

Éléments de Science du Hadith

Éléments de Science du Hadith
par Mo'assasat al-Balâgh

Édité et traduit
par Abbas AHMAD Al-Bostani
PUBLICATION DE LA CITÉ DU SAVOIR

Éditeur:
La Cité du Savoir

Abbas Ahmad al-Bostani

C.P. 712 Succ. (B)
Montréal, Qc., H3B 3K3
Canada

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays © Abbas Ahmad al-Bostani ISBN
2-922223-05-1

Table des Matières

[La Sunnah du Prophète](#) **5**

[La Définition de la Sunnah](#) **5**

[Le mot Sunnah, comme terme technique](#) **6**

[Les parties de la Sunnah du Prophète](#) **8**

1- [Les Paroles du Prophète](#) **10**

2- [Les Actes du Prophète](#) **11**

[L'Interprétation de l'acte du Prophète](#) **12**

3- L'approbation tacite (*Taqrîr*) du Prophète 14

Le mot (signifiant) et les cas de signification 15

La *Sunnah*: Une Source de la Pensée et de la Législation 17

La *Sunnah* du Compagnon 25

La *Sunnah* des Ahl-ul-Bayt 32

L'Invention (La Falsification) du *Hadith* 36

Quelques Exemples de *Hadith* Inventés 39

L'Enregistrement du *Hadith* 41

La *Bid`ah* (l'invention, l'hérésie) 48

Le Rapport entre la *Sunnah* et le Coran 52

I.- La *Sunnah* du Prophète particularise le général dans le Coran 52

II.- La *Sunnah* restreint le caractère de ce qui est absolu dans le Coran 52

III. La *Sunnah* explique ce qui est global (*mojmal*) dans le Coran 54

1. La *Sunnah* abroge-t-elle une disposition coranique? 56

La Science du *Hadith* 59

Le Besoin d'une Science de Rapporteurs de *Hadith* 62

Les Qualités d'un Rapporteur dont le Récit est acceptable 64

La Détraction et la Défense «*Al-Jarh wa-l-Ta`dîl*»66

Les instruments utilisés dans l'établissement de la Détraction et de la Défense 66

La divergence des Uléma sur l'interprétation de l'acceptabilité de l'opinion du

chercheur en Science de *Rejâl* 68

Les termes qualificatifs de la détraction et de l'accréditation (défense) 70

Les moyens d'accès du rapporteur au récit 71

Des Rapporteurs portant les mêmes noms et le moyen de les distinguer 75

La Méthode de distinction des rapporteurs au nom commun 78

Les Voies menant vers la *Sunnah* 79

La relation entre le Consensus Unanime et la Conduite des *Mutacharri`ah* 84

La Division du *Hadith* 89

Les arguments de la validité légale de l'énoncé informatif à source unique 92

Les Divisions de l'Énoncé Informatif à Source Unique 96

Pourquoi a-t-on procédé à la classification du *Hadith*? 97

La Classification du *Hadith* selon la Continuité de sa Chaîne 99

Les catégories du (récit) *morsal*: 102

L'Opposition entre les Récits et les Théories de sa Solution 105

La définition de l'opposition 106

L'Égalité et la Préférence 107

Les différentes sortes des éléments préférentiels 109

**La
Prophète
Matières**

Sunnah

**du
Table des**

La Définition de la *Sunnah*

La *Sunnah* dans la langue: le mot *sunnah* avait été employé dans la langue des Arabes du préislam dans le sens de conduite (*sîrah*) et façon ou méthode (*tarîqah*).

Il est défini également comme étant la méthode suivie.

Et selon al-Kisâ'î, la *Sunnah* signifie la pérennité, la continuité etc.

Mais après l'avènement du Message de l'Islam, le Coran a employé le mot *Sunnah* pour désigner des sens et des concepts techniques et particuliers.

Parmi ces emplois, soulignons celui qui figure dans les Versets Coraniques suivants:

«Selon la Sunnah d'Allah à l'égard de ceux qui vécurent autrefois. Tu ne trouveras aucun changement dans la Sunnah d'Allah».

«Tu ne trouveras ni changement ni déviation dans la Sunnah d'Allah».

Le Coran emploie le mot *Sunnah* ici au sens de « Loi sociale », loi selon laquelle cheminent le mouvement de l'histoire et de la société ainsi que les événements de la vie humaine.

Et de même que le Coran enrichit le mot *Sunnah* par des notions et des sens divers, de même le Saint Prophète l'a employé pour

désigner sa conduite et sa méthode législative consistant en ses paroles, ses actes et ses approbations tacites.

Ainsi, alors que le Coran emploie le mot *Sunnah*, suivi du complément de nom « Allah » (la *Sunnah* d'Allah), au sens de la loi naturelle qui régit par la Volonté d'Allah le mouvement des événements et de l'histoire, le Saint prophète, l'utilise, lorsqu'il est suivi du complément de nom de sa Sainte personne, « la *Sunnah* du Prophète », pour exprimer sa conduite ou sa méthode législative. Mais à cause de l'emploi courant et fréquent de l'expression « la *Sunnah* du Prophète », le mot « *Sunnah* » toute courte finit par devenir synonyme de cette dernière expression et, désormais, qui dit *Sunnah* entend la *Sunnah* du Prophète. C'est dire que la signification linguistique ou étymologique du mot *Sunnah* a cédé la place au terme technique islamique.

Le mot *Sunnah*, comme terme technique **Table des Matières**

Le Saint prophète est le communicateur du Message d'Allah et l'interprète de Sa Législation. C'est pourquoi les Musulmans ont pris un soin particulier pour conserver, mémoriser, sauvegarder, étudier et définir la *Sunnah* du Saint Prophète, et ce afin qu'elle soit précise et claire et qu'elle permette qu'on en déduise les dispositions de la Loi et qu'on l'applique. Car elle est la seconde source de la législation islamique, après le Saint Coran.

Nous citons ci-après quelques définitions de la *Sunnah* présentées par différents *faqîh*:

Selon le *faqîh* (jurisconsulte) hanbalite, spécialiste en Science des Fondements: « La *Sunnah* est du point de vue linguistique, la coutume: ainsi la *Sunnah* de chacun, c'est ce

qu'on fait régulièrement et fréquemment, peu importe que ce soit une bonne chose ou non(...) Mais sur le plan de la Loi islamique, ce mot peut désigner les actes d'adoration recommandés (surérogatoires) attribués au Saint Prophète(...) Il désigne aussi les paroles, les actes et les approbations tacites du Saint Prophète ».

Et selon le "traditionniste" (rapporteur de traditions) et *faqîh*, Fakhr al-Dîn al-Turayhî: « La *Sunnah*, dans la langue, c'est la coutume et la voie suivie par quelqu'un. Mais, dans la terminologie des uléma et des spécialistes, c'est la tradition du Saint Prophète, sous toutes les formes de son expression: parole, actes et approbation tacites ».

Il ressort de ce qui précède que la *Sunnah* signifie sur le plan linguistique, la façon ou la voie suivie continuellement et systématiquement, alors que dans la terminologie des uléma, elle désigne tout acte, toute parole et toute approbation du Saint Prophète.

La *Sunnah* peut désigner aussi, parfois, comme nous venons de le voir, les actes recommandés et surérogatoires. C'est pourquoi, on dit les *sunan* (plur. de *sunnah*) du Messenger d'Allah, et les *faqîh* (jurisconsultes) emploient ce terme par opposition au mot « *bud`ah* » (hérésie). Ainsi, on dit: « C'est une *sunnah* » pour désigner tout acte qui tire son origine de la législation islamique, et: « C'est une « *bud`ah* », pour désigner tout élément intrus dans la Religion.

Pour récapituler, le terme *sunnah* couvre plusieurs sens. Il désigne tantôt la parole, l'acte et l'approbation du Saint Prophète, tantôt ses actes surérogatoires et recommandés, tantôt tout acte qui tire son origine de la Législation islamique, par opposition à tout acte fait au nom de la Religion, mais qui est élément intrus.

Les parties de la *Sunnah* du Prophète **Table des**

Matières

Depuis que le Saint Prophète reçut la Révélation, il s'appliqua à communiquer aux gens le Message divin et à en expliquer les statuts et les concepts, par la parole et les actes. Conformément à l'ordre d'Allah après l'enseignement de l'Unicité, les premiers actes d'adoration et d'obligation qu'il enseigna à ses adeptes étaient l'ablution (*wodhû'*) et la prière. Puis il leur expliqua les règles de leur Religion, comment devrait être leur conduite sociale, les modalités de la diffusion de l'Appel à l'Islam, la façon de traiter avec les Mécréants qui les entouraient etc. Et c'est à travers ces déclarations et explications relatives aux actes d'adoration, au système social et moral, ainsi que par sa conduite et sa façon de traiter avec l'ennemi, que s'est constituée une richesse législative dans laquelle puiseront les jurisconsultes et les *mujtahid* (Docteur de la Loi) des générations futures.

Lorsqu'il émigra à Médine, cette émigration, en soi, constitua une partie vivante de sa conduite et de sa *Sunnah*. Et une fois établi dans cette terre d'accueil, il poursuivit l'exposition de la Loi islamique par ses prêches, ses déclarations, ses correspondances, et par les actes de sa vie quotidienne pratique. Ainsi, sa façon d'accomplir les actes cultuels, son exercice du pouvoir, de la direction spirituelle et des affaires de la justice, sa conduite envers les ennemis (qu'ils fussent des Gens du Livre- Juifs et Chrétiens- ou des polythéistes pendant la guerre ou la paix) son administration de l'État et de la société, son commandement de l'armée, l'explication des dispositions du Coran, son comportement dans les batailles, sa méthode de la diffusion de l'Appel, tout cela constitue sa *Sunnah* (Tradition) et sa conduite dans la vie pratique.

Le Saint Prophète, outre le fait d'avoir expliqué par la parole et les actes le contenu de la législation islamique, il avait fixé les éléments de celle-ci par une 3ème voie,

l'approbation tacite. En effet, il vivait dans une société qui avait ses propres règles, normes et pratiques sociales, tels l'achat et la vente, la location, l'héritage, le mariage, le divorce etc... qu'il lui fallait harmoniser avec les exigences de la Loi islamique. Aussi, interdit-il certaines de ces règles et pratiques et en approuva-t-il certaines autres conformément aux fondements de la *Charî`ah* (la Loi islamique) et à ses objectifs, visant le changement et la reconstruction. De plus, certains de ses Compagnons, accomplissaient des actes à propos desquels il ne disait rien ni ne désapprouvait, car ces actes ne s'opposaient pas à l'esprit de la *Charî`ah* et ne se trouvaient pas en contradiction avec elle. Le bagage législatif islamique s'enrichit donc de toutes ces données pour opérer une révolution idéologique et un changement radical et total.

En bref, les éléments de l'apport du Prophète à la législation islamique, se manifestèrent sous trois formes: Le prêche verbal à l'adresse de la nation et de la société musulmane (ainsi qu'à l'adresse de l'humanité après sa disparition), ses actes et sa conduite, son silence approbatif devant certains actes d'autrui. Cet apport sert d'instrument à l'interprétation du Noble Coran et à l'explication de son contenu et des buts du Message divin. Il permet aussi à enseigner aux gens les fondements de la pensée et les vérités de la législation qu'avait reçus le Saint Prophète d'Allah, sous forme de Révélation.

Cette richesse législative qu'est la *Sunnah* du Messenger d'Allah, a été compilée et étudiée dans des corpus de *Hadith*, et divisée en trois parties qui traduisent les trois formes sous lesquelles elle avait été exprimée par le Saint Prophète:

1- Les Paroles du Prophète

Table des Matières

Ce sont les explications verbales données par le Prophète dans

ses prêches, ses causeries, ses directives, ses réponses aux questions des Compagnons, ses correspondances et ses lettres, ses traités politiques, ses éclaircissements ou ses interprétations des mots et du contenu du Coran. Il est évident que le Messenger d'Allah s'adressa aux gens dans la langue des Arabes en cours parmi eux, lorsqu'il les appela à l'Islam ou lorsqu'il leur exposait les dispositions de la *Charî'ah* et les concepts doctrinaux. Il en résulte que son discours comporte des formes et des modes nombreux: le sens propre et le sens figuré, le synonyme, les homonymes, le général, le particulier, le restrictif, l'absolu, le conditionnel, l'impératif, le prohibitif, "l'autorisant" etc. Tout ceci nécessite donc une compréhension et une définition de la signification et une précision des cas où une parole du Prophète comporte ou non un statut légal.

2 - Les Actes du Prophète

Table des Matières

Les actes du Prophète constituent la forme pratique des lois, des valeurs et du mode de vie islamiques.

L'Islam est un système d'action et un message de construction de la vie. C'est pourquoi, le Saint Prophète était lui-même le constructeur de la vie et l'incarnation – par sa conduite et ses actes – des dispositions de la *Charî'ah* et de ses buts dans les domaines politique, culturel, de la méthode de la diffusion de l'Appel, du *jihâd*, des relations sociales...

Aussi, le Coran avait-il ordonné aux Musulmans l'obligation de suivre l'exemple du Saint Prophète et d'apprendre tout de lui; car ses actes, ses paroles et ses approbations ne font que traduire les Ordres d'Allah, étant donné qu'il était infailible donc immunisé contre la faute et l'erreur dans tout ce qu'il fait ou dit. En effet, on peut lire dans le noble Coran:

«Prenez ce que le Prophète vous donne, et abstenez-vous de ce qu'il vous interdit».

(Sourate al-Hachr, 59 : 7)

Et

«Vous avez dans le Prophète d'Allah, un bel exemple».

(Sourate al-Ahzâb, 33 : 21)

Ainsi, l'acte du Messager d'Allah était devenu une partie de la législation et une expression concrète des lois et des valeurs islamiques.

L'Interprétation de l'acte du Prophète **Table des Matières**

Les uléma ont étudié exhaustivement et minutieusement les actes du Prophète afin d'en déduire les statuts juridiques et les lois.

Une telle étude a permis de classifier les actes du Prophète comme suit:

1- Une catégorie de ses actes qui constituent son domaine réservé et exclusif (son mariage avec plus de quatre femmes) et qui ne peuvent pas être pris comme exemples à suivre par les autres.

2- Une catégorie de ses actes qu'il a accomplis en tant que membre de la société, tel que son usage de la langue courante pour expliquer son Message. Ces actes sont considérés comme des modèles de la conduite du Prophète, et les gens doivent s'y conformer.

3- Une catégorie de ses actes qu'il a faits, en tant que Musulman soumis aux obligations religieuses, comme tous les autres Musulmans. Ces actes équivalent à des statuts généraux

s'appliquant à tout musulman soumis aux obligations islamiques.

4- Une catégorie de ses actes qu'il a accomplis en tant que Prophète dont la charge est d'expliquer l'Islam aux gens et de le leur enseigner.

5- Une catégorie de ses actes qu'il a accomplis en tant que gouvernant et tuteur des Musulmans. Ces actes sont considérés comme des modèles à suivre et à appliquer pour tout gouvernant légal qui a la charge des affaires des Musulmans, tout au long de la vie de l'humanité. Ils sont le domaine exclusif du gouvernant légal et comprennent les signatures des traités et des accords au nom de la Communauté musulmane, la déclaration de guerre ou de trêve etc.

Une étude méthodique des actes du Messenger nous conduit à conclure qu'en sa qualité du Prophète infallible et communicateur de la Volonté d'Allah, il est impossible qu'il ait pu commettre un acte illégal. Tous ses actes oscillent entre ce qui est obligatoire et ce qui est légal, et tout acte qu'il n'a pas fait (mais sans l'interdire) signifie seulement qu'il n'est pas obligatoire. C'est pourquoi il était nécessaire de procéder à une étude analytique des actes du Prophète, et de chercher les indices et les contextes susceptibles d'interpréter chaque acte du Prophète et de déterminer s'il est à caractère obligatoire, recommandé, autorisé, ou même détestable, car un acte détestable fait partie des actes autorisés.

D'autre part, une telle étude est nécessaire pour déterminer lesquels des actes dont s'est abstenu le Prophète sont à caractère interdit et lesquels à caractère autorisé (étant exclu que le Messenger d'Allah ait pu s'abstenir d'un acte obligatoire). Ce tri et cette identification nous ouvre une grande porte sur la recherche juridique et législative, et sur la déduction des statuts légaux (*ahkâm char`iyyah*) et la connaissance de ce qui est obligatoire, et de ce qui est légal

ou illégal.

Il faut noter que l'acte du Prophète est parfois associé à une parole qu'il prononce et parfois à une attitude qu'il observe, parole et attitude qui avaient un but explicatif et didactique et qui nous permettent par conséquent de connaître la nature obligatoire, recommandée ou autorisée dudit acte.

De même, lorsqu'il s'abstient d'un acte, la parole prononcée ou l'attitude observée dans ce contexte, nous permettent de déterminer si son abstention dudit acte indique le caractère interdit ou autorisé de celui-ci.

3- L'Approbation tacite (Taqrîr) du Prophète

Table des Matières

Dans la langue, « *taqrîr* » signifie qu'une chose s'est stabilisée et s'est fixée, et lorsqu'il s'agit d'un avis ou d'un jugement, le « *taqrîr* » signifie que cet avis ou jugement est signé par celui qui doit le signer. De là nous comprenons que les approbations du Saint Prophète signifie sa signature et son acceptation des actes et paroles qu'il a vu ou entendu faire ou prononcer par un individu, un groupe ou une société, sans qu'il les interdise ou les désapprouve.

Le fait de leur non-interdiction par lui est la preuve de son consentement et de son approbation. Par conséquent ces actes et paroles sont devenus une partie de la *Sunnah* et de la législation. Car s'ils étaient opposés à sa législation, il les aurait interdits et désapprouvés.

Par exemple, le Saint Prophète avait remarqué que les gens croyaient à une information rapportée par un seul individu, lorsque celui-ci était digne de confiance. Il a observé le silence sur ce fait et n'a pas interdit aux gens d'accepter une information rapportée par un seul individu digne de confiance. Nous déduisons de ce silence la validité de l'acceptation d'une information à source unique et nous considérons une telle pratique comme argument légal nous

autorisat à accepter comme vrais des hadiths rapportés du Prophète ou de l'imam d'Ahl-ul-Bayt, par une source unique – si elle est digne de confiance – sans exiger qu'ils soient confirmés deux ou quatre sources pour être considérés comme crédibles. Ceci est valable pour le témoignage et les tribunaux. En conséquence, tout ce qui a été fait par un individu ou pratiqué par la société et dont le Prophète avait eu connaissance sans l'interdire, est un acte légal, car le silence du Prophète à cet égard et le fait qu'il ne l'ait pas interdit, signifient qu'il a signé son approbation, et par voie de conséquence, indique la validité et la légalité dudit acte, lequel acte peut servir d'argument (de base) pour la déduction de statuts (jugements) légaux.

Le mot (signifiant) et les cas de signification **Table des Matières**

Lorsque nous étudions les discours du Prophète, nous remarquons que les statuts, les concepts les idées qu'ils contiennent se manifestent sous trois formes, par rapport aux modes d'expression et la nature des mots. Ce sont:

a-Le textuel (naçç)

C'est le mot (le groupe de mots) dont le sens ne souffre aucune équivoque (étant donné qu'il n'admet la possibilité d'aucun deuxième sens), soit parce que le système et les lois linguistiques ne laissent pas de doute sur sa signification, soit parce qu'il y a des indices qui en déterminent la signification avec une clarté totale. L'exemple en est, la parole suivante du Saint Prophète:

«Un Musulman est le frère d'un autre Musulman: il n'est pas injuste envers lui, il ne l'abandonne pas, il ne médit pas de lui, il ne le trahit pas, il ne le trompe pas et il ne le prive pas».

b- Le polysémique (mojmal)

C'est le mot qui peut désigner légalement plus d'un sens, selon le système et les lois linguistiques. En effet, il y a dans la Sunnah des paroles et des mots du Saint Prophète qui comportent plus d'un sens et qui peuvent désigner aussi bien un sens qu'un autre.

Et étant donné que nous croyons préalablement que l'un des sens de ce mot ou de cette expression polysémique est visé dans ce contexte, mais sans pouvoir le déterminer, nous sommes obligés de recourir à des indices supplémentaires, extérieurs au signifiant (le mot lui-même) pour parvenir au sens légal voulu.

c- Le sens *bovi* (apparent)

Le mot ou le groupe de mots prononcé par le Saint prophète peut avoir parfois un double sens, mais dont l'un à l'exclusion de l'autre vient tout de suite à l'esprit lorsqu'on l'entend ou qu'on le lit, selon le contexte linguistique dans lequel il apparaît. Donc dans de tels cas, la norme de la loi islamique veut que l'on retienne ce sens qui saute à l'esprit, comme étant le sens légal. La raison en est que le Saint Prophète parlait aux gens dans le langage courante, et que le Noble Coran dit: «*Nous n'avons pas envoyé un Prophète sans qu'il s'exprimât dans la langue de son peuple pour l'éclairer*».

(Sourate Ibrâhîm, 14 : 4)

En se fondant sur ces données, les juristes ont mis en au point une méthode scientifique – pour comprendre les paroles du Prophète – qu'ils ont appelée « *hujjiyat al-dhohûr* » (l' «argumentalité» ou la valeur d'argument du sens apparent) qui signifie: ce qu'on comprend de l'apparence du vocabulaire du Prophète, selon les règles de la compréhension de l'arabe, est un argument qui acquitte la conscience. Car c'est cette compréhension de l'arabe qui nous conduit à la compréhension des jugements (statuts) légaux et les concepts

islamiques qui sont apparus sous une forme multiple dans les mots. Mais, vu notre éloignement de l'époque du Prophète et la complexité de la grammaire et de la syntaxe de la langue, la compréhension de ces jugements légaux et concepts islamiques et leur déduction à partir du vocabulaire du législateur nécessitent une étude et une analyse linguistiques approfondies.

La Sunnah: Une Source de la Pensée et de la Législation Table des Matières

La législation islamique consiste en l'ensemble des lois et des statuts promulgués par Allah en vue de régir ou d'organiser toutes les relations de l'humanité, à savoir les relations de l'homme avec Allah, avec lui-même ou avec les autres.

La pensée islamique est l'ensemble des connaissances et des sciences tirées du Message, telles que la pensée économique et politique, la philosophie, les Fondements de la Jurisprudence (*Uçûl al-Fiqh*), l'Éthique, l'exégèse etc. Le Saint Coran et la *Sunnah* du Prophète sont la source de la pensée, de la connaissance et de la législation islamique, comme l'affirme clairement le Livre d'Allah en différents endroits:

– *«Il (le Prophète) ne parle pas sous l'empire de la passion. C'est seulement une Révélation qui lui a été faite.»* (Sourate al-Najm, 53 : 3 – 4)

– *«Prenez ce que le Prophète vous donne, et abstenez-vous de ce qu'il vous interdit...»*

(Sourate al-Hachr, 59 : 7)

– *«(le Prophète dit): Il ne m'appartient pas de le (le Coran) changer de mon propre chef: Je ne fais que me conformer à ce qui m'a été révélé.»* (Sourate Yûnis, 10 : 15)

– *«O vous qui croyez! Obéissez à Allah! Obéissez au Prophète*

et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité. Portez vos différends devant Allah et devant le Prophète; si vous croyez en Allah et au Jour du Jugement, c'est mieux ainsi; et c'est le meilleur arrangement.»

(Sourate al-Nisâ', 4 : 59)

– *«Vous avez, dans le Prophète d'Allah, un bel exemple...»* (Sourate al-Ahzâb, 33 : 21)

– *«Dis: « Obéissez à Allah! Obéissez au Prophète! ». S'ils se détournent, le Prophète n'est alors responsable que de ce dont il est chargé et vous n'êtes responsables que de ce dont vous êtes chargés. Si vous lui obéissez, vous serez bien dirigés, il incombe seulement au Prophète de transmettre en toute clarté ses messages.»*

(Sourate al-Nour, 24 : 54)

– *«Chaque Prophète envoyé par Nous ne s'exprimait, pour l'éclairer, que dans la langue du peuple...»*

(Sourate Ibrâhîm, 14 : 4)

Ainsi, le Coran définit la *Sunnah* du Prophète et toutes ses paroles comme étant une partie intégrante du Message divin éternel.

En se fondant sur ces données coraniques les sommités de la science et du savoir ont considéré la *Sunnah* comme la seconde source de la législation, de la pensée et de la culture islamiques. L'Imam al-Çâdiq, un descendant du Saint Prophète expliquant la place de la *Sunnah* dans la législation dit: «Il n'y a pas une chose dans laquelle il n'y a pas (des traces) du Livre ou de la *Sunnah*»

De même, on attribue à l'Imam al-Çâdiq les propos suivants: «Toute chose doit être référée au Livre et à la *Sunnah*, et tout *Hadith* qui ne s'accorde pas avec le Livre d'Allah est un faux ornement».

Quant à l'Imam Mûsâ al-Kâdhim, fils de l'Imam al-Çâdiq, il donne encore plus de précision sur la limitation des sources de la *Charî`ah*, au Coran et à la *Sunnah*. En effet lorsque Somâ`ah, l'un de ses Compagnons lui demanda: «Est-ce que tout est dans le Livre d'Allah et dans la *Sunnah*? ou bien vous avez votre propre opinion sur certaines choses?». L'Imam al-Kâdhim répondit: «Tout est dans le Livre d'Allah et dans la *Sunnah* de Son Prophète».

Et selon l'Imam Mohammad al-Bâqer, le père de l'Imam al-Çâdiq: «Quiconque dépasse la *Sunnah*, doit être ramené à l'intérieur du cadre de celle-ci».

Lorsque nous étudions la Jurisprudence musulmane et les statuts détaillés tirés de la Loi islamique, nous remarquons que la *Sunnah* en est la source détaillée, étant donné que le Coran ne traite des détails des statuts culturels et sociaux que d'une façon limitée, laissant au Messager d'Allah le soin de les expliquer et de les développer, ce qui était tout à fait de sa compétence, vu sa parfaite connaissance du contenu du Coran, et la science divine qu'Allah lui a infusée.

Par exemple, le Coran avait décrété la *Zakât* en tant que système fiscal dans les termes suivants:

«Prélève une aumône sur leurs biens pour les purifier et les rendre sans taches».

(Sourate al-Tawbah, 9 : 103)

Le Saint Prophète a appliqué ce fondement constitutionnel et en a détaillé les lois en précisant quels sont les biens imposables de la *Zakât*, quelle est le montant de la *Zakât* à y prélever, quelle est l'échéance du paiement de cette *Zakât*, et dans quelle condition le prélèvement de la *Zakât* est obligatoire etc.

Allah a ordonné aux gens d'accomplir le pèlerinage de la Mecque, alors que le Prophète s'est chargé de leur expliquer

quel est le mode de son accomplissement, en leur énonçant: «Apprenez de moi les cérémonies (du pèlerinage) que vous avez à accomplir».

De la même façon, le Saint Prophète a expliqué les statuts de la Prière, du commerce, du mariage, de la filiation, de l'allaitement, des pactes politiques, de la guerre, de la terre, de l'association, du louage, de la dette, de la justice etc. Et quiconque étudie la relation entre le Livre d'Allah et la Sunnah, constate qu'elle est similaire à celle qui existe entre la constitution et les lois, les décrets et les instructions dans la législation positive.

Ainsi, la constitution établie par l'assemblée nationale par exemple est la loi fondamentale de l'Etat et de la société, alors que les dispositions des lois ordinaires, les décrets et les chartes des droits sont des détails législatifs tirés des lois constitutionnelles. Donc le législateur juridique se charge de déterminer les statuts et les détails conformément aux lois générales décrétées par le Coran.

Le Saint Prophète est instruit par Allah et il ne communique une législation ni ne décrète une loi que conformément à l'instruction qu'Allah lui a donnée dans les domaines des actes cultuels, de la loi sociale et des intérêts généraux, en sa qualité de gouvernant et de tuteur des Musulmans. Tout ce qui provient du Saint Prophète à titre de Sunnah qu'Allah lui a enseignée exprime donc une instruction qu'il a reçue d'Allah. De là, la source de la Sunnah peut être:

- soit ce que le Prophète tire du Livre d'Allah, étant donné que la Révélation est adressée à lui et il en connaît par conséquent le contenu, ou bien ce qui lui vient par inspiration ou encore ce qui est infusé dans son âme sainte.
- soit par une instruction directe venant d'Allah par l'intermédiaire de l'Archange Jibrâ'îl.

Les Uléma ont admis qu'une partie des statuts et des

législations secondaires promulgués par le Prophète pour la Communauté musulmane soit déduite de ce qu'Allah lui a révélé, et d'aucuns ont donné à cette déduction l'expression d' »*ijtihâd* du Messenger ». Et si l'on admettait la pertinence de cette expression, il faudrait préciser tout de suite que ledit *ijtihâd* du Messenger n'est pas le même *ijtihâd* que celui des jurisconsultes (*faqîh*), lequel peut s'avérer correct ou erroné, alors que le premier, l'*ijtihâd* du Messenger, est un *ijtihâd* exclusivement correct et ne fait que traduire le jugement effectif d'Allah, car les statuts et législations déduits par le Prophète sont emprunts à l'esprit de la Loi d'Allah et à la matière de la Législation, Loi et Législation dont il a une connaissance parfaite et totale.

Répondant à la question de savoir s'il était possible que le Prophète ait pu déduire les statuts légaux par les méthodes théoriques, légales (*ijtihâd*) – à l'exclusion de l'analogie – al-Muhaqqiq al-Hillî dit: «Nous n'excluons pas une telle possibilité, bien que nous n'ayons pas connaissance que le Saint Prophète y a eu recours effectivement. Et si nous admettions cette possibilité, la réponse à la question de savoir s'il peut se tromper dans son *ijtihâd*, est négative pour plusieurs raisons:

1- Le Prophète est infaillible et immunisé contre l'erreur et la faute volontaire ou involontaire.

2- Nous avons reçu l'Ordre d'Allah de suivre la *Sunnah* du Prophète. Donc, si ce dernier se trompait dans les statuts qu'il décrète, nous aurions l'obligation de suivre l'erreur, ce qui est inadmissible.

3- S'il pouvait commettre une faute, on ne pourrait plus avoir confiance en ce qu'il nous ordonne ou interdit de faire, ce qui conduirait à répugner à l'acceptation de ses instructions».

Lorsque nous examinons les vocabulaires de la *Sunnah*, nous

trouvons des exemples des emprunts du Prophète au Livre d'Allah. La meilleure illustration en est le célèbre *hadith* de « *raf`* » (dégagement de la responsabilité) dont les termes sont devenus des règles législatives majeures. En effet, on attribue au Messager d'Allah les propos suivants:

«Il (Allah) a dégagé la responsabilité des membres de ma Communauté dans neuf cas: l'erreur, l'oubli, l'ignorance (d'une chose), l'insupportabilité, la contrainte, la force majeure, la « *tîrah* » (pressentiment, superstition), la tentation de penser à la Création...».

Et lorsque nous regardons de près ces règles législatives, nous en trouvons les origines dans le Livre d'Allah implicitement ou explicitement. En voici quelques exemples:

– «*Il n'y a pas de faute à vous reprocher au sujet des actions que vous commettez par erreur, mais seulement pour celles que vous préméditez dans vos coeurs. Allah est Celui Qui pardonne. IL est Miséricordieux*». (Sourate al-Ahzâb, 33 : 5)

– «*Nous n'avons jamais puni un peuple, avant de lui avoir envoyé un prophète*».

(Sourate al-Isrâ', 17 : 15)

– «*Il ne convient pas à Allah d'égarer un peuple après l'avoir dirigé, jusqu'à ce qu'il lui montre ce qu'il doit craindre. Allah connaît parfaitement toute chose*». (Sourate al-Tawbah, 9 : 115)

– «*Allah n'impose quelque chose à une âme qu'en proportion de ce qu'IL lui a accordé*».

(Sourate al-Talâq, 65 : 7)

– «*Allah n'impose à chaque homme que ce qu'il peut porter*». (Sourate al-Baqarah, 2 : 63)

– «*Nul pêché ne sera imputé à celui qui serait contraint d'en*

manger sans pour cela être rebelle, ni transgresser». (Sourate al-Baqarah, 2 : 173)

– «Non pas celui qui subit une contrainte et dont le coeur reste paisible dans la foi».

(Sourate al-Nihal, 16 : 106)

L'Imam al-Çâdiq, soulignant le fait que le Saint Prophète était soigneusement assisté dans ses pas par l'Esprit Saint (l'archange Jibrâ'îl) dit: «Le Messenger d'Allah était dirigé et assisté par l'Esprit Saint. Il ne trébuchait ni ne commettait une faute dans ce qui est de nature à présenter une tentation pour les hommes».

La *Sunnah* du Compagnon Tab le des Matières

Les Musulmans croient unanimement que le Livre d'Allah et la Sunnah du Prophète constituent les deux sources de la pensée, de la législation et du savoir islamiques.

Cette croyance est l'une des évidences de la Doctrine islamique et la seule législation adoptée à l'époque du Saint prophète.

Après le décès du Messenger d'Allah, lorsque des événements et des faits nouveaux surgirent alors qu'il n'existait pas de textes législatifs explicites les concernant, les Musulmans éprouvèrent le besoin de connaître les règles qui régissent lesdits événements et faits et qui déterminent leur position légale vis-à-vis de ces nouveautés.

Aussi, les gens recouraient-ils aux érudits parmi les Compagnons pour demander leur opinion à ce propos, et ces derniers émettaient des avis parfois concordants et parfois divergents. On appelait alors ces avis la doctrine ou le décret du Compagnon.

De même les Compagnons accomplissaient des actes culturels, politiques ou fiscaux etc. et on appelait ces actes propres au Compagnon, "la Sunnah du Compagnon".

Plus tard les Musulmans divergèrent sur la valeur légale de la *sunnah* du Compagnon: peut-on la considérer comme une preuve législative ou non? Les fondements de cette divergence se résument comme suit:

a- La définition du Compagnon (qui peut être considéré comme Compagnon?)

b- Dans quelle mesure peut-on considérer la *sunnah* du Compagnon comme un argument légal et comme une source de la Loi?

c- Et étant donné que la validité de la Sunnah du Compagnon, en tant que source de la Loi, dépend du savoir et de l'intégrité de ce dernier, une polémique véhémente éclate propos de ces deux axes.

Cette polémique et le débat sur cette question législative conduisirent à l'apparition de deux écoles principales. L'une considérait la Sunnah du Compagnon comme une source valable de la Loi, l'autre affirmait que l'acte du Compagnon ne saurait constituer une source législative, tout en pouvant être un indice de la *Sunnah* du Prophète, étant donné que cet acte est le fait d'un Compagnon qui est censé agir selon la Loi islamique.

Si l'on se réfère à la définition linguistique du mot compagnon « *ṣāhib* », on constate que le Compagnon est celui qui était fréquemment en compagnie du Prophète.

Cette définition a été adoptée par l'École d'Ahl-ul-Bayt, alors que Ibn Hajar al-`Asqalânî al-Châfi`î a défini le Compagnon comme étant: «Celui qui a rencontré le Prophète en croyant en sa mission prophétique et qui est mort musulman. L'expression "celui qui a rencontré le Prophète" comprend

aussi bien quelqu'un qui avait fréquenté le Prophète pendant longtemps, que celui qui ne l'avait rencontré qu'un court instant, aussi bien celui qui a rapporté des faits et dires de lui que celui qui n'en a rien rapporté, aussi bien celui qui avait participé à ses batailles que celui qui y était absent, aussi bien celui qui l'avait simplement vu sans s'asseoir avec lui que celui qui n'avait pas pu le voir à cause d'une cécité, par exemple».

Toutefois, Ibn Hajar a cité une définition d'al-Mazarî, qui diffère de la sienne: « Lorsque nous disons que tous les Compagnons sont justes nous ne désignons pas par cet énoncé toute personne ayant vu le Prophète un jour, ou lui ayant rendu visite occasionnellement, ou s'étant réuni avec lui ponctuellement pour une affaire sans que cette réunion ait une suite. Nous visons par notre énoncé: ceux qui l'ont fréquenté, ceux qui l'ont soutenu, ceux qui l'ont secouru et ceux qui ont suivi la lumière descendue avec lui: voilà ceux qui ont été heureux. »

Cette définition du Compagnon proposée par al-Mazarî s'accorde avec celle de l'École d'Ahl-ul-Bayt en ceci que l'une et l'autre n'attribuent pas le titre de Compagnon à quiconque ayant tout simplement aperçu le Saint Prophète, lui ayant rendu visite dans une séance ou l'ayant à peine rencontré. Elles en réservent l'honneur (de ce titre) à quelqu'un qui a accompagné fréquemment le Saint Prophète, qui l'a soutenu et qui est resté avec lui pendant si longtemps que l'on peut dire selon la norme qu'il était de sa compagnie. En un mot, le Compagnon est celui qui a pu, grâce à sa longue présence aux côtés du Saint Prophète, assimiler sa tradition, participer à son cheminement et suivre son exemple.

De même que les uléma des différentes écoles juridiques ont divergé sur la définition du Compagnon, ils ont divergé également sur la valeur juridique de la *Sunnah* du Compagnon. En effet, l'École d'Ahl-ul-Bayt a récusé la validité juridique de cette *sunnah* du Compagnon.

La raison en est que les Compagnons eux-mêmes ont montré les contradictions qui existaient entre leurs conduites, leurs coutumes et leurs doctrines. Chacun d'eux avait une conduite, des actes et une doctrine propres à lui, et chacun d'eux ne se considérait pas comme ayant l'obligation de suivre la *sunnah* d'un autre Compagnon.

Rappelons à cet égard le refus de l'Imam `Ali de s'engager à respecter la *Sunnah* de ses deux prédécesseurs, Abû Bakr et `Omar. En effet, selon les historiens, Abdul-Rahmân Ibn `Awf s'est réuni seul à seul avec `Ali Ibn Abî Tâlib après la mort de `Omar Ibn al-Khattâb et dit: «Tu dois t'engager devant Allah à nous gouverner suivant le Livre d'Allah, la *Sunnah* du Prophète et la conduite d'Abî Bakr et de `Omar, si tu étais choisi comme Calife». L'Imam `Ali se contenta de répondre: «Je vous accorde mon engagement à vous gouverner autant que possible selon le Livre d'Allah et la *Sunnah* de Son Prophète».

Puis Abdul-Rahmân se réunit de nouveau avec l'Imam `Ali et lui répéta la même proposition, et l'Imam `Ali donna la même réponse.

Et lorsque Abdul-Rahmân Ibn `Awf revint à l'Imam `Ali pour lui répéter sa proposition pour la troisième fois, ce dernier lui dit: «Le Livre d'Allah et la *Sunnah* de Son Prophète suffisent. Tu peux donc en tant que *mujtahid*, me dispenser de cette affaire...»

Mais `Othmân Ibn `Affân contrairement à l'Imam `Ali accepta la condition de Abdul-Rahmân pour accéder au califat, sans pour autant respecter la *sunnah* de `Omar dans de nombreuses occasions, durant son califat.

D'autre part, l'Imam `Ali, lorsqu'il accéda, enfin, au califat, opéra beaucoup de changements dans ce qui avait été adopté par son prédécesseur `Othmân.

Il est donc évident, si l'on s'en tient à ces exemples illustres et révélateurs, que la *Sunnah* du Compagnon n'a pas

une valeur d'obligation et ne constitue pas une source de la Loi et de la législation. La raison en est simple. La compagnie du Prophète ne confère pas au Compagnon l'infaillibilité et sa conduite reste exposée à l'erreur.

L'histoire nous porte le meilleur témoignage à cet égard à travers les conflits sanglants et les guerres horribles qui opposèrent les Compagnons les uns aux autres et les erreurs que les uns relevèrent chez les autres.

De même que les Musulmans divergèrent sur « l'argumentalité » de la *Sunnah* du Compagnon de même ils divergèrent sur la valeur d'argument de sa doctrine, à savoir ses décrets religieux et ses actes dont on ignore la référence ou le fondement. Certains ulémas et imams d'écoles juridiques la considérèrent comme un argument juridique, d'autres refusèrent de lui conférer cette légalité.

Parmi ceux qui ont refusé d'accorder un caractère d'argument à la doctrine du Compagnon, figure le philosophe **al-Ghazâlî** qui a dit à ce propos: «Quiconque est à même de commettre une faute ou une erreur, et dont on n'a pas établi l'infaillibilité, sa parole ne saurait servir d'argument légal. Comment dès lors pourrait-on considérer leur parole (la parole des Compagnons) comme une preuve légale, alors qu'ils peuvent se tromper? Comment pourrait-on prétendre qu'ils sont infaillibles sans qu'il y ait une preuve admise unanimement de leur infaillibilité? Comment pourrait-on concevoir l'infaillibilité d'individus dont les opinions respectives (sur un même sujet) sont différentes? Et comment, enfin, des gens prétendument infaillibles pourraient-ils émettre des jugements divergents sur un même sujet? Ceci ne saurait se concevoir lorsqu'on sait que les Compagnons eux-mêmes étaient tombés d'accord pour dire que chacun d'eux puisse avoir une opinion différente des autres sur un même sujet. La preuve en est le fait qu'Abû Bakr et `Omar Ibn al-Khattâb, n'aient pas renié à d'autres Compagnons d'avoir une opinion différente de la leur sur un même sujet. Bien au contraire, ils ont imposé à

chaque *mujtahid* (Compagnon capable d'émettre une opinion personnelle) de suivre sa propre opinion relativement aux questions susceptibles de faire l'objet de divergence d'opinions. En bref, l'absence de preuve de l'infaillibilité (des Compagnons), le fait de l'existence de divergence entre les Compagnons, et le fait qu'ils aient admis officiellement que chacun d'eux puisse avoir une opinion différente des autres, sont les trois preuves incontestables de la « non-argumentalité » de la doctrine du Compagnon.»

D'autres savants ont émis le même jugement qu'al-Ghazâlî à ce sujet. Contentons-nous de citer ce qu'a dit à ce propos le savant hanbalite **Al-Âmedî** en s'appuyant sur les opinions semblables exprimées par d'autres imams d'écoles juridiques:

«Tous sont tombés d'accord que la doctrine (l'opinion) du Compagnon sur les questions de l'ijtihâd ne saurait servir de preuve irréfutable pour un autre Compagnon capable d'exprimer une opinion personnelle (mujtahid), peu importe qu'il soit imam, gouvernant ou juge légal. Mais ils ont divergé quant à savoir si la doctrine du Compagnon constitue ou non un argument légal aux compagnons des Compagnons (Compagnons de 2ème génération = "tâbi`în") et aux mujtahid qui leur ont succédé : les Ach`arites et les mu`tazalites, al-Karkhî, al-Châfi`î (selon l'une des deux opinions qu'il a exprimées à ce sujet), Ahmad Ibn Hanbal (selon l'un des deux récits qu'on lui impute relativement au même sujet) ont répondu par la négative. J'affirme donc qu'elle ne constitue absolument pas un argument obligatoire...»

«Il s'agit de savoir maintenant s'il est permis de suivre la doctrine d'un Compagnon, lorsqu'il est établi qu'elle ne constitue pas un argument obligatoire? Je réponds à ceci qu'il est absolument interdit de le faire»

La Sunnah des Ahl-ul-Bayt Table des Matières

S'appuyant sur des Textes (du Coran et de la Sunnah du

Prophète) qui font autorité, les adeptes d'Ahl-ul-Bayt, quant à eux, considérèrent la Sunnah de l'Imam `Ali Ibn Abî Tâlib, de ses deux fils al-Hassan et al-Hussayn, et des Imams descendant de ce dernier, comme étant le prolongement de la *Sunnah* du Saint prophète, et l'expression de cette celle-ci. C'est pourquoi ils l'ont adoptée comme une source de Loi après le Livre d'Allah et la *Sunnah* du Messenger d'Allah.

Les uléma de l'École d'Ahl-ul-Bayt fondèrent ce principe sur l'infailibilité des Imams d'Ahl-ul-Bayt et leur dépouillement de tous péchés, ainsi que sur le fait qu'ils avaient été associés au Livre d'Allah et à la *Sunnah* du Prophète, et que ce dernier avait demandé à la *Ummah* (la Communauté musulmane) de se rattacher à eux et de suivre leurs instructions après sa dis. L'un des arguments sur lesquels les uléma de l'École d'Ahl-ul-Bayt fondèrent leur croyance à l'obligation de suivre la *Sunnah* des Imams d'Ahl-ul-Bayt est le verset coranique suivant (dit le *Verset de Tat-hîr ou de Purification*) qui décrète la pureté de ces Imams:

«O vous les Ahl-ul-Bayt (Les Gens de la Maison du Prophète)! Allah veut seulement éloigner de vous la souillure et vous purifier totalement» (Sourate al-Ahzâb, 33 : 33).

Les différents livres de Tafsîr (exégèse) et les différents hadith s'accordent pour souligner que les personnes visées dans ce verset sont les membres de la famille du Saint Prophète, en l'occurrence: `Ali Ibn Abî Tâlib (cousin et "frère" du Messenger d'Allah), Fâtimah al-Zahrâ', la fille chérie du Prophète et l'épouse de l'Imam `Ali, ainsi que leurs deux fils, al-Hassan et al-Hussayn.

En effet, selon al-Suyûtî al-Châfi`î, dans al-Durr al-Manthûr: <Al-Tabarânî a rapporté ce témoignage d'Om Salamah: «Le Messenger d'Allah demanda un jour à Fâtimah: "Appelle ton mari et ses deux fils". Elle s'exécuta. Le Prophète les couvrit alors d'un manteau de Fadak, et posa sa main sur eux en disant: "O Allah! Ce sont les Ahl Mohammad- ou les Âle

Mohammad, selon une autre version- (la famille de Mohammad)! **Que Tes Prières et Tes Bénédiction**s soient donc sur les Âle Mohammad comme elles avaient été sur les Âle Ibrâhîm". Et Om Salamah de poursuivre: «J'ai alors relevé le manteau pour me joindre à eux, mais le Prophète l'a retiré de ma main en disant: "Tu es bien à ta place"»>.

Et selon al-Tirmithî: «*Le Verset d'al-Tat-hîr (33 : 33)* a été révélé dans la maison d'Om Salamah. Le Prophète appela alors Fâtimah, al-Hassan, al-Hussayn et `Ali. Il les plaça derrière son dos, les couvrit d'un manteau et dit: "O Allah! Ce sont les Gens de ma Maison (Ahl-u Baytî), éloigne d'eux donc la souillure et purifie-les totalement". Om Salamah demanda alors: «Et moi, suis-je avec eux, O Prophète d'Allah?». Le Prophète répondit: "Tu restes à ta place et tu es bien là"».

Quant au Prophète lui-même, il laissa beaucoup de traces incitant les Musulmans à suivre la Sunnah des Ahl-ul-Bayt. Ainsi, selon Ahmad Ibn Hanbal et Abû Ya`lâ, citant Abî Sa`ïd al-Khidrî, le Prophète a dit lors du **Pèlerinage d'Adieu (Hajjat al-Wadâ`)**, s'adressant aux foules des Musulmans: «Je suis sur le point d'être appelé (par Allah) et de répondre (à cet appel). Je vous laisse les Deux Poids: Le Livre d'Allah, et ma progéniture, les Gens de Ma Maison. (Allah) le Subtil et le Bien-Informé m'a appris qu'ils ne se sépareront pas jusqu'à ce qu'ils me rencontrent auprès du Bassin (au Paradis). Regardez donc comment vous les traiterez après ma disparition».

L'Imam Ja`far al-Çâdiq a expliqué pour sa part quel est le fondement légal des décrets religieux chez les Imams d'Ahl-ul-Bayt. Sourah Ibn Kulayb rapporte: «J'ai demandé à Abî `Abdullâh (l'Imam al-Çâdiq): «Quelle est la source du décret émis par l'Imam?». Il m'a répondu: «Le Livre Saint »». Je lui ai dit: «Et lorsqu'il s'agit de quelque chose qui ne figure pas dans le Livre!». Il a répondu: «La Sunnah». Je lui ai demandé encore: «Et lorsqu'il s'agit de quelque chose qui ne figure ni dans le Livre ni dans la Sunnah!». «Il n'existe pas

une chose qui ne figure ni dans le Livre ni dans la Sunnah» m'a-t-il répondu».

L'Imam Mohammad al-Bâqer, quant à lui, a expliqué clairement que la source des décrets des Imams d'Ahl-ul-Bayt remonte obligatoirement à leur grand-père, le Saint Prophète. Ainsi, s'adressant à l'un de ses compagnons, Jâbir, il lui dit: «O Jâbir! Si les décrets que nous émettons à l'adresse des gens exprimaient nos opinions personnelles, nous aurions péri. Mais nous fondons nos décrets sur le patrimoine que le Prophète nous avait laissé et sur les fondements d'une science que nous héritons de père en fils et que nous préservons (thésaurisons) précieusement, tout comme thésaurisent ces gens-là leur or et leur argent».

Il ressort de ce qui précède que tout ce qui a été fait, dit et émis par les Imams d'Ahl-ul-Bayt ne s'écartait point du Saint Coran et exprimait le contenu du Livre d'Allah et de la *Sunnah* du Prophète. C'est pourquoi leur tradition est devenue l'un des fondements de la Loi et l'une des sources de la législation.

**L'Invention (la falsification)
du *Hadith* Table des Matières**

Tous les Messages et les Lois divins firent l'objet d'altérations et de falsifications. Tel fut le cas avec la Tora du judaïsme et les Evangiles du Christianisme. Au regard de l'histoire, il s'est avéré que ces Livres censés être la Parole de Dieu sont différents dans leurs contenus de ce qui fut révélé au Prophète Moïse et au Prophète Jésus. Le Coran est le seul Livre divin qu'Allah a préservé de toute modification et de toute altération.

En effet, Allah dit dans le Saint Coran:

«C'est Nous qui avons fait descendre le Rappel (Le Coran) et

c'est Nous qui le maintenons intact». (Sourate al-Hijr, 15: 9)

et:

«Il Nous appartient de le rassembler et de le lire». (Sourate al-Qiyâmah, 75 : 17)

Les Musulmans de génération en génération prirent un soin particulier pour préserver ce Livre divin, le protéger, l'apprendre par coeur, l'enregistrer dans des livres, prendre toutes les précautions nécessaires afin de s'assurer que pas une lettre n'y soit rajoutée ni n'en soit supprimée. Mais si cette première source de la Loi divine a pu être préservée de toute altération grâce à la Volonté d'Allah, la *Sunnah*, la deuxième source de la Législation, de la pensée et de la croyance islamiques fut la proie des falsificateurs et des inventeurs qui, animés par de vilains desseins politiques et de bas intérêts, se permirent de la modifier, de l'altérer par des rajouts et des soustractions, imputant au Saint Prophète ce qu'il n'avait ni fait ni dit ou dénaturant ce qu'il avait fait et dit. Le Prophète, conscient de ce grave danger, de son vivant, avait pourtant mis en garde les Musulmans contre les falsificateurs, notamment lors du **Pèlerinage d'Adieu**:

«Les falsificateurs de ma Sunnah ont augmenté en nombre et vont augmenter encore plus après moi. Quiconque m'attribue volontairement quelque chose de faux, aura réservé sa place dans l'Enfer. Et quiconque vous rapporte un hadith (une tradition: parole ou acte) qui me soit attribué, examinez-le à la lumière du Livre d'Allah et de ce qui est établi de ma Tradition. Acceptez-en ce qui concorde avec le Livre d'Allah et ma Tradition, et rejetez-en ce qui contredit le Livre d'Allah et ma Tradition».

La falsification de la *Sunnah* avait pris diverses formes. La pire forme de falsification était l'invention, c'est-à-dire attribuer au Saint prophète ou aux Saints Imams une tradition qui n'avait d'existence que dans l'imagination et dans

l'esprit malsain de l'inventeur. Définissant cette forme de la falsification du *Hadith*, al-Chahîd al-Thânî écrit: «C'est la pire des catégories du *Hadith* faible. Et il n'est permis de le citer qu'en soulignant son caractère de hadith inventé».

Ainsi les corpus de *Hadith* furent remplis de Traditions inventées et les "mémorisateurs" de *Hadith* citaient des dizaines de milliers de traditions inventées, qu'on trouve notamment dans les panégyriques des personnes et des cités.

Et ceci répondait à un dessein politique perfide et faisait partie de la propagande politique qui avait pris des proportions considérables au début du règne Omayyade, après l'an 40 A.h.

D'un autre côté, l'invention de *hadith* répondait parfois à un autre motif. Certains personnages qui prétendaient vouloir encourager les actes recommandés (et non obligatoires) pensaient qu'il n'était pas préjudiciable d'attribuer au Saint prophète certains bons actes afin d'inciter les gens à faire le bien.

Pour se faire une idée juste des proportions démesurées qu'avait atteintes l'invention de *hadith*, il est utile de rappeler que le céléberrime rapporteur de *Hadith*, al-Bokhârî, pour compiler son corpus, a trié environ quatre mille traditions censées être dignes de fois sur un total d'environ six cent cinquante mille traditions attribuées au Saint Prophète! Quant à Ahmad IbnHanbal, il a trié les traditions qui forment son corpus (*Mosnad*) parmi sept cent cinquante mille traditions qui lui avaient été proposées. C'est du moins ce qu'ont affirmé eux-mêmes ces deux géants rapporteurs de *hadith*.

Al-Sayyed al-Murtadhâ parlant des inventions et des falsifications de *hadith* introduites par les Extrémistes (*Ghulât*), écrit dans son livre, « al-Ghorar wal-Dorar :

«On rapporte que lorsque Mohammad Ibn Solaymân, le gouverneur

de Kûfa sous le Califat d'al-Mançûr arrêta un nommé Abdul-Karîm Ibn al-`Awjâ', celui-ci déclara, lorsqu'il apprit la virtualité de son exécution: "... J'ai glissé parmi vos *hadith* quatre mille faux *hadith* inventés de toutes pièces».

Il convient de noter ici, que l'épreuve dramatique et les divisions successives que les Musulmans n'ont cessé de subir depuis des siècles sont dues essentiellement à la falsification des Traditions du Saint Prophète et des Nobles Imams d'Ahl-ul-Bayt. Sans cette falsification, ce profond fossé qui sépare les Musulmans et ce grave différend doctrinal et législatif qui les divisent n'auraient pas existé.

Quelques de *Hadith* Inventés

Exemples Table des Matières

Un des exemples de *hadith* inventés est celui-ci: «**Mes Compagnons sont comme les étoiles. N'importe lequel d'entre eux que vous suivriez, vous serez bien guidés**». Or, ce *hadith* fabriqué se trouve à l'origine de beaucoup et de fausses idées et de concepts erronés relatifs à la *Sunnah* et aux Compagnons.

Pourtant les grands rapporteurs de *Hadith* ont affirmé qu'il s'agit d'un propos faussement attribué au Saint Prophète. Ainsi, Ibn Qayyim al-Jawziyyah a écrit franchement que ce *hadith* est inventé. Quant à al-Thahabî, il a émis des réserves sur son authenticité et a souligné la malhonnêteté et la nature mensongère de son rapporteur, Ja`far Ibn `Abdul-Wâhid al-Hâchimî, en s'appuyant sur les opinions des biographes (les auteurs de biographie des rapporteurs de *Hadith*). Et il dit à son propos: «Le *hadith* de « Mes Compagnons sont comme les étoiles... » est l'un de ses mauvais coups».

Pour Ibn Taymiyyah: «Le *hadith* de « Mes Compagnons sont comme les étoiles... » est mis en doute par les imams de *hadith*, il est donc sans valeur juridique».

Un autre exemple de *hadith* inventé, c'est: «Je vous commande ma Tradition et celle des Califes-bien-Dirigés et bien-guidés. Retenez-les avec vos dents». Il suffit d'en vérifier la chaîne de transmission pour constater que c'est une parole imputée faussement au Saint Prophète. En effet, dans cette chaîne de transmission figurent deux noms, Baqiyyah Ibn al-Walîd et `Abdullâh Ibn `Amr al-Salamî, dont l'honnêteté est mise en cause par les imams de *Hadith*. Ainsi, Ibn `Ayyinah dit à propos du premier nommé: «N'écoutez pas ce que rapporte Baqiyyah...». Et selon Yahyâ Ibn Mu`în, parlant du même Baqiyyah Ibn al-Walîd: «S'il rapporte des *hadith* cités par des gens dignes de foi, tel que Çafwân Ibn `Amr et d'autres, d'accord. Mais s'il cite à l'appui des *hadith* rapportés, des inconnus (tels que ceux qu'il cite concernant le *hadith* ci-dessus), il faut le négliger...». Quant à Abû Mus-her, il écrit à son propos: «Les *hadith* rapportés par Baqiyyah ne sont pas sans tache. Méfiez-vous-en donc». Selon Ibn Hajar: «Al-Bayhaqî écrit dans "Al-Khilâfiyyât": «Il est admis unanimement que Baqiyyah n'est pas une référence valable».

Concernant le second nommé, `Abdul-Rahmân Ibn `Omar al-Salamî, Ibn Hajar écrit: «Selon al-Fattân al-Facî, il n'est pas valable, parce que inconnu...».

du *Hadith* L'Enregistrement Table des Matières

Le Prophète avait à sa disposition un nombre de scribes dits "les scribes de la Révélation", dont la fonction consistait à écrire les Révélations sur les peaux, les branches de palmier, les os etc., auxquels s'ajoutaient des "mémorisateurs" et des lecteurs parmi les Compagnons, dont la tâche était d'apprendre par coeur et d'étudier le Texte révélé.

En revanche, la *Sunnah* du Prophète ne connut pas les mêmes soins, du vivant de ce dernier et ne bénéficia pas de la

présence de scribes particuliers chargés de l'enregistrer sous ses différentes formes: parole, acte et approbation tacite (taqrîr). Pourtant, on rapporte du Saint Prophète qu'il a autorisé ses Compagnons d'écrire le Hadith.

En effet, Abû Dawûd, al-Hâkim et bien d'autres ont rapporté le témoignage suivant de `Abdullâh Ibn `Amr Ibn al-`Âç:

«J'ai demandé au Saint Prophète: "Lorsque je t'entends dire quelque chose, pourrais-je le noter?" Il m'a répondu: «Oui». Je lui ai dit: "Aussi bien lorsque tu parles en état de colère qu'en état de contentement?" «Oui, répondit le Saint Prophète. Car je ne dis que la vérité dans les deux cas».

Abû Hurayrah, cité par al-Bokhârî, dit à ce sujet: «Aucun des Compagnons du Prophète n'a entendu de lui plus de Hadith que moi. À l'exception de `Abdullâh Ibn `Amr, car lui, il écrivait, moi non».

Selon al-Tirmithî, citant Abû Hurayrah: «Un *Ançârî* qui avait l'habitude de fréquenter le Saint Prophète, de l'écouter et de s'intéresser à ce qu'il disait sans pouvoir le mémoriser, s'en plaignit un jour auprès du Messager d'Allah. Celui-ci, faisant un signe de la main, lui dit: «Aie recours à ta main droite».

Selon d'autres *hadith*, le Saint Prophète dit: «Enregistrez le savoir dans les livres».

Râfî` Ibn Khodayj témoigne à ce propos: «J'ai demandé au Saint Prophète: "O Messager d'Allah! Lorsque nous t'entendons dire quelque chose, pouvons-nous le noter?". Il répondit: "Écrivez-le sans aucun embarras"».

Tous ces récits confirment l'autorisation donnée par le Saint Prophète à ses Compagnons d'enregistrer le *Hadith*.

D'autres récits affirment qu'il a appelé ses disciples à mémoriser le *Hadith* et à le diffuser parmi les Musulmans. En voici quelques exemples:

«Qu'Allah embellisse la face de quiconque ayant entendu ma parole, l'apprend par coeur, l'assimile et la transmet telle quelle; car peut-être qu'un porteur de connaissance (*fiqh*) ne serait pas connaisseur (*faqîh*) lui-même, et peut-être qu'un porteur de connaissance pourrait transmettre celle-ci à quelqu'un qui soit meilleur connaisseur que lui».

Et:

«Quiconque parmi ma Communauté aura appris par coeur quarante de mes paroles relatives à sa religion, pour la Face d'Allah (et dans l'espoir d'en être récompensé dans) l'Au-delà, Allah le ressuscitera en érudit et en savant le Jour de la Résurrection».

Il est évident que l'un des moyens de la mémorisation et de la diffusion du *Hadith* est l'écriture. Par conséquent, le fait de donner l'ordre de mémoriser le *Hadith* implique l'autorisation de tout ce qui serait à même de mener à bien l'exécution dudit ordre. Bien plus, il implique l'obligation d'écrire le *Hadith* si la sauvegarde de la *Sunnah* (la Tradition du Saint prophète) et sa protection contre tous dangers de perte en dépendaient.

Un autre fait tendant à corroborer la pratique de l'écriture à l'époque du Saint prophète est constitué des lettres qu'il envoya à des rois et des chefs d'Etat, sans parler des pactes et des accords qu'il fit rédiger et qui ont été conservés.

Enfin, on rapporte d'Ibn `Abbâs: «Lorsque la maladie du Prophète s'aggrava, il dit: "Apportez-moi de quoi écrire à votre intention une lettre qui vous évitera de vous égarer après moi." `Omar intervint alors et dit: "Le Prophète est sous l'emprise de la douleur. Nous avons le Livre d'Allah. Cela nous suffit." Les gens présents tombèrent en désaccord et les bruits grandissant de la dispute indisposa le Prophète qui s'écria: "Allez-vous-en! Il n'est pas convenable que vous vous disputiez chez moi." Sur ce Ibn `Abbâs sortit en disant: "Le

grand malheur, tout le grand malheur réside dans l'empêchement du Messager d'Allah d'écrire (son testament)».

Face à ces récits concordants qui indiquent la tendance du Saint Prophète à l'encouragement de la pratique de l'enregistrement des Traditions, il y a deux récits attribués au Messager d'Allah laissant croire à son opposition à une telle pratique. En effet, selon Ibn Sa`îd al-Khidrî: «Le Prophète a dit: "N'écrivez de ce que je dis que l'Coran" et "Quiconque a écrit de ce que je dis, autre chose que le Coran, qu'il l'efface"».

Lorsqu'on confronte les récits parfois contradictoires et opposés relatifs à la position du Saint Prophète vis-à-vis de l'enregistrement de la *Sunnah*, il n'est pas difficile de déduire qu'il tendait à y souscrire. Aussi, une partie des grands Compagnons, tels que l'Imam `Ali et son fils l'Imam al-Hassan comprirent-ils cette tendance, l'adoptèrent et s'y conformèrent. En témoigne cette déclaration de l'Imam `Ali, cité par al-Suyûtî: «Lorsque vous écrivez le *Hadith*, faites-le en en mentionnant la chaîne de "transmetteurs"». Ils furent suivis par les autres Imams d'Ahl-ul-Bayt et par la deuxième génération des compagnons (*al-Tâbi`în*). D'autre part, les uléma musulmans finirent par adopter définitivement la même attitude, en s'appliquant à l'écriture systématique du *Hadith*. Sans cet enregistrement, la *Sunnah* du Prophète aurait disparu et l'humanité aurait perdu la plus grande richesse de son histoire.

Ibn Salâh soulignant l'importance capitale de l'enregistrement du *Hadith* écrit: «Sans son enregistrement dans des livres, le *Hadith* aurait disparu pendant ces derniers siècles».

Et c'est justement la crainte de voir disparaître les traces du *Hadith*, qui a conduit le Calife `Omar Ibn `Abdul-Azîz à donner l'ordre de l'enregistrer sous son califat (99 – 101 A.H.).

Mais entre-temps, malheureusement, de longues décennies s'étaient écoulées, pendant lesquelles les autorités califales qui s'étaient succédé à la tête du jeune État islamique avaient pris une position très hostile à l'enregistrement du Hadith, sous divers prétextes, laissant le champ libre aux falsificateurs de tous poils et à tous ceux qui désiraient manier la Tradition au gré de leurs intérêts ou de leurs sentiments.

En effet, l'histoire nous apprend que les Califes Abû Bakr, `Omar et `Othmân, suivis par les Califes Omayyades – jusqu'au califat de `Omar Ibn `Abdul-`Azîz – interdirent l'enregistrement du Hadith.

Ainsi, Abû Bakr avait rassemblé les gens après le décès du Prophète et leur dit: «Vous attribuez au Messenger d'Allah des propos sur lesquels vous divergez, et les gens après vous, encore plus que vous. Abstenez-vous donc de rapporter les paroles du Prophète. Et si on vous pose une question, répondez: "Il y a entre vous et nous le Livre d'Allah. Considérez comme licite tout ce qu'il a rendu licite et comme illicite tout ce qu'il a rendu illicite."»

Parlant du même sujet sous le Califat de `Omar, Ibn Sa`d écrit dans ses « Tabaqât »: «Les *hadith* attribués au Messenger d'Allah ayant crû considérablement sous le Califat de `Omar Ibn al-Khattâb, celui-ci demanda aux gens de les lui apporter. Lorsqu'ils s'exécutèrent, il donna l'ordre de brûler tous les *hadith* ainsi rassemblés».

Quant à `Othmân Ibn `Affân, il donna l'ordre, lors d'un discours, d'interdire la citation de tout *hadith* attribué au Messenger d'Allah, s'il n'était pas rapporté sous les Califats d'Abû Bakr et de `Omar: «Personne, dit-il, n'a le droit de rapporter un *hadith* qui ne fût entendu ni à l'époque d'Abû Bakr ni à l'époque de `Omar».

Mu`âwiyah, exploita cette interdiction de l'enregistrement

du *hadith*, et s'en servit dans son conflit avec l'Imam `Ali d'abord et dans la campagne qu'il mena par la suite contre sa famille, lorsqu'il s'empara du pouvoir en vertu du Traité de réconciliation avec l'Imam al-Hassan, où il donna l'ordre aux traditionnistes et aux rapporteurs de Hadith de s'abstenir de citer tout propos du Messager d'Allah évoquant les vertus et les hautes qualités de `Ali Ibn Abî Tâlib.

Al-Madâ'inî écrit à ce propos dans son livre « Al-Ahdâth » : «**Mu`âwiyah** rédigea une note à l'intention de ses gouverneurs, après le Traité de Réconciliation, dans les termes suivants :

“Quiconque rapporte quoi que ce soit des vertus d'Abî Turâb (`Ali Ibn Abî Tâlib) et de sa famille son sang sera répandu...”»

On comprend facilement, dans ces conditions pourquoi et comment la *Sunnah* du Prophète souffre de tant de controverse depuis la disparition du Messager d'Allah.

La Bid`ah (l'invention, l'hérésie)

Table des Matières

Nous avons déjà appris le sens du terme *Sunnah*. Pour en approfondir notre connaissance, il est opportun d'avoir quelques notions de son opposé, le mot « *bid`ah* » (invention, hérésie).

Bid`ah signifie, linguistiquement, “inventer”. Et en tant que terme technique islamique, ce mot désigne ce qu'on invente dans la religion et ce qui n'a pas de racine dans le Coran et la *Sunnah*. On dit *bid`ah* (invention) parce que celui qui la professe l'a inventée (*ibtada`a*) lui-même.

Donc, *bid`ah* est tout ce qui est intrus dans la religion et qui n'en fait pas partie à l'origine. Or, le Saint Prophète avait mis les Musulmans en garde contre les hérésies dans les termes suivants :

« La meilleure des paroles est le Livre d'Allah, la meilleure “guidance”, c'est celle de Mohammad, et les pires des choses

ce sont les choses inventées, et toute chose inventée (dans la religion) est un égarement».

Pour nous résumer, la *bid`ah* est à l'opposé de la *Sunnah*. Et les *bida`* (pluriel de *bid`ah*), les hérésies ou les choses inventées, consistent en tout ce qui a été rajouté à la Religion et qui n'avait pas d'origine dans le Livre d'Allah ni dans la *Sunnah* de Son Messager, mais que certains persistent pourtant à le considérer comme faisant partie de la *Charî`ah* (la Loi islamique).

Les hérésies visent à faire dévier l'Islam et à introduire dans la structure de cette religion des idées, des croyances et des pratiques qui lui sont étrangères.

Les autres religions ayant souffert de l'intrusion des hérésies dans leurs Messages et de la déviation qui s'en était suivie, le Coran a averti les gens du danger de ces hérésies idéologiques et comportementales :

«... et la vie monastique qu'ils ont instaurée – nous ne la leur avons pas prescrite – uniquement poussés par la recherche de la satisfaction de Dieu. Mais ils ne l'ont pas observée comme ils auraient dû le faire». (Sourate al-Hadîd, 57 : 27)

Pour préserver la pensée, la Loi et la conduite islamiques de toutes hérésies et de toute déviation, l'Islam a imposé aux Musulmans en général et à leurs uléma en particulier l'obligation de combattre les éléments hérétiques qu'on injecte dans la Religion sous forme de pensées, philosophies et théories, ou qui s'y introduisent par des pratiques et des conduites qui n'ont rien d'islamique. Cette obligation a été affirmée et confirmée dans des paroles attribuées au Saint Prophète et aux Imams d'Ahl-ul-Bayt. Ainsi, selon la chaîne de transmission des Ahl-ul-Bayt, le Prophète a dit: *«Lorsque les hérésies apparaîtront au sein de ma Communauté, que le `Âlem (le savant musulman) mette en évidence son savoir, et s'il ne le fait pas, qu'Allah le maudisse».*

Et dans un de ses discours, l'Imam `Ali a lancé cet avertissement dans le même sens: «O gens! Le Commencement des dissensions, c'est la soumission à des caprices et l'invention de lois, dans lesquelles on s'oppose au Livre d'Allah, et des hommes deviennent les maîtres d'autres hommes. Si le faux était purement faux, les demandeurs de la vérité le découvriraient facilement. Et si la vérité restait une pure vérité, elle ne conduirait pas à des divergences. Mais le malheur est que l'on prend une partie du faux et une partie de la vérité que l'on mélange pour les présenter comme un ensemble...»

Et selon l'Imam al-Çâdiq: «Toute hérésie est un égarement et tout égarement conduit en Enfer ».

Zarârah l'un des Compagnons de l'Imam al-Çâdiq témoigne: «J'ai demandé à Abû `Abdullâh al-Çâdiq de me définir le licite et l'illicite. Il m'a répondu: «Ce qui a été rendu licite par Mohammad restera licite jusqu'au Jour de la Résurrection, et ce qui a été décrété illicite par lui demeurera illicite jusqu'au Jour de la Résurrection. Rien ne peut s'y rajouter».

Et selon l'Imam `Ali: «Personne n'aura inventé une hérésie sans abandonner en échange une Tradition (*Sunnah*)».

Ceci dit, une mise au point et une précision s'imposent afin d'éviter tout équivoque et tout abus dans l'emploi du mot *bid`ah*. Pour être considérée comme hérétique, une pensée ou une pratique doit comporter deux éléments associés: 1- lorsqu'elle serait, évidemment, étrangère à la Foi; 2- et que son tenant la considère comme faisant partie de la Foi. Donc, si un Musulman invente quelque chose, cette invention n'est considérée comme une hérésie opposée à la *Sunnah* (ni comme un acte interdit ou illicite) que s'il l'introduit dans la religion en la considérant comme une partie d'elle, et que si cette invention était opposée au Coran et à la *Sunnah*. De là, le fait de célébrer l'anniversaire de la naissance du Prophète, par exemple, n'est pas une *bid`ah* interdite, bien

que cette commémoration soit une nouveauté et qu'elle ne fût pratiquée ni par le Prophète ni par les Compagnons qui vécurent à son époque.

Il en va de même pour l'ornement du Coran ou des mosquées, lequel ne constitue pas une hérésie illégale. Donc, le critère de la notion de *bid`ah* est le fait d'introduire dans la religion ce qui n'en fait pas partie, et de le considérer comme une partie d'elle. **Le Rapport entre la *Sunnah* et le Coran**

Table des Matières

Il y a des liens législatifs et d'interprétation entre la Tradition du Prophète et le Coran. Ils peuvent être résumés comme suit:

I.- La *Sunnah* du Prophète particularise le général dans le Coran

Certains versets coraniques ont un caractère général; par conséquent les lois qu'ils renferment sont de portée générale et sans restriction apparente. C'est la *Sunnah* qui (pour des raisons dont le Prophète a pris connaissance soit à travers la Révélation, soit par inspiration qu'Allah lui donne) s'est appliquée à particulariser beaucoup de cas de généralité et à excepter une partie des individus compris dans ces généralités de la portée des lois.

II.- La *Sunnah* restreint le caractère de ce qui est absolu dans le Coran

Table des Matières

Il convient tout d'abord de définir ce qui est absolu et ce qui est restreint avant d'aborder la compétence de la *Sunnah* à restreindre les dispositions et les concepts révélés sous une forme absolue dans le Livre d'Allah.

Une parole absolue est une parole qui ne comporte aucune restriction ni réserve ni condition, liée au temps, à

l'espace, à la quantité ou à la qualité... L'exemple en est cet énoncé:

«*Donnez de l'aumône au pauvre*».

Le mot pauvre dans cet énoncé est sans restriction ni condition. Par conséquent, l'ordre "donnez l'aumône" s'applique ici à tout pauvre.

Quant à une parole restreinte, c'est une parole assortie de conditions et limitée par des restrictions et des réserves qui réduisent le champ de l'absolu.

L'exemple en est cet énoncé: «*Donnez de l'aumône au pauvre pieux*». Ici le mot « pieux » apporte une restriction au mot « pauvre ».

En vertu de cette restriction, l'ordre de donner l'aumône ne bénéficie qu'au pauvre pieux. Il ne profite pas à tout pauvre, comme dans l'énoncé précédent.

Revenons à présent à notre sujet pour expliquer que les dispositions de loi et les concepts apportés par les versets coraniques sont parfois de caractère absolu et parfois de caractère restreint. Et il est établi législativement chez les uléma que la *Sunnah* du Prophète a compétence pour restreindre ce qui est absolu dans le Coran. Prenons-en un exemple: Dans le verset coranique suivant: «*O vous les croyants! Obéissez à Allah! Obéissez au prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité*» (Sourate al-Nisâ', 4 : 59), l'expression « ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité » a un caractère absolu et non restreint, car le verset, considéré indépendamment de son contexte, rend obligatoire l'obéissance à tout gouvernant, abstraction faite de sa qualité d'intégrité ou de déviation, mais le Prophète qui est chargé d'expliquer le Coran a restreint l'obligation d'obéir au gouvernant, à la condition que celui-ci ne désobéisse pas à Allah, en déclarant: «Pas d'obéissance à une créature, lorsqu'elle désobéit au Créateur».

Cette restriction apportée par le Prophète n'est qu'une explication fondée sur la signification de nombreux autres versets coraniques qui appellent à la justice et à l'intégrité et interdisent l'injustice, la corruption et le péché, et dont la portée constitue une restriction au verset précité.

III. La *Sunnah* explique ce qui est global (*mojmal*) dans le Coran

Table des Matières

Beaucoup de versets coraniques relatifs à la législation et à la doctrine ont été révélés sous une forme globale (*mojmal*) et non expliqués, et c'est le Prophète qui s'est chargé de leur explication et de l'éclaircissement de leur signification, et ce de différentes façons:

a- L'explication par la parole:

Le Prophète s'est appliqué à travers ses paroles à expliquer beaucoup de versets équivoques ou polyvalents en éclaircissant leur signification, et les Musulmans les ont compris grâce à cette explication verbale.

b- L'explication par écrit:

Le Saint Prophète a adressé des dizaines de lettres à ses gouverneurs et aux rois et chefs d'État des quatre coins du monde à l'époque. De plus, il a fait enregistrer beaucoup de pactes et d'engagements. Or, certains paragraphes de ces lettres et pactes écrits apportent des éclaircissements à certaines notions globales dans le texte coranique.

c- L'explication par l'acte:

Le Saint Prophète a apporté des éclaircissements et des détails, à certains énoncés coraniques globaux, par sa pratique et par sa façon d'appliquer le contenu de ces énoncés, comme il l'a fait dans sa prière, son ablution, son pèlerinage. En effet, ces obligations ont été décrétées dans le Coran d'une façon globale, et sans que la forme de leur application fût détaillée. Les Musulmans ont compris et appris leur procédure d'application en voyant le Prophète faire la prière, l'ablution et le pèlerinage.

Les uléma ont souligné que l'acte ou l'action du Prophète ne peut constituer une explication (d'un énoncé coranique) que dans deux cas:

1- Lorsqu'on s'assure que son acte vise expressément à éclaircir une notion coranique globale, par exemple, lorsqu'il dit: «Priez comme vous m'avez vu prier».

2- Lorsqu'on apprend par le bon sens que son acte vise à éclaircir une notion globale, par exemple lorsqu'il illustre l'explication d'un texte coranique par un acte ou une conduite.

d- L'explication par le geste:

En effet, il arrivait que le Prophète expliquait un concept global par le geste, comme il l'a fait en montrant deux fois les dix doigts des deux mains et une troisième fois neuf doigts seulement pour expliquer que le mois lunaire peut être de 29 jours et non seulement de 30 jours, comme les gens le concevaient à l'époque.

e- L'explication par l'abandon (*tark*):

Un autre mode d'explication des statuts du Coran par le Prophète consiste à renoncer à un acte après l'avoir fait

expressément. En accomplissant ledit acte dont l'énoncé est dans le Coran, on apprend que l'énoncé s'applique à lui et à sa communauté et lorsqu'il y renonce, on apprend qu'il sort du cadre du général.

1. La *Sunnah* abroge-t-elle une disposition coranique?

Table des Matières

Le terme « abrogation » (*naskh*) est connu chez les Musulmans. Il y a abrogation lorsqu'une loi en annule une autre, conformément aux intérêts de l'humanité et compte tenu de la progression de la communication du Message divin. Il y a eu abrogation dans le Coran, lorsqu'un verset coranique en a abrogé un autre. Mais ce type de changement se limite à un nombre réduit de statuts.

Les ulémas ont estimé qu'il est possible que la *Sunnah* puisse abroger une disposition énoncée dans un verset coranique, tout comme il est possible qu'un verset coranique en abroge un autre. Mais ils se hâtent de préciser que cette possibilité est une recherche purement théorique et n'a pas d'application dans la réalité, car il n'y a aucun verset coranique qui eût été abrogé par une Tradition Prophétique. Et ils ajoutent que si une telle abrogation s'était produite effectivement, nous ne pourrions pourtant la considérer comme vraie que si elle a été confirmée par diverses sources concordantes. Car un *hadith* rapporté par une source unique est considéré comme conjectural, et il est incorrect de se fonder sur cette source conjecturale pour admettre l'abrogation d'un statut coranique dont la provenance d'une source divine est certaine, étant énoncé par un verset coranique. Or, la règle professe que ce qui est conjectural ne saurait abroger ce qui est certain.

Il convient de noter maintenant que la compétence de la *Sunnah* pour particulariser une loi coranique générale, ou limiter la généralité de cette loi ou pour l'expliquer et la détailler est fondée sur trois bases:

1- Le fait que le Messenger d'Allah comprend ce qu'Allah vise dans tel ou tel autre statut coranique. Il connaît donc la loi absolue à laquelle une restriction a été apportée ou un statut général dont la portée a été limitée dans d'autres endroits du Coran. Aussi intervenait-il expliquer au commun des mortels cette limitation et cette restriction.

2- Parfois l'explication (la limitation ou la restriction) d'un statut coranique par la *Sunnah* est fondée sur le fait qu'Allah a inspiré à son Prophète un cette explication législative ou doctrinale.

3- Parfois la limitation ou la restriction que la *Sunnah* apporte à un statut coranique repose sur le fait que le Prophète était doté de compétences propres à sa qualité d'autorité légale que l'intérêt général ou la nécessité conduit à restreindre et à particulariser ce qui semblait avoir un caractère absolu.

Ainsi, les limitations et les restrictions apportées par la *Sunnah* à des statuts coraniques absolus ou généraux, ou les explications détaillées qu'elle donne à une loi globale, reposent sur des fondements et des justifications législatives qui résident dans le fait que le Prophète était d'une part le rapporteur ou l'explicateur de la Législation islamique, et d'autre part, le gouvernant de la Ummah (la Nation Musulmane).

La Science du *Hadith* des Matières

Table

'Ilm al-Hadith est la science qui étudie le texte (le contenu) du *Hadith*, et la chaîne de ses "transmetteurs" (ou rapporteurs) afin de déterminer si un *hadith* est acceptable, rejeté ou probable.

Étant donné que la *Sunnah* du Prophète est la seconde source de la Législation et du Savoir islamiques, et qu'elle s'adresse aux Musulmans de toutes époques et de toutes contrées pour qu'ils se conforment à ses statuts, à ses concepts et à ses

directives, mais qu'en raison des intervalles temporels entre le Prophète et les générations nées après sa disparition, ou des obstacles qui empêchaient certains de ses contemporains d'avoir un contact direct avec lui, les Musulmans n'ont la possibilité d'avoir accès à la *Sunnah* et de connaître son contenu que par des moyens de communication indirects. En effet, les moyens de communication du savoir à l'époque du Prophète se limitaient à deux instruments:

1- La communication orale des paroles, actes ou approbations tacites du Prophète – par ceux qui avaient l'occasion directe d'entendre ses paroles, d'assister à ses actes et de le voir en approuver tacitement d'autres (actes).

2- L'écriture des paroles, des actes et des approbations tacites du Prophète, afin de permettre à ceux qui n'y assistaient pas directement, d'en avoir connaissance.

Malheureusement ce savoir instrumental accumulé chez les Musulmans et communiqué par les rapporteurs du *hadith* soit oralement soit par

écrit, n'était pas fidèlement transmis dans son intégralité. Il a fait l'objet, en effet, de subversion, de modification tendancieuse et d'altération malsaine. Déjà du vivant même du Prophète, des propos et des actes lui avaient été faussement attribués. Que dire de ce qui s'est passé après sa mort, où il était autrement plus difficile de contrer une information incorrecte ou tendancieuse le concernant. De plus, les motivations politiques et politiciennes, les idéologies et les écoles de pensées déviationnistes, les complots des ennemis de l'Islam ont joué un grand rôle dans l'altération de la *Sunnah*. Beaucoup de propos et d'actes du Prophète ont été effacés de la *Sunnah* et beaucoup de faux hadith s'y sont glissés.

À cette action subversive s'ajoutent les cas de perte et d'oubli involontaires dus à la faillibilité des hommes.

Pour toutes ces raisons et bien d'autres, les uléma de l'Islam

ont été amenés à fonder une science spéciale, en l'occurrence, la Science de Hadith qui a pour objet d'étudier les personnalités des rapporteurs de *Hadith* et le texte du *Hadith*, et de connaître les degrés de véracité des *hadith* attribués au Prophète.

En d'autres termes, les ulémas spécialisés, soucieux de parvenir au texte provenant réellement du Prophète et des Imams d'Ahl-ul-Bayt, pour pouvoir l'adopter comme une source de la Législation et un fondement de la structure idéologique et culturelle de la *Ummah*, ont élaboré une méthode de recherche pluridisciplinaire qu'ils ont appelée "la Science ou les Sciences du *Hadith*" dont les principales branches sont:

1- La Science des rapporteurs de *Hadith* (*`Ilm al-Rejâl*)

2- La Science des Fondements du Texte (*`Ilm al-Derâyah*)

La première, la Science des Rapporteurs de Hadith, se propose d'étudier les caractéristiques de ceux qui rapportent et transmettent le hadith, c'est-à-dire les caractéristiques qui permettent d'opter pour l'acceptation ou le rejet du *hadith* qu'ils rapportent, en tenant compte de leur moralité ou caractère- sincère, digne de foi ou menteur (*al-Jarh wa-l-Ta`dîl*)- et de leur capacité de bien saisir le texte du *hadith* et de le transmettre correctement, de leur célébrité (connus ou inconnus), de leurs rites, doctrines et de tendances, de leurs générations (l'époque dans laquelle a vécu chacun d'eux), afin de déterminer si le *hadith* rapporté était réellement cité par tel ou tel rapporteur. Bref, cette science vise à apporter des renseignements complets sur la personnalité du rapporteur de *Hadith* afin de déterminer avec justesse s'il faut rejeter le hadith qu'il rapporte ou l'accepter comme une source de la Loi.

Ainsi, la Science des Rapporteurs de *Hadith*, est la science des chaînes de transmission ou la science de recherche des hommes qui constituent la chaîne de transmission. Fait corps

avec la Science de rapporteurs de *hadith*, la science des biographies, laquelle étudie les personnalités des uléma, des rapporteurs de *hadith* et d'autres, et fournit ainsi des renseignements supplémentaires à la Science des Rapporteurs de *hadith*, en projetant la lumière

sur les personnalités de ces derniers et sur les circonstances et les conditions politiques, historiques et idéologiques dans lesquelles ils ont vécu et évolué.

Quant à la Science des Fondements du Texte (*matn*), elle étudie les fondements du *texte*, les influences et les modifications qu'il a pu subir, ainsi que d'autres aspects susceptibles d'aider le chercheur à évaluer le *texte* et à déterminer dans quelle mesure il pourrait être digne de foi.

Le *texte* ou le « *matn* », c'est le *texte* attribué au Prophète ou à l'Imam, tel qu'il nous est parvenu. Et on a défini le *texte* du *hadith* comme étant le vocabulaire du *hadith* qui en indique le sens.

Ainsi, les deux Sciences (celle des *Rejâl* et celle de *Derâyah*) se complètent dans l'objectif. Elles visent à étudier la chaîne et le *texte* du *hadith* afin d'en déterminer l'authenticité ou la fausseté, le degré de la certitude le concernant, les influences ou les modifications que ses éléments (ses mots) auraient pu subir et qui pourraient entamer son intégrité, ce qui permet de classer chaque *hadith* parmi les *textes* à adopter ou à rejeter, ou encore d'opter pour un *hadith* plutôt que pour un autre – lorsqu'il y a opposition entre les deux – en fonction de l'existence d'éléments positifs dans la chaîne ou le *texte* dudit *hadith*, faisant pencher la balance de son côté aux dépens de l'autre.

Le Besoin d'une Science de Rapporteurs de *Hadith* **Table des Matières**

Nous avons déjà défini la Science des Rapporteurs

de *Hadith* comme étant la science qui se charge d'étudier les conditions et les personnalités de ces derniers, c'est-à-dire de vérifier: dans quelle mesure ils sont dignes de foi ou capables de rapporter correctement le texte, quelles sont leurs appartenances doctrinales, dans quelles époques ils ont vécu etc...

Un débat scientifique s'est engagé entre les uléma sur la pertinence de cette science. Une partie d'entre eux, les *Akhbârites* ont soutenu la thèse de l'inutilité d'une telle science en alléguant que les hadith enregistrés dans les corpus de référence, tels « Al-Kâfî » d'al-Kulaynî, « Al-Tahtîb », d'al-Tûcî, « Al-Istibçâr » et « Man Lâ Yahdhoroh-ol-Faqîh » d'al-Çadûq sont des hadith sains (*çahîh*: dignes de confiance), puisque les théologiens qui les avaient compilés s'étaient appliqués à les vérifier, et à les épurer avant de les mettre à la disposition des lecteurs, et que par conséquent il n'est nul besoin de les réétudier ni de les vérifier à nouveau. De même, ont-ils ajouté, les Récits (*Riwâyât*) que les faqîh renommés avaient adoptés ou rejetés ne nécessitent pas que l'on en réétudie ou en vérifie à nouveau, la chaîne de transmission. Il faut donc, ont-ils conclu, les adopter en se fiant au travail accompli par les faqîh renommés parmi nos prédécesseurs. Ils ont émis le même avis concernant les corpus de *hadith* « Al-Çihâh », tels que « Çahîh al-Bokhârî », « Çahîh Muslim » etc.

Mais une autre partie des uléma ont rejeté cette thèse, en affirmant à l'appui de la méthodologie inductive et de la recherche scientifique que les corpus de *hadith* en question ne renferment pas que des hadith sains, et ne constituent donc pas une référence totalement crédible. Ils pensent qu'il faut étudier les personnalités des rapporteurs de *hadith* pour s'assurer de l'authenticité de chaque *hadith*, soumettre ces *hadith* à l'examen et à la recherche, et qu'on ne doit pas se contenter de la recherche faite par les auteurs des corpus en cours.

Il est à noter que cette dernière thèse a été corroborée par la méthode inductive et par des preuves qui démontrent que beaucoup de rapporteurs fréquemment cités dans les corpus adoptés sont peu sûrs et ne méritent pas une confiance totale. De plus, selon cette thèse, les *hadith* relatifs aux statuts (*ahkâm*) et à la doctrine se trouvent dans des livres autres que les corpus dont on prétend que les *hadith* qu'ils contiennent sont authentiques.

Le grand *faqîh* et *Mujtahid*, le défunt Âyatollâh Abul-Qâcim al-Kho'î, parlant de la première thèse, celle qui appelle à se contenter des corpus de *hadith* déjà compilés, explique: «Un groupe de traditionniste allèguent que les *hadith* qui figurent dans les quatre corpus sont absolument authentiques. Mais cette affirmation est absolument fausse. Car comment pourrait-on prétendre l'authenticité absolue d'un *hadith* transmis d'une source unique à une autre source unique? Surtout lorsqu'il est établi que parmi les rapporteurs de *hadith* figurant dans les quatre Corpus, il y en a certains qui sont reconnus comme étant des menteurs et des inventeurs».

On peut opposer le même argument aux autres Corpus (*Çihâh*), tels que *Çahîh Muslim* et *Çahîh al-Bokhârî* etc.

Les Qualités d'un Rapporteur dont le Récit est acceptable

[Table des Matières](#)

Les uléma de *Hadith* et des Fondements de la Jurisprudence ont exigé qu'un rapporteur doive remplir les conditions suivantes pour accepter ses récits:

1- La majorité: Le rapporteur de *hadith* a dû être majeur lorsqu'il a transmis ou rapporté son récit. Le récit d'un mineur est donc rejeté.

2- La Sanité d'esprit: Celui dont on accepterait le récit doit être sain d'esprit. Le récit de l'aliéné et du malade mental n'est pas admis.

3- L'intégrité (*`adâlah*): Pour que le récit d'un rapporteur de hadith soit admissible, il faut que celui-ci soit intègre, c'est-à-dire non pervers, car Allah dit: «*O vous les Croyants! Si un homme pervers vient vous apporter une nouvelle, faites attention! Car si, par inadvertance, vous portiez préjudice à un peuple, vous auriez ensuite à vous repentir de ce que vous auriez fait*». (Sourate al-Hujurât, 49 : 6)

Mais certains uléma, tel al-Cheikh al-Tûcî, ainsi qu'Abû Hanîfah affirment que tout musulman est a priori intègre à moins qu'on n'établisse sa perversion.

4- Le rapporteur de *Hadith* ne doit avoir de traits de caractère contraires à la distinction et à la délicatesse (*muruwah*).

5- Le rapporteur de *Hadith* doit avoir un esprit éveillé et une capacité de précision dans la mémorisation, qualités nécessaires pour préserver le récit contre toute faute, toute altération, et toute erreur dans la lecture et l'écriture etc. Il faut qu'il soit également capable de percevoir ce qui pourrait altérer le sens d'un mot ou d'une expression et de lire avec une correction parfaite.

6- Les uléma acceptent le récit d'un rapporteur de *hadith* digne de foi, abstraction faite de sa doctrine et de sa tendance idéologique.

La Détraction (*al-jarh*) et la Défense (*ta`dîl*) «*Al-Jarh wa-l-Ta`dîl*»

T

Table des Matières

"*Jarh*", c'est le fait de mettre en cause l'intégrité et la

crédibilité du rapporteur, en l'accusant, par exemple de mensonge, d'invention, de tromperie etc.

Quant à "*ta`dîl*", c'est le fait d'établir l'intégrité et la crédibilité du rapporteur.

La science de "la Détraction et la Défense" est l'une des principales branches de "*`Ilm al-Rejâl*" (la science des Rapporteurs de *Hadith*), car la première tâche du chercheur en Science de *Rejâl* est d'établir la véracité ou le manque de crédibilité du rapporteur de *Hadith*.

Les instruments utilisés dans l'établissement de la Détraction et de la Défense

Table des Matières

Les principaux moyens de l'établissement de la Détraction et de la Défense du rapporteur sont les sens et la fréquentation. En effet, la démonstration de la Détraction et de la Défense se fait par le témoignage porté sur les conditions du rapporteur, et le témoin est celui qui acquiert la connaissance d'une chose par les sens, en l'occurrence, l'ouïe et la vue.

Au départ, personne ne peut établir la Détraction du rapporteur ni témoigner de son intégrité ou de sa crédibilité, excepté celui qui a vécu avec lui et connu son comportement et les traits de sa personnalité, et qui pourrait dès lors témoigner de sa perversion ou de son intégrité et de sa crédibilité, ou encore de son incapacité à transmettre correctement le hadith etc.

C'est de ces témoins qui fréquentaient les rapporteurs de *Hadith* que les autres transmettent les témoignages de Détraction et de Défense, et nous les relatent. Celui qui nous transmet un témoignage de Détraction ou de Défense doit remplir une condition essentielle: la sincérité et la crédibilité pour que le témoignage qu'il transmet soit

acceptable. Partant de ce principe, la présentation de rapporteurs de *Hadith*, faite par des uléma de la Science de *Rejâl*, qui ne soient pas contemporains des rapporteurs qu'ils nous présentent, tels que, al-`Allâmah al-Hillî et Ibn Tâwûs etc... n'est pas considérée comme un témoignage de détraction ou défense d'un rapporteur de *Hadith*, mais une simple enquête scientifique et une simple conviction à laquelle est parvenu un expert dans le domaine, et rien de plus. Une telle présentation est donc soumise à la critique et au débat, contrairement au témoignage d'un témoin intègre, contemporain du rapporteur, lequel (témoignage) est obligatoirement admis et adopté tant qu'il n'y aura pas une preuve absolue de l'existence d'une erreur dans ce témoignage, erreur due à un oubli, à une méprise ou à tout autre motif semblable.

Les uléma de la Science du *Hadith* et des Fondements de la Jurisprudence, expliquent que si le témoignage en faveur de l'intégrité d'un rapporteur est admis, même lorsqu'il n'est pas justifié, c'est parce que les raisons de l'intégrité sont trop nombreuses pour être mentionnées, et qu'il faut qu'elles soient toutes réunies pour qu'on puisse établir l'intégrité d'un homme.

En revanche, le témoignage tendant à la détraction d'un rapporteur, n'est admis que si l'on en mentionne les motifs, car les opinions divergent quant au concept de la détraction et de l'infraction à la loi: quelqu'un pourrait avoir commis un accroc à l'intégrité selon un avis juridique donné et serait par conséquent contesté (reprochable), alors que son acte ne serait pas considéré comme contraire aux critères de l'intégrité, selon d'autres avis juridiques. C'est pourquoi, la mention du motif de la détraction devient nécessaire dans la mesure où elle nous permettrait de vérifier si la détraction est fondée ou non, sauf lorsque le détracteur, le défenseur et le récepteur de la détraction et de la défense sont du même avis juridique et utilisent les mêmes termes

juridiques, auquel cas précis, le témoignage tendant à la détraction ou à la défense est admis, même en l'absence de l'explication du motif ou du terme « intégrité ».

C'est pour cela que certains uléma exigent une enquête sur la personnalité du rapporteur, lorsque le témoignage tendant à sa détraction n'est pas corroboré par la mention du motif de celle-ci.

La divergence des Uléma sur l'interprétation de l'acceptabilité de l'opinion du chercheur en Science de *Rejâl*

Table des Matières

Ce sujet peut s'expliquer et se résumer de la façon suivante:

1- Un groupe d'uléma a affirmé que l'énoncé (*khobar*) émis par un seul savant en Science de *Rejâl* doit être considéré comme un argument juridique suffisant pour la détraction ou l'accréditation du rapporteur, étant donné que cet énoncé à source unique est admis comme argument juridique dans les statuts légaux (*ahkâm char`iyyah*). Cette opinion est répandue parmi les uléma contemporains.

2- D'autres uléma ont exigé que la détraction ou l'accréditation d'un rapporteur ne puisse se faire que par les témoignages de deux savants intègres en sciences de *Rejâl*.

Ils ont justifié leur exigence en arguant: «La détraction ou l'accréditation d'un rapporteur est une sorte de témoignage, or tout témoignage, pour être admis, doit être porté par deux témoins.

3- L'avis du savant en Science de *Rejâl*, concernant un rapporteur nous apporte la conviction intime de la contestabilité ou de la crédibilité du rapporteur. Or, la conviction intime constitue un argument juridique que nous avons l'obligation de suivre.

4- Un quatrième groupe d'uléma dit que nous sommes acculés à

admettre l'avis du savant en Science de *Rejâl*, même si cet avis apporte la conjecture – et non la certitude – en raison de la disparition des moyens de connaître les traits de la personnalité des rapporteurs, et de l'absence d'indices suffisants pour la connaissance de ces derniers. Or, la règle veut que lorsque l'accès à la connaissance est fermé ou que les indices suffisants à la démonstration sont absents, la conjecture soit un argument juridique valable.

Les termes qualificatifs de la détraction et de l'accréditation (défense)

Table des Matières

Afin que l'opération de l'appréciation du rapporteur de hadith soit très précise et minutieuse, les uléma ont déterminé les vocabulaires qualificatifs de la détraction et de l'accréditation. En effet al-Chahîd al-Thânî (Zayn al-Dîn al-`Âmilî) a écrit à cet égard: «Les termes de l'accréditation (*ta`dîl*) sont *`âdil* (intègre), *thiqah* (digne de confiance), *hujjah* (fait autorité), *çahîh al-hadîth* (dont le *hadith* est sain) ou tous autres mots exprimant les mêmes sens».

Ainsi, lorsque les uléma de la science de *Rejâl* étudient la personnalité d'un rapporteur et qu'ils lui donnent les qualificatifs ci-dessus ou d'autres ayant les mêmes sens, cette qualification équivaut à une attestation (témoignage) de son intégrité, de sa crédibilité et de son accréditation en tant que source de transmission de *hadith*. Quant aux termes utilisés par les uléma en science de *Rejâl* pour indiquer la faible crédibilité du rapporteur et le manque de confiance en lui, on les appelle les qualificatifs (termes) de détraction, et ce sont: «*dha`îf* (faible), *kath-thâb* (menteur), *wadh-dhâ`* (inventeur), *ghâl* (hyperbolique), etc.

Ainsi, lorsque les chercheurs en Science de *Rejâl* attribuent à un rapporteur l'un de ces qualificatifs ou tout autre mot

ayant le même sens, cela signifie que ce rapporteur n'est pas digne de confiance et qu'il est interdit d'adopter les *hadith* qu'ils rapportent ou transmettent, une fois que sa détraction est établie.

Les moyens d'accès du rapporteur au récit **Table des Matières**

Nous avons appris que le *sanad* (la chaîne de transmission) d'un récit (*riwâyah*) ou d'une Tradition, c'est l'ensemble des rapporteurs de ce récit, lesquels le relatent l'un à l'autre. Or, il y a plusieurs moyens qui permettent au premier maillon de la chaîne de transmission d'avoir accès à un récit qui sera transmis par les autres maillons de la chaîne. Al-Chahîd al-Thânî a mentionné dans « Al-Derâyah » différentes façons d'avoir accès au récit et de le transmettre:

1- L'entendre directement relaté par le *chaykh*:

C'est-à-dire du Traditionniste qui rapporte le récit ou la Tradition. Dans ce cas le rapporteur dit, citant le *chaykh* dont il a entendu le récit; «J'ai entendu Untel dire...» ou bien: «Untel m'a relaté...» ou encore: «Untel nous a informé...».

De cette façon nous apprenons que le moyen d'accès du transmetteur au récit est l'écoute directe du *chaykh*. Or, la connaissance du moyen d'accès au récit détermine dans quelle mesure nous pourrions adopter ce récit comme crédible.

Les uléma considèrent ce moyen comme le meilleur des moyens d'accès au récit.

2- La soumission (lecture) du récit au *chaykh*:

Certaines personnes qui s'intéressent à la mémorisation du *Hadith*, tombent sur un récit dans un livre ou entendent quelqu'un en réciter un. Elles le font entendre alors, après

l'avoir mémorisé, au *chaykh* expert en Récit, et ce dernier en approuve l'authenticité. Le rapporteur écrit alors: «J'ai lu devant un tel (le nom du *chaykh*), – ou j'ai entendu quelqu'un lire devant Untel – ceci et cela... et il a approuvé».

Et le récit sera considéré comme accrédité, lorsqu'on aura établi la crédibilité de tous les maillons de la chaîne de *chaykhs* experts.

3- L'autorisation:

C'est la permission que le *chaykh* (l'expert en *Hadith*) donne à quelqu'un de citer et de transmettre le contenu d'un livre à d'autres, ou bien de relater les Récits parvenus par ouï-dire au *chaykh* lui-même, en lui disant: «Je t'ai autorisé à relater le livre untel...» ou bien: «Je t'ai autorisé à relater mes ouï-dire...»

4- La remise (*monâwalah*):

C'est le fait que le *chaykh* remet son livre – en donation ou en prêt – à son disciple en lui disant: «Ceci contient les Récits que j'ai entendus d'Untel, relate-le donc de ma part...» ou bien: «Je te donne l'autorisation de le relater en mon nom». Dès lors, le disciple peut relater, le contenu dudit livre en citant le *chaykh*.

5- L'écriture:

L'un des moyens d'obtenir un Récit du *chaykh* c'est l'écriture. Celui-ci écrit, ce qu'il relate, à l'intention d'une personne présente ou non, puis il l'autorise à relater ce qu'il lui a écrit. Dès lors, la personne à qui l'écrit est adressé peut en relater le contenu. Mieux, l'avis le plus répandu parmi les uléma est que cette personne peut le relater même si le *chaykh* ne rédige pas à son intention une lettre d'autorisation, car le fait d'avoir écrit à son intention le Récit comporte implicitement l'autorisation de le relater, à l'instar de la règle qui régit le rapport entre

un *muftî* (quelqu'un qui émet une *fatwâ* – décret ou avis religieux) et la personne à qui est adressée la *fatwâ* (décret religieux). En effet, lorsque le *muftî* rédige une *fatwâ*, on peut valablement la transmettre et la diffuser même si le *muftî* n'a pas rédigé avec la *fatwâ* l'autorisation de sa transmission.

6- L'information (*i`lâm*):

Cela veut dire que le *chaykh* informe son disciple: «Les Récits figurant dans ce livre sont relatés par moi...» ou bien: «Ce *hadith* est relaté par moi... ou je l'ai entendu...» sans y ajouter: «Relate-le de ma part» ou «Je t'autorise à le relater».

Certains uléma ont admis l'adoption d'une telle source en se fondant sur l'information donnée par le *chaykh* au disciple, alors que d'autres ont refusé de l'adopter.

7- L'écrit trouvé (*wajâdah*):

C'est le fait que quelqu'un trouve un Récit relaté et rédigé par quelqu'un d'autre, sans que celui-ci le lui ait remis, ni ne l'ait autorisé à le relater, et sans qu'il l'ait entendu directement de lui. Mais un tel patrimoine requiert que l'on vérifie l'appartenance de l'écrit à celui qui est censé l'avoir écrit, avant de l'adopter comme maillon valable dans la chaîne de transmission, si, bien entendu l'auteur présumé de l'écrit trouvé est crédible.

Tels sont donc les principaux moyens de la réception du *hadith* d'une source directe et de sa transmission aux autres. Il est à noter que ce sont les *hadith* parvenus aux Musulmans à l'époque de la transmission qui ont été transmis par ces moyens.

Mais depuis que l'imprimerie a connu un développement important, que les science et les moyens de sa diffusion se sont répandus partout et que les *Hadith* et les Récits ont été

compilés dans de grands corpus, tels que « Al-Kâfî », « Al-Bokhârî » et bien d'autres, ce sont ces corpus qui servent de source directe pour celui qui s'y réfère, et on n'a plus besoin de se référer aux *chaykh* du Récit ni de lui en demander l'autorisation.

Des Rapporteurs portant les mêmes noms et le moyen de les distinguer

Table des Matières

Nous avons appris dans les pages précédentes que les rapporteurs de *Hadith* sont divisés en plusieurs catégories:

a- Ceux qui sont connus pour leur véracité et leur crédibilité.

b- Ceux dont on a établi le mensonge et le peu de crédibilité.

c- Ceux autour desquels planent des doutes et des soupçons, doutes et soupçons qui sont bien-fondés selon certains avis, sans fondement selon d'autres.

d- Ceux à propos desquels les savants ne savent pas grand-chose et ne peuvent pas établir des portraits caractéristiques clairs.

Nous voulons maintenant aborder un autre aspect relatif à ces rapporteurs, à savoir que beaucoup d'entre eux ont en commun un prénom, un nom ou un surnom, ce qui ne manque pas de créer une certaine confusion et souvent une méprise. Ainsi, on tombe souvent sur des rapporteurs dénommés Mohammad Ibn Qays, Mohammad Ibn Ismâ`îl, Abî Baçîr, Ibn Sanân etc. Or, il y a dans les chaînes de transmission plusieurs rapporteurs qui s'appellent Mohammad Ibn Qays, ou Mohammad Ibn Ismâ`îl ou Abî Baçîr etc. Il est donc nécessaire de démêler ces homonymes pour pouvoir distinguer celui qui désigne un rapporteur crédible de celui qui renvoie à un rapporteur de faible

crédit, celui qui appartient à un rapporteur inconnu de celui qui revient à rapporteur non accrédité... et ainsi de suite, afin d'adopter le Récit du rapporteur crédible et de rejeter les autres. Il va de soi que nous ne serions pas confrontés à un tel problème si tous les rapporteurs portant le même nom étaient d'une même catégorie, c'est-à-dire tous crédibles, tous inconnus, ou tous peu crédibles.

Illustrons ce problème par quelques exemples pratiques:

– On peut lire dans *Majma` al-Rejâl* (Collecteur des Rapporteurs de Hadith) d'al-Qahbâ'î:

«“Abû Baçîr Yahyâ ibn (fils de) Abî al-Qâcim: Abû Mohammad; Abû Baçîr al-Asadî, `Abdullâh Ibn Mohammad: Abû Mohammad; Abû Baçîr al-Morâdî, Layth Ibn al-Bokhtarî: Abû Yahyâ...” Le nom d'Abû Baçîr pourrait désigner chacun de ces trois rapporteurs, lorsque le hadith transmis est de l'Imam al-Çâdiq ou de l'Imam al-Bâqer...Mais s'il s'agit d'un hadith transmis de l'Imam al-Kâdhim, le rapporteur désigné par le nom d'Abû Baçîr, est Yahyâ Ibn Abî al-Qâcim...».

– On peut lire également dans le même *Majma` al-Rejâl*:

«Ibn Sanân: Mohammad et `Abdullâh Ibnâ (les deux fils de) `Abdul-Rahmân al-Hâchimî; et Mohammad Ibn Sanân Ibn Iarîf al-Zâhirî... On les distingue par les générations et les “degrés” (*darajah*) respectifs de chacun...».

– Et enfin, on lit dans la note marginale du même « *Majma` al-Rejâl*:

«Al-Chahîd al-Thânî – Qu'Allah l'entoure de Sa Miséricorde – a écrit dans son livre, « *Derâyat al-Hadîth wa Chartihâ* »: «Tout ce qui est rapporté de l'Imam al-Bâqer par Mohammad Ibn Qays est à rejeter, car ce nom est commun à un rapporteur crédible et un rapporteur de faible crédit...Mais pour y démêler le rapporteur crédible de celui de faible crédit, on peut se référer au rapporteur qui les cite. En effet, `Âçim Ibn Hamîd

et Yûsuf Ibn `Aqîl et d'autres ne citent que des rapporteurs crédibles, alors que Yahyâ cite des rapporteurs de faible crédit...».

De ce texte, nous apprenons qu'Abû Baçîr est le surnom de trois rapporteurs de hadith et qu'Ibn Sanân est le surnom de trois autres rapporteurs, à savoir: `Abdullâh Ibn Sanân al-Hâchimî, Mohammad Ibn Sanân al-Hâchimî (le frère du premier nommé) et Mohammad Ibn Sanân al-Zâhirî.

Et lorsqu'on se réfère aux recherches de *`Ilm al-Rejâl* (la Science des Rapporteurs de *Hadith*), on apprend que Mohammad Ibn Sanân al-Hâchimî et Mohammad Ibn Sanân al-Zahirî sont des rapporteurs de faible crédit (*dha`îf*). Donc, lorsqu'un *hadith* est rapporté par Ibn Sanân, le chercheur doit vérifier de quel Ibn Sanân il s'agit, et s'il constate que le rapporteur désigné sous cette appellation est bien `Abdullâh Ibn Sanân al-Hâchimî, il adopte le hadith et l'accepte, mais s'il se rend compte que le rapporteur est Mohammad Ibn Sanân al-Zâhirî, il rejette le *hadith*.

S'il ne parvient pas à déterminer de quel Ibn Sanân il est question, il doit s'abstenir d'adopter le hadith, faute de pouvoir s'assurer de la crédibilité du rapporteur. Il en va de même chaque fois qu'il est difficile de démêler plusieurs rapporteurs ne jouissant pas du même crédit.

La Méthode de distinction des rapporteurs au nom commun

Table des Matières

Il ressort de ce qui précède que les spécialistes de la science des Rapporteurs de *Hadith* ont une méthode de recherche et de vérification leur permettant d'identifier les différents rapporteurs portant le même nom ou le même surnom. Cette méthode est fondée sur plusieurs indices ou présomptions, dont le plus important consiste à déterminer la génération du rapporteur (l'époque dans laquelle il a vécu) ainsi que les rapporteurs qu'il cite ou qui le citent, car cette

détermination aide parfois à identifier le rapporteur en cause et à le distinguer de ses homonymes. Ainsi nous avons remarqué que Majma` al-Rejâl nous informe que nous pouvons distinguer les différents rapporteurs désignés par le nom commun d'Ibn Sanân, par la génération et le degré de chacun.

De la même façon, nous nous sommes aperçus que pour déterminer la crédibilité d'un *hadith* rapporté par le nom de Mohammad Ibn Qays qui désigne le nom commun de trois rapporteurs différents, il faut se référer à ceux qui citent ce nom commun: si c'est `Âcim Ibn Hamîd ou Yûsuf Ibn `Aqîl qui le citent, il s'agira du rapporteur crédible, puisque ces deux rapporteurs ne citent que des sources dignes de foi.

Toutefois, il faudrait noter que ces deux indices (la génération et les rapporteurs qui citent un nom commun entre plusieurs rapporteurs) ne constituent pas toujours un critère de distinction des rapporteurs au nom commun. Car il arrive que des rapporteurs d'une même génération (époque) citent un seul et même rapporteur, ou qu'ils soient cités eux-mêmes par un même rapporteur, comme nous l'avons remarqué. C'est pourquoi, le chercheur a besoin d'autres indices de distinction et démêlement.

La *Sunnah*

Table des Matières

Il est évident qu'il y a une distance temporelle entre l'époque de la *Sunnah* du Prophète et l'époque pendant laquelle cette *Sunnah* a été écrite et enregistrée dans des Corpus crédibles auxquels les Musulmans se réfèrent depuis. C'est pourquoi les spécialistes de la *Sunnah* ont été confrontés à un problème scientifique, en l'occurrence les moyens d'établir l'authenticité de ce qui avait été attribué au Prophète et aux Imams, et la méthodologie de démonstration de cette authenticité.

Aussi ont-ils divisé les moyens d'établir l'authenticité des Traditions attribuées au Prophète et aux Imams, telles qu'elles sont parvenues à nous, en deux catégories:

1- Les moyens absolus.

2- Les moyens non absolus.

Ci-après, nous allons expliquer avec plus de détails ces deux catégories de moyens.

1- Les moyens absolus (décisifs):

Ils comprennent les moyens suivants:

a- L'énoncé informatif (*khobar*: information) concordant.

b- L'énoncé informatif entouré d'indices absolus (décisifs).

c- Le consensus unanime.

d- La conduite des Compagnons respectueux de la Loi (*Sîrat al-Mutacharri`ah*).

e- La fixation d'un statut légal chez les Compagnons respectueux de la Loi.

f- La conduite des Sages (*al-Sîrah al-`Oqalâ'iyyah* ou *Binâ' al-`Oqalâ'*).

Essayons maintenant d'éclaircir brièvement chacun de ces moyens.

a- L'énoncé informatif concordant:

Il sera expliqué plus loin.

b- L'énoncé informatif entouré d'indices absolus:

Il s'agit d'un énoncé informatif non concordant, connu ou non connu, mais entouré d'indices qui rendent obligatoire le fait de le considérer comme provenant absolument de l'Infaillible (le Prophète ou un Imam d'Ahl-ul-Bayt).

Ainsi, si un énoncé informatif nous parvient d'un rapporteur ou de plusieurs, et qu'il est entouré d'indices et de preuves

qui nous apprennent obligatoirement qu'il provient du Prophète ou de l'Imam, cet énoncé est considéré comme appartenant incontestablement à la Sunnah.

c- Le consensus unanime:

Le consensus unanime est l'un des moyens indicatifs de la preuve légale et il est défini comme étant l'accord d'un si grand nombre de théologiens et de légistes sur un avis juridique qu'il est obligatoire de le considérer comme un statut légal.

Donc, le consensus unanime consiste en un décret (avis) religieux sur lequel les jurisconsultes sont unanimement d'accord, sans que l'on sache sur quelle base législative ils se sont fondés pour émettre cet avis. Car ce consensus unanime indique l'existence d'une preuve de la *Sunnah* (sur laquelle ils se sont fondés), même si cette preuve ne nous est pas parvenue. C'est de cette façon que le consensus unanime est considéré comme l'un des moyens indicatifs de la *Sunnah*.

d- La conduite des Compagnons respectueux de la Loi:

La conduite des Compagnons respectueux de la Loi est un sujet qui a fait l'objet de recherche chez les uléma des Fondements de la Jurisprudence (*Uçûl al-Fiqh*). Selon eux, si une conduite est observée par un grand nombre de Compagnons connaissant les statuts légaux et les observant, cette conduite est considérée dès lors comme un argument légal indiquant la preuve de son appartenance à la *Sunnah*. Le Martyr Sayyed Mohammad Bâqer al-Sadr a expliqué de la façon suivante le sens de la « Conduite des Compagnons connaissant et observant les statuts légaux », et sa valeur d'argument législatif: «Le pendant du consensus unanime est la conduite de ceux qui connaissaient et observaient les statuts légaux à l'époque des Infaillibles, ou à une époque proche de celle-ci, du fait même qu'ils connaissaient et observaient les statuts légaux...». Et al-Sadr d'ajouter: «Quant à la Conduite des Compagnons connaissant et

observant les statuts légaux, on peut la considérer en elle-même comme un indice la preuve légal, du fait que lesdits Compagnons, lorsqu'ils observent une conduite, en leur qualité de gens connaissant et observant les statuts légaux, ont forcément appris cette conduite du Législateur. Mais on objecterait à cet argument que cette conduite des *mutacharri`ah* pourrait ne pas traduire le statut légal du fait de la possibilité qu'ils aient négligé d'interroger l'Infaillible sur la conformité de leur conduite au statut légal, ou bien qu'ils en aient mal compris la réponse – si interrogation il y avait. Toutefois, cette possibilité s'affaiblit, selon le calcul des probabilités, à mesure qu'augmente le nombre de ceux qui ont observé cette conduite parmi les Compagnons connaissant et observant les statuts légaux. C'est pour cela que nous avons dit que la Conduite des *mutacharri`ah* est le pendant du consensus unanime, car tous deux sont fondés, en tant qu'indication du statut légal, sur le calcul des probabilités, mais à cette différence près que le consensus unanime représente une position théorique des juristes, relative aux décrets juridiques (*fatwâ*), alors que le second traduit une conduite religieuse pratique des Compagnons connaissant et observant les statuts légaux».

Ainsi, la conduite des *mutacharri`ah* parmi les Compagnons du Prophète est une indication et une expression de la *Sunnah* du Prophète, et par conséquent elle est une preuve de celle-ci, c'est-à-dire une preuve du statut légal que le Prophète avait communiqué par son acte, son absence d'acte, sa parole ou par son silence approbateur, mais qui ne nous est pas parvenu, et que nous avons découvert à travers la conduite des *mutacharri`ah* parmi ses Compagnons ou ceux de la génération suivante, lesquels l'ont appliqué dans leur conduite et leur pratique. Et cette conduite est l'indice de la *Sunnah* du Prophète.

Et de même que la conduite des Compagnons du Prophète ou des *mutacharri`ah* des générations proches de leurs époques est

un indice de la *Sunnah* du Prophète, de même la conduite des *mutacharri`ah* parmi les Compagnons des Imams et parmi ceux de la génération suivante indique un acte ou une parole des Imams.

e- La fixation des “*mutacharri`ah*”:

C'est l'un des moyens indiquant la *Sunnah*. Il s'agit d'un statut légal fixé dans l'esprit des Compagnons du Prophète ou de l'Imam, par une longue application, s'étendant sur deux générations ou plus. Sayyed Mohammad Taqî al-Hakîm, expliquant comment la fixation s'est opérée dans les esprits des *mutacharri`ah*, écrit: «La fixation d'un décret religieux dans l'esprit de l'opinion publique ne nécessite pas son application par deux ou trois générations».

Par cette fixation nous apprenons un statut légal sans en connaître sa référence. Elle devient donc un indice d'un statut légal dont la source est la *Sunnah* du Prophète.

La relation entre le Consensus Unanime et la Conduite des *Mutacharri`ah*:

Table des Matières

Le Martyr Sayyed Mohammad Bâqer al-Sadr traitant de la relation entre le Consensus Unanime et la Conduite des *Mutacharri`ah* et la fixation chez les *mutacharri`ah*, écrit: «Le consensus unanime en question, indique (révèle) un Récit (*riwâyah*) non écrit mais vécu à travers le comportement et la fixation de l'ensemble des *mutacharri`ah*».

Il conçoit donc la conduite des *mutacharri`ah* comme un chaînon intermédiaire entre le consensus unanime et le statut légal.

En effet, lorsque les *faqîh* sont unanimement d'accord sur une fatwâ dont on ne connaît pas le point d'appui (*mustanad*), cela «révèle par une conjecture tendant à la conviction intime (l'existence d'un statut légal) à travers la conformité

comportementale (à ce statut) et la fixation (de ce statut) chez les *mutacharri`ah* contemporains de l'époque des Textes (législation)».

En d'autres termes, ce sont la conduite des *mutacharri`ah* et leur fixation qui ont inspiré aux *faqîh* ce consensus et qui révèlent par conséquent la preuve du statut légal. Comme si les *faqîh* tombés en accord unanime, avaient examiné la conduite des *mutacharri`ah* et leur fixation pour en déduire le statut légal. Ainsi, la *fatwâ* issue du consensus unanime est fondée sur la conduite et la fixation des *mutacharri`ah*. Or, cette conduite et cette fixation révèlent la preuve (la *Sunnah*), puisqu'elles en découlent.

f- La conduite des Sages (*al-Sîrah al-`Oqalâ'iyah*):

C'est la conduite sociale des sages, en tant que tels, à l'époque du Prophète (ou de l'Imam), conduite sur ce dernier se tait et ne la désapprouve pas. Le silence du Prophète ou de l'Imam constitue alors la preuve de la légalité de cette conduite. Ainsi, lorsque nous apprenons que les gens avaient une conduite sociale donnée à l'époque du Prophète (ou de l'Imam) et que nous n'avons aucune preuve ou information indiquant que ce dernier l'eût condamnée ou interdite, nous pouvons en déduire qu'il l'approuve.

C'est de cette façon que la conduite des Sages constitue une voie révélatrice de la *Sunnah* du Prophète.

Nous pouvons déduire de l'approbation (par le Prophète ou l'Imam) d'une conduite des Sages la légalité de cette conduite d'une part, et d'autre part, une règle générale s'appliquant sur un domaine plus large que le cadre particulier de ladite conduite, si le concept approuvé tacitement dans celle-ci est de nature plus vaste que le cadre limité de la conduite en question.

2- Les moyens non absolus (non décisifs):

Désignent ce qui est à même de révéler la *Sunnah* d'une façon incomplète. Cette catégorie de moyens d'établir l'appartenance à la *Sunnah* se divise en deux voies:

a- Une voie dont on a établi la valeur d'argument par une preuve absolue (décisive)

C'est l'énoncé informatif (de source) unique, car il y a dans le Coran, dans la *Sunnah*, dans le consensus unanime, dans la raison et dans la conduite des Sages, des preuves absolues qui établissent la validité de l'énoncé informatif de source unique et l'obligation de s'y conformer, même si sa provenance du Prophète ou de l'Imam est conjecturale.

b- Une voie dont on n'a pas établi la valeur d'argument par une preuve absolue.

L'un des exemples les plus saillants de cette voie est la notoriété. Lorsque nous examinons l'ensemble des exemples de la notoriété, nous constatons que celle-ci désigne trois choses ou trois voies révélatrices de la *Sunnah*, et dont la valeur scientifique ou la capacité à révéler la *Sunnah* se situent à un degré inférieur au consensus unanime.

Ce sont:

1- La notoriété du récit: C'est le fait qu'un récit soit suffisamment connu et cité par les rapporteurs, par opposition à la rareté (*nudrah*) et à l'anomalie (*chuthûth*).

On fait appel à la notoriété du récit lorsqu'on a affaire à deux récits opposés dont l'un est plus connu que l'autre parmi les rapporteurs. Le premier sera adopté au détriment de l'autre. De cette façon la notoriété du récit sert de voie révélatrice de la *Sunnah*.

2- La notoriété pratique: C'est le fait que la plupart des faqîh adoptent un Récit et en font une source de promulgation de décrets religieux, malgré la faiblesse de crédit de sa

chaîne de transmission, ou bien au contraire qu'ils négligent un récit malgré sa chaîne irréprochable.

Ainsi, l'adoption de ce récit indique l'authenticité de son contenu et révèle la *Sunnah*, car le fait que la plupart des faqîh l'ont adopté engendre la conviction de sa provenance du Prophète ou de l'Imam.

C'est pourquoi un groupe d'uléma ont professé que la notoriété pratique pallie la faiblesse de la chaîne de transmission, alors qu'un autre groupe a récusé cette thèse.

Et de même que la notoriété pratique de ce récit constitue une preuve conjecturale de son appartenance au Prophète ou à l'Imam, de même le fait que la plupart des faqîh renoncent à adopter un récit à chaîne de transmission saine révèle leur non-conviction de son appartenance au Prophète ou à l'Imam, en raison de défauts qu'ils auraient constatés dans le contenu dudit récit.

3- La notoriété du décret (*fatwâ*): C'est le fait qu'un décret religieux soit réputé parmi les faqîh sans que l'on sache sur quel fondement ils s'appuient pour adopter ce décret.

Ainsi, la réputation de ce décret parmi une partie des uléma indique l'existence d'une *Sunnah* sur laquelle ils se sont fondés, même si nous n'en avons pas connaissance. Il est à noter toutefois que certains uléma récusent la valeur d'argument de la réputation du décret et n'y recourent pas.

**Division
Hadith
Matières**

**du
Table des**

Nous avons déjà noté que la *Sunnah* du prophète est la deuxième source de la législation, de la pensée et de la connaissance en Islam, le Coran en étant la première. L'histoire nous apprend que les Manichéens, les Juifs, les Hypocrites, les *Ghulât* et les éléments infiltrés dans la Communauté musulmane livrèrent une guerre idéologique féroce contre

l'Islam et s'ingénièrent à le saper de l'intérieur, en attribuant faussement des propos ou des actes au Prophète et aux Imams, en maniant la *Sunnah* au gré de leurs desseins perfides, en inventant des milliers de *hadith* et en en déformant des milliers d'autres, au point qu'il était difficile de démêler le bon grain de l'ivraie, de distinguer le vrai du faux, et de savoir quelle tradition est intacte et laquelle est amputée ou surchargée d'éléments intrus. Donc, pour parvenir au Texte de la *Sunnah*, les uléma ont procédé à la mise au point d'une méthode de recherche visant à étudier et à vérifier les personnalités des rapporteurs de *Hadith* et le contenu de chaque *hadith*. De cette façon, la Science du *Hadith* a vu le jour en vue d'étudier la chaîne de transmissions du *Hadith* et le contenu de celui-ci, et dans le but d'établir l'authenticité d'une Tradition et de démontrer la fausseté d'une autre. Après avoir étudié et vérifié l'ensemble des Traditions attribuées au Saint Prophète et aux Imams et parvenues aux générations postérieures à l'époque de la législation, les spécialistes ont divisé ces Traditions en deux catégories:

1- Le hadith sain (*çahîh*)

2- Le *hadith* faux (*ghayr çahîh*)

En fait, l'histoire nous informe que l'origine de cette division remonte à l'époque même du Prophète, lorsque celui-ci déclare dans un discours: «*O gens! Le nombre de ceux qui m'attribuent faussement des Traditions, va croissant*».

Mais c'est après la disparition du Prophète et avant la fondation de la Science de *Rejâl* que les uléma parmi les Compagnons et les Compagnons de ceux-ci (*tâbi`în*) se sont mis à trier, avec plus de soin, les *hadith* sains et non sains, évitant d'accepter un *hadith* avant d'avoir vérifié la crédibilité de son rapporteur. Ainsi, on rapporte que les

Imams d'Ahl-ul-Bayt ont récusé beaucoup de récits et dénoncé les mensonges de beaucoup de rapporteurs. Et après la naissance de la Science de *Rejâl* qui avait rendu possible le tri des rapporteurs crédibles, on a procédé à la répartition de ceux-ci en différentes catégories selon le degré de la connaissance du rapporteur, de sa capacité à transmettre intégralement le *hadith*, de la conformité de sa conduite à la Loi, etc.

De même, les uléma spécialisés ont remarqué que certains *hadith* étaient rapportés avec la chaîne complète de leurs rapporteurs, alors que d'autres ont été transmis sans que le rapporteur en mentionne la chaîne complète de transmission ou pis encore, sans citer aucun des rapporteurs censés les avoir transmis, ou bien en n'en mentionnant que le premier rapporteur.

D'autre part, on a remarqué que certains récits étaient rapportés par un grand nombre de rapporteurs absolument dignes de foi, alors que certains autres n'étaient rapportés que par un ou deux rapporteurs.

Il était donc naturel que le crédit que les uléma accordaient à un rapporteur citant la chaîne complète de transmission de son récit soit différent du crédit accordé à un autre qui ne cite pas ses sources, même s'il est digne de foi. Il en va de même pour le récit rapporté par un grand nombre de rapporteurs et un autre rapporté par un ou deux rapporteurs, même crédibles. C'est pourquoi le récit ou l'énoncé informatif sain (*çahîh*) a été classé selon le nombre de ses rapporteurs crédibles:

1- L'énoncé informatif concordant (*mutawâter*):

C'est l'énoncé informatif rapporté par un si grand nombre de rapporteurs de chaque génération, qu'il est impossible qu'ils puissent être soupçonnés de complicité de mensonge, en raison justement de leur grand nombre.

Les Musulmans sont tombés unanimement d'accord sur le fait que les énoncés informatifs concordants conduisent à la certitude quant à l'authenticité du sujet contenu dans ces énoncés informatif, et par voie de conséquence, à l'obligation léde s'y conformer. L'énoncé informatif concordant lui-même a été divisé en deux sortes:

a- La concordance dans les mots: C'est la transmission d'un énoncé informatif qui nous parvient avec une concordance dans les mots et le sens (le signifiant et le signifié).

b- La concordance par le sens (le signifié): C'est la transmission d'un énoncé informatif qui nous parvient avec une concordance dans le sens et non dans les mots(le signifiant). Les rapporteurs nous le transmettent dans des versions différentes, mais portant toutes un même sens. L'exemple en est les énoncés informatifs concordants transmis dans différentes versions, mais soulignant tous, le courage de `Ali ou la générosité de Hâtam etc.

La concordance par le sens pourrait nous parvenir par un grand nombre de voies à source unique, mais portant toutes un même et seul sens. Dès lors, ces énoncés informatifs à source unique entrent dans la catégorie de la concordance par le sens, étant donné que par leur grand nombre ils ont atteint le quota de la concordance, laquelle conduit à la certitude scientifique. C'est ce qu'affirme al-Muhaqqiq al-Hillî: «La concordance par le sens conduit à la connaissance – comme c'est le cas pour la générosité de Hâtam et le courage de `Ali – bien que les énoncés informatifs de cette générosité et de ce courage sont à source unique.»

2- L'énoncé informatif à source unique:

C'est l'énoncé informatif dont le nombre de rapporteurs n'atteint pas le quota requis (la limite requise) pour la concordance, peu importe qu'il soit transmis par un rapporteur ou plus. L'énoncé informatif à source unique est de type

conjectural: il ne conduit pas à la connaissance ni n'apporte la certitude.

Un long débat s'est engagé entre les uléma au sujet de l'acceptation et du refus de l'énoncé informatif à source unique et de sa valeur d'argument dans les statuts légaux. Aussi, se sont-ils rangés dans deux écoles, l'une refusant l'admissibilité de l'énoncé informatif à source unique en affirmant son incapacité à apporter la certitude dans le statut légal en raison de la probabilité du glissement d'un mensonge ou d'un élément subversif, ou de l'erreur chez le rapporteur, l'autre l'acceptant en s'appuyant sur des arguments tirés du Coran et de la *Sunnah*.

Mais l'énoncé informatif à source unique a fini par être admis, et les uléma l'ont adopté depuis lors dans la jurisprudence et dans la déduction des statuts légaux.

Les arguments de la validité légale de l'énoncé informatif à source unique

Table des Matières

a- Les arguments tirés du Coran: Les uléma se sont surtout référés au verset suivant pour démontrer la validité légale de l'énoncé informatif à source unique:

«O vous les croyants! Si un homme pervers vient vous apporter une nouvelle, faites attention! Car si, par inadvertance, vous portiez préjudice à un peuple, vous auriez ensuite à vous repentir de ce que vous auriez fait». (Sourate al-Hujurât, 59 : 6)

Les uléma ont argué que ce verset avait été révélé à propos d'al-Walîd Ibn `Oqbah Ibn Mo`ît, lequel ayant été envoyé par le Prophète auprès des Banî Moçtalaq pour percevoir l'impôt de la Zakât, est retourné chez le Prophète avant même d'arriver à destination, en prétendant qu'ils l'avaient chassé et qu'ils voulaient le tuer. Le Prophète s'est mis alors en colère et alors qu'il s'apprêtait à les attaquer, le verset en question

a été révélé, pour dévoiler le mensonge de l'émissaire du Prophète et souligner sa perversité. Ce verset indique:

1- Qu'il ne faut pas croire à l'information apportée par un pervers avant d'en avoir vérifié le bien-fondé.

2- Qu'on peut croire un informateur unique s'il est véridique et non pervers. Car le Prophète avait cru son émissaire avant qu'il ne découvre sa perversion.

Ils se sont appuyés également sur cet autre verset pour corroborer leur thèse sur la validité légale de l'énoncé informatif à source unique:

«Ceux qui cachent les Signes manifestes et la Direction que Nous avons révélée après que Nous les avons fait connaître aux hommes au moyen du Livre: Voilà ceux qu'Allah maudit, et ceux qui maudissent les maudissent». (Sourate al-Baqarah, 2 : 159)

Ce verset maudit quiconque cache les signes d'Allah et la Direction qu'IL nous montre, et s'abstient de nous les faire connaître.

De là fut décrétée l'interdiction de la dissimulation d'un énoncé informatif ou d'un récit entendu du Prophète. Mais pour que cette interdiction conduise au but recherché (la communication et la transmission d'un message d'Allah), il est obligatoire de croire celui qui rapporte et transmet les directives d'Allah et par conséquent, celles de Son Prophète, peu importe qu'il soit le seul porteur de ces directives ou qu'il y en ait plusieurs.

b- Les arguments tirés de la *Sunnah*:

Les uléma se réfèrent également à la *Sunnah*, et notamment au hadith ci-après pour affirmer la valeur d'argument de l'énoncé informatif à source unique:

«Qu'Allah embellit un serviteur qui, ayant entendu ma parole, la mémorise, l'assimile et la transmet tel qu'il l'a entendue,

car peut-être qu'un porteur de connaissance serait un non-connaisseur, et peut-être qu'un porteur de connaissance pourrait porter une connaissance à quelqu'un qui serait plus érudit que lui».

Cette invitation à transmettre la parole du Prophète, adressée à tout Musulman, est un indice de l'obligation de croire celui qui rapporte (du Messenger d'Allah) un énoncé informatif, même s'il est l'unique porteur de cet énoncé, mais à condition qu'il ne soit pas pervers bien entendu.

De même, les uléma ont fondé l'adoption de l'énoncé informatif à source unique sur la conduite pratique du prophète. En effet, le Messenger d'Allah envoyait souvent des messagers et des émissaires solitaires pour communiquer les instructions du Prophète. Les gens les croyaient et se conformaient aux enseignements du Prophète qu'ils leur transmettaient. En outre, les Compagnons du Prophète et des Imams, connaissant les statuts légaux et les appliquant (*mutacharri`ah*)* se soumettaient aux énoncés informatifs rapportés par une source unique, mais crédibles, sans que le Prophète ni les Imams n'aient désapprouvé leur conduite (le fait de se soumettre et de se conformer à de tels énoncés informatifs). Or, cette non-désapprobation équivalait à une approbation tacite de ladite conduite, en l'occurrence, l'application de l'énoncé informatif à source unique.

Il est à noter que ceux qui ont récusé l'énoncé informatif à source unique, ne l'ont fait que par souci de renforcer les mesures de protection de la *Sunnah* contre le mensonge, l'infiltration subversive, l'erreur etc. Mais ce souci de protection, poussé à cette extrême, est une arme à double tranchant, et pourrait conduire à la suppression de la plus grande partie des Récits et des sources de statuts légaux de la *chari`ah*, et à un vide juridique concernant un grand nombre d'obligations culturelles et de relations sociales.

Mais les adversaires de l'adoption de l'énoncé informatif à

source unique ont opposé leurs propres arguments aux arguments des tenants de cette adoption. Ils objectent que l'énoncé informatif à source unique est présumé (conjectural) parvenir du Prophète ou de l'Imam, et que par conséquent il n'est pas convenable de fonder la Charî'ah et la pensée islamique sur la conjecture, alors que le Coran nous interdit de suivre la conjecture dans les versets suivants:

«O vous les Croyants! Evitez de trop conjecturer sur autrui: certaines conjectures sont des péchés». (Sourate al-Hujurât, 49 : 12)

et:

«La conjecture ne sert à rien contre la Vérité». (Sourate al-Najm, 53 ; 28)

À cette objection les défenseurs de la thèse de l'adoption ont répondu: les preuves de la légalité de l'applicabilité de l'énoncé informatif à source unique qu'on présume provenir du Prophète ou de l'Imam sont des preuves décisives (absolues), ce qui leur confère valeur d'argument et légalité.

Les Divisions de l'Énoncé Informatif à Source Unique **Table des Matières**

L'énoncé informatif à source unique peut être de faible ou de fort crédit selon sa chaîne de transmission. C'est pourquoi on a classé les énoncés informatifs à source unique dans quatre catégories.

Selon les uléma spécialistes de la Science des Traditions, le premier à avoir classifié le *Hadith* en quatre catégories, dans l'École Sunnite, était al-Tirmithî. Dans l'École Chiite (d'Ahl-ul-Bayt), cette classification n'a vu le jour qu'au cours du 7ème siècle de l'Hégire, grâce au travail de Sayyed Ibn Tâwûs (décédé en 637 A.H.) et de son disciple, al-'Allâmah, al-Hillî. Mais cette classification a rencontré une vive opposition d'une grande partie d'uléma de cette École.

Pourquoi a-t-on procédé à la classification du *Hadith*? Table des Matières

La classification du *Hadith* visait les objectifs suivants:

1- Eliminer le *hadith* de faible crédit qui ne peut servir de référence légale.

2- Lorsqu'un *hadith* classé dans une catégorie supérieure s'oppose à un autre classé dans une catégorie inférieure, on adopte le premier à l'exclusion du second.⁸⁸

Les récits à sources uniques ont été classifiés selon les qualités des rapporteurs de la chaîne: l'intégrité, la louange (*mad-h*) et la faiblesse, de la façon suivante:

1- **Çahîh** (sain, authentique)

2- **Hasîn** (beau-bien)

3- **Mowath-thaq** (accrédité)

4- **Dha`îf** (faible)

Les uléma adoptent les trois premières catégories. Quant à la quatrième catégorie, "le faible", ils l'ont divisé en plusieurs sous-catégories dont les plus importantes sont: *morsal* (à chaîne amputée), *mawdhou`* (inventé), *modallas* (frelaté).

Lorsqu'on étudie la chaîne de transmission des récits, les livres de *Rejâl*, et les théories de la Science de *Rejâl*, chez les uléma de l'Islam, on constate que chacun des spécialistes et des rapporteurs de *Hadith* a sa voie propre qui lui permet de remonter au Prophète. Ainsi, al-Bokhârî, par exemple, adopte des rapporteurs qu'il lui-même. Il en va de même pour Muslim, al-Tirmithî, Ahmad Ibn Hanbal, al-Châfi`î, Abû Hanîfah, al-Kulaynî, al-Çadûq, al-Tûcî etc. Ces uléma ont

retenu, chacun selon ses propres convictions et après enquête, vérifications et recherches, des rapporteurs en qui ils ont placé leur confiance. Mais tous ces ulémas s'accordent sur la crédibilité d'un groupe de rapporteurs et en adoptent les récits, tout en différant sur la crédibilité d'autres.

C'est ainsi que Muslim, par exemple, récuse certains rapporteurs adoptés par al-Bokhârî, qui lui-même récuse certains de ceux qui ont la confiance d'Ahmad Ibn Hanbal. De même, on peut remarquer qu'al-Bokhârî par exemple pose des conditions pour l'acceptation d'un récit, différentes de celles posées par Ahmad Ibn Hanbal et par d'autres spécialistes du *Hadith*. Le même problème de divergence et de convergence sur la crédibilité de certains rapporteurs de *Hadith* ou sur les conditions de l'acceptabilité d'un récit, existe chez les ulémas de *Hadith* de l'École Chiite.

C'est pourquoi, Chaykh al-Islâm commentant Mosnad Mâlik, écrit: «Le livre de Mâlik est "sain" à ses yeux- et pour ceux qui ont la même opinion que lui sur la valeur d'argument du hadith *morsal* (à chaîne amputée) ou *monqati`* (qui est rapporté des compagnons⁸⁹ des Compagnons) etc- et non aux yeux de ceux qui ont une autre définition du hadith sain.»⁹⁰

On peut lire dans « Tadrîb al-Râwî » d'al-Suyûtî sur cette divergence entre les grands savants du *Hadith*: «Il y a quatre cent trente et quelques rapporteurs de *hadith* adoptés par al-Bokhârî mais exclus par Muslim. Quatre-vingts parmi eux rapportent des récits faibles. Et il y a six cent vingt rapporteurs adoptés par Muslim et exclus par al-Bokhârî. Cent soixante d'entre eux rapportent des *hadith* faibles»⁹¹

Ainsi, les ulémas musulmans ont des vues divergentes relativement aux rapporteurs de *Hadith* et au *Hadith* lui-même. C'est pourquoi chacun d'eux a élaboré sa théorie, ses définitions et ses conditions propres, concernant les rapporteurs et l'acceptabilité du Récit (*riwâyah*).

La Classification du *Hadith* selon la Continuité de sa Chaîne:

Table des Matières

Lorsque les uléma ont étudié les récits transmis par les générations précédentes, ils les ont classés, selon leur chaîne de transmission, en deux catégories:

1- Le Hadith *mosnad* (soutenu): C'est le hadith dont la chaîne de transmission est ininterrompue dans aucun de ses maillons. La chaîne de transmission du récit comprend ici la mention des noms de tous ses rapporteurs, depuis celui qui avait entendu la parole du Prophète (ou de l'Imam infallible) ou assisté à son acte, jusqu'au dernier récepteur.

2- Le Hadith *morsal* (à chaîne amputée): C'est le *hadith* dont la chaîne est éliminée et dont les noms des rapporteurs ne sont pas mentionnés (ou bien présentés d'une manière vague, équivoque et incomplète, par exemple, lorsque le rapporteur - ou le "transmetteur"- dit: «Selon certains, ou selon certains de nos compagnons...» ou de toute autre façon similaire qui laisse le nom du rapporteur dans l'ombre).

De même, est considéré comme *morsal*, le *hadith* dont certains des rapporteurs sont méconnus ou négligés par les biographes, même s'ils sont mentionnés dans la chaîne de transmission dudit *hadith*. Tout hadith ou récit de ce genre entre dans la catégorie de *morsal*. Notons que le « *morsal* » est classé parmi les *hadith* faible (*dha`îf*).

Al-Chahîd al-Thânî, Zayn al-Dîn al-`Âmilî a défini le *hadith morsal* comme suit: «C'est ce qui a été rapporté de l'Infaillible (le Prophète ou l'Imam) sans la mention du "transmetteur", ou par un "transmetteur" dont le nom est oublié ou négligé, ou d'une façon équivoque, telle que: "Le Messager d'Allah a dit ceci et cela...", ou "selon quelqu'un...", ou encore "selon quelques-uns de nos condisciples" etc. Le *hadith morsal* n'est pas un argument légal, en raison de la méconnaissance de ce qui en est supprimé (dans le texte du

hadith ou dans sa chaîne de transmission)».

Il ressort donc que le *morsal* est un *hadith* faible que beaucoup d'uléma négligent, quelque crédible que soit son rapporteur, et ce en raison de la méconnaissance des maillons de sa chaîne de transmission.

Mais certains uléma acceptent et adoptent les *hadith morsal* lorsqu'ils sont transmis par des rapporteurs notoirement connus pour leur intégrité, leur piété et leur capacité de transmettre correctement le hadith, en arguant que de tels rapporteurs ne sauraient citer un *hadith* sans avoir acquis préalablement la certitude qu'il avait été rapporté correctement et intégralement du Prophète ou de l'Imam, notamment lorsque son rapporteur se permet de dire explicitement: «Le Prophète (ou l'Imam) a dit...» formule qui implique qu'il était certain que le hadith qu'il citait provient bien du Prophète ou de l'Imam, autrement, citer le hadith de cette façon affirmative (sans vérification), lui aurait fait perdre la réputation de crédibilité et d'intégrité.

Mais d'autres uléma réfutent cette théorie et refusent de suivre ses arguments.

L'un des exemples de l'adoption des *hadith morsal* par un groupe de uléma, et le refus de leur adoption par un autre groupe, est ce que « Al-Rawdhah al-Bahiyyah Fî Charh al-Lam`ah al-Dimachqiyyah » écrit à propos de la dette: "certains *faqîh* ont décrété l'échéance de la dette et de la créance du défunt à sa mort (ce qu'il doit et ce qu'on lui doit) et l'obligation de la régler après sa mort, en s'appuyant sur un récit *morsal*. Mais al-Chahîd al-Awwal et al-Chahîd al-Thânî ont refusé de décréter l'échéance de la dette qu'on a envers le mort, parce qu'ils récusaient la valeur d'argument du récit en question, en raison de son caractère de *morsal*.".

Ainsi, al-Chahîd al-Awwal écrit: «Si le débiteur meurt la dette vient à échéance, mais si le créancier meurt, la dette (qu'on a envers lui) ne vient pas à échéance». Commentant le propos de ce dernier, Al-Chahîd al-Thânî ajoute: «On a dit que la dette vient à échéance avec la mort du créancier en s'appuyant sur un récit *morsal* et par analogie (*qiyâs*) avec le cas de la mort du débiteur, ce qui n'est pas valable».

Le Récit *morsal* en question, est le récit de Mohammad Ibn Ya`qûb al-Kulaynî, citant Abû `Alî al-Ach`arî, citant Mohammad Ibn Abdul-Jabbâr, citant quelqu'un parmi ses compagnons, citant Khalaf Ibn Hammâd, citant Ismâ`îl Ibn Abî Qorrah, citant Abî Baçîr qui témoigne: «Abû `Abdullâh (l'Imam al-Çâdiq) a dit: «Si un homme meurt, sa dette et sa créance viennent à échéance».⁹²

Le caractère *morsal* dans ce récit réside dans le fait que le nom du rapporteur cité par Mohammad Ibn Abdul-Jabbâr n'est pas mentionné – puisqu'on lit dans la chaîne de transmission dudit récit (...Mohammad Ibn Abdul-Jabbâr citant quelqu'un parmi ses compagnons). Or, ce quelqu'un est inconnu. De là, le récit est classé récit *morsal* de la catégorie que certains faqîh (comme al-Chahîd al-Awwal et al-Chahîd al-Thânî) refusent d'adopter, comme nous venons de le constater.

Les catégories du (récit) *morsal*: able des Matières T

Lorsque les uléma ont étudié les hadith *morsal*, ils ont constaté que certains d'entre eux sont transmis par des rapporteurs accrédités, et certains autres par des rapporteurs non accrédités. Aussi, ont-ils divisé les hadith *morsal* en deux catégories:

1- Le *morsal* d'un rapporteur crédible: C'est le récit attribué à l'Infaillible par un rapporteur dont les biographes des rapporteurs sont convaincus qu'il ne transmet que le récit

d'un rapporteur digne de foi. Et cela suffit pour la légalité de l'adoption de son récit, selon beaucoup d'uléma des Fondements de la Jurisprudence, comme nous l'avons expliqué plus haut.⁹³

2- Le *morsal* d'un rapporteur non crédible: c'est le récit imputé à l'Infaillible par un rapporteur dont on ignore la qualité de sa transmission de récits.⁹⁴

Certains uléma de la Science des Fondements de la Jurisprudence acceptent la valeur légale de ces récits *morsal*, si les plus réputés parmi leurs prédécesseurs, avaient appliqué leurs contenus. Ils justifient cette position en arguant que les plus notoires des *faqîh* précédents n'auraient pas adopté ces récits, s'ils n'avaient pas suffisamment de présomption de leur véracité. Mais là, encore, d'autres uléma refusent de considérer que la pratique d'un précédent *faqîh* notoire, pallie la faiblesse de la chaîne de transmission, et récusent donc cet argument.

Ayant compris la position des uléma sur les récits *morsal* qui ont trait aux statuts légaux (les récits des statuts), il convient, maintenant, d'expliquer la valeur scientifique des récits *morsal* qui ont trait à la détraction ou à l'accréditation d'un rapporteur.

Notons tout d'abord que la détraction et l'accréditation constituent un témoignage du détracteur et de l'accréditeur. Rappelons ensuite que *'Ilm al-Rejâl* (la Science des rapporteurs de *Hadith*) s'occupe de l'étude des traits caractéristiques des rapporteurs de *Hadith* et de la présentation de ces rapporteurs. Or, le biographe ou le savant en *'ilm al-uçûl* a deux façons de présenter et de faire connaître un rapporteur. Tantôt il porte un témoignage direct et personnel sur un rapporteur dont il était contemporain, qu'il connaissait et qu'il fréquentait. Auquel cas, son témoignage est accepté, s'il est digne de foi. Tantôt, il

présente un rapporteur dont il n'est pas contemporain, en s'appuyant sur des récits qui décrivent et évaluent ses qualités et sa personnalité. Auquel cas, on procède à l'étude de ces récits et à l'examen de leur chaîne de transmission. Si la voie (la chaîne de transmission) conduisant au contemporain dudit rapporteur s'avère crédible, le récit de ce dernier est adopté et l'accréditation (faite par le biographe) est acceptée, au même titre qu'on accepte les récits portant sur les statuts légaux. Mais si le biographe présente un rapporteur dont il n'est pas contemporain, sans mentionner la chaîne de transmission (la voie) remontant à l'origine de cette présentation, celle-ci est considérée comme *morsal*. Or, certains uléma émettent des réserves quant à la validité de son accréditation. Il y a, néanmoins, y a une théorie scientifique propose une solution à ce problème. Il s'agit de la théorie du recours aux connaisseurs experts, et de la valeur légale de l'avis de l'expert. C'est pourquoi, les *faqîh* font confiance à l'avis du biographe expérimenté et à ses accréditations, en sa qualité d'expert, même s'il ne mentionne pas le moyen qu'il a utilisé pour parvenir à la présentation du rapporteur.

L'Opposition entre les Récits et les Théories de sa Solution

Table des Matières

L'Islam est la religion que le Prophète Mohammad a apportée pour traiter tous les domaines de la vie. Le Message divin comprend en effet les questions de la doctrine, de l'éducation, de la morale, des règles de la bonne conduite, et les différentes règles et lois qui régissent la relation de l'homme avec son Créateur, avec lui-même, avec sa société, avec le monde de la nature et de l'animal qui l'entoure.

La *Sunnah* est la deuxième source de la législation, après le Coran, et elle est le dépositaire des détails des statuts et des lois, inspirés du Coran ou reçus par le Prophète à travers la Révélation ou par l'Inspiration divine, car le Messenger

d'Allah a, comme nous le décrit le Coran: «*n'est pas dans l'erreur; il ne parle pas sous l'empire de la passion. C'est seulement une Révélation qui lui a été inspirée. Le Puissant, Le Fort la lui a fait connaître*». (Sourate al-Najm, 53: 2 – 5)

Donc, tous les statuts, la pensée doctrinale et les concepts visant à orienter et à organiser la vie de l'humanité forment une unité idéologique et législative concordante et intégrale dans laquelle il n'y a pas d'éléments opposés ou contradictoires.

Toutefois la *Sunnah* impeccable ne nous est pas parvenue sous sa forme originelle authentique et intégrale. C'est pourquoi nous rencontrons des récits attribués au Prophète et aux Imams qui s'opposent les uns aux autres ou qui se contredisent les uns les autres ou encore qui sont en opposition et en contradiction avec les significations de certains versets coraniques. Ainsi, on pourrait tomber sur un récit qui autorise un acte et sur un autre qui l'interdit, ou bien sur un récit qui explique un concept ou une pensée donnés, et sur un autre qui leur donne une explication différente. C'est pourquoi, les uléma des Fondements de la Jurisprudence ont traité de la question de l'opposition dans la *Sunnah*, d'une façon exhaustive, en ont expliqué les raisons et en ont fixé les solutions scientifiques.

La définition de l'opposition:

Table des Matières

L'opposition en tant que terme technique est défini comme étant la négation réciproque entre les deux significations de deux preuves⁹⁵.

L'opposition entre deux récits ne se réalise que si chacun des deux récits est totalement sain et acceptable sur le plan de la chaîne de transmission (*sanad*) et sur le plan du contenu (*matn*), et que si l'un nie l'autre, sans que l'un ait primauté

sur l'autre.⁹⁶

Il est à noter aussi que l'opposition ne se réalise qu'entre les preuves conjecturales elles-mêmes. Il ne peut donc pas y avoir opposition entre une preuve absolue (décisive) et une autre preuve absolue, ni entre une preuve absolue et une preuve conjecturale, ni entre une preuve absolue et les « fondements pratiques », tel « l'*istiḥâb*»⁹⁷ par exemple.

Les recherches effectuées par les uléma spécialistes de la science du *Hadith* et de la science des Rapporteurs de *Hadith* montrent que les éléments intrus dans la Loi et les propos ou les actes imputés faussement au Prophète, aux Imams et aux Compagnons, constituent la raison principale de l'existence d'une telle opposition entre les récits. Et ce type d'opposition réelle forme la majeure partie des cas d'opposition entre les récits.

Mais il y a un autre type d'opposition, qu'on appelle opposition apparente, parce qu'elle n'est pas une opposition réelle, puisqu'il s'agit d'une opposition entre le général et le particulier, entre l'absolu et le restreint. Aussi, a-t-on divisé l'opposition entre les récits en deux catégories:

1- L'opposition stabilisée ou fixée (*mustaqer*): laquelle est une opposition réelle entre deux récits dans ce sens que chaque récit dément l'autre es'oppose à l'autre par le sens et la signification de telle sorte qu'il n'est pas possible de résoudre cette opposition. Auquel cas une partie des uléma choisissent de déchoir les deux récits à la fois et de recourir à l'adoption du « fondement pratique » (*al-aḥl al-'amalî*) tel *aḥl al-barâ'ah* (le fondement de l'innocence), alors que d'autres uléma optent pour la thèse du choix de l'adoption de l'un des deux récits, en se fondant sur les preuves légales qui autorisent quiconque assujetti aux obligations religieuses d'opter pour l'adoption de l'un ou l'autre des deux récits en attendant qu'il découvre la vérité,

le choix correct ou le plus probable.

2- L'opposition non stabilisée (non fixée): C'est une opposition apparente qu'on peut traiter ou résoudre par la comparaison des portées des récits, telle que l'opposition entre un récit à portée générale et un autre à portée particulière, ou entre un récit à portée absolue (universelle) et un autre à portée restreinte. Auquel cas, on choisit et adopte le récit à portée particulière à l'exclusion de celui à portée générale, parce que la raison d'être du premier est justement de particulariser le général ou de restreindre l'absolu, et non de s'y opposer. Il en va de même dans le cas d'une opposition entre un récit qui interdit un acte et un autre qui l'autorise. Auquel cas, on confronte les deux récits et le résultat de cette confrontation nous permet de découvrir que l'interdiction énoncée dans le premier récit est une interdiction de contrainte (et non absolue) c'est-à-dire qu'il est permis de faire cet interdit sous la contrainte. Dès lors, on comprend qu'il n'y a pas opposition entre le récit qui autorise l'acte et l'autre qui l'interdit.

L'Égalité et la Préférence

Table des Matières

Lorsqu'on compare les récits opposés et qu'on analyse leurs chaînes de transmission, leurs contenus et leurs contextes historique, politique et social, nous constatons que certains d'entre eux comportent dans leurs contenus ou dans leurs chaînes de transmission des éléments qui font pencher la balance vers eux au détriment de ceux qui leur sont opposés, alors que d'autres sont égaux dans leurs caractéristiques et leur valeur. C'est pourquoi les uléma ont consacré une recherche spécifique à cette question et l'ont appelée « L'égalité et la préférence ». Aussi, ont-ils divisé les récits opposés en deux catégories:

1- Les récits opposés égaux: Ce sont des récits opposés par

leurs significations et égaux par les qualifications de leur chaîne de transmission et de leur contenu. De là on ne peut ni distinguer les uns des autres, ni préférer les uns aux autres, ce qui a conduit les uléma, comme nous l'avons souligné plus haut, à soutenir deux thèses pour traiter avec les récits opposés égaux qu'on ne peut réconcilier: déchoir les deux récits opposés égaux ou choisir l'un d'eux.

2- Le récit préférable: C'est le récit que l'on préfère, à cause de ses qualificatifs, à celui qui est en opposition avec lui. Un tel récit est adopté à l'exclusion de celui qui lui est opposé, en raison des éléments préférentiels ou avantageux qu'il comporte.

Les différentes sortes des éléments préférentiels: Table des Matières

Les uléma de la Science du *Hadith* ont divisé les éléments préférentiels d'un récit en trois sortes:

1- Les éléments préférentiels relatifs à la chaîne de transmission: Ce sont les éléments qu'on trouve dans la chaîne de transmission de l'un des deux récits opposés et qui confèrent à ce récit un plus haut degré de probabilité de sa provenance du Prophète ou de l'Imam, ce qui incite à l'adopter au détriment de l'autre.

Les éléments préférentiels de cette catégorie sont:

a- La multitude (le grand nombre) des rapporteurs du récit: Le récit rapporté par un nombre de rapporteurs, supérieur au nombre des rapporteurs du récit opposé comporte un élément avantageux ou préférentiel.

b- La supériorité des qualifications⁹⁸ du rapporteur d'un récit à celles du rapporteur de récit opposé, donne au premier récit un avantage sur le second.

c- Le raccourcissement de la chaîne de transmission: C'est le

nombre réduit d'intermédiaires de transmission entre le rapporteur et le Prophète ou l'Imam. On choisit le récit transmis par le plus petit nombre d'intermédiaires, en raison de la diminution de la possibilité d'une erreur ou d'un oubli dans la transmission. Ainsi, on choisit de préférence le récit d'un intermédiaire ("transmetteur") qui l'a reçu directement d'un Compagnon du Prophète, citant directement celui-ci, au détriment du récit opposé reçu d'un compagnon de la deuxième génération (*tâbe`î*), citant un Compagnon qui cite le Prophète.

2- Les éléments préférentiels relatifs au contenu (*matn*): C'est l'ensemble des éléments qu'on trouve dans le contenu d'un récit et qui sont absents dans le contenu du récit opposé. On donne à ce récit un plus grand degré de probabilité de sa provenance du Prophète ou de l'Imam.

Les éléments préférentiels de cette catégorie sont:

a- Nous avons appris que le *Hadith* est tantôt rapporté textuellement du Prophète et tantôt le rapporteur paraphrase le contenu de la parole du Prophète. Dans ce cas, on préfère le récit rapporté textuellement à celui qui lui est opposé et qui paraphrase le contenu de la parole du Prophète, en raison de la probabilité de l'incapacité du rapporteur à transmettre l'intégralité du sens des mots utilisés par le Prophète.

b- La structure du contenu (texte, *matn*) sur les plans de la force, de la rhétorique, de l'éloquence etc. On donne la préférence au récit dont le texte est éloquent et bien structuré à celui qui lui est opposé et dont le texte est à la structure relâchée et à l'expression faible, étant donné que la parole du Prophète est le sommet de l'éloquence et de la rhétorique et exclut tout style relâché et tout mode d'expression hésitante.

c- Lorsque la signification de l'un des deux récits est confirmée par la multitude des expressions désignant cette signification, ou lorsque le contenu du récit comporte une

expression de serment. Auquel cas, on préfère le récit dans laquelle il y a confirmation de la signification. L'un des exemples des récits à la signification confirmée est le récit qui énonce l'obligation faite au voyageur d'écourter sa prière lorsqu'il sort de sa maison après l'entrée en vigueur de l'horaire prescrit de la prière. En effet, il est dit dans ce récit: «Si tu ne le fais pas, tu te seras – par Allah – opposé au Messenger d'Allah».⁹⁹

En analysant le contenu de ce récit, nous remarquons qu'il est de type de "signification confirmée". Car l'ordre de l'Imam: «écourte» dans le récit indique l'obligation de la réduction, de même que son expression: «et si tu ne le fais pas, tu te seras opposé...». L'intervention du serment "par Allah" renforce encore plus la signification visée.

3- Les éléments préférentiels extérieurs: il y a d'autres éléments préférentiels qui se trouvent dans récit et qui sont absents dans le récit qui lui est opposé. On les appelle, les éléments préférentiels extérieurs, parce qu'ils se situent à l'extérieur et de la chaîne de transmission et du contenu du récit.

Les exemples les plus saillants en sont:

a- Lorsqu'on trouve un autre indice qui appuie la signification de ce récit et la confirme. Or cet appui et cette confirmation font pencher la balance du côté dudit récit au détriment du récit opposé.

b- Le fait que la plupart des uléma des siècles plus reculés aient adopté et appliqué ce récit fait pencher la balance de son côté (en raison de son adoption par ces illustres prédécesseurs), rend plus probable sa provenance du Prophète ou de l'Imam (étant donné la proximité- historique- de ces prédécesseurs de la source), et renforce la probabilité que les uléma qui l'ont adopté eussent connaissance de présomptions d'indices de son authenticité (indices et

présomptions qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous).

Après avoir exposé les opinions scientifiques sur le rapport de l'égalité et de la préférence entre les récits, il convient de noter que les uléma ont des points de vue différents sur la façon de traiter avec certains de éléments préférentiels et de s'en servir comme arguments légaux.

La résolution de l'opposition

Table des Matières

Les uléma de la Science des Fondations de la Jurisprudence ont élaboré une méthode scientifique pour résoudre le problème posé par l'opposition entre les récits. Cette méthode constitue l'une des branches les plus importantes de la science de *Hadith* et de la Science des Fondements de la Jurisprudence. C'est d'elle que dépend la compréhension et la déduction d'une grande partie des statuts, des concepts et des pensées islamiques. Cette méthode a ses règles qui sont:

1- La règle du cumul normative des récits opposés et de la primauté des uns sur les autres, tel que le cumul du général et du particulier, de la primauté du particulier sur le général, le cumul de l'absolu et du restreint, la primauté du restreint sur l'absolu.

L'explication scientifique de cette règle est le recours à la norme ou au bon sens, car celui-ci comprend que lorsque le Législateur Sage promulgue deux lois, l'une sous une forme générale, l'autre sous une forme particulière, ou l'une à portée universelle, l'autre à portée restreinte, la loi à la portée restreinte est considérée comme une présomption de l'interprétation du dessein du Législateur, et non une contradiction avec ce dessein. C'est pourquoi, l'interprétation du dessein du Législateur résout d'opposition.

Exemple: Il y a des récits qui interdisent d'une façon

générale l'intérêt usuraire, tout comme il y a des versets coraniques qui décrètent cette interdiction et cette prohibition. Mais on trouve aussi des récits qui autorisent au Musulman de prendre un intérêt usuraire d'un mécréant en état de guerre.

En effet, on attribue au Prophète cette parole: «Ne mangez pas ce qui provient d'un intérêt usuraire et ne calomniez pas une femme honnête (*mohaççanah*)».

Et:

«Entre nous et ceux qui sont en guerre contre nous, la question de (l'interdiction de) l'intérêt usuraire ne se pose pas. Nous leur prenons mille dirhams contre un dirham et nous ne leur donnons rien en échange».¹⁰⁰

Lorsque nous confrontons ces récits opposés par leurs significations, nous comprenons que le Législateur Sage n'est pas contradictoire dans Sa Législation, mais a particularisé le statut général en exceptant de l'interdiction de l'intérêt usuraire, ce que le Musulman prend au mécréant en état de guerre contre l'Islam, à titre d'intérêt usuraire.

2- La règle de la préférence (*tarjîh*): C'est le fait de préférer le récit dont la chaîne de transmission, le contenu ou le contexte comporte des éléments préférentiels, et d'appliquer le statut qu'il énonce.

3- L'option (*takhyîr*): C'est le fait que « la personne assujettie aux obligations religieuses » (*mokallaf*) d'opter à son gré pour n'importe lequel des récits opposés qu'on ne peut réconcilier et qu'on ne peut en préférer l'un à l'autre.

4- La déchéance mutuelle: Certains uléma sont d'avis que les récits opposés d'une façon fixée dont on ne peut résoudre l'opposition par l'adoption des uns et des autres et qui ne comportent pas d'éléments préférentiels faisant pencher la balance vers les uns plutôt que vers les autres, se font

déchoir mutuellement, et nous devons les ignorer et faire
7comme s'ils n'existaient pas. Et il nous faudra alors (pour
pallier le vide juridique créé par leur déchéance) nous
référer aux « fondements pratiques » (*al-uçûl al-`amaliyyah*),
tel que « l'acquit de conscience » (*barâ'ah*)¹⁰¹ et la
“précaution” (*ihtiyât*)¹⁰².