الأمر أمر عظيم . فهذا الطريق تدل هذه الكلمة على أن الذى قالوه وطلبوه من الرسول أمر منكر فى غاية القبح ونهاية الفحش (الحادى عشر) كأنه تعالى يقول كانت النفية جائزة عند الخوف ، أما الآن لما قوينا عليك بقولنا (إنا أعطيناك الكوثر) وبقولنا (إن شئت هو الأبر) فلا تبال بهم ولا تلتفت إليهم و (قل يا أيها الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون) (الثانى عشر) أن خطاب الله تعالى مع العبد من غير واسطة يوجب التعظيم ألا ترى أنه تعالى ذكر من أقسام إهانة الكفار ، أنه تعالى لا يكلمهم ، فلو قال (يا أيها الكافرون) لكان ذلك من حيث أنه خطاب مشافهة يوجب التعظيم ، ومن حيث أنه وصف لهم بالكفر يوجب الإيذاء فينجبر الإيذاء بالإكرام ، أما لما قال (قل يا أيها الكافرون) فحينئذ يرجع تشريف

المخاطبة إلى محمد ﷺ ، وترجع الإهانة الحاصلة لهم بسبب وصفهم بالكفر إلى الكفار ، فيحصل فيه تعظيم الأولياء ، وإهانة الأعداء ، وذلك هو النبأ في الحسن (الثالث عشر) أن محمداً عليه السلام كان منهم ، وكان في غاية الشفقة عليهم والرافة بهم ، وكانوا يعلمون منه أنه شديد الاحتراز عن الكذب ، والاب الذي يكون في غاية الشفقة بولده ، ويكون في نهاية الصدق والبعد عن المكذب ثم إنه يصف ولده بعيب عظيم فالولد إن كان عاقلاً يعلم أنه ما وصفه بذلك مع غاية شفقتك عليه إلا لصدقه في ذلك ولأنه بلغ مبلغاً لا يقدر على إخفائه ، فقال تعالى (قل) يا محمد لهم (أيها الكافرون) ليعلموا أنك لما وصفتهم بذلك مع غاية شفقتك عليهم وغاية احترازك عن الكذب فهم موصوفون بهذه الصفة القبيحة ، فربما يصير ذلك داعياً لهم إلى البراءة من هذه الصفة والاحتراز عنها (الرابع عشر) أن الإيذاء والايحاش من ذوى القربى أشد وأصعب من الغير فأتت من قبيلهم ، ونشأت فيما بين أظهرهم فقل لهم (يا أيها الكافرون) فلعلة يصعب ذلك الكلام عليهم ، فيصير ذلك داعياً لهم إلى البحث والنظر والبراءة عن الكفر (الخامس عشر) كأنه تعالى يقول ألسنا بيننا في سورة (والعصر إن الإنسان لني خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر) وفي سورة الكوثر (إنا أعطيناك الكوثر) وأتيت بالإيمان والأعمال الصالحات ، بمقتضى قولنا (فصل لربك وانحر) بقى عليك التواصى بالحق والتواصى بالصبر ، وذلك هو أن تمنعهم بلسانك وبرهانك عن عبادة غير الله ، فقل (يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون) (السادس عشر) كأنه تعالى يقول يا محمد أنسيت أننى لما أخرت الوسى عليك مدة قليلة ، قال الكافرون إنه ودعه ربه وقلاه ، فشق عليك ذلك غاية المشقة ، حتى أنزلت عليك السورة ، وأقسمت بالضحى (والليل إذا سجى) أنه (ما ودعك ربك وما قلى) فلما لم تستجز أن أتركك شهراً ولم يطب قلبك حتى ناديت في العالم بأنه (ما ودعك ربك وما قلى) أفستجيز أن تتركى شهراً وتشتغل بعبادة آلهتهم فلبا ناديت بنفى تلك التهمة ، فنادت أيضاً في العالم بنفى هذه التهمة و (قل يا أيها الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون) ، (السابع عشر) لما سألوا منه أن يعبد آلهتهم سنة ويعبدوا إلهه سنة ، فهو عليه السلام سكت ولم يقل شيئاً ، لا لأنه جوز في قلبه أن يكون الذى قالوه حقاً ، فإنه كان قاطعاً بفساد ما قالوه لكنه عليه السلام ، توقف في أنه بماذا يجيبهم ؟ أبأن يقيم الدلائل العقلية على امتناع ذلك أو بأن يزجرهم بالسيف أو بأن ينزل الله عليهم عذاباً ، فاغتم الكفار ذلك السكوت وقالوا إن محمداً مال إلى ديننا ، فكانه تعالى قال يا محمد إن توقفك عن الجواب في نفس الأمر حق ولكنه أوم باطلاً ، فتدارك إزالة ذلك الباطل ، وصرح بما هو الحق و (قل يا أيها الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون) (الثامن عشر) أنه عليه السلام لما قال له ربه ليسل المراجع أن على استولى عليه هبة الحضرة الإلهية فقال لا أحصى ثناء عليك ، فوقع ذلك السكوت منه في غاية الحسن فكانه

I. Versets 75:22-23 Tafsīr Ibn Kathīr, vol. 8, pp. 279-281.

الجزء الثامن - سورة القيامة : الآيات (١٦ - ٢٥) ————— ٢٧٩

لى سعيد : وأنا أحرك شفتي كما رأيت ابن عباس يحرك شفتيه - فأنزل الله عز وجل : ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ . إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴾ ، قال : جمعه في صدرك ، ثم تقرأه ، ﴿ فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴾ : فاستمع له وأنصت ، ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ . فكان بعد ذلك إذا انطلق جبريل قراه كما أقرأه ^(١) .

وقد رواه البخاري ومسلم ، من غير وجه ، عن موسى بن أبي عائشة ، به ^(٢) . ولفظ البخاري : فكان إذا أتاه جبريل أطرق ، فإذا ذهب قراه كما وعده الله عز وجل ^(٣) .

وقال ابن أبي حاتم : حدثنا أبو سعيد الأشج ، حدثنا أبو يحيى التيمي ، حدثنا موسى بن أبي عائشة ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس قال : كان رسول الله ﷺ إذا نزل عليه الوحي يلقى منه شدة ، وكان إذا نزل عليه عرف في تحريكه شفتيه ، يتلقى أوله ويحرك شفتيه خشية أن ينسى أوله قبل أن يفرغ من آخره ، فأنزل الله : ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴾ .

وهكذا قال الشعبي ، والحسن البصري ، وقتادة ، ومجاهد ، والضحاك ، وغير واحد : إن هذه الآية نزلت في ذلك .

وقد روى ابن جرير من طريق العوفي ، عن ابن عباس : ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴾ قال : كان لا يفتر من القراءة مخافة أن ينساه ، فقال الله : ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ . إِنَّ عَلَيْنَا أَنْ نَجْمِعَهُ لَكَ ﴾ وَقُرْآنَهُ : أن نقرئك فلا تنسى .

وقال ابن عباس وعطية العوفي : ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ : تبين حلاله وحرامه . وكذا قال قتادة .

وقوله : ﴿ كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ . وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ ﴾ أى : إنما يحملهم على التكذيب بيوم القيامة ومخالفة ما أنزل الله عز وجل على رسوله ﷺ من الوحي الحق والقرآن العظيم : أنهم إنما همتمهم إلى الدار الدنيا العاجلة ، وهم لاهون متشاغلون عن الآخرة .

ثم قال تعالى : ﴿ وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴾ ، من النضارة ، أى حسنة بهية مشرقة مسرورة ، ﴿ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴾ أى : تراه عيانا ، كما رواه البخاري ، رحمه الله ، في صحيحه : « إنكم سترون ربكم عيانا » ^(٤) . وقد ثبتت رؤية المؤمنين لله عز وجل في الدار الآخرة في الأحاديث الصحاح ، من طرق متواترة عند أئمة الحديث ، لا يمكن دفعها ولا منعها ؛ لحديث أبي سعيد وأبي هريرة - وما في الصحيحين - : أن ناسا قالوا : يا رسول الله ، هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال : « هل تَضَارُونَ في رؤية الشمس والقمر ليس دونهما سَحَاب ؟ » قالوا : لا . قال : « فإنكم تَرَوْنَ ربكم كذلك » ^(٥) . وفي الصحيحين عن جرير قال : نظر رسول الله ﷺ إلى القمر ليلة البدر فقال : « إنكم تَرَوْنَ ربكم كما تَرَوْنَ هذا القمر ، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس ولا قبل

(١) المسند (٣٤٣/١) .

(٢) صحيح البخاري برقم (٤٩٢٧، ٤٩٢٨) ، وصحيح مسلم برقم (٤٤٨) .

(٣) صحيح البخاري برقم (٤٩٢٩) .

(٤) صحيح البخاري برقم (٤٨٥، ٥٧٣، ٥٥٤) من حديث جرير رضي الله عنه .

(٥) صحيح البخاري برقم (٧٤٣٧، ٧٤٣٨) ، وصحيح مسلم برقم (١٨٢) .

غروبها فافعلوا» ^(١) . وفي الصحيحين عن أبي موسى قال: قال رسول الله ﷺ : « جَنَّتان من ذهب آتيتهما وما فيهما ، وجنتان من فضة آتيتهما وما فيهما ، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى الله إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن » ^(٢) . وفي أفراد مسلم ، عن صهيب ، عن النبي ﷺ قال: « إذا دخل أهل الجنة الجنة قال : يقول الله تعالى : تريدون شيئاً أزيدكم ؟ فيقولون : ألم تبيض وجوهنا ؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار ؟ » قال : « فيكشف الحجاب ، فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم ، وهي الزيادة » . ثم تلا هذه الآية : ﴿ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ ﴾ [يونس: ٢٦] ^(٣) .

وفي أفراد مسلم ، عن جابر في حديثه : « إن الله يَتَجَلَّى للمؤمنين يضحك » ^(٤) — يعني في عرصات القيامة — ففي هذه الأحاديث أن المؤمنين ينظرون ^(٥) إلى ربهم عز وجل في العرصات ، وفي روضات الجنات .

وقال الإمام أحمد : حدثنا أبو معاوية ، حدثنا عبد الملك بن أبجر ، حدثنا ثوير ^(٦) بن أبي فاختة ، عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : « إن أدنى أهل الجنة منزلة لينظر في ملكه ألفي سنة ، يرى أقصاه كما يرى أدناه ، ينظر إلى أزواجه وخدمه . وإن أفضلهم منزلة لينظر في وجهه الله كل يوم مرتين » ^(٧) .

ورواه الترمذي عن عبد بن حميد ، عن شعبة ، عن إسرائيل ، عن ثوير قال : « سمعت ابن عمر . . . » فذكره ، قال : « ورواه عبد الملك بن أبجر ، عن ثوير ، عن مجاهد ، عن ابن عمر ، قوله » . وكذلك رواه الثوري ، عن ثوير ، عن مجاهد ، عن ابن عمر ، ولم يرفعه ^(٨) . ولولا خشية الإطالة لأوردنا الأحاديث بطرقها وألفاظها من الصحاح والحسان والمسانيد والسنن ، ولكن ذكرنا ذلك مفرقاً في مواضع من هذا التفسير ، وبالله التوفيق ^(٩) . وهذا بحمد الله مجمع عليه بين الصحابة والتابعين وسلف هذه الأمة ، كما هو متفق عليه بين أئمة الإسلام . وهذه الأنام .

ومن تأول ذلك بأن المراد بـ ﴿ إَلَى ﴾ مفرد الآلاء ، وهي النعم ، كما قال الثوري ، عن منصور ، عن مجاهد : ﴿ إَلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴾ ، فقال تنتظر الثواب من ربها . رواه ابن جرير من غير وجه عن مجاهد . وكذا قال أبو صالح أيضاً — فقد أبعد هذا القائل ^(١٠) النجعة ، وأبطل فيما ذهب إليه . وأين هو من قوله تعالى : ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ﴾ ؟ [المطففين: ١٥] ، قال الشافعي ، رحمه الله : ما حَجَبَ الفجار إلا وقد عَلمَ أن الأبرار يرونه عز وجل . ثم قد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ بما دل عليه سياق الآية الكريمة ، وهي قوله : ﴿ إَلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴾ . قال ابن جرير :

(١) صحيح البخاري برقم (٧٤٣٤ ، ٧٤٣٦) ، وصحيح مسلم برقم (٦٣٣) .

(٢) صحيح البخاري برقم (٧٤٤٤) ، وصحيح مسلم برقم (١٨٠) .

(٣) صحيح مسلم برقم (١٨١) .

(٤) صحيح مسلم برقم (١٩١) .

(٥) في م ، أ : « حدثنا يزيد » .

(٦) في م : « ينظروا » .

(٧) المسند (١٣/٢) .

(٨) سنن الترمذي برقم (٣٣٣٠) .

(٩) وانظر : كتاب النهاية في الفتن والملاحم للمحافظ ابن كثير (٢/ ٣٠٠) فقد أطل في ذكر أحاديث الرؤية .

(١٠) في م : « الناظر » .

حدثنا محمد بن إسماعيل البخارى، حدثنا آدم ، حدثنا المبارك، عن الحسن: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ قال: حسنة ، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ، قال: تنظر إلى الخالق ، وحق لها أن تنظر وهى تنظر إلى الخالق (١) .

وقوله : ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ . تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ : هذه وجوه الفجار تكون يوم القيامة باسرة . قال قتادة : كالحلة . وقال السدى : تغير ألوانها . وقال ابن زيد : ﴿بَاسِرَةٌ﴾ أى : عابسة . ﴿تَظُنُّ﴾ أى : تستيقن ، ﴿أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ ، قال مجاهد: داهية . وقال قتادة : شر . وقال السدى : تستيقن أنها هالكة . وقال ابن زيد : تظن أن ستدخل النار .

وهذا المقام كقوله : ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: ١٠٦] ، وكقوله : ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ . ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ . وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ غَبَرَةٌ . تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ . أُولَٰئِكَ هُمُ الْكُفَرَةُ الْفَجَرَةُ﴾ [عبس: ٣٨-٤٢] ، وكقوله : ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ . عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ . تَصَلَّىٰ نَارًا حَامِيَةً﴾ ، إلى قوله : ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ . لِّسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ . فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ﴾ [الغاشية: ٢ - ١٠] ، فى أشباه ذلك من الآيات والسياقات .

﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ (٢٦) وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ (٢٧) وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ (٢٨) وَالْتَفَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ (٢٩) إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ (٣٠) فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّىٰ (٣١) وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ (٣٢) ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَتَمَطَّىٰ (٣٣) أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ (٣٤) ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ (٣٥) أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى (٣٦) أَلَمْ يَكُ نَظْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ (٣٧) ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ (٣٨) فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ (٣٩) أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ (٤٠)﴾ .

يخبر تعالى عن حالة الاحتضار وما عنده من الأهوال - ثبتنا الله هناك بالقول الثابت - فقال تعالى : ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ﴾ ، إن جعلنا ﴿كَلَّا﴾ رادعة فمعناها : لست يا ابن آدم تكذب هناك بما أخبرت به ، بل صار ذلك عندك عيانا . وإن جعلناها بمعنى (حقا) فظاهر ، أى : حقا إذا بلغت التراقي ، أى : انتزعت روحك من جسدك وبلغت تراقيك ، والتراقي : جمع ترقوة ، وهى العظام التى بين ثغرة النحر والعاتق ، كقوله : ﴿فَلَوْلَا (٢)﴾ إذا بلغت الحلقوم . وأنتم حينئذ تنظرون . ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون . فلولا إن كنتم غير مدينين . ترجعونها إن كنتم صادقين [الواقعة: ٨٣ - ٨٧] . وهكذا قال هاهنا : ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ﴾ ، ويذكر هاهنا حديث بسر بن جحاش الذى تقدم فى سورة «يس» (٣) . والتراقي : جمع ترقوة ، وهى قريبة من الحلقوم .

(١) تفسير الطبرى (١١٩/٢٩) .

(٢) فى ١ : «كلا» وهو خطأ .

(٣) حديث بسر بن جحاش ، رواه الإمام أحمد فى المسند (٣١٠/٤) من طريق جبير بن نفير ، عن بسر بن جحاش : أن رسول الله ﷺ بصق يوماً فى كفه فوضع عليها إصبعه ثم قال : «قال الله تعالى : ابن آدم أنى تعجزنى وقد خلقتك مثل هذه حتى إذا سويتك وعدلتك ، مشيت بين يديك وللأرض منك وئيد ، فجمعت ومنعت ، حتى إذا بلغت التراقي قلت : أتصدق وأنى أوان الصدقة ١٢» وقد سبق عند تفسير الآية : ٧٧ من سورة يس .

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾

وتذرون الآخرة ، وقال سائر المفسرين (كلا) معناه حقاً أى حقاً تحبون العاجلة وتذرون الآخرة ، والمعنى أنهم يحبون الدنيا ويعملون لها ويتركون الآخرة ويعرضون عنها .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرئ تحبون وتذرون بالتاء والياء وفيه وجهان (الأول) قال الفراء القرآن إذا نزل تعريفاً لحال قوم ، فتارة ينزل على سبيل المخاطبة لهم . وتارة ينزل على سبيل المغاية ، كقوله تعالى (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم) (الثاني) قال أبو علي الفارسي : الياء على ما تقدم من ذكر الإنسان في قوله (أبحسب الإنسان) والمراد منه الكثرة ، كقوله (إن الإنسان خلق هلوعاً) والمعنى أنهم يحبون ويذرون ، والتاء على قل لهم ، بل تحبون وتذرون .

قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة ﴾ قال الليث : نضر اللون والشجر والورق ينضر نضرة ، والنصرة النعمة ، والناضر الناعم ، والنضر الحسن من كل شيء ، ومنه يقال للون إذا كان مشرقاً : ناضر ، فيقال أخضر ناضر ، وكذلك في جميع الألوان ، ومعناه الذي يكون له برق ، وكذلك يقال : شجر ناضر ، وروض ناضر . ومنه قوله عليه السلام « نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها » الحديث . أكثر الرواة رواه بالتخفيف ، وروى عكرمة عن الأصمعي : فيه التشديد ، والفاظ المفسرين مختلفة في تفسير الناضر ، ومعناها واحد قالوا : مسرورة ، ناعمة ، مضيئة ، مسفرة ، مشرفة بهجة . وقال الزجاج : نضرت بنعيم الجنة ، كما قال (تعرف في وجوههم نضرة النعيم) .

قوله تعالى : ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ .

اعلم أن جمهور أهل السنة يتمسكون بهذه الآية في إثبات أن المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة . أما المعتزلة فلهم ههنا مقامان (أحدهما) بيان أن ظاهره لا يدل على رؤية الله تعالى (والثاني) بيان التأويل .

(أما المقام الأول) فسيقالوا النظر المقرون بحرف إلى ليس اسماً للرؤية ، بل لمقدمة الرؤية وهي تغليب الحدقة نحو المرئي التماس لرؤيته ، ونظر العين بالنسبة إلى الرؤية كنظر القلب بالنسبة إلى المعرفة ، وكالإصغاء بالنسبة إلى السماع ، فكما أن نظر القلب مقدمة للمعرفة ، والإصغاء مقدمة للسمع ، فكذا نظر العين مقدمة للرؤية ، قالوا والذي يدل على أن النظر ليس اسماً للرؤية وجوه (الأول) قوله تعالى (وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون) أثبت النظر حال عدم الرؤية ، فدل على أن النظر غير الرؤية (والثاني) أن النظر يوصف بما لا توصف به الرؤية ، يقال . نظر إليه نظراً شزراً ، ونظر غضبان ، ونظر راض ، وكل ذلك لأجل أن حركة الحدقة تدل على هذه الأحوال ، ولا توصف الرؤية بشيء من ذلك ، فلا يقال رآه شزراً ، ورآه رؤية غضبان ، أو رؤية راض (الثالث) يقال انظر إليه حتى تراه ، ونظرت إليه فرأيت ، وهذا يفيد كون الرؤية

غاية للنظر ، وذلك يوجب الفرق بين النظر والرؤية (الرابع) يقال دور فلان متناظرة ، أى متقابلة ، فسمى النظر حاصل ههنا ، ومسمى الرؤية غير حاصل (الخامس) قول الشاعر :

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن تنتظر الخلاصا

أثبت النظر المقرون بحرف إلى مع أن الرؤية ما كانت حاصلة (السادس) احتج أبو على الفارسي على أن النظر ليس عبارة عن الرؤية ، التي هي إدراك البصر ، بل هو عبارة عن تقليب الحدة نحو الجهة التي فيها الشيء الذي يراد رؤيته ، لقول الشاعر :

فيأبى هل يحزى بكأى بمثله مراراً وأنفاسى إليك الزوافر
وانى متى أشرف على الجانب الذى به أنت من بين الجوانب ناظراً

قال : فلو كان النظر عبارة عن الرؤية لما طلب الجزاء عليه ، لأن المحب لم يطلب الثواب على رؤية المحبوب ، فإن ذلك من أعظم مطالبه ، قال : ويدل على ذلك أيضاً قول الآخر :

ونظرة ذى شجن وامق إذا ما الركائب جاوزن ميلا

والمراد منه تقليب الحدة نحو الجانب الذى فيه المحبوب ، فعلنا بهذه الوجوه أن النظر المقرون بحرف إلى ليس اسماً للرؤية (السابع) أن قوله (إلى ربها ناظرة) معناه أنها تنتظر إلى ربها خاصة ولا تنتظر إلى غيره ، وهذا معنى تقديم المفعول ، ألا ترى إلى قوله (إلى ربك يومئذ المستقر ، إلى ربك يومئذ المساق ، ألا إلى الله تصير الأمور ، وإليه ترجعون ، وإلى الله المصير ، عليه توكلت وإليه أنيب) كيف دل فيها التقديم على معنى الاختصاص ، ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر ، ولا تدخل تحت العدد في موقف القيامة ، فإن المؤمنين نظارة ذلك اليوم لأنهم الآمنون (الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فلما دلت الآية على أن النظر ليس إلا إلى الله ، ودل العقل على أنهم يرون غير الله ، علمنا أن المراد من النظر إلى الله ليس هو الرؤية (الثامن) قال تعالى (ولا ينظر إليهم يوم القيامة) ولو قال لا يراهم كفى ، فلما نفى النظر ، ولم ينفى الرؤية دل على المغايرة ، فثبت بهذه الوجوه ، أن النظر المذكور في هذه الآية ليس هو الرؤية .

(المقام الثانى) في بيان التأويل المفصل ، وهو من وجهين (الأول) أن يكون الناظر بمعنى المنتظر ، أى أولئك الأقوام ينظرون ثواب الله ، وهو كقول القائل ، إنما أنظر إلى فلان في حاجتى والمراد أنتظر نجاحها من جهته ، وقال تعالى ، (فناظرة بم يرجع المرسلون) وقال (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة) لا يقال النظر المقرون بحرف إلى غير مستعمل في معنى الانتظار ، ولأن الانتظار غم وألم ، وهو لا يليق بأهل السعادة يوم القيامة ، لآنا نقول (الجواب) عن الأول من وجهين (الأول) النظر المقرون بحرف إلى قد يستعمل بمعنى الانتظار ، والتوقع والدليل عليه أنه يقال : أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بى ، والمراد منه التوقع والرجاء ، وقال الشاعر :

وإذا نظرت إليك من ملك والبحر دونك زدتنى نعماً

وتحقيق الكلام فيه أن قولهم في الانتظار نظرت بغير صلة ، وإنما ذلك في الانتظار لمجيء الإنسان بنفسه ، فأما إذا كان منتظراً لرفده ومعوته ، فقد يقال فيه نظرت إليه كقول الرجل ، وإنما نظرى إلى الله ثم إليك ، وقد يقول ذلك من لا يبصر ، ويقول الأعمى في مثل هذا المعنى عني شاخصة إليك ، ثم إن سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن المراد من إلى ههنا حرف التعدى . بل هو واحد الآلاء ، والمعنى : وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة .

(وأما السؤال الثانى) وهو أن الانتظار غم وألم ، فجوابه أن المنتظر . إذا كان فيما ينتظره على يقين من الوصول إليه ، فإنه يكون فى أعظم اللذات ،

(التأويل الثانى) أن يضم المضاف ، والمعنى إلى ثواب ربها ناظرة ، قالوا وإنما صرنا إلى هذا التأويل ، لأنه لما دلت الدلائل السمعية والعقلية على أنه تعالى تمتنع رؤيته وجب المصير إلى التأويل ، ولقائل أن يقول : فهذه الآية تدل أيضاً على أن النظر ليس عبارة عن قلب الحدة ، لأنه تعالى قال لا ينظر إليهم وليس المراد أنه تعالى يقلب الحدة إلى جهنم فإن قلتم المراد أنه لا ينظر إليهم نظر الرحمة كان ذلك جواباً عما قالوه .

(التأويل الثالث) أن يكون معنى (إلى ربها ناظرة) أنها لا تسأل ولا ترغب إلا إلى الله ، وهو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام « اعبد الله كأنك تراه » فأهل القيامة لشدة تضرعهم إليه وانقطاع أطعاهم عن غيره صاروا كأنهم ينظرون إليه (الجواب) قوله ليس انظر عبارة عن الرؤية ، قلنا ههنا مقامان :

(الأول) أن تقيم الدلالة على أن النظر هو الرؤية من وجهين : (الأول) ما حكى الله تعالى عن موسى عليه السلام وهو قوله (أنظر إليك) فلو كان النظر عبارة عن قلب الحدة إلى جانب المرنى ، لاقتضت الآية أن موسى عليه السلام أثبت لله تعالى وجهة ومكاناً وذلك محال (الثانى) أنه جعل النظر أمراً مرتباً على الإرادة فيكون النظر متأخراً عن الإرادة ، وقلب الحدة غير متأخر عن الإرادة ، فوجب أن يكون النظر عبارة عن قلب الحدة إلى جانب المرنى .

(المقام الثانى) وهو الأقرب إلى الصواب ، سلمنا أن النظر عبارة عن قلب الحدة نحو المرنى التماساً لرؤيته ، لكننا نقول لما تعذر حمله على حقيقة وجب حمله على مسديه وهو الرؤية ، إطلاقاً لاسم السبب على المسبب ، وحمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار ، لأن قلب الحدة كاسبب للرؤية ولا تعلق بينه وبين الانتظار ، فكان حمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار . أما قوله : النظر جاء بمعنى الانتظار ، قلنا لنا فى الجواب مقامان :

(الأول) أن النظر الوارد بمعنى الانتظار كثير فى القرآن ، ولكنه لا يقرن البتة بحرف إلى كقوله تعالى (انظرونا نفتس من نوركم) وقوله (هل ينظرون إلا تأويله) (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) والذي ندعيه أن النظر المقرون بحرف إلى الممدى إلى الوجوه ليس إلا بمعنى الرؤية

٥٠ قوله تعالى : وما أرسلنا من قبلك . سورة الحج .

يرسل ولكنه ألمه أو رأى في النوم ، ومن الناس من قال : إن كل رسول نبي ، وليس كل نبي يكون رسولا ، وهو قول الكلبي والقراء . وقالت المعتزلة كل رسول نبي ، وكل نبي رسول ، ولا فرق بينهما ، واحتجوا على فساد القول الأول بوجوه (أحدها) هذه الآية فأنها دالة على أن النبي قد يكون مرسلا ، وكذا قوله تعالى (وما أرسلنا في قرية من نبي) ، (وثانيها) أن الله تعالى مخاطب محمداً مرة بالنبي ومرة بالرسول ، فدل على أنه لا منافاة بين الأمرين ، وعلى القول الأول المناقاة حاصلة (وثالثها) أنه تعالى نص على أنه خاتم النبيين (ورابعها) أن اشتقاق لفظ النبي إما من النبأ وهو الخبر ، أو من قولهم نبأ إذا ارتفع ، والمعنيان لا يحصلان إلا بقبول الرسالة . (أما القول الثاني) فاعلم أن شيئاً من تلك الوجوه لا يبطله ، بل هذه الآية دالة عليه لأنه عطف النبي على الرسول ، وذلك يوجب المغايرة وهو من باب عطف العام على الخاص . وقال في موضع آخر (وكم أرسلنا من نبي في الأولين) وذلك يدل على أنه كان نبياً ، فجعله الله مرسلأ وهو يدل على قولنا . « قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم كم المرسلون ؟ فقال ثلثمائة وثلاثة عشرة ، فقيل وكم الأنبياء ؟ فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً الجم الغفير » إذا ثبت هذا فنقول : ذكرنا في الفرق بين الرسول والنبي أموراً (أحدها) أن الرسول من الأنبياء من جمع إلى المعجزة الكتاب المنزل عليه ، والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب ، وإنما أمر أن يدعو إلى كتاب من قبله (والثاني) أن من كان صاحب المعجزة وصاحب الكتاب ونسخ شرع من قبله فهو الرسول ، ومن لم يكن مستجعماً لهذه الخصال فهو النبي غير الرسول ، وهؤلاء يلزمهم أن لا يجعلوا إسحق ويعقوب وأيوب ويونس وهرون وداود وسليمان رسلاً لأنهم ما جاءوا بكتاب ناسخ (والثالث) أن من جاءه الملك ظاهراً وأمره بدعوة الخلق فهو الرسول ، ومن لم يكن كذلك بل رأى في النوم كونه رسولا ، أو أخبره أحد من الرسل بأنه رسول الله ، فهو النبي الذي لا يكون رسولا وهذا هو الأولى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكر المفسرون في سبب نزول هذه الآية أن الرسول ﷺ لما رأى إعراض قومه عنه وشق عليه ما رأى من مباعدهم عما جاءهم به تمنى في نفسه أن يأتيهم من الله ما يقارب بينه وبين قومه وذلك لحرصه على إيمانهم فجلس ذات يوم في ناد من أندية قريش كثير أهله وأحب يومئذ أن لا يأتيه من الله شيء ينفروا عنه وتمنى ذلك فأُنزل الله تعالى سورة (والنجم إذا هوى) فقرأها رسول الله ﷺ حتى بلغ قوله (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) أتى الشيطان على لسانه « تلك الغرائيق العلى منها الشفاعة ترجى » فلما سمعت قريش ذلك فرحوا ومضى رسول الله ﷺ في قراءته فقرأ السورة كلها فسجد وسجد المسلمون لسجوده وسجد جميع من في المسجد من المشركين فلم يبق في المسجد مؤمن ولا كافر إلا سجد سوى الوليد بن المغيرة وأبي أحيحة سعيد بن العاصي فأنهما أخذتا حفنة من التراب من البطحاء ورفعها إلى

جهنمها ومجدا عليها لأنهما كانا شيخين كبيرين فلم يستطيعا السجود وتفرقت قريش وقد سرهم ما سمعوا وقالوا قد ذكر محمد آلهتنا بأحسن الذكر فلما أمسى رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاه جبريل عليه السلام فقال ماذا صنعت تلوت على الناس ما لم آتاك به عن الله وقلت ما لم أقل لك ؟! فحزن رسول الله صلى الله عليه وسلم حزناً شديداً وخاف من الله خوفاً عظيماً حتى نزل قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته) الآية . هذا رواية عامة المفسرين الظاهريين . أما أهل التحقيق فقد قالوا هذه الرواية باطلة موضوعة واحتجوا عليه بالقرآن والسنة والمعقول . أما القرآن فوجوه : (أحدها) قوله تعالى (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين) . (وثانيها) قوله (قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسه إن أتبع إلا ما يوحى إلى) (وثالثها) قوله (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) فلو أنه قرأ عقيب هذه الآية تلك الغرائق العلى لكان قد ظهر كذب الله تعالى في الحال وذلك لا يقوله مسلم (ورابعها) قوله تعالى (وإن كادوا ليفتنونك عن الذى أوحينا إليك لتفترى علينا غيره وإذا لا تخذوك خليل) وكلمة كاد عند بعضهم معناه قرب أن يكون الأمر كذلك مع أنه لم يحصل (وخامسها) قوله (ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلاً) وكلمة لولا تفيد انتفاء الشيء لا انتفاء غيره فدل على أن ذلك الركون القليل لم يحصل (وسادسها) قوله (كذلك انشبت به فؤادك) . (وسابعها) قوله (سنقرئك فلا تنسى) . وأما السنة فهي ما روى عن محمد ابن اسحق بن خزيمة أنه سئل عن هذه القصة فقال هذا وضع من الزنادقة وصنف فيه كتاباً . وقال الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي هذه القصة غير ثابتة من جهة النقل ثم أخذ يتكلم في أن رواة هذه القصة مطعون فيهم . وأيضاً فقد روى البخارى في صحيحه أن النبي عليه السلام قرأ سورة النجم وسجد فيها المسلمون والمشركون والإنس والجن وليس فيه حديث الغرائق . وروى هذا الحديث من طرق كثيرة وليس فيها البتة حديث الغرائق . وأما المعقول فمن وجوه : (أحدها) أن من جوز على الرسول ﷺ تعظيم الأوثان فقد كفر لأن من المعلوم بالضرورة أن أعظم سعيه كان في نفي الأوثان (وثانيها) أنه عليه السلام ما كان يمكنه في أول الأمر أن يصلى ويقرأ القرآن عند الكعبة آمناً أذى المشركين له حتى كانوا ربما مدوا أيديهم إليه وإنما كان يصلى إذا لم يحضروها ليلاً أو نى أوقات خلوة وذلك يبطل قولهم (وثالثها) أن معاداتهم للرسول كانت أعظم من أن يقرأوا بهذا القدر من القراءة دون أن يقفوا على حقيقة الأمر فكيف أجمعوا على أنه عظم آلهتهم حتى خروا سجداً مع أنه لم يظهر عندهم موافقته لهم (ورابعها) قوله (فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته) وذلك لأن إحكام الآيات بإزالة ما يلقى الشيطان عن الرسول أقوى من نسخه بهذه الآيات التى تبقى الشبهة معها ، فإذا أراد الله إحكام الآيات لئلا يلتبس ما ليس بقرآن قرآناً ، فبأن يمنع الشيطان من ذلك أصلاً أولى (وخامسها) وهو أقوى الوجوه

أنا لو جوزنا ذلك ارتفع الأمان عن شرعه وجوزنا في كل واحد من الأحكام والشرائع أن يكون كذلك ويبطل قوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس) فانه لا فرق في العقل بين النقصان عن الوحي وبين الزيادة فيه فهذه الوجوه عرفنا على سبيل الإجمال أن هذه القصة موضوعة أكثر ما في الباب أن جمعاً من المفسرين ذكروها لكنهم ما بلغوا حد التواتر ، وخبر الواحد لا يعارض الدلائل العقلية والعقلية المتواترة ، ولنشرع الآن في التفصيل فنقول التمني جاء في اللغة لأمرين (أحدهما) تمنى القلب (والثاني) القراءة قال الله تعالى (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى) أى إلا قراءة لأن الأمي لا يعلم القرآن من المصحف وإنما يعلمه قراءة ، وقال حسان :

تمنى كتاب الله أول ليلة وآخرها لاقى حمام المقادر

قبل إنما سميت القراءة أمانة لأن القارىء إذا انتهى إلى آية رحمة تمنى حصولها وإذا انتهى إلى آية عذاب تمنى أن لا يبتلى بها . وقال : أبو مسلم التميمي هو التقدير وتمنى هو تفعل من منيت والمنية وفاة الإنسان في الوقت الذي قدره الله تعالى ، ومنى الله لك أى قدر لك . وقال رواية اللغة الأمانة القراءة واحتجوا ببديت حسان ، وذلك راجع إلى الأصل الذي ذكرناه فإن النالي مقدر للحروف ويذكرها شيئاً فشيئاً ، فالحاصل من هذا البحث أن الأمانة ، إما القراءة ، وإما الخاطر . أما إذا فسرناها بالقراءة ففيه قولان : (الأول) أنه تعالى أراد بذلك ما يجوز أن يسهو الرسول ﷺ فيه ويشتهه على القارىء دون ما رويته من قوله تلك الغرائيق العلى (الثاني) المراد منه وقوع هذه الكلمة في قراءته ثم اختلف القائلون بهذا على وجوه : (الأول) أن النبي ﷺ لم يتكلم بقوله تلك الغرائيق العلى ولا الشيطان تكلم به ولا أحد تكلم به لكنه عليه السلام لما قرأ سورة النجم اشتبه الأمر على الكفار فحسبوا بعض ألفاظه ما رويته من قولهم تلك الغرائيق العلى وذلك على حسب ما جرت العادة به من توهم بعض الكلمات على غير ما يقال وهذا الوجه ذهب إليه جماعة وهو ضعيف لوجوه (أحدها) أن التوهم في مثل ذلك إنما يصح فيما قد جرت العادة بسماعه فأما غير المسموع فلا يقع ذلك فيه (وثانيها) أنه لو كان كذلك لوقع هذا التوهم لبعض السامعين دون البعض فإن العادة مانعة من اتفاق الجمل العظيم في الساعة الواحدة على خيال واحد فاسد في المحسوسات (وثالثها) لو كان كذلك لم يكن مضافاً إلى الشيطان (الوجه الثاني) قالوا إن ذلك الكلام كلام شيطان الجن وذلك بأن تلفظ بكلام من تلقاء نفسه أوقعه في درج تلك التلاوة في بعض وقفاته ليظن أنه من جنس الكلام المسموع من الرسول ﷺ قالوا والذي يؤكد أنه لا خلاف في أن الجن والشياطين متكلمون فلا يمتنع أن يأتي الشيطان بصوت مثل صوت الرسول عليه السلام فيتكلم بهذه الكلمات في أثناء كلام الرسول عليه السلام وعند سكوته فإذا سمع الحاضرون تلك الكلمة بصوت مثل صوت الرسول وما رأوا شخصاً آخر ظن الحاضرون أنه كلام

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial