

AL-AZHAR UNIVERSITY
BULLETIN OF THE FACULTY
OF
LANGUAGES & TRANSLATION



جامعة الأزهر
مجلة كلية اللغات والترجمة

Tradition et Raison dans le commentaire al-Manār

Par

Khaled Ezzat Sayed ABDELFADEEL

***Department of Islamic Studies in French, Faculty
of Languages and Translation
Al-Azhar University, Cairo, Egypt***

&

Catholic university of Paris

Tradition and Reason in the Commentary of al-Manār

Khaled Ezzat Sayed ABDELFADEEL

Department of Islamic Studies, Faculty of Languages and Translation, Al - Azhar University, Cairo, Egypt. - Catholic university of Paris

Email: khalikhali90@yahoo.com

ABSTRACT: This article analyzes the interpretative approach of the al-Manar school regarding the role of the Sunna and transmitted traditions in relation to reason in the interpretation of the Qur'an. According to Imam Muhammad Abduh, the founder of the al-Manar school (d. 1905), reason plays a dual role: judging interpretative traditions and intervening, in their absence, in interpreting the Qur'an using discourse analysis tools. However, Abduh sometimes leans towards a rational interpretation at the expense of traditional exegeses. As for Rashid Rida, the second founder of the al-Manar school (d. 1935), he was closer to relying on transmitted evidence and traditional interpretations. Three topics were addressed to clarify this approach: **First:** Metaphysics or the science of hearing: Abduh suggests a symbolic interpretation of some metaphysical phenomena, while personally adhering to the method of the early generations (delegation) in some cases, such as belief in angels. **Second:** Miracles: Abduh and Rida, influenced by rationalism, adopt an interpretation of some miracles within the framework of divine natural laws. **Third:** Science: The Al-Manar school relies on scientific facts as an interpretative source, reconciling the Quran with modern science.

Keywords: Qur'anic Interpretation, The al-Manar School, The Qur'an and Modern Science, Muhammad Abduh, Rational Interpretation, Rashid Rida.

النقل والعقل في تفسير المنار

خالد عزت سيد عبد الفضيل

قسم الدراسات الإسلامية باللغة الفرنسية، كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر والجامعة

الكاثوليكية بباريس

البريد الإلكتروني: khalikhali90@yahoo.com

ملخص: يحلل هذا المقال النهج التفسيري لمدرسة المنار التفسيرية فيما يتعلق بدور السنة والنقل بالنسبة للعقل في تفسير القرآن الكريم. وفقاً للإمام محمد عبده، باعتباره المؤسس لمدرسة المنار (المتوفي سنة 1905 م)، يلعب العقل دوراً مزدوجاً: الحكم على التقاليد التفسيرية والتدخل، في غيابها، في تفسير القرآن باستخدام أدوات تحليل الخطاب. ومع ذلك، يميل محمد عبده أحياناً إلى تفسير عقلائي على حساب التفاسير السابقة التقليدية. بالنسبة لمحمد رشيد رضا وهو المؤسس الثاني لمدرسة المنار التفسيرية، والمتوفي عام 1935 م، فقد كان أكثر اقتراباً واستشهاداً بالأدلة النقلية والتفاسير التراثية. وقد تناولنا ثلاثة مواضيع لتوضيح هذا النهج: أولاً: البيتافيزيقا أو السمعيات حيث يقترح عبده تفسيراً رمزياً لبعض الظواهر الميتافيزيقية، مع التزامه شخصياً بمنهج السلف (التفويض) في بعض الحالات مثل الإيمان بالملائكة. ثانياً المعجزات حيث يتبنى عبده ورضاء، المتأثران بالعقلانية، تفسيراً لبعض المعجزات في إطار القوانين الطبيعية الإلهية. ثالثاً العلم الحديث حيث تعتمد مدرسة المنار الحقائق العلمية كمصدر تفسيري، مما يوفق بين القرآن والعلم الحديث.

الكلمات المفتاحية: التفسير القرآني، مدرسة المنار، القرآن والعلم الحديث، محمد عبده، التفسير العقلائي، رشيد رضا

Introduction

L'étude des sources référentielles de l'interprétation coranique a toujours été un domaine central dans les sciences islamiques. La Sunna, ou la tradition prophétique, joue un rôle crucial en tant que guide interprétatif complémentaire au texte coranique. Historiquement, la Sunna a été perçue non seulement comme une source de lois et de pratiques religieuses, mais aussi comme une clé herméneutique permettant d'approfondir la compréhension du Coran.

Cependant, cette étude vise à explorer plus spécifiquement comment, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, l'école al-Manār, fondée par Muḥammad 'Abduh et poursuivie par Rašīd Riḍā, a reformulé le rôle de la Sunna dans l'exégèse coranique. L'accent sera mis sur les spécificités méthodologiques de cette école, ainsi que sur ses interactions avec les approches occidentales contemporaines de la critique textuelle et de l'analyse historique.

Muḥammad 'Abduh a commencé à réfléchir sur le patrimoine exégétique en se demandant à quel point ce patrimoine accumulé répond-t-il aux besoins des transformations socio-culturelles en Egypte qui ont eu lieu au début du 20^{ème} siècle (le 13^{ème} siècle après l'Hégire).

De son interrogation, il s'en est suivi une réflexion critique approfondie quant à la méthodologie exégétique traditionnelle et les enseignements qui en découlaient. C'est dans ce cadre que l'on voit émerger plusieurs intellectuels qui ont proposé une approche réformiste. Parmi les noms les plus connus, on retient à côté de Muḥammad 'Abduh (1849-1905), Rašīd Riḍā (1865-1935), tous deux s'inscrivant dans le sillage d'al-Afḡānī (1838 –1897). Cette approche critique s'appuie sur la réflexion d'al-Afḡānī mais elle 'Abduh lui donne une orientation nouvelle caractérisée par l'approche critique du patrimoine exégétique.

Ainsi, notre intention initiale était de mettre l'accent sur la méthodologie exégétique de ce dernier et de rendre compte de son attitude vis-à-vis du rôle référentiel de la tradition prophétique - la Sunna – dans l'exégèse du Coran, car la critique essentielle faite par M. 'Abduh contre les exégètes traditionnels se concentre sur l'utilisation abusive et la mauvaise compréhension des traditions prophétiques, de sorte qu'il a qualifiés quelques exégètes comme « *les amateurs de récits et les esclaves de la transcription* »¹.

1 - ABDO, Mohammad, Leçons coraniques, traduit par JAZZAR Diah, Beyrouth-Liban, Dar al-Biruni, 1ère éd., 2004, p 200.

Cependant, notre lecture a révélé que bien des articles attribués au M. ‘Abduh concernant l’exégèse appelaient à réévaluer notre appréhension initiale. En effet, la plupart des articles ne sont en réalité pas rédigés par M. ‘Abduh, mais R. Riḍā : c’est lui qui rédigeait en retranscrivant l’enseignement de M. ‘Abduh pendant les séances religieuses aux mosquées. Mais il y a déjà un prisme : il s’agit d’une retranscription subjective, à partir de ce qui frappe ou intéresse Riḍā. Son propos dans l’introduction du *Tafsīr al-Manār* est à cet égard frappant : « J’avais l’habitude de rédiger ce que je voyais important de ce qu’il disait pendant les séances de l’exégèse. »²

Par ailleurs, le *Tafsīr al-Qur’ān al-ḥakīm* (connu sous le nom *Tafsīr al-manār*) représente l’ouvrage essentiel qui contient la plupart de ce qu’a dit ‘Abduh en matière d’exégèse. Or, on a remarqué dans cet ouvrage qu’il est difficile ou peut-être impossible – surtout dans les premiers chapitres – de distinguer les propos de ‘Abduh des ajouts de Riḍā. Comme le dit Riḍā dans l’introduction du *Tafsīr al-Qur’ān al-ḥakīm* : « Je écrivais les citations rapportées des cours de Abdo en mentionnant son nom avant chaque citation. Et quand je commençais à rédiger mes propos, j’écrivais d’abord "je dis :..." . Mais cette méthode n’était pas adoptée régulièrement aux premiers passages de l’ouvrage. »³

De cette ambiguïté d’attribution, nous avons été amenés à ne pas réduire notre réflexion à celle de Abdu, mais à l’étendre à l’école du Manār. Ainsoi, nous avons été amenés à nous poser les questions suivantes :

1-Comment la pensée réformiste au sein de l’école *al-Manār* évolue-t-elle concernant la manière de comprendre les textes fondateurs, et quels sont les effets socioreligieux sur cette pensée réformiste ?

2-Selon cette école réformiste, quelle est la nécessité d’avoir recours à la Sunna pour interpréter "la Révélation" ?

3-Est-ce qu’il y a une seule méthodologie réunissant les savants de cette école ?

2 - RIḌĀ, Mohammad Rašid, *Tafsīr Al-Manār*, Le Caire, Dār. al-Manār, 2ième éd.1947, p 15.

Traduction faite par le chercheur. Le texte original :

"وكننت أكتب في أثناء إلقاء الدرس مذكرات أودعها ما أراه أهم ما قاله"

3 - Ibid., p 15.

Traduction faite par le chercheur. Le texte original :

"وكننت أعزو إليه القول المنقول عنه... فإذا انتهى النقل وشرعت في كلام لي بعده قلت في بداهة "أقول" ولم يكن هذا

التمييز ملتزمًا في أول الأمر بل يكثر في الجزء الأول ما لا عزو فيه"

3-Selon cette école, est-ce que la Sunna est compatible avec les outils modernes de l'analyse du discours ?

4- Comment les penseurs musulmans, ainsi que les spécialistes occidentaux voient-ils la méthodologie exégétique de cette école, surtout son point de vue vis-à-vis de l'utilisation des traditions attribuées au prophète de l'Islam ?

De ce qui précède, notre recherche vise à nous interroger sur la manière dont **la pensée religieuse réformatrice à l'ère moderne a appréhendé la Sunna comme source référentielle pour interpréter le Coran**. En toute logique, notre travail vise à retrouver la méthodologie exégétique exposée, à en vérifier l'utilisation, à en comparer les données avec les exégèses contemporaines.

Mise en contexte historique :

Lorsque Muḥammad 'Abduh a enseigné son commentaire du Coran dans une mosquée de Beyrouth il ne s'est basé sur aucun livre antérieurement écrit, ni sur aucune exégèse précédente. Aḥmad Amīn rapporte que 'Abduh lisait le verset et le commentait directement par son propre *iğtihād*⁴, tout en refusant de s'appuyer sur les commentaires précédents car il considère qu'ils ne sont pas adaptés pour produire une exégèse valable pour le monde contemporain. Ces commentateurs se sont basés sur les sciences qu'ils ont acquises à leur époque. Depuis, les sciences se sont développées et l'exégète contemporain dispose de connaissances nouvelles portant sur divers sujets, 'Abduh déclare à propos de ça : « La vision des commentateurs précédents était liée au niveau intellectuel et au niveau de connaissances qu'ils avaient atteint. Ces connaissances dépendaient de leur société et de leur environnement culturel. Il n'est pas obligatoire que notre intellect s'arrête au niveau qu'ils avaient atteint [...] ». ⁵

Concernant les sources autres que les commentaires précédents, il distingue deux catégories : d'une part le Coran et d'autre part toutes les traditions transmises par les prédécesseurs.⁶ A ce sujet, dans une lettre adressée à un cheikh indien, il explique :

Quelle est la valeur d'une chaîne de transmission dont je ne connais pas moi-même ni ses rapporteurs ni leur condition, ni leur degré de confiance et de rigueur ? Ce ne

4. Aḥmad AMĪN, *Zu 'amā al-iṣlāḥ fil- aṣr al-ḥadīth*, Windsor, Mu'assasat Hindāwī, 2010, p. 308.

5. 'IMĀRA Muḥammad, *Al-A'māl al-kāmila lil-imām Muḥammad 'Abdu*, Bayrūt, Institut arabe pour les études et les publications. 2ième éd., 1979, tome 1, p. 185.

6. Ibid., t. 1, p. 185.

sont que des noms que les cheikhs répètent et que nous imitons nous-mêmes sans que nous ayons la possibilité de rechercher le vrai dans ce qu'ils disent ?⁷

Suivant cette logique, un nombre de *ḥadīths* ne peuvent être dignes de confiance selon 'Abduh. Il estime que les *ḥadīths* véritablement authentiques sont peu nombreux. Contre ces traditions peu fiables aux yeux de 'Abduh, il insiste sur l'importance de la raison humaine dans le commentaire du Coran. L'Homme doit réfléchir sur l'environnement dans lequel ont été produites les sources qu'il utilise. S'il ne peut pas le faire, ces sources deviennent inutilisables et sans intérêt car elles seront indignes de confiance.

La raison humaine est au centre de la réforme voulue par Muḥammad 'Abduh. Il fournit un effort considérable en pratiquant l'*iğtihād* dans son *tafsīr* du Coran mais aussi dans d'autres domaines. Ses idées, ses avis juridiques et ses prises de position lui ont valu l'opposition féroce de la part d'une partie des ulémas et d'une partie de l'intelligentsia égyptienne en raison de leur originalité et de leur audace. Malgré cela, Muḥammad 'Abduh s'est attaché à pratiquer l'*iğtihād* dans de nombreux domaines notamment celui de la vie quotidienne, des droits de la femme et de la lutte contre les innovations.⁸ Muḥammad 'Abduh considère que les deux premiers fondements de l'islam sont la réflexion intellectuelle et la primauté de la raison sur l'apparence des textes religieux en cas de conflit. Il dit :

Le premier principe de l'islam est la réflexion intellectuelle pour obtenir la connaissance. Le fondement premier sur lequel repose l'islam est la réflexion intellectuelle, qui est considérée comme le moyen d'atteindre la vraie foi. Cela vous engage sur la voie du raisonnement et vous renvoie à l'esprit. Et quiconque vous renvoie à un arbitre reconnaît son autorité. Comment pourrait-il ensuite l'accepter et le rejeter à la fois ?⁹

Et pour le deuxième fondement de l'islam selon lui : « Le deuxième principe de l'islam consiste à donner la priorité à la raison sur l'apparence des textes religieux en cas de conflit ». Il poursuit en disant : « Avec ce principe basé sur le Livre [le Coran], les *ḥadīths* authentiques, et la pratique du Prophète, toutes les voies sont

7. Ibid., t. 1, p. 186.

8. Souad KHALDI, *L'ijtihād dans la pensée de Mohammad 'Abduh*, la Courneuve-France, Bayane éditions, 2012, p. 56 - 57.

9. Muḥammad 'ABDUH, *Al-islām wal-naṣrānyyah ma'a al-'ilm wal-madaniyyah*, Bayrūt, Dār al-ḥadāṭah, 3e éd., 1988, p. 72 - 73.

ouvertes devant la raison, tous les obstacles sont levés sur son chemin, et le champ d'action devient illimité.¹⁰ Il a également mentionné, pour illustrer le degré de primauté accordé à la raison, que :

Il est convenu parmi tous les musulmans – sauf ceux qui n'ont ni confiance en leur raison ni en leur religion – que certaines questions religieuses ne peuvent être acceptées que par le biais de la raison, telles que la connaissance de l'existence de Allah et de Sa capacité à envoyer des messagers, ainsi que la connaissance de ce qu'il leur révèle.¹¹

Mais Muḥammad 'Abduh a déclaré que la raison ne s'oppose pas à la tradition authentique ; c'est-à-dire que le fait d'interpréter un verset doit dépendre d'abord des textes traditionnels explicatifs authentiques, et le rôle de la raison réside dans le fait d'analyser et de juger ses textes explicatifs authentiques ou de les réconcilier en cas de contradiction. De plus, le rôle de la raison, selon 'Abduh, dans le domaine de l'interprétation coranique, s'illustre dans le cas de l'absence des textes traditionnels explicatifs.

Quand on consulte l'interprétation de 'Abduh, on peut voir qu'il se penche de temps en temps vers l'interprétation rationnelle, tout en négligeant les textes explicatifs rapportés par les exégètes précédents. En consultant le commentaire al-Manār, on trouve évident leur penchement vers la raison en tant qu'outil intermédiaire pour analyser les traditions explicatives du Coran, ou en tant qu'outil indépendant ayant la capacité de décoder le Texte sacré.

Pour bien montrer leur méthodologie en ce qui concerne le rôle de la Sunna, par rapport à la raison, dans le processus de l'interprétation, il est utile de mettre l'accent sur leur interprétation concernant trois thèmes polémiques :

- La métaphysique du Coran
- Les miracles des prophètes
- Les informations scientifiques mentionnées dans le Coran

10. Muḥammad 'ABDUH, *Al-islām wal-naṣrāniyyah ma'a al-'ilm wal-madaniyyah*, op. cit., p. 74 - 75.

11. Muḥammad 'ABDUH, *Risālat al-tawḥīd*, Bayrūt, Dār al-ṣurūq, 1e éd., 1994, p. 7.

Premièrement : Le rôle de la Sunna par rapport à la raison dans l'interprétation de la métaphysique du Coran

Il y a des chercheurs qui confirment que 'Abduh ne croyait pas aux aspects métaphysiques tels que les anges et les djinns, et qu'il les interprétait de manière figurative en les détournant de leur sens littéral.¹² Mais cette allégation provient du fait que, lorsqu'il a traité quelques questions métaphysiques telles que l'histoire des anges et d'Adam dans la sourate Al-Baqara, 'Abduh a mentionné deux interprétations des anges :

Le premier (la doctrine des *Salaf*) : Les anges sont des créatures dont Allah nous a informés de l'existence et de certaines de leurs actions. Il est donc obligatoire de croire en eux sans qu'il soit nécessaire de connaître leur véritable nature. Nous laissons la connaissance de leur essence à Allah. Ils sont chargés des mondes matériels comme les plantes et les mers.¹³ Il a également dit auparavant : « Je suis de la voie des Salaf dans l'obligation de soumission et de délégation en ce qui concerne Allah, Ses attributs, et le monde invisible »¹⁴.

Le second (la doctrine des *Khalaf*) : Certains d'entre eux ont parlé de la véritable nature des anges, tandis que d'autres se sont abstenus. Mais ils sont tous d'accord sur le fait que les anges ont la connaissance et la perception.¹⁵

Ensuite, il a mentionné une troisième doctrine, selon laquelle ce qui a été rapporté concernant la compréhension du sens des anges comme étant chargés des tâches telles que la croissance des plantes, la création des animaux et autres, est en réalité une allusion à une vérité plus subtile. Cela signifie que cette croissance des plantes n'existe que grâce à un esprit spécifique insufflé par Allah. Ainsi, chaque chose ayant un ordre particulier est soutenue par un esprit divin que la loi religieuse appelle « ange », tandis que l'incroyant l'appelle « force naturelle ». Mais en vérité, ils sont une seule et même chose.¹⁶ Il a ensuite affirmé qu'il n'y a rien dans la religion qui interdise cette interprétation.¹⁷

12. Fahd AL-RŪMĪ, *Manhağ al-madrasah al-'aqliyyah al-hadīthah fī al-tafsīr*, al-Riyād, Al-Risālah, 2e éd., 1983, p. 621-623.

13. Muḥammad R. RIDĀ et Muḥammad 'ABDU, *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm [Tafsīr al-manār]*, op. cit., tome 1, p. 254.

14. *Ibid.*, tome 1, p. 252.

15. *Ibid.*, tome 1, p. 255.

16. *Ibid.*, tome 1, p. 267.

17. *Ibid.*, tome 1, p. 269.

Donc, nous remarquons que ‘Abduh a choisi pour lui-même la doctrine des *Salaf*, mais il considère que les deux dernières doctrines sont acceptables et ne nécessitent ni *takfir* (l’accusation d’apostasie) ni exclusion de la religion. Ensuite, il considère que la dernière doctrine relève de l’allusion et de l’indication, et non de l’équivalence exacte. Les anges ne sont donc pas les forces naturelles, mais il y a une indication vers ces forces.

Deuxièmement : Le rôle de la Sunna par rapport à la raison dans l’interprétation des versets des miracles des prophètes :

Muḥammad ‘Abduh et R. Riḍā ont déclaré que les miracles existent théoriquement dans le domaine du possible, et tout comme d’autres savants islamiques, ils ont également accepté quelques miracles basés sur certaines preuves ; alors qu’ils ont interprété d’autres miracles de diverses manières. Ainsi, ils ont adopté une approche ambivalente à l’égard des miracles. La raison la plus importante qui sous-tend cela est qu’ils ont probablement été influencés par des mouvements philosophiques tels que le rationalisme et le positivisme, qui sont devenus des pensées dominantes pendant la période où ils ont vécu.

Les miracles attribués aux prophètes dans le Coran étaient généralement considérés dans la période classique comme des « événements extraordinaires » et acceptés comme des occurrences réelles telles que mentionnées dans les versets coraniques. À cette époque, il était admis que Allah pouvait créer des événements extraordinaires par l’intermédiaire des prophètes qu’il avait désignés pour transmettre les messages divins aux gens, pour persuader leurs interlocuteurs ou pour aider les prophètes et ceux qui croyaient en eux. En effet, les descriptions de miracle sont généralement faites en conséquence.¹⁸

Lorsque la période moderne est arrivée, une tentative de routinisation de ce caractère miraculeux d’une certaine manière et d’interprétation en tant qu’« événements extraordinaires » se déroulant dans le cadre de la relation de cause à effet a été faite sous l’effet de certains mouvements philosophiques tels que le rationalisme, le positivisme et le déterminisme qui ont émergé notamment pendant cette période. Deux des exemples les plus importants de cette approche sont sans aucun doute ‘Abduh et Riḍā. Bien qu’il soit affirmé que le miracle est théoriquement possible et que certains miracles sont acceptés sur la base de leur preuve/comme mentionné dans les versets coraniques dans le *Tafsīr al-Manār*, des

18. Cf. Sayyid Šarīf AL-ĞURĜĀNĪ, *Al-ta’rīfāt*, Bayrūt, Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 3e éd., 1988, p. 219.

interprétations différentes ont parfois été faites sur ce sujet. Dans cette interprétation, ‘Abduh et Riḍā ont manifesté deux approches différentes des miracles parfois sous la forme de l’acceptation des miracles sur la base de leur preuve littérale mentionné dans les versets coraniques et parfois sous la forme de l’interprétation des miracles sous différentes formes, comme l’ont fait d’autres savants. Ces commentaires inclus dans l’interprétation pertinente sur les miracles des prophètes seront discutés dans cette étude. Selon ‘Abduh, il n’y a aucun obstacle à l’apparition de miracles raisonnablement permis/possibles entre les mains des prophètes avec la puissance du Allah. Par conséquent, il est nécessaire de croire en ces miracles sur la base de leurs preuves.¹⁹ En d’autres termes, le commentateur admet que le miracle soit théoriquement possible. Cependant, selon lui, cette croyance en les miracles ne nous empêche pas de trouver la bonne voie concernant les lois du Allah sur les créatures (*sunnat Allāh*) et de croire que ces lois sont immuables.²⁰ Cette déclaration de ‘Abduh semble indiquer qu’il interprétera certains miracles à l’avenir dans le cadre des « Certaines lois existentielles/causes naturelles que Allah a placées dans l’univers », qu’il appelle *sunnat Allāh*.²¹

Selon R. Riḍā, Allah a accordé à chaque prophète des miracles adaptés aux sciences prédominantes de leur époque. Par exemple, à l’époque du Prophète Moïse, où les sciences naturelles et la magie étaient particulièrement en vogue, le « miracle du bâton » qui engloutit les serpents des magiciens a été choisi. Ce miracle démontrait qu’il ne s’agissait pas d’une magie ordinaire et que celui qui l’exécutait était bien un prophète, ce qui fut ainsi prouvé à des experts en magie. De même, les miracles tels que « la résurrection des morts et la guérison des malades » ont été attribués au Prophète Jésus, qui vivait sous l’empire romain, une époque marquée par des avancées notables en science médicale, soulignant ainsi son rôle prophétique dans ce contexte.

Selon R. Riḍā, en analogie avec eux, le « Miracle du Coran », qui constitue le sommet dans le domaine de la littérature arabe, a été donné au Prophète ^{Muḥammad} qui a été envoyé aux Arabes qui étaient à un niveau avancé dans le domaine d’éloquence et de rhétorique.²²

19. Muḥammad R. RIḌĀ et Muḥammad ‘ABDU, Tafsīr al-Qur’ān al-ḥakīm [Tafsīr al-manār], op. cit., I, p. 314 - 315.

20. Ibid.

21. Voir les versets qui mentionnent le terme « *Sunnat Allāh* » : al-A‘rāf 7/117, an-Naml 27/10, al-Qaṣaṣ 28/31.

22. Muḥammad R. RIḌĀ et Muḥammad ‘ABDU, Tafsīr al-Qur’ān al-ḥakīm [Tafsīr al-manār], op. cit., I, 217-218. Selon R. Riḍā, étant donné que les missions des prophètes précédents étaient

Selon ‘Abduh, Allah attire l’attention sur la réalité de la *sunnatallāh* dans le Coran, le dernier livre avec lequel il a mis fin à l’institution de la révélation avec lui-même dans la langue du Prophète avec lequel il a mis fin aux prophètes.²³ Selon lui, « la période des miracles » a pris fin, et l’humanité est maintenant entrée dans la « période de maturité » après cette étape. En d’autres termes, tandis que Allah appelait les gens à croire à travers des miracles à l’époque des anciens prophètes, que nous pouvons décrire comme « l’enfance de l’humanité », Il invite l’humanité, qui est maintenant entrée dans « l’âge de la maturité », à croire par la raison avec le Coran parce que, selon ‘Abduh, afin d’attirer les cœurs des communautés, dont les esprits n’ont pas encore atteint le niveau de compréhension des preuves mentales, à la croyance, le fait que nous croyions en certains miracles que Allah a donnés aux prophètes précédents pour les renforcer n’est pas contraire au fait que notre religion est une religion de sagesse et de création.²⁴

En conséquence, ‘Abduh reconnaît que certains miracles concrets ont été montrés par les mains des prophètes pour inviter les communautés précédentes à croire et que le Coran les a inclus, mais il dit que la période des miracles a pris fin avec le Prophète ultime.

Muḥammad ‘Abduh affirme que l’humanité est passée par diverses étapes de pensée de manière similaire. En conséquence, il est affirmé que les gens étaient appelés à croire par le biais de miracles à l’époque des communautés précédentes, qui était « la période de l’enfance », et par le raisonnement à l’époque du prophète ultime, qui était « l’âge de la maturité ». En d’autres termes, selon le commentateur, l’humanité s’est développée en termes de pensée et le processus de prophétie s’est presque parallèlement façonné à cela. En conséquence, comme mentionné ci-dessus, alors que des miracles physiques tels que le passage de la mer Rouge, la transformation du bâton en serpent, la résurrection des morts et la guérison des malades ont été donnés aux prophètes précédents, le miracle du Coran, qui est décrit comme un miracle mental et littéraire, a été donné au Prophète. Bien que cette opinion semble raisonnable à première vue, elle a évolué en une idée selon laquelle aucun miracle physique n’a été donné au Prophète, seul le miracle du

limitées à leur époque respective, les miracles qui leur ont été donnés étaient destinés uniquement aux gens de leur époque. Puisque la mission du Prophète se poursuivra jusqu’à la fin du monde, il lui a été donné non seulement un miracle affectif et temporaire valable pour sa période, mais aussi le miracle du Coran, qui est un miracle rationnel et persistant valable pour chaque époque. Voir : Muḥammad R. RIḌĀ et Muḥammad ‘ABDU, *Tafsīr al-Qur’ān al-ḥakīm* [Tafsīr al-manār], op. cit., I, p. 218.

23. *Ibid*, I, p. 315.

24. *Ibid*.

Coran lui a été donné, lorsqu'elle est approuvée jusqu'à aujourd'hui. Cependant, comme on le sait, certains miracles affectifs donnés au Prophète Muḥammad sont mentionnés à la fois dans le Coran et dans des *ḥadīths* authentiques.

Comme cela sera plus clairement visible à l'avenir, 'Abduh s'efforce de commenter certains de ces miracles. R. Riḍā, en plus des propos précédents de son professeur, affirme également que les miracles sont compris comme des incidents extraordinaires par les savants de la théologie. Selon certains érudits, ces incidents sont révélés par Allah soit sur la base de certaines causes naturelles inconnues des gens ordinaires mais connues uniquement des prophètes, soit sont réalisés sans se baser sur aucune cause naturelle, ce qui est l'opinion commune.²⁵

Dans les volumes suivants du *Tafsīr al-Manār* écrits uniquement par R. Riḍā, par exemple, dans l'interprétation du verset : « Est-ce un sujet d'étonnement pour les hommes que Nous ayons révélé à un homme d'entre eux, [leur disant] : “Avertis les hommes, et annonce à ceux qui croient qu'ils sont dans une bonne position auprès de leur Seigneur ” ? Les mécréants ont dit : “ Ce type est clairement un sorcier évident. ” » (Sourate 10/2), R. Riḍā admet que de nombreux miracles ont été donnés au Prophète en plus du Coran. Cependant, selon lui, le but de ces miracles n'est pas d'inciter les gens à croire au Prophète Muḥammad. Allah utilise des preuves rationnelles à cette fin dans le Coran. En conséquence, R. Riḍā n'accepte pas l'idée selon laquelle aucun miracle n'a été donné au Prophète Muḥammad en dehors du Coran, mais il souligne que le facteur qui persuade les gens dans la prophétie du Prophète n'est pas les miracles mais les preuves rationnelles données à travers le Coran.²⁶

R. Riḍā considère que le soutien dans le verset coranique : « (Et rappelez-vous) le moment où vous imploriez le secours de votre Seigneur et qu'Il vous exauça aussitôt : « Je vais vous aider d'un millier d'Anges déferlant les uns à la suite des autres. » (Sourate 9 :25) renvoie à un soutien spirituel et non matériel. Il critique les exégètes précédents qui sont séduits – selon lui – par certaines apparences et par certaines narrations étranges rejetées par la raison et non soutenues par des sources dignes de confiance.²⁷ Il justifie son avis par le fait que si le soutien de Allah aux croyants par des manifestations spirituelles en renforçant leur force morale, et en facilitant pour eux les moyens matériels comme la pluie,

25. Muḥammad R. RIDĀ et Muḥammad 'ABDU, *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm [Tafsīr al-manār]*, op. cit., I, 315.

26. *Ibid.*, XI, 159 - 161.

27. Muḥammad R. RIDĀ et Muḥammad 'ABDUH, *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm [Tafsīr al-manār]*, op. cit., t IX, p. 510-513.

n'était pas suffisant pour les soutenir contre les polythéistes, en tuant soixante-dix d'entre eux et en capturant soixante-dix autres ; alors pourquoi mille - ou on dit, des milliers - d'anges ont combattu avec eux, les frappant de frayeur et coupant les mains de leurs ennemis ? Quel avantage ont eu les compagnons de Badr par rapport aux autres croyants qui les ont suivis et qui ont humilié les polythéistes, tuant beaucoup d'entre eux ? Cela montre le respect accordé aux polythéistes, l'élévation de leur statut, l'augmentation de leur courage, et la diminution du statut des meilleurs compagnons du Prophète et des plus courageux, ce qui ne pourrait pas être dit par une personne saine d'esprit, sauf si son esprit était corrompu pour justifier des récits faux, sans aucune authentification. Seule une narration attribuée à Ibn 'Abbās, qui n'a même pas participé à la bataille de Badr parce qu'il était jeune, est transmise même dans les recueils des *ḥadīths* authentiques. Ibn 'Abbās a même rapporté des *ḥadīths* de non-compagnons tels que Ka'b al-Aḥbār et d'autres.²⁸ Donc, Riḍā refuse la version rapportée par Muslim dans son recueil du *Ḥadīth*, et unanimement acceptée par les sunnites. Dans cette version Ibn 'Abbās a dit :

Alors qu'un homme parmi les musulmans poursuivait ce jour-là un homme des polythéistes devant lui, il entendit un coup de fouet au-dessus de lui et la voix d'un cavalier disant : « Avance, Haizum ! » (nom d'un cheval des anges). Il regarda le polythéiste devant lui et le vit s'effondrer sur le dos. En le regardant de plus près, il vit que son nez avait été tranché (coupé) et son visage fendu comme par un coup de fouet, et tout cela devint vert. L'Ansarite alla raconter cela au Messager de Allah, qui dit : « Tu dis vrai, c'était un renfort du troisième ciel. » Ce jour-là, ils tuèrent soixante-dix (ennemis) et en capturèrent soixante-dix.²⁹

Donc, Riḍā fait allusion à Ibn 'Abbās en rapportant des *ḥadīths* de non-compagnons comme Ka'b al-Aḥbār et autres. Il pense qu'Ibn 'Abbās rapporte de ceux en qui il n'a pas confiance en termes d'exactitude et de fiabilité. De plus, quel est le lien entre sa narration concernant Ka'b al-Aḥbār et la bataille de Badr ?

Sur la base de l'expression « Allah ne fit cela que pour vous annoncer une bonne nouvelle et pour que vos cœurs s'en rassurent... » dans les versets concernés, R. Riḍā dit que ce qui est compris des preuves du Coran est que l'envoi des anges et l'aide apportée aux musulmans à travers eux étaient sous la forme d'une aide

28. *Ibid.*

29. Rapporté par Muslim n. 1763.

spirituelle et que les anges n'ont pas combattu physiquement, et que les récits à ce sujet sont également faibles.³⁰

Dans l'interprétation des versets concernés, 'Abduh et Riḍā citent également l'avis d'Abū Bakr al-Aṣamm³¹ d'après l'exégèse de Rāzī, qui dit : « Un seul ange aurait suffi pour détruire le peuple de Loth à Sodome, alors pourquoi Allah a-t-Il envoyé tant d'anges pour vaincre les polythéistes ? » pour soutenir leurs opinions.³² En conséquence, il est remarqué que 'Abduh et Riḍā adoptent une position hésitante à l'égard des miracles. D'une part, ils acceptent théoriquement le phénomène des miracles et acceptent certains miracles sur la base de leur preuve (apparente) / comme mentionné dans les versets, et critiquent même ceux qui interprètent certains miracles sans mentionner de noms. Mais d'autre part, ils essaient eux-mêmes de rendre certains miracles ordinaires en les interprétant de différentes manières. Ainsi, ils font la même chose qu'ils critiquent.

En conséquence, 'Abduh, contrairement aux exégètes de la période classique, interprète le sujet en le liant aux lois de la Torah, le retirant ainsi du cadre d'un événement miraculeux. Cependant, dans ce cas, les phrases « Ainsi, Allah ressuscite les morts et vous montre Ses signes afin que vous compreniez » à la fin des versets concernés perdent leur sens, car, comme il est clair, dans cette partie du verset, il est indiqué que la réalité de la résurrection après la mort a été démontrée de manière tangible pour eux, et que Allah montre aux gens certains de Ses signes/miracles. Si nous prenons l'interprétation de 'Abduh comme base, l'idée de la résurrection après la mort de manière concrète ou la démonstration d'un miracle aux questionneurs n'est plus possible. Comme mentionné précédemment, certains exégètes interprètent également cela comme la prévention des meurtres par les lois du talion, une interprétation qui ne semble pas très satisfaisante lorsqu'on prend en compte le contexte du verset.

Cependant, selon ces exégètes, il y a certaines idées préconçues qui dominent l'esprit humain et la compréhension à chaque époque. Ainsi, l'idée de présenter ce miracle au prophète Abraham comme preuve de sa prophétie a également affecté les savants ultérieurs et les a amenés à proposer cette idée.³³

30. Muḥammad R. RIDĀ et Muḥammad 'ABDU, *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm [Tafsīr al-manār]*, op. cit., IX, 608, 612-613. Tabari rapporte que cet ordre s'adresse aux croyants et non pas aux anges ; voir : Muḥammad b. Ġarīr AL-ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān*, op. cit., XI, 69 - 73.

31. Un exégète mutazilite morte en 892.

32. Muḥammad R. RIDĀ et Muḥammad 'ABDU, *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm [Tafsīr al-manār]*, op. cit., IV, 113. Voir aussi : Faḥr al-Dīn AL-RĀZĪ, *Mafatih al-ḡayb*, Bayrūt, Dār Al-fikr, 1ère éd., 1981, VIII, p. 232.

33. *Ibid*, tome 3, p. 58.

Les deux mouvements intellectuels les plus importants qui ont marqué les XIX^e et XX^e siècles, où ont vécu ‘Abduh et Riḍā, sont le rationalisme et le positivisme. Est-il possible que ces exégètes aient penché vers cette interprétation dans une tentative de rendre ces événements, décrits dans le Coran et caractérisés par des miracles, comme ordinaires et rationnels ?

Troisièmement : Le rôle de la Sunna par rapport à la raison dans l’interprétation des versets contenant des informations scientifiques

Au milieu du XIX^e siècle, les exégètes et les savants contemporains ont produit de nombreuses œuvres importantes dans le domaine de l’exégèse scientifique (*al-tafsīr al-ilmī*) du Coran. Cette approche a eu un impact significatif au XX^e siècle, avec des tentatives nuancées de réconcilier les enseignements coraniques avec les connaissances scientifiques. Les origines de cette méthode peuvent être trouvées dans les travaux classiques d’al-Ġazālī, l’un des premiers partisans de l’exégèse scientifique, qui décrivait le Coran comme « l’océan d’où émergent toutes les sciences »³⁴. Abū Ḥāmid al-Ġazālī était à son époque celui qui avait le plus développé et soutenu cette idée, et qui avait œuvré à sa promotion dans les milieux scientifiques islamiques, ce qui indique que cette idée existait avant al-Ġazālī depuis que les différentes sciences ont été traduites en langue arabe. En fait, nous pouvons dire que ses questions étaient présentes à l’époque des Compagnons du Prophète, comme on a rapporté d’après la parole du compagnon ‘Abdullāh b. Mas‘ūd (mort en 653) : « Celui qui veut connaître la science des premiers et des derniers doit méditer sur le Coran »³⁵, mais cette idée en était à ses débuts. Al-Ġazālī a consacré un chapitre à ce sujet dans son célèbre ouvrage *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, intitulé « Sur la compréhension du Coran et son interprétation par l’opinion et sans les traditions ». Il y écrit : « Les *ḥadīths* et les traditions indiquent qu’il y a une ampleur de significations dans le Coran pour les personnes douées de compréhension. ‘Alī a dit ... “ Le Coran a un aspect extérieur, un aspect intérieur, une limite et un point de départ. ” »³⁶ Puis, il cite la parole de ‘Abdullāh b. Mas‘ūd mentionnée ci-dessus et ajoute :

En résumé, toutes les sciences sont incluses dans les actions de Allah, exalté soit-Il, et Ses attributs. Le Coran explique Son essence, Ses actions et Ses attributs. Ces sciences sont infinies, et le Coran fait allusion à leurs fondements. Les degrés de profondeur dans leur détail dépendent de la compréhension du Coran, et la

34. Abū Ḥāmid AL-ĠAZĀLĪ, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, Bayrūt, Dār al-fikr, 1995, tome 1, p. 272.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

simple interprétation apparente n'indique pas cela. En fait, tout ce qui est problématique pour les penseurs et sur quoi les créatures diffèrent dans les théories et les intellectuels, il y a dans le Coran des symboles et des indications spéciales que les personnes de compréhension saisissent. Comment cela peut-il être accompli par la simple explication apparente et son interprétation ?³⁷

Dans son ouvrage intitulé *Ġawāhir al-qur'ān* (Les joyaux du Coran), rédigé après l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, al-Ġazālī revient sur le même sujet pour l'approfondir davantage. Dans le premier chapitre, il mentionne que le Coran est « l'océan universel » qui contient toutes sortes de joyaux et de trésors. Il dit : « N'as-tu pas entendu que le Coran est l'océan universel, et que la science des premiers et des derniers en découle, tout comme les rivières et les ruisseaux se ramifient à partir des côtes de l'océan universel ? »³⁸

À l'ère moderne, la pensée des réformateurs musulmans des XVIII^e et XIX^e siècles, prônée par al-Afgānī, Muḥammad 'Abduh, Sayyid Aḥmad Ḥān et Muḥammad Iqbāl (mort en 1877), qui défendaient les aspirations islamiques modernes, a joué un rôle crucial dans l'émergence de l'exégèse scientifique. 'Abduh a présenté des idées scientifiques dans le cadre d'un commentaire coranique sunnite moderne, qui a commencé au XIX^e siècle en réponse aux défis de la technologie, de la science et de l'éducation occidentales. Son approche était rationnelle et défensive, visant principalement à présenter l'islam aux musulmans et à le défendre contre les attaques culturelles de l'Occident.

Parmi les traits marquants de son œuvre figurent ses idées réformatrices qu'il a propagées, soulignant la nécessité de comprendre le Coran d'un point de vue scientifique qui exige la réinterprétation des concepts coraniques, tels que les miracles, la prophétie, la foi et la raison, la connaissance, la philosophie et la science. Cette réforme exigeait une réévaluation de l'héritage intellectuel des musulmans et appelait à abandonner la pratique de l'imitation « aveugle » ou du *taqlīd*.

Les vues décisives de 'Abduh sur le Coran ont trouvé écho dans les mots du philosophe musulman du XII^e siècle, Averroès (mort en 1198), dans son traité philosophique intitulé *Faṣl al-maqāl* (Le traité décisif déterminant la nature de la connexion entre la religion et la philosophie), où il affirme que le Coran et le raisonnement philosophique ne se contredisent pas, car tous deux font partie de « la

37. *Ibid.*

38. Abū Ḥāmid AL-ĠAZĀLĪ, *Ġawāhir al-qur'ān*, Bayrūt, Dār Iḥiyā' 'ulūm al-dīn, 1996, 2e éd., p. 23.

Vérité ». ³⁹ Il propose aux juristes (musulmans) de déduire l'interprétation allégorique et le sens par le raisonnement à partir des Écritures :

Maintenant, puisque cette religion [l'Islam] est vraie et appelle à l'étude qui mène à la connaissance de la Vérité, nous, la communauté musulmane, savons définitivement que l'étude démonstrative [c'est-à-dire la philosophie] ne conduit pas à des conclusions contradictoires avec ce que l'Écriture nous a donné, car la vérité ne s'oppose pas à la vérité mais lui correspond et lui rend témoignage. ⁴⁰

'Abduh a également insisté sur la nécessité de relier les phénomènes scientifiques à l'histoire dans l'interprétation du Coran. Il a critiqué la négligence de ses collègues musulmans à l'égard de l'étude de l'histoire, soulignant que celle-ci devrait guider les nations fortes pour qu'elles puissent retrouver leur pouvoir politique et leur juste place dans le monde. Non seulement l'histoire a une place légitime dans l'exégèse coranique, mais elle constitue l'un des instruments les plus utiles pour une exégèse coranique vraiment moderne. Pour lui, l'Histoire nous permet d'observer « le cas des peuples du passé, la cause de leur savoir et de leur ignorance, leur force et leur faiblesse, leur gloire et leur déshonneur... ». ⁴¹ Il a déclaré aussi que :

C'est de là qu'apparaît aux yeux du sage l'importance de l'étude de l'histoire, le profit et les bonnes conséquences qui en découlent ; il est alors pris d'étonnement et devient perplexe à savoir que beaucoup d'hommes de religion dont la nation possède un tel Livre sont hostiles à l'histoire au nom de la religion même, et dissuadent les gens de s'en occuper. ⁴²

En fait, les méthodologies contextualistes ont été adoptées par les penseurs musulmans à la fin du XX^e et au début du XXI^e siècle, permettant une plus grande latitude pour interpréter le Coran, remettre en question les décisions des érudits antérieurs, et s'engager de manière significative avec le Coran de nouvelles façons et « tentant de relier le Coran aux préoccupations et aux besoins contemporains en

39. Muḥammad IBN RUŠD, *Faṣl al maqāl*, Al-qāhirah, Dār al-ma'ārif, 2e éd., p. 30 - 33.

40. *Ibid.*, p. 31-32.

41. Muḥammad 'ABDUH, *Leçons coraniques (Durūs mina al-qur'ān)*, traduit par D. Jazzār, Bayrūt, Dār al-Biruni, 2004., p. 82.

42. *Ibid.*, p. 83.

se référant à diverses idées coraniques et principes pertinents pour la période moderne ». ⁴³

Ces méthodologies sont venues avec l'importance argumentée et soulignée par 'Abduh pour la compréhension de la guidance coranique et de se concentrer sur sa signification directe et pertinente pour les diverses questions auxquelles le monde musulman est confronté. ⁴⁴

'Abduh a insisté sur l'évitement de l'utilisation des exégèses antérieures, trop chargées de jargon qui rendaient le texte coranique obscur. Selon lui, accepter le concept de révélation ne heurte pas l'utilisation de la raison, et peut aider à raviver la tradition philosophique rationaliste de l'islam et renouveler la moralité en revenant aux exemples et aux idéaux primordiaux de la première génération musulmane. À travers son interprétation scripturale, il a condamné les déviations et les ajouts et a souligné l'importance de revenir au Coran et à la Sunna, jetant ainsi les bases pour réexaminer les textes classiques de l'islam, qui devraient faire l'objet d'une réinterprétation sur de nombreux sujets étroitement liés à la période moderne tels que la polygamie, la guerre et la paix, la science, l'esclavage, la justice et la moralité. ⁴⁵

Dans cette perspective nous pouvons comprendre la méthode d'interprétation scientifique de 'Abduh fondée sur des idées rationnelles et pragmatiques qu'il a développées de manière scientifique. Ses commentaires reflètent substantiellement un profond effort d'*iğtihād* et soulignent l'importance primordiale de la raison dans son discours.

De son point de vue unique, 'Abduh prétendait que les djinns ne sont pas vraiment des êtres surnaturels, mais des entités invisibles aux yeux (ce qui est idéalement le sens linguistique du mot « djinn »). Il les relie à la découverte scientifique moderne des microbes. Dans son commentaire sur la sourate Al-Baqarah, verset 276 : « Ceux qui pratiquent l'usure ne se tiennent (au jour du Jugement Dernier) que comme se tient celui que le Diable a frappé d'égarement par (sa dépendance à) toucher » ; il associe les passages sur ceux qui pratiquent l'usure

43. "Qur'ān: Tradition of Scholarship and Interpretation ." Encyclopedia of Religion. Retrieved July 12, 2024 from Encyclopedia.com : <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/quran-tradition-scholarship-and-interpretation>

44. Muḥammad R. RIDĀ et Muḥammad 'ABDUH, *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm* [Tafsīr al-manār], op. cit., tome 1, p. 17-21.

45. Cf. Muḥammad 'ABDUH, *Leçons coraniques (Durūs mina al-qur'ān)*, op.cit., p. 5.

aux épileptiques à la théorie moderne des microbes, qu'il faut comprendre comme étant les djinns coraniques :

Les oulémas disent que les djinns sont des corps vivants invisibles. Al-Manār a affirmé plus d'une fois qu'il est permis de dire que les minuscules corps vivants aujourd'hui connus grâce au microscope, appelés microbes, pourraient être une espèce de djinns. Il a été prouvé que les microbes sont la cause de la plupart des maladies... cependant, nous, musulmans, n'avons heureusement pas besoin de contester la science ou les découvertes médicales concernant la correction de quelques interprétations traditionnelles. Le Coran lui-même est trop élevé pour être en opposition avec la science.⁴⁶

L'interprétation rationnelle de 'Abduh du Coran peut être comprise aussi à travers son commentaire sur la sourate al-Fīl, où il s'est radicalement écarté de l'exégèse traditionnelle. Dans les versets 1 à 5 : « N'as-tu pas vu comment ton Seigneur a agi avec les gens de l'éléphant ? (1) N'a-t-Il pas rendu leur complot futile ? (2) Et a envoyé sur eux des oiseaux par vagues. (3) Qui leur lançaient des pierres d'argile. (4) Les rendant semblables à une paille mâchée. ». 'Abduh relie l'expression « oiseaux par vagues » à certaines bactéries et germes qui ont jeté des cailloux sur l'armée abyssine, provoquant une épidémie, marquant ainsi l'introduction de la variole pour la première fois en Arabie. Commentant sur la défaite d'Abraha avant d'atteindre la Ka'bah, il dit :

Il est possible de supposer que ces 'oiseaux' étaient une sorte de moustiques ou de mouches transportant des germes de maladies, et que ces 'pierres' étaient de l'argile empoisonnée séchée, transportée par le vent et collée aux pattes de ces insectes. Si celles-ci entraient en contact avec un corps, elles pénétreraient dans ses pores et causeraient des ulcères, conduisant éventuellement à la décomposition de ce corps. Une multitude de ces oiseaux faibles pourrait être considérée comme les soldats les plus puissants de Allah dans la destruction de qui Il veut. Ce petit être vivant, connu aujourd'hui sous le nom de microbe, est la même chose. Les groupes et les communautés de ces [microbes] sont si nombreux que seul leur Créateur peut les compter. Cependant, la capacité de Allah à vaincre les tyrans ne dépend pas de la présence d'oiseaux sur de vastes montagnes, ni du fait qu'ils soient une sorte de griffon, ni d'être une espèce unique, ni de connaître le nombre de pierres et pourquoi elles ont un tel effet, car Allah a des armées de toute chose.⁴⁷

46. *Ibid.*, vol 3, p. 80 - 81.

47. Muḥammad 'ABDUH, *Tafsīr ġuz' 'amma*, op.-cit., p. 157 - 159.

Dans son commentaire sur la sourate 4 : 1, qui dit : « Ô humanité ! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être, et a créé de celui-ci son épouse, et a propagé de ces deux beaucoup d'hommes et de femmes. Craignez Allah, par qui vous vous demandez mutuellement, ainsi que les liens de parenté. Certes, Allah est sur vous vigilant. », 'Abduh interprète ce verset comme s'appliquant à toute l'humanité et rejette la théorie darwinienne sur l'évolution humaine. Il diffère de nombreux commentateurs classiques en attribuant le terme « être » à « l'humanité », privilégiant ainsi le sens de « communauté humaine », soulignant ainsi l'origine commune et la fraternité de la race humaine. 'Abduh a présenté un argument solide montrant que divers groupes de personnes dispersés sur la surface de la terre descendent d'une racine et d'un origine particuliers :

Parmi les indications du contexte montrant qu'Adam n'est pas visé, il y a la manière générale et indéterminée dont les descendants sont mentionnés : 'beaucoup d'hommes et de femmes'. De plus, puisque l'adresse s'applique généralement à tous les peuples, dont beaucoup ne savent rien d'Adam et Ève, comment une référence aussi particulière pourrait-elle être intentionnelle ? L'origine de la race humaine à partir d'Adam est une histoire dérivée des Hébreux, tandis que les Chinois, par exemple, ont une tradition différente. La science et l'étude de l'histoire de l'humanité ont discrédité la tradition hébraïque. Et nous, musulmans, nous ne sommes pas obligés de croire au récit des Juifs, même s'il remonte à Moïse ; car nous n'avons aucune confiance qu'il soit de la Torah (Livre de Moïse) et qu'il soit resté tel que Moïse l'a donné... Allah a laissé indéterminée ici la question de l'âme à partir de laquelle il a créé les hommes, alors laissons-la dans cette indétermination.⁴⁸

Dans les versets 19 - 20 de la sourate al-Baqarah :

(On peut encore les comparer à ces gens qui,) au moment où les nuées éclatent en pluies, chargées de ténèbres, de tonnerre et éclairs, se mettent les doigts dans les oreilles, terrorisés par le fracas de la foudre et craignant la mort ; et Allah encercle de tous côtés les infidèles (19) L'éclair presque leur emporte la vue : chaque fois qu'il leur donne de la lumière, ils avancent ; mais dès qu'il fait obscur, ils s'arrêtent. Si Allah le voulait Il leur enlèverait certes l'ouïe et la vue, car Allah a pouvoir sur toute chose. (20)

48. Muḥammad R. RIDĀ et Muḥammad 'ABDUH, Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm [Tafsīr al-manār], op. cit., tome 4, p. 265 - 266.

‘Abduh évoque la création unique et systématique du ciel, analysant un passage coranique qui suscite certainement l’intérêt des scientifiques, mentionnant un nuage d’orage venant du ciel, chargé de ténèbres, de tonnerre et d’éclairs. Il a essayé de relier le sens des versets avec les connaissances scientifiques de son époque, mais de tomber dans le piège d’aborder beaucoup de détails scientifiques dont le lecteur du Coran n’a pas besoin, en soulignant que : « La vérité concernant les éclairs, le tonnerre, les nuages d’orage et les raisons de leur occurrence, ce ne sont pas parmi les sujets étudiés par le Coran, car cela relève de la science de la nature et des phénomènes atmosphériques, que les gens peuvent connaître par leurs propres efforts et qui ne dépendent pas de l’inspiration. »⁴⁹

De plus, son commentaire sur le verset 276 de la sourate 2 (sourate al-Baqarah) reflète son analyse profonde et forte des grandes dimensions de la médecine islamique : « Ceux qui mangent l’intérêt usuraire ne se lèveront que comme se lève celui que Satan a touché de son empreinte. ». Commentant ce verset, ‘Abduh a mentionné :

L’interprétation courante, dit-il, fait référence à la résurrection, où, selon la tradition, ceux qui pratiquent l’usure se lèveront comme des épileptiques. Mais le contexte ne montre aucun indice d’une référence à la résurrection ; alors que cette interprétation repose sur la tradition, et est comme la plupart des autres interprétations traditionnelles inventées pour expliquer un passage difficile que les interprètes ne comprenaient pas. Mais la suggestion d’Ibn ‘Aṭīyah⁵⁰ est plus proche de la vérité : ils se lèveront, c’est-à-dire dans leurs mouvements ordinaires, comme celui que Satan a infecté, c’est-à-dire comme un épileptique.⁵¹

Passant à la méthodologie de Raṣīd Riḍā qui n’était pas déterminé dès le début dans sa position concernant l’interprétation des versets du Coran relatifs à Allah et à Ses attributs, et aux questions de l’invisible en général. Il oscillait entre l’avis des *salaf* (prédécesseurs) et celui des *ḥalaf* (successeurs), c’est-à-dire entre la position de *tafwīd* (la transcendance avec délégation sans annulation, anthropomorphisme, ni interprétation), et la position de *ta’wīl* la transcendance avec interprétation concernant ces versets. Il a finalement clarifié sa position sur ces questions en raison de son engagement dans la lecture des ouvrages des imams de la pensée

49. *Ibid.*, tome 1, p. 148.

50. Ibn ‘Aṭīyah : Abū Muḥammad ‘Abd al-Haqq Ibn ‘Aṭīyah al-Andalusī, mort en 1141, l’auteur de l’exégèse traditionnelle intitulée *Al-Muḥarrar al-waḡīz fī tafsīr al-kitāb al-‘azīz*.

51. Muḥammad R. RIDĀ et Muḥammad ‘ABDUH, *Tafsīr al-Qur’ān al-ḥakīm* [Tafsīr al-manār], op. cit., tome 3, p. 78-83.

salafiste, notamment Ibn Taymiyya, et en adoptant complètement leur position, tout en mentionnant certaines interprétations de ‘Abduh et des savants des *ḥalaf*, ainsi que ses propres interprétations parfois, car il était convaincu de la nécessité de ces interprétations pour convaincre les adeptes de la culture matérialiste et philosophique qui ne peuvent accepter les questions de l’invisible telles que rapportées dans les textes sans une interprétation qui élimine le conflit apparent entre celles-ci et la raison. Il croyait fermement en la méthode des *salaf* dans l’interprétation des versets relatifs à l’invisible (*al-ġayb*), mais il a fait certaines concessions, par conviction et compréhension de ce qu’il faisait, dans ce domaine pour satisfaire son penchant réformiste qui l’a poussé à présenter certaines interprétations afin de gagner de nouveaux partisans à l’Islam parmi ses lecteurs de culture moderne, et parmi les jeunes issus des institutions éducatives modernes qui commençaient à dominer la vie politique et culturelle de son époque.

Riḍā nous a lui-même informé de sa méthodologie d’interprétation après avoir travaillé seul à la suite du décès de ‘Abduh, en disant :

Lorsque j’ai entrepris ce travail après son décès - qu’Allah le Très-Haut lui fasse miséricorde -, j’ai dévié de sa méthode en élargissant le champ en ce qui concerne les versets en m’appuyant sur les traditions prophétiques authentiques, que ce soit pour les expliquer, pour en tirer des jugements, ou encore pour approfondir certaines expressions ou phrases linguistiques, ainsi que les questions controversées entre les savants. J’ai également multiplié les références croisées avec d’autres versets des différentes sourates.⁵²

On peut comprendre de ce texte que Riḍā, après avoir pris en charge le travail, a restreint la liberté d’examen linguistique et de raisonnement indépendant que ‘Abduh s’accordait lors de ses interprétations, au profit d’une extension de la dépendance aux textes religieux : le Coran et la Sunna, et aux paroles des *salaf*, en plus d’une augmentation de la reliance sur la jurisprudence détaillée et l’expansion théologique et linguistique.

Les effets de ce changement apparaissent clairement à travers ses nombreuses citations, parfois longues, des sources d’interprétation traditionnelles, en particulier : al-Ṭabarī, al-Baġawī (mort en 1122), Ibn Kaṭīr, et al-Suyūṭī. Il cite également des sources d’interprétation linguistique, en particulier le *Tafsīr al-Kaššāf*, en plus de sa

52. Muḥammad R. RIDĀ et Muḥammad ‘ABDUH, *Tafsīr al-Qur’ān al-ḥakīm* [Tafsīr al-manār], op. cit., vol. 1, p. 16.

reliance sur les principaux dictionnaires de langue comme *Lisān al-‘Arab* d’Ibn Manẓūr.

Nous pouvons interpréter ce changement chez Riḍā comme une tentative d’intégrer ses idées réformatrices présentées dans son exégèse dans le contexte du patrimoine islamique reconnu dans le domaine de l’exégèse, afin d’obtenir la légitimité de sa nouvelle interprétation avec le moins d’opposition possible du grand public et de ses représentants parmi les savants. Cela s’est effectivement produit, puisque cette exégèse a été généralement acceptée par ses lecteurs, ce qui a permis à Riḍā d’éviter une grande partie de la vague d’oppositions et de critiques dirigées contre l’interprétation indépendante de ‘Abduh, qui avait été jugée comme étant une exégèse par l’opinion et une exégèse rationaliste et conciliante⁵³, ce qui a conduit à l’exclusion de son interprétation de la sphère d’influence générale qu’il aspirait à atteindre.

Un autre groupe de chercheurs contemporains, tel que Abdilmajid Charfi et d’autres, appartenant au courant de la relecture du Coran selon les méthodes et acquis des sciences sociales et humaines modernes, considère que la contribution de Riḍā dans l’exégèse de « Al-Manār » n’est qu’un pas en arrière par rapport à ce qu’ont accompli les pionniers de l’école d’Al-Manār, à savoir Al-Afḡānī et ‘Abduh — un accomplissement qui, selon eux, est limité et sujet à critique et évaluation — en raison du retour de Riḍā à la méthodologie traditionnelle ancienne de l’exégèse. Les traits principaux de ce retour, à leur avis, se manifestent par ses nombreuses citations abondantes des anciens savants de l’exégèse, ainsi que par ses digressions étendues concernant les questions de croyance et de législation. En outre, il n’a pas réussi à tirer parti des méthodes modernes occidentales dans l’étude et la critique des textes sacrés. Un des exemples de cette école, ‘Abd al-Maḡīd Šarfī, évalue l’exégèse d’Al-Manār en disant :

Nous remarquons donc qu’elle n’a aucun lien avec le mouvement de l’exégèse biblique — par rapport aux livres sacrés des Juifs et des Chrétiens — que l’Occident a connu depuis la fin du XVII^e siècle, dont les traits principaux étaient représentés par son indépendance de la théologie et l’adoption d’une méthode critique dans l’examen des textes sacrés. L’exégèse d’al-Manār est loin d’être une exégèse critique, et elle ne contient aucune révision des croyances relatives à l’ordre officiel et dévotionnel des sourates et des versets, ni des problématiques dans certaines expressions coraniques. Elle adopte bien sûr le concept traditionnel

53. Fahd AL-RŪMĪ, *Ittiḡāhāt al-tafsīr fī al-qarn al-rabi‘ ‘ašar*, al-Riyāḍ, Mu’assasat al-Risālah, 1983, 2e éd., p. 143-144, 176.

de la révélation, où le Prophète n'est qu'un simple messenger passif de la révélation divine, ne laissant aucune place à l'influence de la personnalité du Prophète, aux circonstances historiques qui l'entouraient, ou à la problématique de la transition de la parole divine transcendantale à la parole humaine nécessairement limitée. En d'autres termes, l'exégèse d'Al-Manār est avant tout une exégèse de foi.⁵⁴

Dans cette perspective, nous pouvons relire la déclaration de Rašīd Riḍā vis-à-vis des exégèses dites « scientifiques », à titre d'exemple, il dit à propos de l'exégèse de *Mafātiḥ al-ġayb* :

Faḥr al-Rāzī a introduit une autre distraction par rapport au Coran, en incluant dans son exégèse des sciences mathématiques, naturelles et autres sciences apparues dans la religion à son époque, telles que l'astronomie grecque, etc. Certains contemporains l'ont imité en y introduisant les sciences et les arts vastes et nombreux de notre époque. Ainsi, sous le prétexte de « l'explication d'un verset », il inclut de longs chapitres sur des sujets tels que le ciel et la terre tirés des sciences de l'astronomie, de la botanique et de la zoologie, ce qui détourne le lecteur de la véritable raison pour laquelle Allah a révélé le Coran.⁵⁵

Nous remarquerons que Faḥr al-Rāzī lui-même a donné une réponse à de telles critiques de sa méthodologie d'interprétation ; il a dit :

Peut-être que certains ignorants et imbéciles diront que vous avez trop abordé dans l'interprétation du Livre de Allah les sciences de l'astronomie et des étoiles, ce qui est inhabituel ! On répond à ce pauvre homme : Si tu méditais vraiment sur le Livre de Allah, tu comprendrais l'invalidité de ce que tu as dit. Allah a rempli Son Livre de preuves démontrant la connaissance, la puissance et la sagesse par les conditions des cieux et de la terre, l'alternance du jour et de la nuit, les conditions de la lumière et des ténèbres, les états du soleil, de la lune et des étoiles. Il a mentionné ces choses dans la plupart des sourates et les a répétées à plusieurs reprises. Si leur recherche et la méditation sur leurs conditions n'étaient pas autorisées, Allah n'aurait pas rempli Son Livre avec elles.⁵⁶

Donc, nous nous demandons si la déclaration de Faḥr al-Rāzī signifie-t-elle qu'il concurrence l'interprétation traditionnelle, ou qu'il la complète en couvrant ce que les exégètes précédents n'ont pas pu comprendre des significations complètes des

54. 'Abd al-Maġīd ŠARFĪ, *Al-Islām wal-ḥadāqah*, Tūnis, Al-Dār al-Tunissiyah Li-l-našr, 1991, 2e éd., p. 67 - 68.

55. Muḥammad R. RIḌĀ et Muḥammad 'ABDUH, *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm* [Tafsīr al-manār], op. cit., vol. 1, p. 8.

56. Faḥr al-Dīn AL-RĀZĪ, *Mafātiḥ al-ġayb*, op.-cit., vol. 14, p. 123-125.

versets cosmiques ? Cependant, al-Rāzī n'a jamais prétendu concurrencer les exégèses précédentes, alors pourquoi cette condamnation, alors qu'il a lui-même justifié son approche et comblé une lacune que les savants de son époque n'ont pas pu combler ?

La différence entre Faḥr al-Rāzī et les autres exégètes ne réside pas seulement dans son désir personnel de fournir une interprétation scientifique du Coran, mais aussi dans la divergence de sa culture par rapport à celle des autres exégètes. Al-Rāzī était un grand érudit, cherchant des connaissances dans les idées des anciens et des modernes, encyclopédique dans son savoir. Ces qualités et privilèges lui permettent, lorsqu'il lit le Coran, d'évoquer rapidement des significations similaires provenant d'autres sources, en raison de la similitude thématique avec ce dont parle le Coran. Si un exégète manque de cette vaste connaissance, il est limité dans sa capacité à établir des analogies entre les textes des versets coraniques et les connaissances externes sur les mêmes sujets. Il garde alors le silence, non pas parce que ce n'est pas la voie du Coran, mais parce qu'il ne possède pas la maîtrise de ces connaissances ni ne connaît les points de défense ou d'attaque. Et comme l'homme préfère ce qu'il connaît et s'oppose à ce qu'il ignore, les exégètes se répartissent en fonction de leur culture, se sentant à l'aise dans ce qu'ils connaissent et étrangers à ce qu'ils ne connaissent pas. Certains d'entre eux, craignant d'être accusés de manquer de ce que d'autres ont réalisé, attaquent et retirent la confiance des autres exégètes.

Cependant, la question n'est pas aussi sévère qu'il semble dans la position de Riḍā, malgré ses propos exclusifs sur la méthode d'al-Rāzī dans son exégèse. Une analyse précise du contexte des propos de Riḍā montre une position proche ou similaire à celle d'Abū Ḥayyān al-Andalūsī (mort en 1344) qui a critiqué cette approche scientifique abusive d'al-Rāzī :

Il a rassemblé dans son livre de *tafsīr* de nombreuses choses longues et inutiles pour la science de l'exégèse. Ainsi, il a été rapporté qu'un érudit extrémiste a dit : « Il y a tout dedans sauf l'exégèse. » Nous avons mentionné dans le prologue ce qui est nécessaire pour la science de l'exégèse. Tout ajout à cela est superflu dans cette science.⁵⁷

Pour clarifier cela, rappelons la phrase juste avant celle que nous avons critiquée jusqu'à présent, où Riḍā dit :

57. Muḥammad ABŪ ḤAYYĀN AL-ANDALŪSĪ, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Bayrūt, Dār al-fikr, 2000, vol. 1, p. 511-512.

Les musulmans ont eu la malchance que la majorité des écrits sur l'exégèse distraient leur lecteur de ces objectifs élevés et de cette guidance sublime, certains les détournant du Coran par des recherches grammaticales et des règles de syntaxe, des subtilités sémantiques et des termes de rhétorique, d'autres par des débats théologiques, des interprétations juridiques, des déductions des juristes imitateurs, des interprétations mystiques, des préjugés de sectes et d'écoles les unes contre les autres, et d'autres encore par de nombreuses narrations mêlées à des fables israélites.⁵⁸

Puis il a continué en disant : « Faḥr al-Rāzī a introduit une autre distraction par rapport au Coran, en incluant dans son exégèse des sciences mathématiques, naturelles et autres sciences apparues dans la religion à son époque, telles que l'astronomie grecque, etc. »⁵⁹

Pour Riḍā, il différencie l'interprétation scientifique du Coran de ce qu'il appelle « les objectifs élevés et de la guidance sublime du Coran ». Ces objectifs qu'il considère seuls dignes de l'exégèse. Il classe l'interprétation scientifique du Coran au même niveau que les recherches grammaticales, les règles de syntaxe, les subtilités sémantiques, les termes de rhétorique, les débats théologiques, les interprétations juridiques...etc. Cela signifie que l'objection de Riḍā à l'exégèse scientifique des versets du Coran n'est pas d'exclure mais de classer. Ainsi, le problème dans la position de Riḍā réside dans son désir de distinguer l'exégèse du Coran, qu'il souhaite restreindre aux objectifs élevés (connaissance et lumière, guidance et miséricorde, exhortation et leçon, humilité et crainte, et lois universelles constantes), et tout ce qui est au-delà de cela, bien que « bénéfique », il le classe parmi les sciences auxiliaires à la compréhension du Coran. Ce qui renforce la flexibilité de l'objection et montre qu'elle n'est pas aussi sévère qu'elle apparaît dans les premiers paragraphes, c'est son inclusion de l'expression : les lois universelles constantes dans « les objectifs élevés », puis son commentaire ultérieur : « La plupart des moyens de compréhension du Coran mentionnés, les arts de l'arabe sont indispensables, et les terminologies des fondements et leurs règles spécifiques au Coran sont également nécessaires, tout comme les règles grammaticales et les significations. De même, la connaissance de l'univers et des lois de Allah en lui - tout cela aide à comprendre le Coran »⁶⁰.

58. Muḥammad R. RIDĀ et Muḥammad 'ABDUH, *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm [Tafsīr al-manār]*, op. cit., vol. 1, p. 8-9.

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*

Nous pouvons également maintenant comprendre ses déclarations décrivant l'exégèse scientifique (dans l'exégèse de Rāzī) de manière sévère, en disant qu'elle « détourne du Coran... et éloigne son lecteur de ce que Allah a révélé ». Nous pouvons les comprendre dans le sens qu'il veut dire que ces sciences ne sont pas visées pour elles-mêmes, mais pour les objectifs supérieurs qu'elles servent. Car nous avons vu qu'il les inclut parmi les sciences indispensables, comme les règles linguistiques, les interprétations des fondements, et les déductions des juristes.

Enfin, il semble que Riḍā hésite quelque peu à accepter explicitement l'exégèse scientifique, en raison des critiques sévères qu'il adresse à l'exégèse de Rāzī, critiques que nous n'avons pu réfuter qu'avec un certain effort. Surtout que ses critiques incluent la mention de certaines sciences qui se sont révélées corrompues - comme il le dit : les sciences apparues dans la religion à son époque, telles que l'astronomie grecque - qui étaient associées aux sciences de la philosophie et de la logique, toutes attribuées aux Grecs, et qui ont été sévèrement critiquées par des savants musulmans, comme al-Ġazālī et Ibn Taymiyyah, comme on le sait. Nous considérons cela comme une condamnation des corruptions apparentes de ces sciences, car elles n'émanent pas de la lumière de l'Islam, et donc, l'inclusion de Rāzī de celles-ci dans son exégèse pourrait troubler la pureté de l'exégèse. Cependant, chaque exégète étant influencé par la culture de son époque, il est difficile d'éviter cette tendance. C'est pourquoi les corrections ultérieures des exégèses précédentes sont nécessaires pour clarifier les interprétations plus anciennes, à condition que les exégèses plus récentes restent sur la bonne voie.

Conclusion

Dans cet article, nous avons discuté l'approche interprétative de l'école al-Manār en ce qui concerne le rôle exégétique de la Sunna et des traditions par rapport à la raison. En fait, 'Abduh affirme que la raison ne s'oppose pas à la tradition authentique, mais elle a un double rôle ; c'est d'analyser et juger, d'une part, les textes explicatifs traditionnels, et d'une autre part, la raison intervient, en l'absence de ces textes, dans l'interprétation coranique tout en s'appuyant sur les outils de l'analyse du discours. Toutefois, dans son œuvre, nous avons remarqué que 'Abduh penche parfois vers une interprétation rationnelle en négligeant les exégèses antérieures. Donc l'exégèse al-Manār utilise la raison comme un outil pour analyser les traditions exégétiques ou interpréter directement le Coran.

Trois thèmes polémiques illustrent l'approche interprétative de l'école al-Manār en ce qui concerne le rôle exégétique de la Sunna et des traditions par rapport à la raison, à savoir :

-
- l'interprétation de la métaphysique dans le Coran
 - l'interprétation des miracles des prophètes mentionnés dans le Coran
 - les informations scientifiques mentionnées dans le Coran.

Premièrement, concernant le rôle de la Sunna et des traditions par rapport à la raison en ce qui concerne l'interprétation des versets la métaphysique, lorsque 'Abduh a traité quelques questions métaphysiques telles que l'histoire des anges et d'Adam dans la sourate Al-Baqara, 'Abduh a mentionné deux interprétations des anges :

1. La première, selon la voie des Salaf, est que les anges sont une création dont Allah nous a informés, et il est obligatoire d'y croire sans chercher à comprendre leur nature exacte.
2. La seconde, selon la voie des *Halaf* (successeurs), certains ont discuté de la nature des anges, tandis que d'autres se sont abstenus.

Il a ensuite mentionné une troisième interprétation, plus symbolique et rationnelle, selon laquelle la croissance des plantes et la création des êtres vivants sont le résultat d'un esprit divin insufflé par Allah, que la législation appelle ange et que les non-croyants appellent forces naturelles. 'Abduh a affirmé qu'il n'y a rien dans la religion qui empêche cette interprétation. Cependant, il a précisé qu'il adhère personnellement à la voie des *Salaf*. Il a également expliqué que ces deux autres interprétations ne sont pas des raisons valables pour accuser quelqu'un de mécréance.

Deuxièmement, concernant le rôle de la Sunna et des traditions par rapport à la raison en ce qui concerne l'interprétation des versets parlant des miracles des prophètes, 'Abduh et Riḍā adoptent une position ambivalente sur les miracles : bien qu'ils acceptent théoriquement leur possibilité, ils tendent à interpréter certains miracles de manière rationnelle, influencés par des courants philosophiques comme le rationalisme et le positivisme. Pour 'Abduh, les miracles sont possibles, mais ils s'inscrivent dans les lois immuables de la création divine, qu'il appelle *sunnat Allah* (les lois naturelles que Allah a placées dans l'univers).

Troisièmement, concernant le rôle de la Sunna et des traditions par rapport à la raison en ce qui concerne l'interprétation des versets contenant des informations sur la création et l'univers, nous pouvons dire que le moins que puisse adopter cette école, comme hypothèse fixe pour interpréter le Coran de manière correcte, est que le Coran ne peut contenir un enseignement contradictoire avec les faits scientifiques. C'est-à-dire par conséquent, les faits scientifiques représentent l'une

des sources interprétatives du Coran selon l'école al-Manār ne ressent aucune crainte pour l'islam face à la science moderne. Donc, il interprétait les versets contenant des informations sur la création et l'univers tout en ayant recours à la raison et aux théories scientifiques modernes.

Bibliographie

I. Sources

- Ouvrages de l'école Al-Manār

RIDĀ Muḥammad R. et 'ABDUH Muḥammad, *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm [Tafsīr al-manār]*, Al-Qāhira, Dār al-Manār, 1947.

RIDĀ Muḥammad R., « Intiqāḍ al-muqtataf wa kitāb al-qistās al-mustaqīm », *al-Manār*, n° du mois de ša'bān 1319 (novembre 1901), tome 4, p. 670-673.

RIDĀ Muḥammad R., « Riḥlat al-qustantīniyah », *al-Manār*, n° du mois de Dul-ḥiġġa 1327 H (Janvier 1910), vol 12, p. 956.

RIDĀ Muḥammad R., « Riḥlatana al-hindiya », *al-Manār*, n° du mois d'al-Muḥarram 1331 H (Janvier 1913), vol. 16, p. 77.

RIDĀ Muḥammad R., *al-Waḥī al-Muḥammadi*, Bayrūt, 1985–6.

RIDĀ Muḥammad R., M. Muḥtašar sīrat al-ustāz al-imām, *al-Manār*, n° du mois de Dul-ḥiġġa 1323 H (Janvier 1910), vol. 8, p. 881-902.

RIDĀ Muḥammad R., *Tārīḥ al-ustād al-imām al-šayḥ Muḥammad 'Abduḥ: wa fihī tāfšīl sīratih wa ḥulāṣat sīrat mūqiz al-šarq wa-l-Islām al-ḥakīm Ġamāl al-dīn Al-Afġanī*, al-Qāhirah, Dār al-Fāḍila, 2006, tome 1, p. 820.

'ABDUH Muḥammad, *Leçons coraniques (Durūs mina al-qur'ān)*, traduit par D. Jazzār, Bayrūt, Dār al-Biruni, 2004.

'ABDUH Muḥammad, *Risālat al-tawḥīd*, al-Qāhira, Dār al-Šurūq, 1994.

'ABDUH Muḥammad, *Tafsīr ġuz' amma*, Al-Qāhirah, Maṭba'at Mišr, 3^{ème} éd., 1923.

'IMĀRA Muḥammad, *Al-A'māl al-kāmila lil-imām Muḥammad 'Abdu*, Bayrūt, Institut arabe pour les études et les publications. 2^{ième} éd., 1979.

- Autres sources en arabe

ABŪ RAYYA Maḥmūd, *Aḍwā' 'ala al-sunnah al-muḥammadiyah*, al-Qahirah, Dār al-Maārif, 6^è éd., 1994.

ABŪ RAYYA Maḥmūd, *šayḥ al-miḍīarah Abū Hurayrah*, Bayrut, 4^è éd., 1993.

ABŪ ZAHRAH Muḥammad, *Naẓariyyat al-ḥarb fī al-islām*, al-Qāhira, Ministère des Waqf, 2^{ième} éd., 2008.

- Aḥmad Muḥammad ŠĀKIR, *Al-bā'it al-ḥaṭīṭ šarḥ iḥtišār 'ulūm al-ḥadīṭ*, Bayrūt, Dār al-kutub al-'ilmiyah, sans date.
- AL-ĠAZĀLĪ Abū Ḥāmid, *Ġawāhir al-qur'ān*, Bayrūt, Dār Iḥiyā' 'ulūm al-dīn, 1996, 2^e éd.
- AL-ĠAZĀLĪ Abū Ḥāmid, *Iḥiyā' 'ulūm al-dīn*, Bayrūt, Dār al-fikr, 1995.
- AL-ĠAZĀLĪ Abū Ḥāmid, *Al-qisṭās al-mustaqīm*, Dimašq, al-maṭba'ah al-ilmiyyah, 1993
- AL-RĀZĪ Faḥr al-Dīn, *Mafatiḥ al-ḡayb*, Bayrūt, Dār Al-fikr, 1^{ème} éd., 1981.
- AL-RĀZĪ Muḥammad b. 'Amr, *Asās al-taqdīs*, al-Qāhira, Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, s.d.
- AL-SIBĀ'Ī Muṣṭafā, *al-Sunnah wa makānatuhā fī-l-tašrī' al-islāmī*, Dimašq, al-Maktab al-islāmī, 3^e éd., 1982.
- AL-ṬABARĪ Muḥammad b. Ġarīr, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān*, annoté par Muḥammad ŠĀKIR, al-Qāhira, Dār al-Risāla, 1^{ère} éd., 2000.
- AMĪN Aḥmad, *Zu'amā' al-iṣlāḥ fī al-'aṣr al-ḥadīṭ*, al-Qāhira, Dār Nahḍit-Miṣr, 1948.
- AMĪN Ḥusayn Ahmad, *Ḥawla al-da'wa ilā taḥbīq al-šarī'a al-islāmiyya*, al-Kuwayt, Dār Su'ād al-Sabbāḥ, 3e éd. 1992.
- GOLDZIEHER Ignaz, *Maḍāhib al-tafsīr al-islāmī*, traduit par 'Abd al-Ḥalīm AL-NAĠĠĀR, Al-Qāhira, Maktabat al-Ḥanġī, Baġdād, Maktabat al-Miṭanna, 1955.
- ḤAMIDULALLAH Muḥammad, *le Noble Coran et la traduction de ses sens en langue française*, al-Madīnah al-Munawarah, Arabie Saoudite, complexe du Roi Fahd, 2003-1424.
- IBN 'ĀSUR Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wal-Tanwīr*, Tūnis, Dār Saḥnūn, 1997.
- IBN RAĠĠAB Abd al-Raḥmān al-Ḥanbalī, *Ġāmi' al-'ulūm wal-ḥikam*, Bayrūt, maison d'édition Ibn Kaṭīr, 1^{ère} éd., 2008.
- IBN RUŠD Muḥammad, *faṣl al-maqāl*, Al-qāhira, Dār al-ma'ārif, 2^e éd..
- IBN TAYMĪYA Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm, *Minḥāġ al-sunna*, al-Riyād, publications de l'université Muḥammad b. Su'ūd, 1991, 3e éd.
- IBN TAYMIYYA Aḥmad b. Abd al-Ḥalīm, *Dar' ta'āruḍ al-'aql wa al-naql*, Publications de l'université Muḥammad b. Su'ūd, al-Riyād, 2e éd.
- KHALDI Souad, *L'ijtihād dans la pensée de Mohamad 'Abduh*, la Courneuve-France, Bayane éditions, 2012.
- MAḤLŪF Muḥammad Ḥasanīn, *al-Madḥal al-munīr fī Muqadimat 'ilm al-tafsīr*, Al-Qāhira, librairie al-Ḥalabī, 1351 H -1932.
- ŠAḤRŪR Muḥammad, *Al-kitāb wal-qur'ān*, Dimašq, Dār Al-Aḥālī, sans date.
- ŠARFĪ 'Abdil-Maġīd, *Al-islām wal-ḥadīṭ*, Tūnis, Al-Dār al-tunissiyah lilnašr, 1991, 2^e éd.

RAMDANĪ Muḥammad, *Ārā' Muḥammad Rašīd Riḍā fī qaḍāyā al-sunnah al-nabawiyah*, Al-Riyād, al-Bayān, 2013, p. 82-88.

- **Ouvrages en langue française**

AL-CHARIF Maher et MERVIN Sabrina, *Modernités islamiques*, Actes du colloque organisé à Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de l'imam Muḥammad 'Abduh, Novembre 2005, Damas, 2006.

ARKOUN Mohammed, Gardet Louis, *L'islam hier-demain*, Editions Buchet/Chastel, Paris, 1978.

HADDAD Mohamed, « 'Abduh et ses lecteurs : pour une histoire critique des 'lectures' de M. 'Abduh », *Arabica* 45, 1998, p. 22-49.

HADDAD Mohamed, *Muḥammad Abduh qirā'a jadīda fī ḥiṭāb al-iṣlāḥ al-dīni*, Dār al-ṭalī'a, Bayrouth, 2003.

JOMIER Jacques, « La Raison et l'Histoire dans le commentaire du Manār », *Revue M.I.D.E.O*, n°19, 1989, p.17-47.

JOMIER Jacques, *Le commentaire coranique du Manar: tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris, Editions G-P. Maisonneuve, 1954.

- **Ouvrages en langue anglaise**

BÖWERING Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari*. Berlin, Walter De Gruyter, 1980.

BROWN Jonathan, *The canonization of al-Bukhārī and Muslim*, Leiden–Boston, Brill, 2010.

HALLAQ Wael, *A History of Islamic Law and Legal Theories*, Cambridge, R.U., publications de l'université Cambridge, 1997.

MALIK Fazlur Raḥmān, *Major Themes of the Quran*, Chicago: University of Chicago Press.

RYAD Umar, *Islamic reformism and Christianity. A critical reading of the works of Muḥammad Raḥīd Riḍā and his associates (1898-1935)*, Leiden, 2009.

SANDS Kristin Zahra, *Sufi commentaries on the qur'an in classical islam*, Abingdon, Routledge, 1^e éd., 2006, pp. 66-71.

- **Ouvrages en langue allemande ;**

GOLDZIHNER Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, traduit vers l'arabe par Abdelḥalīm AL-NAĞĜĀR, Cairo, libraire al-Ḥanġī, Bagdad, libraire al-Muṭannā, 1955.

- **Ouvrages bilngues :**

‘ABDUH Muḥammad, *Leçons coraniques*, traduit par JAZZAR Diah, Bayrūt, Dār al-Biruni, 1ère éd., 2004

I. Thèses

DIOP Ismaila, *Islam et modernité chez Muḥammad Abduh, défis de son époque et enjeux contemporains*, (thèse de doctorat), Université de Strasbourg, 2009.

EL-BESSATY Ahmed, *Le Développement des sciences religieuses à al-Azhar depuis le Cheikh Muḥammad Abduh*, Thèse de doctorat d’État sous la direction de Jacques Berque, Université Paris Descartes, 1979.

PISANI Emmanuel, *Hétérodoxes et non musulmans dans la pensée d’Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 1111)*, (thèse de doctorat), Université Lyon III, 2014.

II. Articles en périodiques

BROWN Jonathan, Even If It’s Not True It’s True: Using Unreliable Ḥadīths in Sunni Islam, *Islamic Law and Society*, 2008, no. 2.

GÖKKIR Bilal, GÖKKIR Necmettin, Sufī or Salafī? Ālūsī’s Struggle For His Reputation Against Ottoman Bureaucracy With His Tafsīr, Ruh al-Maani, *Usūl Īslam Araştırmaları* [en ligne], n° 27, 2017, p. 7 - 18, consulté en ligne, le 20-02-2022, URL : <https://www.researchgate.net/publication/321872886>

IVANYI Katharina A., Who’s in charge? The *Tafsīr al-manār* on questions of religious and political authority, *Maghreb Review*, 2007, 175–195, p. 181.

III. Articles en encyclopédies

Walid SALEH, ‘Al-Biqā’ī’ in *Encyclopaedia of Islam*, THREE. Ed. Kate Fleet et al. Brill Reference en line. Web. 17 Sep. 2022.

IV. Articles en sites d’internet :

Adrien CANDIARD, « La question de l’existence de Allah chez Ibn Taymiyya », *IDÉO*, 22 mai 18, page consultée le 9-9-2024. <https://www.ideo-cairo.org/fr/report-fr/la-question-de-lexistence-de-Allah-chez-ibn-taymiyya/>

V. Dictionnaires

- Dictionnaires arabes-français

‘ ABD AL-NŪR, Jabbūr, *Dictionnaire ‘Abd al-Nūr al-Mufaṣṣal*, Arabe-Français, Beyrouth-Liban, Dār al-‘Ilm lil-Malāīn, 9^{ème} éd., 2004, Par2.

IDRĪS Suhayl, *al-Manhal* (Dictionnaires Français-Arabe), Beyrouth-Liban, Dār al-Adāb, 35^{ème} éd., 2005.

- Dictionnaires français-français

PICOCHÉ Jacqueline, *le Robert Dictionnaire étymologique du français*, Paris, Le Robert, 2007.

ROBERT Paul, *le Grand Robert de la langue française*, Paris, Le Robert, 2005