

Les débuts de l'exégèse coranique (partie I/II)

Introduction

Le *Tafsîr* est la discipline la plus importante des « sciences du Coran » (*‘ulûm al-Qur’an*). Le terme signifie en arabe « interprétation », « exégèse » ou encore « explication ». De la même racine que *tafsîr*, le verbe *fassara* indique l'action de « découvrir quelque chose de caché » et provient du syriaque *pashshar*, « expliquer, rendre clair »¹. Plus généralement, un *tafsîr* (pluriel : *tafâsir*) désigne un commentaire du Coran. On parle ainsi du *tafsîr* de tel ou tel exégète. Ce type de commentaire comprend le plus souvent des explications sur le sens (supposé) des versets du Coran, ainsi que des remarques sur la grammaire, les règles juridiques, les versets abrogés, les circonstances de la révélation, etc.

Le terme *ta'wîl* est parfois utilisé pour désigner l'exégèse coranique. Il semble qu'à l'origine, *tafsîr* et *ta'wîl* étaient synonymes², mais avec le temps, ces deux notions ont fini par diverger. À vrai dire, la signification exacte de *ta'wîl* n'est pas parfaitement claire et fait débat chez les exégètes³. L'opinion la plus commune est que le *ta'wîl* se rapporte à ce qui est connu par Allâh seul, ou à l'exégèse ésotérique⁴. D'après une tradition attribuée à Ibn Abbâs (m. 688), le Coran aurait été révélé sous quatre aspects : le *tafsîr*, la langue arabe, le licite et l'interdit (*halâl wa-harâm*) et le *taw'îl*⁵. Ici, les deux notions apparaissent clairement deux choses différentes. De plus, l'idée que le Coran est descendu sous quatre aspects se rapproche fortement de la croyance développée pendant l'Antiquité sur les quatre sens de la Bible⁶. Parmi ces quatre sens, les rabbins parlaient d'un sens allégorique ou mystique (en hébreu : *sod*). Il n'est pas impossible que cette notion ait servi de modèle au *taw'îl* des exégètes musulmans.

Quoi qu'il en soit, le *Tafsîr* occupe une place importante dans la foi islamique, les musulmans se tournant régulièrement vers les exégètes pour comprendre le sens d'un

¹ Siegmund Frankel, *Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden : Brill, 1886, p. 286. Le verbe se trouve dans les textes syriaques au sens d'interprétation des Écritures. Cf. Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda : Oriental Institute, 1938, p. 92.

² Hussein Abdum-Raouf, *Schools of Qur'anic Exegesis. Genesis and development*, Routledge, 2010, p. 104.

³ *Ibid*, p. 105.

⁴ *Ibid*.

⁵ Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Itqân fî ‘ulâm al-Qur’ân*, ed. Fawwâz Aḥmad Zamarlî, Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 2012, p. 849.

⁶ Claude Gilliot, « Exegesis of the Qur'an: Classical and Medieval », *Encyclopedia of the Qur'an*, Brill, p. 2. Sur les quatre sens de la Bible, voir Henri de Lubas, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, 1959-1964, 3 vols.



verset donné. Dans la pratique, le *Tafsîr* est devenu inséparable du Coran lui-même. Mais qu'est-ce qui fonde l'autorité des exégètes dans la prétention qu'ils ont de fournir la bonne interprétation du Livre ? Écrivant plusieurs siècles après la composition du Coran, leurs commentaires sont fortement tributaires du contexte politique et religieux de leur époque et d'une certaine clé de lecture imposée par l'orthodoxie qui se met en place. Toutefois, les exégètes tirent leur légitimité du fait qu'ils s'appuieraient eux-mêmes sur l'interprétation du Coran développée par les premières générations de musulmans dès l'époque du Prophète. Mais la recherche historique sur le développement de l'exégèse islamique remet en cause un tel scénario.

Les problèmes du récit traditionnel

L'opposition au *Tafsîr* aux débuts de l'islam

D'après les sources islamiques, l'exégèse du Coran a débuté à l'époque du Prophète, qui aurait enseigné le sens de plusieurs versets à certains de ses Compagnons. Ces derniers auraient à leur tour transmis l'interprétation du Coran à la génération suivante (qu'on appelle les Successeurs). Les commentateurs postérieurs, enfin, auraient collecté ces interprétations dans leurs ouvrages sous la forme de hadîths exégétiques⁷. Il aurait donc existé, depuis les premières générations de musulmans, une tradition ininterrompue d'exégèse du Coran censée garantir que l'interprétation du texte découle directement des enseignements du Prophète ou de son proche entourage.

Ce scénario souffre toutefois de profondes lacunes qui mettent en doute sa validité sur le plan historique. On est d'abord confronté, comme souvent en ce qui concerne le premier siècle de l'islam, à l'absence de sources permettant de vérifier le narratif présenté par les auteurs musulmans. Comme le souligne Fred Leemhuis, « les sources indépendantes concernant la première phase de l'activité exégétique [...] sont quasiment inexistantes. Tout ce que nous savons à propos de la période primitive provient de références ultérieures »⁸. On peut s'étonner que les Compagnons du Prophète, à qui les sources islamiques attribuent un rôle important dans le développement de l'exégèse coranique, n'aient laissé derrière eux aucun ouvrage du genre (nous discuterons plus tard du prétendu *Tafsîr* attribué à Ibn Abbâs). De fait, les premiers commentaires du Coran apparaissent seulement à partir du 8^e siècle⁹. Et encore, il ne s'agissait pas tant à cette époque de commentaires complets que « de sortes de carnets de notes »¹⁰.

Il y a donc un fossé d'environ un siècle qui sépare la mort du Prophète des premiers commentaires du Coran. Leur apparition tardive s'explique en grande partie par le fait

⁷ Les hadîths exégétiques désignent des paroles attribuées au Prophète et (surtout) à des Compagnons ou des Successeurs, concernant l'interprétation du Coran.

⁸ Fred Leemhuis, « Origins of the tafsîr Tradition », in Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the history of the interpretation of the Qur'an*, 1988, p. 14. 4

⁹ Claude Gilliot, « Les débuts de l'exégèse coranique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, vol. 58 (4), 1990, pp. 82-83. John Wansbrough estime qu'on ne peut dater le début de l'exégèse qu'à partir du 9^e siècle. Voir ses *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Prometheus Books, 1977, p. 247.

¹⁰ Claude Gilliot, « Exegesis of the Qur'ân: Classical and Medieval », *art. cit.*⁵



qu'aux débuts de l'islam, les autorités religieuses s'étaient opposées à l'interprétation du Coran, ou en tout cas de certaines parties du textes¹¹. Plusieurs récits nous sont parvenus, qui montrent des Compagnons du Prophète s'en prendre violemment à des hommes venus les interroger sur la signification de tel ou tel passage. Nous lisons par exemple la scène suivante :

Un homme appelé Sabig vint à Médine et se mit à poser des questions sur des passages ambigus du Coran. 'Umar le fit venir et prépara des branches de palmier pour lui. Il lui demanda : "qui es-tu ?" L'homme répondit : "Le serviteur d'Allâh, Sabig". 'Umar le frappa alors avec l'une des branches de palmier et lui dit : "Et moi, je suis le serviteur d'Allâh, 'Umar". Il lui administra tant de coups que le sang lui ruisselait de la tête. L'homme dit : "O Prince des croyants, cela suffit, c'en est fait des idées que j'avais dans la tête"¹².

Un autre récit est rapporté par al-Qâsim b. Muhammad (m. 725), qui raconte :

J'ai entendu un homme interroger Ibn Abbâs sur les prises de guerre. Ibn Abbâs lui répondit : "les chevaux et ce qui a été pillé font partie butin". L'homme reposa sa question et Ibn Abbâs redit la même chose. Mais l'homme demanda : "les principes dont Allâh parle dans son Livre, qu'est-ce que c'est ?" Al-Qâsim dit : il continua à reposer sa question et Ibn Abbâs en fut presque ennuyé. Ibn Abbâs dit alors : "Savez-vous à qui ressemble celui-là ? Il est semblable à Sabig que 'Umar b. al-Khattab a frappé"¹³.

Le théologien Amir al-Sha'bi (m. 723) était lui aussi opposé à l'interprétation du Coran. L'historiographe Ibn Sa'd (m. 845) rapporte dans ses *Tabaqat* que lorsqu'on l'interrogeait sur un verset, il avait l'habitude de répondre : « je ne dis rien concernant le Coran »¹⁴. Harris Birkeland a démontré que cette opposition vient surtout des milieux musulmans traditionalistes. Dans un propos resté célèbre, Ahmad b. Hanbal (m. 855), fondateur de l'école de juridiction rigoriste qui porte son nom, avait déclaré que « trois livres n'ont aucune base : le *maghâzî*, le *malâhim* et le *tafsîr* »¹⁵. Ahmad reprochait aux exégètes de son époque leur manque de méthode dans l'utilisation des hadîths exégétiques. Il est vrai que dans les premiers commentaires du Coran, les hadîths n'étaient pas toujours accompagnés d'une chaîne de transmission (*isnâd*)¹⁶. En même temps, l'usage de l'*isnâd* et l'évaluation des transmetteurs n'ont été mis en place qu'aux deuxième et troisième siècles de l'islam¹⁷. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les commentaires coraniques antérieurs à cette période ne répondent pas aux critères définis ultérieurement par les spécialistes du Hadîth. À ce titre, Birkeland remarque très justement que si l'on appliquait ces critères, on serait amené à rejeter la totalité des commentaires du Coran produits avant le 3^e siècle de l'islam¹⁸. Même le célèbre as-

¹¹ Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranausslegung*, Leiden : Brill, 1920.

¹² Dârimî, *Sunan*, ed. M. A. Dahmân, Damas, 1930, vol. 1, p.54.

¹³ Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta-wil al-Quran*, vol. 13, p. 364, n°15646-47.

¹⁴ Ibn Sa'd, *Kitab Tabaqat Al-Kubra*, vol. 5, p. 101, n°14.

¹⁵ Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'ulûm al-Qur'an*, vol. 4, p. 178.

¹⁶ Harris Birkeland, « Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran », in Andrew Rippin (ed.), *The Qur'an Formative Interpretation*, Routledge, 2017, p. 54.

¹⁷ Voir par exemple Pavel Pavlovitch, « The Origin of the Isnâd and al-Mukhtâr b. Abî 'Ubayd's Revolt in Kûfa (66-7/685-7) », *Al-Qantara*, vol. 39, 2018, pp. 17-48.

¹⁸ Harris Birkeland, « Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran », *art. cit.*, p. 64.



Suddi (m. 745), qui est cité à de nombreuses reprises dans le *Tafsîr* al-Tabari, était considéré comme un menteur¹⁹.

Ibn Abbâs : l'ancêtre mythique de l'exégèse islamique

Un autre problème concerne le rôle prêté à Ibn Abbâs, le cousin paternel du Prophète. Il apparaît dans les sources islamiques comme le « premier exégète » du Coran, et surtout celui qui fait le plus autorité. On lui attribue également des milliers de hadîths exégétiques (d'ailleurs souvent contradictoires). Cependant, il a été démontré que le rôle d'Ibn Abbâs dans le développement de l'exégèse coranique est largement fictif. En effet, c'est seulement à partir de la période des califes abbâssides que se développe le narratif autour de la figure d'Ibn Abbâs, faisant de lui le père de l'exégèse coranique²⁰. Évidemment, cela n'est pas sans rapport avec le fait que les Abbâssides sont justement les descendants d'Ibn Abbâs. On voit nettement l'intérêt que la dynastie pouvait avoir à prêter à leur ancêtre un rôle aussi prestigieux afin d'asseoir son pouvoir et sa légitimité politique. La figure d'Ibn Abbâs est décrit par les historiens comme un instrument de la « propagande abbâsside »²¹.

Cette propagande a pourtant de nombreuses failles qui rendent improbable le scénario sponsorisé par la famille abbâsside. Un premier problème se pose concernant la chronologie des événements. On rapporte en effet qu'Ibn Abbâs avait une dizaine d'années seulement quand le Prophète est mort et qu'il venait tout récemment de se convertir²². De toute évidence, il n'était pas le mieux placé pour être le plus instruit dans l'interprétation du Coran, surtout par rapport aux Compagnons qui avaient côtoyé Muhammad bien plus longtemps. Comme le souligne Ahmad Jullandri, « le fait qu'il ait pu avoir davantage de connaissance sur le Coran qu'Abû Bakr, 'Umar ou Ali n'est pas crédible »²³.

Les Abbâssides ont encouragé la prolifération de récits renforçant le prestige de leur ancêtre – et par ricochet le leur. Dans les sources islamiques d'époque abbâsside, Ibn Abbâs est surnommé *al-habr*, le docteur, ou encore *al-bahr*, l'océan, en référence à l'étendue (supposée) de ses connaissances²⁴. Dans la même veine, Ibn Sa'd a rapporté une tradition dans laquelle Muhammad b. al-Hanafiya, l'un des fils d'Ali, déclare au moment de la disparition d'Ibn Abbâs : « Aujourd'hui le maître (*rabbânî*) de cette communauté est mort »²⁵. D'autres hadîths font appel directement à l'autorité du Prophète pour consacrer Ibn Abbâs dans son rôle d'exégète. Ce dernier aurait dit : « l'Envoyé d'Allâh m'appela, me passa la main sur mes cheveux et dit : “Mon Dieu,

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Tilman Nagel, *Die Qisas al-anbiyâ. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*, Bonn, 1967, pp. 56-58 ; id. *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalîfates*, Bonner Orientalistische Studien, 197, p. 40.

²¹ Herbet Berg, « Ibn Abbâs in Abbâsid-Era Tafsîr », in James E. Montgomery (ed.), *Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies, Cambridge 6-10 July 2002*, Louvain : Peeters Publishers, 2004, pp. 129-146.

²² Claude Gilliot, 'Abdallâh b. 'Abbâs », *Encyclopedia of Islam*, Brill, 3^e éd., p. 30.

²³ Rashid Ahmad (Jullandri), « Qur'anic Exegesis and Classical Tafsîr », *Islamic Quarterly*, vol. 12 (1), 1968, p. 79.

²⁴ Ibn Sa'd, *op. cit.*, vol. 2, p. 365. Voir également Ibn Hajar, *Tahdhib at-Tahdhib*, vol. 5, p. 245.

²⁵ Ibn Sa'd, *op. cit.*, vol. 2, p. 368.



enseigne-lui la sagesse et l'interprétation du Livre" »²⁶. Et ailleurs : « l'Envoyé d'Allah est venu me voir alors que j'étais encore dans les langes et il me frotta le palais avec sa salive ». Ce dernier détail peut paraître insignifiant, mais il possède en réalité une dimension symbolique importante. Dans de nombreuses sociétés, le crachat joue un rôle particulier lors des rites d'initiation²⁷. Ici, la référence à la salive fait comprendre au lecteur que « dès son tout jeune âge Ibn Abbâs est investi d'une fonction particulière portant sur le savoir religieux »²⁸.

Arrêtons à présent sur la tradition suivante répertoriée par Ibn Sa'd :

Lorsqu'on interrogeait Ibn Abbâs sur une question, si elle était traitée dans le Coran, il la rapportait. Si elle n'était pas traitée dans le Coran, mais qu'elle l'avait été par le Messager d'Allah, il la rapportait. Si elle n'était pas traitée dans le Coran ni par le Messager d'Allah, mais qu'elle l'était par Abû Bakr et 'Umar, il la rapportait. Et s'il ne trouvait rien dans ces sources, il exprimait sa propre opinion²⁹.

Ce récit signifie que pour établir le droit, Ibn Abbâs se basait (par ordre de priorité) sur le Coran → Muhammad → les Compagnons → l'opinion personnelle. Or, cette procédure (avec la même hiérarchie des sources du droit sunnite) a été établie par les juristes médiévaux plusieurs siècles après la mort d'Ibn Abbâs, ce qui rend ce récit parfaitement anachronique ³⁰. On a clairement affaire ici à un cas de rétroprojection, où les juristes postérieurs font remonter à Ibn Abbâs les normes qu'ils ont eux-mêmes établies. De plus, on remarque dans ce récit qu'Ibn Abbâs consultait les deux premiers califes, Abû Bakr et 'Umar. On est étonné que soient exclus 'Uthman et Ali, considérés comme des califes « bien guidés » au même titre que les deux précédents. Leur exclusion prend tout son sens quand on regarde le récit comme un élément de la propagande abbâsside. 'Uthman, en effet, est lié par son cousin Mu'awiya à la famille omeyyade, rivale des Abbâssides, tandis que la figure d'Ali est évidemment associée aux chiites, l'autre faction opposée à la dynastie. Les récits produits à l'époque des Abbâssides ont « exagéré la piété, la droiture et la connaissance d'Ibn Abbâs pour leur propres intérêts politiques »³¹. L'objectif est toujours de rehausser la légitimité et le prestige de la famille abbâsside. On en trouve encore une parfaite illustration dans le hadîth suivant : « l'Envoyé d'Allah a dit : parmi les descendants d'al-Abbâs [= le père d'Ibn Abbâs et oncle de Muhammad], il y aura des rois qui dirigeront les affaires de la Communauté, par eux Allah élèvera la religion » ³². Ici, est mise dans la bouche de Muhammad une

²⁶ *Ibid*, vol. 1, p. 365.

²⁷ Edwin Sidney Hartland, *Legend of Perseus. A Study of Tradition in Story Custom and Belief*, Londres : David Nutt, 1895, vol. 2, pp. 258-76. La pratique était encore courante au 20^e dans certaines sociétés. Pour être affilié aux Aïssaoua, une confrérie soufiste marocaine, « le néophyte ouvre largement la bouche, et à trois reprises le chef de cérémonie lui crache dans le gosier », Arnold Van Gennep, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Picard, 1981 (réimp. de l'édition de 1909), p. 105.

²⁸ Claude Gilliot, « Portrait mythique d'Ibn Abbâs », *Arabica*, vol. 32, 1985, p. 146.

²⁹ Ibn Sa'd, *op. cit.*, vol. 2, p. 366.

³⁰ Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Routledge, 200, p. 94, n°4.

³¹ Rashid Ahmad (Jullandri), *art. cit.*, p. 79.

³² Gilliot, « Portrait mythique », *art. cit.*, p. 176.



prophétie *ex eventu*, c'est-à-dire fabriquée après la réalisation de l'événement prophétisé³³.

C'est donc sous le patronage des Abbâssides et pour servir leurs propres intérêts qu'Ibn Abbâs a été intronisée comme le premier interprète du Coran. Ce faisant, on a fabriqué en masse des hadîths exégétiques en les attribuant à Ibn Abbâs – ainsi qu'à d'autres Compagnons mais dans une moindre mesure. La nouvelle dynastie avait besoin en effet de faire reposer le savoir religieux sur des personnalités ayant autorité à l'intérieur de la communauté. Comme le souligne Gilliot,

les « pieux anciens » (*salaf*) sont alors appelés à la rescousse pour asseoir les bases du savoir sur quoi repose tout système impérial. Cela est tellement vrai que jusqu'à nos jours Ibn Abbâs fait figure d'autorité incontestée en exégèse chez la majorité des musulmans³⁴.

Les historiens situent le début de ce phénomène en Irak (le nouveau siège du pouvoir) vers 750, époque qui correspond également au changement de dynastie³⁵. En comparant les commentaires du Coran composés à différentes périodes, Herbert Berg a montré que la prolifération des hadîths exégétiques attribués à Ibn Abbâs s'est faite de façon progressive. Le *tafsîr* attribué à Ibn Wahb (m. 813) contient au total 352 hadîths, dont seulement 24 (7 %) remontent à Ibn Abbâs. En outre, « aucune attention ou prestige particulier n'est attaché aux opinions attribuées à Ibn Abbâs »³⁶. Quelques décennies après, al-Bukhari (m. 870) cite dans son *Kitab al-Tafsîr* quelques 500 hadîths, parmi lesquels 105 (21 %) sont transmis par Ibn Abbâs. Celui-ci devient déjà une figure proéminente, et de loin la plus citée de tous les Compagnons. Environ un demi-siècle plus tard, al-Tabari publie son monumental commentaire du Coran. Il est capable de citer non moins de 5 835 hadîths remontant à Ibn Abbâs³⁷. Rappelons qu'à peine un siècle plus tôt, le *tafsîr* d'Ibn Wahb ne contenait que 24 hadîths. L'explosion du nombre de hadîths dans un laps de temps relativement limité nous donne une certaine idée de l'ampleur de la forgerie de hadîths qui s'est produite sous la période abbâsside. Le phénomène n'avait d'ailleurs pas échappé à certains auteurs musulmans. Le juriste ash-Shâfi (m. 820) alertait déjà sur le fait que « d'Ibn Abbâs ne sont attestés en exégèse qu'environ cent hadîths »³⁸. De plus, les hadîths exégétiques sont remplis de contradictions. Pour un même verset, on trouve fréquemment dans les commentaires coraniques plusieurs opinions différentes attribuées à Ibn Abbâs (ou à d'autres Compagnons)³⁹. Est-ce Ibn Abbâs qui changeait fréquemment d'opinion ? Ou bien ses élèves qui ont déformé les enseignements du maître ? Ces deux hypothèses sont « improbables », soulignent Théodor Nöldeke et Friedrich Schwally, qui ajoutent

³³ On rappellera que du point de vue de l'historien, une « prophétie » consiste à parler du passé comme si c'était le futur.

³⁴ Claude Gilliot, « Les débuts de l'exégèse coranique », *art. cit.*, p. 87.

³⁵ Herbert Berg, « Ibn Abbâs in Abbâsid-Era Tafsîr », *art. cit.*, p. 132 ; Fred Leemhuis, « Origins of the tafsîr Tradition », *art. cit.*, p. 25.

³⁶ Herbert Berg, « Ibn Abbâs in Abbâsid-Era Tafsîr », *art. cit.*, p. 134.

³⁷ *Ibid*, p. 138.débuts

³⁸ Cité par Nawawi, *Tahdhib al-Asma wa al-Lughat*, Le Caire : al-Munîriyaa, 1929, vol. 1, p. 270.

³⁹ Comme l'écrit Berg, *The Development*, *op. cit.*, p. 132 : « les contradictions sont simplement trop nombreuses », Plusieurs exemples seront donnés dans la seconde partie de l'article qui sera publiée prochainement.



que la seule réponse restante est « de considérer cette référence à l'autorité d'Ibn Abbâs comme une fiction »⁴⁰.

En plus du nombre incalculable de hadîths exégétiques qu'on lui attribue, Ibn Abbâs est crédité d'un commentaire du Coran. Il s'agit du *Tafsîr Ibn Abbâs*, connu également sous le nom de *Tanwîr al-miqbâs min Tafsîr Ibn Abbâs*, qui est encore très populaire de nos jours. D'après les sources islamiques, il aurait été édité par al-Fîrûzâbâdi (m. 1414), auteur du célèbre dictionnaire *al-Qamus*, qui l'attribue lui-même à Ibn Abbâs. Cependant, les historiens ont montré que ce *tafsîr* n'est pas authentique. Andrew Rippin avait démontré en 1994 qu'il s'agit d'un texte écrit à la fin du 9^e ou au début du 10^e siècle⁴¹. Il n'a pas été composé par Ibn Abbâs, ni édité par al-Fîrûzâbâdi. On recense en outre deux autres commentaires censés transmettre l'exégèse d'Ibn Abbâs : le *Tafsîr al-Wâdih fî tafsîr al-Qur'ân* et le *Tafsîr al-Kalbi*. Là encore, nous avons affaire à de fausses attributions. Ces textes, ayant été composés plusieurs siècles après la mort d'Ibn Abbâs, « ne sauraient être des témoins de l'état primitif de l'exégèse musulmane »⁴².

L'examen des sources auquel nous avons procédé montre que la figure d'Ibn Abbâs possède une « fonction hautement mythique » dans l'exégèse coranique⁴³. On est face à un phénomène de rétroprojection par lequel « les exégètes du Coran ont abusé du nom d'Ibn Abbâs dans le but de justifier leurs propres opinions exégétiques »⁴⁴. De là, on ne peut échapper à la conclusion que chacune des opinions prêtées à Ibn Abbâs sont des forgeries destinées à légitimer l'opinion en question. Dans cette perspective, souligne Hussein Abdul-Raof, « l'édifice de l'exégèse coranique s'effondre tel un château de sable »⁴⁵. Nous verrons dans la seconde partie de l'article (à paraître prochainement) que les nombreuses contradictions, les incohérences, les problèmes d'interprétation à l'intérieur de l'exégèse islamique montrent qu'en effet, l'on a bien affaire à un château de sable dont les bases sont très fragiles.

⁴⁰ Theodor Nöldeke & Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorans*, Leipzig : Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909-1926, vol 2, 166.

⁴¹ Andrew Rippin, « *Tafsîr Ibn Abbas* and Criteria for Dating Early *Tafsîr* Textes », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 18, 1994, pp. 38-83.

⁴² Claude Gilliot, « Les débuts », *art. cit.*, p. 88.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Hussein Abud-Raof, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 18.

