PONTIFICIO ISTITUTO DI STUDI ARABI E D'ISLAMISTICA
المعهد البابوي للدراسات العربية

Le traité d'herméneutique coranique de Faḫr al-Dīn al-Rāzī dans le commentaire du verset 7 de la sourate 3 du *al-Tafsīr al-Kabīr*

La question du *muḥkam* et du *mutašābih*

Dissertazione di licenza presentata da
GUILLAUME MICHEL

Sotto la direzione del

Professore MICHEL LAGARDE, P.B.

Roma 2007

Je voudrais remercier le P. Michel Lagarde, pb., pour avoir rendu accessible à ses étudiants quelques-uns des textes fondamentaux de la pensée musulmane classique, et avoir su les guider dans les méandres infinis de cette pensée ; madame Ḥanān Ḥaddād pour la grande qualité de son enseignement en langue et littérature arabes, sa patience et ses encouragements ; le P. Roland Meynet, sj., pour sa tâche de guide spirituel tout au long de ma seconde année romaine ; enfin, le P. Patrice Laurent, pour son soutien humain et spirituel sans faille, son amitié et son travail de mise en forme de la présente étude.

SYSTEME DE TRANSLITTERATION

ء	-	ʾ
ا	-	Ā / ā
ب	-	B / B
ت	-	T / t
ث	-	Ṯ / ṯ
ج	-	Ǧ / ǧ
ح	-	Ḥ / ḥ
خ	-	Ḫ / ḫ
د	-	D / d
ذ	-	Ḏ / ḏ
ر	-	R / r
ز	-	Z / z
س	-	S / s
ش	-	Š / š
ص	-	Ṣ / ṣ
ض	-	Ḍ / ḍ
ط	-	Ṭ / ṭ
ظ	-	Ẓ / ẓ
ع	-	ʿ
غ	-	Ġ / ġ
ف	-	F / f
ق	-	Q / q
ك	-	K / k
ل	-	L / l
م	-	M / m
ن	-	N / n
ه	-	H / h
و	-	W / w
ي	-	Y / y

Les voyelles longues (او ي) sont respectivement écrites Ā / ā ; Ū / ū ; Ī / ī.
Le *hamza* n'est pas indiqué en début de mot.
Le *tā marbūṭa* est translittéré en *a* à la fin d'un mot.

INTRODUCTION

Une des questions majeures de la théologie musulmane médiévale fut celle de l'interprétation du texte coranique. Cette question, contenue implicitement dans le verset 7 de la sourate 3, fut abordée diversement par les exégètes musulmans et les écoles de *kalâm*. Certains trouvèrent dans ce verset la possibilité d'interpréter librement le Livre révélé, en particulier par l'usage du sens métaphorique ; d'autres y trouvèrent des arguments en faveur d'une interprétation restrictive du texte, excluant certaines sourates ou expressions, dont celles à teneur anthropomorphique ; d'autres enfin y puisèrent argument pour exclure toute forme d'interprétation, se réfugiant dans un littéralisme strict. Chacun des tenants du débat, formé aux polémiques sur les attributs divins, entendait défendre tant la lettre du Coran et la pertinence de son discours, que la transcendance divine qui ne pouvait s'accommoder d'être qualifiée de façon humaine.

C'est sur cet arrière plan polémique, mais aussi en tant qu'héritier d'une longue tradition d'interprétation, que Faḫr al-Dīn al-Rāzī compose un traité d'herméneutique coranique, à l'intérieur même du commentaire du verset 7 de la sourate 3 du *al-Tafsīr al-Kabīr*.

Nous voudrions indiquer les objectifs et la méthode du présent travail.

La première partie de notre étude sera consacrée tout d'abord à la présentation d'une série d'éléments biographiques et bibliographiques concernant notre auteur. Nous y donnerons ensuite quelques repères méthodologiques et thématiques relatifs au *al-Tafsīr al-Kabīr*, et enfin, nous y présenterons un bref aperçu de la question de l'interprétation du verset 7 de la sourate 3 dans l'exégèse médiévale.

La seconde partie de notre étude offrira une traduction du « traité d'herméneutique coranique » ou « traité » de Faḫr al-Dīn al-Rāzī, selon l'appellation générique que nous avons choisi de donner à ce texte, et que nous justifierons ci-après.

La troisième partie se veut être une présentation et un commentaire analytique du texte traduit. Nous avons choisit de procéder en suivant le développement de la pensée de l'auteur, c'est pourquoi notre commentaire suivra globalement les étapes de l'argumentation de Rāzī.

Dans une première sous-partie, nous proposerons un guide de lecture du traité, de son parallèle dans le *Asās al-Taqdīs*, et de la seconde partie du commentaire du verset 7 de la sourate 3, à travers l'exposé du plan détaillé de chacune de ces sources.

Dans une seconde sous-partie, après avoir donné un aperçu des controverses évoquées dans le traité, nous aborderons comment Rāzī aborde la problématique de la nature sûre et ambiguë du Coran, et y répond sur la base d'arguments juridiques, puis scripturaires.

Dans une troisième sous-partie, nous exposerons le cœur de l'argumentation dont l'objectif est la fondation d'une herméneutique coranique.

Enfin, dans une quatrième sous-partie, nous tenterons de préciser comment Faḫr al-Dīn al-Rāzī entend délimiter le champ d'intervention de la raison humaine quant à l'interprétation du Livre, et sur quelles bases rationnelles et doctrinales il articule le couple raison/remise de l'interprétation à Dieu.

PREMIERE PARTIE

Faḫr al-Dīn al-Rāzī, héritier de la pensée musulmane médiévale

1. Faḫr al-Dīn al-Rāzī : repères biographiques

Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿUmar b. al-Ḥusayn Faḫr al-Dīn al-Rāzī est né à Rayy, à l'est de Téhéran en 543/1149, d'un père prédicateur et théologien, ardent défenseur de la doctrine ašʿarite qui se proposait de garder le juste milieu entre une pensée littéraliste et une pensée exclusivement rationaliste. Le jeune Rāzī fut l'élève d'al-Ašʿarī et il reçut en matière de droit une formation šāfiʾite. Outre cette éducation fondamentale, il ne cessa de repousser les limites du savoir et produisit une œuvre encyclopédique.

On lui connaît un livre sur la médecine, un commentaire des questions générales du *Canon* d'Ibn Sīnā, *Šarḥ Kulliyyāt al-Qānūn*, un commentaire de la physique et de la métaphysique de ce dernier, *Šarḥ al-Išārāt*, un commentaire des principes d'Euclide, *Muṣādarāt Uqlīdis*, un commentaire du *Kitāb al-Mufaṣṣal* du grammairien al-Zamaḫšarī, un ouvrage de physiognomonie, *Kitāb al-Firāsa*, un autre de géomancie, *Kitāb al-Raml*. Un autre ouvrage, *Kitāb al-Mabāḥiṯ al-Mašriqiyya*, se veut un traité de physique et de métaphysique dont les sources sont moins la révélation islamique que les philosophes grecs et leurs héritiers arabes.

Pour ce qui concerne la science du *kalām*, nous citerons parmi les œuvres les plus importantes le *Asās al-Taqdīs fī ʿIlm al-Kalām*[1], le *Lawāmiʿ al-Bayyināt fī al-Asmāʾ*

[1] Cet ouvrage dédié au Sultan Abū Bakr b. Ayyūb se propose d'étudier la *via remotionis* appliquée à la connaissance de Dieu. Il comporte quatre parties : la première étudie les preuves de l'incorporéité de Dieu et de sa non spatialisation. La seconde montre comment il faut appliquer l'interprétation (*taʾwīl*) aux versets ambigus (*mutašābih*) du Coran. La troisième partie décrit la doctrine des Pieux Anciens

wa al-Ṣifāt[2], le *Muḥaššal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Mutaʾaḫḫirīn min al-ʿUlamāʾ wa al-Ḥukamāʾ wa al-Mutakallimīn*[3], *al-Munāẓarāt*[4] où l'auteur rapporte ses controverses avec diverses savants šāfiʿites, ḥanafites, ašʿarites et māturīdites qu'il rencontra au cours de ses voyages, le *Kitāb al-Arbaʿīn fī Uṣūl al-Dīn*, précis de théologie en quarante questions et dédié à son fils. Son œuvre majeure est son commentaire coranique, *al-Tafsīr al-Kabīr* aussi appelé *Mafātīḥ al-Ġayb*. Nous le présenterons brièvement pour lui-même ci-après.

Nous n'insisterons pas sur les détails biographiques qui relatent ses nombreux voyages jusqu'en Inde, son immense richesse, son caractère vindicatif, sa rivalité légendaire avec son frère. Soulignons un esprit conciliateur qui témoigne d'un sens profond de l'objectivité. A ceux qui lui reprochèrent de faire belle part aux « hérétiques », il répond : « Mon livre diffère des autres en ce domaine […] D'abord toutes les questions et tous les arguments sont pleinement prouvés de telle sorte que mon ouvrage sera pour chaque secte une relation de ses doctrines meilleure qu'elle ne l'est dans ses propres livres. J'ai simplement cité la quintessence de toutes les doctrines. Quand je n'ai pas été capable de trouver un énoncé adéquat des arguments en faveur de certaines positions, j'ai cherché jusqu'au bout à les présenter de façon favorable. Malgré cela, en dernier ressort, je rejette et réfute toutes les doctrines à l'exception de celles qui sont choisies par l'Islam orthodoxe, et je prouve en conclusion que ce sont celles auxquelles il faut croire et obéir. »[5]

(*Salaf*) en ce qui concerne l'interprétation des versets sûrs et des versets ambigus. Enfin la quatrième fait l'inventaire des versets anthropomorphiques du Coran et de leur possible interprétation. La seconde et troisième partie du *Asās al-Taqdīs* trouvent leur parallèle dans le traité qui nous occupe. Elles constitueront donc une de nos principales références pour l'étude du traité. Cf. G. C. Anawati, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, EI^2, ed. Fr, t. II, Brill, Leiden, 1965, p. 771.

[2] Cet ouvrage constitue un des plus substantiels traités sur les noms et attributs divins de la période classique. Il se compose de trois parties. La première étudie les problèmes qui se posent en général au sujet du nom appliqué à Dieu : nature du nom et de l'appellation, distinction entre le nom et l'attribut. La seconde étudie les 99 noms divins ; chaque monographie se termine par des considérations d'ordre spirituel et pratique. La troisième partie étudie quelques-uns des noms autres que les 99. Cf. G. C. Anawati, *op. cit.*, p. 771.

[3] Comme son titre l'indique, le contenu de ce « Précis des idées, des savants, des philosophes et des théologiens du *kalām*, anciens et modernes », est hétéroclite. Ses fondements sont autant philosophiques, théologiques, historiques que scripturaires, et ils reprennent les grands thèmes débattus dans chaque discipline par les penseurs médiévaux. Cf. Anawati *op. cit*, p. 771.

[4] Cet ouvrage en forme d'autobiographie, aborde, outre les questions subtiles de droit, les questions classiques du *kalām* et de la philosophie médiévale.

[5] Cité par R. Arnaldez, *Fakhr al-Dîn an Râzî, Commentateur du Coran et philosophe*, Etudes musulmanes XXXVII, Vrin, Paris, 2002, p. 21.

Un autre savant et mystique, Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī reconnaît en Rāzī une pensée puissante mais aussi les valeurs incarnées par le soufisme : « Tu es de cette sorte d'hommes qui sont faits pour la sublime région et le haut rang ».[6]

A la fin de sa vie, Faḫr al-Dīn al-Rāzī fut connu sous le nom de *Šayḫ al-Islām*, même s'il resta la cible d'ennemis acharnés comme les Ḥanbalites. Le 21 *muḥarram*/ 26 juillet 606/1209, sentant sa fin prochaine, il dicta son testament spirituel en forme de profession de foi sunnite, inspirée d'un véritable sentiment d'abandon à Dieu. À titre posthume, on lui accorda le titre de *muǧaddid* (rénovateur). Selon une tradition prophétique, Dieu donne au début de chaque siècle à la communauté musulmane, un descendant de la famille du Prophète pour rénover la foi. Ce titre fut accordé au IIIe siècle à al-Aš^{c}arī, au Ve siècle à al-Ġazālī, et au VIe siècle à Faḫr al-Dīn al-Rāzī.

Les controverses de Faḫr al-Dīn al-Rāzī donnent une idée assez précise de l'héritage des sciences de son temps qu'il assuma à travers l'ensemble de son œuvre. En matière juridique, s'il s'inscrit dans la ligne de pensée šāfiʿite, il ne renonce pas à critiquer certaines idées professées par l'Ecole, ou à se distinguer de ses prédécesseurs, tel l'illustre al-Ġazālī, sur la nature et l'usage du *qiyās*. Rāzī n'hésite pas à introduire des méthodes de raisonnement qu'il emprunte à la philosophie, tel le syllogisme aristotélicien[7].

En matière de *kalām*, il soutint de nombreuses controverses sur la Parole de Dieu et sa subsistance, sur l'éternité du monde, sur le rapport entre l'acte de donner l'être et le fait de venir à l'être, sur l'observation par l'homme des commandements, sur la vision de Dieu. Il aborda bien sûr les questions classiques du *kalām* débattues entre Muʿtazilites, Aš^{c}arites et Māturīdites et dans une moindre mesure, Ḥanbalites. Entre autres problématiques, dont les principales affleureront dans l'extrait du *al-Tafsīr al-Kabīr* qui nous occupe, et que nous tâcherons de présenter systématiquement au regard des positions défendues par Rāzī, nous pouvons citer la question des actes humains dans leur rapport avec la toute-puissance divine, celle des attributs divins et leur rapport à l'essence divine, la question de la nature des corps et de la substance, celle

[6] *Ibid.*, p. 21.
[7] *Ibid.*, p. 36-43 et 57-62.

de la création temporelle ou éternelle, celle de la connaissance que Dieu a des choses créées, celle de la conscience humaine et celle des fins dernières. Nous verrons comment Rāzī se fait l'héritier de l'école qui inaugura pour la pensée islamique médiévale un champ d'exploration très large, à savoir le muʿtazilisme. Nous percevrons aussi comment Rāzī défend l'héritage ašʿarite, tout en ne manquant pas de critiquer les errements déterministes de certains de ses partisans, introduisant des éléments habituellement défendus par ses contradicteurs, ou innovant par l'emprunt de principes philosophiques appliqués à la science du *kalām*.

Son œuvre philosophique, héritière du néoplatonisme incarné par al-Fārābī et Ibn Sīnā, et dégagée des problèmes strictement théologiques, est emprunte du même esprit de conciliation. On y retrouve les nombreuses idées qui étaient nées de sa réflexion sur plusieurs versets révélés. Cela prouve que pour l'auteur, il n'y a pas obligatoirement de fossé qui sépare le donné rationnel du donné traditionnel. Il ne s'agit pas pour lui de construire un concordisme artificiel, ou de recourir à la raison en vu d'éclairer une interprétation insoluble, ni de s'en tenir au littéralisme ḥanbalite, ou encore de soumettre, à l'instar des Ašʿarites, la raison aux textes sans lui laisser la moindre possibilité de trancher et décider. L'homme peut réfléchir tout autant sur les mots du Coran que sur les concepts philosophiques, et voir comment et en quoi ils s'accordent. Néanmoins, Rāzī reconnaît que l'effort spéculatif humain est limité, et que les concepts ne peuvent pénétrer tout le mystère de l'être. Ils ont une limite que la raison peut et doit déterminer. Le *Kitāb al-Mabāḥiṯ al-Mašriqiyya* permet de saisir l'étendue des recherches philosophiques de Rāzī. Il comprend trois livres. Le premier et consacré aux « choses universelles », divisées en espèces : l'existence, la quiddité, la multiplicité, la nécessité, la possibilité, l'éternité et la génération temporelle. Le second livre, qui traite des substances et des accidents, expose sa doctrine des catégories. Il y aborde des questions relatives à la physique, à la cosmographie, à la psychologie humaine. Le troisième livre est consacré aux questions philosophiques et théologiques (*al-ilāhiyyāt* par opposition aux « choses de la révélation », les *samāʾiyyāt*). Son argumentation repose sur le concept d'« être nécessaire par soi » (*wāǧib al-wuǧūd*) et c'est sous cet angle qu'il aborde à frais nouveaux les questions du *kalām*.[8]

[8] Nous nous reportons à la présentation exhaustive de cet ouvrage par Roger Arnaldez, *op. cit.*, p. 130-250.

2. Le *al-Tafsīr al-Kabīr*

Le *al-Tafsīr al-Kabīr* ou *Mafātīḥ al-Ġayb*, « les clefs du mystère », est l'ouvrage le plus important de Rāzī. L'édition la plus récente le présente sous la forme de 32 parties (*ǧuz'*) en 16 volumes, comportant chacune en moyenne 225 pages *in quarto*. Il appartient au genre de commentaire à la fois philosophique et *bi-l-ra'y* (rationnel). La date de composition du *al-Tafsīr al-Kabīr* ne nous est pas connue avec précision. On suppose qu'elle a commencé plusieurs années avant 595/1199, puisque la première indication de date relevée dans certains manuscrits donne le jeudi 1er *rabīᶜ al-aḫīr* 595/dimanche 31 janvier 1199 comme le jour où la sourate 3 fut terminée[9]. Les dernières indications temporelles donnent le mercredi 20 *ḏū al-ḥiǧǧa* 603/mercredi 18 juillet 1207 pour la fin du commentaire de la sourate 46. De ce fait, certaines études émettent des doutes sur le véritable auteur du commentaire, spécialement à partir du commentaire de cette sourate. Il est surprenant en effet qu'à partir de cette date, il n'y ait plus d'indications chronologiques, de lieux ou d'événements familiaux, comme Rāzī en avait pris l'habitude précédemment. Il ne nous est malheureusement pas possible de dater avec précision le texte du *Asās al-Taqdīs* qui a pu inspirer le commentaire du verset 7 de la sourate 3, tout autant qu'être inspiré par lui. Ce que l'on peut affirmer avec certitude, c'est que le *Mafātīḥ al-Ġayb* n'est pas une œuvre de jeunesse puisque Rāzī avait entre cinquante et soixante ans lorsqu'il le rédigea. Il apparaît donc comme la synthèse de toutes les recherches qu'il mena au long son existence. On ne s'étonnera donc pas de trouver dans le *Mafātīḥ al-Ġayb* de nombreuses références aux débats du *kalām*, aux sciences des principes du droit, à la grammaire arabe, à la philosophie et à l'ontologie.

Examinons brièvement les principes exégétiques utilisés dans le *Mafātīḥ al-Ġayb*[10]. L'auteur part naturellement du principe que l'étude du Coran exige une infinité de connaissances. Notons qu'il ne s'agit pas pour lui de faire du concordisme ou de retrouver dans le texte révélé les connaissances acquise par la raison. Seul un savoir

[9] J. Jomier, « Les *Mafātīḥ al-Ġayb* de l'Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī, quelques dates, lieux, manuscrits », in MIDEO XIII, Le Caire, 1977, p. 255.

[10] Pour une présentation exhaustive de ces principes, cf. M. Lagarde, *Index du Grand Commentaire de Faḫr al-Dīn al-Rāzī*, E. J. Brill, Leiden, 1996, p 15-51.

étendu offre au commentateur une juste compréhension de la Parole de Dieu, sans en épuiser le mystère.

Sa méthode consiste à commenter les versets un à un, en les divisant en parties qui lui suggèrent des idées distinctes. Elle évite le morcellement du texte et tâche de découvrir l'unité qui relie tel verset à un autre, ainsi que la logique qui commande à la construction d'une sourate. Nous en verrons plusieurs exemples. Notons que Rāzī encadre strictement ce procédé exégétique. Tout rapprochement n'est pas permis et toute explication du texte par le texte n'est pas pertinente et peut occasionner des interprétations erronées. Par ailleurs, tout commentaire allégorique ou figuré cherchant à découvrir un sens caché (*bātin*) est proscrit. Le traité, présenté dans cette étude, aura précisément une fonction normative : celle de fixer des principes herméneutiques rationnels valables pour toutes les écoles d'interprétation.

Une autre caractéristique du *Tafsīr* est l'introduction, chaque fois que l'occasion se présente ou qu'une problématique le rend nécessaire, de brefs exposés sous forme de « question » (*mas'ala*) qui ont leur cohérence propre. Ces exposés s'apparentent à des compendiums à teneur théologique, métaphysique ou méthodologique, tel le traité d'herméneutique qui nous intéresse. A la suite de ses exposés, l'auteur revient au commentaire continu, verset par verset.

Enfin, le *Tafsīr* est remarquable par l'abondance de références relatives aux commentaires antérieurs. Rāzī rapporte avec une grande précision les interprétations de *mufassirūn* d'écoles diverses, au point que le lecteur est incapable de déterminer la position exacte de Rāzī dans le foisonnement des références. Il recourt très peu à la méthode d'exégèse du Coran par le *ḥadīṯ* qu'il réserve plutôt à un usage juridique et qu'il juge moins apte à définir des vérités théologiques.

La méthodologie que l'auteur s'impose témoigne enfin de ce qu'il a un sens profond du respect du texte révélé. Il sait que le Coran, en tant que *ġayb*, révèle à l'homme ce qu'il ne connaît pas et ce qu'il est incapable de connaître par lui-même. La conséquence de cela est importante : ce qui est en question dans l'interprétation du Livre, c'est la valeur de la raison humaine et sa capacité d'accès à la vérité. Dans le *Tafsīr*, Rāzī tente sans cesse de définir le champ d'application de la raison, en particulier pour les questions qui touchent au sens. Jamais il n'évite un problème d'ordre linguistique, grammatical, syntaxique, lexicographique. Mais plutôt que de contraindre le texte à faire sens, il sait, là où une obscurité subsiste, que la raison se

doit à la réserve et à la prudence. Il est convaincu que la vérité s'expose par elle-même, et que le Coran contient les principes de son propre commentaire. C'est donc par une fidélité et une soumission éprouvées au texte révélé, que la raison peut parvenir à la vérité du mystère.

Sans entrer dans le détail des questions abordées dans le *al-Tafsīr al-Kabīr*[11] (questions que nous retrouverons au long de notre étude), nous pouvons en évoquer quelques unes : la question de la nature du Coran et de ses noms, les noms de Dieu, les actes humains, la question du péché et celle, corrélative, de la conscience humaine, les fins dernières, les questions métaphysiques relatives à l'essence divine, aux actes divins, à la création, par Dieu, du monde et des particuliers.

3. Aperçu de la question de l'interprétation du verset 7 de la sourate 3, *Sūra al-ʿImrān*, dans l'exégèse médiévale

Dans la tradition médiévale de l'exégèse coranique, le verset 7 de la sourate 3 a suscité de nombreuses discussions et produits des commentaires variés. Alors que depuis les origines de l'Islam, l'apologétique musulmane s'était employée à démontrer la rectitude d'un Coran dans lequel on ne pourrait trouver ni obscurités ni contradiction, comme une des preuves de l'inimitabilité coranique, le verset 7 et surtout les termes *muḥkam*/*mutašābih* pouvait induire le doute sur l'origine et la nature divines du Coran. Ainsi à travers ce couple notionnel, la tradition exégétique musulmane se trouva confrontée principalement à deux questions centrales : celle la nature du texte coranique et celle de la possibilité ou non d'interpréter le Livre révélé, et sous quelles conditions. Nous présenterons ici quelques tentatives de résolution de ces questions[12].

---

[11] Pour avoir un aperçu synthétique du contenu du *al-Tafsīr al-Kabīr*, cf. M. Lagarde, *op. cit.*, p. 3-14.

[12] Pour cette présentation, nous nous appuierons sur quatre articles : L. Kinberg, « *Muḥkamāt* and *Mutašābihāt* (Koran 3/7): Implication of a koranic pair of terms in medieval exegesis », in *Arabica*, T. XXXV, 1988, p. 143-172 ; L. Kinberg, *Ambiguous*, Encyclopaedia of the Qurʾān, vol. 1, Brill, Leiden, 2001, p. 70-77 ; M. Bernard, « La méthode de l'exégèse coranique de ʿAbd al-Ǧabbār à travers son *Mutašābih* », in *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 1984, p. 87-100 ; A. Ventura, « Un esempio di esegesi coranica classica, il versetto III, 7 », in *Conoscere il Corano : introduzione e lettere scelte del Libro sacro dell'Islam*, Torino, 1999, p. 128-146.

Nous partirons d'abord des interprétations du terme *mutašābih* au sens de « similaire », puis au sens « d'ambigu », et de la manière dont chacune est référée au *muḥkam*.

Nous montrerons comment, le terme *mutašābih* au sens de « similaire », a été largement utilisé pour démontrer la nature miraculeuse du Coran. Interprété comme « ambigu », nous verrons qu'il induit deux questions : la question juridique où le *mutašābih* apparaît en opposition au *muḥkam*, celle de la possibilité d'interpréter le Coran, où le *mutašābih* est tantôt utilisé comme argument en faveur de l'interprétation et tantôt contre toute forme d'interprétation.

3.1 *Le* mutašābih *au sens de similaire.*

La similarité des versets coraniques fut généralement comprise selon deux critères, la lettre et le sens. Deux définitions non exclusives l'une de l'autre, furent traditionnellement données :

- Pour al-Qutayba[13] (m. 313/925) les *mutašābihāt* sont des versets dans lesquels les mêmes mots sont utilisés pour exprimer des choses différentes.
- Pour al-Ṭabarī[14] (m. 310-923), les *mutašābihāt* sont des versets dans lesquels des significations similaires sont exprimées de manières différentes.

Plus généralement, la ressemblance des versets dépend de leur répétition dans le Coran. Selon une des définitions d'al-Ṭabarī qui oppose *mutašābih* à *muḥkam*, les *mutašābihāt* sont présentés comme des versets dont les mots sont répétés ailleurs dans le Coran. Alors que les *muḥkamāt* sont présentés comme des versets dont les mots ne sont pas répétés. Pour al-Ṭabarī encore, les *mutašābihāt* sont des versets dont les mots se ressemblent les uns les autres quand ils sont répétés dans d'autres sourates du Coran.

Enfin les versets *mutašābih* recouvrent trois autres acceptions respectivement attribuées à al-Ālūsī, al-Murāġī, et al-Ṭabarī[15]: ils désignent les versets qui se ressemblent selon l'éloquence, les versets qui se confirment les uns les autres quant au message qu'ils présentent, et enfin les versets qui se ressemblent les uns les autres en

[13] L. Kinberg, « *Muḥkamāt* and *Mutašābihāt* », *op.cit.*, p. 145.
[14] *Ibid.*, p. 145.
[15] *Ibid.*, p. 146.

beauté (la lettre) et en véracité (le sens). Ces trois dernières acceptions sont les plus usitées pour fonder le concept d'*iʿǧāz* coranique visant à prouver la nature miraculeuse du Livre. Nous verrons comment Rāzī défend ce concept et l'enrichit considérablement sur la base de l'interprétation du couple *muḥkam*/*mutašābih*. Pouvons-nous seulement mentionner un argument différent[16], présenté par Ibn ʿAṭiyyah (m. 542/1147), et attestant de la nature miraculeuse du Coran. Il se base sur une compréhension de la paire *muḥkam*/*mutašābih* comme représentative de deux formes majeures d'expression utilisées dans la langue arabe : le concis et le métaphorique. Dieu a inclus ces deux styles dans le Coran pour attester de sa nature miraculeuse, de son caractère inimitable que personne n'est en mesure de défier et de reproduire. Rāzī reprendra partiellement cet argument.

3.2 *Le* mutašābih *au sens d'ambigu*

Une interprétation différente donne au *mutašābih* « versets ambigus » à partir de la racine ŠBH qui évoque le fait d'« être ambigu », « douteux », « non clair ». Le *mutašābih* apparaît comme l'antonyme du *muḥkam*, au sens de « verset sûr ». La paire *muḥkam*/*mutašābih* prise sous cet angle renvoie à deux thématiques : celle, juridique, de l'abrogeant et de l'abrogé ; celle de l'interprétation du Coran.

a) L'abrogeant et l'abrogé

La plupart des commentateurs et théologiens du *kalām* ont assimilé le couple *muḥkam*/*mutašābih* à celui de *nāsiḫ*/*mansūḫ*, abrogeant/abrogé. Les *muḥkamāt* apparaissent comme des versets qui clarifient ce qui est permis et interdit et qui définissent les châtiments et les devoirs. En ce sens, ils ne peuvent pas être abrogés et sont donc décisifs quant à la loi[17]. Ils imposent donc que le musulman croie en eux. Quant aux *mutašābihāt*, ils requièrent la foi, mais non pas de régler absolument sa conduite sur les obligations qu'ils contiennent. Les *muḥkamāt* sont aussi fréquemment assimilés à « la mère du Livre » selon le propos du verset 7. En ce sens, al-Ṭabarī les identifie aux principes dogmatiques, cultuels et juridiques fondamentaux de l'Islam.[18]

[16] *Ibid.*, p. 147.
[17] *Ibid.*, p. 149.
[18] A. Ventura, *op. cit.* p. 134-135.

Les *mutašābihāt*, à cause de leur ambiguïté, sont moins essentiels et généralement considérés comme secondaires sur le plan juridique.

b) La possibilité de l'interprétation du Coran

Une première définition stipule que les *muḥkamāt* sont des versets sûrs qui n'ont pas besoin d'interprétation pour être compris alors que la compréhension des *mutašābihāt* dépend d'une interprétation. Une autre définition partagée par al-Ṭabarī, Ibn Farrāʾ et al-Ǧaṣṣāṣ et qui découle de la première précise que le *muḥkam* est un verset qui n'autorise qu'une seule interprétation, par opposition au *mutašābih* qui autorise plusieurs manières d'interpréter. En référence au verset 7 sur l'identité de l'interprète des versets ambigus (Dieu seul ou Dieu et les savants) deux visions antinomiques des *mutašābih* partagent les commentateurs :

- les *mutašābihāt* demeurent ambigus. Personne ne peut les interpréter, puisqu'une interprétation quelle qu'elle soit peut égarer ceux qui la suivent. Le sens de ces versets est connu de Dieu seul.
- Les *mutašābihāt* peuvent être interprétés. Leur sens est connu de Dieu aussi bien que des savants.

Les tenants de la non-interprétation des *mutašābihāt* dénoncent les procédés de commentateurs peu scrupuleux qui usent des *mutašābihāt* pour accréditer les idées de leur école (entre autres procédés, la dérivation, la substitution d'un *mutašābih* par un autre, l'appellation « sûre » attribuée à un *mutašābih*). Ils voient dans les *mutašābihāt*, à l'instar d'al-Zamaḫšarī[19], un indicateur de piété et de dévotion à l'Islam, une mise à l'épreuve des croyants pour distinguer le fidèle de celui qui s'égare.

Les tenants de l'interprétation des *mutašābihāt* tentent d'établir des règles d'interprétation. Ils imposent par exemple, à partir de l'affirmation coranique selon laquelle le *muḥkam* est « mère du Livre », que les *mutašābihāt* soient compris en référence aux *muḥkamāt*. Pour Ibn Farrāʾ, quand un *mutašābih* n'est pas interprété conformément à un *muḥkam*, il égare ceux qui le suivent[20]. Selon al-Nasafī et al-Ǧaṣṣāṣ, ils sont une base à laquelle les autres versets se réfèrent pour leur

[19] L. Kinberg, « *Muḥkamāt* and *Mutašābihāt* », *op. cit.*, p. 160.
[20] *Ibid.*, p. 161.

interprétation[21]. Pour ʿAbd al-Ǧabbār[22], c'est la raison qui connaît le mieux la différence entre le *muḥkam* et le *mutašābih*. Au final, tous deux doivent être identifiés à partir des vérités religieuses acquises par la raison. L'interprétation métaphorique est autorisée ainsi que l'interprétation en fonction du contexte immédiat. Comme les partisans du muʿtazilisme, ʿAbd al-Ǧabbār défendra l'idée qu'une expression du Coran puisse avoir plusieurs sens. La raison peut donc faire valoir plusieurs interprétations d'un même verset. Il introduira aussi le procédé juridique du *qiyās* (analogie) pour faire prévaloir une signification par rapport à une autre. Rāzī sera partiellement l'héritier des élaborations d'ʿAbd al-Ǧabbār.

D'autres savants avancent même une série d'avantages qui justifient la présence des *mutašābihāt* dans le Coran. Rāzī reprendra certains de ces avantages.

Pour Ibn Qutayba, si le Coran ne consistait qu'en *muḥkam*, il n'exigerait pas d'observation, d'examen, et aucune science liée à l'interprétation du Coran n'aurait vu le jour.

Pour le même auteur, si chaque verset était clair pour chacun, la diversité des aptitudes et capacités n'aurait pas été montrée ; le savant et l'ignorant auraient été sur le même plan[23]. Pour al-Zamaḫšarī, l'existence de versets douteux requiert une grande connaissance de la part des savants. Leurs efforts pour comprendre ces versets et les harmoniser avec les *muḥkamāt*, les entraînent intellectuellement, renforcent leurs croyances et au final les mènent vers un au-delà béni[24].

En conclusion de cette présentation, nous avons observé que les commentaires médiévaux ne présentent pas une définition systématique des termes *mutašābih* et *muḥkam*. On trouve dans chacun des ouvrages de *tafsīr* une grande variété de définitions, souvent contradictoires et sans claire préférence pour l'une ou l'autre d'entre elles. Il apparaît aussi que débat qui s'est développé autour de ces deux termes touche principalement les *mutašābihāt*. Les deux significations du terme *mutašābih*, « similarité » et ambiguïté », renvoient respectivement à la nature miraculeuse du Coran ainsi qu'à ses applications juridiques et exégétiques. Nous avons décelé que les implications du *mutašābih* dépassent le champ sémantique, ou encore le contexte

[21] *Ibid.*, p. 162.
[22] M. Bernard, *op. cit.,* p. 91-93.
[23] *Ibid.*, p. 163.
[24] *Ibid.*, p. 163.

coranique dont il est issu. Le couple notionnel *muḥkam*/*mutašābih* induit la question centrale de la légitimité de l'interprétation du Coran. Cette question, fortement débattue par les commentateurs médiévaux, cristallise deux courants d'interprétation : les partisans de l'interprétation des *mutašābihāt* et ceux qui y sont opposés. Les premiers avancent les deux arguments suivants : l'interprétation basée sur un usage tendancieux des *mutašābihāt* peut créer des différences d'opinion et conduire ceux qui les suivent à l'égarement ; le croyant doit être humble et reconnaître que ces versets sont un secret que Dieu a caché dans le Coran. Les seconds, tout en légitimant l'interprétation des versets ambigus, s'attachent pourtant à codifier et encadrer l'usage de la raison.

C'est à la lumière de cette grande polémique médiévale autour de la légitimité de l'interprétation du Coran qu'il nous faut comprendre et interpréter le traité d'herméneutique coranique de Faḫr al-Dīn al-Rāzī. Si notre auteur assume pleinement l'héritage de ses prédécesseurs, il sait s'en démarquer de manière originale, au nom d'une exigence absolue de fidélité au Livre et de l'indispensable intelligence des vérités révélées.

DEUXIEME PARTIE

Traduction de la première partie du commentaire du verset 7 de la sourate 3 : TK 7, 179, 16 – TK 7, 186, 11.

قوله تعالى ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب) .

اعلم أن في هذه الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قد ذكرنا في اتصال قوله (إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) مما قبله احتمالين (أحدهما) أن ذلك كالتقرير لكونه قيوماً (والثاني) أن ذلك الجواب عن شبه النصارى ، فأما على الاحتمال الأول فنقول : إنه تعالى أراد أن يبين أنه قيوم وقائم بمصالح الخلق ومصالح الخلق قسمان : جسمانية وروحانية ، أما الجسمانية فأشرفها تعديل البنية ، وتسوية المزاج على أحسن الصور وأكمل الأشكال ، وهو المراد بقوله (هو الذي يصوركم في الأرحام) وأما الروحانية فأشرفها العلم الذي تصير الروح معه كالمرآة المجلوة التي تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله (هو الذي أنزل عليك الكتاب)

Dieu dit : « C'est lui qui a fait descendre sur toi le Livre ; on y trouve des versets sûrs – la mère du Livre – et d'autres ambigus. Ceux dont les cœurs penchent vers l'erreur s'attachent à ce qui est ambigu, car ils recherchent la discorde et ils sont avides d'interprétation ; mais nul autre que Dieu ne connaît l'interprétation du Livre. Ceux qui sont enracinés dans la science disent : "Nous y croyons ! Tout vient de notre Seigneur !". Mais seuls, les hommes doués d'intelligence s'en souviennent. »

1) Lien du verset 7 avec les versets précédents. TK 7, 179, 19

Il faut savoir que ce verset pose plusieurs questions :

La première question :

Nous avons déjà mentionné deux hypothèses au sujet du lien du verset du Coran qui précède, à savoir : « Rien n'est caché pour Dieu sur la terre et dans le ciel » (3, 5).

La première hypothèse : cela équivaudrait au fait que Dieu est subsistant par lui-même.[25] La seconde hypothèse : ce verset serait la réponse faite aux doutes émis par les chrétiens. Quant à la première, nous disons que le Très-Haut a voulu démontrer qu'il est le subsistant en lui-même et qu'il se charge des intérêts de la création. Et ces intérêts sont doubles, d'ordre physique et d'ordre spirituel. Quant aux intérêts d'ordre physique, le plus noble d'entre eux est l'harmonie structurelle et l'équilibre du tempérament, selon la meilleure apparence et la plus parfaite des formes. Tel est le sens de sa parole : « C'est lui qui vous façonne dans le sein de vos mère » (3, 6). Le plus noble des biens spirituels, c'est la science par laquelle l'esprit devient comme le miroir poli dans lequel se révèlent les images de tous les existants. Tel est le sens de sa parole : « C'est lui qui a fait descendre sur toi le Livre » (3, 7).

[25] L'expression *al-qayyūm* « Dieu subsistant par lui-même », renvoie au Coran 3, 1.

وأما على
الاحتمال الثاني فقد ذكرنا أن من جملة شبه النصارى تمسكهم بما جاء في القرآن من قوله تعالى في صفة عيسى عليه السلام : إنه روح الله وكلمته ، فبين الله تعالى بهذه الآية أن القرآن مشتمل على محكم وعلى متشابه ، والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم ، وهو في غاية الحسن والاستقامة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن القرآن دل على أنه بكليته محكم ، ودل على أنه بكليته متشابه ، ودل على أن بعضه محكم ، وبعضه متشابه .

أما ما دل على أنه بكليته محكم ، فهو قوله (الرتلك آيات الكتاب الحكيم ، الر كتاب أحكمت آياته) فذكر في هاتين الآيتين أن جميعه محكم ، والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاماً حقاً فصيح الألفاظ صحيح المعاني

Quant à la seconde hypothèse, nous avons déjà mentionné que parmi les doutes émis par les Chrétiens, il y a le fait qu'ils se saisissent de ce que le Coran attribue à ʿĪsā[26], que la paix soit sur lui : « Il est l'esprit de Dieu et sa parole »[27]. Dieu démontre par ce verset que le Coran renferme des versets sûrs (*muḥkam*) et des versets ambigus (*mutašābih*) et le fait de prendre uniquement des versets ambigus (*mutašābihāt*) n'est pas permis. Voilà ce que nous pouvons mentionner en ce qui concerne l'ordonnancement du texte ; cet ordre atteint le comble de la beauté et de la justesse.

2) La nature du Coran. TK 7, 180, 8. (AT 178, 1- 179, 11)

La seconde question.

Il faut savoir que le Coran indique qu'il est totalement sûr [*a*], totalement ambigu [*b*], partiellement sûr et partiellement ambigu [*c*].

a) Le Coran est totalement sûr. TK 7, 180, 8

Ce qui montre que le Coran est totalement sûr (*muḥkam*), c'est la parole de Dieu : « Alīf. Lām. Mīm. Voici les versets du Livre sage (*al-ḥakīm*) » (31, 1-2) et « Alīf. Lām. Rā. Voici un Livre dont les versets ont été confirmés (*uḥkimat*) » (11, 1). Il est mentionné dans ces deux versets que la totalité du Coran est sûre. Le sens de l'expression « sûr » est qu'il s'agit d'une parole vraie dont les expressions sont éloquentes et le sens exact.

---

[26] ʿĪsā est le nom coranique désignant Jésus. Le Coran le mentionne dans 15 sourates et lui consacre 93 versets qui sont à la base de la christologie musulmane. Cf. G. C. Anawati, *ʿĪsā*, EI2, t. IV, p. 85-90.

[27] La citation « Il est l'esprit de Dieu et sa parole » ne correspond pas à un verset coranique précis, mais résume le verset 171 de la sourate 4 : « Oh gens du Livre, n'exagérez pas dans votre religion, et ne dites de Dieu que la vérité. Le messie ʿĪsā, fils de Maryam, n'est jamais qu'un messager de Dieu, sa parole qu'il jeta vers Maryam, un esprit de sa part. ».

وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من إتيان كلام يساوي القرآن في هذين الوصفين ، والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله : محكم ، فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم .

وأما ما دل على أنه بكليته متشابه ، فهو قوله تعالى (كتاباً متشابهاً مثانى) والمعنى أنه يشبه بعضه بعضاً في الحسن ويصدق بعضه بعضاً ، وإليه الاشارة بقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) أي لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة .

وأما ما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه ، فهو هذه الآية التي نحن في تفسيرها ، ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ، ثم من تفسيرهما في عرف الشريعة :

Le Coran est meilleur que toute parole et que tout discours qui existent pour ce qui est de l'éloquence de son expression et de la force de sa signification. Personne n'est en mesure de produire un discours qui égale le Coran du point de vue de ces deux qualités. Les arabes disent à propos d'un édifice qualifié d'inébranlable, ou d'un contrat qu'on ne peut résilier, qu'ils sont sûrs. Voilà le sens de la qualification de la totalité du Coran en tant que sûr.

b) Le Coran est totalement ambigu. TK 7, 180, 16

Quant à ce qui montre que le Coran est totalement « ambigu », c'est la Parole de Dieu : « Un Livre dont les parties de ressemblent et se répètent » (39, 23). Ce qui veut dire que certaines parties sont aussi belles l'une que l'autre et qu'elles se confirment l'une l'autre. Telle est l'allusion de la Parole de Dieu : « Si celui-ci venait d'un autre que Dieu, ils y trouveraient de nombreuses différences » (4, 82). Cela voudrait dire que certaines parties seraient en contradiction avec d'autres et qu'il y aurait une disparité dans l'ordre du discours entre l'éloquence d'une part et la faiblesse d'autre part.

c) Le Coran est partiellement sûr et partiellement ambigu. TK 7, 180, 20

Ce qui montre qu'une partie du discours est sûre et que l'autre partie est ambiguë, c'est le verset 7 de la sourate 3 que nous sommes en train de commenter.

3) Les principes et les règles d'interprétation. TK 7, 180, 21

Il nous faut commenter les termes « sûr » et « ambigu » selon leur étymologie, puis selon l'usage habituel qu'on en fait[28].

[28] L'expression « l'usage habituel qu'on en fait » est la traduction du mot *al-šarīʿa* qui ne désigne pas ici la loi islamique.

أما المحكم فالعرب تقول : حاكمت وحكمت وأحكمت بمعنى رددت ، ومنعت ، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام التي هي تمنع الفرس عن الاضطراب ، وفي حديث النخعي : احكم اليتيم كما تحكم ولدك أي امنعه عن الفساد ، وقال جرير : احكموا سفهاءكم ، أي امنعوهم ، وبناء محكم أي وثيق يمنع من تعرض له ، وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع عما لا ينبغي ، وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيئين مشابهاً للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز ، قال الله تعالى (إن البقر تشابه علينا) وقال في وصف ثمار الجنة (وأتوا به متشابهاً) أي متفق المنظر مختلف الطعوم ، وقال الله تعالى (تشابهت قلوبهم) ومنه يقال : اشتبه على الأمران إذا لم يفرق بينهما

a) Etude étymologique et morphologique des termes muḥkam *et* mutašābih *selon leur racine. TK 7, 180, 22*

Au sujet du terme « sûr » (*muḥkam*), les arabes emploient les termes suivants[29] : accuser (*ḥākamta*), juger (*ḥakamta*), éloigner (*aḥkamta*), au sens de repousser et d'empêcher. Le gouverneur (*ḥākim*) empêche le pécheur d'être injuste ; le mord (*ḥakama*) au bout de la bride empêche le cheval de s'emballer. Nous lisons dans la Tradition rapportée par al-Naḫaʿī[30] : « Dirige (*aḥkim*) l'orphelin comme tu diriges (*tuḥkimu*) ton propre fils, c'est-à-dire éloigne-le de la débauche ». Ǧarîr[31] a dit : « Jugez (*uḥkumū*) ceux qui parmi vous sont fous et éloignez-les. », ou encore : « Une construction est sûre (*muḥkam*) c'est-à-dire inébranlable parce qu'elle éloigne d'elle ce qui la menace. », ou bien encore : « La sagesse (*ḥikma*) est sagesse parce qu'elle empêche ce qui ne doit pas être. »

Quant au terme « ambigu » (*mutašābih*), il désigne une chose qui s'apparente (*mušābihan*) à une autre de telle sorte que l'intelligence est incapable de les distinguer. Dieu a dit : « Toutes les vaches sont semblables (*tašābaha*) à nos yeux » (2, 70). Et il dit encore pour décrire les fruits du Paradis : « Des mets semblables (*mutašābihan*) leur étaient donnés » (2, 25), c'est-à-dire identiques en apparence, mais différents quant au goût. Dieu dit encore : « Leurs cœurs se ressemblent (*tašābahat*) » (2, 118). A propos de cela, on dit : « Sont pour moi ambiguës (*ištabaha*) deux choses si l'on ne peut pas les différencier.

---

[30] Al-Naḫaʿī, Ibrāhīm b. m b. Yazīd, al-Kūfī, Abū ʿImrān, (m. 96/717), traditionniste et jurisconsulte appartenant à la génération des « suivants ». Il paraît avoir fait partie du cercle de ʿĀʾiša, dont il transmet des propos relatifs à la femme et à l'intimité du couple. Il fut, comme jurisconsulte, partisan de l'usage du *raʾy*, mais toujours en liaison étroite avec celui de la *Sunna*. Son enseignement influença surtout l'école canonique ḥanafite. Cf. G. Lecomte, *Al-Nakhaʿī*, EI^2, t. VII, p. 922.

[31] Ǧarîr, b. ʿAṭiyya b. al-Ḫaṭafā b. Badr, (m. 110-728), l'un des trois plus importants poètes de la période umayyade, héritier de la poésie bédouine. On lui connaît des poèmes satiriques et surtout des panégyriques. Cf. A. Schaade, *Ǧarîr*, EI2, t. II, p. 492.

ويقال لأصحاب المخاريق : أصحاب الشبه ، وقال عليه السلام « الحلال بين الحرام بين وبينهما أمور متشابهات » وفي رواية أخرى مشتبهات .

ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدي الإنسان إليه بالمتشابه ، إطلاقاً لاسم السبب على المسبب ، ونظيره المشكل سمي بذلك ، لأنه أشكل . أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه ،ثم يقال لكل ما غمض وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكل ، ويحتمل أن يقال : إنه الذي لا يعرف أن الحق ثبوته أو عدمه ، وكان الحكم بثبوته مساوياً للحكم بعدمه في العقل والذهن ، ومشابهاً له ، وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان ، فلا جرم سمي غير المعلوم بأنه متشابه ، فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ، فنقول :

الناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه ، ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه أكثر المحققين ، ثم نذكر عقيبه أقوال الناس فيه فنقول :

On dit aussi des tricheurs qu'ils sont maîtres (*aṣḥāb al-šubah*) dans l'art de confondre les gens. Le Prophète, sur lui la paix, a dit : « Ce qui est licite est clair, et ce qui est illicite est clair, et entre les deux sont les choses ambiguës (*mutašābihāt*). » ; et dans une autre recension, on lit que ces choses sont « douteuses » (*muštabihāt*).

Etant donné que l'homme est incapable de distinguer deux choses semblables, on désigne tout ce vers quoi l'homme n'est pas guidé de façon claire par le terme « ambigu », et dans ce cas, on emploie le nom de la cause pour désigner l'effet. Semblablement, toute chose qui pose difficulté (*muškil*) est appelée ainsi parce cette chose est « douteuse » (*aškala*), c'est-à-dire qu'elle s'introduit dans une forme qui n'est pas la sienne propre, si bien qu'elle lui ressemble et s'apparente à elle. Et ensuite on dit de tout ce qui est confus, même si sa confusion n'est pas de cette espèce, qu'il est « difficile » (*muškil*).

On pourrait dire d'une chose dont on ne sait pas si la réalité est d'être affirmée ou niée, et dont le jugement en faveur de son existence est équivalent à celui qui est en faveur de sa non-existence dans l'intelligence et dans l'esprit, et dont on est incapable de distinguer les deux jugements l'un de l'autre par un supplément de prévalence (*ruǧḥān*), on pourrait donc dire qu'elle est inintelligible par le fait qu'elle est ambiguë.

Telle est l'enquête sur les termes « sûr » et « ambigu » selon l'étymologie.

b) *La qualification sémantique d'une expression appliquée au* muḥkam *et au* mutašābih. *TK 7, 181, 11. (AT 179, 12 - 181, 3)*

Les gens ont exprimé de nombreux point de vue dans le commentaire des termes « sûr » et « ambigu ». Nous présenterons le point de vue résumé au sujet duquel s'accordent la plupart des spécialistes. Puis à la suite de cela, nous ferons mentions de l'opinion des gens à ce sujet.

اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى ، فاما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى ، وإما أن لا يكون فإذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى ولا يكون محتملاً لغيره فهذا هو النص ، وأما إن كان محتملاً لغيره فلا يخلو إما أن يكون احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر ، وإما أن لا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السواء ، فإن كان احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً ، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا ، وأما إن كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما معاً مشتركاً ، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملاً ، فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصاً ، أو ظاهراً ، أو مؤولاً ، أو مشتركاً ، أو مجملاً ، أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح ، إلا أن النص راجح مانع من الغير ، والظاهر راجح غير مانع من الغير ، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم .

وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة ، وإن لم يكن راجحاً لكنه غير مرجوح ، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد ،

L'expression qu'on emploie conventionnellement pour un sens aussi est aussi employée soit pour un autre sens, ou ne l'est pas. Si elle est employée pour un sens et qu'elle n'en a pas d'autre, alors elle est dite « univoque » (*naṣṣ*).

Si elle est employée pour un autre sens, de deux choses l'une : ou bien l'une des deux acceptions prévaut (*rāǧiḥ*) sur l'autre, ou bien les deux acceptions sont équivalentes. Si l'une des deux prévaut sur l'autre, le sens de l'expression, relativement au sens prévalent sera qualifié de « sens propre » (*ẓāhir*) ; et relativement à au sens prévalu (*marǧūḥ*), il sera qualifié de « sens figuré » (*mu'awwal*).

Dans le cas où l'expression comporte deux sens équivalents, relativement à ses deux acceptions, elle sera qualifiée d'« ambivalente» (*muštarak*); et relativement à chacune des acceptions auquel elle se réfère, elle sera qualifié de « vague » (*muǧmal*).

Il ressort de la division susmentionnée que l'expression est univoque, propre, figurée, ambivalente, ou vague.

c) Définition du champ de l'interprétation : la prévalence soumise aux preuves rationnelles et formelles. TK 7, 181, 20

Le sens univoque et le sens propre ont en commun la prévalence. A ceci près que le sens univoque prévaut à l'exclusion de tout autre sens, alors que le sens propre prévaut sans être exclusif d'un autre sens. La réalité commune à l'un et à l'autre est ce que l'on qualifie de « sûr » (*muḥkam*).

Le sens vague et le sens figuré ont en commun le fait que la signification du mot n'est pas prévalente sur un autre sens. Même si le sens vague n'est pas prévalent, il n'est pas non plus prévalu. Alors que le sens figuré, n'étant pas prévalent, il est prévalu, à moins[32] d'une preuve disjonctive.

[32] Afin de marquer l'exception, lire dans le texte arabe, *illā* à la place de la particule *lā*.

فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه ، لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً وقد بينا أن ذلك يسمى متشابهاً إما لأن الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابهاً للإثبات في الذهن، وإما لأجل أن الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم ، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقاً لاسم السبب على المسبب ، فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه ، ثم اعلم ان اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية ، فههنا يتوقف الذهن ، مثل : القرء بالنسبة إلى الحيض والطهر ، إنما المشكل بأن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحاً في أحد المعنيين ، ومرجوحاً في الآخر ، ثم كان الراجح باطلاً ، والمرجوح حقاً . ومثاله من القرآن قوله تعالى (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول) فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا ، ومحكمه قوله تعالى (إن الله لا يأمر بالفحشاء) رداً على الكفار فيما حكى عنهم (وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها) وكذلك قوله تعالى (نسوا الله فنسيهم)

Cette réalité commune est qualifiée d'« ambiguë » (*mutašābih*) parce qu'elle induit une incompréhension dans les deux cas.

Nous avons déjà montré que cela s'appelle « ambigu » soit parce que, à propos de ce qui est inconnu, sa négation ressemble (*mušābih*) à son affirmation dans notre esprit; soit parce que ce qui est ambigu en lui-même en devient inconnaissable. L'expression « ambigu » est attribuée à la chose qui ne peut être connue, parce qu'on applique le nom de la cause à l'effet.

Cela est le propos qui résulte de l'étude du sens sûr et du sens ambigu.

1. Cas concrets de prévalence. TK 7, 181, 28

Il faut savoir encore que si le mot est employé en deux sens (*mafhumayni ʿalā al-sawiyya*) équivalents, l'intelligence hésite. Voici un exemple : le mot *qurʾ* a le sens de « menstrues » et de « pureté ». Dans le cas d'une expression employée fondamentalement comme prévalente dans l'un de ses deux sens et prévalue dans l'autre, la difficulté survient uniquement quand le sens prévalent est caduc, alors que le sens prévalu est juste. Voici une chose analogue dans le Coran, où Dieu dit : « Lorsque nous voulons détruire une cité, nous ordonnons à ceux qui vivent dans l'aisance de se livrer à leurs iniquités. La Parole prononcée contre elle se réalise et nous la détruisons entièrement. » (17, 16). Le sens propre de cette parole est que ces gens reçoivent l'ordre de se livrer à leurs iniquités. Or ce qui est sûr, c'est cette autre Parole du Très-Haut : « Dieu n'ordonne pas l'abomination » (7, 28) pour répondre aux incrédules au sujet desquels il est dit : « Quand ceux-ci commettent un acte abominable, ils disent : " Nous avons trouvé que nos pères en faisaient autant. Dieu nous l'a ordonné ". » (17, 28). Il en va de même pour la Parole du Très-Haut : « Ils ont oublié Dieu et Dieu les a oubliés » (9, 67).

وظاهر النسيان ما يكون ضداً للعلم ، ومرجوحه الترك والآية المحكمة فيه قوله تعالى (وما كان ربك نسياً) وقوله تعالى (لا يضل ربي ولا ينسى) .

واعلم أن هذا موضع عظيم فنقول : إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة ، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة ، فالمعتزلي يقول قوله (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) محكم ، وقوله (وما تشاؤن إلا أن يشاء الله رب العالمين) متشابه والنسي يقلب الأمر في ذلك فلا بد ههنا من قانون يرجع إليه في هذا الباب فنقول : اللفظ إذا كان محتملاً لمعنيين وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحاً ، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحاً ، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح ، فهذا هو المحكم وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح ، فهذا هو المتشابه فنقول : صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل ، وذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظياً وإما أن يكون عقلياً .

Le sens propre du mot oubli est ce qui est le contraire de la connaissance ; le sens prévalu est l'abandon de la science[33]. Mais le verset sûr est celui dans lequel Dieu dit : « Ton Seigneur n'oublie rien. » (19, 64) et encore : « Mon Seigneur ne s'égare pas et il n'oublie pas. » (20, 52).

Il faut savoir que cela est un sujet important, aussi disions-nous : chaque détenteur d'une doctrine prétend que les versets favorables à sa doctrine son sûrs et que les versets favorables aux propos de son adversaire sont ambigus. Ainsi le Muʿtazilite[34] dit que la Parole de Dieu : « Que celui qui le veut croie donc, et que celui qui le veut soit incrédule. » (18, 29) est sûre, et que la Parole de Dieu « Mais vous ne le voudrez que si Dieu le veut, lui, le Seigneur des mondes. » (81, 29) est ambiguë. Quant au Sunnite[35], il dit l'inverse. Une règle à laquelle on puisse se référer sur cette question est donc nécessaire. Ainsi, nous disons : quand un mot porte sur deux sens, que l'un des deux prévaut et que l'autre est prévalu, si nous le prenons dans son sens prévalent et non son sens prévalu, alors cela est qualifié de sûr ; mais si nous le prenons dans le sens prévalu et non dans le sens prévalent, cela est qualifié d'ambigu. Nous disons donc qu'il est nécessaire de justifier le passage d'un mot de son sens prévalent à son sens prévalu par une preuve disjonctive. Cette preuve disjonctive est formelle ou rationnelle.

[33] Voici une variante de ce texte : « Et Dieu leur fait oublier à eux-mêmes » AT 180, 7.

[34] Partisan de l'école théologique éponyme. La *Muʿtazila* est mouvement religieux fondé à Baṣra dans la première moitié du IIe/VIIIe siècle. Nous reviendrons, dans notre présentation du commentaire de Rāzī, en détail sur les principales thèses défendues par cette école, dont celle concernant les actes humains. Cf. D Gimaret, *Muʿtazila*, EI2, t. VII, p. 785-795.

[35] L'expression « Sunnite », désigne un membre du *ahl al-sunna*, partisan du recours à la *Sunna* du Prophète et au *ḥadīṯ* pour l'interprétation du Coran. Cf. G. H. A. Juynboll, *Sunna*, EI*2*, t. IX, p. 913-917.

﴿ أما القسم الأول ﴾ فنقول : هذا إنما يتم إذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس ، اللهم إلا أن يقال : إن أحدهما قاطع في دلالته والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان ، أو يقال : كل واحد منهما وإن كان راجحاً إلا أن أحدهما يكون أرجح ، وحينئذ يحصل الرجحان إلا أنا نقول :

أما الأول فباطل ، لأن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة ، لأن كل دليل لفظي فإنه موقوف على نقل اللغات ، ونقل وجوه النحو والتصريف ، وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز ، وعدم التخصيص ، وعدم الإضمار ، وعدم المعارض النقلي والعقلي ، وكان ذلك مظنون ، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً ، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعاً .

2. L'usage des preuves formelles. TK 7, 182, 18. (AT 181, 4 - 182, 14[36])

Premier cas :

Le passage se produit seulement quand, entre deux preuves formelles, survient une contradiction. Dans ce cas, l'abandon du sens propre de l'une des deux pour conserver celui de l'autre ne vaut pas mieux que le contraire. [1er cas] À moins que l'on dise que l'une des deux preuves est décisive (*qāṭiʿ*) dans sa signification et que l'autre ne l'est pas. Alors seulement se produit la prévalence ; [2ème cas] ou encore que l'on dise, même si chacune des deux est prévalente, que l'une l'est plus que l'autre. Et alors, ici aussi se produit la prévalence.

Cependant, nous disons : le premier cas est caduc parce que les preuves formelles ne peuvent absolument pas être décisives. En effet chaque preuve formelle est fondée sur la tradition des réalités linguistiques et des questions de grammaire et de dérivation ; elle est aussi fondée sur l'absence d'homonymie, de métaphore, de spécifications, d'ellipse, et de contradicteur au plan de la Tradition (*naql*) et de la raison (*ʿaql*). Tout cela est du domaine de l'opinion et ce qui est fondé sur l'opinion relève évidemment du domaine de l'opinion. Il est donc établi que ces preuves formelles ne peuvent en rien être décisives.

[36] AT 181, 4 - 182, 14 est un résumé succinct de TK 7, 183, 1-16.

وأما الثاني وهو أن يقال : أحد الدليلين أقوى من الدليل الثاني وإن كان أصل الإحتمال قائماً فيهما معاً ، فهذا صحيح ، ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره إلى المعنى المرجوح ظنياً ، ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الأصولية ، بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال ، وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره ، فعند هذا يتعين التأويل ، فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال عقلاً ثم إذا أقامت هذه الدلالة وعرف المكلف أنه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما أشعر به ظاهره ، فعند هذا لا يحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا لأن السبيل إلى ذلك إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز وترجيح تأويل على تأويل ،

Quant au second cas, où il est dit que l'une des deux preuves[37] est plus forte que la seconde, même si fondamentalement on peut les prendre toutes les deux à la fois, il est juste.

Cependant, dans ce cas, le passage[38] de la preuve formelle de son sens propre à son sens prévalu relève du domaine de l'opinion. Il n'est pas permis de se fier à une chose semblable dans les « questions fondamentales »[39] ; mais on peut s'y fier dans les questions de droit.

Il est donc établit par ce que nous avons mentionné, que le passage d'un mot de son sens prévalent à son sens prévalu n'est pas permis dans les questions décisives, sauf à produire une preuve rationnelle décisive qui montre que le sens propre du mot est impossible.

3. L'usage des preuves rationnelles. TK 7, 183, 6

Nous savons déjà globalement que l'utilisation d'un mot dans son sens prévalu est autorisée, à défaut de pouvoir lui attribuer son sens propre. Dans ce cas, l'interprétation (*ta'wīl*) s'impose. Il apparaît ainsi qu'il n'est possible de passer du sens prévalent au sens prévalu qu'au moyen de l'établissement d'une preuve rationnelle décisive, qui montre que le sens prévalent est impossible. Si cette preuve est établie et que le sujet de la loi sait que ce qui est voulu par Dieu n'est pas ce que lui montre le sens propre du mot[40], alors, il n'a pas besoin de connaître pourquoi ce sens prévalu est ce qui est voulu par Dieu, parce que le moyen pour arriver à cela ne consiste que dans la prévalence (*targīḥ*) d'une métaphore sur une autre métaphore ou d'une interprétation sur une autre.

---

[37] L'expression du *al-Tafsīr al-Kabīr*, « l'une des deux preuves », diffère de la variante du *Asās al-Taqdīs*, « l'un des deux sens propres ». AT 182, 7.

[38] Le mot *ṣarf* possède ici une connotation négative avec le sens de « détourner » une expression de son sens.

[39] Les « questions fondamentales », c'est-à-dire relatives aux « principes de la religion » (*usūl*).

[40] Le parallèle dans le *Asās al-Taqdīs* est : « Si ce sens advient, le sujet de la Loi doit juger que ce qui est voulu par Dieu pour ce mot, n'est pas ce que son apparence en fait connaître. » AT 182, 11-13.

وذلك الترجيح لا يمكن
إلا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون في غاية الضعف ، وكل هذا لا يفيد إلا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال فلهذا التحقيق المتين مذهباً أن بعد إقامة الدلائل القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل ، فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب ، والله ولي الهداية والرشاد .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في حكاية أقوال الناس في المحكم والمتشابه (فالأول) ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : المحكمات هي الثلاث آيات التي في سورة الأنعام (قل تعالوا) إلى آخر الآيات الثلاث ،

Or, cette prévalence (*tarǧīḥ*) n'est possible que grâce à des preuves formelles et, comme nous l'avons montré, les preuves formelles relèvent du domaine de l'opinion, en particulier celles utilisées dans la prévalence (*tarǧīḥ*) d'un sens prévalu sur un autre sens prévalu. Et ces preuves-là sont extrêmement faibles.

Tout cela n'équivaut qu'à une opinion faible. Et se fier à de telles preuves dans des questions décisives est impossible.

A cause de cette solide enquête, et une fois établies les preuves décisives montrant qu'il est impossible d'attribuer au mot un sens propre, nous sommes d'avis qu'il n'est pas permis de se plonger dans une interprétation minutieuse. Telle est la limite où nous sommes parvenus dans ce chapitre. Et Dieu est le maître de la Guidance et de la bonne direction.

4) Discussions avec des savants et vérification des principes de l'interprétation. TK 7, 183, 17

a) Ibn ʿAbbās : du statut des versets muḥkam *et* mutašābih. *TK 7, 183, 17*

Troisième question.

Dans le récit des propos des gens au sujet de sens sûr et du sens ambigu, il y a en premier ce que l'on rapporte d'Ibn ʿAbbās[41], que Dieu soit satisfait de lui. Il dit : « Les versets sûrs sont les trois versets qui sont dans la sourate des Troupeaux qui commencent par « Dis : venez ! » (6, 151-153) jusqu'à la fin des trois versets.

[41] ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās, dit Ibn ʿAbbās, (m. 68/686), considéré comme le plus grand savant de la première génération de musulmans. Il fut le père de l'exégèse coranique, et ses explications furent réunies dans des recueils dont les *isnād*s remontaient à ses élèves immédiats. Contrairement à ce que des traditions rapportent, Ibn ʿAbbās s'est engagé tardivement en politique, après l'avènement de ʿAlī au pouvoir. Après l'arbitrage de Ṣiffīn, il se retira définitivement de la vie politique. Cf. L. Veccia Vaglieri, *ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās* , EI^2, t. I, p. 41-42.

والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود ، وهي أسماء حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور ، وذلك أنهم أولوها على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة فاختلط الأمر عليهم واشتبه ، وأقول : التكاليف الواردة من الله تعالى تنقسم إلى قسمين منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع ، وذلك كالأمر بطاعة الله تعالى ، والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق ، ومنها ما يختلف بشرع وشرع كأعداد الصلوات ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك ، فالقسم الأول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس ، لأن الآيات الثلاث في سورة الأنعام مشتملة على هذا القسم .

وأما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل ، وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة إليه وإلى غيره على السوية ، فإن دلالة هذه الألفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه الألفاظ بها على السوية لا بدليل منفصل على ما لخصناه في أول سورة البقرة .

﴿ القول الثاني ﴾ وهو أيضاً مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن المحكم هو الناسخ ، والمتشابه هو المنسوخ .

Et les versets ambigus sont ceux qui sont ambigus pour les Juifs[42] : ce sont les noms des lettres de l'alphabet mentionnées au commencement des sourates. Ils les interprètent selon la valeur numérique de l'ensemble des lettres et ils cherchent à en extraire combien de temps perdurera cette communauté. Ils mélangent les choses et tout devient confus. Je dis : les commandements qui viennent de Dieu se divisent en deux catégories : ceux qui ne peuvent être changés par une loi ou par une autre, comme l'ordre de se soumettre à Dieu, de se garder de l'injustice, du mensonge, de l'ignorance, de l'homicide injustifié ; et ceux qui sont variables selon telle ou telle loi : comme le nombre de prières, les montant de l'aumône légale, les condition de la vente, du mariage, et bien d'autres encore. La première catégorie est appelée sûre par Ibn ʿAbbās parce que les trois versets de la sourate des Troupeaux incluent cette catégorie.

Quant à ce qui est ambigu, c'est ce que nous avons appelé « vague » : à savoir ce dont la signification du mot relativement à ce sens ou à un autre, est équivalente. En effet la signification de ces mots, indiquant tous les points de vue qui servent à les commenter de façon équivalente, est sans preuve disjonctive, selon ce que nous avons résumé au début du commentaire de la sourate de la Vache.

b) Correspondance entre le muḥkam *et l'abrogeant, le* mutašābih *et l'abrogé. TK 7, 184, 2*

Le second propos : on rapporte également d'Ibn ʿAbbās, que Dieu soit satisfait d'eux, que le sens sûr est l'abrogeant et que le sens ambigu est l'abrogé.

[42] Le terme *al-Yahūd* désigne les Juifs.

والقول الثالث ﴾ قال الأصم : المحكم هو الذي يكون دليله واضحاً لائحاً، مثل ما أخبر الله تعالى به من إنشاء الخلق في قوله تعالى (فخلقنا النطفة علقة) وقوله (وجعلنا من الماء كل شيء حي) وقوله (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم) والمتشابه ما يحتاج في معرفته إلى التدبر والتأمل نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا تراباً ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكماً لأن من قدر على الإنشاء أولا قدر على الإعادة ثانياً .

واعلم أن كلام الأصم غير ملخص ، فانه إن عنى بقوله : المحكم ما يكون دلائله واضحة أن المحكم هو الذي يكون دلالة لفظة على معناه متعينة راجحة ، والمتشابه ما لا يكون كذلك ، وهو إما المجمل المتساوي ، أو المؤول المرجوح ، فهذا هو الذي ذكرناه أولا ، وإن عنى به أن المحكم هو الذي يعرف صحة معناه من غير دليل ، فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل ، والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل ،

c) Al-Aṣamm : de l'usage des preuves. TK 7, 184, 4

Le troisième propos : al-Aṣamm[43] a dit : « Le sens sûr est celui dont la signification est claire et apparente, comme ce que Dieu déclare au sujet de la création de la créature dans sa Parole : « De cette goutte, nous avons fait un caillot de sang » (23, 14) ; ou encore : « Nous avons créé à partir de l'eau tout chose vivantes » (21, 30) ; et de sa parole : « Il fit descendre du ciel une eau grâce à laquelle il a fait surgir des fruits pour assurer votre subsistance » (2, 22). Le sens ambigu est ce qui nécessite, pour le connaître, discernement et réflexion. Comme par exemple l'affirmation selon laquelle Dieu les ressuscitera [les hommes] après qu'ils soient devenus poussière ; s'ils réfléchissaient, le sens ambigu [de cette affirmation] deviendrait pour eux sûr, car celui qui a le pouvoir de créer une première fois peut recréer une seconde fois. »

Il faut savoir que les propos d'al-Aṣamm ne sont pas bien décantés.

Soit il veut dire que le sens sûr est celui dont les significations sont claires. Alors est sûr ce dont l'expression indique que son sens est nécessairement prévalent ; et est ambigu ce qui n'est pas ainsi, à savoir ce dont le sens est vague et équivalent [à un autre sens], ou bien figuré et prévalu. C'est ce que nous avons mentionné en premier.

Soit al-Aṣamm veut dire que le sens sûr est celui dont on connaît l'exactitude sans recourir à une preuve. Et par conséquent, le sens sûr, selon ce qu'il dit, est celui dont on connaît l'exactitude de par l'exigence de la raison ; tandis que le sens ambigu, est celui dont on connaît l'exactitude par une preuve rationnelle.

[43]Abū al-ʿAbbās Muḥammad b. Yaʿqūb al-Nīsābūrī, dit al-Aṣamm, (m. 346/957-8), célèbre docteur et traditionniste de l'école šāfiʿite. Cf. R. Blachère, *Al-Aṣamm*, EI^2, t. II, p. 707.

وعلى هذا يصير جملة
القرآن متشابها ، لأن قوله (فخلقنا النطفة علقة) أمر يحتاج في معرفة صحته إلى الدلائل العقلية ، وإن أهل الطبيعة يقولون : السبب في ذلك الطبائع والفصول ، أو تأثيرات الكواكب ، وتركيبات العناصر وامتزاجاتها ، فكما أن إثبات الحشر والنشر مفتقر إلى الدليل ، فكذلك إسناد هذه الحوادث إلى الله تعالى مفتقر إلى الدليل ، ولعل الأصم يقول : هذه الأشياء وإن كانت كلها مفتقرة إلى الدليل ، إلا أنها تنقسم إلى ما يكون الدليل فيه ظاهراً بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة مبينة يؤمن الغلط معها إلا نادراً ، ومنها ما يكون الدليل فيه خفياً كثير المقدمات غير مرتبة فالقسم الأول هو المحكم والثاني هو المتشابه .

﴿ القول الرابع ﴾ أن كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلي ، أو بدليل خفي ، فذاك هو المحكم ، وكل ما لا سبيل إلى معرفته فذاك هو المتشابه ، وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة ، والعلم بمقادير الثواب والعقاب في حق المكلفين ، ونظيره قوله تعالى (يسألونك عن الساعة أيان مرساها) .

D'après ces propos, l'ensemble du Coran devient ambigu et la Parole du Très-Haut « De cette goutte, nous avons fait un caillot de sang » (23, 14), nécessite pour en connaître l'exactitude une preuve rationnelle.

Les partisans de la nature disent : « La cause en cela réside dans les éléments naturels, les saisons, ou les influences des astres, ou encore la combinaison des éléments fondamentaux[44] et leur mélange ». D'autre part, l'établissement du jugement dernier et de la résurrection a besoin de preuve. De la même manière, l'attribution de ces événements à Dieu a besoin de preuve.

Peut-être qu'al-Aṣamm veut dire que ces choses, bien qu'elles aient toutes besoin de preuves, se subdivisent cependant en deux catégories : celles dont la preuve est apparente : en ce sens que les présupposés sont peu nombreux, ordonnés, et clairs et qu'on ne croit guère à une erreur possible à leur sujet. Et celles dont la preuve est cachée et dont les présupposés sont nombreux et ne sont pas ordonnés. La première catégorie concerne le sens sûr et la seconde le sens ambigu.

Le quatrième propos. Tout ce dont on peut acquérir la connaissance, que ce soit par une preuve évidente ou cachée, tout cela est dit « sûr ». Et tout ce qu'il est impossible de connaître de cette manière, est dit « ambigu ». Il en va ainsi pour la connaissance de l'avènement de la dernière heure, de la mesure de la récompense et du châtiment concernant ceux qui sont soumis à la Loi, à l'exemple de cette Parole : « Ils t'interrogent sur l'heure : Quand viendra-t-elle ? » (7, 187).

[44] Les éléments fondamentaux désignent ici l'air, la terre, l'eau et le feu.

﴿ المسألة الرابعة ﴾ في الفوائد التي لأجلها جعل بعض القرآن محكماً وبعضه متشابهاً .

اعلم أن من الملحدة من طعن في القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات ، وقال : إنكم تقولون إن تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام الساعة ، ثم إنا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه ، فالجبري يتمسك بآيات الجبر ، كقوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً) والقدري يقول : بل هذا مذهب الكفار ، بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في قوله (وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر) وفي موضع آخر (وقالوا قلوبنا غلف) وأيضاً مثبت الرؤية يتمسك بقوله (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)

5) Les avantages de la présence de versets sûrs et ambigus dans le Coran. TK 7, 184, 24

a) Objection des contradicteurs : chacun qualifie les versets selon sa propre doctrine

La quatrième question au sujet des avantages pour lesquels une partie du Coran est sûre, et l'autre, ambiguë. Sache que parmi les hérétiques, il y en a qui critiquent le Coran parce qu'il contient des ambiguïtés. Ils disent : « Vous, vous dites que la soumission de la créature à la Loi est liée au Coran jusqu'à l'avènement de l'heure. Nous, nous voyons que ce Coran est pris par chaque partisan d'une doctrine en fonction de sa propre doctrine. Le Ǧabarite[45] s'empare du verset relatif à la coercition : « Nous avons placé un voile épais sur leurs cœurs ; nous avons rendu leurs oreilles pesantes » (6, 25) ; le Qadarite[46] dit : « Cela est la doctrine des incrédules ; en est pour preuve ce que Dieu déclare au sujet des incrédules sous la forme d'une condamnation à leur égard : « Ils disent : " Nos cœurs sont enveloppés d'un voile épais qui nous cache ce vers quoi tu nous appelles ; nos oreilles sont atteintes de surdité ". » (41, 5) et ailleurs ce verset « Il disent : " Nos cœurs sont incirconcis. " (2, 88). De même, celui qui est partisan de la vision de Dieu se réclame de la Parole du Très-Haut « Ce jour là, il y aura des visages brillants qui tourneront leurs regards vers le Seigneur. » (75, 22-23),

---

[45] Le terme Ǧabarite désigne un partisan de la *ǧabriyya*, nom d'une doctrine donné, par leurs adversaires, à ceux qui, d'après eux, professaient la « coercition » (*al-ǧabr*), c'est-à-dire la doctrine selon laquelle ce n'est pas l'homme qui agit en réalité, mais Dieu. Ce terme cristallise les débats qui opposèrent les Muʿtazilites aux Aš'arites, sur la question des actes humains. Nous reviendrons plus en détail, dans notre présentation, sur les thèses défendues par ces écoles. Cf. W. Montgomery Watt, *Ǧabriyya*, EI2, t. II, p. 375.

[46] Le terme Qadarite désigne un partisan de la *qadariyya*, le groupe de théologiens qui proclamait le principe du libre arbitre, contre la *ǧabriyya*. Ce principe, défendu par les Muʿtazilites, mais pas seulement, s'appuie sur l'idée qu'on ne peut attribuer le mal à Dieu. Cf. J. van Ess, *Qadariyya*, EI^2, t. IV, p. 384-388.

والنافي يتمسك بقوله (لا. تدركه الأبصار) ومثبت الجهة يتمسك بقوله (يخافون ربهم من فوقهم) وبقوله (الرحمن على العرش استوى) والنافي يتمسك بقوله (ليس كمثله شيء) ثم إن كل واحد يسمي الآيات الموافقة لمذهبه : محكمة ، والآيات المخالفة لمذهبه : متشابهة وربما آل الأمر في ترجيح بعضها على بعض إلى ترجيحات خفية ، ووجوه ضعيفة ، فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع إليه في كل الدين إلى قيام الساعة هكذا ، أليس أنه لو جعله ظاهراً جلياً نقياً عن هذه المتشابهات كان أقرب إلى حصول الغرض .

واعلم أن العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات وجوها :

الوجه الأول ﴾ أنه متى كانت المتشابهات موجودة ، كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب . قال الله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) .

et celui qui la récuse se réclame de ce verset : « Les regards de l'homme ne l'atteignent pas. » (6, 103). Celui qui soutient que Dieu est dans l'espace s'empare de cette parole : « Ils craignent leur Seigneur au-dessus d'eux » (16, 50) et de celle-là : « Le Miséricordieux se tient en majesté sur le Trône. » (20, 5) et celui qui la rejette s'empare de cette parole : « Rien n'est semblable à lui. » (42, 11). Ainsi, chacun qualifie de sûr le verset en accord avec sa doctrine et d'ambigu celui qui ne l'est pas. Il arrive souvent que la prévalence des versets les uns sur les autres aboutisse à des prévalences obscures et à des points de vue déficients. Comment conviendrait-il au Sage de rendre tel ce Livre qui sera la référence pour toute la religion jusqu'à l'avènement de l'heure ?

Est-ce que, si Dieu l'avait rendu apparent, manifeste et pur de toute ambiguïté, il ne serait pas plus près du but à atteindre ?

b) Premier point de vue : un surcroît d'effort impose une récompense. TK 7, 185, 12. (AT 190, 16 - 191, 1)

Sache que les savants ont mentionné plusieurs points de vues concernant les avantages [relatifs à la présence] des versets ambigus dans le Coran.

Le premier point de vue.

Quand les ambiguïtés existent, parvenir à la vérité et plus difficile et plus ardu. Or un surcroît d'effort impose une récompense plus grande. Ainsi Dieu Très-Haut a dit : « Comptez-vous entrer au Paradis avant que Dieu ne reconnaisse ceux d'entre vous qui ont combattu et qu'il ne reconnaisse ceux qui sont patients ? » (3, 142)

﴿ الوجه الثاني ﴾ لو كان القرآن محكماً بالكلية لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد ، وكان تصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب ، وذلك مما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه ، فالانتفاع به إنما حصل لما كان مشتملا على المحكم وعلى المتشابه ، فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه ، ويؤثر مقالته ، فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب ، ويجتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب ، فاذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات ، فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل إلى الحق .

﴿ الوجه الثالث ﴾ أن القرآن إذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل ، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة ، أما لو كان كله محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد .

c) Second point de vue : la multiplicité des opinions est nécessaire pour parvenir à la vérité. TK 7, 185, 16. (AT 191, 2-9)

Le second point de vue.

Si le Coran était clair dans sa totalité, il ne correspondrait qu'à une seule doctrine. Et professer cette doctrine abrogerait toutes les autres excepté celle-là. Cela dissuaderait les partisans de doctrines d'avoir à considérer le Coran et y réfléchir. Or cet avantage ne se réalise que si le Coran renferme des versets sûrs et des versets ambigus ; car alors, chaque partisan d'une doctrine est avide d'y trouver ce qui va renforcer sa doctrine et influencer ses propos. Et ainsi, tous les maîtres de doctrines examinent le Coran et chaque partisan de sa doctrine s'efforce d'y réfléchir. S'ils y réussissent, les versets sûrs deviennent les commentaires des versets ambigus et par ce moyen, celui qui professe la fausseté se dégage de sa fausseté et parvient à la vérité.

d) Troisième point de vue : le recours à des preuves rationnelles permet de s'affranchir de l'imitation servile. TK 7, 185, 22. (AT 191, 10-14)

Le troisième point de vue.

Comme le Coran renferme des versets clairs et des versets ambigus, celui qui l'étudie a nécessairement besoin de recourir à une preuve rationnelle ; et ainsi, il se dégage des ténèbres de l'imitation servile et parvient à la clarté de la démonstration et de la preuve. Mais si le Coran était entièrement sûr, il n'aurait pas besoin de recourir à des preuves rationnelles et demeurerait alors dans l'ignorance et l'imitation servile.

﴿ الوجه الرابع ﴾ لما كان القرآن مشتملاً على المحكم والمتشابه ، افتقروا إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض ، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ، ولو لم يكن الأمر كذلك ما كان يحتاج الإنسان إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة ، فكان إيراد هذه المتشابهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة .

﴿ الوجه الخامس ﴾ وهو السبب الأقوى في هذا الباب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية ، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق . فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار إليه ، ظن أن هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل ، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه ، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح ،

e) *Quatrième point de vue : la nature du Coran et son commentaire nécessitent l'acquisition de nombreuses sciences. TK 7, 185, 26. (AT 191, 15-19)*

Le quatrième point de vue.

Etant donné que le Coran renferme des versets ambigus et des versets sûrs, ceux qui l'étudient ont besoins d'apprendre les méthodes d'interprétation et de faire prévaloir une interprétation sur une autre. Cet apprentissage nécessite l'acquisition de nombreuses sciences à savoir la science de la langue, de la grammaire, et des principes du droit. S'il n'en était pas ainsi, l'homme n'aurait pas besoin d'acquérir ces nombreuses sciences. Ainsi, la mention de ces ambiguïtés s'explique-t-elle par ces nombreux avantages.

f) *Cinquième point de vue : le* muḥkam *et le* mutašābih *constituent une pédagogie pour révéler au commun la vérité pure. TK 7, 186, 3. (AT 192, 1-9)*

Le cinquième point de vue.

La raison la plus forte à ce sujet réside dans le fait que le Coran est un livre qui renferme l'appel adressé à l'élite et au commun des hommes dans leur totalité. Les dispositions naturelles des gens du commun les détournent le plus fréquemment de l'intellection des vérités. Celui qui, parmi eux, entend pour la première fois qu'il existe un être qui n'est ni corporel, ni spatial, ni désignable, pense que cela est néant et rien ; il tombe alors dans la négation des attributs divins. Il vaut mieux, par conséquent, qu'on s'adresse au commun avec des expressions signifiant en partie ce qui correspond à leur imagination et leur représentation, cela étant mêlé à ce qui indique la vérité pure.

فالقسم
الأول وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات ، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات ، فهذا ما حضرنا في هذا الباب والله أعلم بمراده .

وإذا عرفت هذه المباحث فلنرجع إلى التفسير .

Donc la première partie, à savoir ce dont on les entretient en premier lieu, relève des sens ambigus ; tandis que la seconde, à savoir ce qu'on leur dévoile en dernier lieu, relève des significations sûres.

Voilà ce qui s'est présenté à nous dans ce chapitre. Et Dieu sait parfaitement quel est son dessein.

Puisque l'on a connaissance de ces recherches, alors revenons au commentaire.

TROISIEME PARTIE

Présentation et analyse du traité

1. Présentation du traité, de son parallèle dans le *Asās al-Taqdīs* et de la seconde partie du commentaire de la sourate 3, verset 7

L'extrait traduit se présente sous la forme d'un traité sur le *muḥkam* et le *mutašābih*. Il appartient au commentaire du verset sept de la sourate 3 qui constitue lui-même un développement relativement conséquent (16 pages *in quarto*) dans l'ensemble du commentaire de la sourate (543 pages), et ce en raison de l'importance de la question du *muḥkam* et du *mutašābih* pour le *tafsīr* et les commentateurs médiévaux.

Rāzī construit son commentaire sur le même plan que le verset 7, dont il respecte l'articulation : la première partie du commentaire, ou le traité proprement dit, s'attache à faire l'exégèse de la première phrase du verset : « C'est lui qui a fait descendre sur toi le Livre ; on y trouve des versets sûrs – la mère du Livre – et d'autre ambigus (*mutašābihāt*). »

La seconde partie commente la suite du verset : « Ceux dont les cœurs penchent vers l'erreur s'attachent à ce qui est ambigu (*tašābaha*), car ils recherchent la discorde et ils sont avides d'interprétation ; mais nul autre que Dieu ne connaît l'interprétation du Livre. Ceux qui sont enracinés dans la science disent : « Nous y croyons ! Tout vient de notre Seigneur ! ». Mais seuls, les hommes doués d'intelligence s'en souviennent. »

Le traité, dont nous avons précédemment présenté la traduction, constitue un ensemble autonome par rapport au développement ultérieur relatif au reste du verset. Il se conclut par ces mot : « Puisque tu as connaissance de ces recherches, alors revenons

au commentaire » (*wa iḏā ʿarafta haḏihi al-mabāḥiṯ fa-lnarǧiʿ ilā al-tafsīr*)[47]. Par là, l'auteur signifie bien qu'il s'agit d'un excursus dont il referme la parenthèse. Immédiatement après, il reprend le commentaire cursif de la sourate.

Le traité apparaît donc comme une incise dont le contenu et la forme rompent avec ceux du commentaire exégétique propre à Rāzī. Alors que ce dernier commente habituellement le Coran en rapprochant les versets dispersés à travers le Livre pour les expliquer les uns par les autres, en citant abondamment les explications qui ont été données par de nombreux commentateurs, quelle que soit leur appartenance doctrinale, il aborde ici la question du *muḥkam* et du *mutašābih* dans un exposé indépendant, de type argumentatif, qui pourrait constituer la trame d'un traité à part entière et dont la visée serait la définition d'une méthodologie de *tafsīr*. Le verset commenté ouvre donc une perspective nouvelle pour la connaissance, un nouveau champ de recherche (*mabḥaṯ*), dont l'objet, nous le verrons, sera de fixer les principes et les limites de l'exégèse coranique.

1.1 *L'organisation du traité*

Le traité est essentiellement didactique et reflète des procédés propres aux ouvrages médiévaux de *kalām* qui déroutent à première vue le lecteur non averti. Inutile de chercher un plan qui obéirait aux règles de la rhétorique scolastique ou gréco-latine. Rāzī n'a pas divisé son traité en parties dans lesquelles s'enchaîneraient des questions dont le mode de résolution induirait l'exposé des objections, d'un argument d'autorité ou *sed contra*, puis la démonstration directe et enfin la solution en réponse aux objections initiales. S'il divise son traité en « questions », (*masā'il*), elles-mêmes subdivisées en parties ou sous parties (*aqsām*), et s'il rapporte des propos de commentateurs qui contredisent ou corroborent sa pensée en forme d'objection ou d'argument d'autorité, la logique du discours n'apparaît pas immédiatement à travers ces divisions. Ces enchaînements, apparents dans le texte, paraissent purement formels et ne correspondent pas au développement de sa pensée. Pour autant, le discours obéit à une logique propre qu'il nous faut éclairer.

[47] TK, 7-8, 186, 11.

Rāzī commence par rattacher par un lien (*ittiṣāl*) le verset 7 au verset précédent. Comme nous le verrons dans la présentation de son commentaire, Rāzī s'applique toujours à montrer l'unité qui commande le texte coranique et qui relie les versets et les sourates entre elles. Il est question au verset 2 de l'unicité de Dieu (affirmation du *tawḥīd*) et de sa nature de subsistant par lui-même (*al-qayyūm*), et au verset 5, de l'omniscience de Dieu, « Rien n'est caché à Dieu sur le ciel et sur la terre ». De cette affirmation découle le fait que Dieu fait subsister sa création en se chargeant d'abord de ses intérêts d'ordre physique, « C'est lui qui vous façonne dans le sein de vos mères » (3, 6) puis d'ordre spirituel (don de la science) : « C'est lui qui à fait descendre sur toi le Livre » (3, 7). Une seconde hypothèse (*iḥtimāl*) rattache le verset 7 aux polémiques islamo-chrétiennes que Rāzī aborde dans son commentaire des versets 3 et 4 à propos de la descente de l'Evangile.

Le commentateur entre ensuite dans le vif du sujet qui l'occupe ici : la présences de *muḥkamāt* et de *mutašābihāt* dans le Coran. En suivant le même principe d'explication du Coran par lui-même, il fait tout d'abord l'inventaire des versets qui font mention de ces deux termes. Il en conclut qu'il y a trois options possibles quant à la nature du Coran : le Livre est totalement sûr, totalement ambigu ou encore partiellement sûr et partiellement ambigu. Il apparaît clairement ici que la question centrale du traité - la nature du Coran - n'est pas posée en dehors du texte révélé comme une mise en question de ce dernier. La question est induite par l'affirmation coranique dont elle vise l'explicitation et non la remise en cause. Par respect pour le texte révélé, Rāzī ne prend pas pour point de départ les questions des contradicteurs, mais il se soumet simplement au texte : « Il faut savoir que le Coran indique qu'il est totalement sûr » (*Iʿlam anna al-qurʾāna dalla ʿalā anna-hu bi-kulliyyati-hi muḥkam*)[48].

Rāzī expose ensuite sa méthode : « Il nous faut commenter les termes « sûr » et « ambigu » selon leur étymologie puis selon l'usage habituel qu'on en fait. » (*wa lā budda la-nā min tafsīri al-muḥkam wa al-mutašābih bi-ḥasabi aṣli al-luġa, ṯumma min tafsīri-hima fī ʿurfī al-šarīʿa*)[49].

[48] TK 7, 180, 8.
[49] TK 7, 180, 21.

La première partie du traité est une étude étymologique et morphologique ; Rāzī s'emploie à dégager des racines Ḥ K M et Š B H une pluralité de signifiants qui se rattachent à un signifié ou concept commun.

La deuxième partie part d'une classification sémantique et nous amène au coeur de l'argumentation du traité. Rāzī résume d'abord le point de vue de commentateurs ou de grammairiens sans les nommer. Il rappelle une classification courante de la grammaire arabe concernant le caractère univoque ou polysémique d'une expression quant à son sens. Il ramène cette classification (univoque, propre, figuré, ambivalent, vague) aux deux termes *muḥkam* et *mutašābih* puis il introduit la notion de « prévalence » (*targīḥ*) par laquelle l'exégète peut faire prévaloir un sens sur un autre sens équivalent ou encore un sens caduc sur un sens prévalent. Le mécanisme de la prévalence est central dans l'argumentation de Rāzī et il doit être soumis à une règle (*qānūn*) : « Une règle à laquelle on puisse se référer sur cette question est nécessaire »[50]. La règle de prévalence doit nécessairement reposer sur des preuves (*dalā'il*) formelles ou bien rationnelles. Là encore Rāzī opère une différenciation en délimitant le champ d'application de la prévalence selon chacune des ces preuves.

Rāzī conclut la partie centrale de son argumentation par ces mots : « Telle est la limite où nous sommes arrivés dans ce chapitre » (*fa-haḏa muntahā mā ḥaṣalnā-hu fī haḏa al-bāb*)[51].

Dans la suite du traité, Rāzī entame une discussion avec deux savants sur la signification des termes *muḥkam* et *mutašābih*. Tantôt les propos de ces deux savants corroborent l'argumentation de Rāzī, tantôt cette dernière précise les positions des savants ou les corrige.

Enfin, Rāzī expose en cinq points de vue les avantages de la présence des *muḥkamāt* et des *mutašābihāt* dans le Coran. Là encore, il s'appuie sur des propos de savants sans citer ses sources. La construction de cette partie est plus claire : le commentateur expose d'abord les arguments des contradicteurs non musulmans dont la critique porte essentiellement sur les désaccords et divisions de doctrines dans l'Islam, dont l'origine serait la nature composite du Coran. Dès lors quels avantages y a-t-il à ce que le Coran contienne des ambiguïtés ? Rāzī ne revient pas ici sur la question de la

[50] TK 7, 182, 12.
[51] TK 7, 183, 16.

nature du Livre, mais il se place du point de vue du commentateur ou du croyant pour lesquels il y avantage à ce que le Coran soit ainsi composé.

En reprenant le développement de la pensée de Rāzī, la logique du traité apparaît plus distinctement. Le point de départ est la double affirmation, sur une base scripturaire, de la nature « sûre » du Livre dans sa totalité, et à la fois de son caractère partiellement « sûr » et partiellement « ambigu ». En tant que Dieu est à l'origine du Coran et de sa descente (*inzāl*), le Livre est sûr. En tant qu'il est objet de connaissance pour les commentateurs et les croyants, il est à la fois sûr et ambigu.

De cette dernière affirmation, il découle que le Coran peut et doit être interprété. Il y a donc nécessité de poser des principes d'interprétation et de délimiter leur champ d'application par des règles précises. Cela constitue la partie proprement argumentative et démonstrative traité.

Enfin, la nature du Coran ayant été définie en référence au Coran lui-même au début du traité, il s'agit de montrer en quoi il est avantageux que le Livre soit ainsi composé et qu'il constitue un bénéfice pour les commentateurs, pour les savants, et pour les croyants.

De la construction du traité ressort la primauté que Rāzī donne à la révélation coranique sur la raison humaine. Pour autant, la nature même du Livre en appelle à la raison et en ses capacités propres à éclairer la vérité. Le champ d'application de la raison dans l'œuvre d'interprétation est défini, développé, délimité, et toujours encadré par le donné révélé qui, ultimement contient toujours en lui-même, comme nous le verrons ci-après, les principes de son propre commentaire.

Nous pouvons maintenant présenter le plan du traité tel qu'il scande notre traduction. Nous y avons ajouté les références (pages, lignes) du texte arabe original.

1) Lien du verset 7 avec les versets précédents. TK 7, 179, 19
2) La nature du Coran. TK 7, 180, 8
    a) Le Coran est totalement sûr. TK 7, 180, 8
    b) Le Coran est totalement ambigu. TK 7, 180, 16
    c) Le Coran est partiellement sûr et partiellement ambigu. TK 7, 180, 20

3) Les principes et les règles d'interprétation. TK 7, 180, 21
    a) Etude étymologique et morphologique des termes muḥkam et mutašābih selon leur racine. TK 7, 180, 22
    b) La qualification sémantique d'une expression appliquée au muḥkam et au mutašābih. TK 7, 181, 11
    c) Définition du champ de l'interprétation : la prévalence soumise aux preuves rationnelles et formelles. TK 7, 181, 20
        1. Cas concrets de prévalence. TK 7, 181, 28
        2. L'usage des preuves formelles. TK 7, 182, 18
        3. L'usage des preuves rationnelles. TK 7, 183, 6
4) Discussions avec des savants et vérification des principes de l'interprétation. TK 7, 183, 17
    a) Ibn ʿAbbās : du statut des muḥkam et mutašābih. TK 7, 183, 17
    b) Correspondance entre le muḥkam et l'abrogeant, le mutašābih et l'abrogé. TK 7, 184, 2
    c) Al-Aṣamm : de l'usage des preuves. TK 7, 184, 4
5) Les avantages de la présence de versets sûrs et ambigus dans le Coran. TK 7, 184, 24
    a) Objection des contradicteurs : chacun qualifie les versets selon sa propre doctrine
    b) Premier point de vue : un surcroît d'effort impose une récompense. TK 7, 185, 12
    c) Second point de vue : la multiplicité des opinions est nécessaire pour parvenir à la vérité. TK 7, 185, 16
    d) Troisième point de vue : le recours à des preuves rationnelles permet de s'affranchir de l'imitation servile. TK 7, 185, 22
    e) Quatrième point de vue : la nature du Coran et son commentaire nécessitent l'acquisition de nombreuses sciences. TK 7, 185, 26
    f) Cinquième point de vue : le *muḥkam* et le *mutašābih* constituent une pédagogie pour révéler au commun la vérité pure. TK 7, 186, 3

1.2 *Le traité sur le* muḥkam *et le* mutašābih *et son parallèle dans le* Asās al-Taqdīs fī ʿIlmi al-Kalām

Le *al-Tafsīr al-Kabīr* n'est pas le seul ouvrage de Faḫr al-Dīn al-Rāzī dans lequel est abordé la question du *muḥkam* et du *mutašābih*. En effet, dans le *Asās al-Taqdīs fī ʿIlmi al-Kalām*, le commentateur traite cette même problématique en y consacrant les quatre derniers chapitres (chapitre 2 à 5) de la troisième partie et la quatrième et dernière partie de l'ouvrage. S'il reprend pratiquement à la lettre certains développements du traité issu du *Tafsīr*, la composition du texte du *Asās al-Taqdīs* est différente. Rāzī y ajoute de nouveaux arguments empruntés en particulier à la doctrine des *Salaf*[52], arguments qu'il rapporte fidèlement. Comme à son habitude et à l'instar des propos empruntés à Ibn ʿAbbās, à Al-Aṣamm ou encore à ʿĀbd al-Ǧabbar, il ne se prononce pas sur les arguments des *Salaf*. Ces sources sur lesquelles Rāzī appuie sa démonstration donnent au texte une tonalité plus polémique et une vision apparemment plus restrictive de la méthode interprétative qu'il entend définir et défendre.

Le deuxième chapitre du texte issu du *Asās al-Taqdīs* intitulé « Description du Coran en tant qu'il est *muḥkam* et *mutašābih* » et le chapitre suivant intitulé « De la manière dont est connue la nature d'un verset sûr ou ambigu » reprennent en substance la partie centrale du traité, à savoir les parties deux et trois que nous avons dénommées respectivement « La nature du Coran » et « Les principes et les règles d'interprétation »[53].

Le *Asās al-Taqdīs* omet la quatrième partie du traité ou « Discussions avec des savants et vérification des principes de l'interprétation » pour la remplacer par le

---

[52] L'appellation *al-Salaf* souvent associée à celle de *al-Ḫalaf* (les successeurs), désigne les prédécesseurs, c'est-à-dire les trois premières générations de musulmans (les « compagnons », les « suivants » et les « suivants des suivants »). La *Sunna* a institué une vision de l'histoire islamique comme débutant par un âge d'or qui aurait été irrémédiablement suivi d'une période de relâchement et de déviance. Chaque science islamique, chaque école de *kalām* ou de droit s'est cherchée parmi les *Salaf*, un héraut réputé en être l'initiateur et garant de la légitimité. La science du *ḥadīṯ* usa tant et plus de la référence aux *Salaf* pour authentifier les traditions prophétiques. Dans la pensée islamique, deux attitudes antinomiques concernant les *Salaf* verront le jour : la première consistera en un « passéisme confiant », visant à neutraliser les effets du hiatus créé entre l'idéal du passé et le présent, toujours en deçà de l'idéal. La seconde aura une tendance réformatrice et visera la restauration de l'idéal passé. Cf. E. Chaumont, *Al-Salaf wa-l-Khalaf*, EI^2, t. VIII, p. 931.

[53] TK 7, 180, 8 - 183, 16.

chapitre intitulé « Rapport sur la doctrine des *Salaf* ». Ce chapitre est un exposé de leur doctrine et de leurs arguments contre les positions de l'ensemble des *mutakallimūn* (*iḥtaǧǧa al-salaf ʿalā ṣiḥḥat maḏhabi-him – al-mutakallimīn, bi wuǧūh*)[54]. Rāzī développe trois arguments ou preuves (*ḥuǧǧa*) par lesquels les *Salaf* prouvent qu'il n'est pas permis d'interpréter les *mutašābihāt*, mais qu'il faut s'en remettre à Dieu pour leur interprétation (*tafwīḍ*). La première de ces preuves emprunte au *Tafsīr* un long exposé[55] qui fait suite au traité sur le *muḥkam* et le *mutašābih* et qui commente la suite du verset 7 : « Mais nul autre que Dieu ne connaît l'interprétation du Livre. Ceux qui sont enracinés dans la Science disent : "Nous y croyons !" ». La seconde preuve affirme que la norme en matière d'interprétation est à rechercher dans la *praxis* des compagnons du Prophète et de leurs successeurs. Enfin, la troisième preuve rappelle le danger de l'interprétation métaphorique du texte révélé.

Le chapitre cinquième ou « Subdivision la doctrine des *Salaf* », établit quatre règles d'interprétation des *mutašābihāt* dont chacune est introduite par l'expression *lā yaǧūz* : « il n'est pas permis ». Ces règles, qui apparaissent comme des mises en garde fixant le caractère licite ou illicite de l'interprétation, fustigent les pratiques habituelles des *mutakallimūn* en matière de *tafsīr*. Elles interdisent de fonder une interprétation du Livre sur le remplacement d'un *mutašābih* par un synonyme, de faire transformer un terme *mutašābih* selon les principes de la dérivation verbale (*taṣrīf*), de regrouper des expression *mutašābih* pour les éclairer l'une l'autre, et enfin de séparer ces expression de leur contexte général.

La quatrième et dernière partie du *Asās al-Taqdīs*, « Ce qui reste à dire à ce sujet » se subdivise en trois chapitres. Si les deux derniers abordent les arguments des théories anthropomorphistes, le premier chapitre intitulé « Du jugement de la mention des *mutašābihāt* »[56] est construit de la même manière que la cinquième partie du traité que

[54] AT 183, 1.

[55] TK 7, 191, 1 - 192, 6. Le *Tafsîr* présente ici une suite de six preuves qui répondent à la question de savoir si la science des *mutašābihāt* appartient à Dieu seul ou bien à Dieu et à « ceux qui sont enracinés dans la Science » (*al rāsiḫūn fī al-ʿilm*). Le verset (*wa mā yaʿlamu taʾwīla-hu illā Allāh wa al rāsiḫūn fī al-ʿilm yaqūlūna amannā bi-hi*) laisse en effet subsister une ambiguïté sur la nature du *wa* qui sépare *Allāh* de *al-rāsiḫūn* (*wa* de coordination (*ʿaṭf*) ou *wa* introduisant un complément circonstanciel d'état (*ḥāl*), et par conséquent sur l'identité de ceux qui sont autorisés ou non à interpréter les *mutašābihāt*. Le texte du *Asās al-Taqdīs* ne retient que quatre des six preuves.

[56] AT 189, 8 - 192, 9.

nous avons intitulée « Les avantages de la présence de versets sûrs et ambigus dans le Coran » et en emprunte une partie du contenu[57]. Le texte du *Asās al-Taqdīs* tout comme le traité fait précéder l'énoncé des avantages d'une objection[58] qui, de nature similaire dans les deux textes, jette le discrédit sur le Coran comme référence ultime (*marǧuʿ ilay-hi*)[59] pour le croyant et qui introduit la confusion (*šubha*)[60] dans l'esprit de ce dernier. Notons aussi que ces arguments de type dialectique partagent la même fonction dans le discours. Ils offrent à Rāzī l'occasion de faire la démonstration de la supériorité de son raisonnement. En effet, dans sa réponse, le commentateur ne se place pas sur le plan des polémiques d'écoles mais sur un plan ontologique : le Coran, composé de versets sûrs et de versets ambigus, est ainsi voulu par Dieu et cette double nature du Livre constitue un avantage pour le savant et le croyant : « Ainsi, le fait que Dieu ait voulu ces ambiguïtés s'explique-t-il par ces nombreux avantages »[61].

En conclusion de cette enquête comparative du traité sur le *muḥkam* et le *mutašābih* issu du *al-Tafsīr al-Kabīr* et de son parallèle issu du *Asās al-Taqdīs*, nous constatons que la partie centrale de la démonstration de Rāzī est présente dans les deux textes ainsi que son énoncé sur les avantages de la double nature du Coran. Mais alors que dans son traité, Rāzī ne cherche pas à donner à son argumentation un fondement autre que rationnel, il s'attache dans le *Asās al-Taqdīs* à asseoir et à légitimer sa thèse en recourant à la pratique normative qui découle de l'expérience des premières générations de musulmans. L'intention du *Asās al-Taqdīs* est claire : il s'agit de codifier les modalités et les normes de l'herméneutique coranique et de fixer une exemplarité de l'interprétation en référant ces normes à un modèle primitif incarné par les « Pieux Anciens ».

---

[57] Le texte du *Asās al-Taqdīs* (AT 190, 16 - 192, 9) reprend la totalité des « cinq points de vue » du traité par lesquels Rāzī expose les avantages que constituent la présence des *mutašābihāt* dans le Coran (TK 7, 185, 13 - 186, 10).

[58] L'objection du *Asās al-Taqdīs* est présentée sous la forme de quatre erreurs auxquelles conduit une interprétation erronée des *mutašābihāt* : celle de ceux qui prennent le Coran à la lettre et pèchent alors par anthropomorphisme ; celle de ceux qui dépouillent Dieu de ses attributs (*taʿṭīl*) et nient la prophétie de Muḥammad ; celle de ceux qui doutent de l'ordonnancement du Coran, le diffament en affirmant qu'il a été changé et substitué au Coran originel descendu sur Muḥammad ; enfin l'erreur de ceux qui remettent en cause la nature divine de la Loi Révélée.

[59] TK 7, 185, 9.

[60] AT 189, 11.

[61] TK 7, 186, 2 ; AT 191, 19.

Nous pouvons présenter maintenant le plan du texte provenant du *Asās al-Taqdīs* en indiquant les parallèles et les emprunts faits au traité appartenant au *Tafsīr*. Nous présenterons entre guillemets ici les titres, divisions et subdivision tels qu'ils apparaissent dans le texte original. Nous y adjoignons de brefs commentaires sur le contenu de telle partie pour la clarté de l'exposé :

« Deuxième chapitre : Description du Coran en tant qu'il est *muḥkam* et *mutašābih* ».

AT 178, 1 - 179, 11 : cf. TK 7, 180, 8 - 181, 3.

AT 179, 12 - 181, 3 : cf. TK 7, 181, 11 - 182, 8.

« Troisième chapitre : De la manière dont est connue la nature d'un verset *muḥkam* ou *mutašābih* ».

AT 181, 4 - 182, 14[62] : cf. TK 7, 182, 9 - 183, 16.

« Quatrième chapitre : Rapport sur la doctrine des *Salaf* ».

Bref exposé de la doctrine des *Salaf* sur la nécessité de remettre à Dieu l'interprétation des *mutašābihāt*. AT 182, 15 - 183, 4.

L'argumentation des *Salaf* :

« La 1ère preuve » : AT 183, 5 - 185, 14 : cf. TK 7, 191, 1 - 192, 6.

« La 2ème preuve » : l'interprétation de Compagnons du Prophète et de leurs successeurs. AT 185, 15 - 186, 2.

« La 3ème preuve » : des dangers de l'interprétation métaphorique du Coran. AT 186, 3 - 187, 3.

« Cinquième chapitre : subdivision la doctrine des *Salaf* ». AT 187, 4 - 189, 7.

Quatre règles de l'interprétation.

« Quatrième partie : Ce qui reste à dire à ce sujet ». AT 189, 8

« Première chapitre : Du jugement de la mention des *mutašābihāt* ».

b. La mention les *mutašābih* est un argument spécieux en ce qui concerne les attributs divins, les prophéties, le droit divin. AT 189, 11 - 190, 15.
c. Des avantages de la présence des *mutašābih* dans le Coran.

[62] Le texte de *Asās al-Taqdīs* résume succinctement le texte du TK 7, 183, 1-16

AT 190, 16 - 192, 9 : cf. TK 7, 185, 12 - TK 7, 186, 3

« Deuxième chapitre : est-il ou non douteux de donner à Dieu un corps ? »

AT 192, 10 - 196, 14.

« Troisième chapitre : celui qui affirme que l'être de Dieu est corporel est-il condamné pour hérésie ? » AT 196, 15 - 197, 15.

1.3 *La seconde partie du commentaire du verset 7 dans le* Mafātīḥ al-Ġayb

Si le traité constitue un développement autonome, il ne recouvre que la première partie du commentaire du verset 7. Rāzī reprend donc son commentaire continu à l'expression « mère du Livre » et poursuit avec la fin du verset : « Ceux dont les cœurs penchent vers l'erreur s'attachent à ce qui est dit en figure, car ils recherchent la discorde et ils sont avides d'interprétation ; mais nul autre que Dieu ne connaît l'interprétation du Livre. Ceux qui sont enracinés dans la science disent : " Nous y croyons ! Tout vient de notre Seigneur ! ". Mais seuls, les hommes doués d'intelligence s'en souviennent. » En voici le plan :

1) Le *muḥkam* est « la mère du Livre » et la mère des *mutašābih.* TK 7, 186, 15 - 187, 12.
2) Ceux dont les cœurs penchent vers l'erreur s'emparent du *mutašābih*. TK 7, 187, 13 - 189, 8.
    a) L'identité de ceux qui s'emparent des *mutašābih*. TK 7, 187, 13-21
    b) Les anthropomorphistes et les Muʿtazilites sur la question des actes humains. TK 7, 187, 22 - 188, 10
    c) Le cas des Ǧabarites. TK 7, 188, 11-14
    d) L'interprétation des Muʿtazilites : la question des actes humains et l'absence de prise en compte du facteur de prévalence. TK 7, 188, 15 - 189, 8
3) L'enquêteur impartial distingue trois catégories de versets. TK 7, 189, 9-14.
    a) Le sens sûr : sens apparent confirmé par des preuves rationnelles. (l. 9-10)
    b) Ce dont les preuves décisives interdisent de prendre dans son sens apparent. (l. 10-11)

c) Les versets où l'on est indécis : recours à l'opinion prévalente. (l. 11-14)

4) La *fitna* : objectifs de ceux qui s'emparent des *mutašābih*. TK 7, 189, 15-23
5) Nature et pratique du *taʾwīl*. TK 7, 189, 24 - 190, 6
6) A qui appartient le *taʾwīl* : à Dieu ou aux savants ?
   a) Deux écoles d'interprétation TK 7, 190, 6-13
   b) La science du *mutašābih* n'appartient qu'à Dieu. Démonstration

      1ère preuve : l'usage de la métaphore. TK 7, 190, 14-28.

      2ème preuve : la demande d'interprétation est condamnée pour tous les versets et non seulement pour quelques-uns. TK 7, 191, 1-10. Cf. AT 183, 5-16.

      3ème preuve : Un modèle d'interprétation : le *tafwīḍ* ou « s'en remettre à Dieu ». TK 7, 191, 11-20. Cf. AT 183, 17 - 184, 10.

      4ème preuve : interprétation du verset 7 « Dieu seul connaît l'interprétation ». La question des sous entendus. TK 7, 191, 21 - 192, 3. Cf. AT 184, 11 - 185, 5.

      5ème preuve : la foi et la connaissance des savants. TK 7, 192, 4-6. Cf. AT 185, 6-14.

      6ème preuve : les 4 types de *tafsīr* d'Ibn ʿAbbās. TK 7, 192, 7-12.
7) Commentaire du verset : « Nous y croyons ! Tout vient de notre Seigneur ». Nouvelle définition d'un modèle interprétatif. TK 7, 192, 13-25.
8) Commentaire du verset : « Mais seuls, les hommes doués d'intelligence s'en souviennent ». L'interprète idéal : entre effort rationnel et soumission au texte révélé. TK 7, 193, 1-13.

Cette seconde partie du commentaire du verset 7 vise à délimiter le champ d'application de la théorie interprétative élaborée dans le traité. Faḫr al-Dīn al-Rāzī dénonce d'abord, et avec beaucoup plus de précision que dans le traité, les théories erronées de ceux qui s'emparent de l'interprétation des *mutašābih*. Affleurent ici les grands thèmes des disputes du *kalām* médiéval. Sous le vocable de *fitna*, il désigne la conséquence funeste de ces pratiques pour la communauté musulmane. Il assigne à ces dérives deux causes principales : l'interprétation des *mutašābih* dans le seul but de démontrer la véracité des théories soutenues, et l'absence d'usage de procédés

rationnels d'exégèse au seins de ces écoles (en particulier le *tarğīḥ* chez les Muʿtazilites).

Il tente ensuite d'élaborer un modèle d'interprétation selon trois axes principaux :

- Le premier résume le traité. Le *mufassir* se doit de distinguer le sûr et l'ambigu, de recourir à des preuves rationnelles et au principe de prévalence.
- Le deuxième axe fixe la limite de l'effort rationnel d'interprétation. Il s'agit de dialectique du *tafwīḍ* et du *taʾwīl* selon laquelle Dieu seul connaît l'interprétation.
- Le troisième axe tente d'articuler la démarche rationnelle avec l'acte de foi en Dieu et en la révélation coranique.

Il ressort du simple exposé des plans de ces trois textes de référence[63] que la pensée de Rāzī n'est jamais unilatérale ou absolue, mais quelle appréhende et articule divers points de vue, dont celui de l'examen rationnel et celui de l'acte de foi en Dieu. Cette complexité apparente témoigne d'une profonde exigence intellectuelle, toujours contenue dans les limites du respect et de la soumission au donné révélé. C'est cela qu'il nous revient maintenant de déchiffrer.

Afin de ne pas perdre de vue la perspective et les visées de la pensée du maître de Rayy, nous ferons tout au long de notre présentation du traité, référence au texte du *Asās al-Taqdīs* et à la seconde partie du commentaire du verset 7.

2. La problématique du traité : la question de la nature du Coran.

Dans cette partie, nous exposerons la problématique posée par la présence du *muḥkam* et du *mutašābih* dans le Coran, telle qu'elle se présente à Faḫr al-Dīn al-Rāzī. Dans un premier temps, nous tenterons de définir l'identité des contradicteurs de notre auteur et la nature de leurs arguments, qui visent essentiellement à contester la nature

[63] Les questions traitées à la fois par le *Asās al-Taqdīs* et le *al-Tafsīr al-Kabīr* sont au nombre de quatre : la double nature d'un Coran *muḥkam* et *mutašābih* (TK 7, 180, 8 - 181, 3 et AT 178, 1 - 179, 11 ; TK 7, 181, 11 - 182, 8 et AT 179, 12 - 181, 3) ; l'interprétation des versets clairs et ambigus par l'usage de la prévalence et des preuves rationnelles (TK 7, 182, 9 - 183, 16 et AT 181, 4 - 182, 14) ; les avantages de la présence des *mutašābih* dans le Coran. (TK 7, 185, 12 - TK 7, 186, 3 et AT 190, 16 - 192, 9) ; la nécessité de remettre à Dieu l'interprétation des mutašābihāt : le *tafwīḍ* (TK 7, 191, 1 - 192, 6 et AT 183, 5 - 185, 14).

et l'origine divines du Coran. Il apparaît en effet, que c'est partiellement en fonction de leurs positions que Rāzī construit son argumentation. Dans un second temps, nous présenterons une tentative originale de résolution du problème, circonscrite au champ juridique, et qui associe le couple sûr/ambigu à celui d'abrogeant/abrogé. Dans un troisième temps, nous analyserons une première manière d'envisager et de résoudre le problème du *muḥkam*/*mutašābih*, à partir d'éléments scripturaires et d'arguments apologétiques, tel le dogme de l'inimitabilité coranique.

2.1 *Objections et arguments des contradicteurs*

Dans le traité sur le *muḥkam* et le *mutašābih*, nous relevons deux catégories d'arguments ou d'objections, selon leur fonction dans le discours : la première catégorie rassemble les objections de type illustratif qui viennent nourrir et enrichir les propos de Rāzī. Elles n'ont d'autres fonctions que de servir d'exemple d'interprétations erronées du texte coranique contre lesquelles Rāzī prend position et développe sa propre théorie interprétative. La seconde catégorie vise les arguments de contradicteurs sur lesquels Rāzī s'appuie pour construire sa réfutation. La fonction de ces arguments est dialectique.

a) Les objections de type illustratif

Dans le traité lui-même Faḫr al-Dīn al-Rāzī n'aborde pas en tant que tels les arguments d'adversaires musulmans sur la double question de la nature du Coran et de l'interprétation des *mutašābihāt*. Pour étayer et nourrir son argumentaire il fournit, tout au long du traité, un certain nombre d'exemples (*amṯāl*) d'interprétations tendancieuses ou fallacieuses de versets ambigus qu'il éclaire, précise ou corrige parfois pour les ajuster à ses propres conceptions. Ces exemples témoignent des controverses qui lui furent contemporaines ou antérieures et qui opposèrent les docteurs de diverses Ecoles (*maḏāhib*). Ainsi peut-on y retrouver les grands thèmes du *kalām* médiéval : le thème de la volonté de Dieu et de la liberté humaine connu sous la dénomination de « théories de l'acte humain »[64] et abordé ici sous l'angle de la nature des

[64] TK 7, 181, 3-9.

commandements divins, justes ou injustes, sous l'angle de l'acte de foi[65] choisi par l'homme ou créé par Dieu, ou encore sous l'angle de la mécréance[66] dont Dieu serait ou non l'auteur ; le thème de la création du monde[67] et la question de la nature et de l'efficacité des causes (*asbāb*) ; le thème de la vision de Dieu[68] et celui corrélatif des anthropomorphismes dans le Coran ; le thème des fins dernières[69], la venue de l'heure, le jugement et la résurrection des morts.

Ces exemples ne sont donc pas abordés pour eux-mêmes et n'ont qu'une fonction illustrative dans l'argumentaire. Ils sont la plupart du temps introduits par une citation coranique, l'objectif de Rāzī étant de montrer comment un même verset donne lieu à une grande variété d'interprétations souvent contradictoires. Le verset choisi illustre ce qu'est un verset ambigu (*mutašābih*) et l'exposé des contradictions entre exégètes vient prouver les limites de l'interprétation de tels versets. Ils ne constituent pas un argument sur lequel le commentateur fonderait son argumentaire et élaborerait sa réfutation. On comprend dès lors la raison de la concision avec laquelle sont présentées ces interprétations et les controverses qui en découlèrent. Elles seront rapportées avec plus de précision dans le commentaire des versets en question.

---

[65] TK 7, 182, 1-2.

[66] TK 7, 185, 1-3. Dans l'objection que Rāzī attribue aux *mulḥida* au début de la cinquième partie du traité, il est fait mention de la querelle qui opposa les Ǧabarites aux Qadarites. Cette controverse fut résumée par les écoles de *kalām* sous le vocable de *ǧabr* ou « contrainte divine » à savoir la totale détermination des actes humains par Dieu, par opposition au *qadar* ou « pouvoir » à savoir l'affirmation en l'homme d'une *qudra* ou « puissance » autonome qui a pour effet de rendre l'acte possible. Les partisans de la thèse créationniste furent dénommés Ǧabarites et ceux du libre-arbitre, Qadarites.

[67] TK 7, 184, 13-15. Le terme *sabab* (pl. *asbāb*) employé ici opposa les écoles de *kalām* aux *falāsifa* sur la question de la création. Plutôt que d'employer le terme *asbāb* diversement interprété selon les écoles de *kalām,* les *falāsifa* sans pour autant retirer à Dieu le principe de la création, reconnaîtrons l'existence de *ʿilal* (pl. de *ʿilla*) ou causes créées qui produisent par elles seules leurs effets. Les *mutakallimūn* en coupant la théorie de la création de la cosmologie qui la sous-tend, et en remplaçant *ʿilal* par *asbāb,* verront dans ce pouvoir absolu accordé aux causes, une faute de *širk* (le fait de donner à Dieu des associés). Ils confondront comme on le voit ici, les *falāsifa* et les « partisans de la nature » qui ne cherchent d'explication à la création que dans la science expérimentale.

[68] TK 7, 185, 4. La vision est admise par le *kalām* comme une forme de connaissance de Dieu plus parfaite que l'audition de la Parole. Les aš*ʿ*arites l'admettent au sens de « porter son regard vers » alors que les Mu*ʿ*tazilites la comprennent au sens figuré d'observer dans l'attente de la récompense de leur Seigneur. Les tenants des thèses anthropomorphistes soutiennent que cette vision est celle d'un corps. Rāzī soutient la position aš'arite et réintroduit le concept de mode (*ḥāl*) : ce qui est vu n'est ni l'existence de Dieu ni son essence, ni son existence, mais son mode d'être qui est le Dieu existant du Coran.

[69] TK 7, 184, 15 ; TK 7, 184, 22-23.

Deux autres exemples d'interprétations erronées concernent les chrétiens et les juifs. Dans l'introduction du traité qui relie le verset 7 aux versets précédents, Rāzī fait mention des « doutes émis par les chrétiens » (*šibh al-naṣārā*) sur le verset 171 de la sourate 3 au sujet de la nature de ʿĪsā. Sans citer le verset en question, Rāzī le classe parmi les versets ambigus dont il n'est pas permis de se saisir (*al-tamassuk*). L'attitude des chrétiens n'est alors qu'un exemple de transgression de ce qui « n'est pas permis » (*ġayr ǧā'iz*). L'argument de Rāzī est simple : leur objection n'est pas recevable puisqu'elle s'appuie sur une ambiguïté. Là encore, il n'entre pas en discussion avec les tenants de cette position.

Une seconde objection de la même nature concerne les propos qu'Ibn ʿAbbās rapporte au sujet des juifs et que Rāzī cite dans sa discussion avec ce dernier. Il s'agit de l'interprétation par les juifs des lettres mentionnées au début de chaque sourate. Pour Ibn ʿAbbās « ils mélangent les choses et tout devient confus » (*fa-iḫtalaṭa al-amru ʿalay-him wa ištabaha*)[70]. L'interprétation des juifs est un exemple d'interprétation fallacieuse de versets ambigus.

C'est en dehors du traité et en particulier dans la suite du commentaire immédiat du verset 7 et dans le *Asās al-Taqdīs fī ʿIlmi al-kalām* qu'il faut rechercher une mention plus précise de l'identité des contradicteurs de Rāzī et de leurs positions. Dans la suite du commentaire du verset 7, Rāzī précise ce que le Coran entend par « Ceux dont les cœurs penchent vers l'erreur s'attachent à ce qui est ambigu »[71]. S'il admet que la Tradition désigne habituellement par l'expression « ceux dont le cœur penche [s'écarte] vers l'erreur » (*allaḏīna fī qulūbi-him zaygᵘⁿ*) une délégation de chrétiens (*wafd al-nağrān*) venue débattre avec Muḥammad, ou encore des juifs questionnant le Prophète sur les fins dernière, il s'accorde avec les spécialistes (*muḥaqqiqūn*) de l'interprétation pour affirmer que cette dénomination « inclut tous ceux qui nient et tous ceux qui argumentent leurs théories fausses par les versets ambigus »[72]. Il précise que si dans le texte coranique l'expression désigne les chrétiens et les juifs, elle s'étend (*yaʿummu*) à tous ceux qui sont dans l'erreur (*labs*) et le doute (*ištibāh*). Rāzī détaille ensuite ceux qui entrent dans cette catégorie et réfute brièvement leurs

[70] TK 7, 183, 21.
[71] TK 7, 188, 13.
[72] TK 7, 188, 22-23.

principales théories : il s'agit les anthropomorphistes[73] (*al-mušabbiha*), des Muʿtazilites[74] et des Ǧabarites[75].

Il résume les pratiques de ces derniers par ces mots : « Et Dieu déclare qu'ils s'écartent des preuves décisives (*yuʿriḍūna ʿan al-dalāʾil al-qāṭiʿa*), et se limitent aux apparences (*al-ẓawāhir*) qui font illusion, qu'ils se saisissent (*yatamassakūna*) des versets ambigus parce que leurs cœurs s'écartent (*zayġ ʿan al-ḥaqq*) de la vérité et cherchent à prendre le parti de ce qui est faux (*al-bāṭil*) »[76].

Au sujet des Muʿtazilites, il ajoute : « Je voudrais savoir pourquoi ils jugent les versets en accord avec leur doctrine comme sûrs et ceux en désaccord avec leur doctrine comme ambigus. Et je voudrais aussi savoir pourquoi ils sont obligés de prendre dans leur sens propre les versets qui suivent leur doctrine, et de détourner du sens propre les versets qui diffèrent de leur doctrine. »[77]

Dans l'introduction de l'exposé de la thèse centrale de la seconde partie du commentaire du verset 7, thèse selon laquelle l'interprétation (*taʾwīl*) n'appartient qu'à

[73] TK 7, 188, 26. Un argument de type philosophique emprunté à la philosophie avicennienne est brièvement développé ici par Rāzī. Dieu ne peut pas avoir un corps et ne peut pas être situé dans l'espace, sinon il serait composé (*murakkab*) et divisible (*munqasim*) et, par voie de conséquence, il serait alors d'une existence possible (*mumkin*) et adventice (*muḥdaṯ*), or cela est impossible pour Dieu.

[74] TK 7, 189, 2 - TK 7, 190, 2. Rāzī rapporte ici l'argument de l'école ǧubbāʿite dont découle son argumentation. Selon cette école, tout homme agit en vertu d'une incitation (*dāʿī*) qui s'ajoute à la puissance de l'acte et détermine l'acte. Puisque la puissance est puissance d'un acte mais aussi de son contraire, elle doit être augmentée d'une incitation pour que l'acte se produise. C'est aussi en cette incitation que la volonté humaine s'origine et c'est encore l'incitation qui fait qu'un acte est bien un acte du sujet. Pour Rāzī cette incitation est le « facteur de prévalence » (*muraǧǧiḥ*) qui détermine tel acte et non son contraire, et qui fait qu'un acte existe ou qu'il n'existe pas. Or ce facteur de prévalence ne peut venir que de Dieu. Il conclut sa réfutation par ces mots « Et il est établi que tout est fonction du décret divin (*qaḍāʾi Allāh*), de la détermination de toute chose par Dieu (*qadari-hi*) et de sa volonté (*mašīʾati-hi*) ; et cela est obligatoire. » Il faut noter que la théorie de Rāzī n'est pas exposée ici *in extenso*. En effet, il reconnaît que l'homme en qui résident puissance et incitation est lui-même agent (*fāʿil*) de son acte. Mais en même temps, il affirme que c'est Dieu qui crée en lui cette puissance et cette incitation. Par conséquent l'homme n'est pas cause première et n'agit pas de façon autonome. Cette dernière affirmation relève de la théorie ǧabarite.

[75] TK 7, 188, 13. Les Ǧabarites se méprennent en attribuant à Dieu les ténèbres, le mensonge et l'obligation à l'impossible imposée par Dieu. Ici Rāzī dénie toute vérité à la position ǧabarite sans la réfuter.

[76] TK 7, 188, 8-10.

[77] TK 7, 188, 24-26.

Dieu[78], il écrit : « Il faut savoir que le sens de cela (la seconde partie du verset 7) est qu'ils sont avides d'interpréter ce qui, dans le Livre de Dieu, est sans preuve (*dalīl*) et sans démonstration (*bayān*) (…). Le Qāḍī ʿĀbd al-Ǧabbār a dit : "Ceux qui dévient sont en quête du sens ambigu de deux manières. La première : pour le prendre dans un sens contraire à la vérité et c'est le sens de la parole « Ils recherchent la discorde (*fitna*) ». La seconde : Ils émettent un jugement au sujet de ce que qui n'a pas de preuve, et c'est ce que Dieu à voulu dire par « Ils sont avides d'interprétations ». Puis il a expliqué que cela conduit à une plus forte condamnation de la méthode (*ṭarīqa*) suivie par ceux qui penchent vers l'erreur". ».[79]

Rāzī s'attaque directement à la méthode interprétative de ses contradicteurs. Il fait référence à la terminologie développée dans son traité (interprétation, sens propre, preuves décisives, preuves rationnelles évidentes, démonstration, jugement) et réfute les théories de ces écoles parce qu'elles fondent leurs conclusions sur une méthode interprétative non-rationnelle. Ou bien elles prennent l'expression dans son seul sens apparent ou bien encore elle la détourne de son sens apparent alors que des preuves rationnelles évidentes indiquent le contraire. Le reproche qui est fait à ces écoles est finalement de se détourner de la vérité première du texte révélé pour le soumettre à la prétendue vérité de leur doctrines.

Dans le *Asās al-Taqdīs fī ʿIlmi al-Kalām* qui, nous l'avons vu, reprend de façon littérale une grande partie du traité sur le *muḥkam* et le *mutašābih*, nous avons un exemple intéressant de la nature des théories dont Rāzī estime qu'elles découlent de l'interprétation non-autorisée et fallacieuse des *mutašābihāt*. Ce propos[80] constitue l'introduction du premier chapitre de la 4ème partie de cet ouvrage : « Premier chapitre : Du jugement (*ḥukm*) de la mention des versets ambigus » (*al-faṣl al-awwal fī ḏikri haḏihi al-mutašābihāt*). Il précède immédiatement l'exposé des avantages de la présence des *mutašābihāt* et des *muḥkamāt* dans le Coran. Pour Rāzī, l'interprétation des *mutašābihāt* introduit chez la créature un grand soupçon (*šubha ʿaẓīma*) au sujet de

[78] Nous aborderons spécifiquement dans la dernière partie de notre étude, la différenciation qu'il introduit entre les termes *ta'wīl* et *tafsīr* et préciserons la nature du *tafwīḍ* ou « remise à Dieu » de l'interprétation.

[79] TK 7, 189, 1-6.

[80] AT 189, 8 - 190, 15.

trois questions abordées traditionnellement par le *kalām* : les attributs divins (*ṣifāt*), la prophétie (*nubuwwa*) et la Loi révélée (*šarā'i'*).

Sont tout d'abord visés ceux qui « confirment » le Coran à la lettre (*muṣaddiqūn*), qui interprètent les versets anthropomorphiques de façon littérale : « Ils croient en Dieu le Très-Haut d'une croyance fausse et deviennent ainsi ignorants de Dieu ; ils Le décrivent en niant sa divinité et son éternité. »[81].

Vient ensuite la mention de ceux qui défendent un transcendantalisme pur (*al-tanzīh*) nient à Dieu tout attribut. Leur raisonnement par syllogisme est simple : puisque Muḥammad décrit (*waṣafa-hu*) Dieu dans le Coran avec des attributs qui sont de l'ordre de la contingence (*ṣifāt muḥdaṯa*) et qu'à Dieu on ne peut concéder de tels attributs, alors Muḥammad ne peut être un prophète véritable[82].

La troisième objection est certainement la plus forte. Elle constitue une critique visant la Loi révélée, autrement dit la nature authentique du Coran du fait de la présence de *mutašābihāt* dans le Livre. Rāzī fait part de l'argument de ceux qui doutent de l'ordonnancement du Coran jusqu'à « contester » (*ṭa'ana*) contre le Coran, en affirmant que ce dernier « a été changé et substitué » (*ġuyyira wa buddila*). Les tenants de cette doctrine estiment que le Coran qui est descendu sur Muḥammad était pur de tout verset ambigu. Rāzī nous livre l'essentiel de leur raisonnement : « Les versets ambigus sont la raison de l'égarement de la créature et de sa chute dans les doctrines incarnationistes (*taǧsīm*) et anthropomorphistes (*tašbīh*)[83]. Soit les versets

[81] AT 189, 13-14.

[82] AT 189, 16-18.

[83] Dans cette partie du *Asās al-Taqdīs*, Rāzī évoque les polémiques qui sont nées autour des concepts de *tašbīh* et *tanzīh* développés par le *kalām* et mentionnés ici. Le premier dont la connotation est clairement péjorative en Islam, signifie « anthropomorphisme » (le terme *taǧsīm* apporte une nuance puisqu'il désigne le fait de donner à Dieu un corps), et le second « transcendantalisme » ou « négation de attributs divins » (son équivalent négatif est les terme *ta'tīl* qui signifie « priver Dieu de ses attributs »). Le *tašbīh* est le fait de « rendre semblable » et il peut être compris comme « produire quelque chose qui soit semblable à la création », c'est-à-dire des images, ou encore « assimiler Dieu à sa créature ». Cette dernière acception revient à poser le problème de l'interprétation à donner au discours anthropomorphique du Livre. Le *kalām* distinguera quatre types d'anthropomorphismes : l'anthropomorphisme propre qui concerne l'apparence extérieure de Dieu, sa forme ; l'anthropomorphisme relatif aux actes de Dieu comme le fait de parler, de s'asseoir ; celui relatif à ses sentiments, la satisfaction, la colère ; et enfin les anthropomorphismes « passifs » dans la mesure où Dieu peut être vu, entendu. Rāzī vise tout autant les interprétations littérales de certains courants

montrant que le Coran est une lumière (*nūr*)[84] et un remède (*šifāʾ*)[85] sont mensongers ; soit les versets anthropomorphiques et incarnationistes sont faux et mensongers. De ces deux observations, il résulte que la contestation du Coran est nécessaire. Il est avéré que nous sommes amenés à comprendre ces versets ambigus dans un sens métaphorique (*maǧāz*). Cependant on sait qu'il y a un type de métaphore fantaisiste qui rend le discours faux et la croyance pernicieuse. Il faut que nous parlions clairement au sujet de Dieu pour dissiper ces fausses illusions (introduites par la métaphore). Or un tel discours qui prouverait la négation des attributs divins (*tanzīh*) et de l'unicité divine (*tawḥīd*)[86] de manière claire ne se trouve pas dans le Coran. La parole de Dieu « Dis : "Lui Dieu est unique". » (112, 1) et « Rien qui ne lui soit semblable ; et c'est lui qui entend et qui observe. » (42, 11) n'indique pas la négation des attributs divins, ou seulement par des preuves faibles et déficientes. Voilà pourquoi, la contestation du Coran est nécessaire. »[87] L'essentiel de la critique rapportée par Rāzī porte sur le fait que le Coran, en raison de la présence des *mutašābihāt*, ne peut pas être la référence (*marǧuʿ ilay-hi*) ultime pour les croyants. Sa nature hétéroclite autorise trop d'interprétations contradictoires pour qu'il soit une référence sûre. La pointe de la critique réside dans le fait que la Loi révélée est inapte à décrire Dieu en lui-même. De ce constat découlent une première conclusion censée mettre hors de cause le principe divin de la Révélation et la prophétie muḥammadienne : « ce » Coran n'est pas le Coran qui descendit sur Muḥammad. La seconde conclusion s'impose alors naturellement : il est absolument nécessaire de contester et critiquer « ce » Coran. Notons enfin que les adversaires de Rāzī ont ici

---

ḥanbalites que les assauts muʿtazilites contre toute forme d'anthropomorphisme et la théologie négative qui en découla, fondée sur des concepts philosophiques néoplatoniciens. Les Ašʿarites s'efforcèrent d'incorporer les anthropomorphismes dans l'essence de Dieu (*ḏāt*) comme des attributs fondés sur leur existence dans le Coran et la *Sunna* (*ṣifāt ḫabariyya*) et qui doivent être compris sans en demander le comment (*bi-lā kayf*). Cette dernière formule fut aussi bien interprétée par les ḥanbalites comme une licence accordée aux interprétations littérales que dans le sens de « sans qualifier Dieu d'une façon qui ne s'applique qu'à sa création ». Ces polémiques se cristalliseront donc autour de l'opposition entre deux types d'interprétation du Coran : le *tašbīh* n'autorise qu'une interprétation littérale du texte pour en respecter la vérité de la lettre; le *tanzīh* renvoie à l'interprétation figurative, métaphorique au sens de *taʾwīl*. Nous verrons comment cette dialectique traverse de la même manière le propos de Rāzī. Cf. J. Van Ess, *Tashbīh wa-Tanzīh*, EI^2, t. X, p. 367-369.

[84] Coran, 7, 157.

[85] Coran 17, 82.

[86] Rāzī fait allusion ici à certains courants muʿtazilites qui ont considérés la négation des attributs divins comme une condition préalable et nécessaire au *tawḥīd*, jusqu'à affirmer la nécessité du *taʿtīl*, c'est-à-dire de priver Dieu de ses attributs.

[87] AT 190, 5-15.

admis les limites et les impasses d'une œuvre interprétative : la seule lecture métaphorique du Livre est pernicieuse.

b) Un argument dialectique

Dans l'introduction de la cinquième partie du traité sur les avantages de la double nature sûre et ambiguë du Coran, Faḫr al-Dīn al-Rāzī expose un argument de nature à étayer son propos et sur lequel il construit sa réponse en forme de réfutation. Cet argument dialectique[88] émane des « hérétiques » (*al-mulḥida*) : « Sache que parmi les hérétiques, il y en a qui critiquent le Coran parce qu'il contient des ambiguïtés » (*iʿlam anna min al- mulḥida man ṭaʿana fī al-qurʾān li-aǧli ištimāli-hi ʿalā al-mutašābihāt*)[89]. L'argument présenté ici concerne indirectement la nature du Coran. Il vise d'abord les divergences de doctrines de ceux qui s'emparent (*tamassaka*) du Coran pour confirmer leur opinion et réfuter celle de l'adversaire. De cette pratique, les « hérétiques » déduisent la nature ambiguë du Coran : comment ce dernier peut-il être « la référence (*marǧuʿ ilay-hi*) pour toute la religion jusqu'à l'avènement de l'heure »[90] s'il provoque tant de divergences, et « de points de vue déficients » (*wuǧuh ḍaʿīfa*). Elle culmine par la mise en cause de l'auteur du Coran, Dieu lui-même, sans pour autant lui contester l'origine de la descente du Livre : « Est-ce que si Dieu l'avait rendu apparent, manifeste et pur de toute ambiguïté, il (le Livre) ne serait pas plus près du but à atteindre ? »[91]

Il faut noter que Rāzī rapporte avec précision l'argument des « hérétiques ». Ce dernier explicite la nature des doctrines visées et leurs fondements scripturaires et conclut à la vacuité des querelles d'écoles et au caractère spécieux des positions soutenues. Rāzī connaît parfaitement la nature de ces querelles qui opposent entre eux les *mutakallimūn* puisqu'il est lui-même au cœur de ces débats théologiques. La

[88] Il est intéressant de noter que cet argument est du même type que l'objection des adversaires exposée dans le *Asās al-Taqdīs fī ʿIlmi al-Kalām* (AT, 189, 11 - 190, 15). Tous deux remplissent la même fonction dans le discours : ils introduisent la réfutation de Rāzī sur les avantages qui découlent de la double nature du Coran, ambiguë et sûre. Même si les contradicteurs (*mulḥida* pour le *tafsīr* et savants musulmans de diverses doctrines pour le *Asās al-Taqdīs*) et les thèses développées ne sont pas identiques, ces deux arguments remettent en cause la nature même du Livre comme référence (*marǧūʿ ilay-hi*) pour le croyant et ils concluent tous deux que la Loi révélée s'avère être une source de doute et de confusion (*šubha*) pour la créature (AT 189, 11).

[89] TK 7, 184, 25.

[90] TK 7, 185, 9-10.

[91] TK 7, 184, 11.

rigueur avec laquelle il les relate ici montre combien une telle objection lui paraît incontournable et voire même légitime. En effet, même s'il ne partage pas les conclusions des *mulḥida*, il s'appuie dans la troisième partie du traité sur les mêmes faits auxquels il oppose la nécessité d'une règle qui fasse autorité en matière d'interprétation des *mutašābihāt* : « Chaque détenteur d'une théorie prétend que les versets favorables à son opinion son sûrs et que les versets favorables aux propos de son adversaire sont ambigus. Ainsi le muʿtazilite dit que la Parole de Dieu : « Que celui qui le veut croie donc, et que celui qui le veut soit incrédule. » (18, 29) est sûre, et que la Parole de Dieu « Mais vous ne le voudrez que si Dieu le veut, lui, le Seigneur des mondes. » (81, 29) est ambiguë. Quant au sunnite, il dit l'inverse. Une règle à laquelle on puisse se référer sur cette question est donc nécessaire »[92]. Plus clairement encore, il reprend à son compte l'objection des *mulḥida* dans le second point de vue de la démonstration sur les avantages des *mutašābihāt* : « Bénéficier de cet avantage (pluralité d'opinions) ne se réalise que si le Coran renferme des versets sûrs et des versets ambigus ; car alors, chaque partisan d'une doctrine est avide d'y trouver ce qui va renforcer sa doctrine et influencer ses propos. Et alors, tous les maîtres de doctrines examinent cette théorie et chaque partisan de la sienne s'efforce d'y réfléchir.»[93].

La seconde raison pour laquelle Rāzī présente avec exactitude l'argument des *mulḥida* est que ce dernier constitue la base de son argumentation sur les avantages de la présence de versets ambigus dans le Coran. Comme nous l'avons dit précédemment, Rāzī ne réfute pas la nature des faits observés, à savoir la production de thèses contraires par les théologiens à partir de la même source scripturaire, le Coran. Il reprend cet argument et voit dans la pluralité d'opinions défendues un moyen pour le théologien d'examiner et de prendre en compte la doctrine adverse pour élaborer la sienne propre. En effet l'existence d'une seule opinion « abrogerait toutes les autres » et « dissuaderait les partisan d'une doctrine d'avoir à l'accepter et d'y réfléchir. »[94]. Cette position pourrait nous laisser entendre que Rāzī défend la pluralité et par extension, la liberté d'opinion en matière de *kalām* et de *tafsīr*, comme un moyen

[92] TK 7, 182, 9-12.
[93] TK 7, 185, 18-20.
[94] TK 7, 185, 16-17.

privilégié d'accéder à la vérité. Il n'en est rien et le principe premier d'interprétation des *mutašābihāt* réside dans les versets « sûrs » qui sont « les commentateurs des versets ambigus ». Par cette seule méthode interprétative « celui qui professe la fausseté se dégage de sa fausseté et parvient à la vérité. »[95].

Nous avons vu que Rāzī admettait l'authenticité des prémisses du raisonnement des *mulḥida*. Il en est autrement de leur conclusion qui interroge l'intention divine quant à la révélation aux hommes d'un Coran à la fois sûr et ambigu : «Comment conviendrait-il au Sage de rendre tel ce Livre qui sera la référence pour toute la religion jusqu'à l'avènement de l'heure ? Est-ce que, si Dieu l'avait rendu apparent, manifeste et pur de toute ambiguïté, il ne serait pas plus près du but à atteindre ? »[96]. Rāzī ne rentre pas dans la controverse au sujet des intentions divines. Tout au plus réaffirme-t-il que le Coran est un « appel adressé à l'élite et au commun des hommes dans leur totalité ». Les *mutašābihāt* ont une fonction didactique. Ils permettent de s'adresser « au commun avec des expressions signifiant en partie ce qui correspond à leur imagination et leur représentation »[97] avant que ne leur soient dévoilées (*yukšafu*) les « signification sûres ». Ainsi, de manière implicite, précise-t-il l'intention de Dieu de dévoiler totalement le sens sûr du Coran.

c) Conclusion

Au terme de notre enquête sur l'identité des contradicteurs de Faḫr al-Dīn al-Rāzī et la teneur de leurs objections, nous devons préciser quelle est l'intention du traité sur le *muḥkam* et le *mutašābih*. Il ne s'agit pas d'abord d'une intention apologétique ou d'une apologie défensive de la foi musulmane. En effet, les doctrines contre lesquelles Rāzī a pris position dans l'ensemble de son œuvre ne sont pas ici exposées *in extenso* ou abordées pour elles-mêmes. On ne s'étonne donc pas de n'y trouver que des réfutations partielles, des éléments de controverses, des positions de principes non-fondées sur un argumentaire détaillé. Faḫr al-Dīn al-Rāzī n'entend pas d'abord répondre à ces objections et n'assigne pas au traité la tâche de démontrer et de réfuter

[95] TK 7, 185, 20-21.
[96] TK 7, 185, 10-11.
[97] TK 7, 186, 4.

les doctrines jugées fallacieuses. Le contenu théologique des arguments adverses ne nous éclaire donc pas sur la visée du traité.

Les objections concernent principalement des doctrines qui ont été élaborées à l'intérieur de l'Islam par diverses écoles de *kalām* et non les positions des infidèles, étrangers à l'Islam. Quand ces dernières sont mentionnées, elles ne le sont qu'à titre d'exemple ou encore pour dénoncer les pratiques interprétatives de savants musulmans. C'est le cas de l'argument des *mulḥida* qui, au vu des déficiences et des contradictions internes entre doctrines, émettent des doutes sur la nature divine du Coran. Or, comme nous l'avons montré précédemment, Rāzī fait sienne la critique des *mulḥida* sans pour autant souscrire à leur conclusion.

Son objectif est donc moins la défense de la foi à l'intérieur ou à l'extérieur des frontières de l'Islam que la dénonciation de la méthode et des pratiques interprétatives de ses adversaires musulmans. Il s'agit pour lui d'exemplifier l'interprétation fausse qui détourne le texte révélé de sa visée première, à savoir d'être lumière, remède, indication (*tabyīn*)[98] et guide (*hudā*)[99] pour la créature. La fausse doctrine est ici figure de l'interprétation erronée bien plus qu'elle ne désigne le groupe concret à convertir. Nous avons une illustration de cette exemplification dans le mode d'exposition des objections dans le traité lui-même ainsi que dans la suite du commentaire du verset 7 : chaque objection est introduite par un verset coranique appartenant à la catégorie des *mutašābihāt* et dont elle est supposée être l'interprétation juste. L'équation de Rāzī parait évidente : la matériau qui est objet d'interprétation est ambigu ; la méthode interprétative n'est pas rationnelle ; par conséquent, la doctrine qui en découle ne peut être qu'erronée.

Le traité apparaît d'abord comme une entreprise de dénonciation de procédés herméneutiques qui conduisent la créature à émettre des doutes sur les attributs divins, la prophétie et la nature de la Loi révélée. Cette première tâche qui incombe au commentateur de Rayy en induit une seconde : la nécessité d'établir « une règle à laquelle on puisse se référer » (*qānūn yurǧaʿu ilay-hi*) et qui fasse autorité en matière d'interprétation du texte coranique.

---

[98] Coran 16, 89.
[99] Coran 10, 57.

2.2 *Une classification juridique du* muḥkam *et du* mutašābih *selon les critères de l'abrogeant et de l'abrogé*

Rāzī, selon une tradition qu'il attribue, sans la commenter, à Ibn ʿAbbās[100], évoque un autre type de classification des termes *muḥkam*/*mutašābih*, rapportés respectivement à l'abrogeant (*nāsiḫ*) et à l'abrogé (*mansūḫ*).

Pour comprendre la position de Rāzī, rappelons brièvement celles de ses prédécesseurs[101].

Les *muḥkamāt* désignent souvent les versets en fonction desquels on doit agir, par opposition aux *mutašābihāt* qui sont les versets en lesquels on doit croire[102]. Le *muḥkam* désigne la pratique de la Loi. Selon al-Farrāʾ (m. 207/822), les *muḥkamāt* sont des versets qui clarifient ce qui est permis (*ḥalāl*) et interdit (*ḥarām*). En d'autres termes, les *muḥkamāt* sont des versets clairs, décisifs quant à la Loi qu'ils exposent, et qui ne peuvent être remplacés. Al-Ǧaṣṣāṣ (m. 370/981) offre une explication supplémentaire : selon son opinion, il est fort probable que l'abrogeant soit nommé *muḥkam* à cause de sa solidité et de sa longévité, telle une construction solide ou un nœud bien attaché. Le verset abrogé est nommé *mutašābih* parce qu'il ressemble au *muḥkam* quant à la manière dont il est lu (*tilāwa*), mais il n'en possède pas le caractère inébranlable.

Une autre définition des deux termes attribuée au commentateur šāfiʿite al-Farrāʾ, énumère les différents composantes qui constituent les *muḥkamāt* par opposition aux *mutašābihāt* : « Les *muḥkamāt* sont les versets abrogeant du Coran, les versets qui clarifient ce qui est autorisé et ce qui est interdit. Ils définissent les châtiments (*ḥudūd*) et les devoirs (*farāʾiḍ*) et sont nécessairement des versets dans lesquels on doit croire. Les *mutašābihāt* sont des versets abrogés qui ne peuvent être compris sans en changer l'ordre des mot (*muqaddam wa muʾaḫḫar*), versets qui contiennent des exemples (*amṯāl*) et des serments (*aqsām*), versets dans lesquels on doit croire, mais en fonction desquels ne peut pas agir en conséquence ». Cette définition, ou d'autres combinant les mêmes composantes, oppose les deux termes dans différents domaines. Les *muḥkamāt*

---

[100] TK 7, 184, 2-3. D'autres occurrences dans le *Mafātīḥ al-Ġayb* stipulent que le *muḥkam* ne peut jamais être abrogé à la différence du *mutašābih* (TK 10, 72, 5 ; TK 14, 4, 9 ; TK 23, 19, 17 ; TK 28, 62, 14). On relève paradoxalement beaucoup moins d'occurrences identifiant le *mutašābih* à l'abrogé.

[101] Nous nous référerons ici principalement à l'article de L. Kinberg, *op. cit.*, p. 149-154.

[102] On retrouve la même distinction en TK 4, 35, 22 mais sans allusion à l'abrogeant et l'abrogé.

sont limités au champ juridique alors que les *mutašābihāt* recouvrent quelques aspects supplémentaires. Pour al-Ṭabarī, le *muḥkam* recouvre le « permis et l'interdit » et le *mutašābih* désigne le « le reste ». On retrouve cette distinction dans le traité où Rāzī relate la tradition attribuée au Prophète : « Ce qui est licite est clair, et ce qui est illicite est clair, et entre les deux sont les choses ambiguës (*mutašābihāt*) »[103].

La même distinction se retrouve chez al-Ṭabarī dans l'identification des *muḥkamāt* avec la « mère du Livre » et des *mutašābihāt* avec le « reste ». Les *muḥkamāt* sont considérés comme tels parce qu'ils renferment les principes de l'Islam, châtiments et devoirs, et contiennent les bases du *credo* musulman et de la Loi, positive et prohibitive (*al-ḥalāl wa al-ḥarām*), les devoirs de bases (*aḥkām al-šarīʿa*), ou le dogme islamique (*al-ʿaqīda*). À cause de leur précision, les *muḥkamāt* sont élevés au plus haut degré et jouent le rôle de fondation de la communauté islamique. Les *mutašābihāt*, à cause de leur ambiguïté, ne sont pas considérés comme si essentiels, mais plutôt définis comme le « reste » et par conséquent, ils sont toujours considérés comme inférieurs aux *muḥkamāt*.

Pour Rāzī, les *muḥkamāt* et les *mutašābihāt* sont tous deux des commandements de Dieu : « Les commandements (*takālīf*) qui viennent de Dieu se divisent en deux catégories »[104]. Mais alors que les *muḥkamāt* sont absolus et ne changent jamais, les *mutašābihāt* sont relatifs et changeants. Les *muḥkamāt* contiennent les commandements fondamentaux, « ceux qui ne peuvent être changés par une loi ou par un autre, comme l'ordre de se soumettre à Dieu, de se garder de l'injustice, du mensonge, de l'ignorance, de l'homicide injustifié »[105], du type de ceux trouvés dans les versets 151-153 de la sourate 6[106], alors que les *mutašābihāt* contiennent les aspects pratiques de ces commandements, « variables selon telle ou telle loi, comme le nombre de prières, les montant de l'aumône légale, les condition de la vente, du mariage, et de bien d'autres encore »[107]. L'explication de Rāzī semblerait indiquer que les *mutašābihāt* traitent en détail ce qui différencie l'Islam des autres religions, alors que les *muḥkamāt* contiennent des principes universels qui s'appliquent à d'autres

[103] TK 7, 181, 2-3.
[104] TK 7, 183, 21.
[105] TK 7, 183, 22-23.
[106] TK 7, 183, 18.
[107] TK 7, 183, 23-24.

religions. En suivant l'argumentation de Rāzī, on ne peut pas proprement parler de deux groupes de versets, dont l'un serait supérieur à l'autre, ni les diviser en versets juridiques et « autres versets ». Le critère de distinction vise à établir ce qui est d'essence et d'ordre divin et ce qui ne l'est pas. Ce critère recoupe donc les catégories de l'abrogeant et de l'abrogé, mais sans réduire les deux termes à un couple antinomique par essence. Rāzī fait sien l'héritage de ses devanciers, tout en innovant par la mise en valeur du caractère complémentaire des *muḥkamāt* et *mutašābihāt* dans le champ juridique.

2.3 *Présence des termes « sûrs » et « ambigus » pour désigner le Coran : les arguments scripturaires ou la première solution de Faḫr al-Dīn al-Rāzī*

Nous avons déjà évoqué le sens du respect du texte révélé dont Rāzī ne se départit point dans son commentaire. C'est avec cette même objectivité qu'il aborde les versets qui décrivent le Coran par les termes *muḥkam* et *mutašābih*. Sa méthode consiste à inventorier les versets en question, à les traiter d'abord séparément dans leur vérité propre, à les rapprocher, si besoin est, les uns des autres, voire à les expliquer les uns par les autres, en évitant les vaines contradictions, et à montrer comment ils s'articulent et servent la manifestation et la démonstration d'une même et unique vérité.

La méthodologie de Rāzī se situe bien à l'opposé des pratiques qu'il dénonce par ailleurs. Son point de départ n'est pas l'affirmation d'un présupposé doctrinal ou d'un point de vue théologique qu'il suffirait de démontrer et de défendre, en recourant au texte révélé. Sa méthode est contenue dans ces mots introductifs de la démonstration : « Il faut savoir que le Coran indique qu'il est totalement sûr, totalement ambigu, partiellement sûr et partiellement ambigu. » (*Iʿlam anna al-qurʾāna dalla ʿalā anna-hu bi kulliyyati-hi muḥkam, wa dalla ʿalā anna-hu bi kulliyyati-hi mutašābih, wa dalla ʿalā anna baʿḍa-hu muḥkam, wa baʿḍa-hu mutašābih*)[108]. Il s'agit, en premier, de recueillir ce que le Coran dit de lui-même et de sa propre nature. Rāzī ne relève pas l'apparente contradiction du contenu de ces affirmations coraniques, contradiction qui paraît pourtant incontournable au lecteur non-averti. En effet comment le Livre peut-il être

[108] TK 7, 180, 8-9.

en totalité sûr ou ambigu, ou encore partager deux natures antinomiques ? Nous reviendrons à cette question que Rāzī n'élude pas dans la suite du traité, même s'il ne l'aborde pas en ces termes.

a) Un Coran en totalité « sûr »

Le premier constat d'un Coran en totalité *muḥkam* découle de deux citations coraniques : « *Alīf. Lām. Mīm.* Voici les versets du Livre sage (*al-ḥakīm*) » (31, 1-2) et « *Alīf. Lām. Rā.* Voici un Livre dont les versets ont été confirmés (*uḥkimat*) » (11, 1).[109] La première citation vise le Livre dans sa totalité et la seconde son contenu, à savoir les versets qui le composent. Arrêtons-nous, tout d'abord, à la première citation.

Le qualificatif *al-ḥakīm* est habituellement appliqué à Dieu[110] mais aussi au Coran à l'instar d'autres qualificatifs tels *al-karīm* (le noble), *al-ʿaẕīm* (le grand)[111] ou attributs, tel le terme *nūr* (lumière)[112]. On peut s'étonner de l'emploi par Rāzī de cette première citation coranique. En effet, si le terme *al-ḥakīm* renvoie à la sagesse divine (*ḥikma*) dont le Coran est la manifestation, ou encore au contenu du Livre « plein de sagesse », le qualificatif *al-ḥakīm* n'évoque pas immédiatement le caractère « sûr » du Livre, et cela en dépit de sa racine commune ḤKM avec le terme *muḥkam*.

Pour préciser le champ d'interprétation de l'expression *kitāb al-ḥakīm* (Livre sage) nous sommes allés interroger, dans l'ensemble du *al-Tafsīr al-Kabīr*, les occurrences les plus significatives des termes *ḥakīm* ou *ḥikma* associés aux termes *kitāb* ou encore *muḥkam*.

Nous remarquons que Rāzī privilégie souvent une approche philologique en rapprochant entre elles les expressions qui partagent une racine commune, comme par

[109] TK 7, 180, 10-11.

[110] On se reportera seulement aux versets 6, 18 et 62 de la sourate 3 tant les occurrences de ce terme appliquées à Dieu sont nombreuses dans le Coran (56). Elles sont, dans cette sourate, associées au terme *al-ʿazīz* (puissant). Le terme *al-ḥakīm* fait partie des trente-deux qualificatifs ou attributs appliqués au Coran et généralement admis par les commentateurs. Ces qualificatifs visent à préciser les différents domaines que la science du *tafsīr* aura à explorer : un Livre qui exclut toute forme de doute, qui est sagesse et science, une Loi en forme de promesse (*waʿd*) et de menace (*waʿīd*), dont les principes imposent l'obéissance de tout croyant et de la communauté. Pour la présentation des noms qui désignent le Coran, cf. R. Arnaldez, *op. cit.*, p. 76-81.

[111] La qualificatif *al-ʿaẕīm* qualifie Dieu en 2, 255 ; 42, 4 et le Coran en 15, 87.

[112] En 24, 35 pour qualifier Dieu et en 7, 157 pour le Coran.

exemple le commentaire du verset 2 de la sourate 2[113], où il aborde la question des noms du Coran (*asmāʾ al-qurʾān*)[114]. Ce dernier est qualifié de *ḥukm*, *ḥikma*, *ḥakīm*, *muḥkam*, chaque appellation étant corroborée par une citation coranique. Il est intéressant de remarquer que le Commentateur enrichit son explication d'une approche étymologique : le terme *ḥikma* fait référence aux jugements (*aḥkām*), à une obligation (*ilzām*), au mord (*ḥakama*) qui retient la monture. Entend-il encore par « sagesse » ce qui résiste (*tamnaʿu min*) à la stupidité. Nous verrons que la partie proprement étymologique du traité reprend et complète ces explications.

Dans le commentaire du verset 58 de la sourate 3[115] où le Coran est qualifié de « sage Rappel » (*al-ḏikr al-ḥakīm*), Rāzī s'appuie à nouveau sur l'approche philologique. Le Coran est *ḥakīm* « au sens de celui qui fait autorité (*hākim*), à l'instar de celui (Dieu) qui est tout puissant (*qadīr*) et omniscient (*ʿalīm*) ». Un second développement qualifie le Coran de sage parce que « la sagesse réside dans sa composition (*taʾlīf*) et son ordonnancement (*naẓm*) ». Enfin le Coran est sûr (*muḥkam*) parce qu'il ne laisse place à aucune faille (*ḫalal*) ou défaut. Apparaît ici le thème sous-jacent de l'inimitabilité coranique (*iʿǧāz*) : la sagesse n'est plus seulement référée à la source divine ou au contenu du Livre, mais à sa fonction (faire autorité) et à sa forme elle-même.

On relève aussi des allusions à la nature incorruptible du Livre[116]. Dieu est l'agent de l'action de « rendre sûr » (*iḥkām*). En cela, il épargne (*yamnaʿu*) de Coran de toute corruption (*fasād*) par l'eau, le feu, les siècles. L'acte de rendre sûr équivaut par ailleurs à rendre le Coran « pur de tout mensonge (*kiḏb*) et de toute contradiction (*tanāquḍ*) ».

Relevons une dernière mention du Coran en tant que « Livre sage » dans le commentaire du verset 4 de la sourate 43, où le Coran est ainsi qualifié : « Il existe auprès de nous, sublime et sage, dans la Mère du Livre ». Le Livre est sage en tant qu'il est « sûr sur le plan de la rhétorique (*balāġa*) et de l'éloquence (*faṣāḥa*) ».

---

[113] Rāzī fait ici référence au verset 37 de la sourate 13 : « Et ainsi nous l'avons fait descendre en arabe comme une sagesse (*ḥikmᵃⁿ*) ».

[114] TK 2, 17, 3.

[115] TK 8, 82, 4-9.

[116] TK 17, 5, 16-18.

Venons-en à la seconde citation coranique empruntée au verset 1 de la sourate 11. Elle établit clairement le lien entre les termes *muḥkam* et *uḥkimat*. Ce dernier est la forme passive (*maǧhūl*) du verbe *aḥkama*, quatrième forme de la racine ḤKM. Il partage le même sens que le terme *muḥkam*, participe passif (*mafʿūl*) du même verbe *aḥkama*. La valeur passive de ces deux termes renvoie à un agent qui « confirme » et « rend sûr » le Livre.

Dans le commentaire propre de cette sourate[117], Rāzī précise ce que le Coran entend par le verbe *uḥkimat* : « Ses versets ont été ordonnés (*nuẕẕimat*) d'un ordonnancement solide et sûr (*naẓm raṣīf muḥkam*), dans lequel il n'y a ni manque ni faille (*naqṣ wa ẖalal*), à l'instar d'une construction sûre et solide ». Cette citation vise moins à caractériser le Coran dans son essence surnaturelle que dans sa composition interne en tant qu'elle peut être l'objet de critiques émises par la raison humaine.

Du bref examen de ces occurrences caractéristiques des termes *ḥakīm*, *ḥikma* et *muḥkam* dans le *al-Tafsīr al-Kabīr*, il résulte que Rāzī fonde l'*iʿǧāz*[118] ou l'inimitabilité coranique sur la nature « sûre » du Livre et de ses versets. Ce caractère inimitable fait intervenir deux types d'arguments corrélatifs que nous pouvons résumer ainsi : d'une part, l'absence de contradiction, de mensonge et de faille, tant dans l'ordonnancement du Livre que dans son contenu et sa signification ; et d'autre part, le caractère inimitable et incomparable du style littéraire (éloquence et rhétorique) et de la langue dans laquelle est révélé le Coran.

Dans le traité, immédiatement à la suite des citations coraniques que nous venons d'éclairer par le *al-Tafsīr al-Kabīr* lui-même, nous retrouvons ces deux types d'arguments : « Le sens de l'expression « sûr » est qu'il s'agit, d'une parole vraie dont

[117] TK 17, 184, 20-21.

[118] Le terme *iʿǧāz* signifie littéralement « fait de rendre incapable, impuissant ». Il s'est imposé comme terme technique dans la seconde moitié du IIIe/IXe s. pour désigner le caractère inimitable et insurpassable de Coran, particulièrement en matière de stylistique et de rhétorique. Le consensus des *mutakallimūn* l'a assez vite admis comme partie intégrante du dogme musulman, même si des théologiens d'écoles aussi éloignées qu'Ibn Ḥazm (m. 456-1064) ou al-Ǧuwaynī (m. 478/1085), ont refusé de voir dans les qualités esthétiques du Coran la seule preuve de son caractère unique et de son intégrité. Notons qu'une évolution importante dans la science du *iʿǧāz* conduit, dès le Xe s., au postulat selon lequel la grammaire et la rhétorique doivent être jugées d'après le texte coranique, et non le Coran d'après la tradition de la grammaire classique. Cf. G. E. von Grunebaum, *Iʿǧāz*, EI^2, t. III, p. 1044-1046.

les expressions sont éloquentes et le sens exact. »[119]. La véracité du contenu et l'exactitude du sens découlent de l'absence de contradictions et de mensonges.

Quant à la perfection littéraire et esthétique, elle renvoie à la singularité et au caractère insurpassable du Livre : « Le Coran est meilleur que toute parole et que tout discours qui existent pour ce qui est de l'éloquence de son expression et de la force de sa signification. Personne n'est en mesure de produire un discours qui égale le Coran du point de vue de ces deux qualités. » Par l'usage du comparatif (*ism al-tafḍīl*) « meilleur » (*afḍal*), ou encore par l'expression « personne n'est en mesure de produire un discours qui égale le Coran » (*lā yatamakkanu aḥad min ityān kalām yusāwī al-qur'ān*), Faḫr al-Dīn al-Rāzī fait allusion au concept de « défi » (*taḥaddī*) relatif au dogme de l'inimitabilité coranique. C'est à partir d'une interprétation de Coran 17, 88 et 10, 38 que ce concept de défi à été développé par la science du *kalām*[120] : « Si les hommes et les Djinns s'unissaient pour produire quelque chose de semblable à ce Coran, ils ne produiraient rien qui lui ressemble, même s'ils s'aidaient mutuellement » et « S'ils disent : "Il l'a imaginé", dis : "Apportez donc une sourate semblable à ceci et invoquez qui vous pourrez en dehors de Dieu si vous êtes véridiques". ». Rāzī introduit l'argument d'un défi qui n'a jamais été relevé, ou en tout cas, n'a pas eu pour résultat quelque chose qui soit comparable à son objet, à savoir le Livre. Mais alors que traditionnellement, l'*iʿǧāz* met en valeur l'excellence intrinsèque du Coran et la qualité inégalable de son éloquence, Rāzī y introduit « la force de sa signification ». Il ne reste donc pas sur le seul plan esthétique qui relève, malgré tout, d'un jugement subjectif. Il ne suffit pas que le Livre atteigne une perfection littéraire et artistique qui le place hors de portée d'un horizon humain ; il faut encore que la Parole soit opérante et qu'elle constitue un acte en soi, celui de produire du sens pour la raison humaine. Ainsi, au critère esthétique, fondement premier de l'*iʿǧāz* coranique, Rāzī adjoint le critère performatif. Nous trouvons une illustration de cela dans le traité, où le *muḥkam* est assimilé à la « mère du Livre »[121].

---

[119] TK 7, 180, 11-12.

[120] Le concept de défi (*taḥaddī*) apparaît d'abord chez le muʿtazilite Al-Naẓẓām (m. 846) qui fait correspondre l'*iʿǧāz* à la notion d'insurpassable en rhétorique. Il sera repris et développé par des théologiens tels que le Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār (m. 1025). Pour lui encore, c'est le niveau de perfection linguistique du Coran qui empêche que le défi soit relevé. Cf. G. E. von Grunebaum, *op. cit.*, p. 1044-1046.

[121] TK 7, 186, 15-24.

L'extrait du verset 7 « on y trouve des versets sûrs – la mère du Livre (*umm al-kitāb*) – et d'autre ambigus », est interprété par Rāzī comme la confirmation de la nature divine du Livre et la démonstration de la fonction de type performatif qui revient aux versets *muḥkam* vis-à-vis des versets ambigus. Sur un plan ontologique, les versets *muḥkam* sont « la mère du Livre » au sens de principe et d'origine (*aṣl*) du Livre. Ils attestent que le Coran est référé à un archétype céleste et qu'il est donc éternel[122]. Quant à leur fonction, elle est double : « ils sont compris en eux-mêmes » c'est-à-dire qu'ils renferment le principe de leur intellection par la raison ; de plus ils « deviennent comme la mère des versets ambigus », c'est-à-dire qu'ils sont le principe de l'interprétation des versets *mutašābih*. On perçoit à nouveau à travers cet exemple comment Rāzī réfère doublement le *muḥkam* à l'*iʿǧāz* coranique ainsi qu'à sa fonction d'interprète du message divin[123].

b) Un Coran en totalité « ressemblant »

Le second constat décrit le Coran comme ambigu dans sa totalité (*bi kulliyyati-hi mutašābih*). Il émane de l'affirmation coranique selon laquelle le Coran est un « un Livre ambigu et qui se répète (*kitāb*^{an} *mutašābih*^{an} *maṯānīya*) » (39, 23)[124]. Pour

[122] L'expression « mère du Livre » est à mettre en relation avec l'expression coranique « table bien gardée » (*lawḥ maḥfūẓ*) en tant que texte primitif ou encore réceptacle des décisions divines passées présentes et futures. Cf. A. J. Wensinck, *Lawḥ*, EI^2, t. V., p. 703.

[123] Cette fonction d'interprète du message divin attachée au *muḥkam* est implicite dans le bref extrait du traité où le Commentateur emprunte à Ibn ʿAbbās l'appellation abrogé (*nāsiḫ*) pour désigner le *muḥkam*, par opposition à l'abrogeant (*mansūḫ*) qui qualifie le *mutašābih* (TK 7, 184, 2-3). La théorie de l'abrogation (*al-nasḫ*) appliquée au *tafsīr* procède du constat qu'une comparaison entre deux versets fait parfois apparaître un sérieux conflit. Elle s'appuie sur l'interprétation de deux versets coraniques (2, 106 et 22, 52) qui suggèrent la possibilité, pour Muḥammad, d'avoir oublié des révélations et l'impossibilité de cet oubli par Dieu, ou alors seulement d'un oubli voulu et contrôlé par lui dans le but de fixer et clarifier le contenu final du Livre. Cette prérogative, exclusivement divine, introduit la notion de changement, de remplacement et même de retrait ou d'omission d'un verset, d'une règle ou d'une prescription par une autre. Appliquer la catégorie de l'abrogeant au *muḥkam* revient à le relier à l'omniscience de Dieu et à la volonté divine de révéler parfaitement ses décrets. Quant au *mutašābih*, il apparaît pour la connaissance humaine déficiente, comme un changement et une modification arbitraires introduits dans les prescriptions divines. La raison humaine est en effet incapable de percevoir dans l'abrogé le processus divin, consciemment appliqué, arrêté à l'avance et destiné à manifester parfaitement la révélation, à la fin de l'existence terrestre du Prophète. Seul le *muḥkam* peut éclairer la raison sur la volonté éternelle de Dieu de révéler parfaitement la Science. D'autres occurrences des termes *nāsiḫ* et *mansūḫ* reliés au *muḥkam* indiquent que ce dernier ne peut être abrogé (TK 10, 72, 5 ; TK 12, 122, 14).

[124] Notons que la plupart des traduction françaises et italiennes de ce verset rendent le terme *mutašābih* par l'idée de ressemblance et non d'ambiguïté. D'autre part, le terme *maṯānīya*, dont la racine supposée ṮNY renvoie au concept de dualité, est rendu par l'idée de répétition ou de redoublement. A

expliciter cette référence, Rāzī fait allusion à la première partie du verset 39 qu'il ne rapporte pas ici : « Dieu a fait descendre le plus beau des récits (*aḥsana al-ḥadīṯ*) ». L'argument esthétique emprunté à la théorie de l'*iʿǧāz* coranique est à nouveau avancé : « Ce qui veut dire que certaines parties sont aussi belles l'une que l'autre (*yušbihu baʿḍu-hu baʿḍ*^{an} *fī al-ḥusn*) et qu'elles se confirment l'une l'autre (*yuṣaddiqu baʿḍu-hu baʿḍ*^{an}) »[125]. Ainsi le Commentateur écarte la notion d'ambiguïté propre au terme *mutašābih* pour ne retenir que l'excellence esthétique du Livre, traduite par le fait que les versets ou parties du Coran rivalisent de beauté. Il opère donc un glissement sémantique du terme *mutašābih* qui dans le verset cité peut évoquer à la fois la notion de ressemblance, mais aussi celle d'ambiguïté, vers le terme *yušbihu* qui ne contient que l'idée de ressemblance, de parenté et de similarité.

A cette dernière notion, il ajoute celle de confirmation et d'authentification (*yuṣaddiqu*) des versets les uns par les autres. Il est probable que le terme *yuṣaddiqu* désigne à la fois une confirmation sur le plan littéraire et esthétique, mais aussi sur la plan du sens. On peut légitiment se demander pourquoi un verset aurait-il besoin d'être confirmé par un autre ; n'est-ce pas induire l'éventualité qu'une expression soit déficiente quant au sens ou au style. Ou bien encore, qu'il existe des divergences ou des contradictions entre versets ? Rāzī exclut cette possibilité : les nombreuses répétitions de versets, de thématiques diverses ou de récits ne constituent pas un moyen de préciser, d'expliciter ou de renforcer un verset déficient par un autre, mais seulement une preuve de l'intégrité et de l'origine divine du Livre. Mais tout en écartant une telle hypothèse, il reconnaît au moins implicitement l'existence de l'objection selon laquelle il y aurait des différences de sens ou d'expression entre versets. Pour ce faire, il cite le verset 82 de la sourate 4, « Si celui-ci venait d'un autre que Dieu, ils y trouveraient de nombreuses différences (*iḫtilāf*) » qu'il complète ainsi : « Cela voudrait dire que certaines parties seraient en contradiction avec d'autres et qu'il y aurait une opposition dans l'ordre du discours entre l'éloquence d'une part et la faiblesse d'autre part »[126]. Il fait place ici à la critique émanant de certains de ses adversaires qui relève non seulement des différences mais encore des contradictions

titre d'exemple, le texte traduit par Denise Masson est celui-ci : « un Livre dont les parties se ressemblent et se répètent ». Cf. *Essai d'Interprétation du Coran inimitable*, Traduction par Denise Masson, Dār Al-Kitāb al-Lubnānī, Beyrouth, 1980.

[125] TK 7, 180, 17.

[126] TK 7, 180, 18-19.

(*naqīḍ*) entre versets et des disparités (*tafāwut*) dans qualité littéraire et stylistique du discours.

Il faut remarquer ici la manière dont le Commentateur construit son raisonnement : il récuse l'objection en même temps qu'il lui fait place. La première partie du verset « Si celui-ci venait d'un autre que Dieu (*wa law kāna min ġayri Allāhi)* » énonce une hypothèse dont la réalité est considérée comme absurde. Dès lors, la seconde partie du verset « ils y trouveraient de nombreuses différences (*la-wajadū fī-hi iḫtilāf*^{an} *kaṯīr*^{an}), ainsi que la réponse de Rāzī construite sur le même schéma grammatical,[127] sont l'une et l'autre privées de tout fondement. Puisqu'on ne peut pas soutenir la véracité du postulat – le Coran vient d'un autre que Dieu – on ne peut pas admettre l'existence de « différences » dans le Livre. Le raisonnement est de type apodictique : l'origine divine du Coran exclut nécessairement et absolument toute différence ou contradiction.

Dans le *Mafātīḥ al-Ġayb*, une occurrence du terme *mutašābih* pris dans le sens de ressemblance éclaire singulièrement le propos de Rāzī. Il s'agit du commentaire du verset 23 de la sourate 39[128], verset qu'il considère, nous l'avons vu, comme le fondement scripturaire de l'affirmation selon laquelle le Coran est en totalité *mutašābih*. Il s'appuie sur un propos d'Ibn ʿAbbās qui, pour définir le concept de ressemblance (*tašābuh*) propre au Coran, l'assimile ou l'oppose au même concept en littérature : « Lorsque l'écrivain passé maître dans l'art de la rhétorique écrit un livre long, certains de ses propos sont éloquents et d'autres ne le sont pas. En cela, le Coran est différent : il est d'une éloquence parfaite dans la totalité de ses parties »[129]. Nous retrouvons ici le thème classique de l'inimitabilité coranique : même l'écrivain éloquent ne peut égaler l'éloquence du livre révélé.

[127] La première partie du verset constitue le *šarṭ* (proposition conditionnelle ou protase) et en appelle une seconde, le *jawāb* (la réponse ou apodose). La conjonction *law* qui marque un hypothétique irréalisable et introduit le *šarṭ*, commande la conjonction *la* qui elle-même introduit non seulement la seconde partie du verset (***la***-*wajadū*) mais encore la réponse même de Rāzī (***la***-*kāna baʿḍu*-hu) et (wa ***la***-*tafāwata*). Ainsi la réponse contenue dans le verset et celle que développe Rāzī sont-elles toutes deux suspendues à la véracité de l'hypothèse de départ : « Si celui-ci venait d'un autre que Dieu ».

[128] TK 26, 271, 18-30.

[129] TK 26, 271, 23-24.

L'argument suivant procède par analogie pour mieux distinguer deux types de ressemblance : « Quand quelqu'un d'éloquent a écrit un livre à un moment donné avec des expressions éloquentes, et qu'il écrit un autre livre à un autre moment, il est probable que les propos du second livre ne soient pas les mêmes que ceux du premier. Dieu a écrit l'histoire de Mūsā à de nombreux endroits dans le Coran et tous (ces récits) sont équivalents et se ressemblent (*mutašābiha*) quant à l'éloquence ». Cet argument repose sur une analogie incomplète, parce que d'une part, assimiler Dieu à l'écrivain pourrait laisser entendre un certain arbitraire dans la composition du Livre, comme par exemple, l'introduction d'un facteur temporel[130]. Mais surtout, parce que si Dieu se répète, il ne le fait pas à la manière de l'écrivain qui lui est incapable de relever le défi de produire, de manière étalée dans le temps, des écrits équivalents sur le plan de l'éloquence. On retrouve donc ici la doctrine sous-jacente de l'*iʿǧāz* coranique.

Un troisième argument entend la ressemblance et la répétition comme un moyen de confirmer (*yuʾakkidu*) et d'affermir (*yuqawwī*) les verset et les énoncés du Coran les uns par les autres. Le traité spécifiera et attribuera plus loin cette fonction non pas aux *mutašābihāt* mais aux versets *muḥkam* dans leur rapport aux versets ambigus.

Le quatrième argument, certainement le plus intéressant, procède encore par analogie. Rāzī constate que toutes les sciences auxquelles recourt nécessairement le

---

[130] A travers l'argument d'Ibn ʿAbbās, surgit, d'une part, la question de la Révélation coranique étagée dans le temps par versets séparés (*munaǧǧam*) et d'autre part celle de l'attribut de la Parole divine (*kalām Allāh*). Dans la commentaire du verset 32 de la sourate 23, Rāzī soutient la réalité d'un Coran révélé dans le temps en plusieurs fois et il donne de ce fait huit raisons principalement d'ordre pédagogique visant tant Muḥammad que les hommes à qui le Coran est destiné. La Révélation progressive et par étapes du Coran est fonction des capacités de Muḥammad à le retenir de la façon la plus parfaite sans accommodement ni négligence et des capacités des hommes à supporter les prescriptions qu'il impose. Il est révélé en fonction des questions que les Compagnons posent au Prophète et des événements qui se présentent à eux, à mesure que leur capacité de compréhension des choses cachées (*al-iḫbār ʿan al-ġuyūb*) augmente. Il est encore adressé au Prophète par versets lui permettant de répondre précisément et sans confusion à ses détracteurs. Le caractère répétitif de la révélation lui permet de voir à chaque fois l'ange Gabriel, vision qui le fortifie et lui donne patience. Enfin un des arguments s'appuie sur la doctrine de l'*iʿǧāz* coranique ci-dessus exposée.

Sur la question de l'attribut de la Parole de Dieu, Rāzī rejoint la position aš'arite selon laquelle la Parole de Dieu est une parole intérieure (*kalām nafsī*) et un attribut de l'essence subsistant éternellement du fait même que Dieu est éternellement en puissance de parler. A cette doctrine qui affirme l'éternité de la signification des mots, il concilie la position muʿtazilite qui soutient que Dieu crée les sons ou phonèmes appropriés dans un corps pour faire connaître ce qu'il approuve ou désapprouve. Cf. R. Arnaldez, *op. cit.*, p. 62-63 et 77-78.

commentateur du Coran « se ressemblent (*mutašābiha*) et s'associent (*mutašārika*) totalement en vue du même objectif : l'appel à la religion et la proclamation de la grandeur de Dieu ». De la même manière, les versets, récits et parties qui se ressemblent servent ce même objectif.

Ayant présenté les arguments scripturaires sur lesquels Faḫr al-Dīn al-Rāzī fonde son affirmation initiale d'un Coran à la fois totalement sûr et totalement ambigu, nous sommes à même de comprendre comment Rāzī résout cette apparente contradiction.

Cela procède tout d'abord d'un choix méthodologique. Pour clarifier chacune des deux assertions, Rāzī les distingue et assigne à chacune un fondement scripturaire. En aucune manière, il tente de comparer, en les rapprochant ou les opposant, les versets relatifs à chacune des deux thèses, mais il les reçoit dans leur vérité propre. Ces sources ont une signification immédiate et absolue que le commentateur doit seulement éclairer ou préciser. Il peut encore démontrer la cohérence des sources qui suggèrent une idée commune (comme par exemple les deux citations coraniques démontrant que le Coran est en totalité *muḥkam*). Mais opposer ces sources entre elles reviendrait à leur nier toute vérité propre et, par là même, à introduire une confusion dans l'esprit du lecteur. Il est clair que Rāzī n'oublie jamais que le Coran est la Parole de Dieu et qu'il est impératif d'y rester soumis.

A ce choix de méthode, Rāzī ajoute un présupposé théologique : le dogme de l'origine divine de la Révélation et de la nature divine du Livre (la seule mention du verset 82 de la sourate 4 exclut tout autre hypothèse). Parce que le Coran est Parole de Dieu, il est « rendu sûr » (*uḥkima*) par Dieu, tant dans sa lettre que dans sa signification. Il n'y a pas de place en lui pour la contradiction ou le mensonge ou encore pour des disparités d'ordre stylistique. Dieu, parce qu'il rend le Coran parfaitement authentique et véridique, apparaît comme le garant de la nature parfaite du Livre en tant que celui-ci est qualifié de *muḥkam* mais aussi dans sa qualification de *mutašābih*. En effet les ressemblances et les répétitions visent elles-mêmes à confirmer et authentifier le Coran, ou en d'autres termes à le « rendre sûr ». On perçoit bien ici la logique et la cohérence du propos du Commentateur : les qualificatifs *muḥkam* et *mutašābih* remplissent la même fonction d'authentification du Livre et désignent une seule et même réalité à savoir le miracle (*iʿǧāz*) de la Parole de

Dieu. Mais en plus de référer le Livre à son origine divine, le *muḥkam* et le *mutašābih* visent un même objectif : la communication à l'homme de la Sagesse et de la Science véritables. En effet, nous avons souligné combien chez Rāzī le concept d'*iʿǧāz*, qui ressort au qualificatif *muḥkam*, ne se limite pas à la perfection stylistique du Coran mais qu'il inclut une visée performative. De la même manière, le qualificatif *mutašābih* ne vise pas seulement à décrire l'excellence littéraire du texte révélé ou encore le processus d'auto-authentification interne au Coran, mais il vise l'appel à la conversion et la proclamation de la grandeur de Dieu.

c) Conclusion

A l'issue de cet exposé, nous percevons la rigueur avec laquelle Faḫr al-Dīn al-Rāzī aborde le texte coranique ainsi que la cohérence de son jugement théologique. Mais la prise en compte de deux éléments nouveaux, l'un d'ordre scripturaire – le Coran affirme qu'il contient des versets sûrs et des versets ambigus (Coran 3, 7) – et l'autre d'ordre philologique – le terme *tašābuh* contient non seulement l'idée de ressemblance, mais aussi celle d'ambiguïté – constituent une rupture dans le développement du traité et induit la question de l'interprétation du texte, et par là, l'obligation de produire une dialectique nouvelle. En effet, Rāzī se doit de développer un autre type de raisonnement que celui qui consiste à exposer une vérité scripturaire et à l'étayer par le texte révélé, ou encore à prouver une doctrine ou une opinion par un argument d'autorité. Comme nous allons le constater dans la suite du traité, Rāzī n'use pratiquement plus de l'argument d'autorité scripturaire. Son objectif est la fondation d'une véritable science de l'interprétation, c'est-à-dire, un savoir qui procède de principes et qui parvient à des conclusions par voie de démonstration, une science dont Rāzī ne perd jamais de vue qu'elle doit rester soumise à la visée primordiale du Livre révélé. Dans son effort pour établir les règles d'une herméneutique coranique, le Commentateur va produire un discours rationnel qui intègre les acquis des sciences de son temps, en particulier ceux de la linguistique et de la logique.

3. L'argumentation de Rāzī ou la fondation d'une herméneutique coranique

Ayant présenté les arguments scripturaires qui prouvent la double nature d'un Coran en totalité *muḥkam* et *mutašābih*, et l'essai d'une classification des termes sur un plan juridique, nous abordons maintenant le cœur de l'argumentation de Faḫr al-Dīn al-Rāzī. Nous nous proposons de suivre pas à pas son raisonnement, afin d'appréhender le discours dans sa cohérence interne, et de ne pas disjoindre les présupposés des conclusions auxquelles il parvient. Nous verrons, dans un premier temps, comment il donne au couple notionnel *muḥkam*/*mutašābih*, un arrière-plan étymologique. Il s'agit, pour lui, de donner à son argumentation une assise neutre, non discutable et recevable par tous. Dans un second temps, nous examinerons la classification du *muḥkam* et du *mutašābih* selon des critères sémantiques. Cette classification introduit le rapport d'une expression avec un sens, c'est-à-dire le rapport d'un signifiant avec son signifié. C'est sur la base de ce rapport d'ordre sémantique, que Rāzī déploie, dans un troisième temps, le concept de prévalence, instrument logique par le moyen duquel la raison humaine est en capacité d'interpréter le Livre. Enfin, nous présenterons l'ultime étape du raisonnement de Faḫr al-Dīn al-Rāzī. Elle consiste à produire une méthodologie de l'interprétation, et à encadrer l'usage de la prévalence par des critères rationnels stricts. Nous analyserons ici les deux types de preuves auxquelles tout interprète du Coran doit se soumettre.

3.1 *Définition étymologique des termes* muḥkam *et* mutašābih

Alors qu'il recueille dans le Coran les occurrences des termes *muḥkam* et *mutašābih* comme des qualificatifs du Livre, Faḫr al-Dīn al-Rāzī en arrive au verset 7 de la sourate 3 qui est l'objet même de son traité. Plutôt que de réduire la problématique à l'apparente contradiction du contenu du verset, à savoir la présence, dans le même Livre, de versets sûrs et de versets ambigus, Rāzī choisit une méthode interprétative dont il expose les grandes étapes : « Ce qui montre qu'une partie du discours est sûre et que l'autre partie est ambiguë, c'est le verset 7 de la sourate 3 que nous sommes en train de commenter. Il nous faut commenter les termes « sûr » et « ambigu » selon leur étymologie, puis selon l'usage habituel qu'on en fait. » (*wa ammā mā dalla ʿalā anna baʿḍa-hu muḥkam wa baʿḍa-hu mutašābih, fa-huwa haḏi-hi al-āya allatī naḥnu fī tafsīri-hā, wa lā budda la-nā min tafsīri al-muḥkam wa al-*

mutašābih bi-ḥasabi aṣli al-luġa, ṯumma min tafsīri-hima fī ʿurfī al-šarīʿa)[131]. La première partie du traité se veut une étude étymologique « selon l'origine de la langue » (*bi-ḥasabi aṣli al-luġa*) des deux termes. La seconde se propose de faire état de l'usage des deux qualificatifs en linguistique.

L'étude étymologique[132] vise ici à extraire un signifié commun d'expressions dérivées d'une même racine. Les expressions sont des formes verbales (*fiʿl*), des substantifs (*maṣdār*) ou encore des participes passifs (*ism al-mafʿūl*). Elles appartiennent à la forme simple ou « nue » du verbe trilitère (*al-fiʿl al-ṯulāṯī al-muǧarrad*) ou encore aux formes dérivées ou « augmentées » du verbe trilitère (*al-afʿāl al-mazīda*).

Pour ce qui est de la racine Ḥ K M, Rāzī fait mention de trois formes verbales : *ḥākamta*, *ḥakamta*, *aḥkamta*, avec les significations respectives d'accuser, de juger, et d'éloigner. Le premier verbe appartient au schème *fāʿala* ou troisième forme qui exprime un action transitive pure par rapport au verbe nu (accuser c'est exercer envers quelqu'un la qualité exprimée par le verbe nu, à savoir l'action de juger). Le deuxième verbe est la forme nue. Le troisième relève du schème *afʿala* ou quatrième forme sur laquelle le participe passif *muḥkam* est construit. Cette forme a, entre autre sens, un sens factitif ainsi que celui de « faire être » (rendre sûr c'est accomplir parfaitement l'action de juger, de régir ou d'administrer). Rāzī ne retient pas ici cette acception, mais il met en avant un autre sens, celui d'éloigner. Pour dissiper toute ambiguïté sur la signification du verbe *aḥkama*, il en donne deux synonymes : repousser (*raddada*) et empêcher (*manaʿa*). Tous les autres dérivés de la racine Ḥ K M auxquels il se réfère sont interprétés en fonction de cette acception, qu'ils appartiennent ou non à la forme *aḥkama* : la fonction de gouverneur (*ḥākim*), celle du mord (*ḥakama*), celle d'éducateur et de tuteur, la fonction du juge ou celle de la sagesse (*ḥikma*), toutes ont en commun d'éloigner la menace, l'injustice, la débauche, le mouvement incontrôlé, et d'empêcher ce qui ne doit pas être.

En conférant au terme *muḥkam* cet arrière-plan sémantique, Rāzī donne une fonction précise au qualificatif appliqué au texte coranique. Non seulement le *muḥkam* désigne un état, celui d'être sûr, mais de plus il se double d'une dimension factitive et

[131] TK 7, 180, 21.
[132] TK 7, 180, 22 – 181, 10.

transitive. Ainsi un verset qualifié de sûr a pour fonction d'éloigner le doute, l'équivocité, le mensonge ou l'interprétation erronée.

Dans l'ensemble du *al-Tafsīr al-Kabīr*, Rāzī reprend cette définition étymologique du *muḥkam* et l'enrichit par diverses analogies. Le Coran « sage rappel » (*al-ḏikr al ḥakīm*) (3, 58) est *muḥkam* parce qu'il ne laisse place à aucune faille ou fissure (*ḫalal*)[133]. Le Coran « Livre sage » (*al-kitab al-ḥakīm*) (10, 1) est dit *muḥkam* parce « qu'il éloigne de lui (*manaʿa*) toute corruption (*fasād*) ». En effet, « ni l'eau ne peut le faire disparaître (*yamḥū-hu*), ni le feu le brûler (*taḥriqu-hu*), ni les siècle le changer (*tuġayyiru-hu*). »[134] De plus, il est pur de tout mensonge et contradiction. Ailleurs encore, le « Livre sage » (43, 4), est qualifié de *muḥkam*, c'est-à-dire sûr selon les critères de l'éloquence (*balāġa*) et de la pureté du langage (*faṣāha*), ou encore parce qu'il est emprunt de la sagesse de la langue (*ḥikma al-luġa*)[135].

Nous constatons à nouveau ici combien le terme *muḥkam* est constamment référé à l'*iʿǧāz* coranique.

Quant à la racine Š B H, Rāzī se réfère à trois formes verbales qui expriment l'idée de ressemblance, de similitude et de confusion. Le verbe *šābaha* construit sur le schème *fāʿala* contient l'idée de ressemblance et de conformité. Le verbe *tašābaha*, dont dérive le qualificatif *mutašābih*, est construit sur le schème *tafāʿala* réfléchi-passif du schème *fāʿala*. Il comporte ici l'idée de réciprocité dans la ressemblance. Le verbe *ištabaha* développe une toute autre signification que celle habituellement attribuée au schème *iftaʿala*, réfléchi-passif du verbe « nu ». Il désigne l'état d'une chose douteuse, ambiguë, confuse ou encore suspecte. Il est important de relever que ce dernier verbe est le seul à comporter l'idée d'ambiguïté ; Rāzī, pour appuyer sa démonstration, rattache la signification des autres dérivés de la racine ŠBH et en particulier le terme *mutašābih* à la signification de ce seul verbe. Son raisonnement est simple : ce qui produit dans l'intelligence de l'homme l'ambiguïté, la confusion et le doute doit être qualifié d'ambigu, de confus et de douteux : « Etant donné que l'homme est incapable de distinguer deux choses semblables, on désigne tout ce vers quoi l'homme n'est pas

[133] TK 8, 82, 7.
[134] TK 17, 5, 17.
[135] TK 27, 195, 18-19.

guidé de façon claire par le terme « ambigu », et dans ce cas, on emploie le nom de la cause pour désigner l'effet (*iṭlāq*^{an} *li-ism al-sabab ʿalā al-musabbab*). »[136]

En désignant la cause, à savoir la ressemblance par l'effet qu'elle produit sur la raison humaine, Rāzī opère un glissement sémantique du concept de similarité exprimé par le verbe *tašābaha* vers celui d'ambiguïté et de suspicion exprimé par le verbe *ištabaha*. Il en donne même une illustration qu'il tire d'un propos attribué au Prophète mais dont les recensions diffèrent : « Le Prophète, sur lui la paix, a dit : "Ce qui est licite est clair, et ce qui est illicite est clair, et entre les deux sont les choses ambiguës (*mutašābihāt*)." ; et dans une autre recension, on lit que ces choses sont « douteuses » (*muštabihāt*). »[137]

Ainsi, l'ambiguïté en tant qu'elle procède d'une ressemblance, rend l'intelligence incapable de faire la distinction (*tamyīz*) et de différencier (*farraqa*) deux choses d'apparence similaire (*muttafiq al-manẓar*), mais de nature différente (*muḫtalifa*). Le concept d'ambiguïté est rattaché à celui d'*iškāl* synonyme de *tašābuh* ; le verbe *aškala* signifie « s'introduire dans une forme qui n'est pas la sienne propre » (*daḫala fī šakl ġayri-hi*). Ainsi le terme *muškil* désigne à la fois la chose qui change de forme et l'effet produit par ce changement de forme sur l'intelligence, à savoir la confusion (*ġumūḍ*). Ce dont la forme varie devient *muškil* au sens de « difficile », tout comme ce qui est ressemblant devient *mutašābih* au sens d'« ambigu ».

Pour enrichir le concept de ressemblance, le Commentateur introduit les notions d'équivalence et de prévalence qu'il va développer plus largement dans la suite du traité. Elles sont ici considérées comme source d'ambiguïté et de confusion pour l'esprit humain. Est ambiguë et inintelligible (*ġayr maʿlūm*) une chose dont la raison peut de manière équivalente (*musāwiy*^{an}) affirmer l'existence autant que la non-existence, sans être en mesure de se déterminer pour l'un ou l'autre jugement. On perçoit ici comment le propos de Rāzī n'en reste pas strictement aux questions d'ordre linguistique, mais qu'il inclut la question centrale de la faculté de compréhension propre à la raison humaine.

---

[136] TK 7, 181, 4-5. Voir aussi TK 7, 181, 27-28 où la même expression est reprise pour caractériser le *mutašābih*.

[137] TK 7, 181, 2-3.

Si l'on reprend le raisonnement sur le *mutašābih* depuis l'argument scripturaire selon lequel le Coran est en totalité *mutašābih*, il apparaît que le théologien de Rayy opère un triple déplacement : sur le plan strictement théologique de la nature divine du Livre, le terme *mutašābih* désigne la répétition et la ressemblance et relève de l'*iʿǧāz* coranique ; sur le plan linguistique, le terme *mutašābih* désigne la ressemblance et la similarité ; sur le plan cognitif, le même terme désigne l'ambiguïté et se rapporte à la faculté de compréhension propre à la raison humaine et à sa capacité ou non de distinguer entre ce qui est et ce qui n'est pas. Le théologien se doit donc de donner à l'entendement humain (plan cognitif) des critères rationnels de distinction et de jugement pour lui permettre, à travers la lettre du texte révélé (le plan linguistique), d'accéder à la vérité théologique du Livre.

Avant de présenter ces critères et la méthodologie de l'interprétation qui en découle, notons que l'ensemble du *al-Tafsīr al-Kabīr* définit le *mutašābih* principalement sur un plan cognitif. Nous en donnons ici quelques exemples significatifs. Le *mutašābih* est inconnaissable (*ġayr maʿlūm*)[138] et désigne ce qui ne peut être connu (*mā lā yuʿlam*)[139] ; il constitue un secret (*sirr*) que Dieu seul connaît[140], il provoque l'égarement (*iḍlāl*)[141] ; il est synonyme de confusion (*ištibāh*)[142]. De même que les tentations de Satan égarent le croyant et rendent l'obéissance à Dieu plus difficile[143], le *mutašābih* est source de doutes (*šubahāt*), sans pour autant que cela empêche le sage d'agir.

3.2 *Champ d'application du* mutašābih *: une classification selon des critères sémantiques*

Comme nous l'avions mentionné dans notre bref aperçu de la question de l'interprétation du Coran dans l'exégèse médiévale, les *mufassirūn* ont tenté de

[138] TK 2, 5, 10.
[139] TK 25, 170, 2.
[140] TK 2, 3, 28. Commentaire des lettres initiales (*awā'il al-ṣuwar* ou *fawātiḥ*) par lesquelles commencent certaines sourates dont la sourate 2dont il est question ici.
[141] TK 2, 154, 2.
[142] TK 5, 169, 27.
[143] TK 19, 191, 9-10. Commentaire des versets 36 à 41 de la sourate 15 au sujet du rôle de Satan dans l'égarement de la créature. Rāzī compare le rôle des *mutašābihāt* avec celui de la tentation (*waswasa*) que Satan instille en l'homme.

délimiter le champ d'application du *mutašābih* et du *muḥkam* au texte révélé. La première façon de cerner la problématique fut de s'en tenir aux affirmations scripturaires d'un Coran en totalité *muḥkam* et en totalité *mutašābih*. Faḫr al-Dīn al-Rāzī et avant lui al-Ṭabarī[144] s'y sont employés sans sortir du cadre strict de l'*iʿǧāz* coranique. Mais antérieurement à Rāzī, al-Ṭībī avait tenté de classifier les versets non plus à partir de principes théologiques se référant à un argument d'autorité scripturaire, mais sur une base sémantique[145]. Il envisageait déjà le rapport d'une expression (*lafẓ*) avec un sens (*maʿnā*) autrement dit du signifiant avec son signifié, partant du principe que l'expression est faite pour recevoir un sens et lui correspondre. Chez al-Ṭībī, la différence entre le *muḥkam* et le *mutašābih* relève de la pluralité ou non du sens se rapportant à une expression. C'est principalement sur cette théorie linguistique et avec son vocabulaire technique que Rāzī va construire sa classification. En effet, Rāzī ne reprendra pas la classification qui consiste à distinguer les versets *mutašābih* quant au sens et *mutašābih* quant à l'expression[146]. Cette classification tend à distinguer le plan de la vérité théologique qui ne relèverait que du domaine du sens et celui, sémantique, qui ne concernerait que l'explicitation de mots ambigus ou imprécis. Il est clair que l'optique de Rāzī se situe à l'opposé de cette dernière classification : toute vérité théologique est relative à une expression correspondant à un sens, sens qui doit être reçu et clarifié par la raison.[147] C'est donc par des

[144] L. Kinberg, *op. cit.*, p. 146.

[145] M. Lagarde, « De l'ambiguïté (*mutašābih*) dans le Coran : tentatives d'explication des exégètes musulmans », in *Quaderni di Studi Arabi*, n° 3, 1985, p. 57.

[146] *Ibid.*, p. 56.

[147] Rāzī ne développe pas de doctrine originale du rapport signifiant / signifié et ne cherche pas à tirer du Coran une nouvelle théorie du langage. Mais comme à son habitude, il se veut le fidèle rapporteur des deux principales thèses soutenues à son époque, en particulier dans son commentaire du verset 31 de la sourate deux : « Et Dieu enseigna à Adam tous les noms ». La première en déduit que les langues sont d'institution divine : Dieu a créé une science des mots et de leurs signification qui est d'intuition nécessaire (*ḍarūrī*). La critique de cette théorie vient du fait que la lettre seule ne permet pas toujours de déterminer, en particulier au niveau des principes du droit, ce qui relève de l'obligation ou de l'interdit ; l'usage de la raison s'avère donc nécessaire pour une juste compréhension de la Loi divine. La seconde théorie considère que la langue procède d'une convention antérieure à l'institution divine. En effet si l'intelligence humaine pouvait connaître nécessairement par l'intuition que Dieu a institué telle expression pour tel sens, les attributs divins lui seraient connus ; or ceux-là ne sont connus que par la démonstration et non la seule intuition. En s'interrogeant sur la nature de l'enseignement divin donné à Adam, Rāzī avance que cet enseignement est le fondement de la révélation. En effet, la Science de Dieu ne se communique que par des noms relatifs à un dénommé. Un autre exemple de cette unité signifiant/signifié ou nom/dénommé défendue par Rāzī est son commentaire du verset 195 de la sourate 21 qui affirme que la révélation a été faite en langue arabe claire. Rāzī explique que si la révélation avait été faite dans une autre langue, le Prophète n'aurait entendu que des sons et non leurs

expressions ou signifiants qu'on atteint la réalité divine des signifiés. On comprend dès lors que le principe qui unit signifiant et signifié est le fondement de la communication faite à l'homme de la Sagesse et de la Science véritables. Voyons maintenant sa classification.

Le Commentateur ne nomme pas ici ses sources, mais il se contente de relater « le point de vue résumé au sujet duquel s'accordent la plupart des spécialistes »[148]. Dans un premier temps, il distingue cinq catégories de termes qu'il caractérise selon qu'ils possèdent conventionnellement une signification unique ou au contraire une pluralité de sens.

- Une expression est dite « univoque » (*naṣṣ*) si elle ne se rapporte qu'à un seul sens (*maʿnā*). L'expression est fixée et déterminée par son sens, sans équivoque possible.
- Une expression se rapportant à deux significations est qualifiée de « propre » (*ẓāhir*) relativement à son sens prévalent (*rāǧiḥ*).
- Cette même expression sera qualifiée de « figurée » (*muʾawwal*) relativement à son sens prévalu (*marǧūḥ*)[149].
- Une expression comportant deux sens équivalents (*ʿalā al-sawiya*) sera dite relativement à ses deux significations « ambivalente » (*muštarak*).
- Cette même expression, relativement à chacune de ses significations sera qualifiée de « vague » (*muǧmal*).

Les deux premières catégories, parce qu'elles ont en commun d'être toutes deux prévalentes (prévalence exclusive de tout autre sens pour la première et non-exclusive d'un autre sens pour la seconde) sont *muḥkam* : « La réalité commune à l'un et à l'autre est ce que l'on qualifie de « sûr ». »[150] (*fa-haḍa al-qadr al- muštarak huwa al-musammā bi-al-muḥkam*). Les trois dernières catégories, du fait qu'elles ne partagent pas la prévalence d'un sens sur un autre, mais qu'elles sont ou bien prévalues (sens

---

significations. Ainsi, enseigner les noms c'est en faire comprendre le sens. Nous nous reportons ici à l'ouvrage suivant : R. Arnaldez, *op. cit.*, p. 85-86.

[148] TK 7, 181, 12.

[149] La prévalence d'un sens sur l'autre est fixée par l'usage, par convention ou encore parce que le contexte l'impose.

[150] TK 7, 181, 21-22.

figuré) ou équivalentes (sens ambivalent ou vague), sont dites *mutašābih* : « Cette réalité commune est qualifiée d'« ambiguë » (*mutašābih*), parce qu'elle induit une incompréhension dans les deux cas. »[151] (*fa-haḏa al-qadr al- muštarak huwa al-musammā bi-al-mutašābih li-anna ʿadama al-fahm ḥāṣil fī al-qismayn ǧamīʿan*).

Faḫr al-Dīn al-Rāzī s'arrête tout d'abord au cas précis où une expression est employée en deux sens équivalents ; alors, dit-il, « l'intelligence hésite » (*yatawaqqafu al-ḏihn*)[152]. Il cite ici un exemple d'homonymie d'un mot pris isolement (le mot *qurʾ* avec le sens de menstrues et de pureté)[153]. Un second exemple[154] vient illustrer la situation où le sens apparent d'une expression polysémique se trouve être caduc (*bāṭil*), alors que son sens prévalu (figuré) est juste (*ḥaqq*). Il s'agit d'un verset polémique : « Lorsque nous voulons détruire une cité, nous ordonnons à ceux qui vivent dans l'aisance de se livrer à leurs iniquités. La Parole prononcée contre elle se réalise et nous la détruisons entièrement. » (17, 16). Rāzī n'expose pas ici sa méthode interprétative. Se contente-t-il seulement de qualifier de *bāṭil* le sens propre de ce verset et de lui opposer deux autres versets qu'il estime être *muḥkam* ? Un dernier exemple[155] illustre la même situation et là encore, Rāzī ne développe pas d'argument de méthode, mais y oppose un verset *muḥkam*.

Avant d'en venir à la « règle à laquelle on puisse se référer sur cette question »[156] et d'exposer les principes méthodologiques sur lesquels Rāzī fonde sa théorie, il nous faut analyser la nature du concept de prévalence qui apparaît ici comme un facteur linguistique et logique déterminant dans la classification de Rāzī.

---

[151] TK 7, 181, 25.
[152] TK 7, 182, 1.
[153] TK 7, 182, 2.
[154] TK 7, 182, 2-6.
[155] TK 7, 182, 6-8. À propos du verset « Ils ont oublié Dieu et Dieu les a oubliés » (9, 67). Le fait d'oublier (*nasiya*) de la part de Dieu se rapporte-t-il à l'absence de connaissance ou bien à l'action délibérée de ne pas vouloir connaître ? Cette seconde signification pourtant prévalue est retenue comme juste.
[156] TK 7, 182, 12.

3.3 *Le concept de prévalence*

Le terme prévalence (*ruǧḥān*) est le *maṣdar* du verbe *raǧaḥa* dont le sens est peser davantage, l'emporter, être prépondérant ou prédominant. A côté de l'idée de prédominance et d'ascendance, le terme *ruǧḥān* contient aussi l'idée de probabilité. Dans le traité, Rāzī emploie deux autres termes construits sur le verbe nu : le participe actif *rāǧiḥ*, au sens de prévalent, et le participe passif *marǧūḥ* au sens de prévalu[157]. Un dérivé de cette même racine est aussi utilisé dans le traité. Il s'agit de l'expression *tarǧīḥ*[158], *maṣdar* de la deuxième forme factitive *raǧǧaḥa*, exprimant ici l'idée première de « faire pencher la balance » et donc l'acception plus courante de faire prévaloir. Le participe actif *muraǧǧiḥ* de cette deuxième forme se traduit pas facteur de prévalence. Remarquons qu'il n'apparaît pas dans le texte du traité alors que Rāzī a fréquemment recours à la notion de prévalence dans certaines questions de *kalām* et de philosophie. Nous nous proposons de les présenter brièvement pour éclairer et élargir le champ d'application de cette notion.

En *kalām*, c'est sur la question des actes humains que le Commentateur introduit la notion de prévalence[159]. Rappelons brièvement ses positions. A la différence de ses prédécesseurs aš'arites, il exclut toute notion d'acquisition (*kasb*) par l'homme des actes créés par Dieu, citant l'objection fondamentale des Mu'tazilites : comment Dieu peut-il ordonner ou interdire aux hommes d'agir s'il crée leurs actes ? La réponse aš'arite selon laquelle Dieu ordonne ou interdit aux hommes non d'existentier mais d'acquérir lui paraît insuffisante. Il se refuse par ailleurs de tirer argument du Coran, dont chaque école, dit-il, peut extraire des conclusions opposées. Il s'en tient donc à des preuves rationnelles réfutant les seules preuves issues de la tradition (*naql*) – nous verrons que le présent traité use du même argument. Il se range donc derrière la majorité des *mutakallimūn* qui admettent que Dieu crée la puissance en vertu de laquelle l'homme agit. Admettant avec les Mu'tazilites que cette puissance est

[157] Nous avons déjà précisé la raison de ce choix de traduction. Le participe « prévalu » en français rend seul l'idée d'un état résultant d'une action passive et subie, à la différence d'autre traductions possibles comme « non-prévalent » ou encore « sous-valent ».

[158] TK 7, 181, 20 et TK 7, 183, 11-12.

[159] C'est principalement dans le *Maṭālib al-ʿĀliya* que Rāzī développe, de manière très détaillée, la question du *ḫalq al-afʿāl* ainsi que dans le *al-Tafsīr al-Kabīr*. Cf. D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, coll. Etudes Musulmanes XXIV, Vrin, Paris, p. 136.

également puissance d'un acte et de son contraire, elle ne saurait à elle seule suffire pour qu'un acte soit. L'équivalence (*istiwāʾ*) des deux puissances requiert donc, pour que l'acte advienne, quelque chose d'extérieur à cette puissance qui fasse « pencher la balance » en faveur d'une action. C'est cela que Rāzī appelle le *tarǧīḥ* qui opère la prévalence (*ruǧḥān*). Une des deux puissances devient alors prévalente (*rāǧiḥ*) alors que l'autre est prévalue (*marǧūḥ*). Le facteur de prévalence (*muraǧǧiḥ*) n'est autre que l'acte de Dieu. La conclusion de Rāzī est simple : l'acte humain est l'effet conjoint de la puissance et d'un facteur de prévalence, tous deux créés par Dieu[160]. Une objection à cette thèse survient cependant ; se peut-t-il que ce facteur de prévalence ne soit ni un acte divin ni un acte humain, ou ne soit qu'un acte de l'homme ? La première objection est sans fondement puisque nier toute cause revient à nier Dieu. La seconde obligerait à faire dépendre l'acte de faire prévaloir d'un autre *muraǧǧiḥ* et ainsi de suite à l'infini. Ce qui n'est pas possible non plus. Par conséquent, la prévalence est un acte divin.[161]

Un second usage de cette notion apparaît en philosophie et plus précisément en métaphysique (*al-ilāhiyyāt*) où Faḫr al-Dīn al-Rāzī aborde la question de savoir s'il y a un être dont l'existence est nécessaire ou « être nécessaire par soi » (*wāǧib al-wuǧūd*)[162]. Le point de départ est le fait qu'il existe des existants ; dès lors, ou bien certains, par essence, ne peuvent pas ne pas exister (existence nécessaire), ou bien il n'en est pas ainsi, et l'on peut affirmer qu'ils peuvent à la fois exister et ne pas exister.

---

[160] Dans la deuxième partie du commentaire du verset 7 de la sourate 3, Rāzī expose brièvement la thèse muʿtazilite ainsi que sa propre solution, en ayant recours à la notion de *muraǧǧiḥ*. TK 7, 189, 1.

[161] La force de la thèse de Rāzī qui finalement semble admettre la contrainte (*ǧabr*), réside dans le fait qu'elle découle directement de la théorie muʿtazilite, tout en s'en démarquant et en la contestant. Selon l'école ǧubbāʾite dont ʿAbd al-Ǧabbār est le principal représentant, tout homme agit en vertu d'une incitation (*dāʿī*) ; la puissance de l'acte qui est indifféremment puissance de l'acte et de son contraire, ne fait que rendre l'acte possible ; ce sont la combinaison et la correspondance des incitations entre elles qui font advenir l'acte humain. Il est admis que ces incitations peuvent avoir leur origine en l'homme, mais aussi pour certaines, en Dieu (les « connaissances d'évidence contraignante » et encore les « suggestions » envoyées par Dieu). Rāzī a perçu ici la limite de la théorie muʿtazilite qui conduit à un double déterminisme : détermination de l'acte par l'incitation et par voie de conséquence, de l'acte par Dieu, créateur des incitations. Il reprend donc la base de la théorie muʿtazilite, en la précisant la notion d'incitation par celle de prévalence. Il en arrive même à une conclusion paradoxale en affirmant que si c'est bien Dieu qui crée la puissance et l'incitation et qu'il est à l'origine du facteur de prévalence, c'est bien l'homme, en qui résident la puissance et l'incitation, qui est la cause et l'agent (*fāʿil*) de son acte. Même si Rāzī ne l'énonce pas comme tel, l'homme semble être la cause seconde de son acte. Cf. D. Gimaret, *op. cit.,* p. 39-49 et 140-153.

[162] Cette question est traitée dans troisième livre du *Kitāb al-Mabāḥiṯ al-Mašriqiyya* consacré aux questions philosophiques et théologiques, partant de l'idée de l'être nécessaire pour aborder les questions habituelles du *kalām*. Cf. R. Arnaldez, *op. cit.*, p. 236-237.

Cette dernière option est la seule possible et elle offre deux possibilités : ou bien leur existence ne l'emporte pas sur leur non-existence, ou bien il existe un principe qui fasse « pencher la balance » en faveur de leur existence. C'est ce principe que Rāzī appelle *maraǧǧiḥ*. Ainsi tout existant possible existe en vertu d'un *muraǧǧiḥ* qui lui, ne peut être que nécessaire, sinon il y aurait un enchaînement à l'infini des facteurs de prévalence. Cette démonstration repose sur quatre prémisses : le possible a besoin d'une cause ; la cause est nécessairement quelque chose d'existant ; un enchaînement à l'infini des causes est impossible ; des possibles se produisant eux-mêmes est inenvisageable du fait qu'il n'y a dans le possible que sa simple possibilité, cause ultime du besoin d'une cause première.[163]

Que ressort-il de la notion de prévalence au travers ces deux usages ? Il apparaît qu'elle inclut l'idée de probabilité (ou bien – ou bien) et celle de prédominance d'une proposition ou possibilité sur une autre. Elle commande qu'une réalité soit sous tel mode plutôt que sous un autre ; elle est un facteur de la venue à l'existence d'une réalité plutôt que de sa non-existence. Elle procède clairement d'un acte divin et de la volonté divine d'ordonner la création. Mais à la différence de l'attribut de la Toute-puissance divine[164], elle n'a pas de rapport avec l'existence potentielle des créatures, rapport qui lui est éternel. Aussi pèse-t-elle seulement sur leur venue à l'existence temporelle. Elle impose enfin à la raison humaine de connaître une réalité sous tel mode ou configuration plutôt que sous tel autre.

---

[163] Sans entrer dans le détail des thèses de métaphysique et de *kalām* qui recourent à la notion de prévalence, notons qu'elles se heurtent à une objection majeure lorsque le facteur de prévalence, valable pour les actes humains et les existants, est appliqué aux actes de Dieu. Cela revient en effet à affirmer une contrainte (*ǧabr*) pour Dieu et à lui nier toute liberté d'agir en rendant son acte nécessaire par soi. Dieu est donc réduit à être « cause nécessaire par soi », privé de sa qualité d'agent libre. Voici à ce propos l'objection d'al-Ǧurǧānī : « On peut dire en effet : s'il est impossible que Dieu n'accomplisse pas l'acte qu'il veut éternellement, dans ce cas il est cause nécessaire (*mūǧib bi-al-ḏāt*) et non puissant doué de libre choix. S'il est possible qu'il n'accomplisse pas cet acte, de deux choses l'une : ou bien son acte ne dépend pas d'un facteur de prévalence ; il se produit alors au hasard, sans cause, ce qui implique qu'un possible existe sans facteur de prévalence. Ou bien son acte dépend d'un facteur de prévalence ; dans ce cas, quand ce facteur existe, l'acte se produit nécessairement ». Cité par D. Gimaret, *op. cit.*, p. 151.

[164] Il faudrait préciser ici le rapport qui unit l'attribut de la Toute-puissance (*qudra*), éternel et qui se rapporte aux essences des possibles, l'attribut de l'acte créateur (*takwīn*), temporel qui se rapporte à ce qui vient à l'existence (*mukawwan*) et le *muraǧǧiḥ*. En effet, la Toute-puissance a-t-elle besoin d'un facteur qui lui permette d'actualiser les possibles ? On retrouve ici l'objection d'al-Ǧurǧānī mentionnée ci-dessus.

Si nous rapportons cette notion de prévalence à l'utilisation qu'en fait Faḫr al-Dīn al-Rāzī dans sa classification sémantique, elle apparaît sous un mode analogique. Le Commentateur ne semble n'en retenir que l'idée de probabilité et celle de prédominance d'un sens sur un autre. Il ne fait pas usage du terme *muraǧǧiḥ* comme principe qui « fait pencher la balance » vers un possible à défaut d'un autre. Néanmoins, on peut se demander quel est la nature de facteur de prévalence (*muraǧǧiḥ*) d'un mot sur un autre, *a fortiori* dans le cas de la prévalence d'un sens conventionnellement reçu comme étant figuré sur un sens propre. Ce facteur tire-t-il son origine d'un vouloir divin ou bien est-il un simple outil dont dispose la raison humaine en vue « d'acquérir la connaissance » (*taḥṣīl al-ʿilm bi-hi*)[165] du mystère divin ? On retrouve ici, au moins en partie, la problématique que nous avions soulevée précédemment, celle de l'institution divine du langage et celle de la communication divine du message coranique et de sa réception par la raison, autrement dit la dialectique de l'origine, du contenu et de la communication du Livre. Le texte révélé est-il univoque et comprend-il nécessairement une seule et unique interprétation qui commanderait la prévalence d'un sens sur un autre ? Le mécanisme de prévalence serait-il inhérent à l'intention même de Dieu de révéler le Coran à sa créature ? Dieu serait-il non seulement cause première de la révélation mais encore cause seconde de sa réception par la raison humaine ? Les outils logiques et sémantiques par lesquels la raison peut acquérir la Science sont-ils précontenus dans le Livre révélé ? Quelle place enfin Rāzī accorde-t-il à l'intelligence et à la raison humaine et à leur capacité propre d'accéder à la vérité et d'élucider le message divin ?

Deux expressions récurrentes dans le *Mafātīḥ al-Ġayb* éclairent cette question. Il s'agit tout d'abord de l'expression *al-murād bi-qawli-hi*[166] au sens de « ce qui est voulu », déclinée sous une autre forme, *murād Allāhi taʿālā*, « ce qui est voulu par Dieu »[167]. Cette expression s'applique au sens d'un verset objet d'interprétations plurielles ou contradictoires et que le Commentateur entend préciser. On retrouve la seconde variante de cette expression dans le contexte précis d'un verset ou d'un mot

[165] TK 7, 184, 20.
[166] TK 7, 180, 1 ; TK 7, 180, 3 ; TK 7, 180, 11.
[167] TK 7, 189, 11 ; TK 7, 190, 15 ; TK 7, 190, 20 ; TK 7, 190, 24.

qui ne peut être pris dans son sens propre (*ẓāhir*)[168] : « Il apparaît ainsi qu'il n'est possible de passer du sens prévalent au sens prévalu qu'au moyen de l'établissement d'une preuve rationnelle décisive, qui montre que le sens prévalent est impossible. Si cette preuve est établie et que le sujet de la loi sait que ce qui est voulu par Dieu n'est pas ce que lui montre le sens propre du mot[169], alors, il n'a pas besoin de connaître pourquoi ce sens prévalu est ce qui est voulu par Dieu, parce que le moyen pour arriver à cela ne consiste que dans la prévalence (*targīḥ*) d'une métaphore sur une autre métaphore ou d'une interprétation sur une autre. »[170] Relevons le contexte similaire d'un autre emploi de cette expression : « Si l'expression a un sens prévalent et qu'ensuite un argument plus fort montre que ce sens apparent n'est pas le sens voulu (*ġayr murād*), nous savons alors que le sens voulu par Dieu (*murād Allāhi taʿālā*) sera l'un des sens métaphoriques de ce sens réel. »[171]. Il apparaît tout d'abord que l'expression *murād Allāhi taʿālā* renvoie d'une part à l'institution divine du langage et d'autre part à la volonté de Dieu de communiquer la lettre coranique selon une signification précise. De ce fait, la prévalence du sens non-apparent (ici du sens métaphorique) est d'ordre divin. Pour autant, la raison humaine n'est pas disqualifiée : lui revient «l'établissement des preuves rationnelles décisives » (*iqāmat al-dalāla al-ʿaqliyya al-qāṭiʿa*) de cette prévalence ; elle peut elle-même faire prévaloir (*targīḥ*) un sens sur un autre (prévalence d'une métaphore ou d'une interprétation sur une autre), bien que Rāzī limite strictement cette possibilité à des cas précis.

Un second terme vient préciser le propos de Rāzī. Il s'agit du terme *mafhūm* traduit par « sens » ou « acception ». Ce mot, participe passif du verbe *fahima* « comprendre », se traduit littéralement par « ce qui est compris »[172]. Il apparaît dans le traité au sujet du caractère polysémique du mot *qurʾ* : « Il faut savoir encore que si le mot est employé en deux sens (*mafhumayni ʿalā al-sawiya*) équivalents,

---

[168] Nous ne donnons ici que les références les plus significatives extraites du traité lui-même et de seconde partie du commentaire du verset 7 : TK 7, 183, 9 ; TK 7, 189, 14 ; TK 7, 190, 15 ; TK 7, 190, 15 ; TK 7, 190, 20 ; TK 7, 190, 24 ; TK 7, 191, 17.

[169] En voici une variante dans le *Asās al-Taqdīs* p. 182, 11-14 : « Si ce sens advient [le sens apparent], le sujet de la Loi doit juger que ce qui est voulu par Dieu pour ce mot n'est pas ce que son apparence en fait connaître. »

[170] TK 7, 183, 7-11.

[171] TK 7, 190, 14-15.

[172] Sur l'importance du terme *mafhūm* dans la pensée philosophique de Rāzī : cf. R. Arnaldez, *op. cit.*, p. 249-250.

l'intelligence hésite. Voici un exemple : le mot *qurʾ* a le sens de « menstrues » et de « pureté ». »[173] À la différence d'un sens ou signifié se rapportant à un signifiant, le terme *mafhūm* désigne d'abord ce qui est compris par la raison, la compréhension ayant pour objet ce qui est signifié par le mot, son sens. Ce terme n'est donc pas exactement le synonyme de mot *maʿnā*, qui lui, désigne l'intelligible, et dans le champ de la sémantique, le sens. Le terme *maʿnā* traduit par « sens » est la représentation du nom d'une chose dans l'esprit humain. On dira que le terme *maʿnā* se rapporte à l'essence de la chose donnée, à son idée et à sa représentation dans l'esprit[174]. Le terme *mafhūm* contenant l'idée de compréhension se rapporte, quant à lui, à la faculté propre de la raison à créer des concepts (désignés par le même terme *mafhūm*). C'est donc une faculté active qui met en relation celui qui perçoit et la chose perçue[175]. La compréhension (*fahm*) est une part de l'activité de l'entendement humain, « entendement qui a le pouvoir de rendre multiple ce qui est un et d'unifier ce qui est multiple parmi les idées, les concepts (*maʿnā* au sens d'intelligibles). » [176]

Cette brève analyse du concept de prévalence (*tarǧīḥ*) permet de préciser le champ d'application de la raison humaine relativement au texte révélé. Tout d'abord, le Coran est la communication par Dieu de sa Parole dans une langue instituée par lui et seule capable de communiquer aux hommes la sagesse et la science véritables. Dieu donne aux noms la signification qu'il veut (*al-murād*) et il les enseigne aux hommes, en leur donnant la faculté de les comprendre. En ce sens, la prévalence d'un sens sur un autre relève de la volonté divine. Il semble donc que Rāzī considère la signification d'un mot ou d'un verset comme immuable parce que d'essence divine[177]. Pour sa part, la

---

[173] TK 7, 181, 28 – 182, 2.

[174] A. -M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, DDB, Paris, 1938, art. *mafhūm* p. 286-287 et *maʿna* p 253-255.

[175] Nous touchons ici aux théories de la connaissance développées par la *falsafa* médiévale. La question centrale, chez les penseurs arabes et latins, était de déterminer ce qui, dans le processus d'intellection, revient en propre à l'homme. On sait qu'Ibn Sīnā (m. 1037), par sa filiation platonicienne, nie à l'âme humaine toute fonction dans l'intellection, ne faisant procéder celle-là (par émanation) que d'une Intelligence séparée immuable et éternelle, « premier causé » par Dieu, et produisant en l'homme les intelligibles. D'autres penseurs comme Ibn Rušd (m. 1198), conscients de la contradiction de la pensée avicennienne sur le rôle du sensible, tentent d'introduire une causalité humaine (l'image) au processus d'intellection tout en préservant la nature séparée, divine, de l'intellect. Il faudrait vérifier l'influence de la pensée avicennienne sur le concept d'intellection chez Rāzī.

[176] A. -M. Goichon, *op. cit.*, art. *mafhūm* p. 286.

[177] Rāzī se rallie partiellement à la thèse ašʿarite selon laquelle la Parole est un attribut de l'essence à la différence des théories muʿtazilites qui la qualifient d'attribut des actes divins, attributs communs à

raison humaine se doit d'éclairer et de comprendre (*fahm*) ces significations voulues par Dieu. Elle dispose d'outils logiques et sémantiques, elle élabore des concepts (comme celui de la prévalence), analyse les données linguistiques et fournit des preuves rationnelles en vue de parvenir à la réalité des signifiants. Son champ d'action est cependant délimité : le *tarǧīḥ* n'est autorisé que dans des domaines précis de la pensée islamique, comme les questions de droit (*masā'il al-fiqhiyya*)[178]. Nous allons y revenir avec la question des preuves.

3.4 *Les principes méthodologiques dans la classification de Faḫr al-Dīn al-Rāzī : la nature et l'usage des preuves*

En matière d'interprétation du Coran, la question la plus délicate aux yeux de Rāzī, demeure celle du passage (*ṣarf*) d'une expression de son sens apparent à son sens figuré. Le Commentateur distingue deux types de preuves par lesquelles la raison doit justifier un tel passage : « Nous disons donc qu'il est nécessaire de justifier le passage d'un mot de son sens prévalent à son sens prévalu par une preuve disjonctive (*munfaṣil*). Cette preuve disjonctive est formelle (*lafẓī*) ou rationnelle (*ʿaqlī*). »[179]

Le terme *infiṣāl* décrit chez Ibn Sīnā « l'état de ce qui est séparé après avoir réuni, ou bien une séparation au sens de différence »[180]. Cette terminologie marque l'idée de discontinuité (*ġayr al-ittiṣāl*) dans une chose. En logique, la disjonction caractérise une chose « dont l'existence est apparente, mais la définition cachée (*ẓāhir al-wuǧūḏ ḫafā al-ḥadd)* »[181]. Faḫr al-Dīn al-Rāzī reprend l'idée de discontinuité entre la lettre et le sens apparent et y adjoint l'idée de non-nécessité de l'évidence. Il entend par preuve disjonctive un argument qui vise à démontrer et à établir le contraire de l'évidence. Dans le cas présent, l'évidence est du côté du sens propre (*ẓāhir*). Une telle preuve tend donc à prouver la prévalence du sens figuré (*muʾawwal*). Rāzī distingue ensuite deux types de preuves disjonctives : la preuve formelle (*lafẓī*) et la preuve rationnelle (*ʿaqlī*).

---

l'homme et à Dieu. Il reconnaît que la théorie ašarite ne s'applique qu'aux significations et non aux phonèmes.

[178] TK 7, 183, 4.

[179] TK 7, 182, 15-17.

[180] A. -M. Goichon, *op. cit.*, art. *infiṣāl* et *munfaṣil* p. 273-274.

[181] *Ibid.*, p. 274.

a) La preuve formelle

La preuve formelle disjonctive est essentiellement fondée sur la lettre. Le Commentateur expose les éléments qui fondent ce type de preuve : « En effet chaque preuve formelle est fondée sur la tradition des réalités linguistiques (*naql al-luġa*) et des questions de grammaire (*naḥw*) et de dérivation (*taṣrīf*) ; elle est aussi fondée sur l'absence d'homonymie (*ištirāk*), de métaphore (*maǧāz*), de spécifications (*taḫṣīṣ*), d'ellipse (*iḍmār*), et de contradiction au plan de la Tradition (*muʿāriḍ al-naqlī*) et de la raison (*muʿāriḍ al-ʿaqlī*) »[182]. Les preuves formelles relèvent donc de réalités linguistiques et s'intéressent à la lettre du Coran. Remarquons que Rāzī conditionne l'usage de ce type de preuve à l'absence (*ʿadam*) d'un certain nombre de figures rhétoriques dont il estime qu'elles ne peuvent en aucune manière commander la prévalence d'un sens sur un autre. L'usage de ces figures[183] par les commentateurs lui apparaît comme subjectif. En effet chacun peut recourir à une interprétation tropique pour justifier sa doctrine, et l'on sait combien Rāzī reprochera aux Muʿtazilites l'interprétation métaphorique visant à éliminer les anthropomorphismes de la représentation coranique. Dans la suite du commentaire du verset 7, le commentateur de Rayy condamne explicitement l'usage de « prévalences linguistiques » (*tarǧīḥāt luġawiyyāt*) : « elles peuvent uniquement signifier que l'opinion est faible (*al-ẓann al-ḍaʿīf*) »[184]. L'interprétation métaphorique relève de ce type de prévalence ; voici ce qu'il en dit : « Si l'expression a un sens prévalent et qu'ensuite une preuve plus forte montre que ce sens n'est pas le sens voulu par Dieu, nous savons que le sens voulu par Dieu sera un des sens métaphoriques de ce sens réel (*baʿḍ maǧāzāt tilka al-ḥaqīqa*). Dans les métaphores il y a abondance, et la prévalence d'un sens sur un autre n'existe que par des prévalences linguistiques. Si la question est décisive et exige une connaissance certaine (*al-masʾala al-yaqīniyya*), l'élaboration d'une théorie par des

[182] TK 7, 182, 23-27. Le même argument repris *in extenso* et appliqué à la polémique entre Muʿtazilites et Ašʿarites sur les actes humains est avancé dans l'ouvrage de Rāzī, *al-Maṭālib al-ʿĀlīya*. Cf D. Gimaret, *op. cit.*, p. 139.

[183] Rāzī n'exclut pas a priori le recours aux formes rhétoriques dans le *tafsīr* coranique ; lui-même tentera, à partir des travaux d'al-Ǧurǧānī, de classifier ces formes et en particulier le *maǧāz* dans un ouvrage (*al-Maʿālim fī Uṣūl al-Dīn*) qui servira de référence aux théoriciens de la langue qui lui succéderont. La question de la valeur et de l'opportunité de l'usage de ces figures en *tafsīr* et en *kalām* sera continuellement l'objet de débats : les uns dénonçant la falsification de la réalité de le révélation, les autres fournissant la preuve que ces figures rhétoriques rendent plus clairement et complètement la vérité de la lettre coranique. Ces figures seront très souvent rapportées au dogme de l'*iʿǧāz* du Coran.

[184] TK 7, 190, 17.

preuves d'opinion faibles n'est pas permise.»[185] Il distingue ici deux opérations consécutives de prévalence : La première consiste à faire prévaloir un sens figuré sur un sens apparent par une « preuve plus forte ». Cette prévalence offre une pluralité de sens métaphoriques possibles. Il s'ensuit qu'une seconde opération s'avère nécessaire pour faire prévaloir un seul et unique sens métaphorique[186]. C'est cette seconde opération qu'il désigne par l'expression « prévalence linguistique ». Pour le Commentateur, la « prévalence d'une métaphore sur une autre métaphore »[187] est impossible, car elle revient à la prévalence d'une « opinion ou d'une interprétation sur une autre » ; il qualifie cela « d'extrêmement faible (*fī ġāyat al-ḍuʿf*) ».[188]

Notons que Rāzī ne se cantonne pas à la simple condamnation de ce type de procédé. Il est des domaines de la pensée où tirer parti de preuves formelles est licite : « Il n'est pas permis de se fier à une chose semblable dans les questions fondamentales (*uṣūliyya*) ; mais on peut s'y fier dans les questions de droit. »[189] Ainsi distingue-t-il les questions de droit (*fiqh*)[190] des « questions décisives »[191] Ces dernières

---

[185] TK 7, 190, 14-18.

[186] Dans le *Asās al-Taqdīs*, Rāzī évoque cette pluralité de sens métaphoriques. Il exprime différemment l'interdiction de la prévalence d'une métaphore sur une autre : « Il ne faut pas qu'à partir de la faiblesse de l'un [un sens] s'impose le deuxième et le troisième (…) il ne faut pas utiliser le terme dans ses deux sens quand il apparaît qu'une expression ambivalente ne peut être utilisée dans ses deux acceptions ensemble » AT 186, 9-11.

Il poursuit ainsi sur l'unicité du sens métaphorique comme condition *sine qua non* de la permutation : « Quant à une expression qui ne correspond qu'a une seule réalité, si une preuve montre qu'elle n'est pas le sens voulu, il faut prendre cette expression en son sens métaphorique. Si ce sens est unique, le passage de l'expression [d'un sens à un autre] est nécessaire pour se préserver de la négation des attributs divins (*taʿṭīl*) ; sinon, il faut rejeter ces sens métaphorique. » AT 186, 12-15.

[187] TK 7, 183, 11.

[188] TK 7, 183, 13. Un autre passage du traité étend cette impossibilité au cas particulier d'une expression qualifiée de « vague », c'est-à-dire ayant plusieurs sens équivalents. Il indique que le recours à une preuve disjonctive n'est, dans ce cas précis, d'aucune utilité : « En effet la signification de ces mots, indiquant tous les points de vue qui servent à les commenter de façon équivalente, est sans preuve disjonctive, selon ce que nous avons résumé au début du commentaire de la sourate de la Vache. » TK 7, 183, 27 – 184, 1.

[189] TK 7, 183, 3-4.

[190] Derrière cette affirmation, on perçoit la position clairement šāfiʿīte de Rāzī en matière de droit. Selon l'école fondée par al-Šāfiʿī, le *fiqh* intègre en ses fondements ou sources (*uṣūl*), des composantes scripturaires – le Coran et la *Sunna* – et doctrinales – l'*iǧmāʿ* et le *qiyās*. Si cette école cherchera à encadrer l'usage de « l'opinion » ou « jugement personnel » (*raʾy*) laissé au début de l'Islam, à l'appréciation de l'autorité judiciaire, elle institutionnalisera l'usage du raisonnement par analogie (*qiyās*). Ce dernier consiste en l'observation des rapports, des ressemblances et correspondances entre les choses. Partant des différences, le *qiyās* les met en ordre. Ensuite, il recherche la raison de ces rapports pour passer à de nouveaux rapports. Il contient le principe d'une extension par ressemblance en dépit des différences et prépare les éléments d'une déduction. S'il existe des similitudes entre le raisonnement par analogie et celui fondé sur la prévalence, il resterait à rechercher si les juristes musulmans ont intégré au *qiyās* le principe de la prévalence.

concernent selon « le consensus (*iǧmāʿ*) des musulmans, les théories sur l'essence divine (*ḏāt*) et ses attributs (*ṣifāt*) »[192]. Dans le domaine de la Loi divine, Rāzī introduit encore une autre distinction qu'il emprunte à Ibn ʿAbbās : « Les commandements qui viennent de Dieu se divisent en deux catégories : ceux qui ne peuvent être changés (*yataġayyaru*) par une loi ou par un autre, comme l'ordre de se soumettre à Dieu, de se garder de l'injustice, du mensonge, de l'ignorance, de l'homicide injustifié ; et ceux qui sont variables (*yaḫtalifu*) selon telle ou telle loi : comme le nombre de prières, les montant de l'aumône légale, les condition de la vente, du mariage, et de bien d'autres encore. La première catégorie est appelée sûre par Ibn ʿAbbās parce que les trois versets de la sourate des Troupeaux incluent cette catégorie. »[193] La référence sûre de la Loi est scripturaire. En dehors de la prescription coranique, les obligations sont variables et visent seulement les modalités pratiques d'application des commandements divins.

A côté des arguments de nature linguistique et rhétorique, il fait mention des « contradictions sur le plan de la Tradition et de la raison ». Il vise ici les *mutakallimūn* et les *muḥaddiṯūn* qui tous, convaincus de la véracité du Coran ou de la *Sunna*, en tirent des conclusions contradictoires.

Dans le même ordre d'idée, il fait mention du cas particulier où deux preuves formelles sont en concurrence : « Le passage se produit seulement quand, entre deux preuves formelles, survient une contradiction. Dans ce cas, l'abandon du sens propre de l'une des deux pour conserver celui de l'autre ne vaut pas mieux que le contraire»[194]. Il entend ici, par preuve formelle, la « preuve révélée » (*al-dalīl al-samʿī*), c'est-à-dire dérivant d'une citation coranique. Il s'agit du cas où un verset s'oppose à un autre, sans qu'il soit possible de se déterminer pour l'un ou pour l'autre. Rāzī pointe ici les limites de la méthode d'interprétation du texte par le texte qui consiste à opposer une catégorie de versets à une autre, afin de tirer argument de telles contradictions pour appuyer une théorie ou une doctrine. Un propos extrait du *Mafātīḥ al-Ġayb* au sujet des versets interprétés en faveur du *qadar* ou en faveur du *ǧabr* corrobore ce point de vue : « Partout dans le Coran, on trouve ces deux catégories de

[191] TK 7, 183, 5.
[192] TK 7, 190, 26.
[193] TK 7, 183, 21-26.
[194] TK 7, 182, 18-20.

versets : chacune des deux catégories sert d'argument à un groupe ; ainsi les preuves révélées (*al-dalā'il al-samʿiyya*) étant des deux bords, elles se situent en un champ de contradiction (*fī ḥayyiz al-taʿāruḍ*) »[195].

Il résume ainsi son propos sur les preuves formelles : « Tout cela est du domaine de l'opinion et ce qui est fondé sur l'opinion relève évidemment du domaine de l'opinion. Il est donc établi qu'aucune de ces preuves formelles ne peut être décisive (*qāṭiʿ*). »[196] Ces preuves ne conduisent pas à une connaissance certaine, mais aboutissent seulement à une opinion (*ẓann*) ou présomption. Rappelons qu'en logique, l'opinion est « un avis (*raʾy*) selon lequel une chose est ainsi alors qu'elle peut ne pas être telle »[197]. Elle concerne les choses dont la raison ne peut pas donner « un assentiment (*taṣdīq*) ferme, parce que la possibilité du contraire vient à l'esprit »[198]. Ibn Sīnā classifie les moyens par lesquels la raison peut appréhender (*idrāk*) le bien : en premier, le sens (*al-ḥiss*), puis, l'imagination (*al-ḫayāl*), l'estimative (*al-wahm*), l'opinion, puis, la raison (*al-ʿaql*)[199]. Pour Rāzī, l'interprétation du Coran, mais aussi les questions de l'essence divine, des actes et des attributs divins ne peuvent souffrir quelques allégations ou présomptions de la raison humaine. Ces questions doivent être traitées avec la plus grande rigueur intellectuelle et ne peuvent pas laisser place à la contradiction.

b) La preuve rationnelle

Venons-en maintenant aux preuves dites « rationnelles » (*ʿaqlī*) et « décisives » (*qāṭiʿ*). Faḫr al-Dīn al-Rāzī ne définit pas la nature de ce type de preuve ; aussi s'en tient-il seulement à un propos général, à la différence de sa présentation détaillée des preuves formelles.

Tout d'abord, avant d'y recourir sur un mode disjonctif, les preuves rationnelles servent à confirmer le sens propre d'une expression ou d'un verset, c'est-à-dire son caractère *muḥkam* : « L'enquêteur impartial prend le verset selon trois catégories : la

[195] TK 2, 52, 17-18. Cité par D. Gimaret, *op. cit.*, p. 140.
[196] TK 7, 182, 27.
[197] A. -M. Goichon, *op. cit.*, art. *Ẓann* p. 209-210.
[198] *Ibid.*, p. 209.
[199] *Ibid.*, p. 209.

première est celle dont le sens propre est confirmé (*taʾakkadu ẓāhiru-ha*) par des preuves rationnelles. »[200] Cet usage non disjonctif de la preuve rationnelle donne lieu dans le traité à une discussion entre Rāzī et al-Aṣamm. Pour ce dernier, sont *muḥkam* les versets dont « la signification est claire et apparente (*wāḍiḥ wa lāʾiḥ*) » par opposition aux versets *mutašābih* dont le sens « nécessite, pour le connaître, discernement et réflexion (*tadabbur wa taʾammul*) »[201]. Al-Aṣamm cite trois exemples coraniques pour appuyer sa définition. L'objection de Rāzī est double : soit la définition al-Aṣamm est incomplète, et Rāzī précise les propos de son interlocuteur en les ramenant à sa propre classification sémantique et à la dialectique prévalent / prévalu ; soit les exemples qu'il tire du Coran contredisent sa définition, puisque tous nécessitent, « pour en connaître l'exactitude, une preuve rationnelle »[202]. Rāzī interroge ainsi son interlocuteur « Il veut dire que le sens sûr est celui dont on connaît l'exactitude sans recourir à une preuve. Et par conséquent, le sens sûr, selon ce qu'il dit, est celui dont on connaît l'exactitude de par l'exigence de la raison (*bi-ḍarūrati al-ʿaql*). Tandis que le sens ambigu, est celui dont on connaît l'exactitude par une preuve rationnelle (*bi-dalīli al-ʿaql*). »[203] En mettant en cause ainsi la pensée d'al-Aṣamm, le Commentateur entend affirmer que le *muḥkam* et *mutašābih* exigent l'un et l'autre des preuves rationnelles pour être appréhendés par le croyant. Encore une fois, La raison n'est ni disqualifiée ni dispensée de la tâche d'interprétation. Le Coran, y compris dans ses versets *muḥkam*, ne se donne pas à connaître sous le mode d'une autocommunication de soi nécessaire, mais il implique la médiation de la raison. Les preuves rationnelles sont toujours nécessaires, mais elles diffèrent selon qu'elles s'appliquent aux significations *muḥkam* ou aux significations *mutašābih*. Les premières comportent des « présupposés (*muqaddimāt*) peu nombreux, ordonnés et clairs, en ce sens qu'on ne croit guère à une erreur possible à leur sujet »[204]. Les secondes « sont cachées » et elles comportent « des présupposés nombreux et sans ordres ». L'expression *muqaddima* désigne en logique le présupposé ou la prémisse, c'est-à-dire, la partie d'un argument ou d'une preuve sur laquelle on va fonder une

[200] TK 7, 189, 9-10.
[201] TK 7, 184, 6-7.
[202] TK 7, 184, 13-14.
[203] TK 7, 184, 11-12. L'expression *bi-ḍarūrati al-ʿaql* laisse entendre que la raison connaîtrait immédiatement et nécessairement le sens *muḥkam* sans la médiation de preuves.
[204] TK 7, 184, 17-19.

conclusion. Transparaît ici la manière dont l'herméneutique du texte révélé telle que la définit Rāzī emprunte à la logique non seulement sa terminologie, mais encore ses principes et sa méthode.

L'usage le plus courant de la preuve rationnelle en est l'usage disjonctif. Il n'est requis que dans le cas du passage (*ṣarf*) d'un mot de son sens prévalent à son sens prévalu : « Il apparaît ainsi qu'il n'est possible de passer du sens prévalent au sens prévalu qu'au moyen de l'établissement d'une preuve rationnelle décisive, qui montre que le sens prévalent est impossible. »[205] Dans un autre ouvrage, le *Nihāya al-Īǧāz fī al-Iʿǧaz*[206], Rāzī, à travers un propos attribué à ʿAbd al-Ǧabbār sur les avantages d'un Coran *muḥkam* et *mutašābih*, donne un exemple où l'on doit recourir à une preuve de type disjonctif : « Le Coran en tant qu'il est composé du *muḥkam* et du *mutašābih*, exige que celui qui l'examine et l'étudie avec circonspection, ait recours à des preuves rationnelles pour distinguer (*yumayyizu*) le *muḥkam* du *mutašābih*, en particulier dans le cas où il s'empare d'une expression dont le sens propre est un anthropomorphisme (*tašbīh*), mais qui démontre en fait l'unicité de Dieu (*tawḥīd*). »[207] Ce cas est particulièrement subtil. En effet, le savant ne peut rejeter tout bonnement l'expression, sous prétexte qu'elle constitue un anthropomorphisme. Il doit fournir une preuve rationnelle par laquelle il distingue le sens véritable du mot (ici l'unicité divine) par delà son apparence anthropomorphique. Cette distinction (*tamyīz*) du sens voulu par une preuve rationnelle, constitue en fait une prévalence implicite.

La preuve rationnelle disjonctive a en outre une fonction paradoxale dans le travail herméneutique. Elle oblige, d'une part, le commentateur à faire œuvre « d'interprétation » (*taʾwīl*) : « Nous savons déjà globalement que l'utilisation d'un mot dans son sens prévalu est autorisée, à défaut de pouvoir lui attribuer son sens propre. Dans ce cas, l'interprétation s'impose (*yataʿayyanu al-taʾwīl*)»[208]. D'autre part, elle restreint l'interprétation à l'établissement d'une signification plutôt qu'une autre ; en aucune manière il n'est possible de s'interroger sur le « pourquoi » (*māḏā*) de ce

[205] TK 7, 183, 7-9.
[206] Cet ouvrage est consacré à démontrer l'*iʿǧāz* coranique.
[207] Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Nihāya al-Īǧāz fī al-Iʿǧaz*, Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn, Beyrouth, 1985, p. 381, l. 9-11.
[208] TK 7, 183, 7.

« sens voulu » (*al-murād*) : « Il [le sujet de la Loi] n'a pas besoin de connaître pourquoi ce sens prévalu est ce qui est voulu par Dieu. »[209] Nous lisons encore, au sujet de cette conception restrictive du *taʾwīl* : « A cause de cette solide enquête, nous sommes d'avis, après l'établissement de preuves décisives qui montrent qu'attribuer au mot un sens propre est impossible, qu'il n'est pas permis de se plonger dans une interprétation minutieuse (*al-ḫawḍ fī taʿyīn al-taʾwīl*). »[210]

3.5 *Conclusion*

De notre présentation des principes méthodologiques sur lesquels Faḫr al-Dīn al-Rāzī fonde sa théorie de l'interprétation, le champ d'intervention de la raison humaine appliqué à l'herméneutique coranique s'en trouve délimité avec plus de clarté. Non seulement le commentateur de Rayy a défini les outils linguistiques et logiques à disposition de l'entendement humain, mais il a encore précisé les critères rationnels et les exigences scientifiques auxquels le savant doit nécessairement se soumettre. Chacune de ces normes contient un principe restrictif[211] qui garantit à l'interprétation son objectivité ; ces principes se rapportent ultimement au *murād Allāhi taʿālā* devant lequel la raison s'arrête, comme devant le mystère (*sirr*) du Coran, inhérent à son essence divine et à la volonté divine de communiquer par lui la Science et la Sagesse véritables. Ce cadre strict parait à première vue contredire et infirmer l'effort de production d'une théorie interprétative rationnelle pour lui opposer un autre modèle de réception du texte révélé. Rāzī va donc tenter d'articuler sa propre théorie herméneutique avec un autre modèle *a priori* antinomique, celui des *Salaf*, cristallisé autour du concept de *tafwīḍ*.

---

[209] TK 7, 183, 10.

[210] TK 7, 183, 15.

[211] Chaque instrument logique mis à disposition de la raison interprétative contient un principe limitatif ou suspensif interne. L'usage de la prévalence est subordonné à la production et la présentation de preuves rationnelles décisives. L'usage des preuves formelles est limité à des domaines précis de la pensée islamique par la nature même de ces preuves, relevant essentiellement de l'opinion. Enfin l'usage des preuves rationnelles décisives peut tout au plus orienter l'interprétation en faveur de la prévalence d'un sens sur un autre, mais n'autorise en aucune manière le *mufassir* à sonder le mystère du « pourquoi » de tel sens « voulu » par Dieu.

4. D'un modèle d'interprétation à un autre ? De l'usage de la raison à la remise de l'interprétation des *mutašābihāt* à Dieu seul, le *tafwīḍ*

Dans notre troisième partie, nous avons procédé à l'analyse du premier moment de la pensée de Faḫr al-Dīn al-Rāzī qui correspond à l'élaboration d'une théorie interprétative rationnelle. La seconde partie du commentaire du verset 7 et le *Asās al-Taqdīs* semblent désigner un second moment de son raisonnement, qui tendrait à produire un autre modèle interprétatif, ou tout au moins à encadrer et délimiter strictement le premier.

Pour saisir la teneur de ce qui peut paraître à première vue comme un revirement dans la pensée du Commentateur, nous nous intéresserons dans un premier temps aux termes *taʾwīl*, *tafsīr* et *tafwīḍ* comme autant de concepts qui ont façonnés les polémiques médiévales autour de la question de l'interprétation du Coran. Nous verrons comment, en dépit de leur usage limité, ils apparaissent déterminants dans l'élaboration de la théorie de Rāzī.

Puis, partant du concept de *tafwīḍ*, nous analyserons la manière dont Rāzī tente de s'arroger l'héritage des Pieux Anciens pour asseoir sa théorie, et dans quelles intentions.

Enfin, nous présenterons la dernière partie du traité sur les avantages de la présence des *mutašābih* dans le Coran. Nous verrons comment à partir d'arguments d'un genre nouveau, et sous couvert d'honorer la double nature sûre et ambiguë du Livre, Rāzī entend défendre et légitimer le bien fondé de sa théorie.

4.1 Taʾwīl *et* tafsīr *: délimiter le champs d'intervention de la raison humaine quant à l'interprétation du Coran*

Le couple formé des termes *taʾwīl* et *tafsīr* est emblématique des enjeux du débat qui opposa les écoles médiévales de *kalām* sur la manière dont pouvait être utilisé le matériau coranique à des fins exégétiques. Rappelons, qu'en plus de leur emploi coranique[212], les deux termes étaient employés comme synonymes dans les premiers

[212] Le mot *taʾwīl* apparaît dix-sept fois dans le Coran : il implique l'interprétation d'un rêve ou d'un événement (12, 6, 21, 36-37 ; 18, 78), il a le sens d'interprétation en 3, 7 où il apparaît deux fois ; il indique un événement dont on a été averti, ce qui suppose divination ou prédiction (7, 53 ; 10, 39) ; il indique la conséquence ultime de chaque chose (4, 59 ; 17, 35). Le mot *tafsīr* n'apparaît qu'une seule fois en 25, 33 où Dieu donne l'explication du fait que le Coran a été révélé par fragments. Cf. A.

siècles de l'Islam. Aussi bien al-Ṭabarī (m. 303/915) et qu'al-Māturīdī (m. 333/944) emploient le mot *taʾwīl* dans le titre même de leurs commentaires[213]. Il en sera de même beaucoup plus tard pour les travaux d'al-Nasafī (m. 701/1303) et al-Bayḍāwī (m. 716/1316). Parallèlement à cet emploi indifférencié, on verra fleurir, dès le huitième siècle, une quantité importante de travaux examinant la signification du *taʾwīl* et l'associant à un sens caché, subtil, connu de Dieu seul ou de savant éminents, par opposition au *tafsīr*, niveau humain de connaissance du Livre, propre au commun des exégètes. Un autre type d'interprétation assimilera le *taʾwīl* à l'exégèse fondée sur l'opinion personnelle et la raison, par opposition au *tafsīr* basé sur les matériaux transmis par le Prophète lui-même, ses Compagnons et leurs Successeurs[214]. Ce dernier prendra le nom de *tafsīr bi-l-maʾṯūr* (selon ce qui a été transmis) ou encore *tafsīr bi-l-ʿilm*[215], alors que le *taʾwīl* prendra le nom de *tafsīr bi-l-raʾy*. Al-Māturīdī, sur des critères de distinction similaires, affirmera que le *tafsīr* appartient aux compagnons du Prophète, alors que le *taʾwīl* revient aux *fuqahāʾ*[216]. Des distinctions d'ordre méthodologique déjà présentes chez al-Māturīdī et systématisées par al-Suyūṭī assignent au *tafsīr* l'interprétation des versets qui n'ont qu'une seule signification, et au *taʾwīl* celle les versets polysémiques (*fa-l-tafsīr ḏā waǧh wa al-taʾwīl ḏā wuǧūh*)[217]. Mais parallèlement aux travaux d'écoles, le *taʾwīl* se développera en particulier dans le šīʿisme et le ṣūfisme de manière autonome par rapport à l'orthodoxie sunnite. Il désignera alors l'interprétation allégorique et ésotérique du Coran, délaissant le sens évident pour se concentrer sur des niveaux de langue plus spéculatifs.

Il nous faut comprendre comment Rāzī se fait à la fois l'héritier des développements historiques de l'acception de ces termes et des genres littéraires qu'ils ont produits, en même temps qu'il s'en démarque.

Rippin,
tafsīr , EI^2 t. X, p. 90-95 ; I. Poonawala, *Taʾwīl*, EI^2, t. X, p. 418-420.

[213] Ils portent respectivement les titres de Ǧāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āyat al-Qurʾān et al-Tafsīr al-Māturīdī al-Musammā Taʾwīlāt Ahl al-Sunna. Cf. A. Rippin, op. cit., p. 92 ; I. Poonawala, op. cit., p. 419.

[214] C'est sur cette base qu'al-Suyūṭī définira le *tafsīr* comme l'interprétation des matériaux relatifs aux *asbāb al-nuzūl* (*riwāya*, *samāʿ*, *šahāda*) et transmis par les témoins de la révélation ; il réserve le *taʾwīl* à l'expertise et à l'analyse scripturaire qu'il définit comme *dirāya* (connaissance, savoir) et *istinbāṭ* (déduction, invention). Cf. J. Wansbrough, *Quranic Studies, sources and methods of the scriptural interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1977, p. 154-156.

[215] *Ibid.*, p. 158.

[216] *Ibid.*, p. 154.

[217] *Ibid.*, p. 155.

a) Occurrences des termes dans le traité

Le terme *tafsīr* est peu usité dans le traité. On en relève quatre occurrences. Les trois premières désignent le commentaire proprement dit du verset 7, objet de la présente étude[218]. De ce verset, Rāzī entend produire un « commentaire » des termes *muḥkam* et *mutašābih* selon l'étymologie puis selon l'usage de ces termes par les commentateurs eux-mêmes. La quatrième occurrence se rapporte aux tentatives d'interprétation du *muḥkam* et du *mutašābih* par divers commentateurs[219]. Nous relevons deux autres termes dérivés du schème verbal *fassara*. Le premier se rapporte à l'explicitation d'un mot « vague » c'est-à-dire ayant plusieurs sens. Rāzī emploie l'expression « commenter de façon équivalente »[220]. Le second terme attribue un rôle interprétatif aux versets *muḥkamāt* ; ils remplissent la fonction de « commentateurs » (*mufassira*) des *mutašābihāt*[221].

Le terme *taʾwīl*, quant à lui, en dépit d'occurrences peu nombreuses, semble recouvrir un sens moins générique que le terme *tafsīr*. Il apparaît deux fois dans la partie centrale du traité dans laquelle Rāzī s'attache à encadrer l'usage des preuves disjonctives formelles et rationnelles. Il est utilisé exclusivement dans le contexte particulier de l'interprétation des *mutašābihāt* par la prévalence d'un sens figuré sur un sens propre: « Nous savons déjà globalement que l'utilisation d'un mot dans son sens prévalu est autorisée, à défaut de pouvoir lui attribuer son sens propre. Dans ce cas, l'interprétation s'impose (*yataʿayyanu al-taʾwīl*). »[222] Le *taʾwīl* permet seulement au

[218] TK 7, 180, 20-21.
[219] TK 7, 181, 11.
[220] TK 7, 183, 28 – 184, 1.
[221] TK 7, 185, 21. La fonction d'interprète des *mutašābihāt* attribuée aux *muḥkamāt* découle de l'affirmation scripturaire de verset 7 selon laquelle ces derniers sont « la mère du Livre ». Dans le commentaire de cette expression, Rāzī confirme cette fonction herméneutique : « Alors que les versets sûrs sont compris dans leur essence même, les versets ambigus ne sont compris qu'à l'aide des versets sûrs. Evidemment les versets sûrs deviennent comme la mère des versets ambigus ». TK 7, 186, 17-18.
[222] TK 7, 183, 7. Voici en TK 7, 178, 11, un autre exemple où le *taʾwīl* est prescrit. Rāzī cite le cas de l'interprétation par les Chrétiens de l'affirmation selon laquelle « ʿĪsā est l'Esprit Saint de Dieu et sa parole », et dont ils déduisent queʿĪsā est le fils de Dieu. Pour Rāzī cet argument est un argument *ad hominem* formel (*ilzām lafẓī*) : « Ce qui est formel peut signifier la réalité ou la métaphore. Quand l'expression est mentionnée si bien que son sens apparent est incompatible (*muḫālif*^{an}) avec la preuve rationnelle, alors elle appartient à la catégorie des *mutašābihāt*. Il faut alors la ramener à l'interprétation (*taʾwīl*) ». En TK 27, 220, 26, les anthropomorphismes relatifs aux sentiments de Dieu (irritation, vengeance en 43, 55) et à ses actes qualifiés de mauvais (Dieu noie les pervers), sont des *mutašābihāt* qui doivent être interprétés par le *taʾwīl* (*yağibu an yuṣāra fī-ha ilā al-taʾwīl*).

mufassir de découvrir le sens d'un mot « voulu » par Dieu, c'est-à-dire, il ne l'autorise pas à dégager d'un mot ou d'un verset une pluralité de sens possibles : « A cause de cette solide enquête, nous sommes d'avis, après l'établissement de preuves décisives qui montrent qu'attribuer au mot un sens propre est impossible, qu'il n'est pas permis de se plonger dans une interprétation minutieuse. »[223] Le *taʾwīl*, s'il est fondé sur la raison, ne se réduit pas à l'exercice subjectif de la seule opinion personnelle (*raʾy*). Recourir à lui ne dispense pas en effet le commentateur de produire des preuves rationnelles disjonctives, sans lesquelles ses conclusions ne relèvent que de la présomption (*ẓann*). Rāzī encadre scrupuleusement l'usage du *taʾwīl* qui ne peut jamais être le mode usuel du commentaire coranique.

b) Nature du *tafsīr* et du *taʾwīl*

Dans la seconde partie du commentaire du verset 7, Faḫr al-Dīn al-Rāzī va tenter de donner une définition plus précise du terme *taʾwīl* qui apparaît deux fois dans ce même verset : « Ceux dont les cœurs penchent vers l'erreur s'attachent à ce qui est dit en figure, car ils recherchent la discorde et ils sont avides d'interprétation (*taʾwīl*) ; mais nul autre que Dieu ne connaît l'interprétation (*taʾwīl*) du Livre. Et ceux qui sont enracinés dans la science disent : « Nous y croyons ! Tout vient de notre Seigneur ! ». Mais seuls, les hommes doués d'intelligence s'en souviennent. »

Tout d'abord, Rāzī s'emploie à donner une définition étymologique du terme : « Il faut savoir que l'interprétation est le commentaire (*al-taʾwīl huwa al-tafsīr*) et son [sens] étymologique est le retour en arrière (*marǧiʿ*) et le fait d'aller vers ce qui est en avant (*maṣīr*). A partir de ton propos, il s'agit de retourner en arrière et d'aller à lui. Je retourne par l'interprétation (*awwaltu-hu taʾwīl*[m]) à l'origine de ton propos si je vais à lui (*ṣayyartu-hu ilay-hi*) ; cela est le sens du *taʾwīl* selon la langue ».[224] Il poursuit son explication à travers l'usage coranique du terme : « Puis le commentaire est appelé interprétation (*yusammā al-tafsīr taʾwīl*[m]) ; Dieu Très-Haut a dit : " Je vais t'apprendre

Notons aussi que pour certains versets, Rāzī proscrit le *taʾwīl*, comme en TK 14, 121, 1-9. Le savant doit remettre Dieu (*tafwīḍ*) l'interprétation des versets anthropomorphiques qui décrivent Dieu assis sur son trône (*ṯumma istawā ʿalā al-ʿarš* ; 7, 54) pour éviter, en assignant à Dieu un lieu physique, tout littéralisme.

[223] TK 7, 183, 14-16.

[224] TK 7, 189, 24-26.

l'interprétation que tu n'as pu endurer avec constance" (18, 78) et "C'est la meilleure interprétation" (4, 59) ; cela est la notification de ce que l'expression lui revient selon le sens. »[225]

Plusieurs remarques s'imposent ici. Apparemment il y a équivalence des termes *tafsīr* et *taʾwīl* qui semblent se présenter comme des synonymes. À un examen plus attentif de la double assertion ou équation « l'interprétation est le commentaire » et « le commentaire est appelé interprétation », il ressort une distinction subtile. Dans la première, le terme *tafsīr* est la constante ou le point de référence qui sert à définir la variable *taʾwīl* : il résulte de l'équation que *taʾwīl* est synonyme du terme technique *tafsīr* désignant le procédé rationnel d'explicitation d'un texte. Dans la seconde assertion, la constante est le terme *taʾwīl* et la variable à définir est le mot *tafsīr* : il en résulte que *tafsīr* est synonyme du terme technique *taʾwīl* désignant l'interprétation dont Dieu seul est à l'origine, puisque toute expression du Livre se rapporte à lui selon le sens.

Par delà l'apparente identité des termes, Rāzī marque chacun d'une polarité particulière, le *tafsīr* renvoyant à l'analyse scientifique du texte, et le *taʾwīl* renvoyant au sens « voulu » par Dieu et dont lui seul a les clefs d'interprétation. Loin d'être exclusives l'une de l'autre, ces deux approches sont constitutives de la méthode interprétative à laquelle doit se soumettre le *mufassir*.

4.2 *La science du* mutašābih *n'appartient qu'à Dieu : définition du concept de* tafwīḍ

Le commentaire de la seconde partie du verset 7 constitue apparemment une rupture dans la pensée de Faḫr al-Dīn al-Rāzī. En effet jusqu'alors, le Commentateur a fait place à l'usage du *taʾwīl* dans le cas particulier de l'interprétation des *mutašābihāt*, en l'admettant comme une approche et une modalité circonscrites à l'exégèse du Livre. Le verset 7 dont on sait qu'il joua un rôle décisif dans le développement de l'herméneutique coranique, oblige le commentateur de Rayy à établir « à qui [de Dieu ou du savant] appartient la science du *mutašābih* »[226]. La problématique sous-jacente au verset se présente ainsi : le texte, ne comprenant pas de signes de ponctuation et

[225] TK 7, 189, 26 – 190, 1.
[226] TK 7, 190, 11.

n'indiquant ni les arrêts ni les pause ouvre sur deux possibilités d'interprétation, grammaticalement fondées. La première lecture se conforme à cette traduction : « mais nul autre que Dieu ne connaît l'interprétation (*taʾwīl*) du Livre (*mā yaʿlamu taʾwīla-hu illā Allāhu*). Et ceux qui sont enracinés dans la science disent : " Nous y croyons ! " (*wa al-rāsiḫūna fī al-ʿilmi yaqūlūna āmannā bi-hi*). ». Une seconde lecture considère *al-rāsiḫūn* comme le deuxième sujet de la phrase précédente, coordonné au premier sujet *Allāh* par la conjonction *wa*. De cette manière, Dieu et *al-rāsiḫūn fī al-ʿilm* partagent le *taʾwīl*[227].

Voyons comment Faḫr al-Dīn al-Rāzī, en reprenant à son compte certaines tentatives antérieures d'interprétation de ce verset, articule cette nouvelle donnée scripturaire aux positions précédemment exposées dans son traité.

Il distingue deux traditions interprétatives de ce verset selon que le *wa* est introductif (*wa al-ibtidāʾ*)[228] dans lequel cas « Dieu seul connaît le *mutašābih* », ou bien encore une conjonction de coordination (*ḥarf al-ʿaṭf*)[229], herméneutique selon laquelle « la science du *mutašābih* appartient à Dieu et à ceux qui sont enracinés dans la science »[230]. Il se range clairement derrière les tenants de la première école, Ibn ʿAbbās, ʿĀʾiša[231] et Mālik b. Anas[232], al-Kisāʾī[233], al-Farrāʾ[234], et le Muʿtazilite al-Ǧubbāʾī[235] : « C'est ce propos que nous avons choisi »[236].

---

[227] Rāzī rapporte diverses tentatives d'explicitation de ce verset d'un point de vue grammatical. Il énonce deux possibilités : la première où le *al-rāsiḫūn* serait coordonné (*maʿṭūf*) au sujet Allāh ; il répond que « cela est éloigné du sens de l'éloquence ». La seconde où le verbe *yaqūlūn* serait soit une proposition principale (*kalām mubtadāʾ*), soit un complément circonstanciel d'état (*ḥāl*). Il objecte d'abord en disant que « le commentaire de la parole de Dieu pour lequel on n'a pas besoin de sous-entendu (*iḍmār*) est plus convenable que le commentaire pour lequel on en a besoin. » et qu'ensuite l'antécédent (*ḏā*) supposé du *ḥāl* est sujet à hésitations. Il qualifie ces tentatives « d'abandon du sens apparent ». TK 7, 191, 21 - 192, 3.

[228] TK 7, 190, 7.

[229] TK 7, 191, 21.

[230] TK 7, 190, 11.

[231] Il est possible que Rāzī évoque ici ʿĀʾiša, troisième femme du Prophète et fille de Abū Bakr, dont al-Buḫārī et Muslim rapporte quelques 300 traditions.

[232] Mālik b. Anas (m.179/796) juriste et fondateur du *maḏhab* des Mālikites. Son œuvre principale est le *Kitāb al-Muwaṭṭaʾ* considéré comme le premier ouvrage juridique de l'Islam. Ce livre a pour dessein de donner un tableau de loi et du droit, du rite et de la pratique de la religion d'après l'*iǧmaʿ* (consensus) reconnu dans l'Islam médinois et d'après la sunna courante de Médine, et de fournir un correctif de tout ce qui n'était pas encore fixé. On sait que pour lui, l'instance la plus élevée en matière juridique n'est pas le *ḥadīṯ* mais la pratique (*ʿamal*) et en cas d'absence de consensus connu, il recourt au jugement d'opinion personnelle, le *raʾy*.

[233] Al-Kisāʾī est l'auteur inconnu d'un célèbre ouvrage sur la vie des prophètes, *Qiṣaṣ al-Anbiyāʾ*, il pourrait être identifié au philologue engagé par le calife Hārūn al-Rašīd (m. 193-809) pour l'éducation de ses fils. Cf. J. H. Kramers, *Al-Kisāʾī*, EI^2, t. V, p. 985.

De là, il développe un argumentaire en six preuves. Nous n'en relèverons que les points qui se rapportent précisément à sa théorie herméneutique développée dans le traité.

La première preuve[237] vise le cas de la prévalence légitime d'un sens figuré sur un sens apparent, ce dernier n'étant pas le sens « voulu » par Dieu. D'une part Rāzī admet que le sens voulu par Dieu sera l'un des multiples sens métaphoriques du sens réel, c'est-à-dire du sens figuré prévalent. Mais d'autre part, il récuse à la raison humaine la capacité de déterminer rationnellement[238], parmi cette pluralité de sens, celui que Dieu a assigné à telle expression. La volonté de Dieu est ici inconnaissable et l'effort rationnel d'interprétation n'aboutit qu'à des conjectures multiples et faibles. La limite imposée au savant est dictée par la préservation de l'intégrité du Livre contre la multiplicité du sens ; la vérité divine est une et non multiple.

La seconde preuve est intéressante à plusieurs titres : « Si Dieu a partagé le Livre en deux parties, sûre et ambiguë, et si la raison montre la véracité de cette division (*dalla al-ʿaqlu ṣiḥḥat haḏihi al-qisma*), en tant que prendre l'expression dans son sens prévalent est sûr et la prendre dans son sens prévalu est ambigu, et si ensuite Dieu a

---

[234] Al-Farrāʾ (m. 207/822) est le sobriquet sous lequel est connu le grammairien et lexicologue d'al-Kūfa Abū Zakariyyāʾ Yaḥyā b. Ziyād. Il est reconnu comme l'un des maîtres voire même des fondateurs de l'école d'al-Kūfa. Son savoir l'a porté plus sur le *fiqh*, le *ḥadīṯ* la médecine et l'astrologie et assez peu sur le *kalām*, même si on lui attribue des positions muʿtazilites modérées. Cf. R. Blachère, *al-Farrāʾ*, EI^2 t. II, p. 825-827.

[235] Al-Ǧubbāʾī (m. 303/915) est l'un des Muʿtazilites les plus connus, maître d'al-Ašʿarī qui après avoir fait sécession s'appliquera à réfuter les thèses de ce dernier. Al-Ǧubbāʾī enseigne à un moment ou le muʿtazilisme n'est plus doctrine officielle et ses thèses, en particulier sur la question des actes humains, annoncent les solutions du *kalām* ašʿarite. La question des attributs divins restera un point de conflit entre le disciple et le maître. Cf. L. Gardet, *al-Ǧubbāʾī*, EI^2 t. II., p. 584.

[236] TK 7, 190, 9. Les partisans du double sujet sont Ibn ʿAbbās, Muǧāhid, et al-Rabīʿ b. Anas. Rāzī rapporte sans plus de précisions qu'Ibn ʿAbbās s'est prononcé en faveur des deux alternatives. Notons que Muǧāhid (m. 100-104/718-722) était un disciple d'Ibn ʿAbbās et qu'al-Ṭabarī lui attribua une grande partie des matériaux exégétiques qu'il utilisa lui-même. On l'associe à une approche rationaliste en matière d'interprétation du Coran. cf. A. Rippin, *Mudjāhid b. Djabr al-Makkī*, EI^2, t. 7, p. 295. Al-Rabīʿ b. Anas al-Bakrī al-Baṣrī al-Ḫurāsānī (m. 139/756), traditionniste et commentateur, est connu pour son commentaire du Coran dont de nombreux fragments apparaissent dans le *al-Tafsīr* d'al-Ṭabarī. cf. F. Sezgin, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums*, Band 1, Brill, Leiden, 1967, p. 34 ; 78-79 ; 243.

[237] TK 7, 190, 14-28. Dans notre étude sur la nature des preuves formelles et rationnelles, nous avons déjà abordé ce cas précis de double prévalence ou prévalences consécutives. Ce procédé est fermement condamné par Rāzī parce qu'il ne repose que sur des preuves linguistiques, et en l'occurrence formelles. Il cite ici en exemple les dérives anthropomorphistes de certaines traditions interprétatives.

[238] Elle ne peut le faire qu'en recourant à des prévalences linguistiques (*targīḥāt luġawiyya*) qui ne relèvent que de l'opinion (*ẓann*).

condamné le procédé (*ḏamma ṭarīqa*) de celui qui demande l'interprétation de ce qui est ambigu, alors le fait d'appliquer [ce type de procédé] à certains versets ambigus et pas à d'autres équivaut à l'abandon du sens propre ; et cela n'est pas permis. »[239]

Il ressort ici plusieurs points. Tout d'abord Rāzī rappelle que la division du Coran en *muḥkam*/*mutašābih* procède d'une volonté divine et non de la seule classification rationnelle[240]. Par ailleurs, la raison est qualifiée pour reconnaître la véracité de la double nature du Livre et distinguer le sûr de l'ambigu par l'outil logique du *targīḥ*. Cette qualification confère à la raison humaine la faculté de fixer la limite de l'interprétation. C'est en effet parce que la raison a préalablement spécifié le Livre selon les critères du *muḥkam* et du *mutašābih*, qu'elle est en mesure de poser l'interdit de « l'abandon du sens propre ». Ainsi le *mufassir* qui prétend interpréter le *mutašābih* s'expose à la condamnation divine parce qu'il a enfreint la limite posée par l'examen rationnel du Coran. Rāzī dénonce aussi l'absence de rigueur intellectuelle chez l'exégète qui ne soumet pas la totalité des versets ambigus au même procédé herméneutique.

On voit bien la difficulté de l'exercice auquel se livre Rāzī, car alors même que l'affirmation scripturaire « nul autre que Dieu ne connaît l'interprétation du Livre » semble restreindre le champ d'intervention de la raison, il fait place à l'analyse rationnelle, sans jamais soustraire le savant à la nécessaire soumission au texte révélé.

La troisième preuve tente d'articuler le couple foi et raison et introduit la notion de *tafwīḍ* par ailleurs totalement absente du traité. Il commente ici la partie suivante du verset 7 : « Et ceux qui sont enracinés dans la science disent : " Nous y croyons ! " ».

« S'ils savaient interpréter cette ambiguïté en détail, il n'y aurait pas de louange pour eux, parce qu'il n'y aurait pas d'autre choix, pour quiconque connaît quelque chose dans le détail, que d'y croire (*lā budda wa an yu'mina bi-hi*). Mais les savants sont ceux qui par des preuves décisives, savent que Dieu connaît (*ʿālim*) les choses connaissables qui sont infinies (…) et s'ils entendent un verset, et que des preuves décisives montrent qu'il est impossible que son sens apparent soit le sens voulu par Dieu, alors le sens voulu par Dieu n'est pas ce sens apparent. »[241]

---

[239] TK 7, 191, 7-10.

[241] TK 7, 191, 12-14. Sur le fait de « connaître en détail », la cinquième preuve rapporte qu'il serait contradictoire d'affirmer que le savant connaît le Livre dans le détail, en même temps que d'affirmer à

Rāzī reconnaît que l'acte de foi n'est pas commandé par une nécessité intrinsèque ou logique ; il n'est pas conditionné par la démonstration rationnelle préalable des vérités à croire. La raison quant à elle, reconnaît sa limite devant le champ infini de la connaissance divine, mais pour autant, elle n'est pas privée de la faculté de discernement entre les choses dont la science n'appartient qu'à Dieu, et celles qu'elle est apte à connaître.

Le Commentateur poursuit ainsi : « Ils confient (*fawwaḍū*) à la science de Dieu la spécification (*taʿyīn*) de ce sens voulu, et ils décident (*qaṭaʿū*) que ce sens, quel qu'il soit, est la vérité et la rectitude (…). Ceux là sont ceux qui sont enracinés dans la Science de Dieu étant donné que leur décision de délaisser le sens apparent n'ébranle (*lam yuzaʿziʿu*) ni la foi en Dieu ni la conviction de l'authenticité du Coran. »[242] Rāzī décrit la double attitude active et passive du savant, interprète des *mutašābihāt* : déterminer (*qaṭaʿa* au sens de décider ou trancher) par des critères rationnels le sens voulu par Dieu et s'en remettre à lui pour la « spécification », c'est-à-dire la connaissance, du « pourquoi »[243] de ce sens prévalent. Le *tafwīḍ* apparaît comme l'acte de foi par lequel le savant se soumet à la volonté divine et s'en remet à la science de Dieu quand il a atteint la limite du seul effort de connaissance rationnelle[244].

Une dernière preuve encore plus explicite intéresse cette même problématique. Elle est empruntée à la distinction opérée par Ibn ʿAbbās de quatre catégories de *tafsīr* : « Le *tafsīr* que personne ne peut ignorer, le *tafsīr* que les Arabes connaissent par leur langue, le *tafsīr* que connaissent les savants, le *tafsīr* que ne connaît que Dieu seul. »[245] Pour illustrer ce propos, Rāzī se réfère à la remarque de Mālik b. Anas au sujet du fait que Dieu se tient sur son trône[246] (*al-istiwāʾ*) : « Le siège [de Dieu sur son trône] est connu, et le comment (*al-kayfiyya*) est inconnu. La foi en cela est nécessaire et les

---

la suite du verset 7 que « tout vient de Dieu ». Il faudrait ici interroger la théorie de la connaissance chez Rāzī et comprendre comment la raison accède à la connaissance de la science divine. Rappelons simplement que Rāzī emprunte à Ibn Sīnā le principe selon lequel la quiddité de ce qui est perçu est présent chez celui qui fait acte d'intellection. Il ne peut certainement pas en être absolument de même pour la connaissance de Dieu. Cf. R. Arnaldez, *op. cit.*, p. 218-220.

[242] TK 7, 191, 16-20.

[243] TK 7, 183, 10.

[244] En TK 4, 35, 22, le *mutašābih* a le rôle de susciter la foi (*āmanū bi-mutašābih al-qurʾān*) alors que le *muḥkam* suscite l'action (*ʿamilū bi-muḥkami-hi*). Le *mutašābih* contraint le lecteur du Coran à interrompre sa lecture et à remettre le *mutašābih* à Dieu (*fawwaḍū-hu ilā allāh*).

[245] TK 7, 192, 7-9.

[246] Coran 20, 5.

questions à ce sujet sont une innovation (*bidʿa*). »[247] L'exercice herméneutique atteint un seuil que le savant ne peut et ne doit outrepasser, seuil du mystère du « *murād Allāh taʿālā* » au-delà duquel la raison ne produit qu'une présomption qualifiée négativement ici par le terme de *bidʿa*.

4.3 *L'argumentation des* Salaf

Dans le *Asās al-Taqdīs*, Faḫr al-Dīn al-Rāzī adopte explicitement les arguments dits « de la doctrine des *Salaf* » (*maḏhab al-salaf*) qu'il érige en principes limitatifs de l'exégèse coranique. Le présupposé de l'argumentation attribuée aux *Salaf* vise toujours le cas de la non prévalence du sens propre : « Il résulte que selon cette doctrine [celle des *Salaf*], il est nécessaire de trancher que le sens voulu par Dieu relatif à ces *mutašābihāt* n'est pas leur sens propre ». Le principe à démonter est celui-ci : « Il y a nécessité de s'en remettre (*tafwīḍ*) à Dieu pour leur sens et il n'est pas permis de se plonger dans leur interprétation. Un grand nombre de théologiens du *kalām* disent qu'au contraire, il faut se plonger dans l'interprétation des *mutašābihāt*. Les *Salaf* contestent l'authenticité de cette doctrine sous plusieurs aspects. »[248] Cette démonstration que Rāzī attribue aux *Salaf* essentiellement pour asseoir l'autorité de sa doctrine, vise à contrer les *mutakallimūn* qui « se prononcent sur la question des interprétations détaillées en avançant l'argument selon lequel le Coran doit être compris (*al-qurʾān yağibu an yakūna mafhūm*[an]). »[249]

Les arguments dits « des *Salaf* » sont de deux ordres : les premiers s'inscrivent dans la continuité des six preuves que nous avons évoquées ci-dessus et qui visent à

---

[247] TK 7, 192, 10-11.

[248] AT 182, 16 - 183, 2.

[249] AT 187, 1-3. L'expression « le Coran doit être compris » rapportée par Rāzī sans la mention de ses sources fait probablement écho au débat sur la nature du Coran, attribut divin de la Parole subsistant en l'essence divine, et le Coran, lu, écrit, commenté et compris. Cette expression vise-t-elle à induire dans la Révélation un principe nécessitant et une contrainte qui obligerait Dieu à donner à la raison humaine toutes les clefs de l'interprétation du Livre ? Autrement dit, vise-t-elle l'impératif qui incomberait à Dieu de faire comprendre le Livre à sa créature ? Ou encore l'impératif pour le commentateur de comprendre le Livre, impératif qui relèverait d'un vouloir divin ou humain ? La première hypothèse doit être rejetée car il ne peut exister aucun principe nécessitant en Dieu. La seconde n'est pas non plus recevable car l'interprète est toujours soumis au Livre et à la volonté divine de révéler ou non la Science véritable. Cf. M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ašʿarī et de ses premiers grands disciples*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1965, p. 115-133.

démontrer que le *taʾwīl* n'appartient qu'à Dieu[250]. Les seconds constituent des arguments de méthode et sont énoncés sous la forme d'interdits. Nous en donnerons une traduction avant d'en faire un bref commentaire.

Le premier principe proscrit de « remplacer une expression *mutašābih* par une autre expression *mutašābih* qu'elle soit en arabe ou en farsi, cela parce que certaines expressions suggèrent encore plus que d'autres le faux. L'illusion qui porte sur deux expressions n'en est que plus grande au point que la distinction entre les deux en est difficile. Prudence et abstention en toute chose ! »[251]

Le second principe impose la prudence dans l'usage de la dérivation (*taṣrīf*) : « Nous ne disons pas de Dieu qui, d'après sa parole « s'est établi sur le trône » (20, 5), qu'il est « s'établissant » (*mustawⁱⁿ*). Nous avons confirmé par la science de la rhétorique (*ʿilm al-bayān*) que le nom d'action (*fāʿil*) indique que l'état (*kawn*) du mot dérivé est à la fois possible et permanent. Quant au verbe, ce qui indique cet état [la permanence et la possibilité] est faible. Celui qui approuve ce qui est mentionné dans le Coran, à savoir que Dieu enseigne (*ʿallama*) sa créature, « Le très miséricordieux a enseigné le Coran » (55 2), « Il t'a enseigné ce que tu ne savais pas » (4, 113), « Nous avons enseigné de notre part une science » (18, 65), « Il enseigna à Adam tous les

---

[250] Les quatre premiers arguments ou « aspects » (*wuǧūḥ*) de la doctrine des *Salaf* constituent la première preuve de la démonstration. Ils portent sur l'interprétation du verset 7 : « Nul autre que Dieu ne connaît l'interprétation du Livre », et correspondent aux quatre premières preuves (*ḥuǧǧa*) de même commentaire dans le *Mafātiḥ al-Ġayb*. En voici les correspondances : AT 183, 5-16 et son parallèle en TK 7, 191, 1-10 ; AT 183, 17 - 184, 10 et son parallèle en TK 7, 191, 11-20 ; AT 184, 11 - 185, 5 et son parallèle en TK 7, 191, 21 - 192, 3 ; AT 185, 6-14 et son parallèle en TK 192, 4-6.

La seconde preuve rappelle que ceux qui sont les plus à même de découvrir les sens abondants des *mutašābihāt* sont les Compagnons du Prophète et les Successeurs. « Si la recherche de l'interprétation détaillée des *mutašābihāt* avait été permise, les Compagnons et Successeurs auraient été les premiers à le faire ; s'ils l'avaient fait, cela se serait fait connaître et aurait été rapporté par la suite. Mais comme l'examen des *mutašābihāt* n'a été rapporté au sujet d'aucun d'entre eux, il n'est pas permis de se plonger dans leur interprétation. » AT 185, 17 - 186, 2. Cette preuve de type disjonctif qui se fonde sur l'absence de transmission d'une tradition d'interprétation remontant aux premières générations de musulmans est surprenante étant donné que Rāzī se réfère lui-même dans son traité fréquemment à Ibn ʿAbbās (m. 68/686), contemporain des premiers compagnons de Muḥammad et considéré par la tradition comme le père de l'exégèse coranique.

La troisième preuve précise la manière dont doit être interprété un terme « vague » ainsi que le cadre dans lequel on peut user de la métaphore. Il rappelle l'absolue nécessité de parvenir à une unique signification.

[251] AT 187, 6-10.

noms » (2, 31), celui-là s'accorde avec nous sur le fait qu'il n'est pas possible de dire que Dieu est ici enseignant (*muʿallim*). »[252]

Le troisième principe stipule qu'il n'est pas possible « de regrouper des expressions *mutašābih*, parce que le fait de prononcer une seule ou bien deux expressions conduit déjà à un sens métaphorique (…). Si nous rapportons en une seule fois tout un ensemble d'expression *mutašābih*, leur regroupement pourrait faire croire qu'on les emploie selon leur sens propre ; et ce regroupement induit une illusion plus fausse encore. C'est pourquoi cela n'est pas permis. »[253]

Le quatrième principe proscrit l'interprétation d'une expression en dehors de son contexte général. « Le regroupement d'expressions dispersées n'est pas permis. De la même manière, il n'est pas permis de séparer des expressions qui sont unies [dans un même contexte]. Il en est ainsi de la parole : « Il est le maître absolu (*qāhir*) au dessus (*fawqa*) ses serviteurs » (6, 18 ; 61). Cela n'indique pas qu'il soit permis de dire que le Très-Haut est au dessus ; en effet, quand le terme « maître absolu » est mentionné avant le mot « au dessus » cela indique que la signification de cette surélévation (*fawqiyya*) est l'asservissement et non la surélévation spatiale (*al-ǧiha*). Mais bien plus encore il n'est pas permis de dire que Dieu est le maître absolu au dessus d'un autre [dieu] que lui ; il faut dire « au dessus de ses serviteurs » parce que la mention de la sujétion apposée à la qualification du Très-Haut par le terme « surélévation » indique que cette surélévation à le sens de souveraineté et de divinité. Il faut savoir que Dieu ne mentionne pas d'expression relevant des *mutašābihāt* sans la rattacher à une expression qui lui corresponde (*qarīna*) et qui fasse disparaître la fausse opinion. Ainsi Dieu dit-il : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre » (24, 35) puis « Semblable à sa lumière (*maṯal nūri-hi*) ». Il met le terme lumière en rapport d'annexion (*iḍāfa*) avec lui-même (*ilā nafsi-hi*), mais si il était lui-même la lumière, il ne l'aurait pas mis en rapport d'annexion avec lui-même parce que l'annexion d'une chose à lui-même est impossible. Et lorsqu'il dit « Le miséricordieux s'est établi sur le trône » (20, 5), il dit avant cela : « Comme une révélation de celui qui a créé la terre et les cieux » (20, 4) puis après : « A lui appartient ce qui est dans les cieux, ce qui est sur la terre, ce qui

[252] AT 187, 16 - 188, 4.
[253] AT 188, 5-9.

est entre eux deux, ce qui est sous la terre » (20, 6). Et nous avons déjà mentionné que tout ce qui est relatif à la spatialité de la surélévation est contingent et adventice (*maḫlūq muḥdaṯ*). Par cette mention, il est avéré que la voie qui conduit aux *mutašābihāt*, consiste en une interprétation (*taʾwīl*) des expressions qui respecte (*taʾaddubᵃⁿ*) la vérité de l'« être nécessaire par soi » (*wāǧib al-wuǧūd*). L'ajustement (*al-tawfīq*) vient par Dieu. »[254]

Ces quatre principes sont assez différents de la teneur globale du traité. Alors que ce dernier fonde rationnellement l'herméneutique coranique et fournit des outils méthodologiques, les principes ou interdits attribués aux *Salaf* désignent certains procédés concrets qui ont cours chez les *mufassirūn*, procédés qui contournent la vérité et l'intention du texte, en usant des *mutašābihāt* comme autant d'arguments d'autorité dans le domaine « des questions divines (*ilāhiyāt*), des prophéties (*nubuwwāt*) et des lois divines (*šarāʾiʿ*) », et introduisent ainsi « le doute (*šubha*) chez la créature »[255].

Le premier et le troisième principe s'opposent au remplacement et au regroupement des expressions *mutašābih* entre elles. Ce procédé déjà dénoncé dans le traité, aboutit à la multiplicité des significations, étant entendu qu'il est ensuite impossible de faire prévaloir un sens sur un autre.

Le second principe oppose à la pratique du *taṣrīf* un argument d'ordre théologique : le verbe (*fiʿl*) et la participe actif (*fāʿil*) dérivé ne sont pas équivalents pour caractériser l'acte divin. Le participe actif risque de réduire l'acte divin à un possible, c'est-à-dire que l'existence de cet acte nécessiterait une cause extérieure le faisant advenir, ce qui est impossible pour Dieu. Par ailleurs, qualifier Dieu par un *fāʿil* impliquerait de distinguer entre les actes divins permanents (éternels) et ceux qui ne le sont pas, avec le danger d'identifier le nom au dénommé, c'est-à-dire de confondre et d'assimiler le participe à l'essence divine (peut-on dire que le *mustawᵢⁿ* est Dieu ?)[256]. Rāzī aborde

[254] AT 188, 10 - 189, 7.

[255] AT 189, 11-12.

[256] Au travers ce second principe, Rāzī vise les pratiques des Muʿtazilites (dont le premier maître d'al-Ašʿarī , al-Ǧubbāʿī) qui ont fait entrer dans l'énumération des attributs divins (*ṣifāt*) de nombreux participes actifs tirés des verbes qui dans le Coran décrivent les diverses actions de Dieu. Cette

donc ici indirectement la question des attributs divins et celle, corrélative, des noms divins. Fidèle à la doctrine aš'arite, il s'efforce de maintenir à la fois la réalité divine et la réalité des attributs. Il se refuse à dire que les attributs ne sont que l'essence divine, de même qu'il se refuse à dire que l'essence divine n'est que ses attributs. Pour lui, la question des attributs exige la plus grande prudence et elle ne peut en aucun cas procéder d'arguments présomptifs découlant de l'interprétation des *mutašābihāt*.

Par delà le propos en forme d'interdit, le quatrième principe constitue une leçon d'interprétation qui induit l'utilisation d'un procédé de logique. Rāzī introduit le concept de *qarīna* qui en logique désigne la connexion opérée dans la conclusion d'un syllogisme entre le grand et le petit terme[257]. Son emploi vise ici à démontrer que Dieu introduit dans le contexte immédiat d'un *mutašābih* un verset sûr permettant l'interprétation exacte du verset ambigu. La *qarīna*, à l'instar du moyen terme, est présente dans le verset sûr et le verset ambigu ; c'est elle qui permet de vérifier la véracité de la conclusion, à savoir que le *muḥkam* en tant que grand terme commande la compréhension du *mutašābih*. La conclusion (c'est-à-dire ici l'interprétation exacte) expose donc le rapport entre le *muḥkam* et le *mutašābih*. On retrouve ici érigé en principe méthodologique l'affirmation d'origine scripturaire à partir de laquelle le Commentateur a pu affirmer que le *muḥkam* était l'interprète du *mutašābih*[258]. En affirmant que Dieu introduit dans le texte révélé l'instrument logique par lequel la raison humaine peut éclairer une signification ambiguë, Rāzī fixe d'une part les règles rationnelles de l'interprétation du texte par le texte issu son environnement immédiat, c'est-à-dire les règles de l'interprétation contextuelle, et d'autre part il légitime l'usage

---

extension s'est accompagnée d'une conception stricte de leur caractère non éternel par opposition aux attributs de l'essence (quand on peut qualifier Dieu d'un attribut et de son contraire, il s'agit d'un attribut de l'acte ; quand on ne peut qualifier Dieu du contraire d'un attribut, il s'agit d'un attribut éternel ou de l'essence). La doctrine aš'arite use de [la théorie de la dérivation] mais en un sens différent. En effet chaque participe actif est dérivé du substantif correspondant (*'ālim* dérivé de *'ilm*) et non plus seulement du verbe. Le substantif est une qualité éternelle qui peut exister en Dieu (attribut de l'essence) ou être produite par lui (attribut de l'acte) ; c'est en ce sens qu'on le qualifie de *ṣifa*. Les participes actifs ne sont que des qualificatifs dérivés de cette qualité et ils n'existent que par elle ; ils prennent le nom de *waṣf*. De leur côté, les Mu'tazilites refusent d'utiliser les substantifs car ils ne conviennent pas à la perfection transcendante de Dieu. En effet, ils obligent à admettre en Dieu une pluralité d'éternels. Cf. M. Allard, *op. cit.*, p. 115-133 ; 177-206.

[257] A. -M. Goichon, *op. cit.,* art. *qarīna* p. 303.

[258] TK 7, 186, 17-18 et TK 7, 185, 21. Le *muḥkam* est « la mère du Livre » et l'interprète (*mufassir*) du *mutašābih*.

de la raison quant au *taʾwīl* des versets ambigus[259]. La seule limite qu'il impose au *taʾwīl* est le respect absolu de la vérité de l'« être nécessaire par soi »[260]. Cela revient à dire qu'une conclusion, même fondée rationnellement par des arguments logiques ne peut remettre en cause l'essence divine en son unicité, son existence nécessaire, et la non-nécessité d'une cause qui la fasse être. Ainsi Dieu, en sa volonté d'éclairer par le Livre l'interprète du Livre et de manifester son essence divine à l'entendement humain, procède-t-il seulement à l'ajustement (*tawfīq*) de l'œuvre interprétative rationnelle : « L'ajustement vient par Dieu ».

En conclusion de cette brève étude sur l'emprunt par Faḫr al-Dīn al-Rāzī de la théorie interprétative attribuée aux *Salaf*, on s'étonne d'y relever un certain nombre de paradoxes qui jettent un éclairage nouveau sur l'intention du Commentateur. Tout d'abord, Rāzī dit s'en remettre à la tradition des Pieux Anciens sur cette question, tradition dont il affirme qu'elle ne rapporte aucun exemple d'interprétation de *mutašābihāt* par ces Anciens[261]. Or Rāzī se réfère dans le traité à la classification d'Ibn ʿAbbās qui constitue une tentative, certes circonscrite, d'interprétation des *mutašābihāt*. Par ailleurs, il ne se réfère à aucun *hadīṯ* pas plus qu'à la transmission d'une tradition d'interprétation issue de la *Sunna* pour fonder sa théorie, tant dans le traité que dans la partie du *Asās al-Taqdīs* qui nous intéresse. Ensuite, il introduit dans sa quatrième preuve un procédé logique d'interprétation (la *qarīna*) qui s'apparente plus au *qiyās*, raisonnement par analogie réservé aux questions de droit, qu'aux méthodes interprétatives des *Salaf*. Il en légitime l'usage non par la Tradition, mais par le fait que ce procédé fût inscrit par Dieu dans la lettre du Coran. De manière habile, il éloigne ainsi tout soupçon de *ẓann*.

En définitive, le seul véritable principe limitatif qu'il défend est d'ordre théologique et métaphysique (interdiction de se livrer à l'interprétation des *mutašābihāt* pour ce qui

[259] On pourrait penser ici à une influence du *taʾwīl* muʿtazilite sur la pensée de Rāzī. Cela n'est pas exact car pour Rāzī, la vérité ontologique sur Dieu, produite par la métaphysique, ne constitue qu'une limite au *taʾwīl*. Or pour certains Muʿtazilites comme ʿAbd al-Ǧabbār, le *taʾwīl* consiste à retrouver dans le texte révélé la confirmation des vérités théologiques que l'homme a découvertes par la raison. Le texte a une fonction utilitariste que Rāzī réfuterait certainement. Cf. Marie Bernard, *op. cit.*, p. 93.

[260] Remarquons que Rāzī fait mention d'un concept métaphysique et non d'une affirmation dogmatique qu'il faudrait défendre. L'usage de ce concept, fruit d'une élaboration rationnelle, paraît surprenant dans le contexte précis de l'exposé de l'argumentation des *Salaf*.

[261] AT 185, 17.

est relatif aux« questions divines », nécessité de respecter le concept métaphysique de l'« être nécessaire par soi »). L'argument métaphysique ne peut évidemment pas être attribué aux *Salaf*.

Il résulte que par delà l'apparence restrictive du propos, Rāzī demeure fidèle à ses positions. Loin d'exclure l'usage de la raison, il en précise les prérogatives et en fixe les domaines de compétence. Les limites qu'il fixe ne sont jamais arbitraires mais elles obéissent à l'unique exigence du respect absolu de l'essence divine, inconnaissable par les seules ressources de l'intelligence.

Nous sommes en droit de nous poser cette question : pourquoi donc se ranger sous la bannière des *Salaf*? On ne peut pas exclure un double point de vue tactique et opportuniste : qui peut en effet mieux plaider que les *Salaf* le bien fondé du *tafwīḍ* auprès des tenants muʿtazilites de l'interprétation des *mutašābihāt* ? Et quelle meilleure référence que leur doctrine pour défendre un point de vue rationnel auprès de ses détracteurs ḥanbalites et les contrer ensuite sur le terrain de certaines dérives anthropomorphistes ? En s'inscrivant dans l'héritage des Anciens et en présentant sa théorie herméneutique comme le rempart qui protège le Livre des dérives des *mufassirūn* de tous bord, Rāzī entend certainement faire taire les premiers et gagner le respect des seconds pour mieux les contrer.

4.4 *Des avantages des versets ambigus dans le Coran, ou de la pertinence du traité de l'interprétation*

Le discours sur les avantages (*fawā'id*) des la présence des *mutašābih* dans le Coran apparaît comme la conclusion du traité. Il vient clore la démonstration de l'authenticité de la double nature sûre et ambiguë du Coran par des preuves scripturaires, et l'exposé de la méthodologie interprétative. Nous avions relevé que ce discours était précédé de l'objection[262] des *mulḥida*, remettant en cause la nature même du Livre comme référence (*marǧuʿ ilay-hi*) pour le croyant : « Comment conviendrait-il au Sage de rendre tel ce Livre qui sera la référence pour toute la religion jusqu'à l'avènement de

[262] Voire en parallèle AT, 189, 11 - 190, 15 et l'objection des partisans du *tanzīh* contre les anthropomorphismes du Livre. Cette objection précède immédiatement l'exposé des avantages repris en intégralité dans le *Asās al-Taqdīs*.

l'heure ? Est-ce que, si Dieu l'avait rendu apparent, manifeste et pur de toute ambiguïté, il [le Livre] ne serait pas plus près du but à atteindre ? »[263]

La réponse de Faḫr al-Dīn al-Rāzī dépasse le cadre d'une réfutation qui recourrait aux classiques arguments d'autorité. Il se fixe deux objectifs : répondre aux *mulḥida* qui voient non seulement dans les *mutašābihāt* la cause de la multiplication des interprétations divergentes des mêmes versets par les *mufassirūn*, mais surtout la preuve de la non réalité divine du Livre ; clarifier l'intention première de Dieu concernant la révélation, intention directement mise en cause par les allégations des *mulḥida*[264]. On pourrait donc s'attendre à une réponse dirigée contre ces contradicteurs. Or il n'en est rien ; Rāzī choisit en fait de s'adresser aux *mufassirūn* et aux représentants des diverses écoles canoniques (*maḏāhib*).

Le premier avantage resitue le *mufassir* dans la perspective de la récompense promise aux élus dans le séjour de l'au-delà, le paradis (*al-ǧanna*). Les trois suivants ont une visée plus normative. Ils concernent la communauté des savants et leur praxis. Le cinquième avantage replace les savants devant la visée originelle de la révélation coranique : l'appel (*daʿwa*) adressé « au commun des hommes dans leur totalité» (*al-ʿawām bi-l-kulliyya*) et la communication de la Science véritable au plus grand nombre.

Il est intéressant de souligner que le point de départ (le premier avantage) de Faḫr al-Dīn al-Rāzī est la personne même du *mufassir*, replacée individuellement devant la perspective de la vie future, et dont il est dit que la récompense sera à la mesure de l'effort prodigué. Quant au point de visée (le cinquième avantage), il parait inversé ; il n'embrasse plus la seule perspective eschatologique d'un « salut » individuel, mais au contraire, il concerne l'appel destiné, ici-bas, à l'humanité toute entière. L'œuvre herméneutique de la communauté des savants se situe dans cet espace médian dont les termes (récompense individuelle et appel destiné à tous) ne doivent jamais être perdus de vue ni séparés l'un de l'autre. La tâche qui revient collectivement aux savants est

[263] TK 7, 185, 9-11.

[264] Il s'agit de démontrer que la présence des *mutašābihāt* dans la Loi révélée n'est pas d'abord « une source de doute et de confusion (*šubha*) pour la créature » (AT 189, 11). Mais elle constitue bien au contraire un « avantage » (*fāʾida*) pour le croyant et le savant. La révélation procède d'une intention positive de Dieu.

ordonnée et soumise au double impératif de fidélité personnelle aux promesses de l'au-delà, et de service de la *daʿwa* islamique et de la révélation à tous d'un Coran *muḥkam*. Venons-en maintenant à la présentation des cinq *fawāʾid*.

Le premier avantage[265] indique les ambiguïtés supposent un effort (*mušaqqa*) d'interprétation plus grand, et que tout effort suppose une récompense (*ṯawāb*) plus grande de la part de Dieu. Ceux qui peinent sur la voie de la connaissance du Livre sont assimilés à ceux qui combattent (*ǧāhadū*) et qui, reconnus par Dieu, entrent au paradis. L'effort (*ǧihād*) ne recouvre pas ici pour Rāzī l'action offensive théorisée sous le vocable de « lutte » (*qitāl*) pour l'expansion de l'Islam, mais bien l'effort personnel d'interprétation en vue « de parvenir à la vérité ». Cet effort contient lui-même un dimension apologétique de la foi.

Le second avantage[266] permet de différencier les écoles de *kalām* entre elles et offre une pluralité d'opinions. Rāzī jette un regard positif sur ce pluralisme, sans minorer ce qui nourrit la critique de *mulḥida*, à savoir le fait que chaque partisan d'une doctrine s'empare des versets qui vont « renforcer sa doctrine et influencer ses propos » (*ma yuqawwī maḏhaba-hu wa yuʾaṯṯiru maqālata-hu*). Il y voit l'opportunité offerte aux maîtres (*arbāb*) de ses écoles d'examiner des opinions divergentes, et de bénéficier d'une émulation[267] dans la recherche intellectuelle (*yaǧtahidu fī al-taʾwīl*). Ce propos n'autorise ni ne valide n'importe quel type d'interprétation. On retrouve intacte l'exigence d'une interprétation rigoureuse des *mutašābihāt* dont le premier mode

---

[265] TK 7, 185, 13-15.

[266] TK 7, 185, 16-21. On trouve un parallèle de cet extrait dans le *al-Tafsīr al-Kabīr* au sujet de l'interprétation des *fawātiḥ* : « Une école dit qu'il y a une sagesse dans la descente des *mutašābihāt*. En effet, celui qui cherche à expliquer et à justifier [ces ambiguïtés] connaît l'ensemble du Coran à partir des *mutašābihāt*, et il fait un effort de spéculation en espérant que peut-être, il y trouvera ce qui renforce ses propos et sa doctrine. » si Rāzī souligne l'effort rationnel, il n'en réaffirme pas moins que le *muḥkam* reste le seul interprète valable du *mutašābih* : « Cela devient la raison de la descente des *muḥkamāt* qui le sauvent de l'erreur » (TK 2, 12, 15-19).

[267] Le terme *iǧtihād* n'est pas usité par Rāzī dans le traité. Ce terme a essentiellement un usage juridique et indique l'usage du raisonnement individuel et dans un sens plus restreint la méthode du raisonnement par analogie (*al-qiyās*). A l'issue de la période de formation du *fiqh*, vers le milieu du III/IXe, fut soulevée la question de savoir qui avait qualité pour pratiquer l'*iǧtihād*, et commença alors à s'imposer l'idée que seuls les grands savants du passé, les fondateurs des écoles canoniques et leurs contemporains avaient ce droit. Pour sa part, Rāzī entend le terme *iǧtihād* dans un sens étendu, comme l'effort et l'émulation collectifs de tous les savant, et non pas d'abord comme l'effort individuel d'interprétation. Il est probable que pour Rāzī, l'*iǧtihād* de la communauté des *mufassirūn* soit la condition de l'*iǧmāʿ*, c'est-à-dire de l'accord infaillible de ces savants, seule garantie d'une interprétation fiable.

d'interprétation demeure celui-ci : « les versets sûrs deviennent les commentateurs (*mufassir*) des versets ambigus ». C'est l'unique voie (*ṭarīq*) par laquelle le savant qui « qui professe la fausseté se dégage (*yataḫallaṣu*) de sa fausseté et parvient à la vérité »[268]. Par là, le commentateur de Rayy considère que le savant est en mesure de trouver dans le Livre le moyen d'amender une interprétation erronée. Et s'il est par lui-même incapable d'interpréter les *mutašābih* par les *muḥkam* et de parvenir à une juste appréciation des *mutašābih*, l'opinion d'un autre savant pourra toujours lui prouver la fausseté de son raisonnement[269]. Il est bien entendu que Rāzī n'approuve pas l'existence d'une pluralité d'opinions équivalentes, car cela impliquerait une pluralité de significations et par conséquent, une pluralité de vérités, ce qui est inconcevable. Mais il admet que les discussions d'écoles peuvent contribuer à l'avènement de l'unique vérité.

Le troisième avantage[270] se rapporte à la méthodologie développée précédemment par Rāzī et au nécessaire recours à des preuves rationnelles pour fonder le passage d'un mot de son sens propre à son sens figuré. Par ce moyen, le savant « se dégage (*yataḫallaṣu*) des ténèbres de l'imitation servile (*al-taqlīd*)[271] et parvient à la clarté de la

---

[268] TK 7, 185, 21.

[269] Dans son ouvrage, *Nihāyat al-Īǧāz fī al-Iʿǧaz*, « Précis de compréhension du Miracle coranique », Rāzī, dans un propos emprunté à ʿAbd al-Ǧabbār sur les avantages d'un Coran *muḥkam* et *mutašābih*, aborde à la fois l'interprétation des *mutašābih* par les *muḥkam* et la nécessité pour tout commentateur de se fier aux travaux d'interprétation des savants : « Le *mutašābih*, quand il est combiné au *muḥkam*, constitue pour les savants une invitation à examiner le Coran. En effet, lorsqu'ils pensent qu'il existe [dans le Coran] de quoi justifier leur discours, leur examen s'en trouve renforcé. Pour celui qui a raison, cela est un motif de sérénité. Pour celui qui est dans l'erreur, cela devient un motif de réflexion supplémentaire, et c'est ainsi qu'il abandonne son erreur. Si le Coran était en totalité *muḥkam*, cela n'arriverait pas. » (p. 381, l. 4-8). Au sujet de la consultation des savants, on lit encore cela : « Il se peut qu'il [le commentateur] consulte les savants pour connaître ce qui d'après eux, pose problème. Il vaut mieux [consulter] plutôt que de ne pas le faire, parce que la consultation des savants révèle le vrai. » (p. 381, 12-14).

[270] TK 7, 185, 22-25.

[271] Le verbe *qallada* signifie imiter, suivre obéir à quelqu'un. Le *taqlīd* est la soumission et l'acceptation de l'autorité. Il joue un rôle important dans au moment de la naissance du *fiqh* et des écoles juridiques aux II/VIIIe et III/IXe siècles. Pour une question non traitée de manière explicite dans les sources, le croyant pouvait consulter un docteur de compétences et d'autorités reconnues. Celui qui consultait était *muqallid* et le juriste consulté, *muǧtahid* ou *muqallad* (sujet passif de la consultation). Le *taqlīd* revêtait alors le sens positif de « confiance en l'enseignement d'un maître ». Mais ce sens positif ne tarda pas à s'inverser.

Au moment où les savants de toutes les écoles sentirent que toutes les questions essentielles avaient été discutées et réglées, un consensus s'établit pour dire que personne ne pourrait plus estimer avoir l'autorité et la compétence nécessaire pour un raisonnement indépendant en matière juridique et que toute l'activité future se résumerait à l'explication et l'application d'une doctrine. Le *taqlīd* va donc être

démonstration (*istidlāl*) et de la preuve (*bayyana*) »[272]. Le couple ténèbre/clarté illustre parfaitement ici l'opinion du Commentateur quant au *taqlīd*, qu'il perçoit comme l'acceptation irraisonnée et irréfléchie de l'autorité. L'effort intellectuel personnel reste un passage obligé pour parvenir à une certitude dans le domaine de l'interprétation[273], et en aucune manière l'acceptation d'une interprétation antérieure ne peut se soustraire à un examen rationnel[274].

Le quatrième avantage fait valoir que l'interprétation d'un Coran *muḥkam* et *mutašābih* a contraint les savants à acquérir des méthodes d'interprétation et en particulier celle de la prévalence d'un *taʾwīl* sur un autre. Rāzī justifie donc la nécessité (le verbe *yaftaqiru* contient l'idée d'un besoin et d'une nécessité impérieuse) et le bien fondé de ses travaux méthodologiques et de ceux dont il fut l'héritier. Il cite les disciplines de la linguistique (*ʿilm al-luġa*), de la grammaire (*al-naḥw*), et des principes du droit (*uṣūl al-fiqh*) qui lui ont servi non seulement dans l'interprétation concrète de tel verset précis mais aussi apte dans l'élaboration de sa théorie. On pense particulièrement à la classification sémantique héritée d'al-Ṭībī, qui met en rapport le signifié et son signifiant. On trouve à la fin de la seconde partie du commentaire du verset 7, une autre occurrence de ces trois disciplines que le savant doit maîtriser :

---

imposé aux disciples des fondateurs d'école qui seront considérés de plus en plus comme de simples *muqallid* et non plus comme *muǧtahid*. Les docteurs du droit seront moins des créateurs de doctrines nouvelles que les « suiveurs » (*atbāʿ*) des doctrines déjà fixées par les maîtres fondateurs.

En matière de foi, l'usage du *taqlīd* sera discuté par les théologiens. Est-il ou non permis ? Vise-t-il la soumission indifférente des masses ou la soumission positive à la révélation ? Al-Ašʿarī dira que si la foi des masses est valable, elle ne permet pas de parvenir à des certitudes dans le domaine des *uṣūl al-dīn* et peut conduire au péché. Le savant n'est donc pas dispensé d'un raisonnement intellectuel dans le champ de la foi, seul source de certitude.

[272] TK 7, 185, 23-24.

[273] Dans le *Nihāyat al-Īǧāz fī al-Iʿǧaz*, Rāzī relate un propos de ʿAbd al-Ǧabbār au sujet du *taqlīd* : « La nature même du Coran rend la méthode du *taqlīd* [appliquée à l'interprétation] plus lointaine (moins appropriée) que celle de l'examen rationnel. Si le Coran était différent, il ne serait pas plus convenable d'imiter le *muḥkam* que le *mutašābih*, et l'on devrait en revenir au sens [propre]. Si le Coran était en totalité *muḥkam*, il poserait vraisemblablement problème dans sa signification propre. » (p. 382, l. 1-4). À côté de la critique du *taqlīd*, Rāzī développe un autre argument. Le Coran, parce qu'il est *muḥkam* et *mutašābih* contient le principe de son interprétation qui repose sur la distinction entre ce qui est qualifié de *muḥkam* et ce qui est qualifié de *mutašābih*. Si ce même Coran était qualifié en totalité de *muḥkam*, la raison humaine serait privée de ce principe, fondement et critère ultime de toute méthode d'interprétation. Il vaut mieux que le Coran donne à la raison un tel critère de discernement plutôt que de l'abandonner au sens propre, c'est-à-dire au seul sens apparent.

[274] Rāzī applique d'ailleurs continuellement ce principe à sa propre recherche ; s'il cite abondamment et fidèlement les positions et interprétations de ses devanciers, contradicteurs ou non, il les examine attentivement par les instruments méthodologiques qu'il a développé avant un éventuel agrément.

« Quand le commentateur parle du Coran sans être profond et érudit dans la science des sources [du *fiqh*], la linguistique et la grammaire, il est extrêmement loin de Dieu »[275]. Rāzī le qualifie par ailleurs d'extrêmement « vulgaire » (*aḫass*), par opposition au « noble » (*ašraf*) savant « dans lequel Dieu magnifie sa louange »[276] (*ʿaẓẓama Allāh al-ṯanāʾ ʿalay-hi*). On note le rapport d'ordre spirituel qui unit le savant et son Dieu.

En conclusion de cet avantage on lit ceci : « Ainsi, le fait que Dieu ait voulu ces ambiguïtés s'explique-t-il à cause de ces nombreux avantages » (*fa-kāna īrād haḏihi al-mutašābihāt li-aǧli haḏihi al-fawāʾid al-kaṯīra*). Par la locution *li-aǧli*, le commentateur semble introduire, du point de vue de la volonté divine (*īrād*), un rapport de cause à effet entre la présence des *mutašābihāt* dans le Livre et la production de méthodes rationnelles d'interprétation par les savants. Sans affirmer explicitement que Dieu rend licite l'usage de la raison en matière de *tafsīr*, Rāzī introduit cet usage comme la conséquence qui découle naturellement de la volonté divine d'un Coran sûr et ambigu. L'interprétation est, pour ainsi dire, contenue en puissance dans le projet divin de communiquer aux hommes la Loi, d'où elle tire la possibilité d'être comprise. Elle ne découle pas de la seule volonté humaine d'élucider une énigme, mais bien de la volonté divine de faire de la raison le premier récipiendaire de sa révélation.

On ne retrouve pas ailleurs dans le traité, dans la seconde partie du commentaire ou encore le *Asās al-Taqdīs*, ce rapport de cause à effet. Repère-t-on seulement une justification scripturaire de l'usage de la raison dans l'interprétation du Livre. Rāzī part de l'affirmation coranique du verset 7, au sujet de ceux qui sont immergés dans le science (*al-rāsiḫūn fī al-ʿilm*) : « "Nous y croyons ! Tout vient de notre Seigneur !" Mais seuls, les hommes doués d'intelligence s'en souviennent ». En voici le commentaire : « Cette louange de Dieu est pour ceux qui ont cru en lui. Voici le sens [du verset] : ne sont avertis de ce qu'il y a dans le Coran (*mā yattaʿiẓu bi-mā fī al-qurʾān*) que ceux qui possède l'intelligence en plénitude (*al-ʿuqūl al-kāmila*). Cette expression [la citation coranique] montre qu'ils utilisent (*yastaʿmilūna*) leur intelligence pour comprendre le Coran. Ils savent qu'est *muḥkam* ce dont le sens apparent correspond aux preuves [produites] par l'intelligence, et *mutašābih*, ce dont le sens apparent contredit les preuves de l'intelligence. Ils savent que la totalité du Coran

[275] TK 7, 193, 11-13.
[276] TK 7, 193, 11.

est une parole dont il n'est pas permis que la lettre renferme la contradiction et la fausseté. Ils savent que ce *mutašābih* doit avoir un sens vrai en Dieu. Ce verset montre la grandeur de ce qui occupe les théologiens qui cherchent des preuves rationnelles, et parviennent, par ces preuves, à la connaissance de l'essence de Dieu, de ses attributs et de ses actes. Ils interprètent le Coran uniquement avec ce qui correspond à des preuves rationnelles, en accord avec la langue et l'analyse grammaticale »[277].

L'expression « ne sont avertis de ce qu'il y a dans le Coran que ceux qui possèdent l'intelligence en plénitude » (*mā yattaʿiẓu bi-mā fī al-qurʾān illā ḏwū al-ʿuqūl al-kāmila*) indique, d'une part, la passivité du récepteur avec l'idée sous-jacente que la communication du Coran n'est pas du ressort de la volonté humaine mais de la souveraine liberté de Dieu ; et d'autre part, elle indique à travers la locution *illā*, une exclusivité de la révélation qui ne se communique qu'à la condition, pour le savant, de faire usage de son intelligence (*yastaʿmilūna*) et de sa mémoire (*yaḏakkaru*). Il n'y a ici pas de relation directe de cause à effet entre la présence des *mutašābihāt* et l'usage de la raison, mais il n'en demeure pas moins que la raison reste associée à la révélation d'un Coran sûr comme sa condition.

Le cinquième avantage[278], considéré par Faḫr al-Dīn al-Rāzī comme le plus « fort » (*aqwā*) de tous, concerne la finalité ultime de la révélation, c'est-à-dire « l'appel (*daʿwa*) adressé à l'élite et au commun des hommes dans leur totalité »[279]. Il part du constat que la réception du message coranique est fonction des « dispositions naturelles » (*al-ṭabāʾiʿ*) du récepteur, c'est-à-dire de ses capacités intellectuelles, de sa faculté de représentation et de son imaginaire. Rāzī observe que l'intellection des vérités sur Dieu n'est pas immédiate chez le commun, mais qu'elle se réalise par étape, et non sans la médiation d'autres facultés que celle de l'intelligence rationnelle. Il en donne un exemple très suggestif : « Celui qui, parmi eux, entends pour la première fois qu'il existe un être qui n'est ni corporel (*laysa bi-ǧism*), ni spatial (*lā bi-*

[277] TK 7, 193, 2-9.

[278] TK 7, 186, 3-10.

[279] Ce dernier avantage n'est pas sans évoquer l'interprétation du verset 23 de la sourate 39 au sujet du « livre ressemblant », empruntée à Ibn ʿAbbās. Rāzī constate que toutes les sciences auxquelles fait appel le commentateur du Coran « se ressemblent (*mutašābiha*) et s'associent (*mutašārika*) totalement en vue du même objectif (*maqṣūd*) : l'appel à la religion et la proclamation de la grandeur de Dieu » (TK 26, 271, 19). Il assigne au savant un rôle de premier plan dans la communication de lé révélation aux hommes.

mutaḥayyiz), ni désignable (*lā mušār ilay-hi*), pense que cela est néant et rien ; alors il tombe alors dans la négation des attributs divins (*taʿṭīl*). Il vaut mieux, par conséquent, qu'on s'adresse au commun avec des expressions signifiant en partie ce qui correspond à leur imagination et leur représentation (*al-aṣlaḥ an yuḫāṭibū bi-alfāẓ dālla ʿalā baʿḍi mā yunāsibu mā yatawahhamūna-hu wa yataḫayyalūna-hu*), cela étant mêlé à ce qui indique la vérité pure. »[280] La première étape fait intervenir l'imaginaire et les représentations préconstruites de l'esprit humain, sur lesquels peuvent se greffer les images contenues dans le Livre. En effet, les concepts nus du *kalām* et de la métaphysique sont dans un premier temps inaptes à communiquer la vérité sur Dieu. Il faut donc une médiation entre une perception des images coraniques que l'on pourrait qualifier de sensibles, et la compréhension rationnelle des vérités désignées par ces images, mais non contenues en elles. Cette médiation est assumée par les *mutašābihāt* sans lesquels l'âme humaine risque fort de tomber dans le *taʿṭīl* ou à l'inverse, le *tağsīm*.

Rāzī attribue donc à la révélation coranique une vertu pédagogique et un principe de réalité qui consistent à tenir compte des dispositions des récepteurs du message. Dès lors, si le Livre est ainsi doté par Dieu, il revient aux savants de faire preuve d'un même effort pédagogique lorsqu'ils commentent et enseignent les vérités du Livre. C'est que sous entend Rāzī lorsqu'il écrit : « Donc la première partie, à savoir ce dont on les entretient *(yuḫāṭabūna bi-hi*) en premier lieu, relève des sens ambigus ; tandis que la seconde, à savoir ce qu'on leur dévoile (*yukšafu la-hum*) en dernier lieu, relève des significations sûres »[281]. Les *mutašābihāt* ne sont pour le savant que des procédés pédagogiques référés ultimement à une signification sûre qu'ils ne renferment pas en eux-mêmes. Ils sont un degré, une étape, une préparation sur la voie de la connaissance de Dieu, mais non la vérité sur Dieu. Le savant se voit chargé d'une lourde responsabilité vis-à-vis du commun ; il ne peut asséner les vérités théologiques à des esprits non-préparés à les recevoir, et par ailleurs, il doit faire preuve d'une grande vigilance dans l'usage des *mutašābihāt*, au risque d'égarer la créature.

[280] TK 7, 186, 5-8.
[281] TK 7, 186, 8-10.

4.5 *Conclusion*

Par la forme interrogative de l'intitulé de notre quatrième partie « D'un modèle d'interprétation à un autre ? De l'usage de la raison à la remise de l'interprétation des *mutašābihāt* à Dieu seul, le *tafwiḍ.* », nous émettions des doutes sur les intentions de Faḫr al-Dīn al-Rāzī, en particulier sur la place laissée à la raison dans l'herméneutique coranique. Dans quelle mesure en effet, les principes restrictifs appliqués à sa théorie interprétative ne tendaient pas à produire un autre modèle interprétatif, ou tout au moins à abroger le premier modèle, en niant à la raison humaine toute possibilité d'interpréter le Livre ?

Nous avons largement observé par l'analyse de la seconde partie du commentaire du verset 7 et du *Asās al-Taqdīs*, que le commentateur de Rayy est non seulement resté fidèle aux principes édictés dans la traité, mais qu'ils les a précisés, affinés et légitimés au yeux de ses détracteurs. L'analyse de l'emploi des termes *tafsīr* et *taʾwīl* nous a permis de définir les polarités relatives à chacun d'eux, par-delà le classique interdit frappant l'usage du *taʾwīl*. Quant au *tafwīḍ*, il revêt certes une connotation restrictive, mais il désigne positivement l'acte de foi propre au savant, à savoir la remise de l'interprétation à Dieu. Nous avons relevé que le *tafwīḍ* ne prive pas la raison de ses qualifications et prérogatives, en particulier pour fixer la limite de l'interprétation et « décider du sens voulu par Dieu ». Les principes méthodologiques empruntés aux *Salaf* sont tous rationnellement fondés (interdit du *taṣrīf*, du regroupement ou du remplacement des *mutašābihāt*), et ils induisent de nouveaux outils d'interprétation (l'exégèse contextuelle, le syllogisme). Les principes restrictifs ne sont pas arbitraires, mais ils obéissent tous, *in fine*, à l'exigence doctrinale du respect absolu de l'essence divine, inconnaissable par les seules ressources de l'intelligence. La raison n'est jamais dispensée d'user de toutes ses potentialités, mais elle doit le faire dans le respect du texte révélé et du mystère ineffable de l'essence divine. Enfin l'audace de Rāzī va jusqu'à inscrire certains procédés herméneutiques dans la lettre du Coran, telle la *qarīna*, et inclure, par un motif de cause à effet, l'effort rationnel d'interprétation comme étant en puissance dans l'intention et le projet mêmes de Dieu de révéler aux hommes un Coran *muḥkam* et *mutašābih*.

Le propos de Rāzī, sans céder le pas aux tentations et aux travers qu'il dénonce chez ses contradicteurs de tout bord, garde toute sa cohérence. Commandée par la volonté divine de révéler le sens sûr du Coran au commun de hommes, l'exigence rationnelle qu'il imposait aux savants dans le traité, reste intacte.

CONCLUSION

Parvenus au terme de cette étude, nous sommes à même de ressaisir le développement de la pensée de Faḫr al-Dīn al-Rāzī quant à la problématique du *muḥkam* et du *mutašābih*.

Le traité est tout d'abord traversé par une seule et même intention : la dénonciation des pratiques interprétatives des *mufassirūn*, quelle que soit leur appartenance doctrinale, en tant qu'elles sont irrespectueuses de la nature du texte révélé, qu'elles provoquent la *fitna*, et qu'elles achèvent de convaincre les non-musulmans de l'inauthenticité de la prophétie muḥammadienne.

Mais plutôt que de s'en tenir à un simple réquisitoire qui s'ajouterait aux innombrables polémiques d'école, Rāzī propose une méthodologie interprétative, valable pour tous et recevable par tous, parce qu'obéissant au double impératif de soumission au donné révélé et d'exigence rationnelle.

Reprenons la trame de son argumentation.

Il donne le ton en introduisant le traité par l'exposé des arguments scripturaires en faveurs d'un Coran en totalité *muḥkam* et *mutašābih*. Il rappelle ainsi, qu'avant tout effort spéculatif, la tâche première qui incombe à l'interprète est l'authentification de la nature et de la fonction du Livre, autrement dit, la défense et la préservation de son caractère inimitable, contre toute critique. C'est là un principe fondamental, un code déontologique, qui doit habiter la conscience de tout commentateur.

Le second moment de sa pensée consiste à asseoir sur une base étymologique et sémantique, une définition puis une classification des deux termes, sur lesquelles tous puissent s'accorder.

Étymologiquement, le *muḥkam* désigne l'état d'une chose sûre, mais il contient aussi le sens factitif et causatif de « rendre sûr ». Quant au *mutašābih*, Rāzī en distingue trois niveaux de compréhension : théologique, relatif à l'*iʿǧāz* coranique ; linguistique, au sens de « ressemblant » ; cognitif, au sens d'« ambigu ». Quant à la

classification sémantique, dont le principe est d'unir un signifiant à son signifié, elle constitue la base méthodologique objective de l'œuvre interprétative. Tout verset ou expression coranique sera qualifié de *muḥkam* ou *mutašābih* selon qu'il appartient aux catégories du sens « univoque » et « propre », ou bien à celles du sens « figuré », « ambivalent » et « vague ».

Le troisième moment de l'argumentation consiste en l'élaboration, sur cette base, d'un outil logique d'interprétation, original quant à son application à l'herméneutique coranique : la prévalence. Rāzī spécifie, dans ce concept, ce qui relève de la volonté divine, seul véritable facteur de prévalence d'un sens sur un autre, et ce qui relève des prérogatives de la raison, à savoir la faculté de produire des outils logiques d'analyse de données linguistiques et textuelles, en vue de parvenir à la réalité des signifiants.

Cependant, pour garantir l'objectivité d'une interprétation, la raison est soumise à l'obligation de produire les preuves rationnelles décisives de la prévalence d'un sens sur un autre. Elle se doit de justifier l'affirmation selon laquelle telle signification est « voulue par Dieu ».

Au travers cette dernière exigence, Rāzī nous introduit dans le dernier moment de son argumentation, dont l'objectif est de fixer le cadre méthodologique de l'œuvre herméneutique, c'est-à-dire de délimiter le champ d'application de la raison relativement à l'interprétation du Livre. On retrouve dans la raisonnement de Faḫr al-Dīn al-Rāzī, un trait caractéristique de la pensée musulmane médiévale, héritée de l'écriture coranique : l'usage des paires conceptuelles. Calquées sur la paire notionnelle *muḥkam*/*mutašābih*, les paires prévalent/prévalu, *murād*/*mafhūm*, *tafsīr*/*ta'wīl*, *ta'wīl*/*tafwīḍ* et raison/opinion, apparaissent tantôt comme désignant positivement l'espace octroyé à la raison humaine pour l'interprétation du Livre, et tantôt sous un mode restrictif, pour en fixer les limites.

Par delà les principes méthodologiques empruntés aux *Salaf* et énoncés en forme d'interdit, nous pouvons représenter le cadre limitatif imposé à l'effort rationnel par deux seuils théoriques : un premier, d'ordre doctrinal, que la raison humaine n'est aucunement autorisée à outrepasser : il s'agit de la nature divine du Livre associée au concept d'*iʿǧāz* ; un second, d'ordre métaphysique, que la raison ne peut jamais atteindre : il s'agit de la « la vérité de l' être nécessaire par soi », inconnaissable par les seules ressources de l'entendement.

L'œuvre du *mufassir* se situe dans cet entre-deux qui commande au savant une soumission inconditionnelle au texte révélé, en même temps qu'une exigence intellectuelle qui le hisse vers les sommets de la science véritable. Il apparaît donc chez Faḫr al-Dīn al-Rāzī, que la raison et la science humaines ne sont pas le modèle normatif auquel il faudrait ramener le donné de la Révélation pour en juger la vérité. Si le savant (et le croyant) est capable de comprendre ce que Dieu veut, et à cet effet, d'élaborer des instruments pertinents de logique et de méthode, ce n'est pas en lui que se trouve le critère ultime du vrai. C'est de Dieu qu'il reçoit ce que son intelligence peut acquérir[282]. Cette conviction, diversement exprimée dans le *Mafātīḥ al-Ġayb* et le *Asās al-Taqdīs*, semble présider à la composition du traité d'herméneutique coranique de Faḫr al-Dīn al-Rāzī.

Notre recherche est évidemment partielle, et il est un certain nombre de questions qu'elle n'a pas ou à peine effleurées. Nous citerons entre autres, la question du rapport entre le *tafwīḍ* et l'acte de foi, celle du rapport qui unit théologie et métaphysique, celle des sources philosophiques et logiques, et enfin l'étude de la réception du traité dans le commentaire médiéval et moderne. Cette étude s'est voulue constituer une porte d'entrée dans la pensée islamique médiévale. Que nous n'en restions pas au seuil. « Dieu est le maître de la Guidance et de la bonne direction »[283].

[282] R. Arnaldez, *op. cit.*, p. 128.
[283] TK 7, 183, 16.

ANNEXES

Nous présenterons en annexes le texte arabe de l'ensemble du commentaire du verset 7 de la sourate 3, ainsi que le texte du *Asās al-Taqdīs fī ʿIlm al-Kalâm* qui nous a servi de référence tout au long de cette étude.

1. ***Tafsīr al-Faḫr al-Rāzī al-muštahir bi-l-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ġayb, al-ǧuzʾ al-sābiʿ***, t. 7, Dār al-Fikr, Le Caire, 1981, p. 179-193

قوله تعالى « هو الذي أنزل عليك الكتاب » الآية سورة آل عمران ١٧٩

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾

فإن قيل : ما الفائدة في قوله (في الأرض ولا في السماء) مع أنه لو أطلق كان أبلغ .

قلنا : الغرض بذلك إفهام العباد كمال علمه ، وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السموات والأرض أقوى، وذلك لأن الحس يرى عظمة السموات والأرض، فيعين العقل على معرفة عظمة علم الله عز وجل والحس متى أعان العقل على المطلوب كان الفهم أتم والإدراك أكمل ، ولذلك فان المعاني الدقيقة إذا أريد إيضاحها ذكر لها مثال ، فإن المثال يعين على الفهم .

أما قوله (هو الذي يصوركم) قال الواحدي : التصوير جعل الشيء على صورة ، والصورة هيأة حاصلة للشيء عند إيقاع التأليف بين أجزائه وأصله من صاره يصوره إذا أماله ، فهي صورة لأنها مائلة إلى شكل أبويه وتمام الكلام فيه ذكرناه في قوله تعالى (فصرهن إليك) وأما (الأرحام) فهي جمع رحم وأصلها من الرحمة ، وذلك لأن الاشتراك في الرحم يوجب الرحمة والعطف ، فلهذا سمي ذلك العضو رحماً والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب) .

اعلم أن في هذه الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قد ذكرنا في اتصال قوله (إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) مما قبله احتمالين (أحدهما) أن ذلك كالتقرير لكونه قيوماً (والثاني) أن ذلك الجواب عن شبه النصارى ، فأما على الاحتمال الأول فنقول : إنه تعالى أراد أن يبين أنه قيوم وقائم بمصالح الخلق ومصالح الخلق قسمان : جسمانية وروحانية ، أما الجسمانية فأشرفها تعديل

البنية ، وتسوية المزاج على أحسن الصور وأكمل الأشكال ، وهو المراد بقوله (هو الذي يصوركم في الأرحام) وأما الروحانية فأشرفها العلم الذي تصير الروح معه كالمرآة المجلوة التي تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله (هو الذي أنزل عليك الكتاب) وأما على الاحتمال الثاني فقد ذكرنا أن من جملة شبه النصارى تمسكهم بما جاء في القرآن من قوله تعالى في صفة عيسى عليه السلام : إنه روح الله وكلمته ، فبين الله تعالى بهذه الآية أن القرآن مشتمل على محكم وعلى متشابه ، والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم ، وهو في غاية الحسن والاستقامة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن القرآن دل على أنه بكليته محكم ، ودل على أنه بكليته متشابه ، ودل على أن بعضه محكم ، وبعضه متشابه .

أما ما دل على أنه بكليته محكم ، فهو قوله (الرتلك آيات الكتاب الحكيم ، الر كتاب أحكمت آياته) فذكر في هاتين الآيتين أن جميعه محكم ، والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاماً حقاً فصيح الألفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من إتيان كلام يساوي القرآن في هذين الوصفين ، والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله : محكم ، فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم .

وأما ما دل على أنه بكليته متشابه ، فهو قوله تعالى (كتاباً متشابهاً مثاني) والمعنى أنه يشبه بعضه بعضاً في الحسن ويصدق بعضه بعضاً ، وإليه الاشارة بقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) أي لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة .

وأما ما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه ، فهو هذه الآية التي نحن في تفسيرها ، ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ، ثم من تفسيرهما في عرف الشريعة : أما المحكم فالعرب تقول : حاكمت وحكمت وأحكمت بمعنى رددت ، ومنعت ، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام التي هي تمنع الفرس عن الاضطراب ، وفي حديث النخعي : احكم اليتيم كما تحكم ولدك أي امنعه عن الفساد ، وقال جرير : احكموا سفهاءكم ، أي امنعوهم ، وبناء محكم أي وثيق يمنع من تعرض له ، وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع عما لا ينبغي ، وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيئين مشابهاً للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز ، قال الله تعالى (إن البقر تشابه علينا) وقال في وصف ثمار الجنة (وأتوا به

متشابهاً) أي متفق المنظر مختلف الطعوم ، وقال الله تعالى (تشابهت قلوبهم) ومنه يقال : اشتبه على الأمران إذا لم يفرق بينهما ، ويقال لأصحاب المخاريق : أصحاب الشبه ، وقال عليه السلام « الحلال بين الحرام بين وبينهما أمور متشابهات » وفي رواية أخرى مشتبهات .

ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدي الإنسان إليه بالمتشابه ، إطلاقاً لاسم السبب على المسبب ، ونظيره المشكل سمي بذلك ، لأنه أشكل . أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه ،ثم يقال لكل ما غمض وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكل ، ويحتمل أن يقال: إنه الذي لا يعرف أن الحق ثبوته أو عدمه ، وكان الحكم بثبوته مساوياً للحكم بعدمه في العقل والذهن ، ومشابهاً له ، وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان ، فلا جرم سمي غير المعلوم بأنه متشابه ، فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ، فنقول :

الناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه ، ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه أكثر المحققين ، ثم نذكر عقيبه أقوال الناس فيه فنقول :

اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى ، فاما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى ، وإما أن لا يكون فإذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى ولا يكون محتملاً لغيره فهذا هو النص ، وأما إن كان محتملاً لغيره فلا يخلو إما أن يكون احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر ، وإما أن لا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السواء ، فإن كان احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً ، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا ، وأما إن كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما معاً مشتركاً ، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملاً ، فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصاً ، أو ظاهراً ، أو مؤولاً ، أو مشتركاً ، أو مجملاً ، أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح ، إلا أن النص راجح مانع من الغير ، والظاهر راجح غير مانع من الغير ، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم .

وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة ، وإن لم يكن راجحاً لكنه غير مرجوح ، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد ، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه ، لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً وقد بينا أن ذلك يسمى متشابهاً إما لأن الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابهاً للإثبات في الذهن ، وإما لأجل أن الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم ، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقاً لاسم السبب على المسبب ، فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه ، ثم اعلم ان اللفظ

إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية ، فههنا يتوقف الذهن ، مثل : القرء بالنسبة إلى الحيض والطهر ، إنما المشكل بأن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحاً في أحد المعنيين ، ومرجوحاً في الآخر ، ثم كان الراجح باطلاً ، والمرجوح حقاً . ومثاله من القرآن قوله تعالى (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول) فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا ، ومحكمه قوله تعالى (إن الله لا يأمر بالفحشاء) رداً على الكفار فيما حكى عنهم (وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها) وكذلك قوله تعالى (نسوا الله فنسيهم) وظاهر النسيان ما يكون ضداً للعلم ، ومرجوحٌ الترك والآيةُ المحكمةُ فيه قوله تعالى (وما كان ربك نسياً) وقوله تعالى (لا يضل ربي ولا ينسى) .

واعلم أن هذا موضع عظيم فنقول : إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة ، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة ، فالمعتزلي يقول قوله (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) محكم ، وقوله (وما تشاؤن إلا أن يشاء الله رب العالمين) متشابه والنسبي يقلب الأمر في ذلك فلا بد ههنا من قانون يرجع إليه في هذا الباب فنقول : اللفظ إذا كان محتملاً لمعنيين وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحاً ، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحاً ، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح ، فهذا هو المحكم وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح ، فهذا هو المتشابه فنقول : صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل ، وذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظياً وإما أن يكون عقلياً .

﴿ أما القسم الأول ﴾ فنقول : هذا إنما يتم إذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس ، اللهم إلا أن يقال : إن أحدهما قاطع في دلالته والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان ، أو يقال : كل واحد منهما وإن كان راجحاً إلا أن أحدهما يكون أرجح ، وحينئذ يحصل الرجحان إلا أنا نقول :

أما الأول فباطل ، لأن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة ، لأن كل دليل لفظي فإنه موقوف على نقل اللغات ، ونقل وجوه النحو والتصريف ، وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز ، وعدم التخصيص ، وعدم الإضمار ، وعدم المعارض النقلي والعقلي ، وكان ذلك مظنون ، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً ، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعاً .

وأما الثاني وهو أن يقال : أحد الدليلين أقوى من الدليل الثاني وإن كان أصل الإحتمال قائماً فيهما معاً ، فهذا صحيح ، ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره إلى المعنى المرجوح ظنياً ، ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الأصولية ، بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال ، وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره ، فعند هذا يتعين التأويل ، فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال عقلاً ثم إذا أقامت هذه الدلالة وعرف المكلف أنه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما أشعر به ظاهره ، فعند هذا لا يحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا لأن السبيل إلى ذلك إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز وترجيح تأويل على تأويل ، وذلك الترجيح لا يمكن إلا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون في غاية الضعف ، وكل هذا لا يفيد إلا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال فلهذا التحقيق المتين مذهباً أن بعد إقامة الدلائل القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل ، فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب ، والله ولي الهداية والرشاد .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في حكاية أقوال الناس في المحكم والمتشابه (فالأول) ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : المحكمات هي الثلاث آيات التي في سورة الأنعام (قل تعالوا) إلى آخر الآيات الثلاث ، والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود ، وهي أسماء حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور ، وذلك أنهم أولوها على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة فاختلط الأمر عليهم واشتبه ، وأقول : التكاليف الواردة من الله تعالى تنقسم إلى قسمين منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع ، وذلك كالأمر بطاعة الله تعالى ، والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق ، ومنها ما يختلف بشرع وشرع كأعداد الصلوات ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك ، فالقسم الأول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس ، لأن الآيات الثلاث في سورة الأنعام مشتملة على هذا القسم .

وأما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل ، وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة إليه وإلى غيره على السوية ، فإن دلالة هذه الألفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه الألفاظ بها على

السوية لا بدليل منفصل على ما لخصناه في أول سورة البقرة .

﴿ القول الثاني ﴾ وهو أيضاً مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن المحكم هو الناسخ ، والمتشابه هو المنسوخ .

والقول الثالث ﴾ قال الأصم : المحكم هو الذي يكون دليله واضحاً لائحاً، مثل ما أخبر الله تعالى به من إنشاء الخلق في قوله تعالى (فخلقنا النطفة علقة) وقوله (وجعلنا من الماء كل شيء حي) وقوله (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم) والمتشابه ما يحتاج في معرفته إلى التدبر والتأمل نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا تراباً ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكماً لأن من قدر على الإنشاء أولا قدر على الإعادة ثانياً .

واعلم أن كلام الأصم غير ملخص ، فانه إن عنى بقوله : المحكم ما يكون دلائله واضحة أن المحكم هو الذي يكون دلالة لفظة على معناه متعينة راجحة ، والمتشابه ما لا يكون كذلك ، وهو إما المجمل المتساوي ، أو المؤول المرجوح ، فهذا هو الذي ذكرناه أولا ، وإن عنى به أن المحكم هو الذي يعرف صحة معناه من غير دليل ، فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل ، والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل ، وعلى هذا يصير جملة القرآن متشابها ، لأن قوله (فخلقنا النطفة علقة) أمر يحتاج في معرفة صحته إلى الدلائل العقلية ، وإن أهل الطبيعة يقولون : السبب في ذلك الطبائع والفصول ، أو تأثيرات الكواكب ، وتركيبات العناصر وامتزاجاتها ، فكما أن إثبات الحشر والنشر مفتقر إلى الدليل ، فكذلك إسناد هذه الحوادث إلى الله تعالى مفتقر إلى الدليل ، ولعل الأصم يقول : هذه الأشياء وإن كانت كلها مفتقرة إلى الدليل ، إلا أنها تنقسم إلى ما يكون الدليل فيه ظاهراً بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة مبينة يؤمن الغلط معها إلا نادراً ، ومنها ما يكون الدليل فيه خفياً كثير المقدمات غير مرتبة فالقسم الأول هو المحكم والثاني هو المتشابه .

﴿ القول الرابع ﴾ أن كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلي ، أو بدليل خفي ، فذاك هو المحكم ، وكل ما لا سبيل إلى معرفته فذاك هو المتشابه ، وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة ، والعلم بمقادير الثواب والعقاب في حق المكلفين ، ونظيره قوله تعالى (يسألونك عن الساعة أيان مرساها) .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ في الفوائد التي لأجلها جعل بعض القرآن محكماً وبعضه متشابهاً .

اعلم أن من الملحدة من طعن في القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات ، وقال : إنكم تقولون إن تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام الساعة ، ثم إنا نراه بحيث يتمسك به كل

صاحب مذهب على مذهبه ، فالجبري يتمسك بآيات الجبر ، كقوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً) والقدري يقول : بل هذا مذهب الكفار ، بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في قوله (وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر) وفي موضع آخر (وقالوا قلوبنا غلف) وأيضاً مثبت الرؤية يتمسك بقوله (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) والنافي يتمسك بقوله (لا تدركه الأبصار) ومثبت الجهة يتمسك بقوله (يخافون ربهم من فوقهم) وبقوله (الرحمن على العرش استوى) والنافي يتمسك بقوله (ليس كمثله شيء) ثم إن كل واحد يسمي الآيات الموافقة لمذهبه : محكمة ، والآيات المخالفة لمذهبه : متشابهة وربما آل الأمر في ترجيح بعضها على بعض إلى ترجيحات خفية ، ووجوه ضعيفة ، فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع إليه في كل الدين إلى قيام الساعة هكذا ، أليس أنه لو جعله ظاهراً جلياً نقياً عن هذه المتشابهات كان أقرب إلى حصول الغرض .

واعلم أن العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات وجوها :

الوجه الأول ﴾ أنه متى كانت المتشابهات موجودة ، كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب . قال الله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) .

﴿ الوجه الثاني ﴾ لو كان القرآن محكماً بالكلية لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد ، وكان تصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب ، وذلك مما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه ، فالانتفاع به إنما حصل لما كان مشتملا على المحكم وعلى المتشابه ، فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه ، ويؤثر مقالته ، فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب ، ويجتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب ، فاذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات ، فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل إلى الحق .

﴿ الوجه الثالث ﴾ أن القرآن إذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل ، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة ، أما لو كان كله محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد .

﴿ الوجه الرابع ﴾ لما كان القرآن مشتملاً على المحكم والمتشابه ، افتقروا إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض ، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة

والنحو وعلم أصول الفقه ، ولو لم يكن الأمر كذلك ما كان يحتاج الإنسان إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة ، فكان إيراد هذه المتشابهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة .

﴿ الوجه الخامس ﴾ وهو السبب الأقوى في هذا الباب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية ، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق . فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار إليه ، ظن أن هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل ، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه ، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح ، فالقسم الأول وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات ، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات ، فهذا ما حضرنا في هذا الباب والله أعلم بمراده .

وإذا عرفت هذه المباحث فلنرجع إلى التفسير .

أما قوله تعالى (هو الذي أنزل عليك الكتاب) فالمراد به هو القرآن (منه آيات محكمات) وهي التي يكون مدلولاتها متأكدة إما بالدلائل العقلية القاطعة وذلك في المسائل القطعية ، أو يكون مدلولاتها خالية عن معارضات أقوى منها .

ثم قال (هن أم الكتاب) وفيه سؤالان :

﴿ السؤال الأول ﴾ ما معنى كون المحكم أماً للمتشابه ؟ .

(الجواب) الأم في حقيقة اللغة الأصل الذي منه يكون الشيء ، فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها ، والمتشابهات إنما تصير مفهومة بإعانة المحكمات ، لا جرم صارت المحكمات كالأم للمتشابهات وقيل : أن ما جرى في الإنجيل من ذكر الأب ، وهو أنه قال : إن الباري القديم المكون للأشياء الذي به قامت الخلائق وبه ثبتت إلى أن يبعثها ، فعبر عن هذا المعنى بلفظ الأب من جهة أن الأب هو الذي حصل منه تكوين الابن ، ثم وقع في الترجمة ما أوهم الابـوة الواقعة من جهة الولادة ،فكان قوله (ما كان لله أن يتخذ من ولد) محكماً لأن معناه متأكد بالدلائل العقلية القطعية ، وكان قوله : عيسى روح الله وكلمته من المتشابهات التي يجب ردها إلى ذلك المحكم .

﴿ السؤال الثاني ﴾ لم قال (أم الكتاب) ولم يقل : أمهات الكتاب ؟ .

(الجواب) أن مجموع المحكمات في تقدير شيء واحد ، ومجموع المتشابهات في تقدير شيء آخر وأحدهما أم الآخر ، ونظيره قوله تعالى (وجعلنا ابن مريم وأمه آية) ولم يقل آيتين ، وإنما قال ذلك على معنى أن مجموعهما آية واحدة ، فكذلك ههنا .

ثم قال (وأخر متشابهات) وقد عرفت حقيقة المتشابهات، قال الخليل وسيبويه : أن (أخر) فارقت أخواتها في حكم واحد ، وذلك لأن أخر جمع أخرى وأخرى تأنيث آخر وأخر على وزن أفعل وما كان على وزن أفعل فإنه يستعمل مع (من) أو بالألف واللام ، فيقال : زيد أفضل من عمرو ، وزيد الأفضل فالألف واللام معقبتان لمن في باب أفعل ، فكان القياس أن يقال : زيد آخر من عمرو ، أو يقال : زيد الآخر إلا أنهم حذفوا منه لفظ (من) لأن لفظه اقتضى معنى (من) فأسقطوها اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والألف واللام معقبتان لمن ، فسقط الألف واللام أيضاً فلما جاز استعماله بغير الألف واللام صار أخر فأخر جمعه ، فصارت هذه اللفظة معدولة عن حكم نظائرها في سقوط الألف واللام عن جمعها ووحدانها .

ثم قال (فأما الذين في قلوبهم زيغ) اعلم أنه تعالى لما بين أن الكتاب ينقسم إلى قسمين منه محكم ومنه متشابه ، بين أن أهل الزيغ لا يتمسكون إلا بالمتشابه ، والزيغ الميل عن الحق ، يقال : زاغ زيغاً : أي مال ميلاً واختلفوا في هؤلاء الذين أريدوا بقوله (في قلوبهم زيغ) فقال الربيع : هم وفد نجران لما حاجوا رسول الله ﷺ في المسيح فقالوا : أليس هو كلمة الله وروح منه قال : بلى . فقالوا : حسبنا . فأنزل الله هذه الآية ، ثم أنزل (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم) وقال الكلبي : هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الأمة واستخراجه من الحروف المقطعة في أوائل السور وقال قتادة والزجاج : هم الكفار الذين ينكرون البعث ، لأنه قال في آخر الآية (وما يعلم تأويله إلا الله) وما ذاك إلا وقت القيامة لأنه تعالى أخفاه عن كل الخلق حتى عن الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

وقال المحققون : إن هذا يعم جميع المبطلين ، وكل من احتج لباطله بالمتشابه ، لأن اللفظ عام ، وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل فيه كل ما فيه لبس واشتباه ومن جملته ما وعد الله به الرسول من النصرة وما أوعد الكفار من النقمة ويقولون (ائتنا بعذاب الله ، ومتى تأتينا الساعة ، ولو ما تأتينا بالملائكة) فموهوا الأمر على الضعفة ، ويدخل في هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فإنه لما ثبت بصريح العقل أن كل ما كان مختصاً بالحيز فأما أن يكون في الصغر كالجزء الذي لا يتجزأ وهو باطل بالاتفاق وإما أن يكون أكبر فيكون منقسماً مركباً وكل مركب فإنه ممكن ومحدث ، فبهذا الدليل الظاهر يمتنع

أن يكون الإله في مكان ، فيكون قوله (الرحمن على العرش استوى) متشابهاً ، فمن تمسك به كان متمسكاً بالمتشابهات ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية إلى العبد ، فإنه لما ثبت بالبرهان العقلي أن صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي ، وثبت أن حصول ذلك الداعي من الله تعالى ، وثبت متى كان الأمر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجباً ، وعدمه عند عدم هذه الداعية واجباً ، فحينئذ يبطل ذلك التفويض ، وثبت أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره ومشيئته . فيصير واجباً ، فحينئذ يبطل ذلك التفويض ، وثبت أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره ومشيئته . فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وإن كثرت استدلالاً بالمتشابهات ، فبين الله تعالى في كل هؤلاء الذين يعرضون عن الدلائل القاطعة ويقتصرون على الظواهر الموهمة أنهم يتمسكون بالمتشابهات لأجل أن في قلوبهم زيغاً عن الحق وطلباً لتقرير الباطل .

واعلم أنك لا ترى طائفة في الدنيا إلا وتسمي الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة ، والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة ثم هو الأمر في ذلك ألا ترى إلى الجبائي فإنه يقوله : المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب ، وتكليف ما لا يطاق إلى الله تعالى هم المتمسكون بالمتشابهات .

وقال أبو مسلم الأصفهاني : الزائغ الطالب للفتنة هو من يتعلق بآيات الضلال ، ولا يتأوله على المحكم الذي بينه الله تعالى بقوله (وأضلهم السامري وأضل فرعون قومه وما هدى وما يضل به إلا الفاسقون) وفسروا أيضاً قوله (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) على أنه تعالى أهلكهم وأراد فسقهم ، وأن الله تعالى يطلب العلل على خلقه ليهلكهم مع أنه تعالى قال (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويريد الله ليبين لكم ويهديكم) وتأولوا قوله تعالى (زينا لهم أعمالهم فهم يعمهون) على أنه تعالى زين لهم النعمة ونقضوا بذلك ما في القرآن كقوله تعالى (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ، وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون) وقال (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) وقال (فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه) وقال (ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم) فكيف يزين النعمة ؟ فهذا ما قاله أبو مسلم ، وليت شعري لم حكم على الآيات الموافقة لمذهبه بأنها محكمات ، وعلى الآيات المخالفة لمذهبه بأنها متشابهات ؟ ولم أوجب في تلك الآيات المطابقة لمذهبه إجرائها على الظاهر ، وفي الآيات المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر ؟ ومعلوم أن ذلك لا يتم إلا بالرجع إلى الدلائل العقلية الباهرة ، فإذا دل على بطلان مذهب المعتزلة الأدلة العقلية ، فإن مذهبهم لا يتم إلا إذا قلنا بأنه صدر عنه أحد الفعلين دون الثاني من غير

مرجح ، وذلك تصريح بنفي الصانع ، ولا يتم إلا إذا قلنا بأن صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدل على علم فاعله به ، فحينئذ يكون قد تخصص ذلك العدد بالوقوع دون الأزيد والأنقص لا لمخصص ، وذلك نفي للصانع ، ولزم منه أيضاً أن لا يدل صدور الفعل المحكم على كون الفاعل عالماً وحينئذ ينسد باب الاستدلال بأحكام أفعال الله تعالى على كون فاعلها عالماً ، ولو أن أهل السموات والأرض اجتمعوا على هذه الدلائل لم يقدروا على دفعها ، فإذا لاحت هذه الدلائل العقلية الباهرة فكيف يجوز لعاقل أن يسمي الآيات الدالة على القضاء والقدر بالمتشابه ، فظهر بما ذكرناه أن القانون المستمر عند جمهور الناس أن كل آية توافق مذهبهم فهي المحكمة وكل آية تخالفهم فهي المتشابهة .

وأما المحقق المُنْصِف ، فإنه يحمل الأمر في الآيات على أقسام ثلاثة (أحدها) ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية ، فذاك هو المحكم حقاً (وثانيها) الذي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها ، فذاك هو الذي يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره (وثالثها) الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفي ثبوته وانتفائه ، فيكون من حقه التوقف فيه ، ويكون ذلك متشابهاً بمعنى أن الأمر اشتبه فيه ، ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر ، إلا أن الظن الراجح حاصل في إجرائها على ظواهرها فهذا ما عندي في هذا الباب والله أعلم بمراده .

واعلم أنه تعالى لما بين أن الزائغين يتبعون المتشابه ، بين أن لهم فيه غرضين ، فالأول هو قوله تعالى (ابتغاء الفتنة) والثانية هو قوله (وابتغاء تأويله) .

﴿ فأما الأول ﴾ فاعلم أن الفتنة في اللغة الاستهتار بالشيء والغلو فيه ، يقال : فلان مفتون بطلب الدنيا ، أي قد غلا في طلبها وتجاوز القدر ، وذكر المفسرون في تفسير هذه الفتنة وجوهاً : (أولها) قال الأصم : إنهم متى أوقعوا تلك المتشابهات في الدين ، صار بعضهم مخالفاً للبعض في الدين ، وذلك يفضي إلى التقاتل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة (وثانيها) أن التمسك بذلك المتشابه يقرر البدعة والباطل في قلبه فيصير مفتوناً بذلك الباطل عاكفاً عليه لا ينقلع عنه بحيلة البتة (وثالثها) أن الفتنة في الدين هو الضلال عنه ومعلوم أنه لا فتنة ولا فساد أعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه .

﴿ وأما الغرض الثاني لهم ﴾ وهو قوله تعالى (وابتغاء تأويله) فاعلم أن التأويل هو التفسير وأصله في اللغة المرجع والمصير ، من قولك آل الأمر إلى كذا إذا صار إليه ، وأولته تأويلاً إذا صيرته إليه ، هذا معنى التأويل في اللغة ، ثم يسمى التفسير تأويلاً ، قال تعالى (سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً) وقال تعالى (وأحسن تأويلاً) وذلك أنه إخبار عما

يرجع إليه اللفظ من المعنى ، واعلم أن المراد منه أنهم يطلبون التأويل الذي ليس في كتاب الله عليه دليل ولا بيان ، مثل طلبهم أن الساعة متى تقوم ؟ وأن مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم تكون ؟ قال القاضي : هؤلاء الزائغون قد ابتغوا المتشابه من وجهين (أحدهما) أن يحملوه على غير الحق : وهو المراد من قوله (ابتغاء الفتنة) (والثاني) أن يحكموا بحكم في الموضع الذي لا دليل فيه ، وهو المراد من قوله (وابتغاء تأويله) ثم بين تعالى ما يكون زيادة في ذم طريقة هؤلاء الزائغين فقال (وما يعلم تأويله إلا الله) واختلف الناس في هذا الموضع ، فمنهم من قال : تم الكلام ههنا ، ثم الواو في قوله (والراسخون في العلم) واو الابتداء ، وعلى هذا القول : لا يعلم المتشابه إلا الله ، وهذا قول ابن عباس وعائشة ومالك بن أنس والكسائي والفراء ، ومن المعتزلة قول أبي علي الجبائي وهو المختار عندنا .

﴿ والقول الثاني ﴾ أن الكلام إنما يتم عند قوله (والراسخون في العلم) وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلاً عند الله تعالى وعند الراسخين في العلم وهذا القول أيضاً مروي عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن أنس وأكثر المتكلمين والذي يدل على صحة القول الأول وجوه :

﴿ الحجة الأولى ﴾ أن اللفظ إذا كان له معنى راجح ، ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد ، علمنا أن مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة ، وفي المجازات كثرة ، وترجيح البعض على البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية ، والترجيحات اللغوية لا تفيد إلا الظن الضعيف ، فإذا كانت المسألة قطعية يقينية ، كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز ، مثاله قال الله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) ثم قام الدليل القاطع على أن مثل هذا التكليف قد وجد على ما بينا في البراهين الخمسة في تفسير هذه الآية فعلمنا أن مراد الله تعالى ليس ما يدل عليه ظاهر هذه الآية ، فلا بد من صرف اللفظ إلى بعض المجازات ، وفي المجازات كثرة وترجيح بعضها على بعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية ، وأنها لا تفيد إلا الظن الضعيف ، وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية ، فوجب أن يكون القول فيها بالدلائل الظنية باطلاً ، وأيضاً قال الله تعالى (الرحمن على العرش استوى) دل الدليل على أنه يمتنع أن يكون الإله في المكان ، فعرفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها ، إلا أن في مجازات هذه اللفظة كثرة فصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية ، والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين ، وهذه حجة قاطعة في المسألة والقلب الخالي عن التعصب يميل إليه ، والفطرة الأصلية تشهد بصحته وبالله التوفيق .

﴿ الحجة الثانية ﴾ وهو أن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب تأويل المتشابه مذموم ، حيث قال (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتة وابتغاء تأويله) ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزاً لما ذم الله تعالى ذلك .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة ، كما في قوله (يسألونك عن الساعة أيان مرساها ، قل إنما علمها عند ربي) وأيضاً طلب مقادير الثواب والعقاب ، وطلب ظهور الفتح والنصرة كما قالوا (لو ما تأتينا بالملائكة) .

قلنا : إنه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين محكم ومتشابه ، ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث إن حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم ، وحمله على معناه الذي ليس براجح هو المتشابه ، ثم أنه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركاً للظاهر ، وأنه لا يجوز .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ أن الله مدح الراسخين في العلم بأنهم يقولون آمنا به ، وقال في أول سورة البقرة (فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم) فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الإيمان به مدح ، لأن كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل فإنه لا بد وأن يؤمن به ، إنما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها ، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى ، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل والعبث ، فإذا سمعوا آية ودلت الدلائل القطعية على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى ، بل مراده منه غير ذلك الظاهر ، ثم فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه ، وقطعوا بأن ذلك المعني أي شيء كان فهو الحق والصواب ، فهؤلاء هم الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ، ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الإيمان بالله والجزم بصحة القرآن .

﴿ الحجة الرابعة ﴾ لو كان قوله (والراسخون في العلم) معطوفاً على قوله (إلا الله) لصار قوله (يقولون آمنا به) ابتداء ، وأنه بعيد عن ذوق الفصاحة ، بل كان الأولى أن يقال : وهم يقولون آمنا به ، أو يقال : ويقولون آمنا به .

فإن قيل : في تصحيحه وجهان (الأول) أن قوله (يقولون) كلام مبتدأ ، والتقدير : هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به (والثاني) أن يكون (يقولون) حالاً من الراسخين .

قلنا : أما الأول فمدفوع ، لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى الإضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار (والثاني) أن ذا الحال هو الذي تقدم ذكره ، وههنا قد

تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم فوجب أن يجعل قوله (يقولون آمنا به) حالاً من الراسخين لا من الله تعالى ، فيكون ذلك تركاً للظاهر ، فثبت أن ذلك المذهب لا يتم إلا بالعدول عن الظاهر ومذهبنا لا يحتاج إليه ، فكان هذا القول أولى .

﴿ الحجة الخامسة ﴾ قوله تعالى (كل من عند ربنا) يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل ، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله ، فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة .

﴿ الحجة السادسة ﴾ نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : تفسير القرآن على أربعة أوجه : تفسير لا يسع أحداً جهله ، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها ، وتفسير تعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى .

وسئل مالك بن أنس رحمه الله عن الاستواء ، فقال : الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وقد ذكرنا بعض هذه المسألة في أول سورة البقرة ، فإذا ضم ما ذكرناه ههنا إلى ما ذكرناه هناك تم الكلام في هذه المسألة ، وبالله التوفيق .

ثم قال تعالى (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الرسوخ في اللغة الثبوت في الشيء .

واعلم أن الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية ، وعرف أن القرآن كلام الله تعالى بالدلائل اليقينية ، فإذا رأى شيئاً متشابهاً ، ودل القطعي على أن الظاهر ليس مراد الله تعالى ، علم حينئذ قطعاً أن مراد الله شيء آخر سوى ما دل عليه ظاهره ، وأن ذلك المراد حق ، ولا يصير كون ظاهره مردوداً شبهة في الطعن في صحة القرآن .

ثم حكى عنهم أيضاً أنهم يقولون (كل من عند ربنا) والمعنى : أن كل واحد من المحكم والمتشابه من عند ربنا ، وفيه سؤالان :

﴿ السؤال الأول ﴾ لو قال : كل من ربنا كان صحيحاً ، فما الفائدة في لفظ (عند) ؟ .

(الجواب) الإيمان بالمتشابه يحتاج فيه إلى مزيد التأكيد ، فذكر كلمة (عند) لمزيد التأكيد .

﴿ السؤال الثاني ﴾ لم جاز حذف المضاف إليه من (كل) ؟ .

(الجواب) لأن دلالة المضاف عليه قوية ، فبعد الحذف الأمن من اللبس حاصل .

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ ﴿٨﴾

ثم قال (وما يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الأَلبابِ) وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنا به ، ومعناه : ما يتعظ بما في القرآن إلا ذوو العقول الكاملة ، فصار هذا اللفظ كالدلالة على أنهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن ، فيعلمون الذي يطابق ظاهره دلائل العقول فيكون محكماً ، وأما الذي يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابهاً ، ثم يعلمون أن الكل كلام من لا يجوز في كلامه التناقص والباطل ، فيعلمون أن ذلك المتشابه لا بد وأن يكون له معنى صحيح عند الله تعالى ، وهذه الآية دالة على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية ، ويتوسلون بها إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، ولا يفسرون القرآن إلا بما يطابق دلائل العقول ، وتوافق اللغة والإعراب .

واعلم أن الشيء كلما كان أشرف كان ضده أخس ، فكذلك مفسر القرآن متى كان موصوفاً بهذه الصفة كانت درجته هذه الدرجة العظمى التي عظم الله الثناء عليه ، ومتى تكلم في القرآن من غير أن يكون متبحراً في علم الأصول ، وفي علم اللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله ، ولهذا قال النبي ﷺ « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » .

قوله تعالى ﴿ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب ﴾ .

واعلم أنه تعالى كما حكى عن الراسخين أنهم يقولون آمنا به حكى عنهم أنهم يقولون (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا) وحذف (يقولون) لدلالة الأول عليه ، وكما في قوله (ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً (وفي هذه الآية اختلف كلام أهل السنة وكلام المعتزلة .

أما كلام أهل السنة فظاهر ، وذلك لأن القلب صالح لأن يميل إلى الإيمان ، وصالح لأن يميل إلى الكفر ، ويمتنع أن يميل إلى أحد الجانبين إلا عند حدوث داعية وإرادة يحدثها الله تعالى ، فإن كانت تلك الداعية داعية الكفر ، فهي الخذلان ، والإزاغة ، والصد ، والختم ، والطبع ، والرين ، والقسوة ، والوقر ، والكنان ، وغيرها من الألفاظ الواردة في القرآن ، وإن كانت تلك الداعية داعية الإيمان فهي : التوفيق ، والرشاد ، والهداية ، والتسديد ،

2. Texte du *Asās al-Taqdīs fī ʿIlm al-Kalâm*, Le Caire, 1935, p. 178-197.

TK, 7, 167, n. 2 à 172, n. 5 (traité quasi-identique)

(1) الفصل الثانى : فى وصف القرآن بأنه مُحكَم ومتشابِه

اعلم أن كتاب الله تعالى دلّ على أنه بكليته محكم ، ودلّ على أنه بكليته متشابه ودلّ على أن بعضه محكم و بعضه متشابه . أما الذى يدل على أنه بكليته محكم قوله تعالى ـ آلر كتاب أحكمت آياته ، آلر تلك آيات الكتاب الحكيم ـ قد ذكر فى هاتين الآيتين أن جميعه محكم ، والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه حقا فى ألفاظه ، وكونه حقا فى معانيه وكل كلام سوى القرآن فالقرآن أفضل منه فى لفظه وَمعناه ، وان أحدا من الخلق لا يقدِر على الاتيان بكلام يساوى القرآن فى لفظه ومعناه . والعرب تقول فى البِناء الوثيق والعهد الوثيق الذى لا يمكن نقضه : انه محكم ، فهذا معنى وصف كل القرآن أنه محكم . أما الذى يدلّ على أنه بكليته متشابه فهو قوله تعالى ـ كتابا متشابهاً ـ والمعنى أنه يشبه بعضه بعضاً فى الحُسن والفصاحة ويصدّق بعضه بعضا ، وإليه الاشارة بقوله تعالى ـ ولو كان من عندِ غيرِ الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً ـ أى لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر ولتفاوتَ نَسَقُ الكلام فى الجَزالة والفصاحة . وأما الذى يدلّ على أن بعضه محكم ، و بعضه متشابه فهو قوله تعالى ـ هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات مُحكَمات هن أمّ الكتاب وأُخَرُ متشابِهات ـ وَلا بدّ لنا من تفسير المحكم وَالمتشابه بحسب أصل اللغة ، ثم ممن يفسّرها فى عُرْف الشريعة . أما المحكم فى اللغة فالعرب

11/1 10/1 39/23 4/82 3/7

تقول : حكمتُ وأَحكمتُ وحكّمتُ بمعنى رددتُ ومنعتُ ، وَالحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللِجام يمنع الفَرَس عن الاضطراب ، وَفى حديث النخعى «أَحكِمْ اليتيمَ كما تحكِمُ ولدك» أى امْنَعْه عن الفساد ، وَقوله «أَحكِموا سفهاءكم» أى امنَعوهم ، وبِناءٌ محكمٌ : أى وثيق يمنع من تعرّض له . وسُمِّيتْ الحكمةُ حكمةً ، لأنها تمنع الموصوفَ بها عما لا ينبغى .

وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيئين مشابهاً للآخر بحيث يعجِز الذِهن عن التميز قال تعالى ـ إن البقر تشابه علينا ـ وقال تشابهت قلوبهم ـ ومنه اشتبه الأمران إذا لم يُفْرَق بينهما ، ويقال لأصحاب المخاريق أصحاب الشُبهات ، وقال عليه السلام «الحلال بيّن والحرام بين و بينهما أمور مشتبَهات ، وفى رواية أخرى : متشابهات» فهذا تحقيق الكلام فى المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة .

وأما فى عُرْف العلماء . فاعلم : أن الناس قد أكثروا فى تفسير المحكم والمتشابه ، وَكتب من تقدم منا مُشتمِلة عليها ، والذى عندى فيه أن اللفظ الذى جُعِل موضوعا لمعنى فإما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى أولا يكون ، فان كان موضوعا لمعنى ، ولم يكن محتملا لغيره فهو النص ، وان كان محتملا لغير ذلك المعنى ، فاما أن يكون احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر ، وإما أن لا يكون ، بل يكون احتماله لهما على السوية ، فان كان احتماله لأحدهما راجحا على احتماله للآخر فكان ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً ، وَبالنسبة إلى المرجوح مؤوّلا . وأما إن كان احتماله

2/70 2/118

لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معا مشتركا ، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على المعنيين محتملا ، فخرج من هذا التقسيم أن اللفظ اما أن يكون نصا أو ظاهراً أو مُجْمَلا أو مؤوّلا ، فالنصّ والظاهر يشتركان فى حصول الترجيح إلا أن النصّ راجح مانع من النقيض ، والظاهر راجح غير مانع من النقيض ، فالنصّ والظاهر يشتركان فى حصول الترجيح فهذا القدر هو المسمى بالمحكم .

وأما المجمل والمؤوّل فهما يشتركان فى أن دلالة اللفظ غير راجحة إلا أن المجمل لا رجحان فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين ، والمؤوّل فيه رجحان بالنسبة إلى طرف المشترك ، وهو عدم الرجحان بالنسبة إليه ، وهو المسمى بالمتشابه ، لأن عدم الفهم حاصل فيه . ثم اعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية فههنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة إلى الحيض والطهر ، إنما الصعب المُشكِل أن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحاً فى أحد المفهومين ومرجوحا فى الآخر . ثم ان الراجح يكون باطلا ، والمرجوح حقا .

مثاله : من القرآن قوله تعالى ـ وإذا أردنا أن نُهلِك قرية أمرنا مُتْرَفِيها ففسَقُوا فيها ـ فظاهر هذا الكلام أنهم يُؤمَرُون بأن يَفسِقوا ومحكمه قوله تعالى ـ إن الله لا يأمر بالفَحْشاء ـ ردّا على الكفار فيما حُكِى عنهم ـ وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها ـ وكذلك قوله تعالى ـ نَسُوا الله فنَسِيَهم ـ وظاهر النسيان ما كان عند

العلم ومرجوحه الترك فأنسام أنفسهم ، ومحكمه قوله تعالى ـ وما كان ربك نَسِيّا ـ وقوله تعالى ـ لا يَضِلّ ربى ولا يَنْسَى ـ فهذا تلخيص الكلام فى تفسير المحكم والمتشابه وبالله التوفيق .

الفصل الثالث

فى الطريق الذى يُعرَف به كونُ الآية محكمة أو متشابهة .

اعلم : أن هذا مَوضِع عظيم ، وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يَدّعِي أن الآيات الموافقة لمذهب الخَصْم متشابهة فالمعتزلي يقول ان قوله ـ فمن شاء فليُؤمِن ومن شاء فليَكفُر ـ مُحكَمة ، وقوله ـ وما تشاءون إلا أن يشاء الله ـ متشابهة . والسُّنِيّ يَقلِب القضية فى هذا الباب ، والأمثلة كثيرة فلا بدّ ههنا من قانون أصلي يُرجَع إليه فى هذا الباب ، فنقول : إذا كان لفظ الآية والخبر ظاهراً فى معنى فانما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر بدليل منفصل ، وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مفيدا ، ولخرج القرآن عن أن يكون حُجّة ، ثم ذلك الدليل المنفصل اما أن يكون لفظيا أو عقليا .

أما الأوّل فنقول : هذا إنما يتم إذا حصل من ذَيْنك الدليلين اللفظيين تعارُض ، وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك أحدهما لإبقاء الآخر أولى من العكس اللهمّ إلا أن يقال أحد الدليلين قاطع والآخر ظاهر فالقاطع راجح على الظاهر ، أو يقال كل واحد منهما ، وان كان

ظاهراً إلا أن أحدهما أقوى إلا أنا نقول : أما الأوّل فباطل ، لأن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية ، لأنها موقوفة على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف ، وَعلى عدم الاشتراك والمَجاز والتخصيص والإضمار وعدم المُعارِض النقلي والعقلي ، وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة ، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا . فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيا .

وأما الثانى : هو أن يقال أحد الظاهرين أقوى من الآخر إلا أن على هذا التقدير يصير ترك أحد الظاهرين لتقرير الظاهر الثانى مقدمة ظنية والظُنون لا يجوز التعويل عليها فى المسائل العقلية القطعية فثبت بما ذكرنا أن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره مُحال ممتنع ، فاذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهرُه ، ثم عند هذا المقام من جوّز التأويل عدل إليه ، ومن لم يجوّزه فوّض علمَه إلى الله تعالى وبالله التوفيق .

(6)

الفصل الرابع فى تقرير مذهب السلف

حاصل هذا المذهب أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شىء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض فى تفسيرها . وقال جمهور المتكلمين : بل يجب

الخوض فى تأويل تلك المتشابهات . واحتج السلف على صحة مذهبهم بوجوه :

الأوّل : التمسك بوجوب الوقف على قوله تعالى ـ وما يعلم تأويله إلا الله ـ والذى يدلّ على أن الوقف واجب وجوه :

الأوّل : أن ما قبل هذه الآية يدلّ على أن طلب المتشابه مذموم حيث قال ـ فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ـ لو كان طلب المتشابه جائزاً لما ذمّ الله تعالى على ذلك . فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة كما فى قوله تعالى ـ يسئلونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربى ـ ويحتمل أن يكون المراد منه طلب العلم بمقادير الثواب والعقاب وطلب الأوقات التى يظهر فيها الفتح والنصر كما قالوا : لوما تأتينا بالملائكة ، قيل انه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين محكم ومتشابه ، ودلّ العقل على صحة هذه القسمة من حيث ان حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم وحمله على معناه الذى ليس راجحاً هو المتشابه ، ثم انه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركا للظاهر .

الثانى : أن الله تعالى مدح الراسخين فى العلم بأنهم ـ يقولون آمنا به ـ وقال فى أولّ سورة البقرة ـ فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من

ربهم ـ فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم فى الايمان به من مدح ، لأن كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل آمن به . أما الراسخون فى العلم فهم الذين علموا بالدلائل القطعية العقلية أنه تعالى عالم بما لانهاية له من المعلومات وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى ، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل ولا بالعبث فاذا سمعوا آية دلت القواطع على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى ، بل مراد الله تعالى منه غير ذلك الظاهر . ثم فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه فقطعوا بأن ذلك المعنى : أى معنى كان هو الحق والصواب فهؤلاء هم الراسخون فى العلم حيث يدركون أمثال هذه المتشابهات عن الايمان ، والجزم بصحة القرآن .

الثالث : أنه لو كان قوله تعالى ـ والراسخون فى العلم ـ معطوفا على قوله ـ إلا الله ـ لصار قوله ـ يقولون آمنا به ـ ابتداء وانه بعيد عن الفصاحة ، لأنه كان الأولى أن يقال وهم يقولون آمنا به أو يقال ويقولون آمنا به . فان قيل فى تصحيحه وجهان .

الأوّل : أن يكون التقدير هؤلاء قائلون بالتأويل يقولون آمنا به .

الثانى : أن يكون يقولون حالا من الراسخين .

قيل أما الأوّل : فمدفوع لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى الاضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الاضمار .

والثانى : ضعيف أيضاً ، لأن ذا الحال هو الذى تقدّم ذكره وههنا

تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين فى العلم فوجب أن يكون قوله ـ يقولون آمنا به ـ حالا من الراسخين لا من الله تعالى فيكون ذلك تركا للظاهر من حيث ان الظاهر يقتضى أن يكون ذلك حالا عن كل من تقدّم ذكره ، فثبت أن القول بجواز التأويل محوج إلى الاضمار فى هذه الآية ، والقول بعدم جوازه لايحوج إليه فكان أولى .

الرابع : قوله تعالى ـ كلّ من عند ربنا ـ يعنى أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل ، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله ، إذ لوكانوا عالمين بالتفصيل فى الكلام لم يبق لهذا الكلام فائدة ، فهذا أجمل وجوه الاستدلال بهذه الآية فى نصرة مذهب السلف ، فان قيل هذا الاستدلال إنما يتم باقامة الدليل على أن الوقف عند قوله تعالى ـ وما يعلم تأويله إلا الله ـ واجب والعطف جائز ، لأن هذا العطف قراءة مشهورة منقولة بالنقل المتواتر فاقامة الدّليل على فساده طعن فى النقل المتواتر ، وذلك لايجوز . قيل نحن لانجعل هذه المسئلة قطعية ، بل ظنية احتمالية ، وعلى هذا التقدير يزول السؤال .

الحجة الثانية : على صحة مذهب السلف التمسك باجماع الصحابة رضى الله عنهم أن هذه المتشابهات فى القرآن والأخبار كثيرة والدواعى إلى البحث عنها والوقف على حقائقها متوفرة ، فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزاً لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون رضى الله عنهم ، ولوفعلوا ذلك لاشتهر ولنقل بالتواتر ، وحيث لم

ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها علمنا أن الخوض فيها غير جائز .

الحجة الثالثة : أنا قد ذكرنا أن اللفظ المتشابه قسمان المجمل والمؤوّل أما المجمل فهو الذى يحتمل معنيين فصاعداً احتمالا على التسوية . فنقول انه اما أن يكون محتملا لمعنيين فقط أو لمعان أكثر من اثنين ، فان كان محتملا لمعنيين فقط ، ثم دلّ الدليل على عدم أحدهما فحينئذ يتعين أن المراد هو الثانى مثل أن الفوق اما أن يراد به الفوق فى الجهة أو فى الرتبة ، ولما بطل حمله على الجهه تعينت الرتبة . أما إذا كان لفظ المفهومات مثله لم يلزم من عدم واحد منها تعين الثانى والثالث بعينه ، ولا يمكن أيضاً حمل اللفظ عليهما معا لما ثبت أن لفظ المشترك لايجوز استعماله فى مفهومين معا .

وأما الأوّل فنقول : اللفظ إذا كان له حقيقة واحدة ، ثم دلّ دليل على أنها غير مرادة وجب حمل اللفظ على مجازه ، ثم ذلك المجاز إن كان واحداً تعين صرف اللفظ إليه صونا عن التعطيل ، وان لم يكن معينا نفى اللفظ مطرداً فى تلك المجازات ، وحينئذ فذلك الكلام الذى ذكرناه فى المجمل عائد ههنا بعينه . فثبت بما ذكرنا أن تأويل المتشابه قد يكون معلوما ؛ وقد يكون مظنونا . والقول بالظنّ غير حاصل على ما سبق تقريره فى باب ان التمسك بخبر الواحد فى معرفة الله غير جائز فهذا هو الكلام فى تقرير مذهب السلف .

وأما المتكلمون القائلون فى تأويلات المفصلة فحجتهم ما تقدّم أن القرآن يجب أن يكون مفهوما ، ولا سبيل إليه فى روايات المتشابهة إلا بذكر التأويلات فكان المصير إليه واجباً والله أعلم .

الفصل الخامس

فى تفاريع مذهب السلف وهى أربع .

الفرع الأوّل : أنه لايجوز تبديل لفظ من ألفاظ المتشابه بلفظ آخر غير متشابه سواء كان بالعربية أو بالفارسية ، وذلك لأن الألفاظ المتشابهة قد يكون بعضها أكثر ايهاما للباطل من البعض ، والزيادة فى الايهام حاصلة فى اللفظين إلا أن التميز بين هذا القسم والقسم الأوّل فيه عسر فالاحتياط الامتناع من الكل ألا ترى أن الشرع أوجب العدّة على الموطوءة لبراءة الرحم احتياطا لحكم النسب ، ثم قالوا تجب العدّة على العقيم والآيسة وعند العزل ، لأن البواطن من الأرحام لا يعلمها إلا علام الغيوب فايجاب العدّة أهون من ركوب الخطر إلا أن الخطر فى معرفة الله تعالى وصفاته أعظم من الخطر فى العدّة ، فاذا راعينا الاحتياط به فلأن نراعيه ههنا أولى .

الفرع الثانى : أنه لا يجب الاحتراز عن التصريف فلا نقول فى قوله تعالى ـ استوى ـ أنه مستو لما أثبتنا فى علم البيان أن اسم الفاعل يدلّ على كون المشتق ممكناً ومستقرا . أما لفظ الفعل فدلالته على هذا

المعنى ضعيف والذى يؤيد أنه ورد فى القرآن أنه تعالى علم العباد فقال ـ الرحمن علم القرآن ، وعلمك مالم تكن تعلم ، وَعلمناه من لدنا علماً ، وعلم آدم الأسماء كلها ـ ثم أجمعنا على أنه لا يجوز أن يقال انه تعالى معلم كذلك ههنا .

الفرع الثالث : أنه لا يجوز جمع الألفاظ المتشابهة ، وذلك لأن التلفظ باللفظ الواحد أو باللفظين قد يحمل على المجاز ، لأن الاستقراء دلّ على أن الغالب على الكلام التكلم بالحقيقة ، فاذا جمعنا الألفاظ المتشابهة وروينا هذا دفعة واحدة أوهمت كثرتها أن المراد منها ظواهرها فكان ذلك الجمع سبباً لايهام زيادة الباطل وأنه لا يجوز .

الفرع الرابع : أنه كما لا يجوز الجمع بين متفرق فكذلك لا يجوز التفرق بين مجتمع فقوله تعالى ـ وهو القاهر فوق عباده ـ لا يدل على جواز أن يقال إنه تعالى فوق ، لأنه لما ذكر القاهر قبله ظهر أن المراد بهذه الفوقية الفوقية بمعنى القهر لا بمعنى الجهة ، بل لا يجوز أن يقال وهو القاهر فوق غيره ، بل ينبغى أن يقال فوق عباده ، لأن ذكر العبودية عند وصف الله تعالى بالفوقية يدلّ على أن المراد من تلك الفوقية فوقية السيادة والالهية .

واعلم : أن الله تعالى لم يذكر لفظ المتشابهات إلا وقرن بها قرينة تدلّ على زوال الوهم الباطل مثاله أنه تعالى قال ـ الله نور السموات والأرض ـ ذكر بعده مثل نوره فأضاف النور إلى نفسه ، وَلو كان

تعالى نفس النور لما أضاف إلى نفسه ، لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة ، وَلما قال تعالى ـ الرحمن على العرش استوى ـ ذكر قبله ـ تنزيلا ممن خلق الأرض وَالسموات العلى ـ وَبعده قوله ـ له مافى السموات وَما فى الأرض وَما بينهما وما تحت الثرى ـ فقد ذكرنا أن هاتين الآيتين تدلان على أن كل ما كان مختصاً بجهة الفوقية مخلوق محدث . فثبت بما ذكرنا أن الطريق فى هذه المتشابهات التأويل فى تلك الألفاظ تأدبا فى حق واجب الوجود وبالله التوفيق .

القسم الرابع من هذا الكتاب فى بقية الكلام فى هذا الباب

وفيه فصول :

الفصل الأوّل فى حكم ذكر هذه المتشابهات

اعلم : أن ذكر هذه المتشابهات صار شبهة عظيمة للخلق فى الالهيات ، وفى النبوّات وَفى الشرائع . أما فى الالهيات فلأن المصدقين بالقرآن اعتقدوا فى الله تعالى اعتقادات باطلة صاروا جاهلين بالله تعالى واصفين له سبحانه وتعالى بما ينافى الالهية والقدم .

وأما فى النبوّات فلأن العارفين لوجوب تنزيه الله عن هذه الصفات جعلوا هذا طعنا فى نبوّة محمد صلى الله عليه وَسلم ، وقالوا لو كان رسولا حقا من عند الله تعالى لكان أولى المراتب أن يكون عارفا بربه فحيث لم يعرف به ، بل وصفه بصفات المحدثات امتنع كونه رسولا حقا .

وأما فى الشرائع فلأن فيهم من لوسئل لانساق بذلك إلى الطعن فى القرآن ، وقالوا إن القرآن قد غير وبدّل ، والقرآن الذى أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم كان خالياً عن هذه الشبهات ، واحتجوا عليه بأن هذا القرآن مملوء من وصف القرآن بكونه هدى وتبيانا وحكمة وشفاء ونوراً ، ومن المعلوم بالضرورة أن هذه الآيات المتشابهات سبب عظيم لضلال الخلق ووقوعهم فى التجسيم والتشبيه ، فاما أن تكون الآيات الدالة على كون القرآن نورا أو شفاء كاذبة ، وَإما أن تكون الآيات الدّالة على التجسيم وَالتشبيه باطلة كاذبة ، وعلى التقديرين فى القرآن طعن لازم . فثبت أنا نحمل هذه الآيات المتشابهة على الكلام بالمجاز ، ولكن من الكلام مجاز موهوم لقول باطل واعتقاد فاسد ، فانه يجب أن تتكلم بذلك الحق على وجه التصريح به ليصير ذلك سبباً لزوال تلك الايهام الباطل ، ولم يوجد فى القرآن ألفاظ دالة على التنزيه والتوحيد على سبيل التصريح ، فان قوله ـ قل هوالله أحد ـ وقوله : ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ـ لا يدل على التنزيه إلا دلالة ضعيفة تعلّ ، وكل ذلك يوجب الطعن فى القرآن ، وَهذا حكاية هذه الشبهة فى هذا الباب .

واعلم : أن العلماء المحققين ذكروا أنواعا من الفوائد فى انزال المتشابهات :

الأوّل : أنه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق ، فزيادة المشقة توجب زيادة الثواب قال الله تعالى ـ أم

حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ـ .

والثانى : لو كان القرآن كله محكما لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد فكان على هذا التقدير تصريحه مبطلا لكل ما سوى هذا المذهب ، وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به . أما لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه مايقوّى مذهبه ويؤيد مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب ، ويجتهد فى التأويل كل صاحب مذهب ، وَإذا بالغوا فى ذلك التأويل صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق تتخلص المبطل عن باطله فنصل إلى الحق .

والثالث : أن القرآن إذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدلائل العقل والاستكثار من سائر العلوم وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ، ويصل إلى ضياء الاستدلال والحجة . أما لو كان كله محكما لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ بقى فى الجهل والتقليد .

والرابع : أن القرآن لما كان مشتملا عل المحكم والمتشابه افتقر إلى تعلم طريق التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر فى تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو ، وعلم أصول الفقه ومعرفة طريق الترجيحات ، وَلو لم يكن القرآن مشتملا على هذه المتشابهات لم يفتقر إلى شىء من ذلك فكان لا يراد المتشابهات هذه الفوائد .

الخامس : وهو السبب الأقوى أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص ، والعوام تنبو فى أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحضة . فمن سمع من العوام فى أوّل الأمر اثبات موجود ليس بجسم ، ولا متحيز ولا مشار إليه ظنّ أن هذا عدم محض فوقع فى التعطيل فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب مما تخيلوه وتوهموه ، ويكون مخلوطاً بما يدلّ على الحق الصريح .

فالقسم الأوّل : وهو الذى يخاطبون به فى أوّل الأمر يكون من باب المتشابهات . والقسم الثانى : وهو الذى يكشف لهم فى آخر الأمر هو من المحكمات ، فهذا ما لخصناه فى هذا الباب وبالله التوفيق .

الفصل الثانى فى أن المجسم هل يوصف بأنه مشبه أم لا ؟

قال المجسم : إنا وان قلنا انه تعالى جسم مختص بالحيز والجهة إلا أنا نعتقد أنه بخلاف سائر الأجسام فى ذاته وحقيقته ، وذلك يمنع من القول بالتشبيه ، فان اثبات المساواة فى الأمور لا يوجب اثبات التشبيه . ويدلّ عليه أنه تعالى صرح فى كتابه بالمساواة فى الصفات الكثيرة ، ولم يقل أحد بأن ذلك يوجب التشبيه .

فالأوّل : قال فى صفه نفسه ـ انني معكما أسمع وأرى ـ وقال فى صفة الانسان ـ فجعلنا سميعاً بصيرا ـ .

الثانى : قال تعالى ـ واصنع الفلك بأعيننا ـ وقال فى الانسان ـ ترى أعينهم تفيض من الدمع ـ .

الثالث : قوله تعالى ـ بل يداه مبسوطتان ـ وفى الانسان ـ بما قدّمت يداك ـ وقال فى نفسه ـ مما عملت أيدينا أنعاماً ـ وفى الانسان ـ يد الله فوق أيديهم ـ .

الرابع : قال تعالى ـ الرحمن على العرش استوى ـ وفى الانسان ـ لتستووا على ظهوره ـ .

الخامس : قال فى صفة نفسه ـ العزيز الجبار ـ ووصف الخلق بذلك فقال إخوة يوسف ـ أيها العزيز ـ وقال ـ كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار ـ .

والسادس : سمى نفسه بالعظيم ، ثم وصف العرش فقال ـ ربّ العرش العظيم ـ .

والسابع : وصف نفسه بالحفيظ العليم وَوصف يوسف نفسه بهما . وقال ـ إنى حفيظ عليم . وقال ـ وبشروه بغلام عليم ـ وقال فى آية أخرى ـ بغلام حليم ـ .

الثامن : سمى تحية سلاما . وَقال ـ تحيتهم يوم يلقونه سلام ـ وسمى نفسه سلاما كما قال صلى الله عليه وسلم بعد فراغه من الصلاة « اللهمّ أنت السلام ومنك السلام تباركت ربنا ياذا الجلال والاكرام »

التاسع : المؤمن قال الله تعالى ـ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ـ ووصف به نفسه فقال ـ السلام المؤمن ـ .

العاشر الحكم : قال الله ـ ألا له الحكم ـ ووصفنا به فقال ـ فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها ـ .

الحادى عشر : الراحم الرحيم ، وهذا ظاهر .

الثانى عشر : الشكور قال الله ـ ان ربنا لغفور شكور ـ .

الثالث عشر : العلىّ . الانسان يسمى بذلك منهم كعلىّ رضى الله عنه .

الرابع عشر : الكبير قال فى نفسه ـ وهو العلى الكبير ـ وقال ـ ان له أبا شيخا كبيرا ـ وقال حكاية عن المرأتين ـ وأبونا شيخ كبير ـ

الخامس عشر الحميد : والله تعالى وصف نفسه فى كتابه به فقال ـ تنزيل من حكيم حميد ـ .

السادس عشر : الشهيد فقال فى حق الخلق ـ فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد ـ .

والسابع عشر : الحق ، قال ـ فتعالى الله الملك الحق ، وبالحق أنزلناه وبالحق نزل ، الملك يومئذ الحق للرحمن ، ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق ، هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ـ .

الثامن عشر الوكيل : قال الله تعالى ـ وهو على كل شىء وكيل ـ وقد يوصف الخلق بذلك فيقال فلان وكيل فلان .

التاسع عشر : المولى ، قال تعالى ـ ذلك بأن الله مولى الذين امنوا وأن الكافرين لا مولى لهم ـ ثم قال فى حقنا ـ ولكل جعلنا موالى ـ والنبىّ صلى الله عليه وسلم قال « من كنت مولاه فعلىّ مولاه » .

العشرون الولىّ : قال الله تعالى ـ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا ـ وقال النبىّ « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » وقال تعالى ـ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ـ .

الحادى وَالعشرون الحى : قال تعالى ـ هو الحى لا إله إلا هو، الم الله لا إله إلا هو الحى القيوم ـ وقال ـ وجعلنا من الماء كل شىء حى ـ .

الثانى والعشرون : الواحد قال تعالى ـ قل إنما هو إله واحد ـ ويقع هذا الوصف على أكثر الأشياء فيقال ثوب واحد وانسان واحد

الثالث والعشرون التواب : قال تعالى ـ ان الله كان توابا رحيما ـ ويسمى الخلق به فقال ـ إن الله يحب التوّابين ـ .

الرابع والعشرون : الغنى ، قال تعالى ـ والله الغنى ـ وَقال ـ إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء ـ وقال « خذها من أغنيائهم وردها إلى فقرائهم »

الخامس والعشرون النور : قال الله تعالى ـ الله نور السموات والأرض ـ وقال ـ يسعى نورهم بين أيديهم ـ .

السادس والعشرون : الهادى قال الله تعالى ـ ولكن الله يهدى من يشاء ـ وقال إنما أنت منذر ولكل قوم هاد ـ .

السابع والعشرون المستمع : قال الله تعالى ـ قال فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون ـ وَقال لموسى عليه السلام ـ فاستمع لما يوحى ـ .

الثامن والعشرون القديم : قال تعالى ـ حتى عاد كالعرجون القديم ـ

واعلم أنه لا نزاع فى اللفظ الموجود والشىء الواحد والذات والمعلوم والمذكور والعالم والقادر والحى والمريد والسميع والبصير والمتكلم والباقى واقع على الحق سبحانه وتعالى وعلى خلقه . فثبت بما ذكرنا أن المشابهة من بعض الوجوه لا توجب أن يكون قائله موصوفا بأنه شبه الله بالخلق وبأنه شبهه . ونحن لا نثبت المشابهة بينه وبين خلقه إلا فى بعض الأحوال والصفات إلا أنا نعتقد أنه تعالى ، وان كان جسما إلا أنه بخلاف سائر الأجسام فى ذاته وحقيقته . فثبت أن اطلاق اسم المشبه على هذه الطائفة كذب وزور . هذا جملة كلامهم فى هذا الباب .

واعلم : أن حاصل هذا الكلام من جانبنا أنا قد دللنا فى القسم الأوّل من هذا الكتاب على أن الأجسام متماثلة فى تمام الماهية ، فلو كان البارى تعالى جسما لزم أن يكون مثلا لهذه الأجسام فى تمام الماهية وحينئذ يكون القول بالتشبيه لازما . أما مالم يدلّ الدليل على الشىء فى الموجودية والعالمية والقادرية ، فانه لا يوجب تماثلها فى تمام الماهية فظهر الفرق وبالله التوفيق .

الفصل الثالث : فى أن من يثبت كونه تعالى جسما متحيزا مختصا بجهة معينة هل يحكم بكفره أم لا ؟ للعلماء فيه قولان :

أحدهما : أنه كافر وهو الأظهر ، وهذا لأن من مذهبنا أن كل شىء يكون مختصا بجهة وحيز ، فانه مخلوق محدَث وَله إله أحدثه وخلقه . وأما القائلون بالجسمية والجهة الذين أنكروا وجود موجود آخر سوى

هذه الأشياء التى يمكن الاشارة إليها فهم منكرون لذات الموجود الذى يعتقد أنه هو الاله ، فاذا كانوا منكرين لذاته كانوا كفارا لا محالة ، وهذا بخلاف المعتزلة ، فانهم يثبتون موجوداً وراء هذه الأشياء التى يشار إليها بالحس إلا أنهم يخالفوننا فى صفات ذلك الموجود ، والمجسمة يخالفوننا فى اثبات ذات المعبود ووجوده فكان هذا الخلاف أعظم فيلزمهم الكفر لكونهم منكرين لذات المعبود الحق ، ولوجوده والمعتزلة فى صفته لا فى ذاته .

والقول الثانى : أنا لا نكفرهم ، لأن معرفة التنزيه لو كانت شرطا لصحة الايمان لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يحكم بايمان أحد إلا بعد أن يتفحص أن ذلك الانسان هل عرف الله بصفة التنزيه أولا ، وحيث حكم بايمان الخلق من غير هذا التفحص علمنا أن ذلك ليس شرطا للايمان .

وهذا آخر الكلام فى هذا الكتاب ، ونحن نسأل الله العظيم أن يجعله فى الدنيا والآخرة سببا للفوز والسرور والنجاة واستحقاق الدرجات برحمته انه أرحم الرّاحمين ، والحمد لله ربّ العالمين .

تم أساس التقديس

ويليـــــه

الدرة الفاخرة

SIGLES ET ABREVIATIONS

AT 188, 7	*Asās al-Taqdīs fī ʿIlm al-Kalâm*, page 188, ligne 7
b.	Ibn
Cf.	*Confer*
coll.	Collection
ed.	*Edidit*
EI^2	Encyclopédie de l'Islam, seconde édition
ibid.	*Ibidem*
IIIe/Xe s.	Troisième siècle de l'ère hégirienne et dixième siècle de l'ère chrétienne.
m.179/796	Mort en 179 de l'ère hégirienne, 796 de l'ère chrétienne
op. cit.,	*Opus citatus*
pl.	Pluriel
t.	Tome
TK 7, 180, 15	*al-Tafsīr al-Kabīr*, tome 7, p. 180, ligne 15
vol.	Volume

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages de référence de Faḫr al- Dīn al-Rāzī

Al-Rāzī Abū ʿAbdallah Muḥammad b. ʿUmar Faḫr al-Dīn al-Imām, *Asās al-Taqdīs fī ʿIlm al-Kalâm,* Le Caire, 1935, p. 178-197.

Al-Rāzī Abū ʿAbdallah Muḥammad b. ʿUmar Faḫr al-Dīn al-Imām, *Tafsīr al-Faḫr al-Rāzī al-muštahir bi-l-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ġayb, al-*ğuzʾ *al-sābi*ʿ, t. 7, p. 179-193, Dār al-Fikr, Le Caire, 1981.

Al-Rāzī Abū ʿAbdallah Muḥammad b. ʿUmar Faḫr al-Dīn al-Imām, *Tafsīr al-Faḫr al-Rāzī al-muštahir bi-l-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ġayb,* 32 t. en 16 vol., Dār al-Fikr, Le Caire, 1981.

Al-Rāzī Abū ʿAbdallah Muḥammad b. ʿUmar Faḫr al-Dīn al-Imām, *Nihāya al-Īğāz fī al-Iʿğaz*, Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn, Beyrouth, 1985, p. 395.

Al-Rāzī Abū ʿAbdallah Muḥammad b. ʿUmar Faḫr al-Dīn al-Imām, *Nihāya al-Īğāz fī al-Iʿğaz*, Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn, Beyrouth, 1985, p. 381-382.

2. Traductions du Coran

HAMIDULLAH, M., *Le Saint Coran*, ed. Hilal Yayinlari, Ankara, 1973.

MASSON, D., *Essai d'interprétation du Coran Inimitable*, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beyrouth 1980.

3. Bibliographie de référence

ALLARD, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš*ʿarī *et de ses premiers grands disciples*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1965.

ANAWATI, G. C., « Fakhr al-Dīn al-Rāzī », EI^2, C. PELLAT, J. SCHACHT (ed.), Brill, Leiden, 1965, t. II, p. 770-773.

ANAWATI, G. C., « ʿĪsā », EI^2, E. VAN DONZEL, B. LEWIS, C. PELLAT (ed.), Brill, Leiden, 1978, t. IV, p. 85-90.

ARNALDEZ, R., *Fakhr al-Dîn an Râzî, Commentateur du Coran et philosophe*, Etudes Musulmanes XXXVII, Vrin, Paris, 2002.

BERG, H., *Polysemy in the Qurʾān*, Encyclopaedia of the Qurʾān, vol. 4, Brill, Leiden, 2004, p. 154-155.

BERNARD, M., « La méthode de l'exégèse coranique de ʿAbd al-Ǧabbār à travers son *Mutašābih* », in *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 1984, p. 87-100.

BLACHÈRE, R., « Al-Aṣamm », EI², B. LEWIS, C. PELLAT, J. SCHACHT (ed.), Brill, Leiden, 1965, t. II, p. 707.

BLACHÈRE, R., « al-Farrāʾ », EI², B. LEWIS, C. PELLAT, J. SCHACHT (ed.), Brill, Leiden, 1965, t. II, p. 825-827.

BLEUCHOT, H., *Droit Musulman, Essai d'approche anthropologique*, coll. Histoire, Presse Universitaires d'Aix- Marseille, 2000, t. 1.

CHAUMONT, E., « Al-Salaf wa-l-Khalaf », EI², C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W.P. HEINRICHS, G. LECOMTE (ed.), Brill, Leiden, 1995, t. VIII, p. 931.

GARDET, L., « al-Ǧubbāʾī », EI², B. LEWIS, C. PELLAT, J. SCHACHT, Brill, Leiden, 1965, t. II, p. 584.

GILLIOT, C., *Exegesis of the Qurʾān: Classical and Medieval*, Encyclopaedia of the Qurʾān, vol. 2, Brill, Leiden, 2002, p. 99-124.

GIMARET, D., *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, coll. Etudes Musulmanes XXIV, Vrin, Paris, 1981.

GOICHON, A., -M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, DDB, Paris, 1938.

JOMIER, J., « Faḫr al-Dīn al-Rāzī et les commentaires du Coran plus anciens », in MIDEO XV, Le Caire, 1982, p. 145-172.

JOMIER, J., « Les *Mafātīḥ al-Ġayb* de l'Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī, quelques dates, lieux, manuscrits », in MIDEO XIII, Le Caire, 1977, p. 253-290.

JUYNBOLL, G. H. A., « Sunna », EI², C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W.P. HEINRICHS, G. LECOMTE (ed.), Brill, Leiden, 1998, t. IX, p. 913-917.

KINBERG, L., « *Muḥkamāt* and *Mutašābihāt* (Koran 3/7): Implication of a koranic pair of terms in medieval exegesis », in *Arabica*, t. XXXV, 1988, p. 143-172.

KINBERG, L., *Ambiguous*, Encyclopaedia of the Qurʾān, vol. 1, Brill, Leiden, 2001, p. 70-77.

KRAMERS, J. H., « Al-Kisāʾī », EI², C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, B. LEWIS, C. PELLAT (ed.), Brill, Leiden, 1986, t. V, p. 985.

LAGARDE, M., « De l'ambiguïté (*mutašābih*) dans le Coran : tentatives d'explication des exégètes musulmans », in *Quaderni di Studi Arabi*, n° 3, 1985, p. 45-62.

LAGARDE, M., *Index du Grand Commentaire de Faḫr al-Dīn al-Rāzī*, E. J. Brill, Leyden, 1996.

LECOMTE, G., « Al-Nakhaʿī », EI², C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W.P. HEINRICHS, C. PELLAT (ed.), Brill, Leiden, 1993, t. VII, p. 922.

MILLIOT, L., et BLANC, F-P., *Introduction à l'étude du droit musulman*, Dalloz, Paris, 2001.

MONTGOMERY WATT, W., « Ǧabriyya », EI², C. PELLAT, J. SCHACHT (ed.), Brill, Leiden, 1965, t. II, p. 375.

POONAWALA, I., « Taʾwīl », EI², J. BEARMAN, T. BIANQUIS, C.E. BOSWORTH (ed.), Brill, Leiden, 2000, t. X, p. 418-420.

RIPPIN, A., « Mudjāhid b. Djabr al-Makkī », EI², C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W.P. HEINRICHS, C. PELLAT (ed.), Brill, Leiden, 1993, t. VII, p. 295

RIPPIN, A., « Tafsīr », EI², J. BEARMAN, T. BIANQUIS, C.E. BOSWORTH (ed.), Brill, Leiden, 2000, t. X, p. 90-95.

SCHAADE, A., « Ǧarîr », EI², B. LEWIS, C. PELLAT, J. SCHACHT (ed.), Brill, Leiden, 1965, t. II, p. 492.

SEZGIN, F., *Geschichte Des Arabischen Schrifttums*, Band 1, Brill, Leiden, 1967.

VAN ESS, J., « Qadariyya », EI², E. VAN DONZEL, B. LEWIS, C. PELLAT (ed.), Brill, Leiden, 1978, t. IV, p. 384-388.

VAN ESS, J., « Tashbīh wa-Tanzīh », EI², J. BEARMAN, T. BIANQUIS, C.E. BOSWORTH (ed.), Brill, Leiden, 2000, t. X, p. 367-369.

VECCIA VAGLIERI, L., « ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās », EI², H.A.R. GIBB, J.H. KRAMERS, E. LÉVI-PROVENÇAL, J. SCHACHT, B. LEWIS, C. PELLAT (ed.), Brill, Leiden, 1960, t. I, p. 41-42.

VENTURA, A., « Un esempio di esegesi coranica classica, il versetto III, 7 », in *Conoscere il Corano : introduzionze e lettere scelte del Libro sacro dell'Islam*, Torino, 1999, p. 128-146.

VON GRUNEBAUM, G. E., « Iʿǧāz », EI², B. LEWIS, V.L. MÉNAGE, C. PELLAT, J. SCHACHT (ed.), Brill, Leiden, 1971, t. III, p. 1044-1046.

WANSBROUGH, J., Quranic Studies, sources and methods of the scriptural interpretation, Oxford University Press, Oxford, 1977.

WENSINCK, A. J., « Lawḥ », EI², C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, B. LEWIS, C. PELLAT (ed.), Brill, Leiden, 1986, t. V, p. 703.

INDEX DES TERMES TECHNIQUES

Les termes techniques recensés dans le traité sont classés selon leur racine trilitère. Les références de la deuxième colonne renvoient au tome 7 de l'édition arabe du traité dans sa numérotation propre. Les références de la troisième colonne correspondent au texte arabe reproduit dans la présente étude en face de la traduction. La première référence numérique en italique renvoie à la page concernée ; la deuxième, à la ligne. Une troisième référence (et ainsi de suite), précédée d'une virgule, indique une occurrence recensée à la même page, sur une ligne différente.

[A W L]

taʾwīl (interprétation) ***183***, 7, 11, 15 ; ***185***, 27 ***40***, 7, 11 ; ***42***, 5 ; ***56***, 2
muʾawwal (sens figuré) ***181***, 17, 20, 22, 23 ; ***184***, 11 ***32***, 5, 8, 11 ; ***32***, 8

[Ğ M L]

muğmal (vague) ***181***, 19, 20, 22 ; ***183***, 27 ; ***184***, 11 ***32***, 7, 8, 11 ; ***44***, 9 ; ***46***, 8

[Ğ W Z]

ğāʾiz (permis) ***180***, 6 ; ***183***, 6 ***24***, 4 ; ***40***, 6
ğāza (être permis) ***183***, 3, 4, 5, 15, 22 ***40***, 3, 4, 5 ; ***42***, 5 ; ***44***, 4
mağāz (métaphore) ***182***, 25 ; ***183***, 11 ***38***, 8 ; ***40***, 11

[Ḥ K M]

muḥkam (sûr ; sens sûr)	***180***, 6, 8, 9, 11, 14, 15, 20, 21, 22 ; ***181***, 9, 11, 21, 28 ; ***182***, 5, 7, 10, 11, 14 ; ***183***, 17 ; ***184***, 2, 4, 8, 9, 12, 20, 22, 25 ; ***185***, 7, 16, 18, 22, 24, 26	***24***, 4, 6, 7, 9 ; ***26***, 3, 4, 9, 10 ; ***28***, 1 ; ***30***, 8, 10 ; ***32***, 9 ; ***34***, 4 , 9 ; ***36***, 1, 4, 5, 8 ; ***42***, 7 ; ***44***, 12 ; ***46***, 1, 5, 6, 9 ; ***48***, 8, 10, ***50***, 1 ; ***52***, 3 ; ***54***, 1, 3, 7, 9 ; ***56***, 1
muḥkamāt (versets sûrs)	***183***, 17 ; ***185***, 20 ; ***186***, 9	***42***, 7 ; ***54***, 5 ; ***58***, 3

[D L L]

dalla (montrer ; indiquer)	***180***, 8, 16, 20 ; ***186***, 7	***24***, 6 ; ***26***, 5, 9 ; ***58***, 1
dalīl pl. *dalā'il* (preuve)	***183***, 1, 12 ; ***184***, 9, 11, 16, 17, 18, 19 ; ***185***, 2	***40***, 1 ; ***42***, 2 ; ***46***, 6, 8 ; ***48***, 4, 5, 6, 7 ; ***50***, 5
dalīl munfarid (preuve disjonctive)	***181***, 23	***32***, 11
dalīl munfaṣil (preuve disjonctive)	***182***, 16 ; ***184***, 1	***36***, 10 ; ***44***, 11
dalīl ʿaqlī (preuve rationnelle)	***182***, 17 ; ***184***, 14-15 ; ***185***, 24	***36***, 11 ; ***46***, 2-3 ; ***54***, 9
dalīl al-ʿaql (preuve de la raison)	***184***, 13 ; ***185***, 23	***46***, 10 ; ***54***, 8
dalīl lafẓī (preuve formelle)	***182***, 16, 18, 23, 26-27 ; ***183***, 2, 12	***36***, 10 ; ***38***, 1, 3, 6, 9-10 ; ***40***, 2 ; ***42***, 2
dalīl qāṭiʿ (preuve décisive)	***182***, 20, 23, 26 ; ***183***, 15	***38***, 3, 6, 9 ; ***42***, 5
dalīl qatʿī ʿaqlī (preuve décisive)	***183***, 5	***40***, 5
dalāla ʿaqliyya qāṭiʿa (preuve rationnelle décisive)	***183***, 8	***40***, 8
dalāla (signification)	***183***, 27, 28	***44***, 9, 10
dalīl ǧalī (preuve évidente)	***184***, 21	***48***, 9
dalīl ḫafī (preuve cachée)	***184***, 22	***48***, 10
istidlāl (démonstration)	***185***, 23	***54***, 8

[R Ǧ Ḥ]

ruǧḥān (prévalence)	***181***, 9 ; ***182***, 21, 22	***30***, 8 ; ***38***, 4, 5
tarǧīḥ (fait de faire prévaloir, prévalence)	***181***, 21 ; ***183***, 11, 12 ; ***185***, 8, 27	***32***, 9 ; ***40***, 11 ; ***42***, 2 ; ***52***, 4 ; ***56***, 2
rāǧiḥ (prévalent ; sens prévalent)	***181***, 15, 16, 17, 21, 22, 23 ; ***182***, 2, 3, 13, 14, 15, 21 ; ***183***, 4, 8, 9 ; ***184***, 10	***32***, 3, 4, 5, 9, 10, 11 ; ***34***, 6, 7 ; ***36***, 7, 8, 9 ; ***38***, 4 ; ***40***, 4, 8, 9 ; ***46***, 7

marǧūḥ (prévalu ; sens prévalu) ***181***, 17, 24 ; ***182***, 2, 3, 14, 15, 16 ; ***183***, 3, 5, 8, 10, 13 ; ***184***, 11 ; ***85***, 9 ***32***, 5, 12 ; ***34***, 6, 7 ; ***36***, 8, 9, 10 ; ***40***, 3, 5, 8, 10 ; ***42***, 3 ; ***46***, 8 ; ***52***, 5

[R W D]

murād (sens voulu) ***180***, 1, 11 ; ***183***, 10 ; ***186***, 10 ***22***, 9 ; ***24***, 9 ; ***40***, 10 ; ***58***, 4

murād Allāh (sens voulu par Dieu) **183**, 9 ***40***, 9

[S B B]

al-sabab ʿalā al-musabbab (la cause pour l'effet) ***181***, 5, 28 ***30***, 4 ; ***34***, 4

[S W Y]

mutasāwī (équivalent) ***184***, 11 ***46***, 8

musāwī (équivalent) ***181***, 8 ***30***, 7

ʿalā al-sawāʾ (équivalent) ***181***, 16 ***32***, 4

ʿalā al-sawiyya (équivalent) ***181***, 19 ; ***182***, 1 ; ***183***, 28 ; ***184***, 1 ***32***, 7 ; ***34***, 5 ; ***44***, 10 ; ***44***, 11

[Š B H]

šubha, pl. *šubāh* (doute) ***179***, 22 ; ***181***, 2 ***22***, 7 ; ***30***, 1

mutašābih (ambigu ; sens ambigu) ***180***, 6, 9, 20, 21, 26 ; ***181***, 1, 4, 9, 11, 25, 26, 27, 28 ; ***182***, 10, 12, 15 ; ***183***, 17, 27 ; ***184***, 3, 6, 10, 13, 14, 20, 22, 25 ; ***185***, 8, 18, 22, 26 ***24***, 4, 7 ; ***26***, 9, 10 ; ***28***, 5 ; ***28***, 7 ; ***30***, 3, 8, 10 ; ***34***, 1, 2, 3, 4 ; ***36***, 4, 6, 9 ; ***42***, 7 ; ***44***, 9 ; ***44***, 13 ; ***46***, 3, 7, 10 ; ***48***, 2, 8, 10 ; ***50***, 1 ; ***52***, 4 ; ***54***, 3, 7 ; ***56***, 1

mutašābihāt (ambiguïtés ; versets ambigus) ***180***, 6 ; ***181***, 3 ; ***183***, 19 ; ***184***, 26 ; ***185***, 10, 12, 13, 21 ; ***186***, 2, 8 ***24***, 4 ; ***30***, 2 ; ***44***, 1 ; ***50***, 2 ; ***52***, 6, 8, 9 ; ***54***, 6 ; ***56***, 4 ; ***58***, 2

tašābaha (être semblable) ***181***, 1 ; ***183***, 19 ***28***, 7 ; ***44***, 1

ašbaha (se ressembler) ***180***, 17 ; ***181***, 6 ***26***, 6 ; ***30***, 5

šābaha (s'apparenter, ressembler à) ***180***, 26, 27 ; ***181***, 6 ***28***, 5, 6 ; ***30***, 5

mušābih (ressemblant) ***180***, 26 ***28***, 5

ištabaha (être ambigu ; douteux) ***181***, 2 ; ***183***, 21 ***28***, 8 ; ***44***, 3

muštabih (douteux)	***181***, 3	***30***, 2
[Š R K]		
muštarak (ambivalent)	***181***, 18, 20, 21, 23	***32***, 6, 8, 9, 11
[Ṣ R F]		
ṣarf (passage)	***182***, 15 ; ***183***, 2, 4, 5, 7	***36***, 9 ; ***40***, 2, 4, 5, 7
[Ẓ N N]		
maẓnūn (qui relève du domaine de l'opinion)	***182***, 26	***38***, 9
ẓannī (qui relève du domaine de l'opinion)	***183***, 3, 12	***40***, 3 ; ***42***, 2
ẓann (opinion)	***183***, 13	***42***, 3
[Ẓ H R]		
ẓāhir (propre ; sens propre ; sens apparent)	***181***, 17, 19, 20, 21 ; ***182***, 4, 7, 19 ; ***183***, 3, 6, 7, 10, 15 ; ***184***, 18; ***185***, 10	***32***, 5, 7, 8, 9 ; ***34***, 8 ; ***36***, 1 ; ***38***, 2 ; ***40***, 3, 6, 7, 10 ; ***42***, 5 ; ***48***, 7 ; ***52***, 6
[ʿ R Ḍ]		
taʿāruḍ (contradiction)	***182***, 19	***38***, 2
muʿāriḍ (contradicteur)	***182***, 25	***38***, 8
[ʿ Ṭ L]		
taʿṭīl (négation des attributs divin)	***186***, 6	***56***, 8
[ʿ L M]		
ʿilm (connaissance, science)	***180***, 2 ; ***182***, 7 ; ***184***, 21, 23 ; ***185***, 27 ; ***186***, 1, 2	***22***, 10 ; ***36***, 1 ; ***48***, 9, 11 ; ***56***, 2, 3, 4
maʿlūm (connaissable, connu)	***181***, 27	***34***, 3
lā yuʿlamu (inconnaissable)	***181***, 27	***34***, 3

[ʿ N Y]

maʿnā pl. *maʿānⁱⁿ* (sens ; signification) **180**, 11, 13, 14, 16, 22 ; **181**, 13, 14 ; **182**, 2, 13 ; **183**, 3, 4, 6, 7, 8 ; **184**, 10 **24**, 9, 10 ; **26**, 2, 3, 5 ; **34**, 6 ; **36**, 7 ; **40**, 3, 4, 6, 7, 8 ; **46**, 7

[F S R]

tafsīr (commentaire) **180**, 20, 21 ; **181**, 11 ; **186**, 11 **26**, 9, 10 ; **30**, 10 ; **58**, 5

fassara (commenter) **183**, 28 **44**, 10

mufassir (commentateur) **185**, 21 **54**, 6

[F Ṣ Ḥ]

faṣāḥa (éloquence) **180**, 13, 19 **26**, 2, 8

[F H M]

mafhūm (sens ; ce qui est compris) **182**, 1 **34**, 5

[F W D]

fāʾida pl. *fawāʾid* (avantages) **184**, 25 ; **185**, 12 ; **186**, 2 **50**, 1 ; **52**, 8 ; **56**, 4

[Q D M]

muqaddima (présupposé) **184**, 19, 20 **48**, 7, 8

[Q L D]

taqlīd (imitation servile) **185**, 23, 25 **54**, 8, 10

[L Ġ W]

luġa (langue) **182**, 24 ; **185**, 27 **38**, 7 ; **56**, 2

aṣl al-luġa (étymologie) **180**, 21 ; **181**, 10 **26**, 10 ; **30**, 9

[L F Ẓ]

lafẓ pl. *alfāẓ* (expression ; mot)	***180***, 12 ; ***181***, 13, 14, 17, 19, 23, 28 ; ***182***, 2, 13, 15 ; ***183***, 4, 6, 7, 9, 10, 15, 27, 28 ; ***184***, 10 ; ***186***, 6	***24***, 10 ; ***32***, 1, 2, 5, 7, 11 ; ***34***, 4, 6 ; ***36***, 7, 9 ; ***40***, 4, 6, 7, 9, 10 ; ***42***, 5 ; ***44***, 9, 10 ; ***46***, 7 ; ***56***, 8

[M Y Z]

mutamayyiz (distinct ; qui est distingué)	***181***, 8	***30***, 7
tamyīz (distinction)	***180***, 27 ; ***181***, 4	***28***, 6 ; ***30***, 3

[N S Ḫ]

nāsiḫ (abrogé)	***184***, 3	***44***, 13
mansūḫ (abrogeant)	***184***, 3	***44***, 13

[N Ṣ Ṣ]

naṣṣ (univoque)	***181***, 14, 19, 20, 21	***32***, 2, 7, 8, 9

INDEX DES NOMS PROPRES

Les noms propres recensés dans le traité sont classés selon la méthode adoptée pour la classification des termes techniques. Les références de la deuxième colonne renvoient au tome 7 de l'édition arabe du traité. Celles de la troisième colonne correspondent au texte arabe reproduit en face de la traduction.

Ibn ʿAbbās	***183***, 18, 25 ; ***184***, 2	***42***, 9 ; ***44***, 7 ; ***44***, 12
al-Aṣamm	***184***, 4, 9, 17	***46***, 1, 6 ; ***48***, 5
al-Ǧabarī (Ǧabarite)	***185***, 1	***50***, 4
Ǧarîr	***180***, 24	***28***, 3
al-Sunnī	***182***, 12	***36***, 6
ʿĪsā	***180***, 5	***24***, 3
al-Qadarī (Qadarite)	***185***, 2	***50***, 5
al-Muʿtazilī (Muʿtazilite)	***182***, 10	***36***, 4
al-Naǧaʿī	***180***, 24	***28***, 3
al-Naṣārā (les Chrétiens)	***180***, 4	***24***, 2
al-Yahūd (les Juifs)	***183***, 19	***44***, 1

INDEX DES CITATIONS CORANIQUES

On se référera ici à la méthode de classification des termes techniques. La première colonne indique, pour chaque citation coranique, le numéro de la sourate, puis celui du verset. La deuxième colonne se réfère à l'édition arabe du tome 7 du *al-Tafsīr al-Kabīr.* La troisième colonne renvoit au texte disposé en face de la traduction.

Sourate « La Vache » (*sūra al-Baqara*)

2, 22	***184***, 5	***46***, 2
2, 25	***180***, 27 - ***181***, 1	***28***, 6-7
2, 88	***185***, 4	***50***, 7
2, 70	***180***, 27	***28***, 6
2, 118	***181***, 1	***28***, 7

Sourate « La Famille de ʿImrān » (*sūra al-ʿImrān*)

3, 5	***179***, 20-21	***22***, 5-6
3, 6	***180***, 1-2	***22***, 9-10
3, 7	***179***, 16-18 ; ***180***, 3	***22***, 1-3 ; ***22***, 11
3, 142	***185***, 14-15	***52***, 10-11

Sourate « Les Femmes » (*sūra al-Nisāʾ*)

4, 82	***180***, 17-18	***26***, 6-7
4, 171	***180***, 5	***24***, 3

Sourate « Les Bestiaux » (*sūra al-Anʿām*)

6, 25	***185***, 1-2	***50***, 4-5
6, 103	***185***, 5	***50***, 8
6, 151-153	***183***, 18, 25	***42***, 8 ; ***44***, 7

Sourate « Les Limbes » (*sūra al-Aʿrāf*)

7, 28	***182***, 5	***24***, 3
7, 187	***184***, 24	***48***, 12

Sourate « Le Repentir » (*sūra al-Tawba*)

9, 67	***182***, 6-7	***34***, 10-11

Sourate « Houd » (*sūra Hūd*)
11, 1 ***180***, 10-11 ***24***, 8-9

Sourate « Les Abeiles » (*sūra al-naḥl*)
16, 50 ***185***, 6 ***52***, 2

Sourate « Le Voyage Nocturne » (*sūra al-Isrāʾ*)
17, 16 ***182***, 3-4 ***34***, 7-8
17, 28 ***182***, 6 ***34***, 10

Sourate « La Grotte » (*sūra al-Kahf*)
18, 29 ***182***, 11 ***36***, 5

Sourate « Maryam » (*sūra Maryam*)
19, 64 ***182***, 8 ***36***, 2

Sourate « Ta Ha » (*sūra Ṭaha*)
20, 5 ***185***, 6 ***52***, 2
20, 52 ***182***, 8 ***36***, 2

Sourate « Les Prophètes » (*sūra al-Anbiyāʾ*)
21, 30 ***184***, 5-6 ***46***, 2-3

Sourate « Les Croyants » (*sūra al-Muʾminūn)*
23, 14 ***184***, 5, 14 ***46***, 2 ; ***48***, 2

Sourate « Luqmân » (*sūra Luqmān*)
31, 1-2 ***180***, 10 ***24***, 8

Sourate « Les Groupes » (*sūra al-Zumar*)
39, 23 ***180***, 16 ***26***, 5

Sourate « Les Détaillés » (*sūra Fuṣṣillat*)
41, 5 ***185***, 3-4 ***50***, 6-7

Sourate « La Consultation » (*sūra al-Šūrā*)
42, 11 ***185***, 7 ***52***, 3

Sourate « La Résurrection » (*sūra al-Qiyāma*)
75, 22-23 ***185***, 5 ***50***, 8

Sourate « Il s'est renfrogné » (*sūra ʿAbasa*)
81, 29 ***182***, 11-12 ***36***, 5-6

ملخّص

كانت مسألة تفسير القرآن إحدى المسائل المهمة في علم الكلام في القرون الوسطى. يعود أصل هذه المسألة إلى الآية السابعة من السورة آل عمران : {هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَاب وَأُخَرَ مُتَشَابِهَات}.

تناولهَا المَفسرون والمَتكلمون بطرق مختلفة حسب مذاهبهم. فقد وجد بعضهم في هذه الآية إمكانية تفسير القرآن باستخدام المعنى المجازي . اكتشف فيها البعض الأخر حجة تُحَدِّدُ التفسير و تُخرج منه الآيات التي تشتمل على التجسيم و التشبيه . و احتجّ فريقٌ ثالثٌ بهذه الآية مانعًا أي تفسير و محتمياً بقراءة لفظية. إنّ كلًا من هذه المذاهب زعم بالمحافظة على القرآن و طبيعته الإلهية و على عدم جواز وصف الذات الإلهية بصفات بشريّة .

كان فخر الدين الرازي مطّلِعا على هذه المجادلات ورأى فيها خطر الانقسام للأمة الإسلامية . فوضع في تفسيره الكبير مختصرًا لتفسير القرون ليعطيَ المفسرين ـ كائناً ما يكون مذهبُهم ـ مِنهَجا دقيقا ثابتا لتفسير القرآن .

انطلق الرازي من البراهين التي تدل على أنّ القرآن محكم و متشابه بكليته. لذلك يستند على قاعدة إعجاز الكتاب . ليس لمفهوم كلمة "متشابه" معنى "اشتباه" أو "تفاوُت" بل "تشابُه" و"تردُّد" .

و في وقت لاحق يشرح الرازي المفهومين حسب أصل اللغة و يُرتّبهما حسب استعمالهما المعنويّ. يميِّز بين معاني كلمة "متشابه" وفقا لثلاثة مستويات : على مستوى علم الكلام بالإعجاز مثل ما رأيناه من قبل. المستوى الثاني هو لغوي : المتشابه بمعنى مشابهة . و المستوى الثالث حسب قدرة الإنسان على فهم ما هو مُبهَم في القرآن. على هذا النطاق كلمة "متشابه" تعني "مشتبه" "مشكل" أو "غير معلوم".

بعد ذلك يُطوِّر الرازي مفهوم الترجيح الذي يأخذه من الفلسفة و علم الكلام . يُمكّن الترجيح من رجحان معنى على معنى أخر و تفريق بين معنى ظاهر غير راجح و بين معنى مؤول راجح. لكنْ يحتاج الترجيح إلى دلائل عقلية لا إلى دلائل لفظية تكون دائما "ظنيّة". يَفرُض الرازي على المفسرين تقديم الدلالة على معنى "مراد الله" عقليا و يفرِّق بين استخدام العقل و استخدام النقل.

خلال استدلاله يُدخِل الرازي في عمل التفسير حدودا لا يجوز اجتيازُها . إنّ مقصودَه هو تحديد ميدان التفسير بقواعد مِنهَجيّة، يعني تحديدَ ميدان العقل في عملية التفسير . لذلك يستخدم كثيرا من مُزْدَوَجات مَفاهِميّة مثل تفسير و تأويل، مراد و مفهوم، تأويل و تفويض، تفسير و تقليد. أي عبارة تشير إلى إمكانيات و مَقْدِرات العقل في تفسير القرآن، و في نفس الوقت التحديدات المفروضة على الاجتهاد العقلي .

يظهر أنّ فخر الدين الرازي يرجع دائما إلى تحديدين أساسيين طبيعتُهما عقائدية وما وراء طبيعيّة : الأول هو طبيعة القرآن الإلهية و عقيدة إعجازِهِ . الثاني هو حقُّ واجبِ الوجودِ غير معلوم بالعقل فقط . يتوقَّف العقل و يُفوِّض التفسيرَ إلى أله.

TABLE DES MATIERES

SYSTEME DE TRANSLITTERATION 5

INTRODUCTION 7

PREMIERE PARTIE

Faḫr al-Dīn al-Rāzī, héritier de la pensée musulmane médiévale 9

1. Faḫr al-Dīn al-Rāzī : repères biographiques 9
2. Le *al-Tafsīr al-Kabīr* 13
3. Aperçu de la question de l'interprétation du verset 7 de la sourate 3, *Sūra al-ʿImrān*, dans l'exégèse médiévale 15
   - 3.1 Le *mutašābih* au sens de similaire 16
   - 3.2 Le *mutašābih* au sens d'ambigu 17

DEUXIEME PARTIE

Traduction de la première partie du commentaire du verset 7 de la sourate 3 :

TK 7, 179, 16 – TK 7, 186, 11 21

TROISIEME PARTIE

Présentation et analyse du traité 61

1. Présentation du traité, de son parallèle dans le *Asās al-Taqdīs* et de la seconde partie du commentaire de la sourate 3, verset 7 61
   - 1.1 L'organisation du traité 62
   - 1.2 Le traité sur le *muḥkam* et le *mutašābih* et son parallèle dans le *Asās al-Taqdīs fī ʿIlmi al-Kalām* 67
   - 1.3 La seconde partie du commentaire du verset 7 dans le *Mafātīḥ al-Ġayb* 71
2. La problématique du traité : la question de la nature du Coran. 73
   - 2.1 Objections et arguments des contradicteurs 74
   - 2.2 Une classification juridique du *muḥkam* et du *mutašābih* selon les critères de l'abrogeant et de l'abrogé 85
   - 2.3 Présence des termes « sûrs » et « ambigus » pour désigner le Coran : les arguments scripturaires ou la première solution de Faḫr al-Dīn al-Rāzī 87

3. L'argumentation de Rāzī ou la fondation d'une herméneutique coranique 98
3.1 Définition étymologique des termes *muḥkam* et *mutašābih* 98
3.2 Champ d'application du *mutašābih* :
une classification selon des critères sémantiques 102
3.3 Le concept de prévalence 106
3.4 Les principes méthodologiques dans la classification de Faḫr al-Dīn al-Rāzī :
la nature et l'usage des preuves 112
3.5 Conclusion 119
4. D'un modèle d'interprétation à un autre ? De l'usage de la raison
à la remise de l'interprétation des *mutašābihāt* à Dieu seul, le *tafwīḍ* 120
4.1 *Taʾwīl* et *tafsīr* : délimiter le champs d'intervention de la raison humaine
quant à l'interprétation du Coran 120
4.2 La science du *mutašābih* n'appartient qu'à Dieu :
définition du concept de *tafwīḍ* 124
4.3 L'argumentation des *Salaf* 129
4.4 Des avantages des versets ambigus dans le Coran,
ou de la pertinence du traité de l'interprétation 135
4.5 Conclusion 143

CONCLUSION 145

ANNEXES 149
1. *Tafsīr al-Faḫr al-Rāzī al-muštahir bi-l-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ġayb, al-*ğuz*ʾ al-sābiʿ*, t. 7, Dār al-Fikr, Le Caire, 1981, p. 179-193 149
2. *Asās al-Taqdīs fī ʿIlm al-Kalâm,* Le Caire, 1935, p. 178-197. 165

SIGLES ET ABREVIATIONS 175

BIBLIOGRAPHIE 177

INDEX DES TERMES TECHNIQUES 181

INDEX DES NOMS PROPRES 187

INDEX DES CITATIONS CORANIQUES 189

ملخّص 191

TABLE DES MATIERES 193