

Aḥmad OULDDALI

Le traitement des traditions exégétiques anciennes dans le commentaire coranique de Rāzī[★]

Les débuts de l'exégèse coranique furent marqués par les grands efforts déployés par les lettrés de l'époque pour rassembler le plus de matériaux relatifs à la compréhension du texte sacré.¹ Les premiers exégètes s'attachaient à la moindre information (*ḥabar*) qui intéressait de près ou de loin leur quête de sens. A en croire les livres biographiques, les hommes entreprenaient de longs voyages et parcouraient des territoires entiers, dans le seul but d'interroger un savant sur le sens

★ Al-Rāzī (Fahr al-Dīn M. b. 'Umar), *al-Tafsīr al-kabīr. Maḥāṭib al-ḡayb*, I-XXXII, Beyrouth, Dār al-Kutub l-'ilmiyya, 1990; [désormais: Rāzī].

1. Sur l'état de l'exégèse et la nature des matériaux recueillis à cette époque, v. Claude Gilliot, «Les débuts de l'exégèse coranique», *REMMM*, 58 (1990/4), pp. 82-100; *Id.*, «L'exégèse coranique: bilan partiel d'une décennie», *St. Isl.*, 85 (1990), pp. 155-62.

d'un verset ou pour entendre une tradition rare de la bouche d'une personne supposée la connaître. Plus tard, lorsque cette discipline se fut institutionnalisée et fut devenue un vaste champ de débat, du fait de ses implications diverses, notamment théologiques, juridiques et philologiques, on se sentit de plus en plus contraint d'effectuer une sorte de tri dans les matériaux recueillis pendant la période fondatrice. En effet, l'assimilation des sommes accumulées par les générations précédentes ne devait pas se réaliser au détriment des nouvelles orientations pour lesquelles optaient les commentateurs postérieurs.

Théologiens spéculatifs (*mutakallimūn*), juristes (*fuqahā'*) ou encore mystiques (*ṣūfiyya*), ces auteurs engagés n'avaient plus les mêmes motivations que leurs aînés, et les contraintes auxquelles ils devaient faire face étaient, elles aussi, bien différentes. En effet, si les premiers exégètes écrivaient pour transmettre le savoir qu'ils avaient reçu de leurs maîtres, les auteurs postérieurs cherchaient plutôt à affirmer leur propre science. Dans cette nouvelle perspective, ce n'était plus la quantité des matériaux recueillis qui importait, mais la qualité de ces matériaux en tant qu'éléments pouvant servir ou desservir une interprétation entreprise par l'auteur. Dès lors, on ne citait plus une opinion rapportée pour sa valeur absolue de tradition émanant d'une autorité unanimement reconnue, celle des premiers savants, mais plutôt pour sa valeur relative de preuve ou de citation probante servant à légitimer une idée déjà préfixée. Ainsi, il appartenait désormais à l'exégète d'examiner l'héritage des anciens afin de tirer profit de sa richesse, tout en se conservant le droit de refuser les éléments qui lui paraissaient irrecevables. Il s'agissait donc de soumettre cet héritage aux nouveaux besoins en acceptant de n'en intégrer que les parties que l'on jugeait utiles, ce qui devait impliquer l'omission du reste.

Cependant, une telle opération de sélection et de dépassement ne pouvait se faire que dans un cadre intellectuel reconnu par la communauté à laquelle l'œuvre exégétique était

destinée. Il était donc indispensable que le commentateur du Coran justifiât sa position, à chaque fois qu'il se trouvait dans la nécessité de contredire une interprétation émanant des ancêtres, ou tout simplement de rejeter une opinion rapportée non valide à ses yeux. Les progrès réalisés dans les différentes sciences religieuses, en particulier, la fixation de canaux de transmission du savoir, ont aidé à l'évolution des méthodes utilisées par les exégètes. Ceux-ci firent désormais appel aux règles élaborées par les spécialistes du *ḥadīṭ*, de la grammaire et de la méthodologie du droit (*uṣūl al-fiqh*) pour résoudre les problèmes que soulève l'examen du texte révélé, d'où l'influence considérable de ces disciplines sur les commentaires tardifs.

Cependant, la critique systématique des sources d'information, bien qu'elle ait aidé à mettre de l'ordre dans les matériaux transmis, rendit plus complexe la tâche de l'exégète. En effet, les traditions approuvées par les critiques devaient être acceptées comme science sûre et indiscutable, dont la crédibilité découlait de celle des premiers savants de l'islam, c'est-à-dire les Compagnons, les Suivants et les "pieux anciens". Pour les commentateurs, soucieux d'affirmer leur opinion personnelle, cette autorité transcendante accordée aux traditions pouvait constituer une véritable contrainte qu'il fallait prendre en compte. Pour surmonter cette difficulté, certains auteurs, œuvrant pour faire valoir une doctrine spécifique ou pour fournir une approche personnelle du texte coranique, ne se contentaient pas des méthodes courantes, et songeaient à élaborer d'autres techniques qui leur permettaient de se libérer du poids des traditions afin de pouvoir exercer leur propre autorité.

Cette démarche fut celle de Faḥr al-Dīn Rāzī (Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar b. al-Ḥusayn, n. *yawm 'īd al-fiṭr* 544/1150 à Rayy, m. 1^{er} *šawwāl* 606/29 mars 1210 à Herat),²

2. Sur Rāzī, v. Anawati (Georges C.), «Faḥr al-Dīn al-Rāzī», *EI*², pp. 770-73; *Id.*, «Faḥr al-Dīn al-Rāzī. Eléments de biographie» in *Mélanges d'orientalisme offerts à H. Massé*, Téhéran, 1963, pp. 1-10; *Id.*, «Faḥr al-Dīn al-Rāzī. Tamhīd li-dirāsati ḥayātihi wa mu'allafātihi» in *Mélanges*

dans son *Grand Commentaire* (*al-Tafsīr al-kabīr*), également intitulé «Les clefs de l'invisible» (*Mafātīḥ al-Ġayb*). En effet, l'auteur a la particularité de s'inscrire à la fois dans la ligne traditionnelle de l'exégèse sunnite de tendance aš'arite et dans la littérature scientifique et rationnelle de son époque. De par son engagement manifestement sunnite, Rāzī devait défendre les interprétations adoptées par l'orthodoxie contre celles propagées par les adversaires, principalement šī'ites, mu'tazilites et anthropomorphistes. Pour ce faire, il était normal, voire nécessaire, qu'il se référât à ses prédécesseurs, notamment ceux que l'on considérait comme les premiers interprètes du Coran dans la génération des Compagnons, des Suivants et des pieux anciens.³ A la tête des maîtres de cette classe, l'on trouve Ibn Abbās (m. 68/687), l'ancêtre mythique de l'exégèse coranique,⁴ et ses disciples: Muġāhid b. Ġabr (m. 104/722), al-Ḥasan al-Bašrī (m. 110/728), Qatāda b. Di'āma al-Sadūsī (m. 118/736) pour ne citer qu'eux.

Cependant les traditions, très abondamment attribuées à ces hommes, posaient de nombreuses difficultés. Outre la question d'authenticité dont on ne cessait de parler, se posait un autre problème beaucoup plus embarrassant, celui du contenu. En effet, de nombreuses interprétations rapportées perdirent leur valeur, en raison de l'évolution et de la complication que connut la pensée religieuse au fil du temps. Mais elles continuèrent de jouer un rôle négatif, comme une sorte d'obstacle exégétique difficile à surmonter, et cela d'autant

Ṭaha Ḥusseīn, Le Caire, 1962, pp. 193-234; Al-Zarkān M. Šāliḥ, *Faḥr al-Dīn al-Rāzī wa ārā'uhu al-Kalāmīyya wa l-falsafīyya* [*Faḥr al-Dīn al-Rāzī et ses opinions théologiques et philosophiques*], Dār al-Fikr, Le Caire, 1963; Muḥsin 'Abd al-Ḥamīd, *al-Rāzī mufasssīr^{an}* [*al-Rāzī exégète*], Bagdad, Dār al-Ḥuriyya li l-ṭibā'a, 1974.

3. V. Jacques Jomier, «Faḥr al-Dīn al-Rāzī et les commentateurs du Coran plus anciens», *MIDEO*, 15 (1982), pp. 145-172.

4. Sur le rôle joué par Ibn Abbās (ou plutôt le rôle que la tradition lui fait jouer) dans la naissance de l'exégèse musulmane, v. Cl Gilliot., «Les débuts de l'exégèse coranique», *art. cit.*, p. 87; v. également *Id.*, «Portrait "mythique" d'Ibn 'Abbās», *In Arabica*, XXXII (1985), pp. 127-184.

plus que, dans l'imaginaire collectif, le plus ancien, en matière de tradition, est synonyme de plus authentique, sinon d'indiscutable. En outre, une grande partie des traditions anciennes appartenaient à une littérature née de l'activité des sermonnaires (*quṣās*), très répandue aux premiers siècles de l'islam. Or par nature, ce genre littéraire ne se préoccupe pas de théorisation, son souci principal étant la vulgarisation des préceptes et la défense des principes moraux tirés, en l'occurrence, d'une lecture primitive des textes sacrés. Les narrations ainsi développées portent en elles toutes les anomalies que présente une production intellectuelle émanant d'une pensée qui n'a pas encore atteint la maturité, une pensée en voie de conceptualisation. Il n'est pas étonnant, dès lors, de voir un auteur comme Rāzī se démarquer de ses ancêtres lorsque ceux-ci tiennent des propos incompatibles avec ses idéaux ou avec l'esprit de rigueur qu'il doit à sa formation scientifique et rationnelle.

A cela s'ajoute le problème des diverses légendes présentes dans l'espace culturel de l'islam. Il s'agit en particulier de récits d'origine biblique juive ou chrétienne que l'on appelle *Judaica* ou *isrā'īliyyāt*.⁵ Les premiers exégètes les ayant intégrés dans leurs matériaux, ils continuèrent de servir comme une source d'information malgré la méfiance toujours grandissante à leur égard.

Chez Rāzī, il ne semble pas qu'il y ait *à priori* un traitement spécialement réservé aux *Judaica*. La lecture du *Commentaire* montre que l'auteur avait une approche globale s'appliquant à l'ensemble des matériaux qui ont alimenté l'exégèse en tradition (*tafsīr bi l-'atar*). En effet, le seul passage où l'auteur pose explicitement ce problème est celui qui porte sur l'appellation du père d'Abraham. Le nom mentionné dans le Coran 6, 74 est *Āzar*; or selon Rāzī, qui s'appuie sur l'autorité d'al-Zağgāğ, les généalogistes (*nassābūn*) l'appellent

5. V. G. Vajda, «*Isrā'īliyyāt*», in *EI*², IV, pp. 221-222. Pour plus d'information sur les *Judaica* et leur rôle dans la culture musulmane, v. également, Roberto Tottoli, «Origine and use of the term *isrā'īliyyāt* in Muslim literature», *Arabica*, XLVI, 2 (1999), pp. 193-210.

unanimement *Tārah* (ou *Tārah*). Pour affirmer l'appellation coranique, Rāzī juge insensée l'unanimité sur laquelle se fondent les généalogistes. Car, dit-il, ces derniers s'imitent les uns les autres et par conséquent, l'opinion qu'ils prétendent partager à l'unanimité n'est à l'origine qu'un point de vue personnel d'un homme ou deux, comme les propos que l'on attribue habituellement à *Wahb*, à *Ka'b*, ou à d'autres. Il se pourrait aussi que les généalogistes aient suivi ce qu'ils auraient trouvé dans les histoires juives et chrétiennes, alors que tout ce que l'on raconte dans ces récits ne vaut rien, comparé aux vérités clairement établies dans le Coran.⁶ Les deux noms figurant dans ce passage sont ceux de *Wahb b. Munabbih* (m. 110/728) et *Ka'b al-Aḥbār* (m. 32/652), personnages que l'on considère comme la source principale des légendes judaïques.

Il faut préciser que notre auteur cite à plusieurs reprises des traditions remontant à ces deux personnages sans être obligé de signaler leur caractère étranger ou douteux. Il lui arrive même de se référer à ces traditions comme preuve valable. Le commentaire sur 21, 82-83 nous en donne l'exemple. En effet, après avoir cité une longue tradition de *Wahb* portant sur les malheurs qui arrivèrent à Job, Rāzī reproche aux mu'tazilites d'avoir refusé cette histoire sous simple prétexte qu'elle attribue à Satan le pouvoir de faire souffrir les humains.⁷

Contrairement à ce que font d'autres commentateurs, Rāzī ne s'intéresse pas à l'authenticité des narrations en question, il les cite toujours sans chaînes de garants et sans s'interroger sur les sources dont elles proviennent. Sa propre méthode semble plus radicale, car elle consiste à restreindre le rôle accordé à de tels récits dans l'interprétation du Coran. En effet, Rāzī s'applique, tout au long de son ouvrage, à démontrer qu'en suivant un certain nombre de règles et de procédures,

6. Rāzī, XIII, p. 31.

7. Rāzī, XXII, 180; v, également, Daniel Gimaret, *Une lecture mu'tazilite du Coran. Le Tafsīr d'Abū 'Alī al-Ġubbā'ī*, Louvain-Paris, Peeters («Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses»), CI, 1994, p. 616; Muḥsin, *al-Rāzī mufasssīr^{an}*, op. cit., pp. 150-51.

on parvient à saisir le sens du message révélé sans pour autant se sentir obligé de suivre l'opinion des anciens. Pour lui, il est du devoir de celui qui commente le Livre de Dieu d'en donner l'interprétation la plus digne de lui. Par conséquent, tout propos entraînant une faiblesse ou une lacune quelconque dans le sens d'un verset ou d'un ensemble de versets, doit être exclu et rejeté quelles que soient sa nature et l'autorité sur laquelle il s'appuie. En mettant en avant la précellence absolue du Coran, Rāzī va pouvoir justifier ses choix non conformes aux traditions, mais aussi le rejet quasi systématique des récits anciens. Comme nous allons le voir à travers plusieurs exemples, cette solution lui permet de préserver son indépendance là où d'autres exégètes ne pouvaient se passer des interprétations rapportées.

L'objet de cette étude consiste à examiner les méthodes et procédés mis en œuvre dans le *Commentaire*, et qui nous semblent contribuer à minimiser l'impact de l'exégèse ancienne sur la démarche de Rāzī. Les dispositifs en question sont tirés en grande partie de la théorie de la précellence coranique (*i'ḡāz*) et de la méthodologie du droit (*uṣūl al-fiqh*), domaines dans lesquels Rāzī jouit indiscutablement d'une très grande autorité.⁸ Mais il y a d'autres méthodes que l'auteur élabore à partir de ses diverses connaissances et qu'il associe avec originalité à l'exégèse. Ainsi les données scientifiques, philosophiques ou historiques de l'époque sont subtilement utilisées pour démontrer l'inconséquence et la fausseté de certaines informations véhiculées par les rapports traditionnels.

A partir de là, on peut distinguer entre deux catégories de procédés: la première est conventionnelle, elle comporte les règles herméneutiques couramment employées par les commentateurs du Coran et par les spécialistes en méthodologie

8. Rappelons que Rāzī est l'auteur de deux ouvrages importants consacrés l'un à la précellence coranique et l'autre à la méthodologie du droit, étant: *Nihāyat al-iḡāz fī dirāyat al-i'ḡāz*, éd., Bakrī Ṣayḥ Amīn, Beyrouth, Dār al-'ilm li-l-malāyīn, 1985; *al-Maḥṣūl fī 'ilm al-'uṣūl*, I-VI, éd., Ṭahā Ḡābir al-'Alwānī, Beyrouth, Mu'assasat al-Risāla, 1996², [désormais: *Maḥṣūl*].

du droit, et dont se sert Rāzī à sa manière pour contrer les interprétations anciennes. La seconde catégorie renferme tout ce que la vocation polyvalente de l'auteur lui a permis d'introduire comme éléments étrangers à l'exégèse classique. Faute de pouvoir énumérer tous les points que nous avons relevés avec les exemples explicatifs, nous nous contenterons ici de ceux qui reviennent le plus souvent.

I. Procédés conventionnels

A. Le primat du sens littéral

Expliquer le texte coranique selon ce qui y est déclaré littéralement et ne recourir à l'interprétation (*ta'wīl*) qu'en cas de nécessité, est l'une des règles classiques des exégètes, même si chacun d'eux l'applique à sa propre guise. Rāzī en fait l'un des principes fondamentaux de l'exégèse à partir desquels il va tenter de contourner, non seulement les interprétations rationnelles des mu'tazilites et les lectures ésotériques des šī'ites, mais aussi, et c'est ce qui nous intéresse en priorité ici, les opinions traditionnelles provenant des anciens. En effet, comme nous allons le voir, le recours au sens apparent des versets constitue un choix stratégique qui permettra de replacer l'exégèse en terrain protégé, terrain où même les traditions rapportées n'auront pratiquement aucun rôle à jouer, sauf peut-être le mérite de rappeler les "dires-souvenirs" des ancêtres, ou pour ce que nous pouvons appeler avec Cl. Gilliot "le plaisir du texte".⁹ Les exemples suivants nous en diront plus sur ce point.

Ainsi sur 11, 42-43, là où il est question du fils de Noé qui refuse de rejoindre son père à bord de l'Arche lors du déluge, certains exégètes, dont al-Ḥasan al-Baṣrī, ont préféré comprendre qu'il s'agissait d'un homme que Noé avait élevé et non pas un fils réel, ce qui permettrait selon eux de préserver

9. Cl. Gilliot emprunte cette notion à Roland Barthes dans: *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973; v. Cl. Gilliot, «De l'impossible censure du récit légendaire. *Adab et tafsīr*: deux voies pour édifier l'*ethos* de l'*homo islamicus*», in, *IOS (Israel Oriental Studies)*, XIX (1999), p. 51.

l'impeccabilité de ce prophète. D'autres ont suivi une lecture irrégulière selon laquelle il faut lire "*ibnahā*" au lieu de "*ib-nahu*", prétendant ainsi qu'il était le beau-fils de Noé. Un tiers est allé plus loin en disant qu'il était un fils illégitime, s'appuyant sur un verset coranique où la femme de Noé et celle de Loth sont accusées d'infidélité envers leurs maris respectifs (66, 10). S'opposant à toutes ces opinions, Rāzī choisit de préserver le sens littéral de la phrase «Noé appela son fils». Ce qu'il faut interpréter, selon lui, sont les versets 11, 45-46 dans lesquels Dieu répond à la prière de Noé en lui disant: «il n'est pas des tiens» (*innahu laysa min ahlihā*). Contrairement à ce que les autres exégètes ont cru comprendre, cette déclaration ne remet pas en question la parenté de Noé. Elle indique tout simplement que ce fils n'appartient pas à la religion du père, ou encore qu'il ne fait pas partie de ceux que Dieu promet à Noé de sauver avec lui en disant: «Nous te sauverons toi et les tiens». Pour Rāzī, le fait que le fils soit un infidèle n'affecte point l'impeccabilité de son père prophète;¹⁰ la preuve étant que le père de Muḥammad et celui d'Abraham ont tous deux été infidèles, et cela au dire même du Coran. Ainsi, ceux qui veulent préserver l'impeccabilité de Noé en le considérant comme un père par adoption se trompent, parce que cette voie conduit à l'abandon injustifié du sens apparent du verset.¹¹ Notons que Ṭabarī cite les différentes interprétations rapportées, mais lui aussi préfère prendre le texte au pied de la lettre.¹²

Se satisfaire de ce qui est littéralement déclaré dans le texte

10. L'impeccabilité des prophètes fait partie des questions sur lesquelles les exégètes anciens avaient une vision trop simpliste ou du moins mal définie, et ce n'est qu'après la théorisation de la prophétie par les théologiens que l'on a repensé au problème et commencé à soumettre les points de vue traditionnels aux nouveaux principes; Cf. Cl. Gilliot, «L'exégèse du Coran en Asie centrale et au Khorāsān», in *Stud. Is.* 89 (1999), p. 134.

11. Rāzī, XVIII, p. 4.

12. V. Al-Ṭabarī (Abū Ġa'far b. Ziyād), *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy-al-Qur'ān*, Le Caire, éd. Muṣṭafā Bābī al-Ḥalabī, 1968³, XII, p. 49; [désormais: Ṭabarī].

coranique est la règle que Rāzī rappelle avec insistance et à maintes occasions, notamment lorsqu'il aborde les histoires des prophètes (*qiṣaṣ al-anbiyā'*). Pour lui, la meilleure explication est celle dont la lettre du Coran fournit l'indice. Il faut savoir que chez les exégètes antérieurs, l'examen des versets portant sur les prophètes occasionne de longs développements qui ne s'inspirent pas forcément du texte commenté. En effet, la façon, souvent sommaire et allusive, dont le Coran traite de ce thème laisse la porte grande ouverte à l'imagination et surtout à la curiosité individuelle et communautaire, qui interviennent pour compléter le tableau dressé par la Révélation, en lui rajoutant des détails et des merveilles produites localement ou empruntées d'ailleurs. Il n'est pas surprenant de savoir que la plupart des récits judaïques ont un lien direct avec la vie des prophètes.

Mais les légendes et les merveilles ne sont pas partout acceptées et ne ravissent pas tout le monde. Au contraire, elles pourraient choquer certains esprits en portant préjudice à leurs idéaux. Rāzī, tout comme ses prédécesseurs mu'tazilites partisans d'une approche plus rationnelle du texte coranique, ne pouvait adhérer passivement aux "fantasmes" des anciens exégètes. Son attachement au jugement de la raison, en tant que moyen de contrôle capable de distinguer la part de la vérité de celle de l'imagination, l'amène non seulement à se méfier des récits en question mais à en discuter ouvertement le bien-fondé, à la lumière du bon sens et en se référant constamment à la Révélation.

Cependant, cet usage des méthodes rationnelles a ses limites qu'il faut respecter si l'on veut préserver à l'œuvre exégétique sa crédibilité et son rôle à jouer. Car il ne faut pas perdre de vue que les légendes prophétiques bénéficient de l'agrément des anciens, d'une acceptation due à leur présence dans les principaux recueils de traditions et ouvrages biographiques, et enfin d'un large consentement chez l'homme du commun. En prenant en compte toutes ces contraintes, on s'aperçoit que le choix du sens littéral défendu par Rāzī est non seulement

justifié, mais aussi le plus convenable. En effet, se limiter aux seuls enseignements explicites de la Révélation permet de mettre hors d'usage toute sorte de récits inadmissibles, sans s'exposer pour autant à la censure réservée aux hérétiques qui refusent ouvertement les traditions. De ce point de vue, le "littéralisme" constitue une véritable solution, une solution qui convient parfaitement à l'esprit du commun et ne saurait être contestée par l'orthodoxie.

C'est pourquoi Rāzī insiste sur le principe selon lequel, en matière d'histoire prophétique, l'exégète doit se limiter à ce qui est énoncé explicitement par le Livre ou par les traditions attestées du Prophète. Pour lui, la prophétie et les miracles font partie des choses dont le jugement rationnel se charge d'établir la possibilité (*imkān*), mais seule la Révélation pourrait nous informer de leur réelle incidence. A partir de là, les événements accompagnant l'émergence des prophètes, bien qu'ils soient rationnellement possibles, ne doivent être connus qu'à travers les textes authentiques, c'est-à-dire le Coran et le *ḥadīth*.¹³ Il rappelle, à chaque fois que l'occasion se présente, qu'en dehors de ces deux sources, à savoir le Coran et les traditions authentiques, rien de ce qui est dit au sujet des prophètes ne mérite attention. Cette attitude est souvent justifiée par l'une des raisons suivantes:

1. Le but des histoires coraniques est l'éducation et l'exhortation des croyants, c'est pourquoi nul besoin de rechercher les points de détail que la Révélation omet volontairement et que le Prophète ne juge pas utile d'évoquer. Ainsi sur 17, 4-6, les commentateurs avancent plusieurs hypothèses pour identifier les puissants serviteurs que Dieu envoya pour punir les juifs lorsque la première prédiction se réalisa. Rāzī juge cette discussion sans intérêt. Pour lui, l'important est de savoir que la désobéissance flagrante du peuple juif lui a valu sa destruction et son extermination, car c'est là, dit-il, le but des versets en question.¹⁴

13. V. à ce sujet, Rāzī, XIX, p. 142.

14. Rāzī, XX, p. 125.

2. Les informations que les anciens nous transmettent à propos de tel prophète ou tel miracle sont parfois contradictoires, et dans ce cas, il n'y a aucun moyen pour savoir lesquelles sont vraies et lesquelles sont fausses. Or, puisque nous ne pouvons en juger (*tarǧīh*) sans preuve (*muraǧǧih*), nous devons éviter de nous y référer.¹⁵

3. Certaines traditions que l'on rencontre dans les histoires des prophètes sont rapportées par un seul compagnon (*āhād*). Par conséquent, les informations qui en ressortent ne forment pas une connaissance certaine, mais une simple conjecture (*ẓann*). Les preuves conjecturales (*dalīl ẓanni*) valent uniquement pour établir les obligations pratiques; or connaître la vie des prophètes ne constitue pas une obligation en soi. En d'autres termes, si la Loi religieuse avait prescrit de s'informer sur la vie des prophètes, comme elle prescrit les autres devoirs, il nous aurait été permis de nous référer à ce genre de traditions, même si elles apportent de simple conjectures. Mais puisqu'il n'en est point, rien ne nous oblige à les accepter.¹⁶ Ce raisonnement s'appuie sur le fait que les traditions rapportées par un seul individu n'apportent aucune certitude, et par conséquent elles ne sauraient servir de fondement aux principes de la religion. On peut s'y référer uniquement dans les questions pratiques.¹⁷

4. Les récits et anecdotes que l'on rapporte au sujet des prophètes n'ont pas de rapport avec les prescriptions légales, et aucun intérêt (*maṣlaḥa*) ne s'y trouve. Cela signifie que rien n'oblige le croyant à se référer à de telles traditions. En d'autres termes, il n'y a pas lieu ici d'appliquer la règle de base en méthodologie de droit, qui préconise que tout acte dont dépend l'accomplissement d'une obligation, devient lui aussi obligatoire (*mā lā yatimmu al-wāǧibu illā bihi fa huwa wāǧib*).

Les exemples sont trop nombreux pour être cités dans

15. Rāzī, XXIV, p. 211; XXV, p. 16.

16. Rāzī, XXV, p. 17.

17. Cf. Rāzī, III, p. 54.

leur totalité, nous nous contenterons donc d'en mentionner quelques-uns.

L'histoire de Moïse est l'une des plus longues que contiennent le Coran. Par ses épisodes multiples et ses scènes miraculeuses, elle constitue un vaste champ d'émerveillement où sont cultivées plusieurs légendes de multiples origines. Confronté à cette énorme somme de récits et d'anecdotes, Rāzī tâche de tracer à son lecteur les frontières entre ce qui est réellement déclaré dans le texte coranique et ce que les traditions ont véhiculé. Ainsi, à propos de l'origine et des qualités du bâton miraculeux de Moïse, de nombreuses opinions sont citées,¹⁸ puis Rāzī de dire: «ce que le Coran indique (au sujet de ce bâton) est qu'il était de taille à pouvoir servir de support, et à se transformer en un serpent géant, ce qui ne pourrait se faire que s'il avait une certaine longueur et un certain volume. En dehors de cela, tout ce qui se dit à son sujet ne s'appuie sur aucune preuve tangible». Il conclut en disant: «sache qu'il est recommandé de ne pas s'adonner à ce genre d'informations, parce qu'elles n'existent dans aucun texte authentique, et d'autre part, rien de ce qui nous est prescrit par la religion ne nécessite la connaissance de telles choses... Donc, il convient mieux de ne pas s'en occuper».¹⁹

Par ailleurs, les opinions rapportées n'ont parfois aucun fondement et relèvent uniquement du jugement arbitraire de leurs auteurs. C'est le cas par exemple de ces traditions qui indiquent combien de temps Jonas (*Yūnus*) serait resté dans le ventre du poisson. Rāzī les résume comme suit: al-Ḥasan al-Baṣrī dit qu'il n'y est resté que peu de temps, et selon Muqātil (b. Sulaymān) et Ibn Ḥayyān il y serait resté trois

18. Pour les différents récits qui se rapportent à ce sujet, v. Ṭabarī, IX, pp. 14-15.

19. Rāzī, III p. 88; v. également XIV, p. 155, où Rāzī rejette une tradition d'Ibn 'Abbās selon laquelle Moïse se servait de son bâton pour obtenir non seulement de l'eau mais aussi de la nourriture et de la végétation. Rāzī s'oppose à cette extension dans l'usage du bâton miraculeux et rappelle que le Coran mentionne uniquement l'eau. La même remarque revient en XXIV, p. 211. Pour d'autres exemples, v. III, p. 79; XIV, p. 163; XIV, p. 193.

jours, sept selon 'Aṭā (b. a. Rabāḥ), vingt d'après al-Ḍaḥḥāk (b. Muzāḥim), et un mois pour d'autres.²⁰ La raison pour laquelle ces hommes ont eu des propos aussi divergents, c'est qu'ils s'appuyaient sur le jugement personnel pour résoudre un problème dont seule la Révélation pouvait donner la réponse. Or, puisque ni le Coran, ni les traditions authentiques du Prophète n'apportent de précisions à ce sujet, Rāzī demande ironiquement: «Je ne sais sur quelles preuves se sont-ils appuyés pour donner de telles informations».²¹

Les mêmes remarques reviennent à propos de la grandeur de l'Arche de Noé. Plusieurs opinions sont mentionnées, dont celle attribuée à al-Ḥasan al-Baṣrī, qui décrit l'Arche comme ayant une longueur de mille deux cents coudées (*dirā'*) et une largeur de six cents coudées. L'auteur commente ces traditions en disant: «Sache que les questions de ce genre ne me plaisent pas, car elles portent sur des choses que l'on a point besoin de connaître... Tout ce que l'on sait au sujet de l'Arche c'est qu'il était assez spacieux pour abriter les croyants et ce dont ils avaient besoin, et contenir aussi deux couples de chaque espèce animale. Cela nous est connu parce que le Coran en fait mention. Quant aux détails dont débordent les traditions, ils n'existent nulle part dans le Coran».²²

B. Le primat du sens général

L'une des questions classiques de l'exégèse coranique est de savoir s'il faut conserver au texte son sens général (*'āmm*) ou bien lui assigner un sens spécifique (*maḥṣūṣ*) en appliquant la procédure de particularisation (*tahṣīṣ*). Celle-ci consiste à exclure du discours une partie de ce qu'il inclut normalement (*iḥrāḡu ba'd mā tanāwalahu l-ḥitāb 'anhu*).²³ En

20. Rāzī, XXVI, p. 144. Ṭabarī cite une tradition d'al-Sūddī selon laquelle Jonas serait resté quarante jours dans le ventre du poisson; Ṭabarī, XXIII, p. 101.

21. Rāzī, XXVI, p. 144.

22. Rāzī, XVII, p. 129.

23. C'est la définition retenue par Rāzī, v. *Maḥṣūl*, III, p. 7; Cf. al-Āmidī (Sayf al-Dīn a. al-Ḥusayn 'Alī), *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, éd.

principe, un énoncé de caractère général ne peut être particularisé que dans la mesure où la signification particulière s'impose, c'est pourquoi tout recours au *tahṣiṣ* doit être fondé sur des preuves valables.²⁴ La déduction des lois religieuses repose en grande partie sur la maîtrise des règles relatives à l'emploi du général et du particulier dans les versets, et les traditions prophétiques à portée législative, d'où l'importance de ce thème en méthodologie du droit.²⁵

La question qui nous intéresse ici est de savoir comment Rāzī emploie-t-il la technique du sens général pour sortir son exégèse du cadre préfixé par les traditions anciennes?

On sait que l'une des méthodes dominantes chez les premiers exégètes consiste à accorder la plus grande importance aux causes de la Révélation (*asbāb al-nuzūl*). Celles-ci renvoient à des événements, à des personnages ou à des lieux qui semblent concernés par tel verset ou tel passage coranique. Pour établir le lien entre le texte et les causes de sa Révélation on s'appuyait sur les informations disponibles sous forme de traditions orales avant que ce ne soit fixé par écrit dans les recueils du *ḥadīth* et les livres de sciences coraniques. Cependant, l'emploi de ces narrations, souvent contradictoires ou pour le moins incertaines, pose davantage de problèmes qu'il n'en résout, et la solution classique consistant à chercher l'authenticité dans l'abondance des voies de transmission (*tawātur*), n'a fait qu'alourdir les commentaires coraniques en multipliant les citations.

Dans la démarche exégétique des anciens, le besoin de connaître les causes occasionnelles de la Révélation peut s'ex-

Ibrāhīm al-'Ağūz, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, I, p. 485.

24. On admet généralement la particularisation d'un énoncé coranique de caractère général à partir d'un autre texte coranique, d'un *ḥadīth* répandu (*mutawātir*), ou d'un accord unanime de la communauté (*iǧmā'*). Les points divergents quant à la possibilité de particulariser le Coran par les traditions remontant à des autorités individuelles (*aḥbār al-āḥād*) ou par le raisonnement analogique (*qiyās*).

25. V. Brunschvig R., *Etudes d'Islamologie*, Paris, Editions G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976, I, pp. 355-356.

pliquer par plusieurs raisons. Il y a la volonté de trouver pour chaque verset, ou chaque bloc de versets, un motif particulier, une sorte de raison d'être qui fait de lui une unité distincte du reste, ayant une valeur spécifique. Par souci d'historicisation ou autres, on mettait les textes coraniques en rapport avec des épisodes réels ou supposés tels de la vie du Prophète. Cette pratique sera abandonnée postérieurement chez certains exégètes au profit d'une nouvelle approche qui accordera davantage d'importance à l'unité et à la cohérence du texte révélé. Le développement des théories concernant l'ordonnement des termes (*naẓm*) et la subtilité des significations (*ma'ānī*) propres aux formules coraniques, a permis de définir d'autres critères d'interprétation qui, une fois appliqués, détrôneront les traditions anciennes, y compris celles ayant trait aux circonstances de la Révélation. Nous y reviendrons plus loin lorsque nous parlerons de la précellence coranique.

Rāzī s'inscrit dans cette ligne d'exégèse qui met en avant l'insupérabilité conceptuelle du Coran (*i'ǧāz*). Pour lui, l'une des choses essentielles qui fondent cette insupérabilité est l'universalité des notions coraniques, une universalité sans laquelle la Révélation serait comparable, de par sa portée, à n'importe quel discours profane. C'est pourquoi il faut préserver autant que possible la généralité des significations, et ne pas recourir à la particularisation chaque fois que les traditions semblent indiquer une quelconque relation entre le verset et une cause particulière. Car le Coran n'a pas été révélé pour décrire les détails de l'histoire, mais pour instaurer trois principes généraux qui sont le monothéisme, la prophétie et la résurrection.²⁶ C'est à la lumière de ces principes que l'ensemble de la Révélation doit être analysé.

Cette attitude vise à mettre en valeur la plénitude des concepts coraniques, chose que les interprétations traditionnelles ne sauraient garantir, parce qu'elles se fondent uniquement sur les causes particulières de la Révélation. Or, celles-ci

26. A ces trois principes vient s'ajouter parfois un quatrième, étant la prédestination (*al-qaḍā' wa 'l-qadar*), Cf. Rāzī, XXVI, p. 109.

amènent inévitablement à favoriser la signification spécifique au détriment de la signification générale. Maintenir la généralité du sens présuppose donc une approche différente de celle des exégètes anciens.²⁷ Il ne s'agit certainement pas de rejeter catégoriquement les traditions sur les circonstances de la Révélation. Car, comme tous les commentateurs classiques, Rāzī se réfère volontiers à ces récits, en faisant parfois sa principale source d'interprétation. Ainsi sur 2,143 il cite la cause de la Révélation telle qu'elle est rapportée, puis il dit: «Sache que cette cause est nécessaire, parce que, sans elle, le discours ne serait pas concordant».²⁸ Sa démarche consiste plutôt à redéfinir le rôle assigné aux causes particulières de la Révélation dans l'examen du texte coranique. Il n'est plus question de laisser ces traditions conditionner l'exégèse, comme ce fut le cas chez les anciens où elles pesaient lourdement sur le choix du sens. L'objectif est d'en réduire l'impact, en le rendant moins déterminant. Pour ce faire, l'auteur va développer une exégèse centrée sur les aspects rhétoriques et conceptuels du Coran, aspects auxquels il accorde une importance absolue. A cet effet, l'ensemble des matériaux anciens sera mis à contribution, y compris les traditions sur les circonstances de la Révélation. Celles-ci seront utilisées uniquement dans la mesure où elles peuvent servir le but général déjà fixé, qui est de mettre en évidence la précellence coranique. Soumises à telle condition, les interprétations rapportées n'auront de valeur que si elles vont dans le sens voulu par l'exégète.

Dans cette perspective, les traditions sur les circonstances de la Révélation peuvent nous aider à comprendre le discours divin, mais elles ne doivent pas nous empêcher d'envisager ses significations d'un point de vue plus large et plus "digne" de lui. Pour appuyer sa démarche, Rāzī établit une distinc-

27. Cette démarche est justifiée d'une manière rationnelle. Selon Rāzī, les termes (*alfāz*) sont établis pour exprimer les choses qui existent dans l'esprit (*al-'umūr al-latī fī l-dīhn*), or dans l'esprit, le général précède le particulier.

28. Cf., Muḥsin, *al-Rāzī mufassir^{an}*, *op. cit.*, p. 144.

tion très intéressante entre le moment de la Révélation (*tārīḥ al-nuzūl*) et les causes de la Révélation (*asbāb al-nuzūl*), et indique qu'une grande partie de ce que les traditions présentent comme causes de la Révélation ne sont en réalité que les faits et circonstances qui ont coïncidé avec la descente du verset. Partant de là, il va affirmer qu'il n'y a pas nécessairement de rapport entre l'événement qui se déroule au moment de la Révélation et le contenu du texte révélé.

Cette distinction intervient par exemple au sujet de 49,5: «Si un Pervers vous apporte quelque nouvelle, cherchez d'abord à vous assurer de sa véracité; autrement, vous pouvez faire du tort à quelqu'un sans le savoir». Selon certains récits, un homme envoyé par Muḥammad auprès de *Banū l-Muṣṭalaq*, qui avait faussement cru que la tribu juive préparait une action hostile à l'insu des musulmans, est venu avertir le Prophète. Celui-ci s'apprêta donc à sortir les combattre. C'est alors qu'il reçut ce verset par lequel Dieu le met en garde contre les fausses informations. Rāzī explique que les exégètes peuvent compter sur le précédent récit pour dire que le verset est révélé dans de telles circonstances (*nazalat fī dālika l-waqt*). Par contre, ils ne doivent en aucun cas le considérer comme étant révélé uniquement pour la raison décrite dans le récit, car ni le Coran ni la tradition du Prophète n'indiquent qu'il fut descendu spécialement à cet effet. «Tout ce que l'on pourrait dire, c'est que le verset a été reçu par le Prophète dans de telles circonstances. Cela servirait alors comme une date (*tārīḥ*) de Révélation, et nous l'accepterons comme tel». Par cette discussion, l'auteur affirme que le texte fut révélé pour indiquer une prescription de portée générale. Il s'agissait de recommander aux croyants de s'assurer des informations qui leurs sont soumises et de ne pas croire les pervers (*Fāsiq-s*) sur parole.²⁹

L'objectif de Rāzī est de rompre avec la méthode ancienne, caractérisée par la particularisation systématique des textes coraniques à partir des traditions sur les causes de la

29. Rāzī, XXVIII, pp. 103, 120.

Révélation. Pour y parvenir, plusieurs règles d'interprétation sont mises en application.

a) Le fait qu'un verset soit révélé pour une cause particulière, cela n'affecte en rien la portée générale de sa signification (*huṣuṣ al-sabab lā yaqdaḥu fī 'umūm al-laḥẓ*) ou encore: ce qui importe c'est la généralité du sens apporté par le texte et non pas la cause spécifique de la Révélation (*al-'ibra bi 'umūm l-laḥẓ lā bihuṣuṣ l-sabab*). Rāzī va même jusqu'à soutenir que lorsque la fin d'un verset porte sur une chose particulière, le début de ce même verset conserve un sens générique (*huṣuṣu āḥir l-āya lā yamna'u min 'umūmi awwaliḥā*).³⁰ Ainsi, beaucoup de formules que les traditions présentent comme étant révélées pour des motifs spécifiques retrouvent chez lui un sens général. Cela se reproduit d'une manière quasi systématique lorsqu'il s'agit de passages où les anciens exégètes croient reconnaître un personnage ou un groupe défini, alors que le texte ne l'indique pas explicitement. C'est le cas avec certains versets que l'on croit révélés au sujet d'un personnage comme Abū Ḡahl, ou d'une communauté spécifique tels les juifs ou les chrétiens.³¹

b) Les vraies causes de la Révélation sont celles qui préservent l'universalité du sens et ne mettent pas en question la précellence du Coran. Mais certaines causes évoquées dans les traditions amènent à limiter la portée du sens coranique pour l'appliquer exclusivement aux cas particuliers.³² Or, il est du devoir de l'exégète d'expliquer la Révélation de manière qui préserve le mieux l'universalité et la noblesse de ses significations.³³ Ainsi, à propos de 17,83: «Quand nous accordons quelques bienfaits à l'homme, il se détourne de nous et se met à l'écart», Ibn 'Abbās pense que l'homme en question est al-Walīd b. al-Muḡīra qui selon certaines traditions se serait comporté de cette façon vis-à-vis du Prophète. Non, répond Rāzī, ce verset signifie que le genre humain (*al-naw' l-insānī*)

30. Rāzī, X, p. 136; XVI, p. 56; v. XVII, p. 129.

31. V. par exemple Rāzī, XXVI, p. 39. Cf. n. 22.

32. Rāzī, XXIV, p. 66.

33. Rāzī, II, p. 27.

en général a tendance à négliger l'adoration de Dieu et à désobéir dès qu'il satisfait ses besoins et obtient ce qu'il veut.³⁴

c) Lorsque la signification du texte coranique est applicable à une multitude de sujets (*al-ma'nā ḥāṣil fi 'l-kul*), la désignation de l'un de ces sujets comme étant le seul concerné par le texte serait un choix purement arbitraire (*maḥḍ l-taḥakkum*);³⁵ car cela revient à prévaloir une possibilité parmi d'autres sans preuve suffisante (*tarḡīḥ min ḡayri muraḡḡiḥ*). C'est le cas de 24, 36: «Dans des maisons que Dieu a permis d'élever afin que son nom y soit invoqué». Selon l'acceptation courante, le mot «maisons» signifie: les mosquées. D'après Rāzī, al-Ḥasan al-Baṣrī entend par-là la mosquée de Jérusalem (*al-aqṣā*); pour d'autres ce mot renvoie aux quatre mosquées sacrées en islam, à savoir la Mecque, Médine, *qibā'* et Jérusalem. Toutes ces opinions sont mal fondées, estime Rāzī, car le sens est général et rien n'oblige à le particulariser, et donc, il s'agit bien de toutes les mosquées qui existent au monde.³⁶ La même remarque revient au sujet de 16, 76: «*ḡa'ala lakum min anfusikum azwāḡan*». Selon Rāzī, il faut comprendre toutes les femmes et non pas Eve ainsi que le font certains commentateurs.³⁷

d) On ne peut expliquer un terme général par un sens particulier que s'il y a une relation (*munāsaba*) faible entre les deux, car en l'absence de telle relation, la désignation du sens correspondant relèverait de l'arbitraire. Ce raisonnement permet à Rāzī de maintenir le sens général de 16, 90: «Dieu commande la justice et la bienfaisance. . . et défend l'abomination et l'iniquité». Les exégètes divergent quant à la signification exacte des mots: *iḥsān*, *faḥṣā'*, *munkar*. Rāzī résume les différentes explications proposées, ensuite il affirme que

34. Rāzī, XXI, p. 29.

35. Rāzī, XIII, p. 141.

36. Rāzī, XXIV, p. 4; Sur 24, 36, Ṭabarī cite plusieurs traditions, mais aucune d'entre elles ne correspond à celle que l'on trouve chez Rāzī. Le mot "*buyūt*" est toujours compris comme signifiant les mosquées en général; v. Ṭabarī, XVIII, pp. 144-45.

37. Rāzī, XX, p. 65.

toutes ces traditions ne tiennent pas, puisque rien n'indique que les mots précédents s'appliquent uniquement ou prioritairement aux sens fournis par les exégètes.³⁸ Ainsi par exemple, le mot "*fahšā*", dans le langage des Arabes, renvoie à plusieurs signifiants parmi lesquels l'adultère. Ceux qui ont expliqué "*fahšā*" par "adultère" commettent une erreur, car ce faisant, ils auraient tranché arbitrairement pour l'une des significations possibles.

e) En préservant la signification générale d'un verset on préserve du même coup toutes les significations particulières que ce verset pourrait avoir chez les exégètes anciens, car le général inclut le particulier. De ce point de vue, les traditions qui établissent un rapport entre le texte et un fait spécifique demeurent valables, puisque le sens général s'applique aussi au fait rapporté. Ainsi on éviterait de mettre en doute de telles traditions. Par contre, lorsque l'on abandonne la signification générale pour une signification particulière, on doit exclure toutes les autres possibilités d'application du texte, ce qui impliquerait le rejet des interprétations qui diffèrent de celle choisie. Ce raisonnement "pragmatique" intervient par exemple à propos de 16, 28 où il est prescrit qu'en cas de vengeance de la part des musulmans, l'acte de revanche doit être à la mesure de l'acte vengé. Certains commentateurs voient dans ce verset une mise en garde destinée à Muḥammad qui a songé à venger son oncle Ḥamza tué et mutilé pendant la bataille de 'Uḥud. Rāzī, de sa part, préfère dire qu'il s'agit là d'un principe général à respecter lors de n'importe quelle vengeance, afin d'éviter tout excès. Il rajoute que, puisque l'histoire de Ḥamza mentionnée par les exégètes est aussi concernée par ce principe, on ne doit pas la refuser.³⁹

Partant de ces principes, l'auteur juge sans intérêt la plupart des traditions où il est question d'identifier un personnage ou un événement supposé faire l'objet d'une allusion coranique. Cette attitude fut aussi celle du grand exégète

38. Rāzī, XX, p. 82.

39. Rāzī, XX, p. 113; v. également, X, p. 136.

et théologien mu'tazilite, Abū 'Alī al-Ġubbā'ī (m. 303/915). Son commentaire, partiellement reconstitué, offre plusieurs exemples permettant de la confirmer. D. Gimaret constate à cet égard que: «dans un certain nombre de cas, là où d'autres commentateurs veulent encore voir une allusion précise à tel personnage ou tel ensemble de personnages, Ġubbā'ī se contente, pour le coup, d'une indentification beaucoup plus vague, ou d'extension plus large». Ainsi sur 9,76, là où on voit habituellement une allusion à Ta'labā b. Hāṭib, il estime, pour sa part, que ce sont les Hypocrites dans leur ensemble qui sont visés. De même sur 9,102, pour la plupart des commentateurs, «ceux qui ont mêlé une bonne action à une mauvaise» seraient Abū Lubāba et ses compagnons; pour Ġubbā'ī, ce sont simplement «des hommes qui ont commis des péchés, puis s'en sont repentis»... En 3,64, l'expression «gens du Livre» ne désignerait pas uniquement les chrétiens de Nağrān ou les juifs de Médine (deux explications souvent avancées), mais l'ensemble des juifs et des chrétiens⁴⁰

C. La précellence formelle et conceptuelle du Coran.

Comme nous l'avions souligné auparavant, l'un des axes principaux de l'exégèse de Rāzī consiste à mettre en évidence la précellence du Coran. Cette précellence, le «Livre de Dieu» la doit aussi bien à sa forme qu'à son contenu. En effet, le discours coranique excelle non seulement par sa beauté stylistique et rhétorique insurpassable, mais aussi par la richesse des significations et la diversité des genres et des motifs qu'il renferme.⁴¹ A la différence du discours poétique (*šī'r*) où, à force de chercher de l'expression (*faṣāḥa*), l'éloquence des termes (*balāġa*) et la beauté du style, on néglige parfois le sens, le texte sacré réunit toutes ces qualités, en les façonnant de la manière la plus parfaite possible. C'est là que réside la supériorité du Coran par rapport à la poésie et la prose arabes, et c'est là aussi la preuve par excellence de sa véracité.

40. V. D. Gimaret, *Une lecture mu'tazilite du Coran, op. cit.*, pp. 38-9.

41. Rāzī, XXVI, p. 141.

Ainsi pour notre exégète, l'élégance caractéristique du discours coranique n'explique pas à elle seule son inimitabilité. Celle-ci tient aussi à d'autres facteurs présents dans le texte sacré, parmi lesquels il y a la parfaite harmonie des termes et de versets, la beauté du style et surtout la noblesse des significations (*šaraf al-ma'ānī*). L'ensemble de ces éléments constitue le caractère d'insupérabilité du Livre.

Par ailleurs, Rāzī regrette qu'à force de s'être canalisé sur la beauté littéraire du Coran, l'on a négligé l'autre aspect essentiel de l'inimitabilité, à savoir la richesse et la profondeur du sens.⁴² Il s'oppose, ainsi, à l'exégèse qui s'intéresse au côté grammatical et étymologique, en omettant le côté conceptuel. Cette approche lui paraît non seulement insuffisante, mais aussi préjudiciable. Insuffisante, parce qu'à l'origine la Révélation ne vise pas à faire les démonstrations stylistiques et rhétoriques;⁴³ son but principal consiste à instruire les hommes en leur apprenant ce qui fait le bonheur dans la vie et l'au-delà. Autrement dit, la beauté formelle du Coran est là pour impressionner l'auditeur afin de le préparer "psychologiquement" à recevoir le message divin. Dès lors, pour saisir l'enseignement contenu dans la Révélation, il faut s'intéresser aussi bien aux termes (*alfāz*) qu'aux significations (*ma'ānī*), et ne jamais dissocier les uns des autres. Les disputes grammaticales et étymologiques ont un effet nocif, puisqu'elles ne font qu'occuper les esprits, ce qui empêche de se consacrer pleinement aux questions les plus intimes du texte révélé, celles portant sur les subtilités (*daqā'iq*) du sens.

La théorie de la précellence coranique, définitivement disponible à l'époque de Rāzī, ne pouvait s'accorder avec certaines traditions faisant autorité chez les anciens. Ceux-ci n'avaient pas connu la doctrine de l'*i'ğāz* dans toute sa complexité, et les idées simples qu'ils possédaient en la matière ne leur permettaient pas de savoir à quel point certains types d'interprétations pourraient compromettre l'inimitabilité du

42. Rāzī, XIV, p. 99.

43. Rāzī, XIV, pp. 99-100.

Coran. Pour les exégètes postérieurs, exercés aux nouveaux concepts, la mise en valeur du caractère miraculeux du discours coranique est une tâche prioritaire qui doit primer sur toutes les autres considérations, y compris la conformité avec les traditions.

Dans le *Commentaire*, l'élégance qui caractérise l'agencement du texte coranique (*ḥusna al-nazm*) est considérée comme l'une des données principales de l'inimitabilité. L'auteur ne cesse de rappeler que la manière dont sont ordonnés (*tartīb*) les mots, les phrases et les sourates, reste inégalable. Aucun autre texte, d'origine humaine où autres ne peut prétendre à un tel niveau de perfection.⁴⁴ Animé par cette conviction, Rāzī refuse d'adhérer à certaines interprétations qui, à ses yeux, altèrent le bel agencement du Coran. Il s'oppose assez souvent aux grammairiens qui, pour faire correspondre une formule coranique aux modèles préconçus, n'hésitent pas à considérer tel mot ou article comme augment (*zā'id*) ou élidé (*maḥdūf*). D'autre part, il reproche à ces prédécesseurs le recours excessif à la technique de l'ellipse (*idmār*), et aux approches qui supposent un déplacement des termes dans le texte (*taqdīm wa ta'hīr*). Car pour lui, les textes révélés n'ont de valeur argumentative que lorsqu'ils conservent leur état original. C'est pourquoi nous devons les considérer tel qu'ils sont, sans en changer ni la structure (*tarkīb*) ni l'arrangement (*tartīb*).⁴⁵ La position de Rāzī vis-à-vis de cette forme d'exégèse, bien qu'elle soit importante à étudier, ne nous intéresse pas ici. Ce qui nous intéresse prioritairement, c'est de savoir l'impact de la théorie de l'agencement coranique dans le traitement des interprétations anciennes.

Comme en témoignent de nombreux passages du *Commentaire*, l'auteur ne trouve aucune difficulté à rejeter les tradi-

44. Dans son *Itqān*, al-Suyūṭī le présente comme étant le commentateur qui a le plus insisté sur la concordance entre les termes coraniques; v. al-Suyūṭī (Ġalāl al-Dīn a. l-Faḍl 'Ar. b. a. Bakr), *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Beyrouth, Dār al-Ma'rifa, II, p. 138. Cf., Muḥsin, *al-Rāzī mufasssīr^{an}*, *op. cit.*, p. 236.

45. Rāzī, XIII, p. 148.

tions qui lui paraissent contraire à la disposition originale du texte révélé. Cette attitude est souvent justifiée par l'une des deux raisons suivantes:

1) L'interprétation proposée par les exégètes nuit à l'unité et à la cohérence du texte coranique, et cela en ce qu'elle détruit sa concordance et entraîne la décomposition de sa signification originale. Il faut savoir que, dans la perspective de Rāzī, une sourate ou une succession de versets est supposée traiter d'un sujet unique en vue duquel chaque mot et chaque phrase a sa part d'éclaircissement et de précision à apporter. Ainsi conçu, le texte doit fonctionner en bloc, n'acceptant aucun corps étranger dont l'intervention au milieu de l'ensemble pourrait entraver l'unité et l'intégrité du sens.

Pour préserver cette unité thématique et diminuer les intercalaires indésirables, Rāzī rejette certaines interprétations traditionnelles qui, à ses yeux, conduisent à un morcellement du texte sacré. Là aussi il s'agit de critiquer la méthode des anciens, selon laquelle chaque verset doit être expliqué à la lumière des causes de la Révélation. En s'appuyant uniquement sur les causes de la Révélation, on risque de détruire le lien de signification qui relie les versets appartenant au même bloc. Or, cela impliquerait que le Coran soit composé de sentences entre lesquelles n'existe aucune concordance, et Rāzī de demander, comment peut-on prétendre alors que ce Livre soit ordonné (*muntazim*), et *a fortiori* qu'il soit inimitable (*mu'ğiz*)?⁴⁶

La mise en avant du lien de complémentarité reliant les termes coraniques permet à Rāzī d'envisager une nouvelle perspective où les considérations relatives au texte lui-même l'emportent sur les données extérieures, en l'occurrence les interprétations traditionnelles et tout particulièrement celles fondées sur les causes occasionnelles de la Révélation. Cette

46. Rāzī, XXVII, p. 115; dans ce même passage, Rāzī défend l'unité de la sourate 41, et estime qu'elle forme un discours unique (*kalām wāhid*). Cette affirmation vient en réponse aux exégètes qui expliquent le verset 41, 44 selon les traditions concernant les causes particulières de Révélation; Cf., Muḥsin, *al-Rāzī mufassir^{an}*, op. cit., pp. 238-39.

perspective est clairement exprimée à l'occasion du commentaire de 5,67: «Dieu te protégera des gens». Rāzī passe en revue plusieurs opinions rapportées au sujet des gens (*nās*) dont Dieu devrait protéger le Prophète, la plupart d'entre elles s'appuient sur des récits relatant les circonstances de la Révélation. Puis il dit: «sache que malgré toutes ces traditions, aussi nombreuses soient-elles, il convient mieux de dire que Dieu a rassuré le Prophète de l'imposture des juifs et des chrétiens, et lui a ordonné de manifester la nouvelle religion et de ne prêter aucune attention à ce que disent les adversaires. Car le passage coranique, qui commence bien avant ce verset et continue bien après lui, porte sur les juifs et les chrétiens, et il serait alors insensé de jeter ce verset au milieu des autres de sorte qu'il soit étranger et au passage qu'il le précède et à celui qu'il le suit». ⁴⁷

2) Le texte sacré doit avoir une signification plus profonde et plus intense que celle avancée par les auteurs anciens. En d'autres termes, l'interprétation traditionnelle n'explore pas toutes les subtilités de l'expression coranique. Les lectures inappropriées ou superficielles sont préjudiciables à la précellence du Livre. C'est pour cette raison que Rāzī refuse d'admettre l'existence de la répétition (*tikrār*) dans le Coran, et lorsqu'il rencontre un terme ou une phrase qui semble se répéter, il s'efforce d'en donner à chaque fois une interprétation différente.

L'auteur rejette systématiquement toute interprétation impliquant à ses yeux une répétition inutile dans le texte coranique. Son commentaire des deux premiers versets de la sourate 18 (*Kahf*) nous en fournit l'exemple. Dans ces versets, le Coran est présenté comme étant exempt de toute tortuosité (*lam yağ'al lahu 'iwağan*), puis comme étant *qayyim*. Ibn Abbās comprend *qayyim* dans le sens de droit (*mustaqīm*), une opinion que Rāzī refuse de partager. Selon lui, la négation de la tortuosité (*i'wiğāğ*) implique l'affirmation de la droiture (*istiqāma*), et par conséquent si *qayyim* signifiait *mustaqīm*, il y aurait là une répétition apparente. La solution qu'il propose,

47. Rāzī, XII, p. 42.

en l'occurrence, est de dire que le Coran représente pour les âmes humaines un tuteur (*qayyim*) qui les guide vers le droit chemin, tout comme les enfants ont besoin d'un tuteur qui s'occupe de leurs affaires.⁴⁸

D. L'abrogation comme une exception rare.

L'abrogation (*nash*), dans le Coran, constitue l'un des thèmes majeurs à propos desquels Rāzī développe une vision nettement défavorable aux traditions anciennes. En effet, les premiers exégètes ne voyaient aucun inconvénient à soutenir que tel verset soit abrogé par tel autre, ce qui leur permettait de résoudre certaines difficultés que posait l'interprétation de la Révélation. Le recours quasi systématique à cette technique d'abrogation a donné lieu à une grande variété de traditions dont on retrouve l'écho dans tous les écrits religieux postérieurs, que ce soit dans les œuvres exégétiques, théologiques ou dans les recueils de *ḥadīth*.⁴⁹

Rāzī, soucieux de préserver la transcendance absolue du Coran, et suivant sa méthode profondément imprégnée par les procédés usuels dans les fondements du droit, admet en théorie l'idée d'abrogation dans le Coran, tout en la réduisant en pratique à quelques cas isolés. Pour lui, l'abrogation d'un verset par un autre existe effectivement, mais elle est beaucoup moins fréquente que les auteurs traditionnels ne l'ont imaginé. L'affirmation de ce phénomène coranique fait l'objet d'un long chapitre dans le *Maḥṣūl*. Le texte ne laisse aucun doute sur l'adhésion de l'auteur à la thèse de l'abrogation telle qu'elle est majoritairement admise en islam. Pour lui, le *nash* est possible (*ḡā'iz*) d'un point de vue rationnel et effectif (*wāqī'*) d'après la Révélation.⁵⁰

48. Rāzī, XXI, p. 64, Cf., Muḥsin, *al-Rāzī mufassir^{an}*, op. cit, p. 244.

49. Sur la littérature de l'abrogeant et de l'abrogé, v. J. Burton «Naskh», in *EI*², VII, p. 1011-14; David S. Powers, «The Exegetical Genre *nāsikh al-Qur'ān wa mansūkhuhu* », in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, éd. Andrew Rippin, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 117-138.

50. *Maḥṣūl*, III, p. 294.

A ce sujet, et à l'encontre du *Mahṣūl* qui ne traite que du côté théorique du problème, le *Commentaire* présente tous les avantages d'un texte pratique où l'on peut étudier, cas par cas, les différents passages coraniques supposés être abrogés. L'examen de ces passages nous permet de constater que, dans la majorité des cas, l'interprétation par l'abrogation est, ou bien rejetée, ou bien considérée comme évitable; mais rares sont les endroits où elle paraît indispensable. En somme, hormis quelques exceptions, l'abrogation n'a pas lieu d'être, même si en théorie elle demeure possible.

Ce caractère exceptionnel est rappelé dans divers endroits du *Commentaire*. L'auteur affirme qu'en principe la Révélation n'est pas abrogée (*al-aṣlu fī 'l-ṣarī'a 'adamu 'l-nash*). La raison en est que si la possibilité d'abrogation dans le Coran égalait la possibilité de non-abrogation, il nous serait impossible d'établir les prescriptions légales à partir du texte coranique, puisqu'il y aurait toujours à dire que le verset auquel nous nous référons est abrogé.⁵¹ C'est pourquoi il faut l'éviter autant que possible.

Cette attitude restrictive ne va pas sans rappeler la position d'un grand exégète mu'tazilite Abū Muslim al-Iṣfahānī (M. Baḥr, m. 322/934), connu pour s'être catégoriquement opposé à l'abrogation dans le Coran. Rāzī expose cette doctrine d'Abū Muslim dans son commentaire sur les versets 16, 101 et 8, 66, considérés par la majorité des exégètes comme les deux principaux textes fondateurs de l'abrogation dans le Coran. Mais notre auteur, bien qu'il considère le *nash* comme une exception et s'efforce d'en démontrer la rareté, ne semble pas aller aussi loin que son prédécesseur dont il admire la méthode et défend les choix à bien de reprises dans le *Commentaire*.⁵²

51. Rāzī, XIII, p. 181.

52. Rāzī, p. 155; *Mahṣūl*, III, p. 307. En ce qui concerne l'influence d'Abū Muslim sur Rāzī, l'étude de Powers, sur l'abrogation des versets du legs, permet de constater une grande similitude entre les deux auteurs; David S. Powers, *Studeis in Qur'an and Ḥadīth. The Formation of Islamic Law of Inheritance*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1986, pp. 175-184.

D'autres mu'tazilites, tels al-Ġubbā'ī⁵³ et 'Abd al-Ġabbār (m. 415/1025), réduisaient considérablement les cas de l'abrogeant et de l'abrogé dans leur exégèse respectives.

Par sa position défavorable au recours injustifié à l'abrogation, Rāzī se trouve confronté à l'autorité des premiers savants de l'islam. Ceux-ci considèrent le *nash* comme une donnée essentielle de la Révélation coranique et n'hésitent pas à s'en servir pour appuyer leurs interprétations. La question que se pose l'auteur est de savoir si les versets considérés comme abrogés le sont nécessairement. En d'autres termes, les très nombreux cas d'abrogation que l'on trouve chez les exégètes anciens sont-ils tous bien fondés? Il répond par la négative dans la plupart des cas. Pour lui, la majorité des passages que les traditions présentent comme abrogés ou abrogeants peuvent être interprétés autrement, c'est-à-dire sans y voir un *nash*. Il accuse ceux qu'il appelle les littéralistes parmi les exégètes (*al-mufasssīrūn al-zāhirīyūn*) d'être «obsédés par la multiplication (*taktīr*) de l'abrogeant et de l'abrogé sans nécessité ni besoin».⁵⁴

Cette attitude est confirmée par Rāzī lui-même dans un traité de méthodologie de droit intitulé *al-Ma'ālīm fī uṣūl al-fiqh*. Rāzī y déclare avoir démontré dans le *Commentaire* que l'abrogation dans le Coran est beaucoup moins fréquente que l'on imagine. Il explique par ailleurs que la plupart des versets dits abrogés peuvent être considérés comme étant particularisés.⁵⁵ Transformer les cas d'abrogation en cas de particularisation (*tahṣīs*) est l'une des techniques les plus employées dans le *Commentaire*. La raison en est que, pour l'auteur, la

53. Dans son commentaire, al-Ġubbā'ī accepte l'abrogation de certains versets, comme pour 2, 191 qui, selon lui est abrogé par 2, 193. Mais il y a beaucoup d'endroits où il ne voit pas de *nash*, c'est le cas de 4, 91, v. D. Gimaret, *Une lecture mu'tazilite du Coran, op. cit.*, pp. 42, 132, 240.

54. Rāzī, XV, p. 79.

55. Al-Rāzī (Fahṛ al-Dīn), *al-Ma'ālīm fī uṣūl al-fiqh* [Les repères en méthodologie de droit], éd. 'A. M. Mu'awad, 'A. A. 'Abd al-Mawġūd, Le Caire, Dār 'Alām al-Ma'rifa, 1994, p. 114.

particularisation est une mesure moins radicale que le *nash*, et par conséquent, il serait plus convenable théologiquement de l'appliquer au texte coranique. En effet, l'abrogation abolit le jugement existant (*raf' al-ḥukm*) tandis que la particularisation le préserve sous certaines formes. C'est pourquoi une tradition rapportée par un seul individu (*āḥād*) peut particulariser un verset coranique, mais elle ne saurait l'abroger. Car, explique-t-il, la particularisation est moins grave que l'abrogation.⁵⁶

Par ailleurs, Rāzī voit dans le recours excessif à l'abrogation un vice exégétique s'expliquant par le manque de connaissance en matière de significations coraniques. En effet, les significations varient selon le contexte dans lequel elles s'inscrivent, ce qui fait penser qu'il y a opposition entre les versets. Le lecteur non instruit néglige les considérations du contexte et ne voit, par conséquent, que le *nash* comme solution. Le cas suivant illustre bien cette erreur à l'origine de la prolifération démesurée de l'abrogation dans l'exégèse ancienne. Il s'agit du fameux verset de l'épée (*āyat al-sayf*) (9,5) qui ordonne aux musulmans de tuer les infidèles partout où il les trouvent. Chez les auteurs traditionnels, ce verset abroge plus de 124 autres versets,⁵⁷ soit la totalité des textes coraniques incitant les croyants à la tolérance vis-à-vis des personnes et des communautés non hostiles à l'islam. Les tenants de cette interprétation pensent que la révélation du verset 9,5 est venue mettre fin à toutes sortes de cohabitations avec les incroyants, puisque, désormais, la guerre serait l'unique riposte face à l'incrédulité.

Dans son commentaire sur les versets dits abrogés par le verset de l'épée, Rāzī insiste sur le fait que le Coran, en ordonnant tantôt de combattre les infidèles et tantôt d'être indulgent envers certains d'entre eux, ne se contredit pas. Les deux préceptes ne sont pas forcément opposés, car chacun

56. v. Rāzī, XX, p. 153; *Maḥṣūl*, III, p. 9.

57. Powers D. S., «The Exegetical Genre *nāsikh al-Qur'ān wa mansūkhuhu*», *art. cit.*, p. 130.

d'entre eux s'applique à une situation particulière, à laquelle il est adapté. Ainsi, si Dieu ordonne à son messager de se détourner des ignorants (*a'riḍ 'an il-ġāhiliṅ*) 7,200, c'est pour que le Prophète s'arme de patience face à la bassesse de leurs mœurs, et ne répond pas de même à leurs paroles faibles et leur conduite abjecte. Cela, affirme Rāzī, ne signifie pas que le Prophète doit s'abstenir de combattre, car il n'est pas impossible qu'il lui soit ordonné à la fois de se détourner des ignorants et de combattre les infidèles, mais aussi parce qu'il n'est pas contradictoire de dire que le messager de Dieu ne répond pas à leur sottise par des sottises semblables tout en les combattant. Et puisque ces deux choses, à savoir l'obligation de se détourner des ignorants et le devoir de combattre, peuvent être acceptés simultanément, alors il n'est pas besoin de recourir à l'abrogation. «Mais les littéralistes parmi les exégètes sont passionnés par la multiplication de l'abrogeant et de l'abrogé sans nécessité ni besoin».⁵⁸

Comme dans le passage précédemment cité, Rāzī tend toujours à une solution qui rend inutile l'interprétation par l'abrogation. Ainsi sur 25,64 où les serviteurs du Miséricordieux (*'ibād al-Raḥmān*) sont supposés répondre: paix aux ignorants, il rejette l'opinion d'al-Kalbī et d'Abū al-'Āliyya, selon laquelle ce verset est abrogé par celui de l'épée. L'abrogation n'est pas nécessaire, dit-il, car le fait d'être indifférent envers les obscènes (*sufahā'*) et de ne pas leur répondre est une chose préférable approuvée aussi bien par la raison que par la Loi religieuse.⁵⁹

Outre les procédés conventionnels que nous avons examinés dans la première partie de cette étude, et qui, rappelons-le, proviennent tous des sciences religieuses et du savoir-faire exégétique plus ou moins partagés par les auteurs au VI^{ème} siècle, Rāzī emploie ses compétences personnelles dans d'autres domaines. Il se réfère ainsi à la logique, à la médecine,

58. Rāzī, XV, p. 79; v aussi, XIII, p. 65; dans un autre passage, Rāzī dit que la plupart des exégètes sont obsédés par la multiplication des cas d'abrogation, et que lui n'y voit aucune utilité, Rāzī, XX, p. 115.

59. Rāzī, XXIV, p. 94; XIX, p. 164,171.

et aux sciences naturelles et cosmologiques connues à son époque. Il les utilise comme moyen d'analyse et d'argumentation lui permettant de mettre en pratique un principe cher à lui, celui d'éviter l'imitation des autres (*'adam al-taqlīd*), et d'affirmer, par conséquent, son originalité et son indépendance d'esprit. Ces procédés, que nous qualifions de particuliers, afin de les distinguer des dispositifs communément employés par les autres exégètes, sont particulièrement novateurs puisqu'ils ouvrent le domaine si fermé de l'exégèse à des éléments étrangers jusque-là exclus ou peu exploités. Il va de soi que Rāzī n'est pas le premier à avoir initié le *tafsīr* – qui est la science coranique par excellence – à ces pratiques. Car ici, comme dans toutes les autres disciplines, les choses ne se font pas du jour au lendemain, mais progressivement. Mais une chose est sûre: aucun autre commentateur du Coran, parmi ceux dont les œuvres nous sont parvenues, n'avait jamais discuté aussi ouvertement des questions philosophiques et "scientifiques" que ne l'a fait notre auteur. Mais là n'est pas le propos de cette étude. Notre objectif se limite à savoir le rôle assigné à ces éléments nouveaux dans le traitement des traditions anciennes. C'est ce que nous allons étudier à présent.

II. Procédés particuliers.

1. L'emploi de la logique.

L'introduction de la logique dans la littérature religieuse a débuté bien avant Rāzī. Cependant, ce dernier appartient à une tradition intellectuelle dans laquelle les sciences philosophiques en général, et tout particulièrement la logique, jouent un rôle très important. Cette tradition avait été inaugurée un siècle auparavant par al-Ġazālī (m. 505/1111) qui, à travers ses traités de logique (*mantīq*), fut le premier dans le milieu sunnite à avoir manifesté pareil enthousiasme envers la science héritée d'Aristote. Ibn Ḥaldūn considère al-Ġazālī et Rāzī comme les premiers initiateurs d'une pensée théologique étroitement liée à la philosophie et profondément imprégné par la Logique. Les deux penseurs représentent ce qu'il appelle

la démarche des théologiens tardifs (*tarīqat al-muta'ahhirīn*). Retraçant l'évolution de la théologie spéculative, l'auteur de la *Muqaddima* estime que les anciens théologiens connaissaient très peu la science du *manṭiq*, c'est pourquoi leurs thèses étaient mal définies et leur argumentations manquaient de rigueur. C'est, dit-il, al-Ġazālī qui fut le premier à avoir abordé les questions du *kalām* en s'appuyant sur la méthode des philosophes, et un siècle plus tard, Rāzī suivra la même voie.⁶⁰

Ainsi après avoir été considérée par les auteurs antérieurs et pendant plus deux siècles comme un simple instrument (*āla*) permettant d'éviter différentes sortes d'erreurs susceptibles d'affecter le raisonnement, la Logique se replace désormais au cœur même de la pensée; tout processus intellectuel sera conçu comme un syllogisme (*qīyās*) composé de deux ou plusieurs propositions liées par un terme intermédiaire et dont découle une conclusion. Celui qui parvient à découvrir le moyen terme (*ḥad awṣat*) entre les prémisses déjà établies accèdera à une science nouvelle. Ainsi, l'acquisition de la science passe inévitablement par le syllogisme, et l'idéal pour tout le monde serait d'avoir les facultés rationnelles et intuitives capables de déceler la relation entre les connaissances établies en vue d'une connaissance recherchée.

Comme toute production intellectuelle, l'exégèse a subi l'influence de cette mutation, bien que la présence de la logique dans ce domaine apparaisse de façon beaucoup moins implicite que dans les écrits théologiques ou en méthodologie du droit. Cependant, un commentaire comme celui de Rāzī, compte tenu de son contenu polémique et de la diversité des questions abordées, représente un genre littéraire particulièrement propice à l'intervention de la science du *manṭiq*. Les discussions philosophiques, théologiques, et juridiques auxquelles se livre l'auteur exigeaient un certain niveau de rigueur que seul l'application des règles établies en matière de définition,

60. V. Ibn Ḥaldūn, ('Abd al-Rahmān), *al-Muqaddima*, al-Dār l-Tūni-siyya li 'l-Naṣr, al-Dār l-'Arabiyya li 'l-Kitāb, 1984, II, pp. 565-67.

d'analogie ou de syllogisme pouvait garantir. Mais le rôle de la logique, tel qu'il est conçu par Rāzī, ne se limite pas seulement à aiguiser les arguments face à un adversaire armé de mêmes armes, il permet aussi de dépasser certaines interprétations dont les auteurs ont vécu trop tôt pour pouvoir penser conformément aux nouveaux dispositifs intellectuels. C'est cette dernière fonction du *mantīq* que nous voulons examiner, en nous appuyant sur l'exemple suivant:

Le verset 2, 285 déclare au nom des croyants: «*Lā nu-farriqu bayna aḥadin min rusulihī*». Selon l'acceptation des exégètes, le mot “*aḥad*” signifie ici “l'ensemble” (*ḡamī'*), ce qui veut dire que les croyants ne différencient point entre l'ensemble des envoyés de Dieu. Rāzī n'admet pas cette interprétation, car si “*aḥad*” a le sens de “*ḡamī'*”, le verset n'aura pas exclu la possibilité que le croyant fasse la discrimination entre certains prophètes tout en professant le bien fondé de la prophétie dans son ensemble. En d'autres termes, l'interprétation proposée permet seulement d'affirmer que les prophètes, dans leur ensemble, sont authentiques aux yeux des fidèles, ce qui n'empêche pas de ne pas croire à certains. Or, le but de la négation dans le verset est d'exclure toute sorte de discrimination entre les messagers de Dieu, parce que les juifs et les chrétiens, dont le musulman doit contredire la conduite vis-à-vis des prophètes, reconnaissent l'authenticité de l'ensemble des prophètes, sauf Muḥammad.

Pour Rāzī, il s'agit simplement d'appliquer l'une des règles courantes de logique, à savoir que, dans une proposition universelle, la négation du jugement au sujet de la totalité, n'induit pas sa négation, systématique en ce qui concerne chacune des parties formant cette totalité. Ainsi, si l'on considère l'opinion des exégètes, la profession du croyant sera formulée comme suivant: tous (*ḡamī'*) les prophètes ne sont pas faux. Pour parler d'une façon logique, cette proposition n'implique pas que l'on croie à l'authenticité de chacun des prophètes connus. Or, l'objectif de la confession mentionnée dans le verset est d'affirmer que le musulman réserve la même recon-

naissance à tout envoyé de Dieu. Ce raisonnement permet donc de conclure que, contrairement à ce que les exégètes ont pensé, le mot “*aḥad*” signifie “un” et non pas “tous” (*ḡāmi‘*). Rāzī soutient alors que le verset en question veut dire que le croyant ne fait pas de différence entre un prophète et un autre en matière de prophétie (*lā nufarrīqu bayna aḥadin min al-rusulī wa bayna ḡayrihi fi’ l-nubuwa*).⁶¹

On peut remarquer enfin que, dans le *Commentaire*, le raisonnement logique a parfois une fonction purement exégétique. Par exemple, lorsque les infidèles s’étonnent que Muḥammad, et non quelqu’un d’autre parmi eux, ait la prophétie (38, 8), Rāzī voit dans leur attitude le résultat d’un syllogisme vicieux. Selon lui, il s’agit d’un syllogisme composé de trois propositions: I) la prophétie est le degré le plus noble que l’homme puisse atteindre, II) elle ne doit donc se trouver que chez un homme noble, III) Muḥammad n’est pas un homme noble. La conclusion est que Muḥammad ne saurait être prophète. Les deux premières propositions sont justes, mais pas la troisième. Car, contrairement à ce que pensent ces gens, la noblesse ne consiste pas en la richesse matérielle, elle est tout autre chose.⁶² Par ailleurs, Rāzī voit dans certains versets et formules coraniques une construction logique complète, comme sur 18, 46.⁶³

2. Les sciences “positives”.

Le lecteur du *Commentaire* ne peut qu’être frappé par la diversité des thèmes scientifiques qui sont abordés, et surtout par la liberté avec laquelle l’auteur entreprend d’exprimer des propos «positifs» dans un domaine aussi fermé que l’exégèse. Cependant, une telle démarche paraît moins surprenante à la lecture du commentaire de la première sourate (*Fātiḥa*) qui, à nos yeux, constitue une introduction extrêmement importante à saisir avant de s’aventurer dans la lecture de l’ouvrage. En

61. Rāzī, VII, p. 117.

62. Rāzī, XXVI, p. 157.

63. Rāzī, XXI, p. 111; XXIX, p. 59.

effet, dès les premières lignes de cette introduction, Rāzī va essayer de démontrer que le moindre terme de la sourate liminaire suscite des centaines, voire des milliers, de questions (*mas'ala*) qui, une fois réunies, pourront embrasser l'ensemble des domaines du savoir.⁶⁴

Les nombreux exemples mentionnés en soutien à cette idée permettent de comprendre la nature et l'objet des thèmes qu'il entend aborder dans le *tafsīr*. Ainsi, si l'interprétation d'une phrase comme "bi-smi llāh" soulève des questions essentiellement théologico-métaphysiques concernant Dieu, Ses Noms et Ses Attributs, le commentaire du mot "*al-'ālamīn*" soulève, lui, des questions d'ordre physico-cosmique concernant l'univers, sa création et ses composants. D'autres versets susciteront des discussions juridiques, grammaticales, etc. . . , selon leurs vocations et le sujet dont ils traitent. Pour satisfaire toutes les questions auxquelles il est constamment confronté, l'exégète doit disposer des connaissances appropriées pour examiner chaque question, mais aussi pouvoir argumenter ses propos afin de ne pas tomber dans l'imitation aveugle des autres (*taqlīd*).

Dans cette perspective, les sciences rationnelles (*'ulūm 'aq-lyya*) font partie, d'une façon tout à fait légitime, du *tafsīr*. Les disciplines fondées sur l'observation et la déduction, comme l'astronomie, la géométrie ou la médecine, fourniront des connaissances nécessaires à l'interprétation des données coraniques. Pour soutenir sa thèse favorable à l'introduction de ces sciences dans l'exégèse, Rāzī cite une anecdote selon laquelle 'Umar Ibn al-Ḥuṣām apprenait le livre d'*Almageste* (de Ptolémée, *Batlimūs* en arabe) sous la direction de 'Umar al-Abharī, lorsqu'un groupe de juristes (*fuqahā'*) leur demandèrent: "Que lisez-vous?" Al-Abharī répondit: «Je commente

64. Il est important de préciser que cette conception du texte coranique n'a rien à voir avec la thèse moderne de l'imimitabilité scientifique du Coran (*al-i'ḡāz al-'ilmī fi' l-Qur'ān*). Rāzī ne cherche pas à prouver que le Coran contient toutes les sciences, il n'essaie pas non plus de défendre l'insupérabilité du Coran en partant des vérités scientifiques que la Révélation pourrait renfermer.

un verset coranique où Dieu (le plus Haut) dit: ne regardent-ils pas le ciel au-dessus d'eux? Ne voient-ils pas comment nous l'avons bâti et disposé (50, 6). J'explique donc comment le ciel a été bâti». Rāzī approuve cette réponse en disant: "ce qu'a dit al-Abharī est vrai"⁶⁵.

Par ailleurs, Rāzī ne comprend pas pourquoi les jurisconsultes (*fuqahā'*) refusent de se servir des informations acquises en géométrie pour définir la direction de la prière (*qibla*), et juge absurde leur attitude.⁶⁶ Plus absurde encore, trouve-t-il, l'attitude de certains docteurs de la Loi qui lui reprochent d'avoir mêlé les sciences philosophiques et naturelles à l'exégèse. En réponse à de telles critiques, il rappelle que le Coran a été révélé dans le but d'attirer l'attention des hommes vers les mystères des cieux et de la terre, et non pas pour servir de référence en matière de grammaire et d'étymologie.⁶⁷

Découvrir les mystères de l'univers, tel que la Révélation le recommande, n'est possible que par l'observation directe des choses existantes. Cette observation, qui s'effectue à travers les cinq sens, permet à l'homme d'acquérir sa première connaissance du monde, celle que l'on appelle la connaissance sensible (*ma'rifa ḥissīyya*). Les données du sens, bien qu'elles ne soient pas suffisantes à elles seules, constituent le fondement ultime de toutes les sciences. C'est pourquoi il ne faut jamais les contredire ou les mettre en question.

Or, pour Rāzī, certaines opinions exégétiques traditionnelles manquent gravement à ce principe. Par exemple, le verset 16, 66, évoque comment, grâce à Dieu, nous pouvons boire du lait pur, extrait d'entre les résidus alimentaires, et le sang que contient le ventre de l'animal laitier (*nusqīkum mim mā fī buṭūnihi min bayni fartīn wa damīn labanan ḥālīṣan*). Certains exégètes pensent que le lait, dans le ventre de l'animal, se trouve réellement entre deux couches, l'une composée des restes de la nourriture (*fart*) et l'autre de sang. Rāzī juge cette

65. Rāzī, VI, p. 163.

66. Rāzī, IV, p. 107.

67. Rāzī, XIV, p. 99.

interprétation contraire à ce qui est prouvé et par les sens (*hiss*) et par l'expérience (*tağriba*). Car on sait par expérience que le vomissement fait sortir ce qu'il y a dans le ventre, or on n'a jamais vu un animal vomir du sang.⁶⁸ Notre commentateur opte pour une autre explication. Pour lui, le lait est extrait du sang qui à son tour vient d'aliments digérés. Et puisque avant d'être une matière pure, il était mélangé aux aliments et au sang, il méritait d'être évoqué comme preuve du bienfait de Dieu envers les hommes.

Dans un autre passage, Rāzī s'appuie sur l'anatomie du corps humain pour démontrer la fausseté d'une tradition selon laquelle Eve aurait été créée à partir d'une côte d'Adam. Cette tradition que Ṭabarī attribut à Qatāda,⁶⁹ est citée à propos de 7, 189: «C'est Lui qui vous a créés tous d'un seul homme, qui en a produit son épouse afin qu'il habitât avec elle». Commentant la phrase: (*halaqa minhā zawġahā*), certains affirment que la création d'Eve à partir d'une côte gauche d'Adam, a fait que tous les hommes, depuis, ont une côte de moins dans le côté gauche de leur cage thoracique. Rāzī, qui argumente contre cette interprétation, avance plusieurs preuves où il se réfère entre autres au jugement par les sens (*hiss*) et à l'anatomie du corps humain (*tašrīh*). Selon lui, ce verset signifie qu'Eve est créée du même genre qu'Adam, c'est-à-dire le genre humain (*min al-naw' al-insānī*).⁷⁰ Notons qu'al-Šawkānī, mentionne après Rāzī cette interprétation mais il préfère suivre la solution traditionnelle.⁷¹

3. L'évidence et le jugement rationnel

Outre l'expérience sensible, également appelée observation (*mušāhada*), Rāzī fait appel à l'évidence (*badīha*) et au

68. Rāzī, XX, p. 53.

69. Ṭabarī, IX, p. 143.

70. Rāzī, XV, p. 72.

71. Al-Šawkānī (M. b. 'Alī. b. M), *Fath al-qadīr al-ġāmi' bayna fannay 'l-riwāya wa 'l-dirāya fī 'ilm al-tafsīr*, Le Caire, éd. Muṣṭafā Bābī al-Ḥalabī, 1964², II, p. 274.

jugement rationnel pour démontrer l'invalidité de certaines opinions exégétiques anciennes. Ce dispositif, que nous avons délibérément séparé des deux précédents afin de l'examiner à part, nous permet de mieux comprendre le rôle de la raison dans la "rupture" avec les traditions jugées inadmissibles du point de vue de l'auteur.

Pour Rāzī, une idée ou une interprétation, en l'occurrence, est considérée comme absurde lorsqu'elle contredit une science nécessaire. Les sciences nécessaires (*'ulūm darūriyya*) sont les connaissances que nous possédons immédiatement et indépendamment de tout effort de réflexion. Elles comportent les différentes sortes de perception (*idrāk*),⁷² mais aussi ce que les théologiens appellent "*badīhat al-'aql*", c'est-à-dire les données immédiates de la raison. Cette dernière catégorie de science nécessaire renferme essentiellement les principes premiers (*awwalīyyāt*) qui précèdent et conditionnent le raisonnement. Pour illustrer ces principes, les théologiens citent souvent en exemple des propositions telles: "la totalité est toujours plus grande que la partie", "deux quantités égales à une troisième sont égales", ou encore "un homme ne peut être assis et debout en même temps". Cependant, les divergences au sujet du fondement rationnel de certains points doctrinaux font que les théologiens ne partagent pas toujours la même conception des sciences nécessaires, et ce qui est considéré par les uns comme une évidence rationnelle, d'autres ne lui accordent qu'un rôle secondaire dans leurs raisonnements.⁷³

En faisant appel à l'évidence rationnelle pour appuyer ses choix exégétiques, Rāzī met en application une théorie chère à lui qui affirme une relation de dépendance réelle entre la Révélation et la raison. L'établissement de la vérité révélée

72. Tel qu'elle est conçue par les théologiens musulmans, la perception (*idrāk*) inclut, outre les données des cinq sens, la connaissance que l'homme a de son existence et de ses propres sentiments et états intérieurs comme la peur, la joie...

73. Certains principes que les mu'tazilites considèrent comme une science nécessaire sont rejetés par les autres *mutakallimūn*, par exemple: l'invisibilité de l'Être divin.

est complètement conditionné chez l'homme par l'existence préalable d'un fondement rationnel permettant de séparer le vrai miracle venant de Dieu, des dissimulations dues aux imposteurs. A partir de là, tout ce qui contredit les données rationnelles contredit du même coup la Révélation, car celle-ci tient sa validité de la raison, qui est la seule autorité capable d'établir l'existence du Créateur, Sa science et Sa puissance, et la possibilité pour Lui d'envoyer des messagers et de révéler des livres.⁷⁴ L'orthodoxie musulmane représentée notamment par Ibn Taymiyya et ses disciples, s'oppose fermement à cette conception du rapport entre la raison et la Révélation. Dans son ouvrage consacré à la concordance entre le Révélation (*naql*) et la raison (*'aql*), *Šayh al-islām* s'inscrit en faux contre la doctrine de Rāzī qu'il réfute dans plusieurs chapitres.⁷⁵

Selon Rāzī, si l'exégète a pour rôle d'expliquer le texte sacré, il lui faut tenir compte du fait qu'une interprétation contraire au jugement rationnel serait préjudiciable à la Révélation, et profiterait par conséquent aux adversaires qui ne cherchent qu'à cultiver les doutes à ce sujet pour mettre en question la validité du Coran.⁷⁶ Ce raisonnement revient à plusieurs reprises dans le *Commentaire*, souvent après l'examen des traditions que l'auteur trouve rationnellement inacceptables.

L'un de ces nombreux passages, où Rāzī oppose la critique «rationnelle» à l'opinion des anciens exégètes, porte sur l'histoire du Sāmīrī, le personnage mythique qui, d'après les récits, a égaré les Israélites par sa magie en l'absence de Moïse. Le texte coranique indique que ce Sāmīrī a fabriqué un veau

74. Rāzī, XXII, p. 7; *Id.*, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa 'l-muta'athḥirīn min al-'ulamā' wa 'l-ḥukamā' wa 'l-mutakallimīn*, éd. Tahā 'Abd al-Ra'ūf, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-'arabī, 1984, p. 71. Cf., G. Monnot, «La démarche classique de l'exégèse musulmane», in *Les règles de l'interprétation*, éd., M. Tardieu, Paris, Cerf (Patrimoines religions de livre), 1987, p. 157.

75. V. Ibn Taymiyya (A. al-'Abbās A.), *Muwāfaqat ṣaḥīḥ al-manqūl li ṣarīḥ al-ma'qūl*, Dār al-Kutub l-'ilmiyya, Beyrouth, 1985¹, II, pp. 76-78.

76. V. par exemple Rāzī, XXIV, p. 216.

(*'iġl*) ayant un beuglement (*lahū huwār*), et que les Israélites l'ont adoré, provoquant par-là la colère de Moïse lors de son retour auprès de son peuple. Le récit que rapportent les commentateurs renferme un certain nombre de détails qui ne figurent pas dans la version coranique; il s'agit notamment du stratagème qui permit au Sāmīrī de produire le beuglement dans l'objet fabriqué. On raconte que lors du passage de la mer Rouge, le Sāmīrī marcha sur les traces de Gabriel et recueillit une poignée de sable sous le sabot de son cheval. Lorsque Moïse fut rappelé au rendez-vous de Dieu, le Sāmīrī se procura de l'or en faisant fondre les bijoux rapportés d'Égypte, puis il le façonna en forme de veau, mettant la poignée du sable béni dans sa bouche. Grâce à cet acte magique, il put transformer la statue en un veau vivant, capable d'émettre des beuglements. Le récit complet est cité par Ṭabarī selon une tradition remontant à Qatāda. D'après le même récit, le peuple d'Israël, ayant vu et entendu le veau, commença à l'adorer, croyant qu'il était Dieu.⁷⁷

Cette scène trouve une toute autre interprétation chez Rāzī pour qui l'avènement surnaturel du veau, tel qu'il est décrit dans cette tradition, ne saurait tromper une grande assemblée de personnes douées de raison (*al-ġam' al-'aẓīm min al-'uqalā*), ainsi que le prétendent les commentateurs. Selon lui, il serait impensable qu'une telle assemblée soutienne unanimement une opinion contraire à l'évidence rationnelle. La raison de cette impossibilité tient au fait que « Tout être doué de raison sait par l'évidence rationnelle (*bi-badīhati 'aqlihi*) qu'une statue privée de mouvement, de sensibilité et d'intelligence, ne saurait être le seigneur des cieux et de la terre. Et supposons que la statue a pu émettre un beuglement, ce fait ne saurait créer de doute dans le cœur de qui que ce soit parmi les hommes raisonnables, au point où il croirait en la divinité du veau ». ⁷⁸ C'est pourquoi il recourt à une autre interprétation. Il s'agit de dire que le Sāmīrī a fait croire au peuple juif que

77. Rāzī, III, p. 71; également, Ṭabarī, XVI, p. 200.

78. Rāzī, III, p. 70.

Moïse réalisait les miracles grâce à sa capacité d'utiliser les talismans et les forces célestes. Ensuite, il leur a montré qu'il en était, lui-aussi, capable, en créant le veau magique, et c'est ainsi qu'il parvint à les induire en erreur.⁷⁹

Le même type de raisonnement permet à Rāzī de repousser d'autres traditions semblables à celle que nous venons de voir. L'exemple suivant montre encore une fois comment le retour au sens commun peut remettre en question la crédibilité de certains récits que les exégètes anciens admettent et transmettent sans y voir l'absurdité que notre auteur trouve évidente. L'un des épisodes que l'on rencontre dans l'histoire de Pharaon présente celui-ci en train de faire construire un édifice (*ṣarḥ*) par son assistant *Hāmān*, pour aller voir le dieu de Moïse. Les traditions prolongent la scène pour enseigner qu'une fois la bâtisse achevée, il monta au-dessus et lança une flèche en direction du ciel. Dieu, voulant l'égarer encore plus, lui retourna la flèche, la tête tachée de sang. Il cria alors: j'ai tué le dieu de Moïse. A ce moment-là Dieu envoya Gabriel détruire ce qu'il avait construit.⁸⁰

Rāzī argumente contre cette tradition en s'appuyant, là aussi, sur les connaissances premières que partage tout homme sain d'esprit. Pour lui, l'édifice en question n'a pas été réellement bâti car: «il est peu probable que les hommes raisonnables pensent pouvoir atteindre le ciel en montant sur une bâtisse, alors qu'ils savent que celui qui se trouve sur le sommet d'une montagne très haute voit que le ciel est aussi loin qu'elle paraisse lorsqu'il le regarde à partir de la terre. Et quiconque se doute de cette vérité sort des limites de la raison (*ḥaraḡa 'an ḥadd al-'aql*)».⁸¹ La même chose peut se dire au sujet du lancement de la flèche vers le ciel: «Tout homme sain d'esprit sait qu'il est impossible d'atteindre le ciel en lançant une flèche, et quiconque tente une telle chose compte parmi les fous». En conclusion, Rāzī rappelle qu'il serait contraire

79. Rāzī, III, p. 71.

80. La tradition remonte à al-Suddī (Ism. b. 'Ar. al-Suddī al-Kabīr m. 128/745), v. Ṭabarī, XX, pp. 77-8.

81. Rāzī, XXIV, p. 216.

et à la raison et à la religion de faire de l'histoire mentionnée dans le Coran une interprétation dont la fausseté nous est connue par la raison, parce qu'en agissant de la sorte, nous aurions offert une preuve solide à celui qui voudrait s'attaquer (*yaṭ'an*) au Livre de Dieu.⁸²

Il est intéressant de noter l'importance qu'accorde Rāzī au témoignage collectif dans la vérification des faits historiques. L'idée initiale est simple: une chose qui se produit sous les yeux d'un grand nombre de personnes ne peut qu'être vraie, car contrairement à un individu isolé, une communauté formée de plusieurs sujets ne saurait se tromper de jugement. Partant de là, Rāzī va opérer la critique de certaines histoires rapportées dans les traditions. Pour lui, tout se passe comme s'il s'agissait de reconstituer le fait en le replaçant sous l'observation de ses témoins oculaires afin de voir ce qu'il en était réellement.

Appliquée dans le *Commentaire*, cette méthode permet à l'auteur de prendre distance avec bien de récits rapportés. Par exemple, lorsque le Coran attribue aux juifs et aux chrétiens, la falsification de l'Écriture, les commentateurs comprennent ordinairement que ces gens s'appliquaient à remplacer carrément les mots et les expressions dans les textes sacrés par d'autres mots et expressions de leur choix. Rāzī juge inconcevable cette explication car, selon lui, la Tora tout comme l'Évangile sont des livres qui étaient très répandus parmi leurs communautés respectives, et par conséquent un tel changement ne saurait passer inaperçu. Même si cela était le fait de quelques hommes, la communauté dans son ensemble ne saurait se tromper en adoptant un livre modifié de la sorte. La vérité est que les rabbins et les prêtres ont falsifié l'Écriture en en donnant de fausses interprétations, ils enseignaient aux gens du commun des contres sens pour servir leurs propres intérêts.⁸³

Cette explication n'est pas propre à Rāzī. En effet, dans

82. Rāzī, XXIV, p. 216; Cf., Jomier J., *art. cit.*, p. 250.

83. Rāzī, X, p. 95.

son commentaire, al-Ġubbā'ī juge impossible d'altérer (*tahṛīf*) ou de cacher (*kitmān*) un texte aussi répandu que la Tora ou l'Évangile. Pour lui, l'altération évoquée dans le Coran concerne non pas le texte lui-même mais son interprétation. En d'autres termes, ces gens interprétaient la Révélation de façon erronée, comme le font, s'agissant du Coran, les anthropomorphistes et les *ġabrites*.⁸⁴

Conclusion

L'examen des techniques et méthodes employées par Rāzī dans sa tentative d'échapper à l'autorité des premiers fondateurs de l'exégèse nous a conduit à ouvrir tant de dossiers que nous ne devrions pas refermer aussi facilement. Des thèmes, aussi complexes que l'abrogation, la précéllence coranique ou la particularisation (*tahṣīs*), ne pourraient être traités ici d'une manière satisfaisante dans ces quelques lignes. Mais puisque le but n'était pas de s'étendre sur ces thèmes, nous nous sommes contenté d'éléments qui touchent directement notre sujet, laissant l'étude approfondie pour une autre occasion. Ainsi si ce travail n'a pas le mérite de venir à bout des questions abordées, il aura au moins le mérite de poser quelques jalons dans un terrain qui attend d'être exploité.

Cela dit, les points que nous avons relevés permettent de se faire une idée aussi simple soit-elle des traits caractéristiques par lesquels le commentaire coranique de Rāzī se distingue des ouvrages appartenant aux exégètes antérieurs. Comme nous l'avons déjà expliqué, la démarche exégétique adoptée par l'auteur de *Mafātīḥ al-ġayb*, bien qu'elle n'exclut pas définitivement les matériaux anciens, reste très sceptique vis-à-vis de certaines informations véhiculées par les traditions. Le traitement réservé à ces informations consiste surtout à restreindre le rôle qu'elles jouent habituellement dans l'interprétation du texte coranique, une stratégie qui n'aurait pas été possible sans l'application d'un certain nombre de règles et de

84. D. Gimaret, *Une lecture mu'tazilite du Coran*, op. cit., pp. 124, 224.

procédés. Parmi les dispositifs employés, il y a ceux que nous avons qualifiés de conventionnels, partant du fait qu'ils sont plus ou moins partagés par les autres commentateurs. Elaborés à partir du savoir disponible en matière de grammaire, de méthodologie du droit ou de sciences coraniques, ces dispositifs font l'objet d'un grand usage chez notre commentateur.

A la différence des auteurs appartenant aux premières décennies de l'islam, Rāzī et ses contemporains ont bénéficié, non seulement de connaissances religieuses très larges et entièrement institutionnalisées, mais aussi d'un apport de culture universelle fait de philosophie, de logique et de maintes sciences annexes. Ces éléments font recette chez notre commentateur et contribuent efficacement à l'originalité de son œuvre.

Mais toutes ces connaissances mises en contribution et toutes ces méthodes développées rendent-elles la tâche de l'exégète plus facile qu'elle ne l'était quatre siècles auparavant? La réponse ne peut être par oui ou par non, car d'une part les enjeux de l'exégèse dans les deux époques ne sont pas les mêmes. Et d'autre part, et c'est là tout le problème, l'accumulation du savoir et l'apparition de nouveaux intérêts rattachés au *tafsīr* se sont heurtés chez les commentateurs tardifs à la simplicité, voire la naïveté qui caractérise une grande partie de l'héritage transmis de l'époque fondatrice. La gestion de cette querelle qui ne peut se réduire à un simple conflit de générations n'est pas toujours facile. D'autant plus que, dans ce domaine, s'inscrire dans la démarche des ancêtres constitue l'unique moyen de légitimation permettant et à l'auteur et à son œuvre de se faire accepter.