

logo not found or type unknown

Title Les recherches de J. Jomier consacrées au commentaire coranique de Fakhṛ al-Dīn al-Rāzī / Ahmed Oulddali

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis) Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 28 (2010)

pages 49-71

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/136063>

LES RECHERCHES DE J. JOMIER CONSACRÉES AU  
COMMENTAIRE CORANIQUE  
DE FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ\*.

*par*

Ahmed OULDDALI

(Aix-en-Provence)

Dans l'œuvre si riche et si variée de Jacques Jomier (1914-2008), les travaux concernant l'exégèse musulmane occupent une place de choix. Cet intérêt porté aux commentaires coraniques et à leurs auteurs a commencé très tôt dans la carrière du futur islamologue puisqu'on le sait, sa thèse fut consacrée au *K. al-Manār*<sup>1</sup>. Avant de se décider pour ce travail académique, il avait entrepris de nombreuses recherches portant sur les exégèses dites «modernes» ainsi que sur «l'influence du Coran dans l'existence quotidienne au début du XX<sup>ème</sup> siècle»<sup>2</sup>. Sa curiosité intellectuelle insatiable et son désir de s'informer sur la culture musulmane l'ont conduit à s'intéresser aussi bien aux ouvrages classiques qu'aux écrits des savants contemporains tels Ṭantāwī Jawharī (m. 1940), Mohammed Abdoh (Muḥammad 'Abduh, m. 1905) et Rashīd Riḍā (m. 1935). Ce faisant, il prend pleinement conscience de la complexité des rapports qu'entretiennent les musulmans avec leur livre sacré et plus généralement avec la tradition. Il mesure également les enjeux, anciens et nouveaux, de l'exégèse

---

\* La réalisation de la présente étude doit beaucoup à Monsieur le Professeur Claude Gilliot qui nous a prodigué de précieux conseils et nous a facilité la recherche en nous ouvrant sa bibliothèque personnelle. Qu'il en soit vivement remercié!

1. Jacques JOMIER, *Le commentaire coranique du Manār*, Paris, Maisonneuve, 1954.
2. *Op. cit.*, p. 10.

telle qu'elle est pratiquée en islam, et les difficultés qu'il y a à en faire évoluer les méthodes et les concepts. Il publia plusieurs études sur ce sujet, comme celle qui traite du commentaire coranique de Ṭanṭawī<sup>3</sup>. Il ne saurait être question pour nous ici de présenter son travail dans ce domaine ni même de donner sa bibliographie complète, d'autres seront plus compétents que nous pour le faire.

Outre les commentaires coraniques récents, J. Jomier se penche sur des ouvrages exégétiques plus anciens. Un d'eux a retenu toute son attention. Il s'agit du *K. al-Tafsīr al-kabīr* (*Le Grand Commentaire*), également intitulé *Mafātīḥ al-ghayb* (*Les Clefs du mystère*) de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 1<sup>er</sup> shawwāl 606/29 mars 1210)<sup>4</sup>. Une bonne partie des études publiées par notre auteur à partir des années soixante lui sont consacrées. Il est également l'objet d'un certain nombre de conférences données dans des universités ou à l'occasion de colloques internationaux<sup>5</sup>. Les raisons d'un tel intérêt se trouvent peut-être dans le *K. al-Manār* lui-même. On sait, en effet, que le projet commun de M. Abdoh et R. Riḍā consistait à réformer l'enseignement des sciences religieuses dans les écoles et les universités en l'adaptant davantage à l'esprit du temps<sup>6</sup>. Leurs propositions étant restées lettre morte ou presque en raison de la résistance des oulémas conservateurs, d'une part, et de la méfiance des pouvoirs publics, d'autre part, ils poursuivirent le combat sous d'autres formes, en particulier dans les conférences qu'ils donnaient ici et là et à travers la presse. Persuadés qu'une réforme profonde commence nécessairement par une nouvelle lecture du Coran, ils consacrèrent une colonne de leur revue *al-Manār* à l'explication des versets et des sourates. Regroupés et complétés par R. Riḍā, ces colonnes constitueront plus tard l'ouvrage que l'on connaît<sup>7</sup>. L'exégèse proposée par les deux auteurs se veut en rupture avec celle à laquelle nous ont habitués les commentaires coraniques traditionnels. Les commentateurs anciens sont sévèrement critiqués et leur démarche est tenue pour partie responsable de l'état

3. Jacques JOMIER, «Le Sheikh Ṭanṭawī Jawharī (1862-1940) et son commentaire du Coran», *MIDEO*, t. 5 (1958), p. 115-174. Un des thèmes sur lesquels portent ses études est l'exégèse "scientifique" du Coran (*al-tafsīr al-'ilmī*), v. J. JOMIER, et P. CASPAR, «L'exégèse scientifique du Coran d'après le Cheikh Amin al-Khouli», *MIDEO*, t. 4 (1957), p. 269-280; Jacques JOMIER, «Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Égypte révélées par une polémique récente (1947-1951)», *MIDEO*, t. 1 (1954), p. 41.

4. RĀZĪ (Fakhr al-Dīn M. b. 'Umar), *[TK] al-Tafsīr al-kabīr Mafātīḥ al-ghayb*, I-XXXII en 16, éd. M. Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, 'Al. Ism. al-Ṣāwī, Le Caire, Mu'assasat al-Maṭbū'āt al-Islāmiyya, 1933-1962.

5. V. Jacques JOMIER, «L'autorité de la Révélation et de la raison dans le commentaire du Coran de Fakhr al-Dīn al-Rāzī», in *La notion de l'autorité au Moyen-âge*. Islam, Byzance, Occident, éd. G. Makdisī, Paris, Presses universitaires de France, 1982, p. 245-261.

6. J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manār*, op. cit., p. 18.

7. Op. cit., p. 51-53.

peu enviable dans lequel se trouvent les musulmans<sup>8</sup>. L'un des reproches couramment formulés à leur encontre est qu'ils se sont trop attachés à développer les aspects grammaticaux et rhétoriques du Coran, négligeant ainsi les vérités salutaires qu'il enseigne aux hommes.

D'autres commentateurs sont incriminés pour avoir introduit des querelles théologiques répugnantes ou pour s'être adonnés à des développements philosophiques qui n'ont pas lieu d'être dans l'exégèse coranique. Parmi les exégètes les plus visés par de telles critiques se trouve al-Rāzī. Cet éminent théologien ash'arite et grand connaisseur d'Ibn Sīnā (m. 428/1037), dont il a commenté différents traités, développe en effet une vision particulière de l'exégèse qui allait susciter beaucoup d'admiration mais aussi énormément de critiques de la part de ses successeurs<sup>9</sup>. Animé par le désir de concilier la foi et la raison, il propose une interprétation du Coran qui tient compte des exigences de la tradition musulmane tout en étant ouverte aux apports extérieurs. C'est ainsi qu'en plus des matériaux habituellement utilisés par les exégètes musulmans, il fait appel aux sciences et aux méthodes rationnelles connues à son époque: logique, métaphysique, astronomie, etc. Le recours aux données de la raison lui paraît non seulement utile mais nécessaire pour la bonne compréhension des textes révélés<sup>10</sup>.

Cet attachement aux méthodes rationnelles ne remet pas en cause la fidélité de Rāzī à la tradition et encore moins son engagement en tant que théologien et exégète sunnite. Bien au contraire, puisque cela lui permet de mieux défendre la doctrine des gens de la Sunna contre les interprétations rationalistes et exotériques pratiquées respectivement par les mu'tazilites et les chiïtes. Sa lecture du Coran s'inscrit donc dans la ligne traditionnelle de l'exégèse musulmane dont elle conserve les traits essentiels. Il n'empêche qu'elle suscite des réserves et même la réprobation, notamment dans les milieux orthodoxes. Certains savants issus du courant hanbalite, tel Ibn Taymiyya, la rejettent avec force, évoquant le devoir de préserver la pureté de l'enseignement coranique contre les idées qui lui seraient étrangères et tout particulièrement contre la philosophie<sup>11</sup>. D'autres manifestent une attitude plus nuancée:

8. *Op. cit.*, p. 48.

9. V. Claude GILLIOT, «L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan», *Stud. Isl.*, 89 (1999), p. 156-157. Roger ARNALDEZ, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī commentateur du Coran et philosophe*, Paris, Vrin («EM», XXXVII), 2002, p. 113.

10. V. TK, 7, p. 188-190. Michel LAGARDE, «La raison chez Fakhr al-Dīn al-Rāzī et la pensée chez Blaise Pascal», *Islamochristiana*, 18 (1992), p. 39-40.

11. IBN TAYMIYYA (Taqī l-Dīn A. b. 'Abd al-Ḥalīm), *Muwāfaqat ṣaḥīḥ al-manqūl li-ṣarīḥ al-ma'qūl*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1985, I, p. 92-93; ŞAFADĪ (Şalāḥ al-Dīn Khalīl b. Aybak al-), *al-Wāfi bi l-wafayāt*, I-IV, éd. H. Ritter, Istanbul («Bibliotheca Islamica» 6d), 1931, IV, p. 254; G. C. ANAWATI, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», *Ei*<sup>2</sup>, II, p. 772.

ils critiquent Rāzī sur tel ou tel point de son commentaire sans que cela ne les empêche de s'en inspirer, de le citer ou même de prendre sa défense lorsqu'ils estiment qu'il est injustement attaqué. C'est la position qu'adoptent nombre d'exégètes tardifs parmi lesquels on peut citer al-Bayḍāwī (m. 716/1316), al-Alūsī (m. 1270/1854) et R. Riḍā<sup>12</sup>. Il est vrai que, de par son originalité et la richesse de son contenu, le commentaire de Rāzī ne laisse pas indifférent. Les questions qu'il soulève, mais aussi les interprétations qu'il propose, ont continué à interpeller les savants musulmans pendant plusieurs générations, les obligeant à prendre position.

Les exégètes de l'époque moderne n'échappèrent pas à cette influence, et ce en dépit des efforts par eux déployés pour s'affranchir des opinions anciennes, considérées comme dépassées ou dérisoires à un moment où l'islam fait face à de nouveaux défis<sup>13</sup>. En réalité, pour beaucoup d'entre eux, les commentaires anciens, et tout particulièrement celui de Rāzī, demeurent une source incontournable d'information. On y recourt de manière constante, ne serait-ce que pour résoudre les questions grammaticales et rhétoriques ou pour comprendre les implications théologiques, juridiques ou morales d'un verset. Certes, les auteurs du XX<sup>ème</sup> siècle ont apporté de nouvelles idées, de nouveaux concepts, mais leur démarche s'apparente davantage à un changement dans la continuité qu'à une véritable rupture<sup>14</sup>.

Conscient de ce fait, et constatant l'impact qu'exerce le commentaire de Rāzī sur l'exégèse moderne, J. Jomier remonte le fil du temps pour étudier l'homme et l'œuvre. La tâche n'est pas facile, d'autant plus que le *K. Mafātīḥ al-ghayb* pose un certain nombre de problèmes qu'il fallait aborder en premier. Un de ces problèmes concerne les passages qui ne sont pas écrits de la main de Rāzī. On sait en effet, par les textes d'autres auteurs, que Rāzī n'a pas pu achever son ouvrage et qu'un de ses successeurs s'est chargé de le compléter en commentant lui-même les versets et les sourates manquants<sup>15</sup>. D'autres indices donnent à penser que différentes parties du texte qui nous est parvenu

12. Sur les différentes attitudes des exégètes envers le commentaire coranique de Rāzī, v. MUHSIN ('Abd al-Hamīd), *al-Rāzī mufasssiran*, Bagdad, Dār al-Ḥurriyya, 1974, p. 193-206.

13. Comme le remarque J. Jansen, l'exégèse que pratiquent ces auteurs est largement traditionnelle et dépend beaucoup des commentaires coraniques anciens, v. J. J. G. JANSEN, *The interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leyde, Brill, 1974, p. 17.

14. Jacques JOMIER, «L'exégèse coranique actuelle dans le monde arabe», *Sacra Pagina*, 1 (1959), p. 188-190.

15. Selon Ibn Khallikān (m. 681/1282), Rāzī n'a pas achevé son commentaire coranique (*lakinnahu lam yukmilhu*). Ḥājī Khalīfa, pour sa part, donne les noms de deux auteurs qui auraient complété les parties manquantes. Il s'agit du Qādī Shihāb al-Dīn A. b. Khalīl al-Khuwayyī (m. 637/1240) et de Najm al-Dīn A. b. M. al-Qamūlī (m. 727/1327). V. IBN KHALLIKĀN (Shams al-Dīn a. l-'Abbās Aḥmad), *Wafāyāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*, I-VIII, éd. Iḥsān 'Abbās. Beyrouth, Dār al-Thaqāfa, 1968-72, IV, p. 248-252; ḤĀJĪ KHALĪFA, *Kashf al-zunūn 'an asāmī al-kutub wa l-funūn [Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum]*, I-VII, éd. G. Flügel, Leipzig, 1835-58, réimpression Beyrouth, Dār Ṣādir, s. d., VI, p. 5; Jacques JOMIER, «Les *Mafātīḥ al-ghayb* de l'Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī, quelques dates, lieux, manuscrits», *MIDEO*, t. 13 (1977), p. 254.

à travers plusieurs manuscrits n'est pas du même auteur. Elles furent ajoutées plus tard par un tiers. Mais comment les identifier au milieu du reste et à qui les attribuer? Intrigué par toutes ces questions, J. Jomier essaie de les tirer au clair en entamant un minutieux travail d'exploration et de recoupement qui le conduit à examiner non seulement le commentaire édité mais aussi de nombreux manuscrits. Il s'appuie également sur les notices consacrées à Rāzī dans les sources musulmanes classiques.

### I. Étude des manuscrits.

C'est une étape importante de sa recherche. Elle a consisté en la consultation d'une grande partie des manuscrits du *K. Mafātīḥ al-ghayb* conservée à Istanbul<sup>16</sup>. L'objectif poursuivi est double: 1° — relever les dates et les lieux mentionnés dans le texte en les comparant avec ce que d'autres sources rapportent de la vie de Rāzī afin de proposer une datation de l'ouvrage et 2° — repérer les passages qui présenteraient des caractéristiques particulières pouvant suggérer qu'ils sont écrits d'une autre main<sup>17</sup>. Cette enquête s'avère fructueuse même si les résultats auxquels elle est parvenue ne sont pas définitifs et méritent d'être davantage vérifiés.

L'on apprend ainsi, grâce aux dates figurant dans les manuscrits consultés, que la composition du commentaire s'est étalée sur une douzaine d'années, période au cours de laquelle notre exégète voyageait dans différentes provinces d'Asie centrale gouvernées à l'époque par les Ghurides<sup>18</sup>. Les noms des villes où il séjourna sont parfois mentionnés comme lieux d'achèvement de telle ou telle partie du commentaire. Ces indications géographiques, lorsqu'elles existent, sont très souvent accompagnées de dates. Mais il arrive également à l'auteur de ne donner que la date. On lit, par exemple à la fin du commentaire de la sourate 4 (*al-Nisā*) que celui-ci fut terminé le mardi 22 jumādā II 595 H. à Aṣṣaf, une ville située à l'extrémité du Khurasan<sup>19</sup>. Cette même année Rāzī séjourna à Fīrūzkūh, la capitale de la dynastie ghuride, avant qu'une violente émeute fomentée contre lui par les karrāmites ne le contraigne à s'en aller et à regagner Hérat<sup>20</sup>. Ibn al-Athīr (m. 630/1233) qui rapporte ces faits décrit un climat d'hostilité à son

16. V. La liste détaillée des manuscrits dans JOMIER, *art. cit.*, p. 278-290.

17. *Art. cit.*, p. 253.

18. *Art. cit.*, p. 254-55. Sur l'histoire de cette dynastie et ses principaux représentants, v. C. E. BOSWORTH, «Ghūrīdes», *EP*, II, p. 1125-1130.

19. JOMIER, *art. cit.*, p. 255.

20. *Art. cit.*, p. 255-56. Sur cet épisode v. également ANAWATI, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Éléments de biographie», in *Mélanges d'orientalisme offerts à H. Massé*, Téhéran, 1963, p. 5. Au cours de ses voyages dans les provinces du Khorasan, Rāzī allait à la rencontre des dignitaires religieux et des savants locaux avec lesquels il débattait de questions théologiques, juridiques et même philosophiques. Ces rencontres étaient l'occasion pour lui de réfuter les opinions de ses adversaires qu'il tournait souvent en dérision, comme en témoignent ses controverses. V. RĀZĪ, *al-Munāzarāt*, éd. Faṭḥalla Kholeif,

égard et l'embarras du Sultan Ghiyāth al-Dīn, son protecteur qui, incapable d'apaiser les émeutiers, lui conseilla de quitter la ville<sup>21</sup>.

La rédaction du commentaire se poursuit malgré de tels événements et en dépit des multiples déplacements que l'auteur effectua loin de sa ville natale. C'est ainsi qu'en l'an 601, il composa la partie allant de la sourate 10 à la sourate 18 alors qu'il se trouvait à Baghlān, dans le nord-est de l'actuel Afghanistan. Un conflit sanglant, opposant le Khawārizmshāh Muḥammad au souverain ghuride dont dépendait Hérat, l'a probablement contraint à se retirer dans cette province<sup>22</sup>. Au mois de rajab de la même année, il apprenait la mort de son fils Muḥammad. Cet événement douloureux l'a beaucoup affecté, comme en témoignent les textes élogiques par lesquels il conclut son exégèse des sourates 10 (*Yūnus*), 11 (*Hūd*), 12 (*Yūsuf*) et 14 (*al-Ra' d*)<sup>23</sup>.

Le recouplement de toutes ces informations et leur confrontation avec ce que rapportent d'autres sources permet à J. Jomier de formuler quelques remarques concernant la datation du commentaire et l'épineuse question des parties laissées inachevées par l'auteur.

## 2. La datation de l'ouvrage.

La douzaine d'années qu'aurait pris la composition du *K. Mafātīḥ al-ghayb* commence probablement avant l'an 595 H. et s'étend jusqu'à l'an 603 H., soit trois ans avant la mort de Rāzī. En effet, quatre des manuscrits consultés donnent le 1<sup>er</sup> rabī' II 595 H. comme jour de l'achèvement du commentaire de la sourate 3 (*Āl 'Imrān*)<sup>24</sup>. Le commentaire de la sourate 2 (*al-Baqara*), qui est la plus longue du Coran, n'étant pas daté<sup>25</sup>. On peut donc légitimement penser que la rédaction du commentaire a débuté bien avant cette date. De combien de temps? On ne le sait pas. Mais il se peut aussi que l'auteur n'ait pas suivi l'ordre des sourates. Cette hypothèse semble tout à fait plausible au vu des renseignements tirés de l'ouvrage. Nous y reviendrons.

---

Beyrouth, Dār al-Mashriq, 1986<sup>2</sup>. Dans ses prêches, il s'en prenait aux mu'tazilites, aux ḥanbalites et surtout aux karrāmītes dont il dénonça les doctrines anthropomorphistes. En représailles, ces derniers l'accusaient de toutes les hérésies et dressaient leurs partisans contre lui. L'hostilité des karrāmītes à son égard fut si grande que certains auteurs, tel al-Ṣafadī (m. 764/1363) les soupçonnèrent de l'avoir empoisonné. V. ṢAFADĪ, *al-Wāfi bi l-wafayāt*, op. cit., IV, p. 258.

21. IBN AL-ATHĪR ('Izz al-Dīn a. al-Ḥasan 'Alī), *al-Kāmil fi l-tārīkh* [*Chronicon quod perfectissimum inscribitur*], I-XIV, éd. C. J. Tomberg, Leyde, Brill, 1851-1876; réimpr. Beyrouth, Dār Sādir, I-XIII, 1982, XII, p. 151.
22. TK, 19, p. 150; JOMIER, «Les Mafātīḥ al-ghayb», art. cit., p. 258-59.
23. TK, 17, p. 176; 18, p. 72, 229; JOMIER, art. cit., p. 265-271.
24. JOMIER, art. cit., p. 255.
25. V. TK, 7, p. 162; JOMIER, art. cit., p. 254.

Les manuscrits fournissent d'autres dates importantes dont certaines sont reprises dans l'édition du Caire. Le tableau suivant permet de les visualiser selon l'ordre du Coran et avec les lieux correspondants, quand ils sont mentionnés.

Sourates	Date et lieu d'achèvement
3 ( <i>Āl 'Imrān</i> )	jeudi 1 <sup>er</sup> rabī' II 595 à "Arṣf" <sup>26</sup> .
4 ( <i>al-Nisā'</i> )	mardi 12 jumādā II 595.
8 ( <i>al-Anfāl</i> )	dimanche... ramaḍan 601 à Baghlān.
9 ( <i>al-Tawba</i> )	vendredi 14 ramaḍan 601.
10 ( <i>Yūnus</i> )	samedi rajab 601.
11 ( <i>Hūd</i> )	lundi 11 rajab 601.
12 ( <i>Yūsuf</i> )	mercredi 7 sha'bān 601.
13 ( <i>al-Ra'd</i> )	dimanche 18 sha'bān 601.
14 ( <i>Ibrāhīm</i> )	vendredi fin sha'bān 601 à Baghlān
16 ( <i>al-Nahl</i> )	mardi fin de muḥarram.
17 ( <i>al-Isrā'</i> )	mardi 20 muḥarram 602 à Ghazna <sup>27</sup> .
18 ( <i>al-Kahf</i> )	mardi 17 ṣafar 602 à Ghazna.
37 ( <i>al-Sāffāt</i> )	vendredi 17 dhū l-qa'da 603.
38 ( <i>Sād</i> )	jeudi ... dhū l-qa'da 603.
40 ( <i>Ghāfir</i> )	samedi 2 dhū l-ḥijja 603 à Hérat.
41 ( <i>Fuṣṣilat</i> )	4 dhū l-ḥijja 603.
42 ( <i>al-Shūrā</i> )	vendredi 8 dhū l-ḥijja 603.
43 ( <i>al-Zukhruf</i> )	dimanche 11 dhū l-ḥijja 603.
44 ( <i>al-Dukhān</i> )	mardi 12 dhū l-ḥijja 603.
45 ( <i>al-Jāthiya</i> )	vendredi 15 dhū l-ḥijja 603.
46 ( <i>al-Aḥqāf</i> )	mercredi 20 dhū l-ḥijja 603.
48 ( <i>al-Faṭḥ</i> )	jeudi 17 dhū l-ḥijja 603.

Si, pour certaines parties du commentaire, la datation semble être établie de manière précise, pour d'autres, elle pose de sérieux problèmes, du fait qu'elle ne figure pas dans les manuscrits ou en raison de la non-concordance des éléments mentionnés. Comme le montre le précédent tableau, des blocs de sourates non datées existent au début, au milieu et surtout à la fin du commentaire. En effet, à partir de la sourate 49, aucune date n'est mentionnée, ce qui ne permet pas de savoir

26. Ce nom de lieu figure dans certains manuscrits et n'est pas repris dans l'édition du Caire, v. JOMIER, *art. cit.*, p. 255.

27. Pour cette sourate, certains manuscrits mentionnent l'an 601, v. JOMIER, *art. cit.*, p. 257.



si Rāzī a pu commenter le Coran en entier ou si, empêché par la mort ou par une toute autre raison, il en a laissé une partie inachevée<sup>28</sup>.

Pour ce qui est des parties datées, elles donnent plusieurs renseignements sur la façon dont l'auteur procédait. Sans vouloir en tirer des conclusions hâtives, on peut déjà souligner la rapidité avec laquelle il travaillait. Les dates marquant l'achèvement de certaines sourates sont parfois tellement rapprochées que l'on a du mal à y croire, notamment lorsque l'on sait la longueur de l'ensemble des versets examinés et le nombre de pages qui compose ces passages. J. Jomier relève à ce propos que le commentaire des sourates 12 et 14, soit environ 300 pages de l'édition du Caire, aurait été rédigé en l'espace de vingt-trois jours! Il en va de même pour la sourate 4 dont le commentaire dépassant les 440 pages aurait été achevé en soixante-dix jours<sup>29</sup>.

Par ailleurs, la rédaction de certaines sections qui se suivent présente parfois des interruptions plus ou moins longues, ce dont l'on pourrait déduire que Rāzī travaillait par à-coups et qu'il lui arrivait de suspendre son travail pendant un moment pour s'occuper d'autres choses. Les voyages nombreux qu'il effectua, mais aussi les troubles auxquels il dut faire face à certaines périodes de sa vie, peuvent également être à l'origine de ces interruptions<sup>30</sup>. L'idée que la composition du commentaire n'occupait pas tout son temps semble se confirmer par le fait qu'à partir de l'an 603 H., il commence la rédaction d'un autre livre qui est le *K. al-Maṭālib al-ʿāliya*<sup>31</sup>. En effet, si les différentes dates figurant dans les manuscrits sont exactes, on ne peut qu'admettre que Rāzī ait rédigé une partie de cet ouvrage tout en poursuivant son exégèse du Coran.

J. Jomier fait un autre constat qui, s'il vient à être confirmé, pourrait permettre de résoudre quelques-unes des questions concernant la datation de *K. Maḥāṣin al-ghayb* et les passages non écrits par Rāzī. Le commentaire des sourates 8 et 9 est postérieur à celui des sourates 10 à 14: le premier étant achevé le 14 ramadān 601 H., tandis que le second fut rédigé pendant les mois de rajab et de shaʿbān de la même année<sup>32</sup>.

28. *TK*, 28, p. 144; JOMIER, *art. cit.*, p. 262.

29. *Art. cit.*, p. 259.

30. V. ANAWATI, *art. cit.*, p. 3.

31. Conçu comme une somme théologique et philosophique, cet ouvrage est l'un des tous derniers écrits de Rāzī. Sa rédaction semble avoir commencé vers l'an 603 H. et s'est poursuivie au-delà de l'an 605 H. qui est la date mentionnée à la fin des volumes 2, 4, 5, 6, 7. Comme pour le commentaire coranique, ces dates sont à prendre avec précaution, car elles peuvent être le fait de copistes ou de toute autre personne. Certains biographes affirment que Rāzī ne l'a pas achevé et que la partie manquante devait porter sur l'éthique. V. RĀZĪ, *al-Maṭālib al-ʿāliya fi l-ʿilm al-ilāhī*, I-IX, éd. A. Ḥ al-Saqqā, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-ʿarabī, 1987. Sur le caractère inachevé de cet ouvrage, v. ZARKĀN (M. Š.), *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa āwāʾuhū l-kalāmīyya wa l-falsafīyya*, Le Caire, 1963, p. 94.

32. Le commentaire de la sourate 7 aurait été également composé en ramadān 601 H. Cette date ne figure pas dans l'édition du Caire; v. JOMIER, «Les Maḥāṣin al-ghayb», *art. cit.*, p. 259.

Comment expliquer ces dates? Deux hypothèses sont possibles: ou bien il s'agit d'une simple erreur de copiste, ou bien l'auteur, pour des raisons pratiques ou autres, a choisi de ne pas suivre l'ordre du Coran. Dans ce cas, on pourrait supposer qu'il a procédé de la même manière avec d'autres sourates ou blocs de sourates dont il aurait anticipé ou différé l'exégèse en faisant des sauts. Pour J. Jomier, il y a là une piste de travail à ne pas négliger si on veut parvenir un jour à une datation satisfaisante de l'ouvrage.

En prenant en compte cette possibilité, on pourrait élucider deux problèmes demeurant inexpliqués. Le premier est qu'en l'an 603 H., soit trois ans avant sa mort, Rāzī n'en était qu'à la sourate 48. Qu'en est-il du reste du Coran? L'a-t-il commenté après cette date? Cela paraît difficile, d'autant plus qu'il travaillait à la rédaction du *K. al-Maṭālib al-āliya* dont le vol. 9 est daté de l'an 605 H. De plus, les sources rapportent que pendant la dernière année de sa vie, il fut très malade<sup>33</sup>. On ne doit donc pas exclure que Rāzī ait composé au moins une partie du commentaire des sourates restantes avant l'an 603 H.

Un second problème, étroitement lié au premier, pourrait lui aussi trouver explication grâce à cette hypothèse. Les recherches de J. Jomier ont en effet montré que certaines parties situées au milieu de l'ouvrage présentent des caractéristiques laissant penser qu'elles ne sont pas de Rāzī. Il s'agit notamment du commentaire des sourates 29 (*al-Ankabūt*) à 36 (*Yāsīn*). Si Rāzī n'est pas l'auteur de cette portion, c'est peut-être parce qu'il l'a laissée inachevée et qu'un tiers l'a complétée. Or, cela ne serait plausible que si Rāzī avait sauté l'ensemble des sourates en question. Cette explication semble aller de soi dans la mesure où l'on est pratiquement sûr que les sourates qui précèdent *al-Ankabūt* et celles qui succèdent à *Yāsīn* sont commentées par lui<sup>34</sup>.

Mais il est une autre possibilité dont il faut tenir compte et que Jomier n'a nullement négligée dans ses recherches. On peut en effet supposer que Rāzī ait commenté l'ensemble du Coran avant qu'une partie de son œuvre ne soit perdue. Un de ses successeurs serait alors intervenu pour combler les lacunes provoquées par cette perte. La présence de portions écrites par une autre main ne préjuge pas du caractère inachevé du commentaire, elle permet seulement de penser que celui-ci a dû être trouvé incomplet et qu'un travail d'achèvement fut alors entrepris. Après tout, la thèse selon laquelle Rāzī n'a pas achevé son commentaire ne repose que sur les déclarations d'auteurs postérieurs. Or, il n'est pas impossible que ces derniers, ayant constaté l'existence d'un complément rédigé par un disciple ou par

33. ANAWATI, *art. cit.*, p. 6.

34. JOMIER, *art. cit.*, p. 263, 277.

un successeur de Rāzī, en aient déduit hâtivement que le *K. Mafātīh al-ghayb* n'a pas été achevé. Cette idée est défendue par certains chercheurs musulmans lesquels semblent convaincus que, de son vivant, Rāzī ait commenté le Coran tout entier<sup>35</sup>. D'autres, plus prudents, soutiennent qu'il est l'auteur de tout le commentaire dont il aurait, selon eux, rédigé lui-même une grande partie et dicté le reste à ses disciples. Cela expliquerait les quelques différences constatées ici et là dans le texte<sup>36</sup>. Mais ni les uns ni les autres n'étaient leur opinion par des preuves suffisamment solides. Or, en l'absence de ces preuves, mieux vaut se garder de donner des conclusions définitives.

C'est ce que J. Jomier s'efforce de faire tout au long de son étude. Travaillant aussi bien sur les manuscrits que sur le texte édité, il s'attache à recueillir tout indice susceptible d'aider à confirmer ou à infirmer les différentes pistes en présence. Il découvre ainsi, dans certains manuscrits, une note précisant que le commentaire des sourates 29 à 36 est l'œuvre d'un qāḍī shāfi'ite connu sous le nom d'al-Khuwayyī. Cette note se présente comme suit:

«Ainsi s'achève le commentaire de cette sourate, et Dieu est le plus savant. Jusqu'ici c'était le commentaire de l'Imam Fakhr al-Dīn, que Dieu lui fasse miséricorde. Depuis le début de la sourate *al-Ankabūt* (sourate 29) jusqu'à la fin de la sourate *Yāsīn* (sourate 36), le commentaire est celui de l'Imam, le très savant Shams al-Dīn, défenseur de l'Islam, b. 'Abbās Aḥmad b. Khalīl b. Sa'āda al-... [graphie déformée], la miséricorde et la satisfaction de Dieu soient sur lui»<sup>37</sup>.

Dans quatre autres manuscrits ayant la même mention, le nom de l'auteur est al-Khūtī. Mais après vérifications, il semble bien qu'il s'agit du Grand Qāḍī Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Khalīl al-Khuwayyī (m. 7 sha'bān 637/ 3 mars 1240) que Ḥājji Khalīfa désigne comme ayant complété le commentaire coranique de Rāzī en composant lui-même tous les passages manquants<sup>38</sup>.

35. MUḤSIN, *al-Rāzī mufasssiran*, *op. cit.*, p. 60-63.

36. Cette position est tenue par Muḥammad F. Ben Achour (1909-1970) dans son *K. al-Tafsīr wa rijāluh*, v. MAJDŪB ('Abd al-'Azīz al-), *al-Imām al-ḥakīm Fakhr al-Dīn al-Rāzī min khilāl tafsiṛih*, Tunis, al-Dār al-'Arabiyya li-l-kitāb, 1976, p. 61. Notons que, selon al-Ṣafādī (m. 764 /1363), Rāzī aurait achevé son commentaire coranique en dictant les parties manquantes à ses disciples (*wa akmala l-tafsīr 'alā l-minbar imlā'an*). Ces propos sont mis en avant par M. Ṣ. al-Zarkān qui affirme que l'ouvrage était complet à la mort de l'auteur même s'il n'était pas entièrement écrit par lui. V. ṢAFADĪ, *al-Wāfi bi l-wafayāt*, *op. cit.*, IV, p. 255; ZARKĀN, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa āwā'uh*, *op. cit.*, p. 65-66.

37. JOMIER, *art. cit.*, p. 272.

38. ḤĀJJĪ KHALĪFA, *Kashf al-zunūn*, *op. cit.*, VI, p. 5. L'auteur ne précise pas quelles parties du commentaire de Rāzī al-Khuwayyī aurait complétées. Il en va de même de Brockelmann, v. *GAL*, S I, p. 922; JOMIER, *art. cit.*, p. 272.

Une note similaire, figurant dans l'un des manuscrits consultés, indique que deux parties du commentaire de Rāzī ayant été perdues, elles furent complétées par deux auteurs postérieurs. La première comporte les sourates 29 à 36, elle fut composée par le Qādī al-Khuwayyī. La seconde comprend les sourates 46 à 57 et c'est al-Qamūlī qui s'est chargé de la compléter<sup>39</sup>. On trouve ici le nom du Qādī Najm al-Dīn A. b. M. al-Qamūlī (m. 727/1327) dont les biographes soulignent qu'il est l'auteur d'un complément (*Takmila*) du commentaire coranique de Rāzī<sup>40</sup>.

J. Jomier entreprend alors de vérifier la véracité de telles informations. Il procède, pour ce faire, à des sondages où il compare sur certains points précis l'exégèse attribuée à al-Khuwayyī à celle que l'on sait être de Rāzī. Les résultats auxquels il parvint semblent confirmer que l'auteur n'est pas le même. Nous résumons ci-après quelques-unes de ses observations.

### 3. Commentaire des sourates 29 à 36 et son auteur.

Les lecteurs du *K. Maḥāṣin al-ghayb* soulignent tous l'existence de certains passages ambigus pouvant indiquer que le texte n'est pas de Rāzī mais de quelqu'un d'autre. Nous en avons nous-mêmes relevé plusieurs, lorsque nous préparions notre thèse sur le thème de la connaissance dans le commentaire de Rāzī<sup>41</sup>. On y trouve employée à maintes reprises l'expression: *qāla muṣannif hādihā l-kitāb*, «l'auteur de ce livre a dit», comme à propos de Coran II, 4: «l'auteur de ce livre dit: "J'ai passé ma vie à servir la science (*ilm*) et à lire des livres"»<sup>42</sup>. Il arrive parfois que le nom de Rāzī soit explicitement mentionné. C'est le cas dans le commentaire du verset 28 de la sourate 4 (*al-Nisā*). Le texte se présente ainsi: «L'auteur de ce livre, Muḥammad al-Rāzī, que

39. JOMIER, *art. cit.*, p. 272.

40. Cf. ḤAJJĪ KHALĪFA, *Kashf al-zunūn*, *op. cit.*, VI, p. 5. Originaire de Qamūlā en Égypte, al-Qamūlī a enseigné le droit islamique à *al-Madrasa al-Fakhriyya* et fut juge à Qūs, Assyout et Minya. V. SUBKĪ (Tāj al-Dīn a. Naṣr 'Abd al-Wahhāb b. 'A. al-), [*Ṭabaqāt*] *Ṭabaqāt al-shāfi'iyya al-kubrā*, I-X, éd. Maḥmūd M. al-Ṭināhī et 'Abd al-Fattāh al-Ḥulū, Le Caire, Ṭsā al-Bābī l-Ḥalabī, 1964-74, IX, p. 30-1, n° 1200; DĀWŪDĪ (Shams al-Dīn M. b. 'A. al-Miṣrī), *Ṭabaqāt al-muḥassinin*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1983, I, p. 88; IBN AL-ĪMĀD (a. l-Fallāh 'Abd al-Ḥayy), *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*, I-VIII, Beyrouth, Le Caire, al-Qudsī, 1350-1351/1931-1932; réimpr. Beyrouth, Dār al-Āfāq al-jadīda, s. d., VI, p. 75-76; GAL, II, p. 86; S II, p. 101; v. Jean-Claude GARCIN, *Qūs. Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale*, Le Caire, IFAO («Textes arabes et études islamiques», 6), 2005<sup>2</sup>, p. 154, 327.

41. Ahmed OULDDALI, *Le problème de la connaissance dans le commentaire coranique de Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, thèse sous la direction de Monsieur le Professeur Claude Gilliot, Université de Provence, Aix-en-Provence, 2007, 377 p.

42. TK, 17, p. 184. Parfois, le mot *jāmi'*, qui signifie compilateur, remplace celui de *muṣannif*, v. TK, 17, 176.

Dieu lui accorde une fin heureuse, dit: "Seigneur! Fais que nous soyons dignes de lui [le pardon divin], par Ta grâce et Ta miséricorde" »<sup>43</sup>.

Lorsque de telles formules figurent dans les parties du commentaire identifiées comme étant de Rāzī, on peut supposer que celui-ci en ait usé pour parler de lui-même ou qu'un copiste les ait rajoutées postérieurement. Mais qu'en est-il de leur emploi dans les sections présumées être d'un autre auteur? J. Jomier essaie d'apporter une réponse à cette question en multipliant les enquêtes et les comparaisons. Deux indications attirent particulièrement son attention. La première se trouve dans le commentaire du dernier verset de la sourate 36 (*Yāsīn*). L'auteur de ce passage déclare à propos d'une opinion d'al-Ghazālī (m. 505/1111): «Fakhr al-Dīn al-Rāzī, que Dieu lui fasse miséricorde, l'a approuvée et je l'ai entendu prononcer sur lui [al-Ghazālī] l'invocation de la miséricorde à cause de cette parole»<sup>44</sup>. La seconde indication intervient dans le commentaire du verset 23 de la sourate 56 (*al-Wāqī'a*). Ici, l'auteur fait savoir qu'après avoir expliqué ce passage, il a vu un texte de Fakhr al-Dīn al-Rāzī que Dieu lui fasse miséricorde, et qui confirmait son interprétation<sup>45</sup>. Dans la suite de ce même texte, il écrit: «La première question est théologique (*usūliyya*). L'Imam Fakhr al-Dīn l'a mentionnée maintes fois». Et un peu plus loin, il déclare à propos de la doctrine mu'tazilite des récompenses divines: «Rāzī a répondu à cela à l'aide de nombreux arguments, mais il me semble qu'il n'a pas évoqué ce que je vais dire»<sup>46</sup>.

Celui qui s'exprime en ces termes n'est de toute évidence pas Rāzī mais quelqu'un d'autre. Est-ce al-Khuwayyī ou al-Qamūlī? Ou s'agit-il d'une toute autre personne? Les éléments dont on dispose ne permettent pas d'apporter une réponse claire et définitive à ces questions. On sait seulement que les sourates 36 et 56 se situent dans la partie du commentaire qui, selon les notes précitées, est l'œuvre d'un autre auteur.

Dans sa quête d'indices, Jomier recourt également à la critique interne. Concentrant ses efforts sur le bloc de sourates allant de 29 à 36, il s'intéresse non seulement à la forme et à la structure du texte, mais aussi à son contenu. Son travail dans ce domaine est remarquable puisqu'il fournit une description inédite de l'exégèse de

43. TK, 10, p. 69. Dans ce passage, l'auteur semble être Rāzī lui-même. Dans d'autres cas, en revanche, son nom est suivi de la formule: *rahimahu llah* (que Dieu lui fasse miséricorde) que l'on emploie généralement en évoquant les morts. On peut donc en déduire que le texte a été rédigé après la mort de Rāzī. L'exemple suivant permet d'illustrer ce dernier cas. Il se trouve dans le commentaire du verset 55 de la sourate 16 (*al-Nahl*). Ici, on peut lire: «L'auteur de ce livre, Muḥammad b. 'Umar al-Rāzī, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit: le jour où j'écrivais ces feuilles qui est le 1<sup>er</sup> muḥarram de l'an 602, il s'est produit un puissant tremblement de terre et une énorme secousse à l'heure de la prière du matin...»; TK, 20, p. 50-51.

44. TK, 26, p. 113; JOMIER, «Qui a commenté l'ensemble des sourates...», *art. cit.*, p. 468.

45. TK, 29, p. 155; JOMIER, «*Les Mafātīḥ al-ghayb*», *art. cit.*, p. 276.

46. TK, 29, p. 156.

Rāzī. Celui-ci développe, en effet, ses propres procédés exégétiques qui sont autant de traits caractéristiques de son commentaire. Un d'eux consiste à consacrer à chaque question un exposé principal auquel le lecteur sera systématiquement renvoyé lorsque la même question se pose à nouveau. Cette méthode a un intérêt pratique évident puisqu'elle permet à l'auteur de ne pas se répéter en réexaminant un point déjà détaillé ailleurs. Le commentaire des premières sourates est ainsi émaillé d'exposés thématiques traitant de toutes sortes de problèmes: théologiques, philosophiques, rhétoriques, grammaticaux, etc. Ce fait n'a pas échappé à J. Jomier qui s'en est servi à juste titre comme élément de comparaison dans sa critique visant à déterminer les portions non composées par Rāzī. Il a également examiné les renvois internes qui relient entre eux les commentaires des différentes sourates concernées par l'enquête<sup>47</sup>. Les conclusions auxquelles il parvint sont trop longues pour être citées dans leur intégralité. Nous nous limiterons donc à en résumer quelques-unes.

Le commentaire des sourates 29 à 36 présente beaucoup de similitudes avec l'exégèse habituelle de Rāzī. Mais il s'en distingue par de nombreux traits que l'étude du texte a mis au jour. L'auteur fait très peu d'exposés thématiques et, à la différence de ceux de Rāzī, les siens paraissent moins développés, mal structurés et surtout pauvres en termes techniques et en argumentation rationnelle<sup>48</sup>. Des questions théologiques de la plus haute importance ne reçoivent pas chez lui le traitement exhaustif qu'elles méritent. Un exemple donné par Jomier illustre parfaitement ce constat. Il s'agit du verset 4 de la sourate 32. Ici, comme dans d'autres textes coraniques, il est écrit à propos de Dieu: «Il s'installa sur le Trône» (*istawā 'alā l-'arsh*). Dans son commentaire des versets similaires, Rāzī s'étend longuement sur la notion de *istiwā'* qui, selon lui, ne doit pas être comprise au sens littéral, compte tenu de ses implications anthropomorphiques évidentes. Dieu, dit-il, ne saurait se situer dans un lieu, sinon il faudrait admettre qu'Il soit un corps divisible et qu'Il ait des limites dans l'espace, ce qui est impossible<sup>49</sup>. D'autres arguments, relevant aussi bien de la raison que de la révélation, sont cités en quantité pour appuyer cette thèse. Rāzī saisit l'occasion pour réfuter l'opinion des théologiens qui s'opposent à l'interprétation allégorique (*ta'wīl*) des textes coraniques, par fidélité à la lettre du Coran, ou parce qu'ils rejettent l'utilisation des méthodes rationnelles dans l'exégèse. Leur attitude est, à ses yeux, aussi illogique qu'inacceptable puisqu'elle conduit à assimiler Dieu le Créateur aux êtres créés<sup>50</sup>.

47. JOMIER, «Qui a commenté l'ensemble des sourates...», *art. cit.*, p. 471-73.

48. JOMIER, *art. cit.*, p. 472.

49. *TK*, 14, p. 101-103.

50. *TK*, 14, p. 114-117.

En examinant le verset 32, 4, le commentateur présumé des sourates 29 à 36, s'arrête lui aussi sur la phrase: *istawā 'alā l-'arsh*. Mais il est loin d'atteindre le niveau d'analyse auquel Rāzī nous a habitués. Certes, il aborde les mêmes questions: l'impossibilité de penser Dieu dans un lieu, la nécessité d'interpréter les textes révélés lorsque leur sens littéral est inacceptable du point de vue de la raison et l'erreur que commettent les littéralistes en refusant l'interprétation<sup>51</sup>. Cependant, son exposé manque de clarté et de rigueur. Les arguments sont moins nombreux et leur présentation est différente. «Nous n'avons pas ici, à moins d'erreur d'appréciation, le côté technique, plus sec parfois mais allant davantage au cœur du problème qui caractérisait les parties attribuées à Fakhr al-Dīn lui-même»<sup>52</sup>.

Il en va de même pour l'exposé consacré aux lettres initiales qui se trouvent au début de certaines sourates. L'auteur se contente de donner quelques éléments d'explication. Rāzī, pour sa part, a coutume de se livrer à de très longues réflexions sur ce sujet. Il discute une à une toutes les opinions exprimées par ses prédécesseurs avant de donner son propre point de vue<sup>53</sup>.

Dans les parties qu'il a composées lui-même, Rāzī mentionne énormément de noms de personnes parmi lesquels on compte des théologiens appartenant à différents courants, des juristes, des grammairiens, des lecteurs canoniques, des exégètes, etc. À titre d'exemple: les mu'tazilites a. 'Alī al-Jubbā'ī (m. 303/915) et al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār (m. 415/1025) font l'objet de très fréquentes mentions, sans compter les nombreuses fois où leurs propos sont discutés sans les nommer<sup>54</sup>. Ces noms apparaissent de manière beaucoup moins fréquente dans le commentaire des sourates 29 à 36. L'exégète de cet ensemble fait rarement appel aux auteurs antérieurs. Peut-être ne connaissait-il pas aussi bien leurs opinions. En tout cas, les sondages effectués par J. Jomier montrent que, sur ce point, il existe une différence significative entre sa démarche et celle de Rāzī<sup>55</sup>.

Une dernière remarque intéressante concerne les renvois aux autres parties du commentaire. Nous avons vu comment Rāzī évite les redites. Lorsqu'il rencontre une question qu'il a déjà traitée en détails ailleurs, il se contente de donner un petit résumé tout en renvoyant à l'exposé principal. Telle est, par exemple, son attitude quand il s'agit d'aborder la question des lettres initiales par lesquelles débutent

51. TK, 25, p. 167-171.

52. JOMIER, «Qui a commenté l'ensemble des sourates *al-'Ankabūt à Yāsīn?*», *art. cit.*, p. 472.

53. TK, 3, p. 2-11.

54. V. Michel LAGARDE, *Index du Grand Commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Leyde, Brill, 1996, p. 22, 131; Jacques JOMIER, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī et les commentaires du Coran plus anciens», *MIDEO*, t. 15 (1982), p. 154-55.

55. JOMIER, «Qui a commenté l'ensemble des sourates *al-'Ankabūt à Yāsīn?*», *art. cit.*, p. 470.

nombre de sourates coraniques. Il renvoie à son commentaire du premier verset de la sourate 2 (*al-Baqara*) dans lequel un long développement est consacré à ce sujet. Ainsi, à propos des lettres (*alif lām rāʾ*) par lesquelles commence la sourate 10 (*Yūnus*), il déclare: «L'exposé exhaustif concernant l'explication de ce genre de mot a déjà été donnée au début de la sourate *al-Baqara*. Mais nous évoquons ici aussi quelques opinions»<sup>56</sup>. Des mentions semblables à celle-ci apparaissent pratiquement dans toutes les parties rédigées par Rāzī lui-même. On les retrouve au début des commentaires respectifs des sourates 28 (*al-Qaṣaṣ*) et 38 (*Ṣād*)<sup>57</sup>. Elles sont, en revanche, inexistantes dans la partie portant sur les sourates 29 à 36 que l'on présume être du Qāḍī al-Khuwayyī. La raison en est toute simple: l'auteur de cette section étudie la question des lettres initiales lors du commentaire de la sourate 29 (*al-Ankabūt*), comme si elle n'avait pas été traitée auparavant. L'exposé qu'il lui consacre lui servira par la suite de référence, puisqu'il y renvoie à plusieurs reprises en commentant les sourates suivantes<sup>58</sup>. Cette manière de reprendre en détails une question déjà discutée ailleurs serait non seulement injustifiée mais aussi inhabituelle si le texte était de Rāzī. On pourrait donc légitimement penser qu'il est de quelqu'un d'autre. Partant de là, J. Jomier écrit: «L'indépendance du bloc, commentaire des sourates 29 à 36, par rapport au reste de l'ouvrage expliquerait bien cette particularité du texte: prendre cette indépendance comme hypothèse de recherches serait assez raisonnable»<sup>59</sup>.

Les recherches de J. Jomier le conduisent à s'intéresser au Qāḍī al-Khuwayyī; le but étant, là aussi, de recueillir les éléments susceptibles d'aider à comprendre son éventuel rôle dans la composition de certaines parties du commentaire de Rāzī. Mais les informations dont nous disposons sur ce personnage sont incertaines et en tout cas trop peu détaillées pour permettre d'aboutir à une conclusion crédible. Al-Subkī (m. 771/ 1370) dit qu'il est né en shawwāl 583/*inc.* 4 déc. 1187 (m. samedi 7 sha'bān 637/ 3 mars 1240, à Damas) et qu'il s'est rendu au Khorasan pour poursuivre ses études. Il mentionne également les noms de quelques-uns de ses maîtres en droit islamique et en théologie dialectique (*kalām*). Rāzī figure parmi eux<sup>60</sup>. Cependant,

56. TK, 17, p. 3.

57. TK, 24, p. 224; 26, p. 174.

58. C'est ainsi qu'au début du commentaire de la sourate 36 (*Yāsīn*), on peut lire «Nous avons consacré aux lettres initiales un exposé complet dans la sourate *al-Ankabūt*». Même renvoi lors de l'exégèse des lettres *alif lām mīm* par lesquelles commence la sourate 30 (*al-Rūm*), v. TK, 26, p. 39; 25, p. 95.

59. JOMIER, «*Les Mafātīḥ al-ghayb*», art. cit., p. 276.

60. SUBKĪ, *Ṭabaqāt*, VIII, p. 16-17, n° 1044: Qāḍī al-quḍāt bi-l-Shām Shams al-Dīn A. b. Khalīl b. Sa'āda b. Ja'far b. 'Īsā al-Barmakī al-Khuwayyī al-Shāfi'i; IBN AL-ṢĀBŪNĪ (Jamāl al-Dīn a. Ḥāmid M. b. 'A. b. Maḥmūd al-Maḥmūdī al-Dimashqī, m. 680/1281), *Takmilat Ikṃāl al-Ikṃāl*, éd. Muṣṭ. Jawād, Le Caire, 'Ālam al-kutub, 1986 (Bagdad, 1957'), p. 107-10, n° 71: Jamāl al-Dīn Ibn al-Ṣābūnī fut l'un



al-Subkī semble avoir des doutes à ce sujet, puisqu'il tient compte d'une autre opinion selon laquelle al-Khuwayyī aurait eu comme maître en *kalām*, non pas Rāzī lui-même, mais son élève al-Quṭb al-Miṣrī (m. 618/ 1221)<sup>61</sup>. De son côté, Ibn a. Uṣaybī'a (m. 668/ 1270; il fut l'un des étudiants d'al-Khuwayyī) rapporte qu'une fois arrivé au Khorasan, al-Khuwayyī a rejoint Rāzī et a étudié auprès de lui (*lahiqahu wa qarā'a 'alayh*)<sup>62</sup>. Cette fréquentation, si elle a réellement eu lieu, n'aura pas duré très longtemps puisqu'à la mort du maître, le disciple n'était âgé que d'une vingtaine d'années<sup>63</sup>.

À son retour à Damas, al-Khuwayyī s'était déjà acquis une certaine notoriété. Les sources anciennes évoquent deux disciplines dans lesquelles il excellait particulièrement: la théologie dialectique et la médecine. Sa renommée devait être assez répandue puisque le Sultan al-Malik al-Mu'azzam 'Īsā (m. vendredi 1<sup>er</sup> dhū l-ḥijja 624/12 nov. 1227), qui gouverna la Syrie entre 1218 et 1227, le nomma Grand Qāḍī<sup>64</sup>. Nous sommes insuffisamment renseignés sur son activité intellectuelle. Il enseigna à la madrasa al-'Ādiliyya de Damas, où il succéda à Jamāl al-Dīn al-Miṣrī (Qāḍī al-quḍāt Yūnus b. Badrān, m. rabī' 1 623/*inc.* 2 mars 1226), à la mort de ce dernier<sup>65</sup>. Il composa quelques ouvrages dont un de métrique (*'arūd*), duquel Abū Shāma avait l'autographe dans sa bibliothèque, et un complément au commentaire coranique de Rāzī<sup>66</sup>. On ignore sur quelle partie du Coran porte ce complément. Est-ce sur la section comprenant les sourates 29 à 36? J. Jomier se garde bien de l'affirmer: «Au terme de ce long

---

des étudiants assidus d'al-Khuwayyī; ABŪ SHĀMA al-Maqdisī, *al-Dhayl 'alā al-Rawḍatayn*, I-V, texte revu par Ibr. Shams al-Dīn, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1422/2002, V, p. 259-60: Abū Shāma assista à ses funérailles; DHAHABĪ (a. 'Al. Shams al-Dīn M. al-), *Tārīkh al-Islām wa wafayāt al-mashāhīr wa l-a'lām*, éd. Bashshār 'Awwād Ma'rūf et al., Beyrouth, Mu'asassat al-Risāla, 1408/1988 (sans numéro de vol.), années 631-40, p. 295-6, n° 451: *dakhala Khurāsāna wa qarā'a bihā l-uṣūla wa l-kalāma 'alā Fakhrī al-Dīni bni l-Khatībī [al-Rāziyyi]*.

61. SUBKĪ, *Ṭabaqāt*, VIII, p. 16-17, n° 1044. Pour al-Quṭb al-Miṣrī, v. ASNAWĪ (Jamāl al-Dīn a. Muḥammad 'Abd al-Rahīm b. al-Ḥasan), *Ṭabaqāt al-shāfi'iyya*, éd. 'Abd Allah al-Jubūrī, Riyad, Dār al-'Ulūm, 1981, II, p. 446, n° 1126.

62. IBN A. UṢAYBĪ'A (Aḥmad b. al-Qāsim), *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, I-II, éd. August Müller [publié à l'insu de l'éditeur, sans qu'on lui eût soumis les épreuves!], Le Caire, al-Maktaba al-Wahbiyya (Muṣṭ. Wahbī), 1299/1882, II, p. 171/éd. Nizār Riḍā, Beyrouth, Dār Maktabat al-ḥayāt [copie non critiquée de l'éd. August Müller!], 1989, p. 646-47.

63. JOMIER, «Qui a commenté l'ensemble des sourates *al-'Ankabūt* à *Yāsīn*?», *art. cit.*, p. 478.

64. SUBKĪ, *Ṭabaqāt*, *op. cit.*, VIII, p. 16-17, n° 1044; Ibn a. Uṣaybī'a, *'Uyūn*, *op. cit.*, p. 646.

65. AL-NU'AYMĪ (Muḥyī l-Dīn Abū l-Mafākhīr 'Abd al-Qādir), *al-Dāris fī tārikh al-madāris*, I-II, éd. Ja'far al-Ḥasanī, Damas, al-Majma', 1948-51, I, 362-3. Pour lui, comme pour plusieurs autres, la nomination au poste de Grand Qāḍī et celle d'enseignant à la Madrasa al-'Ādiliyya allèrent de pair, à savoir dimanche 6 rabī' 1 623/7 (samedi) mars 1226; ABŪ SHĀMA, *al-Dhayl 'alā al-Rawḍatayn*, *op. cit.*, V, 9, 224-5 (notice sur Jamāl al-Dīn al-Miṣrī).

66. IBN A. UṢAYBĪ'A, *'Uyūn*, *op. cit.*, p. 646; *GAL*, I, 508; S I, 922, 924.

tour d'horizon, aucune conclusion catégorique ne s'impose. Il suffira de dire que la notice des manuscrits présentant le commentaire des sourates 29 à 36 (d'*al-Ankabūt* à *Yāsīn*), dans le Grand *Tafsīr* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī comme l'œuvre du Qāḍī al-Khuwayyī semble très vraisemblable. Mais il n'y a pas d'indices vraiment décisifs. Il semble certain que cette section provient d'une autre plume que celle de Fakhr al-Dīn; l'attribution au Qāḍī par contre n'est qu'une hypothèse, la plus plausible. La question reste ouverte»<sup>67</sup>.

Outre ses recherches concernant la datation et la paternité du *K. Maḥāṣin al-ghayb*, J. Jomier consacre un certain nombre d'études au contenu de cette œuvre monumentale. Il y examine, avec la curiosité intellectuelle qu'on lui connaît, différents aspects de l'exégèse de Rāzī. Publiés dans *MIDEO* et ailleurs, ces travaux méritent qu'on s'y arrête dans la mesure où ils contribuent à faire connaître un commentaire coranique de premier ordre.

#### 4. Études sur l'exégèse de Rāzī.

On a souvent souligné la place particulière qu'occupe Rāzī parmi les exégètes musulmans. Cette particularité tient notamment à l'usage qu'il fait des sciences rationnelles et de la philosophie dans l'interprétation du texte coranique<sup>68</sup>. Inédite, sa démarche consiste à rechercher la meilleure explication des versets en s'appuyant aussi bien sur la raison que sur la révélation. Selon lui, le Coran est entièrement illisible sauf si les hommes se servent de l'ensemble de leurs facultés d'entendement pour en saisir les significations. C'est pourquoi toute connaissance susceptible d'aider à éclairer les termes coraniques ou à en comprendre le sens profond doit être mise à contribution. La logique, la médecine, l'astronomie et tous les autres savoirs apportent autant à l'exégèse que les sciences religieuses<sup>69</sup>. Rāzī en est persuadé, comme il ressort de ce passage dans lequel il répond fort explicitement à ceux qui lui reprochent une telle pratique. «Si l'un de ces ignorants et imbéciles (*al-juhhāl wa l-ḥamqā*) vient me dire: "tu as introduit trop de sciences physiques et astronomiques dans l'exégèse du Livre de Dieu, ce qui est contraire à la coutume", je répondrai à ce pauvre que s'il

67. JOMIER, *art. cit.*, p. 480.

68. V. ARNALDEZ, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī commentateur du Coran et philosophe, op. cit.*, p. 111-115; GILLIOT, «L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan», *Stud. Isl.*, 89 (1999), p. 156-157; MUHIBBU-DIN (Murtaḍa A.), «Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī philosophical theology in *Al-Tafsīr Al-Kabīr*», *Hamdard Islamicus*, XVII, 3 (1994), p. 74.

69. Pour l'usage que fait Rāzī des sciences rationnelles, v. Ahmed Oulddali, «Le traitement des traditions exégétiques anciennes dans le commentaire coranique de Fakhr al-Dīn al-Rāzī», *Luḡmān*, 34 (2001), p. 98-107.

médite le livre de Dieu comme il se doit, il saura que ce qu'il dit est faux. En effet, Dieu a affirmé Sa science, Sa puissance et Sa sagesse en en donnant pour preuve les états des cieux et de la terre, la succession de la nuit et du jour, la façon dont se produisent lumière et ténèbres, les variations du soleil, de la lune et des étoiles. Il a mentionné ces choses dans la plupart des sourates, et Il les a répétées encore et encore. Cela prouve que l'on peut les rechercher et les méditer. Car s'il n'était pas permis de s'en occuper, Dieu n'en aurait pas rempli Son Livre<sup>70</sup>».

En assignant aux sciences rationnelles un rôle essentiel dans son projet exégétique, Rāzī affirme son attachement au raisonnement et à la réflexion (*nazar*) comme moyen de parvenir à la connaissance. Il érige ainsi la raison en autorité capable à elle seule d'établir certaines vérités, telle l'existence de Dieu, Sa science et Son omnipotence. Ces vérités étant à la base de la foi, elles ne sauraient être fondées que sur la raison. La révélation ne peut y être d'aucun secours puisqu'il est impossible de prouver l'authenticité des messages prophétiques sans avoir préalablement établi l'existence de Dieu en tant qu'être omniscient et omnipotent, dont la science et la sagesse impliquent l'envoi de messagers chargés d'enseigner la loi aux hommes. C'est donc par l'argumentation rationnelle et par elle seule que l'on peut affirmer la possibilité de la prophétie et créer les conditions de l'adhésion à la morale révélée.

À ce propos, J. Jomier fait remarquer que, pour Rāzī, «il y a d'abord un ordre dans la connaissance et dans l'obligation: par exemple le commandement d'adorer Dieu seul présuppose une certaine connaissance de Dieu ainsi que la connaissance de tout ce qui est nécessaire, possible et impossible à Son sujet. Cette progression suppose donc au point de départ un minimum de connaissances purement rationnelles pour fonder l'autorité de la révélation. Car fonder l'autorité de la révélation sur une révélation serait un cercle vicieux»<sup>71</sup>.

Si certaines vérités relèvent uniquement de la raison, d'autres ne peuvent être connues que par le biais de la révélation. Ce sont par exemple, les vérités relatives à la résurrection et à la vie dans l'au-delà. Il existe une troisième catégorie de connaissance à laquelle on peut accéder aussi bien par la raison que par la révélation. Il s'agit notamment de la connaissance de l'unicité de Dieu et de certains autres attributs. En effet, le Coran, tout comme l'argumentation rationnelle, permettent de savoir que Dieu est un et non pas multiple.

70. TK, 14, p. 121.

71. JOMIER, «L'autorité de la Révélation et de la raison dans le commentaire du Coran de Fakhr al-Dīn al-Rāzī», in *La notion de l'autorité au Moyen-âge*. Islam, Byzance, Occident, éd. G. Makdisī, Paris, PUF, 1982, p. 250.

Appliquée en exégèse, cette conception de la raison donne lieu à une multitude d'implications. L'une d'elles concerne les versets dont le sens est bien établi (*muḥkam*) et ceux dont le sens est évasif (*mutashābih*). La différence entre ces deux sortes de textes coraniques est l'objet de vifs débats entre les théologiens musulmans. Chaque courant considère, en effet, les versets auxquels il se réfère comme étant clairs et ceux que cite l'adversaire comme évasifs<sup>72</sup>. Dénonçant un tel usage partisan du Coran, Rāzī propose une solution fondée sur l'idée que la raison est le seul moyen de reconnaître ce qui est nécessaire, possible ou impossible. Selon lui, on doit distinguer trois sortes d'énoncés coraniques:

- ceux dont le sens apparent est conforme à la raison, ce sont les versets précis (*muḥkamāt*);
- ceux dont le sens apparent contredit la raison;
- ceux dont la raison ne peut ni confirmer ni infirmer le sens apparent, ce sont les versets évasifs (*mutashābihāt*)<sup>73</sup>.

Les versets appartenant à la première catégorie doivent être compris à la lettre et il n'est nullement besoin de les interpréter (*ta'wīl*) puisque aucune contradiction n'en découle. Les versets de la seconde catégorie, en revanche, posent un problème dans la mesure où leur sens littéral est contraire aux données de la raison. Dans ce cas, il est nécessaire d'interpréter le texte révélé en lui donnant l'un des sens métaphoriques possibles. Car c'est seulement ainsi que l'on peut rétablir l'accord primordial entre la révélation et la raison, accord sans lequel la révélation perd toute crédibilité<sup>74</sup>. De cette distinction tripartite, il ressort que les véritables versets évasifs sont ceux qui appartiennent à la troisième catégorie. Leur sens littéral est l'objet de doutes parce que l'on ne dispose pas de preuves décisives permettant de l'accepter ou de le refuser. La raison n'étant pas capable d'en juger, il est préférable de ne pas trancher en faveur de l'un des sens possibles, car ce serait un choix arbitraire.

En procédant à cette division des textes révélés, Rāzī fait d'une pierre deux coups: d'une part, il affirme le rôle de la raison comme fondement incontestable des vérités, y compris les vérités révélées et d'autre part, il établit la nécessité de l'interprétation allégorique que les littéralistes parmi les exégètes musulmans refusent de pratiquer, tout en dénonçant tous ceux qui y recourent<sup>75</sup>. J. Jomier souligne à maintes reprises

72. TK, 7, p. 174-75. Pour ce débat, v. Leah KINBERG, «*Muḥkamāt and mutashābihāt* (Koran 3/7): implication of a koranic pair of terms in medieval exegesis», *Arabica*, 35 (1988), p. 146.

73. TK, 7, p. 175.

74. TK, 22, p. 7; LAGARDE, «La raison chez Fakhr al-Dīn al-Rāzī», *art. cit.*, p. 40.

75. TK, 7, p. 178-79; 22, p. 7; Guy Monnot, «La démarche classique de l'exégèse musulmane», in *Les règles de l'interprétation*, éd., M. Tardieu, Paris, Cerf («Patrimoines religieux du livre»), p. 155-57.

l'originalité de cette démarche tout en essayant de la situer dans le contexte de la pensée musulmane de l'époque. Pour lui, le fait que Rāzī se réfère constamment à l'autorité de la raison ne signifie pas pour autant qu'il est un rationaliste, car cette raison semble étroitement liée à la révélation. «Logiquement la raison est première comme source de certitude, mais en pratique, une fois prouvée la solidité de la révélation, elle s'efface et son intervention par la suite est là pour éclairer ce que dit la révélation ou pour la défendre». En conclusion de quoi il écrit: «C'est parce que le contenu du message coranique se situe en grande partie au niveau des vérités rationnelles que la raison est souvent appelée à témoigner en sa faveur et à prouver de son côté ce que le Coran affirme de l'autre»<sup>76</sup>.

Si Rāzī pratique une exégèse plutôt personnelle, il ne néglige pas pour autant la tradition et ne dédaigne pas les opinions des commentateurs anciens. Bien au contraire, puisqu'il se réfère très souvent à ses prédécesseurs. C'est ce qui ressort d'une étude de J. Jomier portant sur le commentaire de la sourate 3 (*Āl 'Imrān*). L'auteur relève les noms de savants cités par Rāzī, tout en notant à propos des citations quels genres d'explications y sont fournis<sup>77</sup>. La liste obtenue est divisée en différentes catégories: lecteurs canoniques, grammairiens des écoles de Baṣra et de Kūfa, exégètes sunnites et mu'tazilites, théologiens, juristes, traditionnistes, etc. Certains apparaissent des dizaines de fois, d'autres ne figurent qu'une ou deux fois. Parmi ceux dont les noms reviennent le plus souvent, on peut citer l'inévitable Ibn 'Abbās (m. 68/687) que Rāzī fait intervenir plus d'une soixantaine de fois dans des questions de lectures, d'exégèse et de circonstances de révélation, al-Zamakhsharī (m. 538/1144) et les philologues al-Farrā' (m. 207/822) et al-Zajjāj (m. 313/923)<sup>78</sup>.

En dépit de son caractère partiel, ce recensement fournit des indications concrètes sur le *K. Maḥāṭib al-ghayb* et tout particulièrement sur certains personnages qui y sont mentionnés. J. Jomier a pris soin de donner, autant que possible, les noms complets des auteurs, leurs dates ainsi que quelques mots sur leurs vies, ce qui facilite leur identification.

Pour terminer, signalons rapidement deux autres études de Jomier consacrées au commentaire de Rāzī: l'une portant sur le problème de l'unité divine en islam et dans le christianisme et l'autre ayant pour thème la miséricorde de Dieu. Dans la première, l'auteur propose un aperçu des discussions théologiques auxquelles se livre notre exégète en réfutation des doctrines chrétiennes de la Trinité et de la christologie.

76. JOMIER, «L'autorité de la Révélation et de la raison», *art. cit.*, p. 257-58.

77. Jacques JOMIER, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī et les commentaires du Coran plus anciens», *MIDEO*, t. 15 (1982), p. 147, 156, 163-164.

78. *Art. cit.*, p. 145.

La seconde étude examine quelques idées de Rāzī concernant les dons de Dieu et les bienfaits innombrables dont il a comblé Ses créatures<sup>79</sup>.

### Conclusion.

Les commentaires coraniques sont une mine inestimable de renseignements pour l'histoire de l'islam. Non seulement ils expliquent les préceptes contenus dans le texte fondateur mais ils fournissent de précieuses informations sur la naissance et le développement des doctrines et des concepts spécifiques que nous connaissons aujourd'hui. Leur étude est, de ce point de vue, aussi importante que celle des livres d'histoire, de théologie ou de jurisprudence. D'ailleurs, beaucoup d'exégètes musulmans sont historiens, théologiens et juristes, tout à la fois. Le travail d'interprétation exige des compétences tellement multiples que seuls les esprits polyvalents peuvent y exceller.

Rāzī est l'un de ces esprits. Versé dans les sciences religieuses et philosophiques de son époque, il se sert de cette connaissance comme d'un atout majeur dans l'intelligence du Coran. Sa devise consiste à concilier la révélation et la raison quitte à contredire les interprétations rapportées<sup>80</sup>. En rupture avec certains aspects de l'exégèse traditionnelle, ses méthodes ont suscité l'intérêt de beaucoup de chercheurs. Les travaux de J. Jomier dont il était question dans la présente étude ont indéniablement contribué à faire connaître les idées de Rāzī. Ils ont également mis en lumière un ensemble d'éléments permettant de clarifier les problèmes de paternité et de datation que pose le *K. Mafāṭih al-ghayb*.

### Références bibliographiques

- 1- Abū Shāma AL-MAQDISĪ, *al-Dhayl 'alā al-Rawḍatayn*, I-V, texte revu par Ibr. Shams al-Dīn, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1422/2002.
- 2- ANAWATI, G. C., «Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Éléments de biographie», in *Mélanges d'orientalisme offerts à H. Massé*, Téhéran, 1963, p. 1-10.
- 3- Id., «Fakhr al-Dīn AL-RĀZĪ», *EI* <sup>2</sup>, II, p. 770-73.
- 4- ARNALDEZ, Roger, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī commentateur du Coran et philosophe*, Paris, Vrin («Études Musulmanes», XXXVII), 2002.
- 5- ASNAWĪ, (Jamāl al-Dīn a. Muḥammad 'Abd al-Raḥīm b. al-Ḥasan), *Ṭabaqāt al-shāfi'iyya*, I-II, éd. 'Abd Allah al-Jubūrī, Riyad, Dār al-'Ulūm, 1981.

79. JOMIER, «Unité de Dieu, chrétiens et Coran, selon Fakhr al-Dīn al-Rāzī», *Islamochristiana*, 6 (1980), p. 149-77; Id. «La miséricorde de Dieu et ses dons selon Fakhr al-Dīn al-Rāzī», *MUSJ*, 49 (1975-6), p. 707-726.

80. V. OULDDALI, «Le traitement des traditions exégétiques anciennes dans le commentaire coranique de Fakhr al-Dīn al-Rāzī», *art. cit.*, p. 105.

- 6- BOSWORTH, C. E., «Ghūrīdes», *EI*<sup>2</sup>, II, p. 1125-1130.
- 7- BROCKELMANN, C., *GAL*, Leyde, Brill, 1996.
- 8- DĀWŪDĪ, (Shams al-Dīn M. b. 'A. al-Miṣrī al-), *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn*, I-II, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1983.
- 9- GARCIN, Jean-Claude, *Qūṣ. Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale*, Le Caire, IFAO («Textes arabes et études islamiques», 6), 2005<sup>2</sup>.
- 10- GILLIOT, Claude, «L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan», *Stud. Isl.*, 89 (1999), p. 129-164.
- 11- ḤAJJĪ KHALĪFA, *Kashf al-zunūn 'an asāmī al-kutub wa l-funūn [Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum]*, I-VII, éd. G. Flügel, Leipzig, 1835-58, réimpression Beyrouth, Dār Ṣādir, s. d., VI.
- 12- IBN A. UṢAYBĪ'A (Aḥmad b. al-Qāsim), *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, I-II, éd. August Müller [publiée à l'insu de l'éditeur scientifique, sans qu'on lui eût soumis les épreuves!], Le Caire, al-Maktaba al-Wahbiyya (Muṣṭ. Wahbī), 1299/1882, éd. Nizār Riḍā [copie non critique de l'éd. Müller], Beyrouth, Dār Maktabat al-ḥayāt, 1989.
- 13- IBN AL-ATHĪR (a. al-Ḥasan 'Alī 'izz al-Dīn), *al-Kāmil fī l-tārīkh [Chronicon quod perfectissimum inscribitur]*, I-XIV, éd. C. J. Tomberg, Leyde, Brill, 1851-1876; réimpr. Beyrouth, Dār Ṣādir, I-XIII, 1982.
- 14- IBN AL-'IMĀD (a. l-Fallāḥ 'Abd al-Ḥayy), *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*, I-VIII, Le Caire, al-Qudsī, 1350-1351/1931-1932; réimpr. Beyrouth, Dār al-Āfāq al-jadīda, s. d.
- 15- IBN AL-ṢĀBŪNĪ (Jamāl al-Dīn a. Ḥamid M. b. 'A. b. Maḥmūd al-Maḥmūdī al-Dimashqī, m. 680/1281), *Takmilat Ikmāl al-Ikmāl*, éd. Muṣṭ. Jawād, Le Caire, 'Ālam al-kutub, 1986 (Bagdad, 1957<sup>1</sup>).
- 16- IBN KHALLIKĀN, (Shams al-Dīn Abū l-'Abbās Aḥmad), *Wafāyāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*, I-VIII, éd. Iḥsān 'Abbās, Beyrouth, Dār al-Thaqāfa, 1968-72.
- 17- IBN TAYMIYYA, (Taḳī al-Dīn A. b. 'Abd al-Ḥalīm), *Muwāfaqat ṣaḥīḥ al-manqūl li-ṣarīḥ al-ma'qūl*, I-II, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1985.
- 18- JANSEN, J. J. G., *The interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leyde, Brill, 1974.
- 19- JOMIER, Jacques, et CASPAR, P., «L'exégèse scientifique du Coran d'après le Cheikh Amin al-Khouli», *MIDEO*, 4 (1957), p. 269-280.
- 20- JOMIER (J.), *Le commentaire coranique d'al-Manār*, Paris, Maisonneuve, 1954.
- 21- Id., «Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Égypte révélées par une polémique récente (1947-1951)», *MIDEO*, 1 (1954), p. 39-72.
- 22- Id., «Le Sheikh Ṭanṭāwī Jawharī (1862-1940) et son commentaire coranique», *MIDEO*, 5 (1958), p. 115-174.
- 23- Id., «L'autorité de la Révélation et de la raison dans le commentaire du Coran de Fakhr al-Dīn al-Rāzī», in *La notion de l'autorité au Moyen âge*. Islam, Byzance, Occident, éd. G. Makdisī, Paris, Presses universitaires de France, 1982, p. 245-261.
- 24- Id., «L'exégèse coranique actuelle dans le monde arabe», *Sacra Pagina*, 1 (1959), p. 188-190.
- 25- Id., «Fakhr al-Dīn al-Rāzī et les commentaires du Coran plus anciens», *MIDEO*, 15 (1982), p. 145-172.
- 26- Id., «Les Mafāṭīḥ al-ghayb de l'Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī, quelques dates, lieux, manuscrits», *MIDEO*, 13 (1977), p. 253-290.
- 27- Id., «Qui a commenté l'ensemble des sourates *al-'Ankabūt* à *Yāsīn* (29-36) dans le *Tafsīr al-kabīr* de l'Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī?», *JMES*, 11 (1980), p. 467-485.
- 28- Id., «Unité de Dieu, chrétiens et Coran, selon Fakhr al-Dīn al-Rāzī», *Islamochristiana*, 6 (1980), p. 149-177.

- 29- Id. «La miséricorde de Dieu et ses dons selon Fakhr al-Dīn al-Rāzī», *MUSJ*, 49 (1975-6), p. 707-726.
- 30- KINBERG, Leah, «*Muḥkamāt* and *mutašābihāt* (Koran 3/7): implication of a koranic pair of terms in Medieval exegesis», *Arabica*, 35 (1988), p. 143-172.
- 31- LAGARDE, Michel, *Index du Grand Commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Leyde, Brill, 1996.
- 32- Id., «La raison chez Fakhr al-Dīn al-Rāzī et la pensée chez Blaise Pascal», *Islamochristiana*, 18 (1992), p. 37-54.
- 33- MAJDŪB, (ʿAbd al-ʿAzīz al-), *al-Imām al-ḥakīm Fakhr al-Dīn al-Rāzī min khilāl tafsīrih*, Tunis, al-Dār al-ʿArabiyya li-l-kitāb, 1976.
- 34- MONNOT, G., «La démarche classique de l'exégèse musulmane», in *Les règles de l'interprétation*, éd., M. Tardieu, Paris, Cerf («Patrimoines religions du livre»), p. 147-161.
- 35- MUHIBBU-DIN (Murtada A.), «Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī philosophical theology in *Al-Tafsīr Al-Kabīr*», *Hamdard Islamicus*, XVII, 3 (1994), p. 55-84.
- 36- MUHSIN, (ʿAbd al-Ḥamīd), *al-Rāzī mufasssiran*, Baghdad, Dār al-Ḥurriyya, 1974.
- 37- NUʿAYMĪ, (Muḥyī l-Dīn Abū l-Mafākhīr ʿAbd al-Qādir al-), *al-Dāris fī tārikh al-madāris*, I-II, éd. Jaʿfar al-Ḥasanī, Damas, al-Majmaʿ, 1948-51.
- 38- OULDDALI, (Ahmed), «Le traitement des traditions exégétiques anciennes dans le commentaire coranique de Fakhr al-Dīn al-Rāzī», *Luqmān*, 34 (2001), p. 67-111.
- 39- RĀZĪ, (Fakhr al-Dīn M. b. ʿUmar al-), [*TK*] *al-Tafsīr al-kabīr Mafātīḥ al-ghayb*, I-XXXII en 16, éd. M. Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, ʿAl. Ism. al-Ṣāwī, Le Caire, Muʿassasat al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1933-1962.
- 40- Id., *al-Munāzarāt*, éd. Faṭḥalla Kholeif, Beyrouth, Dār al-Mashriq, 1986<sup>2</sup>.
- 41- Id., *al-Matālib al-ʿāliya fī l-ʿilm al-ilāhī*, I-IX, éd. A. Ḥ al-Saqqā, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-ʿarabī, 1987.
- 42- ŞAFADĪ, (Şalāḥ al-Dīn Khalīl b. Aybak al-), *al-Wāfi bī l-wafayāt*, I-IV, éd. H. Ritter, Istanbul («Bibliotheca Islamica» 6d), 1959.
- 43- SUBKĪ, (Tāj al-Dīn a. Naṣr ʿAbd al-Wahhāb b. ʿA. al-), [*Ṭabaqāt*] *Ṭabaqāt al-shāfiʿiyya al-kubrā*, I-X, éd. Maḥmūd M. al-Ṭīnāḥī et ʿAbd al-Fattāḥ al-Ḥulū, Le Caire, ʿĪsā al-Bābī l-Ḥalabī, 1964-74.
- 44- ZARKĀN, M. Ş., *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa āraʿuhu l-kalāmiyya wa l-falsafiyya*, Le Caire, 1963.