

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العلمين و الصلاة و السلام على نبينا محمد خاتم الأنبياء و المرسلين

Explication des raisons de l'existence de hadiths contradictoires

On trouve parfois deux Hadîths qui disent une chose de manière différente. De là à en déduire que les Hadîths ne sont pas une source fiable, c'est un peu aller trop loin. En fait la contradiction existant entre deux Hadîths n'est que chose apparente ; en réalité il n'y a pas de contradiction entre les différents Hadîths. En fait les différences existant entre certains Hadîths trouvent leur cause dans les cinq facteurs suivants...

1) Le fait que le Prophète (sur lui la paix) a volontairement enseigné plusieurs façons de faire (fi-s-sunna wus'ah) :

Il y a certains points où, s'il y a deux Hadîths qui communiquent deux formules ou deux façons de faire différentes, c'est tout simplement parce que le Prophète (sur lui la paix) a enseigné volontairement plusieurs formules ou façons d'accomplir un acte cultuel : il a fait cet acte tantôt ainsi, tantôt ainsi, en laissant une sorte de choix. On dit alors que la Sunna présente un choix : "*Fi-s-sunna wus'ah*".

Ainsi en est-il des différentes formules du *tashahhud* (la salutation-témoignage faite à la fin de la prière rituelle ainsi que chaque fois que deux cycles en ont été accomplis). Voici quelques-unes des différentes formules du début de ce tashahhud :

– "*At-tahiyyâtu lillâhi was-salawâtu wat-tayyibât...*" (relaté par Ibn Mas'ûd, rapporté par al-Bukhârî, n° 5910, Muslim, n° 402) ;

– "*At-tahiyyât ul-mubâarakât us-salawât ut-tayyibâtu lillâh...*" (relaté par Ibn Abbâs, rapporté par Muslim, n° 403, at-Tirmidhî, n° 290) ;

– "*At-tahiyyât ut-tayyibât us-salawâtu lillâh...*" (relaté par Abû Mûssa al-Ash'arî, rapporté par Muslim, n° 404, Abû Dâoûd, n° 972) ;

– "*At-tahiyyâtu lillâh, az-zâkiyâtu lillâh, at-tayyibât us-salawâtu lillâh...*" (enseigné par Omar ibn ul-Khattâb, rapporté par Mâlik, n° 204).

Différents savants ont écrit que chacune de ces formules est correcte (*Shar'h ul-'aqîda at-tahâwiyya*, Ibn Abi-'izz al-hanafî, tome 2 p. 778, *Fat'h ul-bârî*, Ibn Hajar, *Zâd ul-ma'âd*, Ibn ul-Qayyim, tome 1 p. 275).

Relèvent aussi de cette catégorie : le fait de lever les mains jusqu'aux oreilles ou jusqu'aux épaules pendant la prière (d'après Ibn ul-Qayyim, *Zâd ul-ma'âd*, tome 1 p. 202), le fait de placer ses mains l'une sur l'autre au-dessus ou au-dessous du nombril (d'après at-Tirmidhî, Sunan, *kitâb us-salât, bâb wadh'il yamîn 'ala-sh-shimâl*), le fait d'accomplir deux ou quatre cycles dans la prière recommandée (*râtib*) avant la prière du début de l'après-midi (*Zâd ul-ma'âd*, tome 1 p. 308), les formules de l'appel à la prière (avec ou sans tarjî'), la *iqâma* avec les formules répétées une ou deux fois (*Zâd ul-ma'âd*, tome 1 p. 275, tome 2 p. 390).

Des savants ont affirmé que ces deux façons de faire, prouvées du Prophète, étaient correctes ; il est toutefois certains points où certains savants donnent préférence (*afdhalîyya, istihbâb*) à l'une de ces deux façons de faire ; ainsi, les écoles hanafite et hanbalite ont donné préférence à la formule du tashahhud relatée par Ibn Mas'ûd, l'école malikite à celle enseignée par Omar, l'école shafi'ite à celle relatée par Ibn Abbâs. Cependant il s'agit juste de préférence ; répétons-le, les savants sont en général d'avis que les différentes formules ainsi relatées sont toutes permises et correctes.

2) Le fait qu'il y a eu abrogation dans la Sunna ("*wuqû' an-naskh fi-s-sunna*"):

Un cas où cela est mentionné explicitement :

Le Prophète (sur lui la paix) a dit lui-même : *"Je vous avais défendu de visiter les tombes ; maintenant visitez-les. Je vous avais défendu de conserver la viande (du sacrifice) pendant plus de trois jours ; gardez-les maintenant aussi longtemps que vous voulez. Je vous avais défendu de préparer le nabîdh sauf dans une outre ; préparez-le maintenant dans n'importe quel récipient, mais ne buvez pas d'enivrant"* (rapporté par Muslim, n° 977) (le nabîdh est une boisson préparée en laissant des fruits tremper dans l'eau). La mention de l'abrogation est ici explicite. Et ceci montre bien que dans la Sunna aussi il y a eu abrogation.

Un cas où cela n'est pas mentionné explicitement mais où c'est ainsi que l'ont compris certains savants :

"Hadîth un-numruqa" : Aïcha avait acheté un coussin sur lequel il y avait des images d'êtres animés. Ayant vu cela, le Prophète ne l'apprécia pas et demanda : *"Comment se fait-il que ce coussin soit ici ? – Je l'ai acheté pour que tu t'assoies et que tu t'appuies dessus"* répondit Aïcha. Le Prophète dit : *"Ceux qui ont réalisé ces représentations seront punis le jour du jugement, et il leur sera dit : "Donnez vie à ce que vous avez créé". Et les anges n'entrent pas dans une demeure où il y a des représentations d'êtres animés"* (rapporté par al-Bukhârî, n° 4886, Muslim, n° 2107).

"Hadîth ul-qirâm" : Aïcha avait tendu un rideau sur lequel il y avait des représentations d'êtres animés. Ayant vu cela, le Prophète enleva le rideau et dit : *"Ceux qui auront l'(une des) plus grandes punitions le jour du jugement seront ceux qui imitent la création de Dieu"*. Aïcha raconte : *"Nous taillâmes alors le rideau et en fîmes un oreiller ou deux. Le Prophète s'appuyait dessus"* (rapporté par Muslim, n° 2106).

"Hadîth istithnâ' ir-raqm fi-th-thawb" : Abû Tal'ha et Sahl ibn Hunayf rapportent que le Prophète, disait ce qu'il disait à propos des représentations d'êtres animés [que les anges n'entraient pas là où il y avait une représentation d'un être animé], mais qu'il disait aussi : *"Sauf s'il s'agit d'un dessin fait sur un tissu"* (rapporté par at-Tirmidhî, n° 1750, avec le commentaire de *Tuhfat ul-ahwadhî*). Zayd ibn Khâlîd avait lui aussi fait cette exception après avoir rapporté de Abû Tal'ha le Hadîth disant que les anges n'entraient pas là où il y avait une représentation d'un être animé (rapporté par al-Bukhârî, n° 5613, Muslim, n° 2106).

A en considérer l'apparence, ces trois Hadîths se contredisent, le premier interdisant même la présence d'un coussin avec des portraits d'êtres animés, le second disant que le rideau avec des portraits est interdit mais que le coussin avec de tels portraits est permis, le troisième affirmant que du moment que le portrait figure sur du tissu, il n'y a aucun problème à ce qu'il soit dans la maison.

En réalité il n'y a pas de contradiction mais il y a eu, du moins selon at-Tahâwî, abrogation ; si le premier Hadîth dit donc une chose différente de ce que dit le second Hadîth, c'est parce que les deux ont été prononcés à deux moments différents et que l'un a abrogé l'autre. At-Tahâwî écrit ainsi que le Prophète avait, dans un premier temps, interdit l'utilisation de toute représentation d'un être animé [Hadîth n° 1], même si elle se trouvait sur un coussin qui traîne, car la majorité des Compagnons venaient tout juste d'abandonner l'idolâtrie, et la précaution était de mise. Puis, lorsque cette interdiction se fut parfaitement enracinée, le Prophète autorisa d'utiliser la représentation d'un être animé à condition qu'elle soit faite sur du tissu [comme le dit le Hadîth n° 3] et qu'elle traîne [comme le dit le Hadîth n° 2], car "*même l'ignorant ne vénérera pas ce qui traîne*" (ce propos de at-Tahâwî est cité dans *Al-Fiqh ul-islâmî wa adillatuh*, p. 2671). (D'autres façons de concilier ces Hadîths ont été proposées par d'autres savants : [cliquez ici](#).)

3) Le fait que le Prophète prenait en compte la situation pour prononcer des propos ("ikhtilâfu ba'dh ahkâm in-nabî – 'alayhis-salâm – hasba-khtilâf in-nâs") :

Un cas où cela est mentionné explicitement :

Un homme vint un jour questionner le Prophète (sur lui la paix) au sujet de l'étreinte conjugale pendant le jeûne (il voulait savoir si celle-ci était permise ou si elle constituait, à l'instar du rapport sexuel, un acte annulant le jeûne). Le Prophète le lui permit (*rakkhaça lahû*). Quelque temps après, un autre homme vint lui demander la même chose, et le Prophète le lui défendit. Abû Hurayra, qui était présent lors de ces deux réponses du prophète, commente : "*C'est alors que (je me suis aperçu que) l'homme auquel le Prophète avait permis l'étreinte conjugale était âgé, et celui auquel il l'avait défendue était jeune*" (Hadîth rapporté par Abû Dâoùd, 2387 ; la version de Ahmad 6700, 7014, et où on voit ces deux réponses du Prophète, mentionne, elle, le baiser pendant le jeûne ; elle a été authentifiée par Ahmad Shâkir : *Madkhal li dirâssat ish-sharî'a al-islâmiyya*, p. 205). Les deux réponses différentes du Prophète ne font que traduire la même réalité : l'étreinte conjugale n'a juridiquement aucun effet sur le jeûne tant qu'elle ne pousse pas les époux à avoir un rapport sexuel, ce qui, lui, annule le jeûne. Or, si un homme âgé est beaucoup moins sujet à se laisser aller à un rapport uniquement à cause d'une étreinte, on ne peut en dire autant d'un homme jeune. Cette différence liée à l'âge explique ces deux réponses du Prophète pour la même question : toutes les deux disent au fond la même réalité, mais ont été données différemment parce qu'elles ont mis en relief un aspect différent de cette réalité. Pourtant, si Abû Hurayra a pu comprendre que la différence n'était due qu'à la différence des situations de ces deux hommes, c'est parce qu'il a assisté à la venue de chacun des deux et qu'il a compris la façon de faire du Prophète. Mais pour ce qui est de ces deux hommes, il est attendu que chacun ne rapportera que ce qu'il a reçu comme réponse du Prophète : le premier dira que le Prophète a autorisé l'étreinte conjugale en état de jeûne, le second que le Prophète a défendu le jeûneur de le faire.

La différence des réponses du Prophète (sur lui la paix) en fonction d'une différence de situations apparaît clairement dans le cas que nous venons de voir. Elle peut être moins évidente à distinguer ailleurs. Voyez plutôt...

Un cas où cela n'est pas mentionné explicitement mais où c'est ainsi que l'ont compris certains savants :

Au voyageur, un verset du Coran donne la permission de reporter le jeûne du Ramadan à plus tard (Coran 2/184). Deux groupes de Hadîths complètent ce verset.

Le premier dit que reporter le jeûne en cas de voyage n'est pas seulement permis, c'est même préférable : Jâbir raconte que lors d'un voyage, un Compagnon qui jeûnait était tombé sans connaissance et que plusieurs personnes s'étaient rassemblées autour de lui pour lui faire de l'ombre. Mis au courant de ce qui se passait, le Prophète (sur lui la paix) dit : *"Ce n'est pas un bien que de jeûner pendant le voyage"* (rapporté par al-Bukhârî, n° 1844, Muslim, n° 1115).

Un second Hadîth fait ressortir que le report à d'autres jours est seulement *"une permission de la part de Dieu"* (rapporté par Muslim, n° 1121), d'où il ressort que, conformément au principe général, pour celui qui n'a pas de difficulté à agir selon la règle normale, il est préférable de le faire.

A considérer superficiellement ces deux paroles du Prophète, on pourrait dire qu'elles se contredisent. Il n'en est rien, pourtant : les deux paroles du Prophète sont différentes parce que les situations dans lesquelles elles ont été prononcées sont différentes. En fait reporter le jeûne du Ramadan à cause du voyage est permis, tandis que l'accomplir pendant le voyage même est préférable : c'est ce qui ressort du Hadîth n° 1121 rapporté par Muslim : le report n'est qu'*"une permission de la part de Dieu"*. Cependant, pour celui qui n'a pas la capacité physique d'endurer un jeûne pendant le voyage, ce n'est pas un bien de l'accomplir alors, mettant sa vie en danger alors que Dieu a permis de ne pas jeûner dans pareil cas ; c'est bien dans une situation pareille, alors qu'un homme était tombé sans connaissance, que le Prophète avait prononcé le premier Hadîth (*"Ce n'est pas un bien que de jeûner pendant le voyage"*).

At-Tirmidhî a relaté cette synthèse de certains savants (Sunan ut-Tirmidhî). La différence entre ces Hadîths est donc due à une différence de contexte. (Ahmad ibn Hanbal a cependant appréhendé le premier Hadîth dans son sens apparent – *zâhir ul-hadîth* – et a émis l'avis qu'il est mieux de ne pas jeûner si pendant le ramadan on voyage.)

4) Le fait qu'un même terme ou une même locution revêt des sens différents dans différentes phrases du Prophète (sens propre ici, sens figuré là ; caractère général ici, caractère particulier là) ("ikhtilâfu haythiyyât aqwâli wa af'âl in-nabî – 'alayhis-salâm") :

Hadîth n° 1 : "*Aftar al-hâjimu wa-l-mahjûm*", que l'on traduit en conférant à "*aftara*" son sens apparent : "*Ont rompu leur jeûne celui qui fait une saignée à quelqu'un et celui qui se fait faire une saignée*" (rapporté par Abû Dâoùd, n° 2367, at-Tirmidhî, n° 774).

Groupe n° 2 de Hadîths : Le Prophète s'est fait faire une saignée alors qu'il jeûnait, et il s'est fait faire une saignée alors qu'il était en état de sacralisation (rapporté par al-Bukhârî, n° 1836). Abû Sa'ïd relate : "*Le Prophète a autorisé la saignée pour le jeûneur*" (cité dans *Fat'h ul-bârî*, authentifié par Ibn Hajar).

Il y a apparemment contradiction entre ces deux Hadîths : le premier dit que la saignée annule juridiquement le jeûne, tandis que les Hadîths du second groupe montrent que la saignée n'annule pas le jeûne, puisque le Prophète l'a pratiquée en état de jeûne et qu'il a autorisé de le faire.

Mais en réalité il n'y a pas de contradiction. En effet, la différence apparente est due à la différence de sens que revêt le terme "*iftâr*", utilisé dans le premier Hadîth, par rapport au sens qu'il revêt dans d'autres Hadîths (où il veut dire "rompre le jeûne"). En effet, le Hadîth n° 1 ne signifie pas que celui qui se fait faire une saignée "*voit son jeûne être réellement rompu*", mais qu'il "*risque de voir son jeûne devoir être rompu*" à cause de la faiblesse qu'entraîne la saignée : "*aftara*" a donc été employé ici non pas dans le sens apparent de "*ont rompu leur jeûne*", mais dans un sens figuré, celui de "*ta'arradha lil-iftâr*" : "*ont fait un acte qui leur fait courir le risque d'une rupture du jeûne*" (voir *'Awn ul-ma'bûd*, commentaire du Hadîth 2367 et du Hadîth 2374 ; voir aussi *Mishkât ul-massâbih*, *kitâb us-sawm*, où al-Baghawî a écrit la même chose).

Comment peut-on affirmer que c'est là le sens du premier Hadîth ? Parce qu'on demanda à Anas ibn Mâlik : "*Est-ce que, à l'époque du Prophète, vous n'aimiez pas que le jeûneur se fasse faire une saignée ?*" Il répondit : "*Non, c'était juste à cause du risque de faiblesse*" (rapporté par al-Bukhârî, n° 1838). De même, un Compagnon relate que lorsque le Prophète a défendu ses Compagnons de pratiquer la saignée en état de jeûne, il ne le leur a pas interdit : il le leur a déconseillé à cause du risque de faiblesse que la saignée occasionne (rapporté par Abû Dâoùd, n° 2374, authentifié par Ibn Hajar). (Ahmad ibn Hanbal a cependant appréhendé le Hadîth n° 1 dans son sens apparent – *zâhir ul-hadîth* – et a émis l'avis que la saignée annule juridiquement le jeûne.)

5) L'existence de certaines différences dans la compréhension des Compagnons ("al-ikhtilâf fi fahmi ba'dhi as'hâb in-nabî – 'alayhis-salâm, wa aradhiyallâhu 'anhum ajma'in") :

Un exemple : pendant son voyage à La Mecque pour aller y faire le petit pèlerinage en l'an 7 de l'hégire (*'umrat ul-qudhât*), le Prophète (sur lui la paix) s'est marié à Maymûna ; **Abû Râfi'** relate que le mariage (le contrat verbal) eut lieu après que le Prophète eut quitté l'état de sacralisation (rapporté par at-Tirmidhî, n° 841) ; **Ibn Abbâs** qu'il eut lieu alors que le Prophète était encore en état de sacralisation (rapporté par al-Bukhârî, n° 4011, Muslim, n° 1410). At-Tirmidhî écrit : *"Il y a divergence à propos de savoir quand le Prophète a-t-il épousé Maymûna ; car le Prophète l'a épousée en chemin vers La Mecque ; certains ont donc dit qu'il s'est marié avant d'entrer en état de sacralisation et que la nouvelle de son mariage a été connue alors qu'il était en état de sacralisation, puis qu'ils se sont connus à Sarîf, alors que le Prophète n'était plus en état de sacralisation"* (Sunan ut-Tirmidhî).

Un autre exemple : rapportant le pèlerinage d'Adieu fait par le Prophète, **certains Compagnons** ont relaté qu'il est entré en état de sacralisation (*ihram*) depuis Dhu-l-Hulayfa ; **d'autres** qu'il y est entré à partir du moment où il s'est installé sur sa monture ; **d'autres encore** qu'il y est entré lorsqu'il est arrivé à Al-Baydâ'. Sa'îd ibn Jubayr, élève de Ibn Abbâs, dit un jour à ce dernier son étonnement face à ces divergences dans ce qui est relaté du Prophète à ce sujet. Ibn Abbâs lui répondit : *"J'en connais bien la raison : le Prophète n'a fait qu'un pèlerinage et (les circonstances ont fait) que les gens ont relaté cela différemment. Le Prophète a quitté sa ville [de Médine]. Après avoir accompli deux cycles de prière dans sa mosquée à Dhoul Hulayfa, il est, dans ce lieu même, entré en état de sacralisation après avoir accompli ces deux cycles de prière. Des gens ont entendu cela et l'ont mémorisé. Ensuite il est monté sur sa monture ; lorsque celle-ci s'est redressée, il a prononcé la talbiya. Certaines autres gens ont entendu cela de lui. Car les gens ne pouvaient venir à lui que par groupes. Ces gens l'ont donc entendu réciter la talbiya lorsque sa monture s'est redressée, et ils ont dit : "Le Prophète n'est entré en état de sacralisation que lorsque sa monture s'est redressée". Puis le Prophète s'est mis en route. Lorsqu'il gravit la colline de al-Baydâ', il prononça la talbiya. Certaines autres gens entendirent cela de lui et dirent donc : "Le Prophète n'est entré en état de sacralisation que lorsqu'il gravit la colline de al-Baydâ'". Alors que, par Dieu, il est entré en état de sacralisation à l'endroit où il avait accompli sa prière [à Dhu-l-Hulayfa], a prononcé la talbiya lorsque sa monture s'était redressée, et l'a prononcée lorsqu'il gravit le colline de al-Baydâ'"* (rapporté par Abû Dâoûd, n° 1770).

Un troisième exemple : **Abdullâh ibn Omar** déclara une fois que le Prophète avait dit : *"Le défunt est puni pour les pleurs que ses proches font à sa mort"*. Ibn Abbâs l'informa alors que **Aïcha** avait expliqué que le Prophète ne pouvait avoir dit qu'un défunt serait systématiquement puni pour les pleurs de ses proches, car ceci contredisait le verset du Coran offrant la règle générale : *"Nulle âme ne portera le péché d'une autre"* (rapporté par al-Bukhârî, n° 1226, Muslim, n° 928). En une autre occasion, ayant été informée de ce que Abdullâh ibn Omar rapportait, Aïcha expliqua ce qui s'était en fait passé : *"(Abdullâh) n'a pas menti, il a compris différemment."* Puis elle expliqua qu'en fait, le Prophète était passé près de la tombe d'une personne morte dans l'incroyance. Les proches de la défunte la pleuraient, et le Prophète dit alors que pendant que ses proches pleuraient sa mort, la défunte était en train d'être punie dans sa tombe pour son incroyance (rapporté par Muslim, n° 932). Selon Aïcha, d'une part il s'agissait donc du cas particulier d'une personne, d'autre part le Prophète n'avait pas énoncé de règle mais avait seulement fait une remarque concernant ce qui se passait ; cependant Ibn Omar avait cru que le Prophète avait dit une règle s'appliquant à toute personne décédée.

En résumé :

Il n'y a pas en soi de contradiction entre les Hadîths, vous avez pu vous en rendre compte. Les différences qui apparaissent entre ce qu'affirme tel Hadîth et ce qu'indique tel autre sont dues à l'un des cinq facteurs que nous avons vus ci-dessus.

Les savants mènent justement des réflexions poussées pour retrouver la règle à pratiquer compte tenu de ces apparentes contradictions (et des réflexions différentes conduisent à des divergences d'avis) : [cliquez ici pour lire les trois grands principes présidant à ces façons de concilier des Hadîths apparemment divergents](#)).

C'est une des raisons pour lesquelles nous nous référons, en plus du Coran et des Hadîths (**shar'**), aux avis des savants aussi, mais en tant qu'interprétations (**shar'h**).

Wallâhu A'lam (Dieu sait mieux).

Sources

www.maison-islam.com