



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne

AnIsl 39 (2005), p. 131-147

Asma Hilali

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

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

- | | | |
|--|--|--|
| 9782724711523 | <i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne</i> 34 | Sylvie Marchand (éd.) |
| 9782724711707 | ?????? ?????????? ??????? ??? ?? ???????? | Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif |
| ?????? ?? ??????? ??????? ?? ??????? ?????????? ?????????? ?????????? ?????????? ?????????? ???????? | | |
| ????????? ??????? ??????? ?? ??????? ?? ??? ??????? ??????: | | |
| 9782724711400 | <i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i> | Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.) |
| 9782724710922 | <i>Athribis X</i> | Sandra Lippert |
| 9782724710939 | <i>Bagawat</i> | Gérard Roquet, Victor Ghica |
| 9782724710960 | <i>Le décret de Saïs</i> | Anne-Sophie von Bomhard |
| 9782724710915 | <i>Tebtynis VII</i> | Nikos Litinas |
| 9782724711257 | <i>Médecine et environnement dans l'Alexandrie médiévale</i> | Jean-Charles Ducène |

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

LA TRADITION prophétique (*hadīt*) 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 *hadīt* comporte deux parties : une chaîne de transmission (*sanad*) et un texte (*matn*). L’authenticité du *hadīt*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 *hadīt*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 Kourilsky qui a corrigé mon français et m’a aidé dans l’aboutissement de ce travail.

¹ Voir la catégorisation des études orientalistes autour du *ḥadīt* 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, «Hadīth», *EI²* III, p. 24-30 ; M. Muranyi, «Bemerkungen zu einem ḥadīth des Yahyā b. Sa‘īd al-Anṣārī. Die Problematik des *tayammum* in der frūhislamischen 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, «Mohammedan Tradition and Gospel Record, the Hadith and the Injīl», *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 Jāhilīyya 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 *hadīt* est authentique, elle correspond au lien commun entre les différentes chaînes de transmission (ou les différentes versions) d’un seul *hadīt*. 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 *hadīt* et de son authenticité⁶. En fait, l'authenticité du *hadīt* 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 *hadīt* concerne l'ampleur et la diversité du corpus de la littérature : il s'agit des recueils de *hadīt*-s, des ouvrages de la science des transmetteurs (*'ilm al-riġāl*), des commentaires qui comportent l'extraction (*tahriġ*) des *hadīt*-s mentionnés dans les recueils, ainsi que des ouvrages de révision (*mustadrak*, pl. *mustadrakāt*) mentionnant les *hadīt*-s omis par les auteurs des recueils dits « authentiques »⁷.

Le premier écrit systématique sur la science du *hadīt* date du IV^e/X^e siècle. Il s'agit de l'ouvrage de 'Abd al-Rahmān al-Rāmahurmuzī (m. 360/971), *Al-muḥaddit al-fāṣil bayna al-rāwī wa al-wā'i*⁸ qui se situe sur la charnière entre la période où les transmetteurs de *hadīt* 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-Šalāh al-Šahrazūrī (m. 642/1244) et Ibn Kaṭīr (m. 774/1373)¹⁰.

Al-Rāmahurmuzī entreprend la description de l'histoire de la transmission et en déduit des lois. Le texte *hadīt* devient à travers la problématique de son authenticité un objet d'étude et de réflexion théorique¹¹. Les auteurs postérieurs, premiers théoriciens du *hadīt* sont : al-Ḥākim al-Naysābūrī (m. 406/1027) : *Ma'rifat 'ulūm al-hadīt*¹²; al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (m. 463/1085) : *Kitāb al-kifāya fī 'ilm al-riwāya*¹³; Ibn 'Abd al-Barr al-Qurṭubī (m. 463/1085), *Ǧāmi' bayān al-'ilm wa-faḍlihi wa-mā yanbaġi fī riwāyatihī wa-hamlihi*¹⁴. Ils se chargent de compléter et d'affiner la théorie de l'authenticité du *hadīt* fondée par al-Rāmahurmuzī. 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 Hadith Criticism. The Taqđima 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 hadīth et l'autorité du juriste dans le shī'isme imāmite », *Studisl* 85, 1997, p. 5-39.

⁷ Abū Ḍa'f Al-Kattānī, (m. 1345/ 1927), *al-Risāla al-muṣṭaṭrafa fī mašhūr kutub al-summa al-muṣarrafa*, Liban. s.d. À propos des différents ouvrages d'extraction (*tahriġ*), cf., al-Kattānī, *al-Risāla al-muṣṭaṭrafa*, p. 21-25. Voir les ouvrages de concepts (*kutub al-muṣṭalaḥ*), 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-Rāmahurmuzī, *Al-Muḥaddit al-fāṣil bayna al-rāwī wa al-wā'i*, éd. Muḥammad 'Aġġāġ al-Ḥaṭīb, Beyrouth, 1971. À propos d'al-Rāmahurmuzī, cf. G.H.A. Juynboll, « al-Rāmahurmuzī », *E2* VIII, p. 435; L.T. Librande, « The Categories High and Low as Reflections on the Riḥla 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-Šalāh, *Muqaddima fī 'ulūm al-hadīt*, Beyrouth, 1978 ; 'Imād al-Dīn Ibn Kaṭīr, *Iḥtiṣār 'ulūm al-hadīt av al-Bā'it al-haṭīt ilā ma'rifat 'ulūm al-hadīt*, éd. Ahmad Muhammād Šākir, Le Caire, 1937.

¹¹ Al-Rāmahurmuzī, *Al-Muḥaddit al-fāṣil*, p. 238.

¹² Al-Ḥākim al-Naysābūrī, *Ma'rifat 'ulūm al-hadīt*, Le Caire, 1937 (dorénavant, *'Ulūm*).

¹³ Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Kitāb al-kifāya fī 'ilm al-riwāya*, Haydarabad, 1938. (dorénavant, *Kifāya*). Sur al-Baġdādī voir, R. Selheim, « al-Khaṭīb al-Baġdādī », *E2* IV, p. 1111-1112.

¹⁴ Ibn 'Abd al-Barr al-Qurṭubī, *Ǧāmi' bayān al-'ilm wa-faḍlihi wa-mā yanbaġi fī riwāyatihī wa-hamlihi*, Médine, éd. 'Abd al-Rahmān Muhammād 'Uṭmān, 2 vol., 1969 (dorénavant, *Ǧāmi'*). voir à propos d'Ibn 'Abd al-Barr, F. Rosenthal, « Ibn 'Abd al-Barr », *E2* III, p. 674.

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

'Abd al-Rāḥmān al-Rāmahurmuzī, connu dans la littérature du *ḥadīt* comme « le traditionniste des Persans » (*muḥaddit al-ağam*) 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-Muḥaddit al-fāṣil*, al-Rāmahurmuzī rassemble les matériaux relatifs à l'histoire du *ḥadīt* et établit un lien entre la transmission du *ḥadīt* et son authenticité. Transmission et authenticité ne sont pas juxtaposées linéairement dans sa pensée, mais corrélées. Al-Rāmahurmuzī distingue la transmission (*riwāya*) du *ḥadīt* de sa connaissance pratique (*dirāya*). À la fonction du transmetteur (*rāwī*) du *ḥadīt*, il ajoute celle du transmetteur-connaisseur qui a étudié d'une manière approfondie les *ḥadīt*-s qu'il transmet. La simple transmission désigne la récitation d'un texte sans l'étude approfondie du texte récité¹⁷. Le *ḥadīt* 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 « *ḥadīt* » et « 'ilm ».

Avant al-Rāmahurmuzī, la littérature du *ḥadīt* n'inclut pas une réflexion systématique, elle est faite essentiellement de récits biographiques dans les ouvrages des sciences des hommes ('ilm al-riğāl) ou de traditions compilées dans les recueils¹⁸. En élaborant la notion de la connaissance pratique du *ḥadīt*, al-Rāmahurmuzī inaugure l'écrit systématique dans la discipline du *ḥadīt*. 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 personne¹⁹. La complémentarité entre les deux étapes décrit l'évolution de l'apprentissage du transmetteur de la connaissance pratique du *ḥadīt*²⁰. Elle passe par des sciences annexes : le *fiqh*, les sciences du langage, et les sciences coraniques²¹. Les moyens de la connaissance pratique sont la lettre et le sens.

¹⁵ V. Minorsky, C. E. Bosworth, « Rām-Hurmuz », *EI²* VIII, p. 431 ; G.H.A., Juynboll, « al-Rāmahurmuzī », *EI²* VIII, p. 435 ; al-Dahabi, *Siyar a'lām al-nubalā'* XVI, Le Caire, s. d., p. 73-75.

¹⁶ Ibn al-'Imād, *Šadarāt al-dahab fi aḥbār man dahaba* I, Liban, s.d., p. 108.

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

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

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

²⁰ *Ibid.*, p. 238.

²¹ *Ibid.*, p. 248, 249 et 262.

I.

Les moyens de la connaissance pratique (*dirāya*)

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

Al-Rāmahurmuzī maintient le rapport dialectique entre la transmission littérale du *ḥadīt* et sa transmission par le sens. La conjonction des deux niveaux est un moyen d'atteindre la connaissance pratique du *ḥadīt* : « 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 *ḥadīt*, loin de l'erreur²⁴. » Le sens du *ḥadīt* est préexistant à sa transmission²⁵. Le sens ne doit pas être trouvé mais retrouvé. En effet, al-Rāmahurmuzī affirme à plusieurs reprises que la notion de *sunna* permet de mesurer l'authenticité du sens transmis du *ḥadīt*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-Rāmahurmuzī 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 *ḥadīt* doit être en harmonie avec la *sunna*. Al-Rāmahurmuzī place la compréhension du sens du *ḥadīt* 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 *ḥadīt*.

La « *sunna* » est le repère qui permet la recherche du sens du *ḥadīt*, 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 *ḥadīt*. 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-Rāmahurmuzī 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 *ḥadīt* 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 *ḥadīt* 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 *ḥadīt* se trouve ainsi renié et disqualifié, il n'est plus

²² Al-Rāmahurmuzī, *Al-Muḥaddīt al-fāṣil*, p. 533.

²⁷ *Ibid.*, p. 163.

²³ *Ibid.*, p. 541.

²⁸ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 404.

²⁹ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 525.

un *hadīt* 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 *hadīt* 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 *hadīt*. Il faut cependant que le transmetteur du *hadīt* réponde à certains critères moraux.

Le portrait moral du transmetteur est le troisième élément théorique nécessaire selon al-Rāmahurmuzī pour la connaissance pratique du *hadīt*. Il s'agit d'un ensemble de traits qui doit être observé par l'expert du *hadīt*, celui dont la fonction dépasse la simple transmission et réunit transmission et connaissance pratique (*dirāya*) du *hadīt* 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 bénéfice (*gānīma*), il le questionne et apprend de lui. Lorsqu'il rencontre celui qui est moins savant que lui, il lui transmet le *hadīt* et se rapproche de lui. Lorsqu'il rencontre celui qui est son égal en savoir, il compare son savoir au sien (*dākarahu*) et discute avec lui (*dārasahu*). Il ne sera jamais un guide (*imām*) en matière de savoir celui qui se fie au savoir rare (*šādd*), 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 *hadīt* 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 *hadīt*. 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 *hadīt*. Les différentes actions décrites dans la citation (comparaison, discussion, etc.) désignent dans leur totalité un exercice de vérification des textes de *hadīt*-s. La vérification est un processus infini, d'où l'importance de l'humilité qui montre que l'étude du *hadīt* doit être accompagnée d'une attitude épistémologique fondamentalement sceptique, car il s'agit d'une recherche ininterrompue. L'humilité permet la disponibilité de l'étudiant du *hadīt* 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 (*sāhib hawā*) qui attire les gens vers ses propres désirs, l'idiot (*safih*) 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.

³⁴ *Ibid.*, p. 206.

³² *Ibid.*, p. 201.

³⁵ *Ibid.*, p. 403.

³³ *Ibid.*, p. 409-418.

Dans cette citation, le terme *savoir* (*'ilm*) désigne le *hadīt*.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 *hadīt*. 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 *hadīt* 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 *hadīt* intégral et authentique.

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

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

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

La sauvegarde du *hadīt* répond à des règles de transmission écrite et orale. Al-Rāmahurmuzī consacre une partie de son ouvrage à l'histoire de l'écriture des traditions³⁷. Il y défend l'idée selon laquelle la consignation du *hadīt* 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 *hadīt* telle que la présente al-Rāmahurmuzī : le phénomène de l'altération (*tagyīr*) du *hadīt*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 *hadīt* suivant : « On écoutait le *hadīt*, 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 rejettait⁴⁰. » 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-Rāmahurmuzī, *Al-Muḥaddiṭ al-fāṣil*, p. 180.

³⁷ *Ibid.*, p. 366-367. À propos de la consignation du *hadīt* 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 *hadīt*, 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 *hadīt*, 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-Hasan b. Salām : « Ceci est un *hadīt* semblable à l'émeraude, puisqu'il n'a pas été altéré⁴¹. » L'altération désigne le changement advenu dans les *hadīt*-s transmis oralement ou par écrit.

Al-Rāmahurmuzī décrit le phénomène de l'altération en le situant chronologiquement dans l'histoire du *hadīt*, 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 *ḥadīt* 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 puissante⁴². »

L'éloignement de la première période de l'Islam est une frontière entre deux moments de l'histoire du *hadīt*. La première période est celle où le *hadīt* 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 *hadīt* authentique et inauthentique et par l'altération des textes. La deuxième période de l'histoire du *hadīt* 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 *hadīt* 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-Rāmahurmuzī 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 *hadīt* intégral et authentique passe par la transmission écrite et orale du *hadīt*, accompagnée de méthodes de vérification et d'analyse des textes transmis. L'auteur expose les lois de l'écriture : « Le *hadīt* 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 (*tahaffuz*), la consultation (*mudākara*), le questionnement (*su'āl*), l'examen des transmetteurs et la connaissance approfondie (*tafaqquh*) de ce qu'ils ont transmis⁴³. » 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 *hadīt* ; 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-Rāmahurmuzī consacre une analyse particulière aux supports et aux techniques de l'écriture. La composition du recueil de *hadīt* constitue une des lois de l'écriture⁴⁴. À travers sa description des lois de la consignation du *hadīt* dans le recueil, l'auteur relie la connaissance du *hadīt* 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 *hadīt*-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 *hadīt*. Cependant, si la sauvegarde du *hadīt* se réalise à travers l'écriture, la vie (*hayāt*) du *hadīt* dépend précisément de sa transmission orale.

La préservation du savoir, la vivification du *hadīt* 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 *hadīt* authentique. La transmission orale est souvent considérée comme le fondement de la transmission tout court⁴⁷. Le *hadīt* dépend du rapport bien défini entre l'acte de la récitation (*dikr*) et celui de l'audition (*samā'*). 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 *hadīt* annule le processus de sa transmission. L'oubli est une forme d'altération du texte *hadīt*. Cela est illustré par la tradition suivante que l'auteur cite d'après al-Zuhri : « Certes il y a pour le *hadīt* un fléau (*āfa*), un malheur (*nakad*), une humiliation (*hağna*). 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 *hadīt* 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-Rāmahurmuzī n'expose pas les lois de l'écriture du *hadīt* mais celles de la structure du recueil. Citons à titre d'exemple les intitulés de chapitres suivants : « Le cercle entre deux *hadīt*-s » (*al-dā'ira bayn al-hadītayn*); « l'effacement et la rature » (*al-hakk wa-l-qarib*); « les marges » (*al-tahrij 'alā al-hawāši*); « la lettre répétée » (*al-harf al-mukarrar*); « les points diacritiques et la vocalisation » (*al-naqṭ 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 *hadīt* et le principe de la correction du texte faux dans la marge sans l'effacer (*al-tahrij 'alā al-hawāši*), *ibid.*, p. 606. Sur l'importance de la vocalisation et la nécessité de préciser des points diacritiques lors de la consignation écrite du *hadīt*, voir, *ibid.*, p. 607.

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

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

⁴⁷ À propos de la transmission orale du *hadīt* 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-Rāmahurmuzī, *Al-Muḥaddit 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 *hadīt* que je voulais recueillir⁴⁹.» Cette citation montre l'importance que le transmetteur accorde au fait d'écouter le *hadīt* directement de sa source. Il y a un lien étroit entre la transmission directe et l'authenticité du *hadīt*. 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 *iğāza*). Ainsi la forme de l'enseignement oral occupe-t-elle une place prépondérante dans la connaissance pratique du *hadīt* 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 *hadīt*, condition de la restitution du *hadīt* authentique, permet un retour à une transmission primitive du *hadīt*, 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 *hadīt*. Tout cela annule le phénomène de l'altération. L'ouvrage d'al-Rāmahurmuzī vise à établir une connaissance pratique du *hadīt* non pas nouvelle, mais première.

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

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

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

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

Iğāza 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 *HADĪT* APRÈS AL-RĀMAHURMUZĪ

Les premiers auteurs des écrits théoriques postérieurs à l'ouvrage d'al-Rāmahurmuzī sont : al-Hākim 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 *hadīt*. La théorie de l'authenticité s'affirme avec le procédé de la définition et la structure théorique de la transmission du *hadīt*. 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-Hākim al-Naysābūrī comme le cadre de la pensée théorique⁵³. L'objet de la définition ne s'arrête pas à la notion « authentique » (*sahīh*) 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 *hadīt* 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 (*haqīqa*)⁵⁶. » Al-Naysābūrī, quant à lui, annonce dans son ouvrage un programme de définitions des notions importantes de la science du *hadīt*.

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 (*haqīqa*) 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, *Muqaddima fi 'ulūm al-hadīt*, Beyrouth, 1978. Ibn Kaṭīr, *Iḥtiṣār 'ulūm al-hadīt*.

⁵³ Al-Naysābūrī, *Ma'rifat 'ulūm al-hadīt*, p. 18.

⁵⁴ Les auteurs commencent souvent par la définition du statut du texte le plus proche de celui du *hadīt* 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'rifat 'ulūm al-hadīt*, p. 5.

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

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

⁵⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 36. Par science ('ilm) est entendu ici le texte *hadīt* selon une synonymie qui lie le terme 'ilm et celui de *hadīt* 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 *ḥadīt* 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 *ḥadīt* 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 *ḥadīt*. Dans le chapitre intitulé « La connaissance des expressions utilisées par les gens du *ḥadīt* », al-Baġdādī écrit : « L'attribution du qualificatif relié (*musnad*) à un *ḥadīt* 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 *ḥadīt*] 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 *ḥadīt*. 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 [*ḥadīt*] 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 [*ḥadīt*-s] dits relâchés selon l'usage [des experts] désignent les *ḥadīt*-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 *ḥadīt*, 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 *ḥadīt* postérieurs à al-Rāmahurmuzī une maîtrise du procédé de la définition. La puissance de la définition fait évoluer la littérature du *ḥadīt* 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 *ḥadīt*. Dans le consensus autour du sens d'un terme, il y a une autorité productrice

⁵⁹ Al-Naysābūrī, *Ma'rifat 'ulūm al-ḥadīt*, p. 12.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁶¹ Al-Baġdādī, *Kitāb al-kifāya*, p. 21. Le *ḥadīt* relié (*al-ḥadīt 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 *ḥadīt*, la chaîne est théoriquement

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

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

de sens autonome, propre à la discipline du *hadīt*. 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 *hadīt* 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 *hadīt* authentique ; historique, parce qu'elle tient compte des acquis de l'histoire de la transmission du *hadīt*. 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 *hadīt*. 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 *hadīt* 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 *hadīt* authentique.

L'axe temporel dans l'histoire du *hadīt*, est utilisé comme un outil de réflexion sur l'authenticité du *hadīt*. Au niveau théorique, le temps de la transmission est composé de strates superposées. La notion de classe (*tabaqa*) 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 *hadīt*. 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 (*sāhib*, *sahābī* pl. *ashāb*, *sahāba*)⁶⁵. Maillon de la chaîne de transmission, il devient également une notion théorique puisqu'il désigne une classe de transmetteurs du *hadīt*. Les classes des Compagnons sont désignées en fonction des événements majeurs auxquels elles sont liées, par exemple le titre de *Aqabī* est accordé au Compagnon qui a été témoin du premier pacte de défense à 'Aqaba⁶⁶. 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», *El²* VIII, p. 532-536. Le terme «*tabaqa*» (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, «*Sāhib*», *El²* VIII, p. 859-860.

⁶⁶ Al-Naysābūrī, *Ma'rifat 'ulūm al-hadīt*, p. 22. À propos de 'Aqaba, voir, W. M. Watt «al-'Akaba», *El²* I, p. 324. Al-Ḥabari, *Tārīh* I, p. 564.

⁶⁷ Al-Naysābūrī, *Ma'rifat 'ulūm al-hadīt*, 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 *ḥadīt*. 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 *ḥadīt*. Elle est un outil de vérification de l'authenticité du texte. En tant que transmetteur de *ḥadīt*, 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 *ḥadīt* 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 *ḥadīt*. Al-Naysābūrī consacre plusieurs chapitres de son ouvrage à la présentation des lieux de voyage et d'arrêt des transmetteurs pendant leurs vies⁶⁹. L'expression « Le voyage en quête du *ḥadīt* » (*al-riḥla fi talab al-ḥadīt*) décrit une réalité historique importante qui devient un principe théorique⁷⁰. 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 *ḥadīt*, les deux rôles étant interchangeables dans le cadre de l'enseignement du *ḥadīt*. La rencontre est l'aboutissement du voyage, elle en est aussi le déclencheur. La rencontre engendre la continuité de la transmission du *ḥadīt* et permet la transmission directe. Voyage et rencontre procèdent du même concept : la recherche de la transmission directe, condition fondamentale du *ḥadīt* 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 *ḥadīt* 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 *ḥadīt* 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 transmetteur⁷². Par

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

⁶⁹ Al-Naysābūrī, *Ma'rīfat 'ulūm al-ḥadīt*, 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-ḥadīt*, p. 7.

⁷² L'article « Ḥāl » est limité dans l'*EI²* à sa signification technique dans le soufisme, L. Gardet, « Ḥāl », *EI²* III, p. 85-87. Voir une allusion à son sens technique dans la science des fondements de la loi : D. B. Macdonald, « Ḥāl », *EI²* II, p. 241. Pour sa signification dans la science du *ḥadīt* voir G.H.A. Juynboll, « Ridjāl », *EI²* VIII, p. 532-536.

état (pl. *aḥwāl*), 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-Ḥākim 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 traditionnaliste 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 *ḥadīt* 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 *ḥadīt* authentique. Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī établit six niveaux théoriques de la notion d'état du transmetteur ⁷⁵ :

- l'autorité (*hūg̡a*) ;
- l'homme de confiance (*tiqa*) ;
- le savant (*mutqin*) ;
- le transmetteur sincère (*ṣadūq, lā ba'sa bihi*) ;
- l'autorité banale (*šay, sālih al-ḥadīt, bayyin al-ḥadīt, laysa bi qawiyiy, da'if al-ḥadīt*) ;
- 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 *ḥadīt* 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 *ḥadīt* de mesurer le degré de fiabilité des transmetteurs du *ḥadīt*.

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 *ḥadīt*-s ⁷⁶. Prenons l'exemple du *ḥadīt mu'an'an* (*ḥadīt* 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 *ḥadīt*. 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'rīfat 'ulūm al-ḥadīt*, p. 15.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Le terme « type » traduit plusieurs termes arabes comme *wağh* (facette) et *naw'* (genre). Le terme *wağh* priviliege 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 *ḥadīt*. 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 *ḥadīt* ».

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

Le deuxième exemple est le *hadīt* attribué (*al-hadīt 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 (*Šayh*)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 *hadīt* attribué. Le *hadīt* 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 *hadīt* et donc son authenticité.

Les trois axes de la transmission permettent de cerner les types de *hadīt*-s. Mais, il y a un double classement des *hadīt*-s dans la théorie de la transmission : les types de *hadīt*-s dépendant des axes de la transmission, et les rangs de *hadīt*. Il y a trois rangs : un rang authentique (*sahīh*), un rang dont le jugement est suspendu, et un rang apocryphe (*mawdū'*)⁷⁸. Les différents types de *hadīt*-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 *hadīt* dépend des informations que possède l'expert concernant les conditions de la transmission du *hadīt*. Par exemple, le *hadīt mu'an'an* qui répond à l'ensemble des conditions de d'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 *hadīt*, chose difficile étant donné l'infinité des données concernant les biographies des transmetteurs. Cependant, les théoriciens de l'authenticité considèrent que le type de *hadīt* 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 *hadīt* et donc de sa tendance vers le rang authentique ou inauthentique. Le type de *hadīt* est par définition provisoire et empreint de souplesse. Al-Naysābūrī conclut que le rang de *hadīt* authentique est une possibilité existante dans tous les autres types de *hadīt*-s car l'aspect insuffisant des informations concernant les conditions de leur transmission fait de ces textes des *hadīt*-s authentiques défaillants, donc des *hadīt*-s coupés ou arrêtés⁷⁹. Cela permet de penser que les types de *hadīt*-s sont des formes défaillantes d'un seul *hadīt*, le *hadīt* authentique⁸⁰. Le rapport entre type de *hadīt* et rang de *hadīt* 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 *hadīt*. L'évolution

⁷⁷ Al-Naysābūrī, *Ma'rifat 'ulūm al-hadīt*, p. 17.

⁷⁸ Ibn 'Abd al-Barr, *Čāmi'*, p. 91.

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

al-Baġdādī, *Kitāb al-kifāya*, p. 21. Le *hadīt* 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 *hadīt*, le Prophète pourrait être mentionné, al-Naysābūrī, *Ma'rifat 'ulūm al-hadīt*, p. 19.

⁸⁰ Al-Baġdādī, *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 *hadīt*.

CONCLUSION

Dans les premiers textes théoriques de la littérature du *hadīt* aux IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles, les auteurs décrivent l'histoire du *hadīt* et la fonction du traditionniste face à cette histoire. Nous avons montré le processus de théorisation de l'authenticité du *hadīt* qui, à partir de 'Abd al-Rahmān al-Rāmahurmuzī amorce la réflexion théorique sur le *hadīt*. Plusieurs notions importantes apparaissent, comme celle de l'intégralité de la lettre du *hadīt* et de son sens. La *sunna* est également une notion importante car elle est considérée comme le repère de l'authenticité du *hadīt*. En effet, le contenu du *hadīt* doit, selon al-Rāmahurmuzī, être cohérent avec les préceptes de l'islam. Le phénomène de l'altération semble un destin inévitable du *hadīt*. 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 *hadīt* authentique. L'absence du concept « authentique » (*sahih*) dans l'ouvrage de cet auteur permet de parler d'une sorte d'évidence qui relie dans sa pensée le *hadīt* et le *hadīt* 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 *hadīt*. Ces auteurs sont conscients du cadre théorique de la transmission qui systématisé 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 *hadīt* : le temps de la transmission, les lieux et l'éthique des transmetteurs. La transmission du *hadīt* 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 *hadīt* donne lieu aux différents types et rangs de *hadīt*-s. Seul le rang de *hadīt* authentique semble échapper à toute entreprise de définition. La théorie de l'authenticité du *hadīt* 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 *hadīt* se caractérise par l'enseignement d'école (*madrasa*) et ne se limite pas à la forme d'enseignement de maître à disciple dans le cadre des voyages à la recherche du *hadīt*⁸¹. La théorie de l'authenticité est étudiée dans les *madrasa*-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 », *EI²* V, p. 1119-1144 ; A. Samb, « Masjid », *EI²* 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 *madrasa* 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'ât al-Dimashqiyā. 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 *hadīt* tient davantage de la connaissance pratique (*dirāya*) du *hadīt* que possède l’enseignant de la science du *hadīt* que de sa maîtrise de la simple transmission (*riwāya*)⁸². L’enseignement de la théorie de l’authenticité du *hadīt* accompagne le processus de canonisation du corpus de *hadīt* 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 *hadīt* 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-Qurṭubī 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 *hadīt* qui a marqué le même milieu dans les siècles précédents⁸⁵. Cet auteur montre que le rôle du théoricien du *hadīt* est de justifier l’installation du corpus de *hadīt* 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 *hadīt* 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 *hadīt* et le contexte politique dans lequel elle se développe.

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

⁸³ Le corpus de *hadīt* authentique comporte les « six livres authentiques » : Buhārī (m. 250/870), *Sahīl*; Muslim (m. 261/875) *al-Ǧāmi‘ al-ṣahīl*; Ibn Māḡa (m. 273/887), *Sunan*; al-Nasā’ī (m. 303/915), *Sunan*; al-Tirmidī (m. 279/803), *Sunan*; Abū Dawūd (m. 275/889), *Sunan*. Abū Ḍa‘far al-Kattānī consacre aux genres littéraires de la science du *hadīt*, un traité à part : al-Kattānī, *al-Risāla al-mustatrafā*.

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 Maḥklad (m. 276 / 889) dans l’introduction des recueils de *hadīt* venus d’Orient, voir E. Lévi-Provençal, *Histoire de l’Espagne musulmane* III, Paris, 1953, p. 474-477; J. de Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 377-435; Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, p. 330-332; Ch. Pellat, « Baqī b. Mahklad », *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.