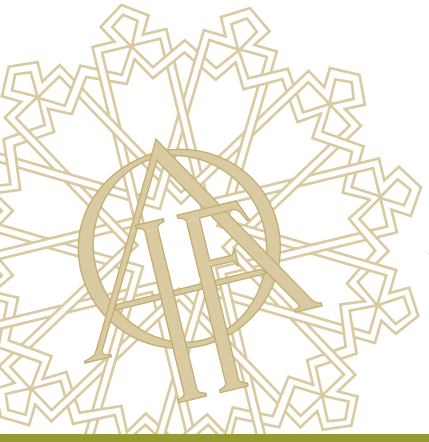
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 44 (2010), p. 195-206

Nadjet Zouggar

Interprétation autorisée et interprétation proscrite selon le Livre du rejet de la contradiction entre raison et Écriture de Taqī l-Dīn Aḥmad b. Taymiyya.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	
9782724711288	*Karnak-Nord XI*	Colin Hope

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

NADJET ZOUGGAR

Interprétation autorisée et interprétation proscrite

selon le *Livre du rejet de la contradiction entre raison et Écriture* de Taqī al-Dīn Aḥmad b. Taymiyya

La présente étude porte sur un aspect fondamental de la pensée du théologien Taqī al-Dīn Aḥmad b. Taymiyya (661/1263 728/1328) qui ressort de son œuvre magistrale le *Livre du rejet de la contradiction entre raison et Écriture* (Kitāb Darʾ taʿāruḍ l-ʿaql wa-l-naql)[1]. Ce livre est une réfutation de la loi d'interprétation (*qānūn al-taʾwīl*) élaborée par les théologiens aš'arites qui aboutit chez Faḫr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1210) à la règle de l'absence nécessaire de tout contre-argument rationnel (*muʿāriḍ ʿaqlī*) afin que les données scripturaires

1. [*Darʾ*]. Édité partiellement pour la première fois en 1903 sous le titre de *Bayān muwāfaqat ṣaḥīḥ al-manqūl li-ṣarīḥ al-maʿqūl* (un tiers de l'œuvre seulement était concerné), en marge du *Minhāǧ al-sunna al-nabawiyya fī naqḍ kalām al-šīʿa wa-l-qadariyya* (éd. Bulaq, 4 vol., Le Caire, 1903), autre ouvrage capital du cheikh damascain consacré à la réfutation de la pensée imāmite du théologien al-Ḥillī (m. 726/1325). L'œuvre sera éditée intégralement par Muḥammad Rašād Sālim de 1979 à 1981.
Bien qu'étant d'un intérêt capital pour les études en pensée islamique, il est remarquable que cette œuvre n'ait jamais fait l'objet d'une étude approfondie. Au point qu'Y. Michot, spécialiste des écrits d'Ibn Taymiyya, déplore que « vingt ans après sa première édition intégrale, une telle *summa* soit encore à peu près complètement ignorée des histoires occidentales de la pensée musulmane… », cf. Michot, « Vanités », p. 598.
Outre la contribution d'Y. Michot qui en a traduit des fragments, notamment la critique de la *Risāla al-aḍḥawiyya* d'Avicenne qui y figure dans « A Mamlūk », p. 149-203 et p. 309-363, nous ne disposons que de deux autres articles qui s'y intéressent, mais dont le contenu est relativement schématique. Le premier est dû au professeur B. Abrahamov : « Ibn Taymiyya », p. 256-273, dont l'essentiel est repris dans un ouvrage plus récent, consacré au rapport entre religion et raison dans l'islam : *Islamic Theology : Traditionalism and Rationalism*.
La seconde contribution est de Nicholas Heer : « The Priority of Reason », p. 181-195. La portée de cet article est encore plus restreinte puisqu'il n'aborde que la réfutation épistémologique de « La loi d'interprétation » (*qānūn al-taʾwīl*) qui figure au début de l'ouvrage, et consacre près de la moitié de son article à reprendre l'évolution historique de la théorie de l'objection rationaliste dans le *kalām*. Un exposé dont une grande partie avait déjà été fournie par M.R. Sālim en introduction de son édition du *Darʾ*.

AnIsl 44 (2010), p. 195-206 Nadjet Zouggar
Interprétation autorisée et interprétation proscrite selon le Livre du rejet de la contradiction entre raison et Écriture de Taqī l-Dīn Aḥmad b. Taymiyya.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de la religion soient source de vérité certaine. En d'autres termes, il s'agit pour Ibn Taymiyya de démontrer l'inanité de la théorie qui donne prévalence à la raison sur le sens apparent de la révélation coranique en cas de contradiction entre les deux. Une théorie qui est énoncée au début de l'ouvrage sous cette formule :

> « Si les preuves scripturaires et rationnelles (*al-adilla al-samʿiyya wa-l-ʿaqliyya*), ou la tradition et la raison (*al-samʿ wa-l-ʿaql*) ou bien l'Écriture et la raison (*al-naql wa-l-ʿaql*) ou encore les énoncés prépondérants et les certitudes rationnelles (*al-ẓawāhir al-naqliyya wa-l-qawāṭiʿ al-ʿaqliyya*) et autres expressions similaires, se contredisent, soit elles sont conciliées, ce qui est impossible car il s'agirait de violer le principe de contradiction (*al-ǧamʿ bayn al-naqīḍayn*). Ou alors il faut les réfuter tous les deux, sinon, donner priorité à l'Écriture sur la raison, ce qui est impossible car la raison est la source de l'Écriture. Et avantager l'Écriture désavouerait la raison qui en est la source. Or, désavouer la source de quelque chose revient à désavouer la chose en elle-même. Par conséquent, donner prééminence à l'Écriture désavoue autant l'Écriture que la raison. Il est donc obligatoire de donner prééminence à la raison. La tradition peut alors être interprétée (*yata'awwal*) ou bien remise à Dieu (*yufawwaḍ*). Si ce sont deux arguments contraires qui s'opposent, alors il est impossible de les concilier mais il est possible de les réfuter tous les deux [2]. »

Au sein de l'aš^{c}arisme, Faḫr al-Dīn al-Rāzī semble bien être le premier théologien à avoir érigé l'absence d'un contre-argument rationnel en condition *sine qua non* pour que les sources scripturaires que sont le Coran et les traditions prophétiques produisent un savoir certain (*yaqīn*) plutôt que conjectural (*ẓannī*) [3]. Al-Rāzī aborde le sujet en maints endroits dans son œuvre mais dans son livre *Asās al-taqdīs* il expose la loi de façon encore plus précise. Nous traduisons ce passage extrait de cet ouvrage car il convient de bien exposer les idées qui ont provoqué la réaction taymiyenne et commandé la rédaction du *Dar'* :

> « Si les preuves décisives rationnelles (*al-dalā'il al-qaṭʿiyya al-ʿaqliyya*) établissent une chose, et qu'ensuite surviennent des preuves scripturaires (*adilla naqliyya*) dont le sens apparent contredit cette chose, [la solution] ne peut exclure l'une de ces quatre possibilités :
>
> • Soit le jugement de la raison et de l'Écriture sont [tous deux] validés, impliquant la validation de deux contraires (*taṣdīq al-naqīḍayn*), ce qui est impossible (*muḥāl*) ;
>
> • Ou alors ils sont [tous deux] rejetés, impliquant de juger faux deux contraires (*takḏīb al-naqīḍayn*), ce qui est impossible ;
>
> • Sinon, il faut authentifier les preuves scripturaires et désavouer les preuves rationnelles, ce qui est nul, puisqu'il nous est impossible de connaître la validité des preuves scripturaires autrement qu'en connaissant, par des preuves rationnelles, l'attestation du créateur, de ses attributs et la façon dont le miracle témoigne de la véridicité du prophète, de même que l'apparition de [tels] miracles chez Muḥammad.

2. Ibn Taymiyya, *Dar'* I, p. 4.
3. Voir l'exposé de M.R. Sālim dans *Dar'* I, p. 6-8.

AnIsl 44 (2010), p. 195-206 Nadjet Zouggar
Interprétation autorisée et interprétation proscrite selon le Livre du rejet de la contradiction entre raison et Écriture de Taqī l-Dīn Aḥmad b. Taymiyya.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

> « Si l'on admettait que les preuves rationnelles décisives soient dépréciées, la raison serait incriminée et son discours serait proscrit (*ṣāra al-ʿaql muttahaman ġayr maqbūl al-qawl*), et si tel était le cas, son discours serait [également] invalidé concernant les principes [susmentionnés], Or, si ces principes n'étaient pas attestés, les arguments scripturaires ne seraient pas valides. Il est donc établi que discréditer la raison pour valider l'Écriture conduit à discréditer tant la raison que l'Écriture, ce qui est nul[4]. »

Étant donné que ces trois possibilités sont nulles, conclut al-Rāzī, en cas de contradiction entre la raison et des arguments scripturaires, il convient de trancher par le biais d'arguments rationnels décisifs pour savoir si ces arguments scripturaires sont valides ou non. S'ils sont valides, leur vouloir dire (*al-murād minhā*) n'étant pas conforme à leur sens obvie (*ẓawāhirihā*) et que, d'autre part, il est possible de les interpréter alors il convient de le faire ; s'il n'est pas possible de les interpréter alors il faut se dire que Dieu seul en connaît le sens.

Notons qu'al-Rāzī n'est assurément pas le premier à avoir opté pour une solution favorable à la raison en cas de conflit avec l'Écriture sacrée[5]. Et si Ibn Taymiyya semble à première vue focaliser ses critiques sur lui, il attribue finalement la paternité de cette loi à Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 505/1111) qui, dans un essai intitulé *Qānūn al-taʾwīl*, stipulait qu'en cas de contradiction entre raison et révélation, désavouer la raison revient à désavouer la religion, parce que la religion fut validée par la raison ; autrement dit : « Si la démonstration rationnelle n'était pas valide nous n'aurions pu faire de distinction entre prophètes et pseudo-prophètes ou entre hommes sincères et menteurs[6]. »

Au dire d'Ibn Taymiyya, cet essai aurait été réfuté par le cadi Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (m. 543/1148), lequel finit pourtant par se fourvoyer en suivant la tendance générale d'un ašʿarisme plus ancien, représenté notamment par Abū Bakr al-Bāqillānī (m. 403/1013) et Abū l-Maʿālī al-Ǧuwaynī (m. 478/1085) qui avaient eux aussi opté pour une solution favorable à la raison en cas de contradiction avec les sources scripturaires de la religion[7].

L'ouvrage d'Ibn Taymiyya qui nous occupe ici comporte quarante-quatre réponses correspondant à des cas (*waǧh*) de longueurs variables. Les dix-sept premiers sont relativement courts, les plus brefs étant formulés en deux ou trois lignes, ce qui contraste avec les longs développements de certains qui occupent plusieurs volumes de l'édition M.R. Sālim[8]. Au-delà de la réfutation de la loi d'interprétation imputée à Faḫr al-Dīn al-Rāzī, l'auteur réexamine les opinions théologiques d'un bon nombre d'auteurs. Ces opinions qu'il juge hérétiques lui semblent découler directement d'une interprétation de la révélation coranique mettant en œuvre la loi en question.

4. Al-Rāzī, *Asās*, p. 210-211.
5. *Darʾ* I, p. 9.
6. Al-Ġazālī, *Qānūn*, p. 19-20.
7. *Darʾ* I, p. 6. Al-Ǧuwaynī, *Al-Iršād*, p. 358.
8. Notamment les cas n^os^ 19 et 43 et 44 qui peuvent paraître interminables tant ils sont développés.

AnIsl 44 (2010), p. 195-206 Nadjet Zouggar
Interprétation autorisée et interprétation proscrite selon le Livre du rejet de la contradiction entre raison et Écriture de Taqī l-Dīn Aḥmad b. Taymiyya.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'argumentation du *Dar'* se déroule simultanément sur deux axes. Le premier consiste à réfuter la prévalence de la raison sur la révélation d'un point de vue épistémologique. Là, l'auteur procède en dialecticien et s'appuie tant sur le Coran que sur des raisonnements logiques qui ne manquent pas d'être pertinents. Le deuxième axe de sa critique se fonde exclusivement sur les sources scripturaires de l'islam et consiste à mettre en exergue les conséquences de cette loi d'interprétation, qui selon lui « n'est qu'un avatar de toutes les méthodes inventées par les théologiens pour légitimer leurs doctrines hérétiques et se permettre de rejeter toutes les données révélées qui ne s'accordent pas avec leurs principes[9] ». Ces conséquences, l'auteur les situe globalement dans la théodicée, et en particulier sur la question des attributs divins. La négation de tels attributs par diverses écoles pratiquant une herméneutique soutenue par la loi décriée étant la question centrale de l'ouvrage.

Ce qui caractérise particulièrement l'écriture d'Ibn Taymiyya ce sont les digressions dans lesquelles il aborde des sujets qui semblent l'obséder tant ils sont récurrents. Au risque de faire perdre le fil de ses idées au lecteur, le *Dar'* comprend ainsi de très nombreuses digressions, sur des dizaines de pages, qui permettent à notre auteur d'exprimer toutes ses opinions en matière de théologie, en l'inscrivant de fait dans le champ du *kalām* auquel il refusait pourtant d'appartenir[10].

Les traditions interprétatives hérétiques

En préambule des quarante-quatre cas qui constituent sa réfutation de la loi d'interprétation susmentionnée, Ibn Taymiyya s'attarde sur la critique des méthodes d'interprétation enseignées par les *mutakallimūn* et les *falāsifa*[11]. Son propos étant de mettre en lumière les prophétologies qui découlent de ces méthodes, en insistant sur leur outrage à l'égard de l'autorité intellectuelle et politique du Prophète. Et il convient de souligner que cette accusation de lèse-prophétie sert d'argument de choix dans la présente critique contre les tenants d'une interprétation rationaliste du Coran[12].

Les deux principales approches critiquées sont, d'une part, celle dite des tenants du remplacement (*ahl al-tabdīl*), et celle des tenants de la présomption d'égarement et d'ignorance.

9. *Dar'* I, p. 6.

10. Dans ses réponses, Ibn Taymiyya met à contribution les élaborations de penseurs de différentes tendances qu'il cite *in extenso*, notamment : Avicenne ; Abū al-Barakāt al-Baġdādī ; Averroès ; Faḫr al-Din al-Rāzī ; al-Ġazālī ; al-ʿAmīdī ; Ibn ʿArabī ; al-Ǧuwaynī ; al-Aš'arī ; Ibn Ḥanbal ; Abū Yaʿlā al-Farrā' ; et bien d'autres encore.

11. Pour une traduction plus complète de ce préambule, cf. Ibn Taymiyya, *Lettre*, trad. Y. Michot, p. 20-27.

12. Contrairement à Ibn Taymiyya qui se sert de leurs prophétologies pour excommunier les *falāsifa*, la célèbre réfutation des philosophes *Tahāfut al-falāsifa* d'al-Ġazālī ne porte pas sur cette question.

AnIsl 44 (2010), p. 195-206 Nadjet Zouggar
Interprétation autorisée et interprétation proscrite selon le Livre du rejet de la contradiction entre raison et Écriture de Taqī l-Dīn Aḥmad b. Taymiyya.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les tenants du remplacement

Ils se scindent en deux groupes :

Les gens de l'illusion et de l'imagination (ahl al-wahm wa-l-taḫyīl)

Ibn Taymiyya écrit que les tenants de l'illusion (*wahm*) et de l'imagination (*taḫyīl*), qui désignent en réalité les *falāsifa*, affirment que les prophètes ont parlé des *divinalia*, du Paradis, de l'Enfer et des anges en des termes non conformes à la chose en elle-même. Selon eux, les prophètes se seraient donc adressés au commun des mortels de sorte que ces derniers aient l'illusion (*yatawahhamūn*) et qu'ils s'imaginent (*yataḫayyalūn*) que Dieu est un corps immense, que les corps seront ressuscités et qu'ils auront une rétribution ou une punition sensibles, bien que ces philosophes pensent que les choses en elles-mêmes ne sont pas ainsi. Selon notre auteur, les tenants de cette opinion disent qu'il est dans l'intérêt (*maṣlaḥa*) de la foule que l'on s'adresse à elle de sorte qu'elle s'imagine que les choses sont ainsi, même si c'est un mensonge ; auquel cas, ce serait un mensonge dans l'intérêt de la foule, puisqu'il n'existerait d'autres moyens pour la guider vers le chemin du salut que celui de l'instruire par le biais de symboles. « Avicenne et ses semblables ont élaboré leur règle [d'interprétation de la révélation] en se fondant sur ce principe, tel qu'il en est de la loi qu'il a énoncée dans sa *Risalā al-aḍḥawiyya*[13]. Ces gens-là disent que les prophètes ont employé ces mots dans l'intention [d'en faire saisir] le sens apparent (*ẓawāhiruhā*) afin que la foule en comprenne ce sens, même si ces apparences en elles-mêmes sont fausses, mensongères et contraires à la vérité. Leur visée étant d'instruire la foule avec mensonges et choses vaines par intérêt[14]. »

Parmi les interprètes de la révélation qui s'inscrivent dans ce courant, Ibn Taymiyya distingue d'une part ceux qui enseignent que le Prophète ne connaissait pas la vérité comme la connaissent les philosophes et par conséquent, « à l'instar d'al-Fārābī et Mubaššir b. Fātik, préfèrent le philosophe parfait (*al-faylasūf al-kāmil*) au Prophète[15] » – de même que d'autres, tel Ibn ʿArabī, « donnent prééminence au Sceau des saints (*ḫātim al-awliyā'*) sur le Prophète[16] » – et de l'autre, ceux qui, tels Avicenne et ses disciples, affirment que le Prophète connaissait le sens profond de ce qu'il révélait, en laissant paraître autre chose à dessein. Ceux-là, écrit Ibn Taymiyya, considèrent que le Prophète a prééminence sur les philosophes « parce qu'il détient autant de connaissances que le philosophe et bien plus, et qu'il sait s'adresser à la foule d'une manière qui fait défaut au philosophe[17] ».

13. Cf. Michot, «A Mamlūk», p. 149-203 et p. 309-363.
14. *Dar'* I, p. 8-9.
15. *Ibid.*, p. 9-10. Une majorité de spécialistes en pensée arabe parmi lesquels Shlomo Pines, Fawzi Najjar, Majid Fakhri, Muhsin Mahdi et Joel Kraemer, sont arrivés au même constat d'une subordination de la religion à la philosophie chez al-Fārābī. Ces auteurs trouvent dans les écrits politiques de ce dernier l'expression de ce que la religion est une imitation de la philosophie dans le sens qu'elle enseigne à la multitude des opinions qui ne sont que des images de la vérité. Une vérité que seule la philosophie serait à même de connaître de façon certaine. Cf. Galston, *Politics*, p. 6 et note.
16. Cette accusation envers Ibn ʿArabī est récurrente dans les écrits d'Ibn Taymiyya. Pour en connaître les motifs voir : M. Chodkiewicz, *Le Sceau*, p. 55-62.
17. *Dar'* I, p. 10.

AnIsl 44 (2010), p. 195-206 Nadjet Zouggar
Interprétation autorisée et interprétation proscrite selon le Livre du rejet de la contradiction entre raison et Écriture de Taqī l-Dīn Aḥmad b. Taymiyya.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les gens de la falsification et de l'interprétation (ahl al-taḥrīf wa-l-ta'wīl)

Cette catégorie renvoie aux *mutakallimūn* qui ont formulé la loi d'interprétation susmentionnée. L'auteur écrit à leur sujet : « Quant aux tenants de la falsification et de l'interprétation, ils disent : "L'intention des prophètes, dans leurs discours, est [de ne signifier] que la vérité en elle-même. Et la vérité en elle-même est ce que nous avons su par nos intellects (*mā ʿalimnāhu bi-ʿuqūlinā*)." Puis ils s'efforcent d'interpréter les discours en fonction de ce qui s'accorde avec leur opinion [en employant] des types d'interprétations qui nécessitent que les langues soient détournées de leur usage habituel (*iḫrāǧ al-luġāt ʿan tarīqatihā al-maʿrūfa*) et de recourir aux étrangetés des sens figurés et des tropes (*ġarā'ib al-maǧāzāt wa-l-istiʿārāt*) [18]. »

Ibn Taymiyya considère que le propre de ces gens est de confondre l'interprétation (*al-ta'wīl*) avec le contre-argument rationnel (*al-muʿāriḍ al-ʿaqlī*). En outre, il déplore que dans la majeure partie de ce qu'ils interprètent, les intelligents (*ʿuqalā'uhum*) parmi eux seraient à même de savoir pertinemment que l'intention des prophètes ne s'accorde pas avec le fruit de leurs interprétations. Leur principal défaut étant, selon lui, de se tromper en attribuant aux mots un sens possiblement voulu par le locuteur sans chercher à dégager le sens réellement voulu par ce dernier. « Or, l'auteur de toute interprétation dont le but n'est pas d'élucider l'intention du locuteur et l'interprétation de son discours par des moyens qui permettent de saisir son intention, trahit celui dont il interprète le discours (*kāḍib ʿalā man ta'awwala kalāmahu*) [19]. » Notre auteur d'ajouter qu'ayant peur de tomber dans cet écueil, la plupart de ces exégètes ne sont pas affirmatifs quant à leurs interprétations (*lā yaǧzumūn bi-al-ta'wīl*) et se bornent à dire : « Il est possible que le sens voulu soit cela», alors que le plus souvent, tant le contexte du discours (*siyāq al-kalām*) que l'état du locuteur (*ḥāl al-mutakallim*) indiquent que c'est impossible [20].

Les gens de la présomption d'égarement et d'ignorance (ahl al-taḍlīl wa-l-taǧhīl) :

Les tenants de la présomption d'égarement (*al-taḍlīl*) et d'ignorance (*al-taǧhīl*) interprètent le verset : « [Mais] l'interprétation [de ces versets équivoques] n'est connue que d'Allah et de ceux enracinés dans la science qui déclarent : 'Nous croyons à cela, tout émane de notre Seigneur' [21] » en plaçant une virgule après : «[Mais] l'interprétation [de ces versets équivoques] n'est connue que d'Allah. » Selon Ibn Taymiyya, cet arrêt suppose que le Coran comporte des significations qui sont autres que le sens apparent par lequel il est saisi et que celles-ci ne sont connues que de Dieu ; ce qui implique, écrit-il, que l'ange Gabriel qui les a transmises, le Prophète Muḥammad, de même que tous les autres prophètes, compagnons et disciples compris, ignoraient ces significations [22].

18. *Ibid.*, p. 12. Dans la recherche du sens du Coran, les *mutakallimūn* semblent avoir toujours confondu les notions de sens figuré (*maǧāz*) et de métaphore (*istiʿāra*), Cf. Gardet, Anawati, *Introduction*, p. 396.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*
21. Cor. 3, 7, traduction de R. Blachère modifiée par nos soins.
22. *Dar'* I, p. 14.

AnIsl 44 (2010), p. 195-206 Nadjet Zouggar
Interprétation autorisée et interprétation proscrite selon le Livre du rejet de la contradiction entre raison et Écriture de Taqī l-Dīn Aḥmad b. Taymiyya.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Par conséquent, lorsque le Prophète Muḥammad révélait les paroles qui ont permis à d'autres musulmans que ceux dont il est question ici de concevoir les attributs de Dieu, notamment : « Le bienfaiteur, sur le trône se tient en majesté [23] », « Vers lui s'élève la parole excellente [24] » ; « Les mains [d'Allah], tout au contraire, sont ouvertes [25] » ; « Dieu descend toutes les nuits dans le ciel du monde [26] », etc., il n'en connaissait pas la signification.

Les tenants de cette méthode se voient également attribuer une prophétologie injurieuse en ce que selon eux : « Les prophètes et leurs successeurs sont des ignorants égarés (*ǧāhilūn ḍāllūn*) qui ne savaient pas ce que Dieu voulait signifier par Ses descriptions sur Lui-même [contenues] dans les versets et les dires des prophètes [27]. »

Parmi les partisans de cette approche l'auteur distingue ceux qui disent : « [Ces signes] renvoient à un signifié différent de celui qui est apparent et compris, et aucun prophète, ange, compagnon ou savant, n'a jamais su ce que Dieu a voulu dire [28] », et ne laissent ainsi aucune possibilité de dégager un sens de ces versets ambigus, de ceux qui considèrent que les signes en questions doivent être compris au sens propre, mais qu'ils recèlent un sens caché qui correspond à une vérité que seul Dieu connaîtrait. Ces derniers se contredisent explique l'auteur, puisqu'ils enseignent qu'il faut opter pour le sens propre mais qu'en réalité, ils optent pour un sens différent issu de leurs interprétations.

L'auteur conclut son exposé en mesurant le degré d'infidélité de ces écoles. Les *mutakallimūn*, dit-il, s'accordent pour dire que le Prophète a, soit ignoré, soit dissimulé la vérité, sans pour autant avoir l'intention de transmettre l'ignorance fabriquée (*al-ǧahl al-murakkab*) [29]. L'intérêt de révéler de telles paroles ambiguës étant selon eux d'inciter les gens à pratiquer l'*iǧtihād* (l'effort d'interprétation) afin qu'ils obtiennent la vérité par le biais de leur intellect.

Quant aux *falāsifa*, adeptes du remplacement (*tabdīl*), qui enseignent que le Prophète a voulu transmettre des croyances fausses et l'ignorance fabriquée (*al-ǧahl murakkab*), l'auteur explique qu'ils sont célèbres dans la communauté pour leur athéisme (*ilḥād*) et leur hérésie (*zandaqa*) [30].

Outre l'accusation de porter atteinte au rang des prophètes qui est un *topos* rhétorique dans la réfutation d'Ibn Taymiyya, le principal argument développé contre ces écoles consiste à démontrer la relativité de ce qui est sujet à interprétation. Afin d'établir une telle démonstration, notre auteur brosse un tableau doxographique des attributs divins, montrant que si ces

23. Cor. 20, 5.
24. Cor. 35, 10.
25. Cor. 5, 64.
26. Ḥadīṯ mentionné par Muslim et Ibn Ḥanbal, cf. Wensinck, *Concordance*, s. v. «nazala»VI, p. 413.
27. *Ibid.*, p. 16.
28. *Ibid.*
29. Ibn Taymiyya utilise souvent cette expression qu'il oppose à l'ignorance simple (*al-ǧahl al-basīṭ*). Ces deux notions semblent faire écho à ce qui est décrit dans les chapitres 1 à 8 du Livre III de *l'Éthique à Nicomaque*. Aristote y parle de deux sortes d'actes que l'on produit par ignorance, les uns résultant de l'ignorance de la règle universelle et les autres résultant des faits singuliers ou des conditions dans lesquelles se déroule la chose. Cf. Aristote, *Éthique*, p. 55-73.
30. *Dar'* I, p. 17.

AnIsl 44 (2010), p. 195-206 Nadjet Zouggar
Interprétation autorisée et interprétation proscrite selon le Livre du rejet de la contradiction entre raison et Écriture de Taqī l-Dīn Aḥmad b. Taymiyya.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

écoles sont d'accord pour affirmer que le Prophète n'a pas élucidé le sens des textes considérés comme étant ambigus, elles divergent néanmoins sur le caractère ambigu de certains versets qui sont perçus comme tels par certaines et non par d'autres. Ainsi les négateurs de tels attributs divins qui en attestent d'autres prétendront que les versets relatifs à ce qu'ils nient sont ambigus et que les autres sont clairs. Et comme chacune de ces écoles adopte cette pratique, dit l'auteur, il n'existe aucune règle qui permet d'établir que telle donnée scripturaire est sujette à interprétation alors que telle autre est à prendre au pied de la lettre.

Faut-il rappeler que ce même verset (Cor. 3, 7) est l'argument suprême invoqué dans le *Traité décisif* (*Faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā bayna al-šarīʿa wa-l-ḥikma min al-ittiṣāl*) du philosophe Ibn Rušd (m. 595/1198), traité qui fonde la nécessité de pratiquer la philosophie en vertu de la Loi divine. Notons à ce propos que la tournure de ce verset permit à Ibn Rushd d'affirmer que le tout-venant ne peut accéder à la vérité profonde de la parole divine, et que seuls quelques esprits initiés ont ce privilège.

Dans la deuxième partie de cet article, nous allons voir qu'une telle restriction est sans doute demeurée insuffisante au regard des littéralistes qui soutenaient que nul ne peut pénétrer le *Mystère de Dieu* et trouvaient refuge dans la théorie du *tafwīḍ*.

La signification du mot *ta'wīl* chez Ibn Taymiyya

Dans sa réponse aux tenants de la nécessité de recourir à l'interprétation (*ta'wīl*) en cas de contradiction entre le sens apparent de la révélation et la raison, Ibn Taymiyya enseigne que le mot *ta'wīl* revêt trois significations et que seules les deux premières sont validées par les compagnons du prophète et leurs successeurs [31] :

- Tel qu'il apparaît dans le Coran, dit-il, le mot *ta'wīl* signifie une explication simple, c'est-à-dire dégager le sens originel auquel la chose renvoie (*mā ya'ūl al-amr ilayhi*), même s'il s'agit du sens premier ;
- La deuxième signification renvoie à l'explication du discours (*tafsīr al-kalām*) et l'éclaircissement de sa signification (*bayān maʿnāhu*). Ce qui correspond, dit-il, à la pratique des anciens exégètes tel Muǧāhid (m. 102/722) ;
- Et enfin, la troisième acception qui est rejetée par notre auteur désigne le fait de transférer le sens d'un mot depuis son sens obvie que l'on fait prévaloir sans déduction (*rāǧiḥ*) vers une signification prévalente (*marǧūḥ*) déduite en vertu d'un indice (*dalīl*).

Par ailleurs, le seizième cas (*al-waǧh al-sādis ʿašar*) du *Dar'* rappelle que ceux qui opposent leur opinion personnelle à un passage donné de la révélation, recommandent soit de l'interpréter (*ta'wīl*) ou bien de s'en remettre à Dieu (*tafwīḍ*), c'est-à-dire de s'abstenir de toute interprétation puisque Dieu seul connaîtrait la signification de certains passages du Coran [32].

Or, écrit Ibn Taymiyya, l'interprétation autorisée (*al-ta'wīl al-maqbūl*), est la plus fidèle au vouloir dire (*murād*) du locuteur. Quant aux interprétations prônées par les contradicteurs de

31. *Ibid.*, p. 14.
32. *Dar'* I, p. 201-8. Le vingt septième cas revient sur le même sujet (cf. *Dar'* V, p. 208-279).

AnIsl 44 (2010), p. 195-206 Nadjet Zouggar
Interprétation autorisée et interprétation proscrite selon le Livre du rejet de la contradiction entre raison et Écriture de Taqī l-Dīn Aḥmad b. Taymiyya.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

la révélation : « On ne peut pas savoir [qu'elles correspondent] au vouloir [dire] du Prophète. Dans la plupart des cas, il est même évident qu'elles vont à l'encontre de ce qu'il a énoncé, comme cela ressort des interprétations (*ta'wīlāt*) des qarmates et des bātinites, sans qu'il soit nécessaire d'en fournir une preuve particulière[33]. » Et si l'objectif de l'interprète n'est pas la connaissance de l'intention du locuteur, conclut-il, son interprétation du mot porte alors sur un sens probable chez ceux qui l'emploient parmi les Arabes, ce qu'il juge comme relevant de la falsification et de l'athéisme et non d'une volonté d'interprétation et d'éclaircissement.

À l'inverse des littéralistes du courant ḥanbalite pour lequel il avait un penchant manifeste, Ibn Taymiyya s'opposait radicalement à l'idée de s'abstenir d'interpréter le Coran pour s'en remettre à Dieu (*al-tafwīḍ*). Selon lui, Dieu ayant enjoint aux êtres humains de réfléchir sur le Coran et de le comprendre, il est impossible qu'Il exige en même temps qu'ils s'abstiennent de le comprendre dans son intégralité[34]. Dans le même sens, il argumente que si le discours (*al-ḫiṭāb*) qui fut destiné à indiquer la voie du salut et faire sortir les hommes des ténèbres vers la lumière contient des textes dont le sens apparent (*al-ẓāhir*) n'est que méprise et infidélité (*bāṭil wa-kufr*), sans qu'il soit voulu que nous n'en connaissions ni le sens apparent ni le sens caché, ou alors, le sens apparent étant erroné, qu'il soit voulu que nous n'en saisissions que le sens caché, sans que cela soit indiqué dans ce discours ; dans les deux cas, nous aurions été abordés avec un discours où la vérité n'est pas explicitée, sans pouvoir savoir que le sens apparent de ce discours n'indique que mépris et infidélité[35]. Mais pour Ibn Taymiyya il est certain que Dieu et le Prophète sont exempts d'un tel agissement et que cette vue ne peut émaner que des tenants de la falsification et de l'athéisme.

Enfin, et pour finir de mettre en pièce cette doctrine, Ibn Taymiyya vise maintenant ceux qui se réclament de la tradition prophétique (*ahl al-sunna*) et des *anciens* (*salaf*) parmi les adeptes du *tafwīḍ*. Revenant sur l'exégèse du fameux verset (Cor. 3,7), il écrit : « Si l'on nous dit : "vous savez que beaucoup d'*anciens* (salaf) observent un arrêt après le verset '[Mais] l'interprétation [de ces versets équivoques] n'est connue que d'Allah'. Parce que beaucoup de gens disent que c'est l'opinion des *anciens* qui fut recueillie chez Ubayy b. Kaʿb, Ibn Masʿūd, ʿĀ'iša, Ibn ʿAbbās et ʿUrwa b. al-Zubayr etc., alors qu'un autre discours [contradictoire] énonçant que les *anciens* connaissent l'interprétation [des versets équivoques], est recueilli chez Ibn ʿAbbās également, mais aussi Muǧāhid, Muḥammad Ibn Ǧaʿfar, Ibn Isḥāq et Ibn Qutayba, ce que vous dites là [en récusant l'idée du *tafwīḍ*] porte atteinte à ces *anciens* et à leurs successeurs"[36]. »

L'auteur de répondre : « Les choses ne sont pas ainsi. Car les *anciens*, qui ont dit "[Mais] l'interprétation [de ces versets équivoques] n'est connue que d'Allah" s'exprimaient entre eux avec la langue qu'ils connaissaient. Et le mot *ta'wīl*, chez eux, ne voulait pas dire l'interprétation technique particulière (*al-ta'wīl al-iṣṭilāḥī al-ḫāṣṣ*) qui consiste à détourner le mot (*ṣarf al-lafẓ*)

33. *Dar'* I, p. 201.
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*, p. 202.
36. *Ibid.*, p. 205. Les deux traditions existent bien mais la première reflète plus fidèlement la doctrine attribuée aux *anciens* par les ḥanbalites. C'est ce qui ressort de l'exégèse coranique d'al-Tabarī où sont exposées les différentes traditions relatives à la lecture de ce verset. Cf. Al-Ṭabarī, *Ǧāmiʿ* VI, p. 201-204.

AnIsl 44 (2010), p. 195-206 Nadjet Zouggar
Interprétation autorisée et interprétation proscrite selon le Livre du rejet de la contradiction entre raison et Écriture de Taqī l-Dīn Aḥmad b. Taymiyya.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de son sens démontré (*madlūl ʿalayh*) et compris (*mafhūm minhu*) dans un sens différent [37]. » Pour notre auteur, le fait même d'appeler ce procédé *interprétation* (*ta'wīl*) est une convention établie par un groupe de théologiens et de juristes tardifs ; et cette convention n'est pas valable pour les *anciens*, les compagnons et les disciples des quatre imams. Sans parler, dit-il, de ce *ta'wīl* encore plus éloigné des *anciens*, qui consiste à transférer le sens d'un mot vers une signification prévalente (*marǧūḥ*) en vertu d'un indice (*dalīl*), et de justifier cela en prétendant que ladite signification est inconnue du commun des mortels et que le sens obvie (*rāǧiḥ*) ne correspond pas à ce que Dieu a voulu dire. [38]

Pour notre auteur, en accord avec la langue des *anciens*, la seule interprétation valide du texte coranique comporte deux volets. Premièrement, l'interprétation du discours illocutoire (*ta'wīl al-kalām al-ṭalabī*), qui énonce les commandements et les interdictions contenus dans la révélation, se traduit par la pratique religieuse. Quant à l'interprétation de ce dont Dieu a informé au sujet de ses attributs et des fins dernières, il s'agit de la vérité en elle-même. Mais le « comment » (*al-kayf*) de ce qu'il énonce est inconnu.

Ibn Taymiyya affirme ici son adhésion à la doctrine attribuée aux *anciens* dont Mālik b. Anas (m. 179/795) est tenu pour être l'un des précurseurs [39]. Dieu siège (*istawā*), nous savons cela et nous devons y croire, lui fait dire Ibn Taymiyya, mais nous ne savons pas comment se fait cette installation (*al-istiwā' maʿlūm wa-l-kayf maǧhūl*) [40]. Dans le même sens, Aḥmad Ibn Ḥanbal ainsi que d'autres *anciens* auraient affirmé : « Nous ne connaissons pas le "comment" de ce dont Dieu a informé sur Lui-même, bien que nous en connaissions le sens (*maʿnāhu*) et l'interprétation (*tafsīrahu*) [41]. »

Ainsi, pour notre auteur, ceux des *anciens* pour lesquels Dieu seul connaît l'interprétation des versets ambigus, dans ce sens, disent vrai.

Quant à ceux qui disent que l'interprétation (*ta'wīl*), c'est-à-dire, l'explication (*tafsīr*) et la mise au jour de Son propos (*bayān mā yurād bihi*), n'est connue que de Dieu, ils sont contredits par tous les compagnons et les disciples qui ont expliqué le Coran dans son intégralité et ont affirmé qu'ils en connaissaient la signification. Pour étayer son opinion, l'auteur invoque l'aura de plusieurs précurseurs, notamment Muǧāhid (m. 102/722), l'un des plus anciens exégètes, qui aurait dit : « J'ai exposé le corpus (*al-muṣḥaf*) à Ibn ʿAbbās depuis la liminaire (*al-fātiḥa*) à la dernière [sourate] en l'arrêtant à chaque verset pour l'interroger » ; et Ibn Masʿūd (m. 31/652), le compagnon du Prophète, auquel il attribue cette phrase : « Le Livre de Dieu ne contient aucun verset dont j'ignore le propos » ; sans compter Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728-729) qui aurait dit : « Dieu n'a révélé aucun verset sans désirer que son sens soit saisi [42]. »

37. *Dar'* I, p. 206.
38. *Ibid.*
39. Cette doctrine est souvent confondue avec le «*bi-lā kayfa*» (sans comment) enseigné plus tard par les aš'arites. Cf. Gardet, Anawati, *Introduction*, p. 398.
40. *Dar'* I, p. 206.
41. *Ibid.*, p. 207.
42. *Ibid.*, p. 208.

AnIsl 44 (2010), p. 195-206 Nadjet Zouggar
Interprétation autorisée et interprétation proscrite selon le Livre du rejet de la contradiction entre raison et Écriture de Taqī l-Dīn Aḥmad b. Taymiyya.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Conclusion

Il est bien établi que l'interprétation des versets coraniques relatifs aux attributs divins a déterminé un grand nombre d'orientations dans la pensée islamique. La lecture littéraliste de certains théologiens aboutit à une conception anthropomorphiste de Dieu irrecevable pour les théologiens spéculatifs, qui, afin de contourner cet écueil, ont élaboré des théories herméneutiques fondées sur l'idée qu'images et métaphores sont constitutives du discours coranique et qu'il est nécessaire de recourir à l'interprétation (*ta'wīl*) pour en exhumer le sens caché. D'aucuns ont justifié l'existence de ce sens caché et la possibilité que des êtres humains puissent le saisir en s'appuyant sur le Coran, notamment sur le verset (Cor. 3, 7), qui a cette particularité de permettre deux lectures contradictoires et constitue à cet effet un argument en faveur de leurs adversaires. Il est remarquable qu'Ibn Taymiyya, dont le loyalisme envers ce qui était réputé être l'opinion des *anciens* est notoire, se soit positionné contre la théorie du *tafwīḍ* en défendant la même lecture de ce verset qu'Ibn Rušd. Lecture qui, rappelons-le, fut celle des muʿtazilites et de tous ceux qui les suivirent dans l'interprétation rationaliste de la révélation.

Assurément, le muʿtazilisme, cette école de dogmatique spéculative fondée à Baṣra au début du VIII^e^ siècle, est souvent présenté comme le courant rationaliste *par excellence* jadis autorisé en islam et disparu progressivement depuis le début du X^e^ siècle. Or, lorsque l'on examine les discussions qui ont présidé à l'élaboration de la théorie de la connaissance dans le *kalām* ašʿarite, et au vu de l'attitude rationaliste face aux textes d'autorité enseignée par ce *kalām*, il apparaît que l'école de pensée fondée par al-Ašʿarī ne constitue pas une véritable révolution épistémologique sur le plan du rationalisme[43]. Et nous sommes tentés de dire que c'est davantage la démarche d'un Ibn Taymiyya qui marque une telle rupture.

Certes ce penseur est bel et bien un littéraliste qui rejette toute herméneutique et prône un retour au sens originel du texte, ce sens qui, selon lui, correspond le mieux à l'intention de « Celui qui parle » et qui devrait être compris par tout homme de bonne volonté ; mais il semblerait qu'à l'inverse d'autres représentants de son école, le littéralisme d'Ibn Taymiyya, qui en cela peut être rapproché du ẓāhirite Ibn Ḥazm (m. 456/1064), ne lui est pas dicté uniquement par la révélation ou par conformisme à une école donnée ; s'il défend le sens littéral, c'est aussi en vertu d'un choix intellectuel.

43. C'est sans doute ce qui explique que cette école, pourtant issue d'une volonté de rapprochement avec les disciples d'Ibn Ḥanbal, ne fut jamais agréée par ces derniers.

AnIsl 44 (2010), p. 195-206 Nadjet Zouggar
Interprétation autorisée et interprétation proscrite selon le Livre du rejet de la contradiction entre raison et Écriture de Taqī l-Dīn Aḥmad b. Taymiyya.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Références bibliographiques

Sources

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Gauthier & Jolif, Presses universitaires de Louvain, 1970.

Al-Rāzī, Faḫr al-Dīn, *Asās al-taqdīs*, Le Caire, 1910.

Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Qānūn al-ta'wīl*, éd. M. Bejou, Damas, 1992.

Ibn Taymiyya, Tadī al-Dīn Aḥmad, *Kitāb Dar' taʿāruḍ al-ʿaql wa-l-naql*, éd. M. R. Sālim, al-Riyāḍ, 1979.

—, *Kitāb al-Īmān*, Dār al-Fikr, Beyrouth, 1998.

—, *Lettre à Abū l-Fidā'*, trad., présentation, notes et lexique Y. Michot, Institut orientaliste, Louvain-la-Neuve, 1994.

Al-Ǧuwaynī, Abū l-Maʿālī, *Al-Iršād ilā qawāṭiʿ al-adilla fi uṣūl al-iʿtiqād*, al-Ḫānǧī, Le Caire, 1950.

Al-Ṭabarī, Abū Ǧafar, *Ǧāmiʿ al-Bayān*, XVI vol. éd. M. M. Šākir, Le Caire, 1954.

Wensinck, A.J., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Brill, Leyde, 1938.

Études

Abrahamov, Benyamin, *Islamic Theology. Traditionalism and Rationalism*, Edimbourg, 1998.

—, «Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition», *MusWorld* 82, 1993, p. 256-273.

Chodkiewicz, Michel, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la pensée d'Ibn ʿArabī*, Gallimard, Paris, 1986.

Heer, Nicholas, « The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture : Ibn Taymiyya and the Mutakallimūn », dans Mir, & Fossum (éd.), *Literary Heritage of Classical Islam. Arabic and Islamic Studies in Honour of J.A. Bellamy*, The Darwin Press, Princeton, 1993.

Galston, Myriam, *Politics and Excellence : The Political Thought of al-Fārābī*, Princeton University Press, 1990.

Gardet, L. Anawati, M.-M, *Introduction à la théologie musulmane : Essai de théologie comparée*, Vrin, Paris, 1948.

Laoust, Henri, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī al-Dīn Aḥmad b. Taymiyya, canoniste hanbalite né à Harrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*, Ifao, Le Caire, 1939.

Michel, Thomas, «Ibn Taymiyya's Critique of Falsafa», *HamdIsl* 4/1, 1983, Karachi, p. 3-14.

Michot, Yahia, « Vanités intellectuelles… l'impasse des rationalismes selon le rejet de la contradiction d'Ibn Taymiyyah », *OrMod*19, 2000, p. 597-617.

—, «A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's *Risālā Aḍḥawiyya*. Being a Translation of a Part of the Dar' al-Taʿāruḍ of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotation and Appendices», *JIS* 14/2-3, 2003, p. 149-203 et p. 309-363.

AnIsl 44 (2010), p. 195-206 Nadjet Zouggar
Interprétation autorisée et interprétation proscrite selon le Livre du rejet de la contradiction entre raison et Écriture de Taqī l-Dīn Aḥmad b. Taymiyya.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net