



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

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

AnIsl 39 (2005), p. 131-147

Asma Hilali

‘Abd al-Raḥmān al-Rāmahurmuzī (m. 360/971) à l’origine de la réflexion sur l’authenticité du ḥadīṭ.

Conditions d'utilisation

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

Conditions of Use

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

Dernières publications

9782724711899	<i>BCAI 40</i>	
9782724711288	<i>Karnak-Nord XI</i>	Colin Hope
9782724711622	<i>BIFAO 126</i>	
9782724711059	<i>Les Inscriptions de visiteurs dans les Tombes thébaines</i>	Chloé Ragazzoli
9782724711455	<i>Les émotions dans l'Égypte Ancienne</i>	Rania Y. Merzeban (éd.), Marie-Lys Arnette (éd.), Dimitri Laboury, Cédric Larcher
9782724711639	<i>AnIsl 60</i>	
9782724711448	<i>Athribis XI</i>	Marcus Müller (éd.)
9782724711615	<i>Le temple de Dendara X. Les chapelles osiriennes</i>	Sylvie Cauville, Oussama Bassiouni, Matjaž Kačičnik, Bernard Lenthéric

‘Abd al-Raḥmān al-Rāmahurmuzī (m. 360/971) à l’origine de la réflexion sur l’authenticité du ḥadīth

LA TRADITION prophétique (*ḥadīth*) désigne dans l’histoire musulmane les paroles, les faits et gestes, transmis de génération en génération, du Prophète Muḥammad, de ses Compagnons et de ses Suivants. Le *ḥadīth* comporte deux parties : une chaîne de transmission (*sanad*) et un texte (*matn*). L’authenticité du *ḥadīth*¹ a fait l’objet d’études s’organisant autour de deux centres d’intérêt : le lien entre authenticité et histoire des textes², et le lien entre authenticité et aspect juridique du *ḥadīth*³. La théorie du *common link*, proposée par J. Schacht⁴ permet d’étudier de façon critique la chaîne de transmission. Elle a été complétée par G.H.A. Juynboll⁵. Une troisième tendance s’intéresse aux

Cet article reprend quelques éléments de ma thèse de doctorat soutenue en décembre 2004 à l’École pratique des hautes études, section des sciences religieuses (Paris). Je tiens à remercier en particulier Pia Kourilisky qui a corrigé mon français et m’a aidé dans l’aboutissement de ce travail.

¹ Voir la catégorisation des études orientalistes autour du *ḥadīth* par M. Cook, « Eschatology and the Dating of Traditions », *Princeton Papers in Near Eastern Studies* 1, 1992, p. 23-47, surtout p. 24-25. Cf. aussi G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early ḥadīth*, Cambridge, 1983; J. Schacht, *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950, 1967 (4^e édition); I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, trad. L. Bercher, Paris, 1984; R. J. Robson, « Ḥadīth », *Et*² III, p. 24-30; M. Muranyi, « Bemerkungen zu einem Ḥadīth des Yaḥyā b. Sa‘īd al-Anṣārī. Die Problematik des *tayammum* in der frühislamischen Überlieferung », *IOS* 5, 1975, p. 129-140; G. Schoeler, « Mündliche Thora und Ḥadīth: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion », *Der Islam* 66, 1981, p. 213-151; J. Van Ess, *Zwischen Ḥadīth und Theologie*, Berlin, New York, 1975; J. Fück, « Die Rolle des Traditionalismus im Islam », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 93, 1939, p. 1-32; M. A. al-Ḥaṭīb, *al-Sunna qabl al-tadwīn*, Le Caire, 1963. Parmi les études relativement anciennes : W. H. T. Gairdner, « Mohammadan Tradition and Gospel Record, the Hadith and the Injil », *Moslem World* 5, 1915, p. 349-379.

² I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*; J. de Schacht, *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*; U. Rubin, *The Eye of the Beholder, the Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims. A Textual Analysis*, New Jersey, 1995. Voir également les études de M. J. Kister, dans *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, Variorum Reprints, Londres, 1980; G.H.A. Juynboll, « Dyeing The Hair and Beard in Early Islam, A Ḥadīth-Analytical Study », *Arabica* 33, 1986, p. 49-75; G. Schoeler propose l’étude de deux traditions à partir de leurs chaînes de transmissions dans « Character and Authenticity of the Muslim Tradition on the Life of Muḥammad », *Arabica* 49, 2002, p. 360-366.

³ W. B. Hallaq, « The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: a Pseudo-Problem », *StudIsl* 89, 1999, p. 75-90.

⁴ La théorie du « Common Link » considère qu’une partie de la chaîne de transmission du *ḥadīth* est authentique, elle correspond au lien commun entre les différentes chaînes de transmission (ou les différentes versions) d’un seul *ḥadīth*. J. Schacht, *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*, p. 171-175.

⁵ G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 206-217. M. Cook, « Eschatology and the Dating of Traditions », p. 23-47 et « The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam », *Arabica* 44, 1997, p. 444-491.

écrits théoriques dans le domaine du *ḥadīṭ* et de son authenticité⁶. En fait, l'authenticité du *ḥadīṭ* est au cœur d'un ensemble de problèmes qui traitent aussi bien des éléments juridiques et théologiques que de la transmission des textes.

La difficulté principale de toute étude sur le *ḥadīṭ* concerne l'ampleur et la diversité du corpus de la littérature : il s'agit des recueils de *ḥadīṭ*-s, des ouvrages de la science des transmetteurs (*ʿilm al-riḡāl*), des commentaires qui comportent l'extraction (*tahriḡ*) des *ḥadīṭ*-s mentionnés dans les recueils, ainsi que des ouvrages de révision (*mustadrak*, pl. *mustadrakāt*) mentionnant les *ḥadīṭ*-s omis par les auteurs des recueils dits « authentiques⁷ ».

Le premier écrit systématique sur la science du *ḥadīṭ* date du IV^e/X^e siècle. Il s'agit de l'ouvrage de ʿAbd al-Raḥmān al-Rāmāhurmuzī (m. 360/971), *Al-muḥaddiṭ al-fāṣil bayna al-rāwī wa al-wāʿī*⁸ qui se situe sur la charnière entre la période où les transmetteurs de *ḥadīṭ* collectionnaient des textes fragmentés (II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècles et le VI^e/XII^e siècle)⁹, et la période où apparaissent des écrits de synthèse de la pensée théorique avec des auteurs comme Ibn al-Ṣalāḥ al-Ṣahrazūrī (m. 642/1244) et Ibn Kaṭīr (m. 774/1373)¹⁰.

Al-Rāmāhurmuzī entreprend la description de l'histoire de la transmission et en déduit des lois. Le texte *ḥadīṭ* devient à travers la problématique de son authenticité un objet d'étude et de réflexion théorique¹¹. Les auteurs postérieurs, premiers théoriciens du *ḥadīṭ* sont : al-Ḥākīm al-Naysābūrī (m. 406/1027) : *Maʿrifat ʿulūm al-ḥadīṭ*¹² ; al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī (m. 463/1085) : *Kitāb al-kifāya fī ʿilm al-riwāya*¹³ ; Ibn ʿAbd al-Barr al-Qurṭubī (m. 463/1085), *Ġāmiʿ bayān al-ʿilm wa-faḍlihi wa-mā yanbaḡī fī riwāyatihī wa-ḥamlīhi*¹⁴. Ils se chargent de compléter et d'affiner la théorie de l'authenticité du *ḥadīṭ* fondée par al-Rāmāhurmuzī. Deux étapes jalonnent l'élaboration de la théorie de l'authenticité : l'amorce de la théorie, et l'établissement d'une pensée théorique affirmée.

⁶ G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition*; J. de Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*; E. Dickinson, *The Development of Early Sunnite Ḥadīth Criticism. The Taqḍima of Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (240/854-327/938)*, Leyde, Boston, Cologne, 2001; M. A. Amir-Moezzi, « Remarques sur les critères d'authenticité du *ḥadīth* et l'autorité du juriste dans le shīʿisme imāmīte », *StudIsl* 85, 1997, p. 5-39.

⁷ Abū Ḡaʿfar al-Kattānī, (m. 1345/1927), *al-Risāla al-mustaṭrafa fī maṣḥūr kutub al-sunna al-muṣarrafa*, Liban. s.d. À propos des différents ouvrages d'extraction (*tahriḡ*), cf., al-Kattānī, *al-Risāla al-mustaṭrafa*, p. 21-25. Voir les ouvrages de concepts (*kutub al-muṣṭalah*), p. 159-163, les ouvrages des « états » des transmetteurs (*kutub fī bayān ḥāl al-ruwāt*), p. 153-159; et les recueils dans leurs différents types comme les *sunan*, p. 25-29, ou les ouvrages élaborés selon les chapitres de *fiqh*, p. 30-34.

⁸ Al-Rāmāhurmuzī, *Al-Muḥaddiṭ al-fāṣil bayna al-rāwī wa al-wāʿī*, éd. Muḥammad ʿAḡḡāḡ al-Ḥaṭīb, Beyrouth, 1971. À propos d'al-Rāmāhurmuzī, cf. G.H.A. Juynboll, « al-Rāmāhurmuzī », *El²* VIII, p. 435; L. T. Librande, « The Categories High and Low as Reflections on the Riḡla and Kitābah in Islam » *Der Islam* 55, 1978, p. 267-280.

⁹ Par aspect fragmenté des textes, nous entendons l'absence de toute démarche théorisante et la priorité accordée aux informations concernant les transmetteurs.

¹⁰ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddima fī ʿulūm al-ḥadīṭ*, Beyrouth, 1978; ʿImād al-Dīn Ibn Kaṭīr, *Iḥtiṣār ʿulūm al-ḥadīṭ aw al-Bāʿiṭ al-ḥaṭiṭ ilā maʿrifat ʿulūm al-ḥadīṭ*, éd. Aḥmad Muḥammad Ṣākir, Le Caire, 1937.

¹¹ Al-Rāmāhurmuzī, *Al-Muḥaddiṭ al-fāṣil*, p. 238.

¹² Al-Ḥākīm al-Naysābūrī, *Maʿrifat ʿulūm al-ḥadīṭ*, Le Caire, 1937 (dorénavant, *ʿUlūm*).

¹³ Al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, *Kitāb al-kifāya fī ʿilm al-riwāya*, Haydarabad, 1938. (dorénavant, *Kifāya*). Sur al-Baḡdādī voir, R. Selheim, « al-Khaṭīb al-Baḡhdādī », *El²* IV, p. 1111-1112.

¹⁴ Ibn ʿAbd al-Barr al-Qurṭubī, *Ġāmiʿ bayān al-ʿilm wa-faḍlihi wa-mā yanbaḡī fī riwāyatihī wa-ḥamlīhi*, Médine, éd. ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad ʿUṭmān, 2 vol., 1969 (dorénavant, *Ġāmiʿ*). voir à propos d'Ibn ʿAbd al-Barr, F. Rosenthal, « Ibn ʿAbd al-Barr », *El²* III, p. 674.

I. L'AMORCE DE LA THÉORIE DE L'AUTHENTICITÉ DU ḤADĪṬ CHEZ AL-RĀMAHURMUZĪ (M. 360 /971)

'Abd al-Rāḥmān al-Rāmahurmuzī, connu dans la littérature du *ḥadīṭ* comme « le traditionniste des Persans » (*muḥaddiṭ al-ʿaḡam*) a vécu à Rāmahurmuz au sud d'Ahwāz, carrefour de plusieurs routes commerciales et centre d'enseignement mu'tazilite entre la deuxième moitié du III^e siècle de l'Hégire et la première moitié du IV^e, c'est-à-dire à l'époque de 'Aḍud al-Dawla (m. 372/ 983) ¹⁵. On peut supposer qu'il a essentiellement profité de la bibliothèque fondée à Rāmahurmuz par Ibn Sawwār (m. 157/773) ¹⁶.

Dans *al-Muḥaddiṭ al-fāṣil*, al-Rāmahurmuzī rassemble les matériaux relatifs à l'histoire du *ḥadīṭ* et établit un lien entre la transmission du *ḥadīṭ* et son authenticité. Transmission et authenticité ne sont pas juxtaposées linéairement dans sa pensée, mais corrélées. Al-Rāmahurmuzī distingue la transmission (*riwāya*) du *ḥadīṭ* de sa connaissance pratique (*dirāya*). À la fonction du transmetteur (*rāwī*) du *ḥadīṭ*, il ajoute celle du transmetteur-connaisseur qui a étudié d'une manière approfondie les *ḥadīṭ*-s qu'il transmet. La simple transmission désigne la récitation d'un texte sans l'étude approfondie du texte récité ¹⁷. Le *ḥadīṭ* en tant que science à part entière est un principe sous-jacent dans l'ouvrage d'al-Rāmahurmuzī car l'auteur fait un usage synonymique entre « *ḥadīṭ* » et « *ilm* ».

Avant al-Rāmahurmuzī, la littérature du *ḥadīṭ* n'inclut pas une réflexion systématique, elle est faite essentiellement de récits biographiques dans les ouvrages des sciences des hommes (*ilm al-riḡāl*) ou de traditions compilées dans les recueils ¹⁸. En élaborant la notion de la connaissance pratique du *ḥadīṭ*, al-Rāmahurmuzī inaugure l'écrit systématique dans la discipline du *ḥadīṭ*. Il n'établit pas une opposition entre connaissance et transmission, mais une complémentarité. Le rôle du transmetteur est contenu dans celui du connaisseur, car ce dernier le complète et le perfectionne. Seul est connaisseur celui à qui s'applique déjà la qualité de transmetteur. Le connaisseur a été également transmetteur, mais à un âge différent. La vingtième année comme âge du transmetteur et la quarantaine comme âge du connaisseur constituent les étapes de la vie d'une seule personne ¹⁹. La complémentarité entre les deux étapes décrit l'évolution de l'apprentissage du transmetteur de la connaissance pratique du *ḥadīṭ* ²⁰. Elle passe par des sciences annexes : le *fiqh*, les sciences du langage, et les sciences coraniques ²¹. Les moyens de la connaissance pratique sont la lettre et le sens.

¹⁵ V. Minorsky, C. E. Bosworth, « Rām-Hurmuz », *El²* VIII, p. 431 ; G.H.A., Juynboll, « al-Rāmahurmuzī », *El²* VIII, p. 435 ; al-Dahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'* XVI, Le Caire, s. d., p. 73-75.

¹⁶ Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt al-ḡahab fi aḥbār man ḡahaba* I, Liban, s.d., p. 108.

¹⁷ Al-Rāmahurmuzī, *Al-Muḥaddiṭ al-fāṣil*, p. 160-162.

¹⁸ Cf. al-Kattānī, *al-Risāla al-mustatrafā*, p. 153-159.

¹⁹ Al-Rāmahurmuzī, *Al-Muḥaddiṭ al-fāṣil*, p. 169.

²⁰ *Ibid.*, p. 238.

²¹ *Ibid.*, p. 248, 249 et 262.

1. Les moyens de la connaissance pratique (*dirāya*)

Pour al-Rāmāhurmuḥuzī, la connaissance pratique du *ḥadīṭ* passe par l'authentification du sens du *ḥadīṭ* et par l'authentification de la lettre. Al-Rāmāhurmuḥuzī développe plusieurs notions comme celle de l'intégralité du sens (*ma'nā*) et de la lettre (*lafẓ*) du *ḥadīṭ* étudié²². L'intégralité du *ḥadīṭ* est parfois exprimée par l'expression « *ṣulb al-ḥadīṭ* » (noyau, base)²³. L'analyse des notions de sens et de lettre du *ḥadīṭ* permet de comprendre les éléments théoriques qui composent la notion de *ḥadīṭ* authentique.

Al-Rāmāhurmuḥuzī maintient le rapport dialectique entre la transmission littérale du *ḥadīṭ* et sa transmission par le sens. La conjonction des deux niveaux est un moyen d'atteindre la connaissance pratique du *ḥadīṭ*: « Le transmetteur doit être connaisseur de la *sunna*, fiable quant à sa religion, connu par la sincérité, juste en ce qu'il cite, connaissant les multiples significations du *ḥadīṭ*, loin de l'erreur²⁴. » Le sens du *ḥadīṭ* est préexistant à sa transmission²⁵. Le sens ne doit pas être trouvé mais retrouvé. En effet, al-Rāmāhurmuḥuzī affirme à plusieurs reprises que la notion de *sunna* permet de mesurer l'authenticité du sens transmis du *ḥadīṭ*²⁶. La notion de *sunna* est liée à la pratique de la première communauté musulmane au temps du Prophète et peu après sa mort. Elle est également associée dans l'ouvrage d'al-Rāmāhurmuḥuzī au comportement du Prophète Muḥammad. L'auteur réunit dans un même chapitre une quantité de traditions sous l'intitulé: « Les bienfaits de celui qui transmet la *sunna* de l'envoyé de Dieu²⁷. » La notion de *sunna* désigne ainsi le comportement d'une seule personne, Muḥammad, et pas celui d'un groupe de personnes. Le sens du *ḥadīṭ* doit être en harmonie avec la *sunna*. Al-Rāmāhurmuḥuzī place la compréhension du sens du *ḥadīṭ* dans un repère plus vaste, il concerne un contexte historique bien précis, la période de la prédication prophétique dont les préceptes sont harmonieux avec la notion de *sunna*. Ainsi, la prise en compte de la *sunna* permet de connaître le sens du *ḥadīṭ*.

La « *sunna* » est le repère qui permet la recherche du sens du *ḥadīṭ*, elle n'est pas le support de cette recherche, ce support est, soulignons-le, la littéralité du texte: la littéralité de la transmission conditionne la recherche du sens du *ḥadīṭ*. Elle est d'autant plus importante que l'auteur cite des sciences que l'on pourrait croire secondaires au service de la rigoureuse littéralité de la transmission, comme par exemple la grammaire²⁸. Al-Rāmāhurmuḥuzī considère que la parole prophétique correspond par définition aux règles de la justesse grammaticale. À partir de là, la correction du texte selon les règles de la grammaire permet de rétablir la version authentique du *ḥadīṭ* puisque, dans la croyance du musulman, le Prophète et ses Compagnons parlaient une langue claire et grammaticalement juste. La clarté dépend de la justesse de la diction, élément constitutif de l'éloquence. Ainsi, les règles de la grammaire participent à la recherche du sens²⁹. L'auteur cite à ce propos un *ḥadīṭ* prophétique rapporté par Ḥammād b. Salama: « Celui qui, en transmettant mes paroles, commet des fautes de grammaire (*yalḥan*), il ne transmet pas mes paroles³⁰. » La méconnaissance de la grammaire altère le texte et annule le processus de sa transmission, le *ḥadīṭ* se trouve ainsi renié et disqualifié, il n'est plus

²² Al-Rāmāhurmuḥuzī, *Al-Muḥaddiṭ al-fāṣil*, p. 533.

²³ *Ibid.*, p. 541.

²⁴ *Ibid.*, p. 404.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 163.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 525.

un *ḥadīṭ* authentique. Lettre et sens demeurent indissociables : seule la lettre juste est dépositaire du sens juste. La justesse grammaticale d'un texte harmonieux avec les préceptes de la *sunna* s'approche dans la démonstration de l'auteur d'une certaine perception du *ḥadīṭ* authentique : « Loué soit celui qui, lorsqu'il entend ma parole, la transmet telle qu'il l'a entendue ³¹. »

Lettre et sens sont donc indispensables à la connaissance pratique du *ḥadīṭ*. Il faut cependant que le transmetteur du *ḥadīṭ* réponde à certains critères moraux.

Le portrait moral du transmetteur est le troisième élément théorique nécessaire selon al-Rāmahurmuzī pour la connaissance pratique du *ḥadīṭ*. Il s'agit d'un ensemble de traits qui doit être observé par l'expert du *ḥadīṭ*, celui dont la fonction dépasse la simple transmission et réunit transmission et connaissance pratique (*dirāya*) du *ḥadīṭ* ³². Les traits généraux du portrait moral du transmetteur tournent autour de l'humilité et de l'observance des rites et des valeurs de l'islam ³³.

« Quand un homme de savoir (*'ilm*) rencontre celui dont le savoir est plus grand, alors ce jour-là est le jour de son bénéfique (*ḡanīma*), il le questionne et apprend de lui. Lorsqu'il rencontre celui qui est moins savant que lui, il lui transmet le *ḥadīṭ* et se rapproche de lui. Lorsqu'il rencontre celui qui est son égal en savoir, il compare son savoir au sien (*dākaraḥu*) et discute avec lui (*dārasahu*). Il ne sera jamais un guide (*imām*) en matière de savoir celui qui se fie au savoir rare (*šādḍ*), il ne sera pas non plus guide en matière de savoir celui qui transmet tout ce qu'il entend. Il ne sera enfin pas guide en matière de savoir celui qui transmet de tout le monde sans distinction. Prendre soin du savoir est en respecter la rigueur (*al-itqān*) ³⁴. »

Le principe de l'échange montre que l'étude du *ḥadīṭ* ne désigne pas un exercice solitaire, c'est une recherche par les autres, à travers les autres et pour les autres, inséparable du rapport humain entre les transmetteurs de *ḥadīṭ*. Les valeurs morales concernent aussi bien l'étudiant que le maître. L'échange est illustré par l'exercice de la vérification des différentes versions d'un même *ḥadīṭ*. Les différentes actions décrites dans la citation (comparaison, discussion, etc.) désignent dans leur totalité un exercice de vérification des textes de *ḥadīṭ*-s. La vérification est un processus infini, d'où l'importance de l'humilité qui montre que l'étude du *ḥadīṭ* doit être accompagnée d'une attitude épistémologique foncièrement sceptique, car il s'agit d'une recherche ininterrompue. L'humilité permet la disponibilité de l'étudiant du *ḥadīṭ* à adhérer à une connaissance partagée et harmonieuse avec les préceptes de la *sunna*. Le transmetteur dépourvu du principe de l'échange se caractérise par la recherche solitaire, piège redoutable qui introduit la transmission des raretés et qui conduit à la condamnation de la transmission. La transmission des raretés est le résultat de l'absence de la vérification lors de la transmission. L'auteur cite un enseignement de Mālik b. Anas rapporté par ses disciples :

« Le savoir ne peut être transmis par quatre [types de personnes], il peut en revanche être transmis à partir d'autres personnes, [ces quatre sont] : le passionné (*ṣāḥib ḥawā*) qui attire les gens vers ses propres désirs, l'idiot (*saḥīḥ*) dont l'idiotie est manifeste même s'il est le meilleur des transmetteurs, celui qui ment en rapportant les paroles des autres, même s'il ne ment pas au sujet du Prophète, l'homme de mérite de bien et de piété mais qui ne saisit pas ce qu'il transmet ³⁵. »

³¹ *Ibid.*, p. 531.

³² *Ibid.*, p. 201.

³³ *Ibid.*, p. 409-418.

³⁴ *Ibid.*, p. 206.

³⁵ *Ibid.*, p. 403.

Dans cette citation, le terme *savoir* (*‘ilm*) désigne le *ḥadīṭ*.³⁶ La citation ne concerne pas seulement le simple transmetteur, elle concerne au même titre le transmetteur dans la voie de la connaissance pratique du *ḥadīṭ*. Les défauts moraux qui empêchent l’accomplissement de la connaissance pratique sont regroupés dans le texte en quatre traits qu’il est possible de ramener à un seul, celui de la déformation. En effet, le passionné et l’idiot se ressemblent puisqu’ils déforment le texte transmis. Le mensonge est le fait d’un seul homme et dévie ainsi l’étude du *ḥadīṭ* d’une forme commune à une forme solitaire. L’arrogance de l’étude solitaire est condamnée, elle implique la passion, la folie et l’égarement. Perdre de vue la recherche partagée est condamnable, contraire à la connaissance pratique (*dirāya*), seule condition de restituer le *ḥadīṭ* intégral et authentique.

En mettant en œuvre des outils cognitifs d’ordre aussi bien scientifique que moral, al-Rāmāhurmuḥuzī trace un schéma théorique de réflexion sur le *ḥadīṭ*. La connaissance pratique du *ḥadīṭ* n’est pas l’horizon ultime de l’étude du *ḥadīṭ* dont le seul but est la sauvegarde du *ḥadīṭ*.

2. La finalité de la connaissance pratique: la sauvegarde du *ḥadīṭ*

La connaissance du *ḥadīṭ* inclut sa transmission, et dans la complémentarité entre transmission (*riwāya*) et connaissance pratique (*dirāya*), la sauvegarde du *ḥadīṭ* prend tout son sens et concerne essentiellement le *ḥadīṭ* authentique.

La sauvegarde du *ḥadīṭ* répond à des règles de transmission écrite et orale. Al-Rāmāhurmuḥuzī consacre une partie de son ouvrage à l’histoire de l’écriture des traditions³⁷. Il y défend l’idée selon laquelle la consignation du *ḥadīṭ* par écrit a eu lieu dès la première période de la prédication prophétique³⁸. Avant d’analyser les lois de l’écriture et de l’oralité, il faut souligner la présence d’un fait important dans l’histoire du *ḥadīṭ* telle que la présente al-Rāmāhurmuḥuzī : le phénomène de l’altération (*taḡyīr*) du *ḥadīṭ*³⁹. Le sens de l’altération est loin d’être précis chez l’auteur, mais il est pertinent de le cerner à partir de l’échelle de valeurs qui apparaît dans les récits décrivant le phénomène de l’altération. Il y est associé à une dégradation. Cela est confirmé par le *ḥadīṭ* suivant : « On écoutait le *ḥadīṭ*, et on l’exposait à nos compagnons comme on expose une fausse monnaie. Ce qu’ils reconnaissaient, on le prenait, ce qu’ils dénigraient, on le rejetait⁴⁰. » La métaphore de la monnaie exprime l’échelle de valeurs à laquelle les traditionnistes soumettent le texte et également la fragilité de cette même échelle de valeur : le *vrai* rejoint le *faux* dès que la connaissance de la valeur authentique du texte transmis fait défaut.

³⁶ Al-Rāmāhurmuḥuzī, *Al-Muḥaddiṭ al-fāṣil*, p. 180.

³⁷ *Ibid.*, p. 366-367. À propos de la consignation du *ḥadīṭ* par écrit depuis la période de la prédication de Muḥammad, voir *ibid.*, p. 363. À propos des différentes formes de supports d’écriture dans l’histoire primitive du *ḥadīṭ*, voir al-Dārimī, *Sunan V (Kitāb al-‘ilm)*; Abū Dāwūd, *Sunan III, (Kitāb al-‘ilm)*. À propos de l’histoire de la mise par écrit du *ḥadīṭ*, M. Cook, « The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam », p. 444-491 et 486; I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, p. 240-244; B. Michaux, « Essai sur le Sama’ ou la transmission orale », *Hesperis* 4, 1924, p. 348;

A. L. de Prémare, *Les fondations de l’islam. Entre écriture et histoire*, Paris, 2002, p. 95, 308 et 319; G. Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l’islam*, Paris, 2002, p. 52.

³⁸ *Ibid.*, p. 366-367.

³⁹ *Ibid.*, p. 316. Pour exprimer le changement du texte au niveau de sa lettre ou au niveau de son sens, l’auteur utilise également le terme « *ihāla* » (l’écart), voir à ce propos, *Ibid.*, p. 539.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 318.

L'auteur cite al-Ḥasan b. Salām : « Ceci est un *ḥadīṭ* semblable à l'émeraude, puisqu'il n'a pas été altéré ⁴¹. » L'altération désigne le changement advenu dans les *ḥadīṭ*-s transmis oralement ou par écrit.

Al-Rāmāhurmuẓī décrit le phénomène de l'altération en le situant chronologiquement dans l'histoire du *ḥadīṭ*, il correspond à la période postérieure à celle de la prédication prophétique :

« Certes les hommes de la première période ont dédaigné l'écriture en raison de la proximité [de l'ère prophétique] et de la courte chaîne de transmission [qui les reliaient au Prophète] ; et pour que celui qui consigne par écrit le *ḥadīṭ* n'accorde pas trop de confiance à son écrit en délaissant son apprentissage et sa mise en application. Néanmoins, maintenant que le temps s'est écoulé [depuis le temps du Prophète], les versions (*turuq*) diffèrent, les noms des transmetteurs se ressemblent, le fléau de l'oubli empêche la sauvegarde de la tradition, et les hommes ne sont pas à l'abri de l'illusion, l'écriture du savoir (*'ilm*) est primordiale et plus sécurisante, et la preuve de sa nécessité est plus puissante ⁴². »

L'éloignement de la première période de l'Islam est une frontière entre deux moments de l'histoire du *ḥadīṭ*. La première période est celle où le *ḥadīṭ* n'était pas altéré et où il était connu dans sa lettre intégrale et son sens intégral. Par opposition à cette période, la deuxième est marquée par l'absence de distinction entre *ḥadīṭ* authentique et inauthentique et par l'altération des textes. La deuxième période de l'histoire du *ḥadīṭ* est décrite par « l'oubli » (*al-nisyān*) et « l'illusion » (*al-wahm*). Le passage de la première à la deuxième période est sanctionné par la perte de l'intégralité du texte, c'est-à-dire, son inaltération. L'auteur parle de différentes versions (*turuq*) du *ḥadīṭ* dans sa chaîne de transmission et dans le corps du texte. Il existe une relation entre la différence des versions et l'existence d'une version intégrale. Dans les différentes versions, l'oubli et l'illusion ont brouillé la transmission, et le phénomène de l'altération a eu lieu.

Les lois de l'écriture et de l'oralité établies par al-Rāmāhurmuẓī permettent de dépasser l'altération. Elles se déclinent en deux niveaux, l'un est temporel et concerne la restitution du texte inaltéré de la première période, l'autre est moral et consiste à rétablir une morale de la transmission qui permet au texte de résister au phénomène de l'altération. La restitution du *ḥadīṭ* intégral et authentique passe par la transmission écrite et orale du *ḥadīṭ*, accompagnée de méthodes de vérification et d'analyse des textes transmis. L'auteur expose les lois de l'écriture : « Le *ḥadīṭ* n'est précisé que par l'écrit, ensuite par la comparaison (*muqābala*) et l'étude commune (*mudārasa*), la consignation (*ta'ahhud*), l'apprentissage par cœur (*taḥaffuẓ*), la consultation (*mudākara*), le questionnement (*su'āl*), l'examen des transmetteurs et la connaissance approfondie (*tafaqquh*) de ce qu'ils ont transmis ⁴³. » La comparaison (*muqābala*), l'étude commune (*mudārasa*) et les autres démarches sont nécessaires à la précision (*dabt*). L'intégralité du texte représente la finalité de cette précision. En éliminant les versions altérées, l'écriture s'inscrit au sein du processus de la connaissance pratique du *ḥadīṭ* ; elle trouve pleinement

⁴¹ *Ibid.*, p. 316.

⁴² *Ibid.*, p. 386.

⁴³ *Ibid.*, p. 385.

son sens dans la recherche de la précision, condition du rétablissement du texte intégral, inaltéré, authentique. Al-Rāmāhurmuḥuzī consacre une analyse particulière aux supports et aux techniques de l'écriture. La composition du recueil de *ḥadīṭ* constitue une des lois de l'écriture⁴⁴. À travers sa description des lois de la consignation du *ḥadīṭ* dans le recueil, l'auteur relie la connaissance du *ḥadīṭ* à l'élément élémentaire de la transmission écrite: celui de la répartition du texte dans la page vide, ainsi que la disposition des pages dans le recueil⁴⁵. Il propose, par exemple, la séparation des *ḥadīṭ*-s dans la page par des cercles⁴⁶. La page vide est également évoquée dans l'analyse de la structure du recueil. Semblable au silence dans un contexte d'oralité, la page vide est le point de départ des règles d'inscription et d'édition du texte *ḥadīṭ*. Cependant, si la sauvegarde du *ḥadīṭ* se réalise à travers l'écriture, la vie (*ḥayāt*) du *ḥadīṭ* dépend précisément de sa transmission orale.

La préservation du savoir, la vivification du *ḥadīṭ* par la transmission orale sont plus importantes que sa simple conservation écrite, les deux techniques étant incluses dans le schéma théorique de la sauvegarde du *ḥadīṭ* authentique. La transmission orale est souvent considérée comme le fondement de la transmission tout court⁴⁷. Le *ḥadīṭ* dépend du rapport bien défini entre l'acte de la récitation (*ḍikr*) et celui de l'audition (*samāʿ*). La polarité de la récitation fait d'elle une transmission. Les lois de la transmission orale répondent au même principe qui régit les lois de la transmission écrite: la conscience du phénomène de l'altération du texte et la nécessité de rétablir le texte authentique en établissant les lois de la transmission. La transmission orale se définit ainsi chez l'auteur par son contraire: l'oubli du *ḥadīṭ* annule le processus de sa transmission. L'oubli est une forme d'altération du texte *ḥadīṭ*. Cela est illustré par la tradition suivante que l'auteur cite d'après al-Zuhri: « Certes il y a pour le *ḥadīṭ* un fléau (*āfa*), un malheur (*nakad*), une humiliation (*ḥaḡna*). Son fléau est l'oubli, son malheur le mensonge, son humiliation le fait de le confier à ceux qui n'en sont pas dignes⁴⁸. » La transmission orale passe par le cadre de l'enseignement de maître à disciple. L'ensemble du processus de transmission: la remémoration, la récitation et la vivification dépendent de la qualité du rapport entre maître et disciple. La transmission orale semble être un mouvement perpétué et perpétuel car il naît d'un enseignement, et donne lieu à un autre enseignement, et cela sans fin. Ce principe détermine dans l'histoire du *ḥadīṭ* les voyages à la recherche du savoir. L'auteur, conscient de l'intérêt du voyage, principe de la transmission orale et de l'enseignement, cite Abū Qulāba: « J'ai séjourné

⁴⁴ Dans les chapitres qu'il consacre à la composition du recueil, al-Rāmāhurmuḥuzī n'expose pas les lois de l'écriture du *ḥadīṭ* mais celles de la structure du recueil. Citons à titre d'exemple les intitulés de chapitres suivants: « Le cercle entre deux *ḥadīṭ*-s » (*al-dāʿira bayn al-ḥadīṭayn*); « l'effacement et la rature » (*al-ḥakk wa-l-ḍarb*); « les marges » (*al-tahriḡ ʿalā al-ḥawāṣī*); « la lettre répétée » (*al-ḥarf al-mukarrar*); « les points diacritiques et la vocalisation » (*al-naqt wa-l-ṣakl*), *ibid.*, p. 606-609.

⁴⁵ À propos des lois d'organisation du chapitre voir, *ibid.*, p. 609. Pour l'organisation de la page, *ibid.*, p. 606. Sur la gestion de l'erreur de transcription du *ḥadīṭ* et le principe de la correction du texte faux dans la marge sans l'effacer (*al-tahriḡ ʿalā al-ḥawāṣī*), *ibid.*, p. 606. Sur l'importance de la vocalisation et la nécessité de préciser des points diacritiques lors de la consignation écrite du *ḥadīṭ*, voir, *ibid.*, p. 607.

⁴⁶ *Ibid.* Le principe de dessiner des cercles entre les *ḥadīṭ*-s cités suggère

l'absence possible du *sanad* car le *sanad* marquerait à lui seul la limite entre deux *ḥadīṭ*-s. Il s'agit là d'un fait probable puisque l'auteur lui-même omet souvent la chaîne de transmission dans la citation des *ḥadīṭ*-s.

⁴⁷ À propos de la transmission orale du *ḥadīṭ* ainsi que du Coran et le fait qu'il a été effectué sous la poussée des mêmes événements et mis par écrit à la même période, voir, A. L. de Prémare, « Les textes musulmans dans leurs environnements », *Arabica* 3-4, 2000, p. 391-408, et M. Cook, « The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam », p. 444- 491 et 486.

⁴⁸ Al-Rāmāhurmuḥuzī, *Al-Muḥaddiṭ al-fāṣil*, p. 571. Voir la différence entre la transmission de la Torah écrite et orale dans le judaïsme rabbinique dans M. Cook, « The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam », p. 498-519.

à Médine rien que pour la présence d'un homme détenant un seul *ḥadīṭ* que je voulais recueillir⁴⁹. » Cette citation montre l'importance que le transmetteur accorde au fait d'écouter le *ḥadīṭ* directement de sa source. Il y a un lien étroit entre la transmission directe et l'authenticité du *ḥadīṭ*. En effet, en privilégiant la transmission directe, al-Rāmahurmuzī introduit une notion importante dans la théorie de l'authenticité, celle de la chaîne de transmission haute (*'uluw al-sanad*), le *sanad* dépourvu d'éléments intermédiaires entre les transmetteurs (comme par exemple le certificat de lecture *iḡāza*). Ainsi la forme de l'enseignement oral occupe-t-elle une place prépondérante dans la connaissance pratique du *ḥadīṭ* et sa sauvegarde⁵⁰. La continuité dans le temps, assurée par la récitation, est appelée à perdurer à travers l'enseignement.

La connaissance pratique (*dirāya*) du *ḥadīṭ*, condition de la restitution du *ḥadīṭ* authentique, permet un retour à une transmission primitive du *ḥadīṭ*, disponible dans les premiers temps de l'Islam. Elle est caractérisée par la chaîne de transmission haute (illustrant la transmission directe liée à la date proche de l'ère prophétique) ainsi que par l'application du schéma moral idéal pour le transmetteur du *ḥadīṭ*. Tout cela annule le phénomène de l'altération. L'ouvrage d'al-Rāmahurmuzī vise à établir une connaissance pratique du *ḥadīṭ* non pas nouvelle, mais première.

Al-Rāmahurmuzī ne définit pas le *ḥadīṭ* authentique mais il présente les conditions et les moyens de sa restitution. Les éléments théoriques élaborés comme moyens d'étude du *ḥadīṭ* expriment une certaine compréhension de la notion de *ḥadīṭ* authentique, liée à l'idée de l'intégralité du *ḥadīṭ* et au principe de la cohérence de son contenu avec les préceptes de la *sunna*. La notion de *ḥadīṭ* authentique est étroitement liée à l'horizon ultime de la pensée théorique d'al-Rāmahurmuzī, la sauvegarde du *ḥadīṭ*. Sauvegarder le *ḥadīṭ* permet de neutraliser le phénomène de l'altération c'est-à-dire, préserver la version authentique, intégrale du texte transmis. La notion de *ḥadīṭ* authentique demeure cependant insaisissable car elle est exprimée à travers d'autres notions comme celle du texte intégral ou du noyau (*ṣulb*) du *ḥadīṭ*. L'absence d'une tentative de définition du *ḥadīṭ* authentique chez al-Rāmahurmuzī est liée à la confusion voulue, relevée dans l'ouvrage entre *ḥadīṭ* et *ḥadīṭ* authentique ; seul est *ḥadīṭ* le *ḥadīṭ* authentique. Cela explique le choix de l'auteur de définir les conditions de restitution du *ḥadīṭ* authentique (comme la recherche de la chaîne de transmission haute) et non de définir la notion même de *ḥadīṭ* authentique. Le terme *ḥadīṭ* est chez al-Rāmahurmuzī synonyme de *ḥadīṭ* authentique.

Cependant, une vision d'ensemble de la théorie de l'authenticité du *ḥadīṭ* doit tenir compte de la littérature théorique postérieure à al-Rāmahurmuzī, elle permet d'analyser la continuité théorique dans la science du *ḥadīṭ* et de démontrer le potentiel de la pensée d'al-Rāmahurmuzī, présentée souvent comme l'origine de la réflexion systématique sur le *ḥadīṭ*.

⁴⁹ Al-Rāmahurmuzī, *Al-Muḥaddiṭ al-fāsil*, p. 223.

⁵⁰ À propos de l'enseignement de maître à disciple, voir : J. J. Witkam, *The*

iḡāza in Arabic Manuscript, p. 126-127, et M. Cook, « The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam », p. 450 et 476.

II. LA THÉORIE DE L'AUTHENTICITÉ DU ḤADĪṬ APRÈS AL-RĀMAHURMUZĪ

Les premiers auteurs des écrits théoriques postérieurs à l'ouvrage d'al-Rāmahurmuzī sont : al-Ḥākim al-Naysābūrī, al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, ibn 'Abd al-Barr al-Qurṭubī⁵¹. Leurs écrits ont été développés par des auteurs postérieurs, comme Ibn al-Ṣalāḥ al-Šahrazūrī (m. 642/1244) et Ibn Kaṭīr (m. 774/1373)⁵². Les textes témoignant de l'élaboration de la théorie de l'authenticité datent essentiellement du v^e/xi^e siècle ; les siècles suivants verront le développement des ouvrages de synthèse de la science du ḥadīṭ. La théorie de l'authenticité s'affirme avec le procédé de la définition et la structure théorique de la transmission du ḥadīṭ. Les auteurs postérieurs à al-Rāmahurmuzī n'explicitent souvent pas leurs visées théoriques mais se servent d'outils d'analyse qui montrent la présence d'une démarche théorisante.

I. Le cadre théorique de la définition

La définition apparaît dans la démarche d'al-Ḥākim al-Naysābūrī comme le cadre de la pensée théorique⁵³. L'objet de la définition ne s'arrête pas à la notion « authentique » (*ṣaḥīḥ*) mais il concerne souvent des notions secondaires comme celle de la chaîne de transmission haute (*sanad 'ālī*), notion importante, comme on le verra, dans la définition du ḥadīṭ authentique⁵⁴. Dans les ouvrages postérieurs à al-Rāmahurmuzī, le procédé de la définition est parfois le propos même de l'écrit théorique⁵⁵. Ibn 'Abd al-Barr al-Qurṭubī intitule un des chapitres de son ouvrage : « La connaissance des fondements de la science (*'ilm*) et de sa réalité (*ḥaqīqa*)⁵⁶. » Al-Naysābūrī, quant à lui, annonce dans son ouvrage un programme de définitions des notions importantes de la science du ḥadīṭ.

La définition est différente selon les procédés utilisés. Ibn 'Abd al-Barr par exemple la décrit comme un acte de nomination⁵⁷. L'énonciation du nom (*ism*) est analogue à celle de la vérité (*ḥaqīqa*) d'un terme à définir, mais la définition par le contraire apparaît comme un procédé courant. Les auteurs définissent souvent une notion par ce qu'elle n'est pas : Ibn 'Abd al-Barr rapporte d'après al-Awzā'ī : « La science (*'ilm*) est ce qui a été transmis d'après les Compagnons de Muḥammad, et ce qui n'a pas été transmis d'après l'un d'eux n'est pas une science⁵⁸. » L'affirmation dans la première partie de la phrase suivie de la négation dans la seconde souligne l'exclusion de la sphère de la science des paroles transmises par d'autres personnes que les Compagnons. La définition par le contraire a une structure circulaire puisqu'elle renvoie la définition d'un terme à celle d'un autre terme. Elle exprime un mouvement référentiel fermé. D'autres procédés de définition concernent la définition

⁵¹ Cf. *supra*. notes 15, 16, 17.

⁵² Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddīma fī 'ulūm al-ḥadīṭ*, Beyrouth, 1978. Ibn Kaṭīr, *Iḥtišār 'ulūm al-ḥadīṭ*.

⁵³ Al-Naysābūrī, *Ma'rīfat 'ulūm al-ḥadīṭ*, p. 18.

⁵⁴ Les auteurs commencent souvent par la définition du statut du texte le plus proche de celui du ḥadīṭ authentique, mais cela ne fait pas de la notion d'authenticité le centre de la définition dans les sources. Par exemple, al-Naysābūrī commence son ouvrage par l'analyse de la chaîne de transmission haute (*sanad 'ālī*), critère fondamental de l'authenticité. Voir al-Naysābūrī, *Ma'rīfat 'ulūm al-ḥadīṭ*, p. 5.

⁵⁵ Cf. J. Sublet, « Le modèle arabe. Éléments de vocabulaire », dans N. Grandin, et M. Gaborieau (éd.), *Madrassa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris, 1997, p. 13-27.

⁵⁶ Ibn 'Abd al-Barr, *Ġāmi'* II, p. 29.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 36. Par science (*'ilm*) est entendu ici le texte ḥadīṭ selon une synonymie qui lie le terme *'ilm* et celui de ḥadīṭ dans les textes primitifs.

conditionnelle. Elle désigne l'énoncé des conditions théoriques indispensables à l'accomplissement d'un terme. Par exemple, en définissant la chaîne de transmission haute, al-Naysābūrī en précise plusieurs conditions : lorsqu'il y a peu de transmetteurs, et que le type de transmission qui les relie est un type direct, la chaîne de transmission est haute⁵⁹. Mais la condition d'authenticité du ḥadīṭ demeure fonction de la fiabilité des transmetteurs de cette même chaîne⁶⁰. Il s'agit d'une définition à deux conditions : le nombre réduit des transmetteurs entre la source du ḥadīṭ et le dernier maillon de la chaîne d'une part, et l'authenticité de la transmission entre les maillons de la chaîne d'autre part. Celle-ci est garantie par la transmission directe. Ainsi, la notion de chaîne de transmission haute dépend d'un ensemble de conditions imbriquées.

Les différents procédés de la définition se distinguent entre la définition théorique d'une notion et son usage chez les critiques du ḥadīṭ. Dans le chapitre intitulé « La connaissance des expressions utilisées par les gens du ḥadīṭ », al-Baġdādī écrit : « L'attribution du qualificatif relié (*musnad*) à un ḥadīṭ signifie que sa chaîne de transmission est ininterrompue entre son transmetteur et ceux de qui il l'a entendu. Souvent [les experts] utilisent le terme [*musnad*] pour désigner [un ḥadīṭ] attribué précisément au Prophète⁶¹. » L'auteur distingue la définition théorique du terme relié (*musnad*) de son usage (*isti'māl*) par les experts⁶². Il reconstitue le sens du terme relié selon l'usage qu'en font les experts du ḥadīṭ. L'usage est devenu une réalité linguistique propre aux auteurs antérieurs à al-Baġdādī. Al-Baġdādī présente d'autres éléments qui éclairent le sens de l'usage : « Quant au [ḥadīṭ] relâché (*mursal*), sa chaîne de transmission est interrompue précisément de la façon suivante : un des transmetteurs ne l'a pas appris directement du transmetteur qui le précède. Toutefois, la plupart des [ḥadīṭ-s] dits relâchés selon l'usage [des experts] désignent les ḥadīṭ-s transmis par le Suivant d'après le Prophète⁶³. » La nouvelle définition du terme *mursal* est adaptée à l'usage que font les traditionnistes du même terme. L'usage d'un terme par les experts, lors de leur critique des textes, constitue selon l'auteur une définition à part entière, ayant la même importance que la définition théorique. La définition théorique instaure un sens large pour les notions de la science du ḥadīṭ, l'usage instaure la définition terminologique. Chez al-Baġdādī, le procédé de la définition tient compte de l'usage et intègre celui-ci dans sa définition théorique, mais la dépasse en la précisant. L'usage ne nuance ni n'abroge la définition théorique, il en est partie prenante. Ainsi, le théoricien renouvelle le cadre de la définition théorique par la prise en compte de l'usage.

Il y a chez les théoriciens du ḥadīṭ postérieurs à al-Rāmahurmuzī une maîtrise du procédé de la définition. La puissance de la définition fait évoluer la littérature du ḥadīṭ d'une forme de pensée théorique embryonnaire vers une pensée élaborée, en rendant compte de la somme de réflexions qui l'ont précédée. Plus qu'un cadre théorique, le procédé de la définition exprime une dynamique interne à la science du ḥadīṭ. Dans le consensus autour du sens d'un terme, il y a une autorité productrice

⁵⁹ Al-Naysābūrī, *Ma'rifaṭ 'ulūm al-ḥadīṭ*, p. 12.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁶¹ Al-Baġdādī, *Kitāb al-kifāya*, p. 21. Le ḥadīṭ relié (*al-ḥadīṭ al-musnad*) est dit appuyé (sens littéral du terme *musnad*) car il est transmis d'une manière directe sans omission d'aucun maillon de la chaîne de transmission jusqu'au Prophète. Dans ce type de ḥadīṭ, la chaîne est théoriquement

complète et comporte les transmetteurs suivants : le Prophète, le Compagnon, le Suivant, le Suivant du Suivant, le transmetteur banal (*Ṣayḥ*). Cf. al-Naysābūrī, *Ma'rifaṭ 'ulūm al-ḥadīṭ*, p. 17. Al-Baġdādī, *Kitāb al-kifāya*, p. 21.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

de sens autonome, propre à la discipline du *ḥadīṭ*. Ce consensus tacite est un consensus témoin de la pensée théorique en cours d'évolution. Cadre et outil de réflexion théorique perfectionné, le procédé de la définition permet un regard critique sur la littérature du *ḥadīṭ* qui, après les premiers éléments théoriques proposés par al-Rāmahurmuzī, franchit un tournant décisif : celui d'une réflexion qui se veut théorique et historique. Théorique, dans la mesure où elle vise l'élaboration d'un système scientifique qui permet la recherche du *ḥadīṭ* authentique ; historique, parce qu'elle tient compte des acquis de l'histoire de la transmission du *ḥadīṭ*. L'élaboration d'une théorie de l'authenticité passe par la définition des notions permettant la réflexion théorique. Cependant, l'entreprise de la définition est inséparable du cadre théorique du phénomène de la transmission du *ḥadīṭ*. Il est le deuxième fondement de la théorie de l'authenticité que nous choisissons d'analyser.

2. Le cadre théorique de la transmission

Les auteurs postérieurs à al-Rāmahurmuzī perçoivent la transmission du *ḥadīṭ* selon trois axes : un axe temporel, un axe spatial et un axe moral. Les imbrications de ces trois axes font émerger certaines notions importantes de la théorie de l'authenticité et aboutissent à la définition théorique du rang de *ḥadīṭ* authentique.

L'axe temporel dans l'histoire du *ḥadīṭ*, est utilisé comme un outil de réflexion sur l'authenticité du *ḥadīṭ*. Au niveau théorique, le temps de la transmission est composé de strates superposées. La notion de classe (*ṭabaqa*) exprime la superposition des transmetteurs dans le temps de la transmission⁶⁴. Elle permet de mesurer la temporalité de la transmission. Nous verrons que la particularité de cette notion fait que le temps de la transmission est non linéaire mais prophétique. La notion de classe désigne un groupe de transmetteurs du *ḥadīṭ*. L'ensemble de ces groupes est superposé selon des strates analogues, le schéma de leur succession n'est autre que celui de la chaîne de transmission (*sanad*). La classe est un outil d'analyse du temps de la transmission et décrit la succession temporelle des maillons de la chaîne : le Compagnon, le Suivant, le Suivant du Suivant, etc. Afin de montrer que la succession des maillons ne répond pas tout à fait à une temporalité linéaire mais à une temporalité prophétique, prenons l'exemple du Compagnon (*ṣāḥib, ṣaḥābī* pl. *aṣḥāb, ṣaḥāba*)⁶⁵. Maillon de la chaîne de transmission, il devient également une notion théorique puisqu'il désigne une classe de transmetteurs du *ḥadīṭ*. Les classes des Compagnons sont désignées en fonction des événements majeurs auxquels elles sont liées, par exemple le titre de *ʿAqabī* est accordé au Compagnon qui a été témoin du premier pacte de défense à *ʿAqaba*⁶⁶. La succession des classes dépend de l'implication des Compagnons dans la vie de Muḥammad et dans les événements fondamentaux de l'islam. La conversion à l'islam est également considérée comme l'élément déterminant l'ordre de la succession des classes⁶⁷. Le temps de la transmission est en effet un temps marqué par le geste d'adhésion au message de Muḥammad. Dans la superposition des classes, tel ou tel événement de l'histoire de l'islam

⁶⁴ G.H.A. Juynboll, « *Ridjāl* », *Et*² VIII, p. 532-536. Le terme « *ṭabaqa* » (génération) désigne dans la littérature classique le laps de temps écoulé pour former une génération. Une « génération » est généralement fixée entre vingt et quarante ans. Cf. J. Sublet, *Le voile du nom : essai sur le nom propre arabe*, Paris, 1991, p. 125.

⁶⁵ W. P. Heinrichs, « *Ṣāḥib* », *Et*² VIII, p. 859-860.

⁶⁶ Al-Naysābūrī, *Maʿrifat ʿulūm al-ḥadīṭ*, p. 22. À propos de *ʿAqaba*, voir, W. M. Watt « *al-ʿAqaba* », *Et*² I, p. 324. Al-Ḥabārī, *Tārīḥ* I, p. 564.

⁶⁷ Al-Naysābūrī, *Maʿrifat ʿulūm al-ḥadīṭ*, p. 23.

primitif est plus important que le laps de temps objectif écoulé entre un événement et un autre. Cet ensemble d'éléments permet de parler d'un temps de transmission prophétique. Les Compagnons sont considérés comme étant la première classe de transmetteurs même s'ils ne sont pas historiquement les premiers transmetteurs du *ḥadīṭ*. Les critères d'accomplissement du statut de Compagnon n'incluent pas la priorité de la transmission des paroles prophétiques mais une certaine relation personnelle avec le Prophète.

Cependant, l'importance de la notion de classe consiste en son rapport étroit à l'authenticité du *ḥadīṭ*. Elle est un outil de vérification de l'authenticité du texte. En tant que transmetteur de *ḥadīṭ*, le Compagnon est dit transmetteur « fiable ⁶⁸ ». Par le biais de la notion de « classe », les théoriciens interviennent dans l'organisation de la succession temporelle des Compagnons et ils interviennent dans la définition même de l'attribut « Compagnon », critère important de l'authenticité du texte transmis. L'axe temporel permet de classer les transmetteurs du *ḥadīṭ* selon un schéma théorique marqué par une temporalité prophétique.

L'axe spatial de la transmission implique une structure théorique que nos auteurs donnent à la mouvance des traditionnistes lors de leurs voyages en quête du *ḥadīṭ*. Al-Naysābūrī consacre plusieurs chapitres de son ouvrage à la présentation des lieux de voyage et d'arrêt des transmetteurs pendant leurs vies ⁶⁹. L'expression « Le voyage en quête du *ḥadīṭ* » (*al-riḥla fī ṭalab al-ḥadīṭ*) décrit une réalité historique importante qui devient un principe théorique ⁷⁰. Le voyage engendre la rencontre (*liqā'*), deuxième élément de l'axe spatial de la transmission. Celle-ci peut avoir lieu avec un maître ou avec un autre transmetteur de *ḥadīṭ*, les deux rôles étant interchangeable dans le cadre de l'enseignement du *ḥadīṭ*. La rencontre est l'aboutissement du voyage, elle en est aussi le déclencheur. La rencontre engendre la continuité de la transmission du *ḥadīṭ* et permet la transmission directe. Voyage et rencontre procèdent du même concept : la recherche de la transmission directe, condition fondamentale du *ḥadīṭ* authentique : « Le voyageur a pour objet de quête la chaîne de transmission haute. S'il se contente de la chaîne basse, il peut toujours trouver à sa portée celui qui la lui transmet ⁷¹. » L'importance accordée à la chaîne de transmission haute, condition du *ḥadīṭ* authentique, justifie la nécessité du voyage et son éloge par les théoriciens de l'authenticité. Le voyage est une valeur scientifique. Il implique une grille de lecture de l'histoire de la transmission dans laquelle la rencontre est primordiale, car elle est la condition de la transmission directe c'est-à-dire du *ḥadīṭ* authentique.

L'axe moral de la transmission est élaboré par les théoriciens postérieurs à al-Rāmahurmuzī. Disséminés dans leurs biographies, les traits moraux du transmetteur sont regroupés en listes, systématisés et classés. La notion clé de l'axe moral de la transmission, est celle d'état du transmetteur ⁷². Par

⁶⁸ *Ibid.*, p. 22; Al-Baḡdādī, *Kitāb al-kifāya*, p. 50-51.

⁶⁹ Al-Naysābūrī, *Ma'rīfat 'ulūm al-ḥadīṭ*, p. 190-202. Voir à propos de la rencontre entre les transmetteurs et son importance dans la critique du *sanad*, L.T. Librande, « The Categories High and Low as Reflections on the Riḥla and Kitābah in Islam », p. 267-280. p. 268.

⁷⁰ À propos de l'évolution du voyage vers une pratique commune parmi les experts : W. B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, p. 15. Pour l'importance du voyage dans la détermination de la transmission directe,

voir : L. T. Librande, « The Categories High and Low as Reflections on the Riḥla and Kitābah in Islam », p. 268.

⁷¹ Al-Naysābūrī, *Ma'rīfat 'ulūm al-ḥadīṭ*, p. 7.

⁷² L'article « Ḥāl » est limité dans l'*EP* à sa signification technique dans le soufisme, L. Gardet, « Ḥāl », *EP* III, p. 85-87. Voir une allusion à son sens technique dans la science des fondements de la loi : D. B. Macdonald, « ḥāl », *EP* II, p. 241. Pour sa signification dans la science du *ḥadīṭ* voir G.H.A. Juynboll, « Ridjāl », *EP* VIII, p. 532-536.

état (pl. *ahwāl*), les auteurs des premiers ouvrages théoriques entendent l'ensemble des conditions qui déterminent l'activité du transmetteur. Parmi ces conditions, ses attributs moraux sont fondamentaux. On relève chez al-Hākim al-Naysābūrī une acception de l'« état » du transmetteur comme étant la somme de ses qualités morales : « Les états du transmetteur sont parmi les choses qu'un traditionniste a besoin de connaître ⁷³. » Le terme « état » est utilisé au pluriel, il évoque la complexité des qualités et des défauts du transmetteur et même leur dualité. Par exemple, un transmetteur peut être considéré comme fiable et savant, mais ayant une mémoire défaillante. Pour al-Naysābūrī, il s'agit de bâtir une structure théorique à l'intérieur de laquelle prennent place les qualités du transmetteur et ses défauts et pas d'émettre une opinion autour de l'éthique de la transmission. Ainsi, s'élabore un appareil critique qui sert d'outil de réflexion sur les transmetteurs et leurs classements. Le transmetteur du *ḥadīṭ* peut correspondre théoriquement à deux états possibles, un état réunissant ses qualités, ou un état regroupant ses défauts. Mais l'affirmation de l'un des deux états implique l'annulation du second. Par exemple, la piété et l'observance des pratiques cultuelles de l'islam sont des qualités indispensables chez le transmetteur, ces mêmes qualités impliquent théoriquement l'absence de passion ou de pensée innovatrice, deux attributs bannis dans l'axe moral de la transmission ⁷⁴. Il y a là un système ambivalent qui sert à déterminer les états supposés des transmetteurs et à les classer dans une échelle morale dans laquelle ils s'ordonnent d'après leur aptitude morale à transmettre le *ḥadīṭ* authentique. Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī établit six niveaux théoriques de la notion d'état du transmetteur ⁷⁵ :

- l'autorité (*hūġġa*) ;
- l'homme de confiance (*tiqa*) ;
- le savant (*mutqin*) ;
- le transmetteur sincère (*ṣadūq, lā ba'sa bihi*) ;
- l'autorité banale (*ṣay, ṣāliḥ al-ḥadīṭ, bayyin al-ḥadīṭ, laysa bi qawiyy, da'if al-ḥadīṭ*) ;
- le menteur (*kaddāb*).

L'état du transmetteur inclut des qualités aussi bien morales que scientifiques et est constitué d'éléments objectifs et subjectifs. L'auteur élabore une grille théorique selon laquelle s'ordonne la diversité des états des transmetteurs du *ḥadīṭ* d'après un nombre déterminé de qualités morales, souvent énumérées dans leur ordre décroissant. L'échelle morale est un outil élaboré par les théoriciens afin de permettre au critique du *ḥadīṭ* de mesurer le degré de fiabilité des transmetteurs du *ḥadīṭ*.

Les théoriciens de l'authenticité établissent des liens entre les trois axes de la transmission et décrivent à partir de là les différents types (*naw'*) et rangs (*martaba*) de *ḥadīṭ*-s ⁷⁶. Prenons l'exemple du *ḥadīṭ mu'an'an* (*ḥadīṭ* transmis par la préposition « *an* ») (sous l'autorité de). Les théoriciens sont conscients que le support de la transmission est ambigu dans ce type de *ḥadīṭ*. La préposition *'an* ne précise pas si la transmission est directe et implique la rencontre entre les transmetteurs dans l'espace et dans le temps, ou bien si elle est indirecte et implique l'absence de rencontre des transmetteurs. La

⁷³ Al-Naysābūrī, *Ma'rifat 'ulūm al-ḥadīṭ*, p. 15.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Le terme « type » traduit plusieurs termes arabes comme *waġh* (facette) et *naw'* (genre). Le terme *waġh* privilégie l'aspect multiple et les différentes

facettes possibles des textes. Le second terme classe les textes transmis selon leur genre. Le terme *martaba* (rang) peut également être utilisé pour exprimer l'échelle de *ḥadīṭ*. Dans un contexte hiérarchique des textes transmis, le terme *martaba* signifie rang plutôt que type. Dans d'autres contextes, le même terme signifie simplement « type de *ḥadīṭ* ».

fiabilité des transmetteurs devient l'outil théorique permettant à l'expert de juger l'authenticité d'un ḥadīṭ. L'axe moral est donc déterminant dans la description du ḥadīṭ *mu'an'an*.

Le deuxième exemple est le ḥadīṭ attribué (*al-ḥadīṭ al-musnad*), transmis d'une manière directe sans omission d'aucun maillon de la chaîne de transmission jusqu'au Prophète. La chaîne est théoriquement complète et comporte les transmetteurs suivants : le Prophète, le Compagnon, le Suivant, le Suivant du Suivant, le transmetteur banal (*Ṣayh*)⁷⁷.

L'axe moral est sans faille dans ce cas-là car seule la personne du Compagnon est garante de la fiabilité de la transmission dans le ḥadīṭ attribué. Le ḥadīṭ attribué est déterminé par l'axe temporel et l'axe spatial puisque les transmetteurs se sont rencontrés dans le temps et dans l'espace, ce qui rend vraisemblable la transmission directe du ḥadīṭ et donc son authenticité.

Les trois axes de la transmission permettent de cerner les types de ḥadīṭ-s. Mais, il y a un double classement des ḥadīṭ-s dans la théorie de la transmission : les types de ḥadīṭ-s dépendant des axes de la transmission, et les rangs de ḥadīṭ. Il y a trois rangs : un rang authentique (*ṣaḥīḥ*), un rang dont le jugement est suspendu, et un rang apocryphe (*mawḍū'*)⁷⁸. Les différents types de ḥadīṭ-s tendent plus ou moins vers l'un de ces deux rangs et chaque type peut correspondre à l'un de ces deux rangs. Le rang du ḥadīṭ dépend des informations que possède l'expert concernant les conditions de la transmission du ḥadīṭ. Par exemple, le ḥadīṭ *mu'an'an* qui répond à l'ensemble des conditions de l'authenticité n'est pas considéré comme authentique, car l'impeccabilité des transmetteurs est sujette à caution à cause de l'ambiguïté de la préposition 'an (sous l'autorité de). L'ambiguïté est levée si l'expert précise les conditions de la transmission du ḥadīṭ, chose difficile étant donné l'infinité des données concernant les biographies des transmetteurs. Cependant, les théoriciens de l'authenticité considèrent que le type de ḥadīṭ est une notion relative et évolutive. En effet, tout changement de données, dû à une nouvelle information ou à une nouvelle interprétation des conditions de la transmission, engendre une modification du type de ḥadīṭ et donc de sa tendance vers le rang authentique ou inauthentique. Le type de ḥadīṭ est par définition provisoire et empreint de souplesse. Al-Naysābūrī conclut que le rang de ḥadīṭ authentique est une possibilité existante dans tous les autres types de ḥadīṭ-s car l'aspect insuffisant des informations concernant les conditions de leur transmission fait de ces textes des ḥadīṭ-s authentiques défailants, donc des ḥadīṭ-s coupés ou arrêtés⁷⁹. Cela permet de penser que les types de ḥadīṭ-s sont des formes défailantes d'un seul ḥadīṭ, le ḥadīṭ authentique⁸⁰. Le rapport entre type de ḥadīṭ et rang de ḥadīṭ montre l'aspect fondamental de la problématique de l'authenticité dans la théorie de la transmission.

Il y a une complémentarité entre le perfectionnement du cadre de la définition théorique et celui de la transmission. Les deux éléments illustrent les efforts des théoriciens de l'authenticité qui visent à mettre la problématique de l'authenticité au centre de la réflexion théorique sur le ḥadīṭ. L'évolution

⁷⁷ Al-Naysābūrī, *Ma'rīfat 'ulūm al-ḥadīṭ*, p. 17.

⁷⁸ Ibn 'Abd al-Barr, *Ḍū'aym*, p. 91.

⁷⁹ Le ḥadīṭ coupé (*munqaṭī'*) est défini par trois types d'interruption de la transmission directe, orale, dans sa chaîne de transmission : entre le Suivant du Suivant (*tābī' al-tābī'*) et le Suivant (*al-tābī'*), entre le Suivant (*tābī'*) et le Prophète. Cf. al-Naysābūrī, *Ma'rīfat 'ulūm al-ḥadīṭ*, p. 27-29 ;

al-Baḡdādī, *Kitāb al-kifāya*, p. 21. Le ḥadīṭ arrêté (*mawqūf*) remonte à un Compagnon qui transmet d'après un autre Compagnon et non pas directement du Prophète, dans la chaîne de ce type de ḥadīṭ, le Prophète pourrait être mentionné, al-Naysābūrī, *Ma'rīfat 'ulūm al-ḥadīṭ*, p. 19.

⁸⁰ Al-Baḡdādī, *Kitāb al-kifāya*, p. 24-25.

de la réflexion théorique passe par le développement des questions noyaux posées par al-Rāmahurmuzī et par le perfectionnement de la terminologie critique de la science du *ḥadīṭ*.

CONCLUSION

Dans les premiers textes théoriques de la littérature du *ḥadīṭ* aux IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles, les auteurs décrivent l'histoire du *ḥadīṭ* et la fonction du traditionniste face à cette histoire. Nous avons montré le processus de théorisation de l'authenticité du *ḥadīṭ* qui, à partir de 'Abd al-Raḥmān al-Rāmahurmuzī amorce la réflexion théorique sur le *ḥadīṭ*. Plusieurs notions importantes apparaissent, comme celle de l'intégralité de la lettre du *ḥadīṭ* et de son sens. La *sunna* est également une notion importante car elle est considérée comme le repère de l'authenticité du *ḥadīṭ*. En effet, le contenu du *ḥadīṭ* doit, selon al-Rāmahurmuzī, être cohérent avec les préceptes de l'islam. Le phénomène de l'altération semble un destin inévitable du *ḥadīṭ*. Il est perçu chez al-Rāmahurmuzī comme une notion théorique dont découle un certain nombre de lois de transmission écrite et orale. Elles ont pour fonction de neutraliser le phénomène de l'altération et de permettre la sauvegarde du *ḥadīṭ* authentique. L'absence du concept « authentique » (*ṣaḥīḥ*) dans l'ouvrage de cet auteur permet de parler d'une sorte d'évidence qui relie dans sa pensée le *ḥadīṭ* et le *ḥadīṭ* authentique.

L'apport des théoriciens postérieurs à al-Rāmahurmuzī concerne l'entreprise de la définition. La maîtrise des auteurs du procédé de la définition révèle le perfectionnement de la critique du *ḥadīṭ*. Ces auteurs sont conscients du cadre théorique de la transmission qui systématise les vies et les déplacements des transmetteurs ainsi que leurs états. Il y a trois axes par le biais desquels l'expert construit son étude du *ḥadīṭ* : le temps de la transmission, les lieux et l'éthique des transmetteurs. La transmission du *ḥadīṭ* répond à une structure théorique vivante dans laquelle les trois axes de la transmission, temps, espace et morale s'entrecroisent. La place de chacun des axes dans l'étude d'un *ḥadīṭ* donne lieu aux différents types et rangs de *ḥadīṭ*-s. Seul le rang de *ḥadīṭ* authentique semble échapper à toute entreprise de définition. La théorie de l'authenticité du *ḥadīṭ* est marquée par un certain scepticisme qui résonne dans la littérature théorique postérieure à al-Rāmahurmuzī. En effet, la théorie de l'authenticité apparaît dans les écrits théoriques comme celle d'une parole indéfinissable et inaccessible.

L'évolution de la théorie de l'authenticité est étroitement liée aux changements survenus dans le contexte historique propre à nos auteurs. L'histoire de l'institution de la transmission (*riwāya*) est ici fondamentale. À partir du III^e/IX^e siècle, la transmission du *ḥadīṭ* se caractérise par l'enseignement d'école (*madrassa*) et ne se limite pas à la forme d'enseignement de maître à disciple dans le cadre des voyages à la recherche du *ḥadīṭ*⁸¹. La théorie de l'authenticité est étudiée dans les *madrassa*-s.

⁸¹ À propos de la confusion entre les écoles et les mosquées par rapport à la fonction de l'enseignement, voir : R. Hillenbrand, « Madrasa », *EP* V, p. 1119-1144 ; A. Samb, « Masjid », *EP* VI, p. 692-695, surtout p. 642-644. G. Makdisi, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, 1981, p. 1-32. À propos d'une typologie des institutions

d'enseignement voir, G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, p. 9-35. À propos de la *madrassa* comme cadre développé de l'enseignement, *ibid.*, p. 30 ; cf. également, S. Leder, Y. M. al-Sawwās et M. al-Sāgharjī, *Mu'jam al-Samā'āt al-Dimashqiyya. Les certificats d'audition à Damas 550-750 H. / 1155-1349*, Damas, 1996.

Al-Nu'aymī nous informe que la charge de l'enseignement du *ḥadīṭ* tient davantage de la connaissance pratique (*dirāya*) du *ḥadīṭ* que possède l'enseignant de la science du *ḥadīṭ* que de sa maîtrise de la simple transmission (*riwāya*)⁸². L'enseignement de la théorie de l'authenticité du *ḥadīṭ* accompagne le processus de canonisation du corpus de *ḥadīṭ* dit « authentique » et le justifie car elle lui est postérieure⁸³. La théorie de l'authenticité apparaît comme une « œuvre orientale ». L'histoire de la même théorie est différente en Occident musulman, où la transmission du *ḥadīṭ* prophétique dépend d'enjeux propres à l'Espagne musulmane et au Maghreb des six premiers siècles de l'islam⁸⁴. L'exemple du savant andalou Ibn 'Abd al-Barr al-Qurtūbī est intéressant. Ibn 'Abd al-Barr appartient aux cercles de juristes de l'Espagne musulmane du v^e/ xi^e siècle, soucieux d'assumer la fin de la période de rejet de la discipline du *ḥadīṭ* qui a marqué le même milieu dans les siècles précédents⁸⁵. Cet auteur montre que le rôle du théoricien du *ḥadīṭ* est de justifier l'installation du corpus de *ḥadīṭ* canonique oriental dans l'Espagne musulmane, et plus précisément dans les cercles des juristes appelés à utiliser la tradition prophétique comme source de normes juridiques. L'étude de l'expansion géographique de la théorie de l'authenticité du *ḥadīṭ* est d'un réel intérêt et pourrait montrer le lien indissociable que nous supposons exister entre l'histoire de la théorie de l'authenticité du *ḥadīṭ* et le contexte politique dans lequel elle se développe.

⁸² Al-Nu'aymī, *al-Dāris fī tāriḥ al-madāris* I, Damas, 1948-1951, p. 5.

⁸³ Le corpus de *ḥadīṭ* authentique comporte les « six livres authentiques » : Buḥārī (m. 250/870), *Ṣaḥīḥ* ; Muslim (m. 261/875) *al-Ḥāmi' al-ṣaḥīḥ* ; Ibn Māǧa (m. 273/887), *Sunan* ; al-Nasā'ī (m. 303/915), *Sunan* ; al-Tirmiḏī (m. 279/803), *Sunan* ; Abū Dawūd (m. 275/889), *Sunan*. Abū Ğā'far al-Kattānī consacre aux genres littéraires de la science du *ḥadīṭ*, un traité à part : al-Kattānī, *al-Risāla al-mustaṭrafa*.

⁸⁴ I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, p. 330-332.

⁸⁵ À propos du mālikisme andalou et l'éloignement des cercles des

juristes andalous au iii^e/ ix^e siècle des traditions prophétiques et le rôle important de Baqī ibn Maḥlad (m. 276 / 889) dans l'introduction des recueils de *ḥadīṭ* venus d'Orient, voir E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane* III, Paris, 1953, p. 474-477 ; J. de Schacht, *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*, p. 377-435 ; Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, p. 330-332 ; Ch. Pellat, « Baqī b. Maḥklad », *EP* I, p. 986 ; I. Fierro, « The Introduction of Ḥadīth in al-Andalus (2nd/8th-3rd/ 9th Century) », *Der Islam* 66, 1989, surtout p. 81-83.