

Vers une Nouvelle Jurisprudence Islamique

(Nahwa Fiqh-in Gadîd, 3 volumes)

VOLUME II La sunna [4]

II.1. La sunna dans la jurisprudence des pieux ancêtres (al fiqh al-salafi)

II.1.1. Création d'une science

II.1.2. Critiques et partisans

II.1.3. De l'examen des sources à celui du contenu

II.2. La sunna dans la nouvelle jurisprudence

II.2.1. Le Prophète dans le Coran

II.2.2. Entre Coran et Sunna : les deux niveaux de la révélation

II.2.3. L'arbitrage du Coran

La Sunna

La Sunna, mot polysémique mais communément assimilé au Hadîth, ou Tradition du Prophète Muhammad, constitue le matériau de la jurisprudence islamique, du fait qu'elle concerne les détails de la vie quotidienne alors que le Coran vise l'absolu et l'universel. D'où sa primauté comme source de législation (masdar tashrî) qui doit éclairer, justifier et mettre en pratique les préceptes généraux du Coran dont se nourrit la Sunna. Il est important de noter la différence soulignée par l'auteur entre la Sunna comprise dans son sens originel, c'est-à-dire entre l'action fondatrice du Prophète, sa ligne de conduite synthétisante, générée par les principes coraniques qui lui donnent son sens exhaustif, et entre ses " paroles rapportées " plus tard ou hadîth, sachant que les deux notions " sont aussi éloignées l'une de l'autre que l'est la parole de l'action " et que, par ailleurs, elles réfèrent également à des étapes distinctes de la législation islamique, de par les acteurs comme de par les pratiques normatives.

La rigoureuse interdiction du Prophète concernant la transcription de ses paroles est un autre point important à retenir. Ainsi, les premiers califes s'étaient inclinés, détruisant ce qu'ils avaient consigné pour éviter, selon le célèbre mot de `Umar, "qu'un autre livre ne vienne faire oublier le Livre de Dieu". Mais, avec le temps, une véritable problématique s'installe, surtout avec l'extension du territoire de l'Islam, la raréfaction puis la disparition des compagnons (sahâbi, pl. sahâba) dépositaires de la Tradition vécue, qui avaient vu le Prophète agir et l'avaient entendu donner des avis juridiques (fatwa ou futya), et la nécessité d'une législation susceptible de gérer les intérêts des gens dans des sociétés autrement plus complexes et diversifiées, où l'oralité ne pouvait plus suffire, non plus que l'exemple des habitants de

Médine pour transmettre la Tradition active et pratique (al-Sunna al fi'liyya wa-l `amaliyya). Au début du premier siècle de l'Hégire, de plus en plus d'arguments étaient donc réunis pour lancer une collecte systématique, la transcription du hadîth (tadwîn al-Sunna), ce qui devait durer jusque vers le milieu du IV^e siècle de l'Hégire, période qui fut appelée "ère de la codification" (`asr al-tadwîn) en raison du grand mouvement de collecte et de transcription du hadîth ainsi que de l'expérience juridique réunie depuis l'époque du Prophète. Un consensus s'était donc formé pour contourner l'interdiction initiale tout en fixant des règles de codification censées être assez strictes pour respecter l'intention et la volonté de ne point créer d'entité, de référence morale, qui puisse rivaliser avec le Coran.

II.1. La sunna dans la jurisprudence des pieux ancêtres (al fiqh al-salafi)

La première partie de l'ouvrage nous mène au cœur du savoir réuni par les anciens. L'auteur procède à un passionnant inventaire critique, alternant l'histoire de la constitution du corpus de la Sunna entendue dans le sens de hadîth (al-Sunna al-qawliyya) et la constatation d'un état de fait inscrit dans la longue durée, de moins en moins susceptible de répondre aux impératifs spirituels et pratiques. Et ce faisant, il restitue dans ses divers contextes cette problématique résurgente des origines de la Sunna/hadîth et des règles de transcription établies par les traditionnistes (muhaddeth, pl. muhaddithîn).

Les divers développements d'ordre subjectif (exploitant l'ascendant du Prophète sur les cœurs au point que, par bonne ou mauvaise intention, furent transmises des " paroles " qui n'étaient pas les siennes) ou objectif (le besoin pressant d'un référent juridique puis la responsabilité des gouvernants quant à l'inflation du fiqh cultuel et l'apparition de hadîths partisans, relatifs aux califats omeyyade ou abbasside et dont certains " devinrent des piliers du fiqh chiite ") ont fait de la Sunna/hadîth une concurrente du Coran sur lequel, dans l'usage courant, elle a fini par prendre le dessus. La consécration de cet état n'était plus qu'une affaire de temps. L'auteur en distingue les étapes.

II.1.1 Création d'une science

" Vers la moitié du II^e siècle de l'Hégire, le monde musulman était submergé par une marée de près d'un million de hadîths " qu'on se résolut à " passer au tamis " ; l'opération présidait ainsi à la création d'une science nouvelle avec les institutions qu'elle suppose. D'autre part, dans un traité concis, " al-Risâla ", l'imam al-Shâfê'î déduisait les fondements du fiqh et marquait ainsi un grand tournant en contribuant à donner au hadîth une place prépondérante. Le deuxième tournant décisif était pris au V^e siècle H., " lorsque les quatre grands mazhabs en se confortant, se rallièrent tous – malgré leurs divergences – sous la même enseigne ", partant du principe que " tel hadîth, s'il est authentique constitue mon école (fa huwa mazhabî) ".

Pour ce qui est du " passage au tamis ", remarque l'auteur, s'il a pour lui la réduction considérable du nombre de hadîths transcrits dans les codes et que l'on doit aux grands imams [5], il n'en demeure pas moins qu' " il eut un impact bien plus quantitatif que qualitatif " car au bout du compte, l'emportent largement les hadîths qui ont contribué à former " l'état d'esprit typique " imbibé de négativisme, noyé dans la bigoterie et l'imitation servile et qui s'exprime notamment par " le manque de résistance politique, l'occultation du rôle social de la femme, le défaut de pensée esthétique... "

II.1.2. Critiques et partisans

A chaque époque ses enjeux. A travers l'Histoire en tous cas, la Sunna/hadîth a toujours été au centre d'un éventail de réactions. L'auteur en indique quelques-unes qui font date, allant de la " critique réservée " à " l'adhésion sans réserve ". Les points de vue critiques sont diversifiés et sont historiquement souvent venus de camps opposés. Ainsi en est-il, déjà bien avant l'ère de la codification, des Khârijites et des Chiites. Les premiers avaient remis en cause des hadîths, dont un notamment qui fixait le choix de l'imam parmi la tribu de Quraish. Les Chiites – " cet autre produit de la grande sédition " quoique " politiquement plus habiles ", à un moment regroupés autour de l'imam Ga'far Al-Sâdiq " que l'on peut considérer comme le véritable fondateur du fiqh et de la politique chiites "–, avaient émis des réserves si importantes relatives en particulier aux sources, qu'ils finirent par créer leur propre chaîne de transmission du hadîth remontant jusqu'au Prophète (isnâd) ; quant aux mu'tazilites, ils se virent reprocher par les traditionnistes d'avoir introduit l'esprit d'examen ('aql) " là où il aurait fallu selon eux, se contenter de reproduire sans raisonner " (naql) parce qu'ils avaient notamment refusé, à l'instar des Chiites, de considérer tous les compagnons du Prophète (sahâba) comme dignes de foi. Mais ce questionnement devait se retrouver chez Ibn Khaldûn qui, davantage préoccupé par le contenu (matn) que par l'isnâd, l'intégra à sa méthode de lecture de l'Histoire et ne manqua pas d'interroger la science du hadîth et celle de l'exégèse (tafsîr), montrant que tout texte qui ne résistait pas à l'examen de la raison risquait de " perdre de sa crédibilité. "

La pensée contemporaine critique à l'égard de la Sunna/hadîth (Tewfîq Sedqi, Ahmad Amîne, Mahmûd Abu Rayya et tout récemment Isma'îl Mansûr) [6], en butte aux grands bouleversements de l'époque et soucieuse soit de donner des bases plus solides à la pensée religieuse, soit de prétendre prouver la caducité de celle-ci devant " l'irrésistible ascension " du progrès, mettait à nouveau sur le tapis la question de la codification de la Sunna enfreignant la franche interdiction du Prophète, fouillait davantage les dates d'origine, ce qui malgré tout, avait pour résultat d'instruire sur la teneur des textes et amenait à dépasser résolument la question de l'isnâd pour sonder les contenus (matn).

Quant aux ouvrages des partisans de la Sunna, ils sont tout simplement innombrables, indique l'auteur qui dans ce contexte, cite à nouveau la Risâla de l'imam Al-Shafé'i en tant qu'ouvrage fondateur de par la justification qu'il

établit de la Sunna à laquelle il reconnaît un rôle primordial dans l'explicitation (bayâne) du Coran. Il expose ensuite deux ouvrages, l'un ancien du 'âlim Ibrahîm Ibn Al-Wazîr [7], aveuglement apologétique à l'égard des saḥâba, de leurs compagnons (tab'î) et de toute personne ayant vécu au temps du Prophète sans même l'avoir connu. Pur échantillon de la scolastique dans laquelle, estime l'auteur, se sont noyés les fuqahâ' et à leur suite les muhaddithîn, où l'on voit à l'œuvre " l'argumentation truffée de sophismes, empruntant à la manière surannée des théologiens grecs. " L'autre ouvrage, contemporain celui-ci, fut écrit par cheikh Mustapha Al-Sibâ'i [8] dans le sillage de la polémique suscitée par les critiques peu pertinentes de cheikh Mahmûd Abu Rayya auxquelles il répond violemment et, en développant sa défense de la Sunna " qui atteste et conforte la plupart des statuts juridiques du Coran ", il contredit les thèses d'Ahmad Amîn, 'Ali Hasan 'Abd El-Qâder [9] , met le doigt sur les erreurs des orientalistes et reproche même à Muhammad 'Abduh de n'avoir pas eu d'égards pour le hadîth et d'avoir un temps entraîné Rashîd Reda dans cette voie. De style abordable et clair, cet ouvrage n'en exprime pas moins la méfiance à l'égard du raisonnement appliqué au contenu du hadîth.

II.1.3. De l'examen des sources à celui du contenu.

Reprenant l'argument d'Ibn Khaldûn, Gamâl Al-Banna invite à chasser cette peur de l'esprit critique " car on fait preuve de bien plus de respect à l'égard de l'Envoyé de Dieu en délestant sa Tradition de toutes les légendes qui en ternissent le sens ". Le problème, indique-t-il, est qu'à aucun niveau on ne s'est soucié d'établir des normes véritablement objectives pour la codification du hadîth. Aussi procède-t-il dans deux très longs chapitres à un minutieux examen des normes avancées par les fuqahâ' et les traditionnistes. Censés être très sévères au départ dans les formulations d'al-Shâfé'i, Ibn Al-Salâh et Abu Hanîfa, les principes généraux commandant la codification se sont peu à peu relâchés. Ce glissement, indique l'auteur, aurait été amorcé en raison de deux facteurs, le premier se rapportant à la dégradation du climat politique et social survenu dans le territoire de l'Islam à partir du IV^e siècle H. alors que le second relève des règles par lesquelles les muhaddithîn ont cherché à développer et " détailler " les grands principes, et qui concernent le traitement des hadîths selon leurs transmetteurs (sanad), les normes de réfutation (jarh) ou de constat de rectitude (ta'dîl) et l'importante question du classement du savoir (marâtib al-'ilm), méthode acquise dans le cadre de l'étude de la sharî'a par la recherche des indices probants (dalîl, pl. adilla). Dépendant beaucoup de l'interprétation personnelle, ces règles ne pouvaient être appliquées avec précision sans compter les divergences suscitées en raison des points de vue dissemblables selon qu'il s'agisse des muhaddithîn – concernés par la définition du hadîth (ta'rîf al-hadîth) à partir de son degré d'authenticité (darajat al-hadîth) – ou des fuqahâ' – auxquels il revient d'établir si tel hadîth constitue ou non une référence probante (hujjiyat al-hadîth).

Ainsi la brèche était ouverte devant les compromis qui allaient aboutir au laxisme et permettre, " et cela dans les livres les meilleurs ", à un hadîth

apocryphe (saqîm), inventé (mawdû') de figurer à côté d'un hadîth authentique (sahîh), " avec les conséquences désastreuses que cela a pu avoir. "

" Tout chercheur scrupuleux étudiant la Sunna sans plier son raisonnement aux hypothèses et règles établies par les muhaddithîn ne peut qu'être frappé de stupeur devant l'ampleur des contradictions et paradoxes qu'il est amené à observer. " On n'en prendra pour exemple que le " phénomène " concernant les hadîths dits mutawâter – c'est-à-dire transmis selon une succession ininterrompue remontant au Prophète et assurée par des collectivités dont l'autorité d'aucun membre ne peut être infirmée –, donc supposés de par cette qualité être les plus fiables alors qu'ils tournent pour la plus grande part autour de sujets d'importance minime ou explorent le surnaturel. Paradoxalement, beaucoup de hadîths dits ahâd – c'est-à-dire retransmis par une chaîne d'individus (une personne ou plus) dont la succession ininterrompue remonte également au Prophète –, concernent souvent des principes de haute importance.

Quoique pénible à faire, ce constat est nécessaire et soulève des interrogations dont les plus critiques promettent d'être les plus fécondes. Loin de rejeter la Sunna/hadîth dont il a justifié l'importance dans un ouvrage antérieur *Al-Aslâne Al-Azîmâne, Al-Kitâb wa-l Sunna* (Les deux grands fondements de l'Islam, le Livre et la Tradition, 1982) et sur laquelle il apporte ici un éclairage nouveau, l'auteur veut en situant le problème, décanter et rendre à la Sunna la puissance de son sens originel. Le problème donc est qu' " à côté de milliers de hadîths douteux, il en existe des milliers d'admirables... qui font partie du patrimoine de l'humanité " et qu'il est grand besoin d' " une solution méthodique et objective..., d'un jugement qui permette de trancher entre le vrai et le faux. "

II.2. La sunna dans la nouvelle jurisprudence

Le premier pas à effectuer dans la quête de la solution, estime l'auteur, consistera à recourir à l'arbitrage du Coran, c'est-à-dire à mesurer le hadîth à l'aune du Coran. Aussi est-ce ce que l'auteur se propose de faire dans la deuxième partie de cet ouvrage.

A ce niveau, l'exploration du Coran fait apparaître la notion de "Sunna" dans son sens originel de " règle, principe ou fondement " en même temps qu'elle dénombre les nombreuses allusions faites à l'Envoyé, très souvent associé à Dieu. " L'expression coranique Dieu et l'Envoyé (*Allâh wa-l Rasûl*) peut étonner dans la religion de l'unicité par excellence et invite à réfléchir.

II.2.1. Le Prophète dans le Coran

L'analyse des versets concernés montre que la considération et la dignité dont est entouré le Prophète ne relèvent pas uniquement du fait qu'il assure

la transmission (tablîgh) du message divin. " Des aspects de sa personnalité et de sa politique sont également mis en avant ", et, en commandant l'obéissance à l'Envoyé, le Coran le désigne comme " l'exemple de perfection " (uswatun hasanat) duquel il convient de s'inspirer. C'est ce que s'étaient appliqués à faire les premiers musulmans, du temps où la Sunna ne s'était pas encore transformée en hadîth, en observant le Prophète dans sa façon de vivre – soit l'ensemble de ses comportements sociaux et familiaux – (Sunna hayâtiyya), comme dans sa façon d'observer le culte (Sunna `ibâdiyya) et de s'acquitter de ses tâches de chef politique (Sunna siyâsiyya), comptant " après le Coran ", sur une inspiration divine (wahî sunni) – (cette notion introduite par l'auteur qui la développe plus loin est capitale pour le fiqh) – et sur l'effort personnel, visant dans tous les cas " l'explicitation du Coran et l'observance de ses préceptes ". Ces " trois sphères de la Sunna ", évoluant en synchronie, étaient donc indissociables chez les premiers musulmans pour lesquels, explique l'auteur, l'Islam représentait un mode de vie, un appel à la libération et " à la constitution d'une société portant haut les valeurs du droit, de la justice, de la véracité, de la compassion et de la miséricorde... "

Le rôle du chef politique dans ses rapports à la base que le Prophète devait illustrer, revêt donc un aspect privilégié dans la Sunna. " C'est cet aspect qui a pratiquement engendré l'Utopie [ou référence et espoir] politique sous la forme de l'Etat (dawla) de Médine et des premiers califats ; période qui, pour être courte, n'en a pas moins continué d'inspirer les penseurs islamiques quant aux normes requises pour fonder le régime politique de l'Islam."

En permettant que cette période soit portée au seul compte de l'Histoire du leadership et en ignorant son statut de Sunna constitutionnelle, son aspect pilote, initiatique avec ce qu'il suppose d'obligation pratique, la société musulmane se condamnait à la régression " en perdant ses deux armes les plus précieuses : après l'idée de Dieu, fondement de la Foi (du fait que la logique de la théologie avait remplacé la logique du Coran) –, l'idée de la responsabilité politique assumée par un chef initié par le Coran aux valeurs de justice, de liberté, etc., illustrée par l'exemple de l'Envoyé, fondement de la Sunna et donc de la Loi. Comment ne pas en être convaincu, s'interroge l'auteur, lorsque l'on assiste à la " tragédie " des dictatures contemporaines " qui atteint son paroxysme en Afghanistan. " De plus, ajoute-t-il, l'ignorance et l'abandon des bases de gouvernement législatives, politiques, financières, instaurées par le Prophète ont privé les révolutions modernes, notamment française et bolchévique, d'une référence précieuse qui aurait peut-être pu empêcher que " la violence sanguinaire " ne devienne " une tradition révolutionnaire légitimée " et incontournable [10].

En conclusion, la question de l'imamat (khilâfat ou hukm) – déjà évoquée dans le premier volume –, a doublement été lésée : d'une part, du fait que pour des raisons historiquement connues, la tradition chi'ite l'a exagérément montée en joyau de la Foi et, d'autre part, du fait que les fuqahâ' ne lui ont guère reconnu son statut fondamental dans la Loi. Or, indique-t-il, " considérer la question du gouvernement dans le cadre de la Loi lui confère la sacralité de l'Islam [valeurs ou pratiques] sans l'ériger en théocratie... ", dans la mesure où le Prophète a institué la souveraineté de la Loi ; et " si la sharî'a est concernée par le voleur ou l'adultère, comment ne demanderait-elle pas des comptes au détenteur du pouvoir qui trace les politiques et se porte garant de la Loi elle-même ? "

II.2.2. Entre Coran et Sunna : les deux niveaux de la révélation

En outre, l'auteur indique qu'il convient de comprendre les limites assignées au Prophète dans certains versets par la restriction de sa mission à la seule fonction de transmetteur (muballegh) dans leur contexte exact, à savoir la non-transgression de l'autorité conférée vers l'expansion d'un pouvoir coercitif à l'encontre des gens. C'est ce qui a échappé à un faqîh de la carrure d'Ibn Hazm, toutefois opposé en bien des verdicts aux jurisconsultes de son temps en raison de son amour de la justice et de l'égalité, mais qui a vu dans ces versets la limitation de la Sunna au seul cadre de la parole (al-Sunna al-qawliyya).

Ayant fait remarquer que " la transmission (balâgh) du message divin n'est pas mécanique puisque le Coran lui donne pour corollaire l'explicitation (bayân) ", l'auteur revient dans un chapitre entier sur la question associée de

la transmission et de l'explicitation (al-balâgh al-mubîne) pour en arriver à l'interrogation cruciale concernant ce qui dans la Sunna/hadîth a oui ou non force de loi (tashrî' aw lâ tashrî'). D'où il apparaît en premier lieu que le Coran s'est globalement limité aux principes généraux offrant une marge de flexibilité susceptible de ménager l'adaptation à tous les temps, et en second lieu, que l'Envoyé a assumé l'explicitation de ces préceptes, explicitation soutenue par une inspiration divine (wahî sunnî) moins systématique et différente de la révélation coranique (wahî qur'âni) " de par la forme comme de par le fond ", ne pouvant être confondue avec elle et ne constituant nullement le même degré d'obligation que le Coran pour lequel, note l'auteur, il n'aurait sinon pas été difficile d'intégrer les détails explicatifs " comme il en est par exemple dans le verset le plus long relatif à l'endettement. "

La notion de wahî sunnî développée par l'auteur est capitale dans la mesure où elle subordonne l'autorité de la Sunna/hadîth à celle du Coran alors que la tradition jurisprudentielle en fait au moins l'égale du Coran – allant jusqu'à lui reconnaître une autonomie – notamment depuis qu'Al-Shâfê'i avait systématisé la fonction éclairante (bayân) de la Sunna dans sa Risâla et avait fini par établir la dépendance du Coran à son égard, le Livre ne pouvant, selon lui, être interprété qu'à sa lumière. Cette nouvelle notion introduite par l'auteur pourrait contribuer à résoudre la crise du fiqh en brisant son immobilisme et en le portant à gérer librement et efficacement les problèmes relatifs aux besoins de l'époque.

Dans ce contexte, indique-t-il, l'interdiction de la transcription de la Sunna s'éclaire d'un jour nouveau si l'on considère, d'une part, l'abstention du Coran quant aux détails par souci d'universalisme et, d'autre part, les témoignages du Prophète, des premiers califes et des compagnons qui convergent pour souligner la temporalité de la Sunna, laquelle ne peut prétendre à la pérennité du Coran en ce qui concerne notamment les statuts légaux (ahkâm) " même si des générations s'y sont conformées, car de nouveaux facteurs surviennent " qui nécessitent un effort d'interprétation. Celui-ci est le bienvenu, estime l'auteur, " même s'il contredit les statuts du hadîth, à condition d'être en accord avec les principes immuables du Coran. " Si donc les qualités et valeurs incarnées par le Prophète ont indiscutablement un caractère de permanence et supposent l'adhésion morale et pratique, il ne peut en être de même pour des statuts ou solutions juridiques –et même pour certains aspects du culte-, soumis au rapport de l'espace et du temps, exceptés ceux qu'appuie un texte coranique explicite [11].

A ce niveau, l'auteur expose le point de vue des fuqahâ' (sans oublier les débats contemporains) sur ce qui dans la Sunna/hadîth a force de loi, selon deux perspectives :

- la perspective référentielle (Al-Shâtibî) où les statuts légaux sont attestés par la recherche d'indices probants (dalîl) catégoriques et définitifs (qat'î) ou non reconnus pour tels lorsque l'indice est hypothétique, conjecturel (zannî) ;
- la perspective fonctionnelle, relative au fond, où sont analysés les divers niveaux des comportements du Prophète et tout ce qui émane de lui (Ibn Qutayba, Al-Qarâfi, Shaltût, Shâh Walî-Allâh de Delhi).

En annexe à ce chapitre, l'auteur cite l'opinion de Rashîd Reda concernant la transcription de la Sunna, d'où il ressort que les compagnons se sont pliés à l'interdiction du Prophète " parce qu'ils n'ont pas voulu instituer le hadîth en religion à l'instar du Coran ", comme il reproduit la récente fatwa d'Al-Azhar, [datant des années quatre-vingt et très significative], où il est reconnu que " l'indépendance " de la Sunna à l'égard du Coran " en ce qui concerne les décrets d'obligation et de prohibition ... ne fait pas l'objet d'un consensus des ulémas " et ne peut donc être considérée comme un fait indéniable de la religion.

II.2.3. L'arbitrage du Coran

Si donc l'autorité primordiale du Coran se lit d'abord dans le Coran même (Dieu est l'unique Législateur, c'est Lui l'ultime recours et le juge) comme dans la tradition du Prophète, la pratique des compagnons et celle des premiers califes, il s'agit d'entreprendre un parcours de la Sunna/hadîth suivant une norme qui ne peut procéder des règles de classification et d'authentification des muhaddithîn sur lesquels l'auteur revient, complétant le diagnostic élaboré dans la première partie du présent volume (ch. 3 et 4). Soucieux d'échapper " au piétinement et à la tendance à l'éclectisme " qu'anciens et modernes n'ont pu éviter tant est grande " la fascination " du hadîth (futnatu-l hadîth), l'auteur propose une norme de lecture dont l'objectivité relève non pas de ce qu'elle reconnaît l'ascendant du Coran " car ceci est une évidence "-restée toutefois trop souvent formelle et aléatoire parce que non systématisée, souligne-t-il –, mais du fait qu'elle se donne le Coran comme grille permettant " une mesure méthodique ", une sorte de tri du hadîth au moyen duquel on reconnaîtra ce qui concorde ou ne concorde pas " avec le texte même des versets ou avec les principes moraux qui s'en dégagent et constituent l'esprit de l'Islam. "

Ce faisant, l'auteur procède à une classification par la négative, si l'on peut dire, dans la mesure où des catégories de hadîths sont remises en cause parce que, selon le point de vue développé plus haut, elles ne correspondent pas à l'esprit du Coran alors que d'autres le sont pour des questions d'ordre temporel. Ainsi en est-il :

1?) des hadîths relatifs au mystère du monde invisible (al-ghayb) englobant la mort, le Paradis, l'Enfer, etc..., parce que " Le mystère des cieux et de la terre n'appartient qu'à Dieu "(Cor. 16, 77) ;

2?) de ceux qui explicitent des passages imprécis du Coran, qui en invalident des versets, les abrogent, en ajoutent d'autres ou évoquent les circonstances justifiant la Révélation (asbâb al-nuzûl) ;

3?) de ceux qui contredisent les impératifs coraniques, en particulier la justice ;

4?) des nombreux hadîths qui déprécient la femme comme ceux concernant une époque révolue, relatifs au mariage ou au divorce, au statut des esclaves, au tribut, au butin, etc. ;

5?) de ceux qui attribuent des miracles au Prophète sachant qu'ils contredisent la centralité du Coran, seul miracle de l'Islam ;

6?) de ceux qui privilégient des individus, des contrées, des races, des wâlis ou des califes, etc..., parce que le Coran tranche en faveur de la piété et de l'action ;

7?) de ceux qui contredisent les nombreux versets relatifs à la liberté de croyance ;

8?) de ceux qui menacent des pires châtements pour d'infimes erreurs ou pour les simples plaisirs de la vie ;

9?) de ceux relatifs aux coutumes alimentaires et vestimentaires qui sont à porter au compte de la chronique historique et ne supposent aucune obligation ;

10?) de ceux qui recommandent l'obéissance aveugle aux gouvernants indépendamment de leur équité, " parce que l'iniquité (zulm) est dans le Coran synonyme d'impiété (kufr)... "

Après ce nouveau passage au tamis à la lumière du Coran, l'auteur est à son tour amené à neutraliser près de deux mille hadîths " dont la moitié se trouverait dans les recueils de Bukhârî et de Muslim (al-sahîhayn). " A ceux qui pourraient s'en étonner et lui dénier ce droit, l'auteur rappelle qu'au deuxième et troisième siècles de l'Hégire, les grands imams traditionnistes ont retenu pour leurs recueils moins du dixième des hadîths qu'ils avaient entendus, sachant qu'ils se trouvaient devant un phénomène de " prolifération malade " en raison de l'immense appel d'informations manifesté au fur et à mesure que l'on s'éloignait des commencements rudimentaires et qui, simultanément, créait un terrain propice au colportage de hadîths inauthentiques.

Tout ce travail de lecture active et critique, l'auteur voudrait qu'on y voie bien " le réel souci de la Sunna..., ce mot cher et précieux ", devant être compris dans son sens régénéré de mode de vie qui respecte l'homme et sa liberté, sinon, indique-t-il, " la forteresse du fiqh salafi [qui tire sa légitimité d'un passé sclérosé] " ne tiendra pas plus le coup que celle de l'Union soviétique et de ses satellites qui s'est effondrée " malgré l'immensité des sacrifices " et du territoire concerné, parce qu'elle " avait omis de faire de la liberté sa pierre angulaire ".

Par ce rapprochement qui peut choquer à prime abord, l'auteur ne désire sans doute pas autre chose que de montrer à quel point la religion est l'affaire de l'homme et du présent.

[1] [2] [3]