



Les Conventions Arabes et Leur Extension dans les Hadiths Nobles

Soufiane kerroum

chercheur

Université Ibn Zohr – Faculté chariaa à Agadir – Maroc

Abstract

This study aims to highlight the interconnection between the science of Prophetic Hadith and the Arabic linguistic sciences, particularly through the analysis of linguistic principles that have contributed to shaping the structure and concepts of hadith discourse. The significance of this research lies in reaffirming the central role of language in the accurate comprehension and transmission of hadith, in accordance with the methodology of early scholars who considered mastery of the Arabic language a fundamental prerequisite for excellence in hadith studies.

The research is driven by a central question: How have linguistic principles (sunans) contributed to the foundational construction of hadith science and the preservation of its authenticity?

Methodologically, the study adopts a descriptive-analytical approach, relying on classical sources to identify four major linguistic principles: the principles of linguistic harmony, oral transmission, the restoration of meanings to their original intent, and adherence to established linguistic standards.

Ultimately, this study seeks to strengthen the methodological link between linguistics and the Islamic sciences, and to promote a more precise and faithful reading of Prophetic texts.

Résumé

Cette étude vise à mettre en lumière l'interconnexion entre la science du hadith prophétique et les sciences linguistiques arabes, en particulier à travers l'analyse des principes linguistiques ayant contribué à structurer le discours et les concepts du hadith. L'importance de cette recherche réside dans la nécessité de réaffirmer le rôle central de la langue dans la compréhension précise et la transmission fidèle du hadith, conformément à la méthodologie des premiers savants qui considéraient la maîtrise de la langue arabe comme une condition fondamentale pour exceller dans cette discipline.

La problématique principale de cette étude est la suivante : comment les lois linguistiques (sunans) ont-elles contribué à l'édification des fondements de la science du hadith et à la préservation de son authenticité ?



Sur le plan méthodologique, la recherche adopte une approche descriptive et analytique, en s'appuyant sur des sources classiques pour identifier quatre principes linguistiques majeurs : les principes de l'harmonie linguistique, de la transmission orale, de la restitution des sens dans leur vérité originelle, et de la conformité aux normes linguistiques établies.

Ce travail ambitionne ainsi de renforcer le lien méthodologique entre linguistique et sciences religieuses, et de promouvoir une lecture plus rigoureuse et fidèle des textes prophétiques.



Introduction

Louange à Dieu par la grâce de qui s'accomplissent les bonnes œuvres. Que la prière et la paix soient sur Son noble Prophète, ainsi que sur sa famille et l'ensemble de ses compagnons. Cela dit,

Chaque science possède sa propre matière et son propre objet, comme l'ont affirmé les *usuliyyûn* (spécialistes des fondements du droit islamique) en déclarant : « Les objets des questions d'une science doivent relever du domaine même de cette science »¹. Ce principe signifie que chaque discipline est définie et régie par ses propres terminologies. Néanmoins, d'un autre point de vue, les sciences entretiennent entre elles des rapports d'enrichissement mutuel : elles s'empruntent des outils méthodologiques et se nourrissent l'une de l'autre. Ce processus d'interdépendance varie selon les disciplines ; certaines sciences ont besoin d'une autre dans sa totalité, d'autres en sollicitent quelques branches seulement, tandis que d'autres encore n'en retiennent qu'un seul concept ou un seul domaine jugé indispensable à la clarification et à la transmission du savoir.

La science du hadith prophétique n'a pas échappé à cette dynamique d'intégration, notamment par son interaction étroite avec les sciences de la langue arabe. À l'instar des autres sciences religieuses, elle a tiré parti des lois linguistiques, des règles sémantiques et des usages lexicaux de l'arabe. Abû al-Baqâ' al-Futûhî (m. 972 H) affirme ainsi : « La nécessité de mentionner ici la langue réside dans le fait qu'elle constitue une source à partir de laquelle cette science (le hadith) s'alimente ; en effet, puisque l'argumentation repose sur le Livre (le Coran) et la Sunna, qui forment les fondements du consensus et de l'analogie, et que ces deux sources sont les plus éloquentes formes du discours arabe, il est impératif de connaître la langue arabe, car l'argumentation en dépend. »² Les anciens rapportent d'ailleurs qu'une maîtrise adéquate du langage est une condition de perfection dans la science du hadith.³

Ainsi, cette recherche vise à mettre en lumière l'interconnexion entre la langue arabe et la tradition prophétique, en explorant les lois linguistiques (*sunans*) qui ont contribué à façonner les structures du hadith et à asseoir ses terminologies. Il s'agit également de révéler l'apport concret de ces lois linguistiques — telles que les désigne Ibn Fâris — dans le service et la compréhension du hadith. Nous analyserons dans cette étude les règles fondamentales de ces lois, dont le spécialiste du hadith ne peut faire l'économie, à savoir : les lois de l'harmonie (*sunanu al-istiwâ'*), les lois de la transmission orale (*sunanu al-talqqî wa-l-mushâfaha*), les lois de la restitution des sens dans leur vérité première (*sunanu al-iqâma li-l-ma'ânî 'ala al-ḥaqîqa*), ainsi que les lois de conformité aux critères de la langue (*sunanu al-muwâfaqa li-maqâyîs al-lugha*).

i. Les lois de l'harmonie linguistique (sunanu al-istiwâ')

Ibn Fâris (m. 392 H) affirmait : « La connaissance de la langue est un devoir pour les gens de science, afin qu'ils ne s'écartent pas, dans leurs compositions ou leurs fatwas, des lois de l'harmonie linguistique »⁴.



Parmi ces lois fondamentales figure le principe selon lequel la langue est indispensable à la compréhension de la tradition prophétique. Or, ce dont dépend un devoir devient lui-même un devoir (*mā lā yatimm al-wājib illā bih fa-huwa wājib*). Ibn Fāris explicite ainsi ce qu'il convient de connaître de ces lois linguistiques en ces termes :

« Nous ne disons pas que l'on doive maîtriser tout ce qu'ont dit les Arabes, car cela est impossible et ne peut être accompli que par un Prophète, comme nous l'avons déjà mentionné. Ce qui est obligatoire, c'est la connaissance des fondements de la langue et des lois linguistiques selon lesquelles sont majoritairement descendus le Coran et la Sunna. En revanche, il ne saurait être exigé d'un lecteur, d'un juriste ou d'un traditionniste de connaître les caractéristiques des chameaux, les noms des fauves, les descriptions des armes, les expressions bédouines relatives aux déserts et aux steppes, ou encore les formes grammaticales irrégulières ou les tournures rares de la morphologie arabe »⁵.

Ainsi, Ibn Fāris souligne les critères essentiels des lois de l'harmonie dans la langue : la connaissance des sciences linguistiques, la maîtrise des usages des Arabes dans les domaines du droit, de la fatwa et du Coran, ainsi que la compréhension rigoureuse des règles de l'analyse grammaticale (*i' rāb*), car celle-ci constitue la clé de différenciation des sens. Il en donne une illustration claire :

« Ne vois-tu pas que lorsque quelqu'un dit *mā aḥsana Zaydan* (ما أحسن زيدًا), seule l'analyse grammaticale permet de distinguer s'il s'agit d'une exclamation admirative, d'une interrogation ou d'un blâme ? De même, lorsque l'on dit : *ḍaraba akhūka akhānā* (ضرب أخوك أخانا), *wajhuka wajhu ḥurrin* (وجهك وجه حر), ou encore *wajhuka wajha ḥurrin* (وجهك وجه حر) — ce sont autant de formulations ambiguës dont le sens varie selon la syntaxe ».

Il a d'ailleurs été rapporté du Prophète — que la paix soit sur lui — cette recommandation :

« Prononcez correctement le Coran selon les règles grammaticales ».⁶

Ibn Fāris critiqua sévèrement ceux qui, tout en aspirant à la maîtrise des sciences religieuses, faisaient preuve de négligence dans la connaissance de la langue arabe. Il les compara aux gens de son époque, indulgents envers les fautes grammaticales, laissant ainsi transparaître un relâchement linguistique généralisé. C'est pourquoi, parmi les fruits les plus précieux de la maîtrise des lois linguistiques figurent la capacité à distinguer les sens subtils et à extraire la compréhension juridique correcte à partir des textes de la révélation.

Cette connaissance des lois du langage a conduit les linguistes à soutenir les spécialistes du ḥadīth par des ouvrages dédiés aux erreurs de langage rencontrées dans les noms propres, les patronymes et les expressions. Ainsi, Abū Aḥmad al-ʿAskarī (m. 382 H) composa « Taṣḥīfāt al-muḥaddithīn » (*Les altérations commises par les traditionnistes*), dans lequel il rassembla ce que les transmetteurs et les narrateurs doivent connaître pour éviter les fautes de lecture dans les noms tels que Ḥabbāb,



Ḥattāt, Khabbāb, Jināb, Ḥayyān, Ḥibbān, Ḥabīb, Khubaib, Ḥāritha, Jāriya, Bishr, Busr, ‘Abbās, ‘Ayyāsh, Ḥamza, Jamra, Ḥāzim, Khāzim, Ribāḥ, Riyāḥ, etc.⁷

Il les classa selon des chapitres thématiques, en recensant près d’une centaine.

Quant à Abū Sulaymān al-Khaṭṭābī (m. 388 H), il consacra une œuvre à la correction des erreurs des transmetteurs, intitulée « Iṣlāḥ Ghalat al-Muḥaddithīn »⁸ (*La correction des fautes des traditionnistes*). Dans ce traité, il adopta une approche rigoureuse en accord avec les lois de l’harmonie linguistique (*sunanu al-istiḥwā’*), mettant en lumière les erreurs fréquemment commises par les muḥaddithīn et qu’il corrigea avec précision. Il déclara à ce sujet :

« Voici des expressions tirées de la tradition, que la majorité des gens, y compris les spécialistes du ḥadīth, transmettent de manière fautive ou altérée ; nous les avons rectifiées pour eux et avons indiqué la forme correcte. »

Il aborda ainsi diverses configurations phonétiques et grammaticales susceptibles d’induire en erreur, et donna comme exemple les variations morphologiques du mot *mawt* (mort) dans les traditions prophétiques, qu’il analysa en détail.

Ainsi, dans sa parole ﷺ à propos de la mer : « Son eau est purificatrice, et sa bête morte est licite »⁹.

il fut signalé que de nombreux rapporteurs s’étaient pris de l’habitude fautive de prononcer *mītatuhu* (avec une kasrah sur la lettre mīm), à la manière de *jalsah* (session) ou *rukbaḥ* (genou), alors que la forme correcte est *maytatuhu* (avec une fatḥah sur la mīm). Cette dernière désigne bien l’animal marin lorsqu’il meurt en mer.

Al-Khaṭṭābī étaya cette correction par le témoignage des linguistes. Abū ‘Umar rapporte ainsi avoir entendu al-Mubarrad dire à propos de *maytah* : « La mort est un ordre émanant de Dieu ; on ne peut qualifier cela de licite ou d’illicite »¹⁰.

Il appuya donc sa correction sur les distinctions linguistiques fines et les analogies de sens fondées sur le corpus du ḥadīth et les règles de la morphologie arabe. Il invoqua notamment la parole prophétique : « Celui qui se rebelle contre l’autorité légitime et meurt, meurt d’une *mītat jahiliyya* (mort de l’époque de l’ignorance) »¹¹. — *mītat* ici, avec kasrah sur la mīm, indique l’état ou la manière dans laquelle la personne est morte, comme lorsqu’on dit :

« Untel est mort d’une *mītat* louable ou blâmable », à l’image de formules telles que : ḥasana al-qa‘da (bonne posture assise), al-jalsa, al-rukba, al-mashya, al-sīra, al-nīma, où l’on désigne un état ou une manière d’être. Il se fonda en outre sur d’autres¹² traditions confirmant cette règle morphologique, notamment dans la construction sur le modèle verbal indiquant l’unicité de l’action, comme dans la parole prophétique :

« Lorsque vous égorgez, faites-le bien : que ce soit une belle *dhabḥa*, et lorsque vous tuez, que ce soit une bonne *qatla* »¹³



Les formes *dhabha* et *qatla*, avec une fathah, désignent ici une seule occurrence de l'action. Il invoqua également un autre ḥadīth allant dans le même sens, celui relatif aux menstruations. Le Prophète ﷺ dit à 'Ā'isha (que Dieu l'agrée) : « Ce n'est pas ta menstruation (*ḥayḍatuki*) qui est entre tes mains »¹⁴. La prononciation correcte est ici *ḥayḍatuki* (avec une kasrah sur la ḥā'), et non *ḥayḍatuki* avec une fathah, qui aurait désigné une occurrence unique de saignement.¹⁵ Or, ce que visait le Prophète ﷺ n'était pas l'acte unique de menstruation, mais bien l'état impur lié au sang menstruel, qu'il voulait dissocier d'un quelconque effet tangible dans les actes de la main. Parmi les exemples rapportés par al-Khaṭṭābī à propos de la confusion entre le pluriel masculin et le pluriel féminin — confusion fréquente et difficile à éviter — figure la parole prophétique ﷺ lors de l'entrée aux toilettes :

« Allāhumma innī a'ūdhu bika mina al-khubthi wa-al-khabā'ith » (« Seigneur, je me réfugie auprès de Toi contre les khubth et les khabā'ith »).¹⁶ Ce ḥadīth est fréquemment rapporté avec le mot *al-khubth* en le lisant avec une bā' sukūnée (*al-khubth*), ce que l'on retrouve également chez Abū 'Ubayd dans son ouvrage. Il en donne l'explication suivante :

« Le khubth désigne le mal en général, tandis que les khabā'ith sont les démons. » Cependant, Abū Sulaymān al-Khaṭṭābī, en se fondant sur les subtilités linguistiques, affina cette explication pour lever l'ambiguïté. Il indiqua que : « *al-khubthu* (avec une ḍamma sur la bā') est le pluriel de *khabīth* (malfaisant), et fait référence ici aux démons mâles, tandis que *al-khabā'ith* est le pluriel de *khabītha* et désigne les démons femelles. Ainsi, l'invocation vise à demander la protection contre les esprits mauvais, mâles et femelles »¹⁷.

Quant à *al-khubth* (avec bā' sukūnée), il s'agit d'un *maṣḍar* (forme nominale verbale) signifiant la souillure ou la corruption. Cette précision s'appuie sur l'avis de linguistes, notamment celui d'Ibn al-A'rābī qui affirme que dans l'usage arabe, le mot *khubth* a pour sens générique ce qui est haïssable. Ainsi, lorsqu'il s'agit de langage, il désigne l'insulte ; s'il s'agit de religions, il renvoie à l'incroyance ; s'il s'agit de nourriture, à ce qui est interdit ; et dans le cas de boisson, à ce qui nuit. Par ailleurs, *al-khubth* (avec fatha sur la ḥā' et la bā') désigne ce que le feu expulse d'impur dans l'argent ou le fer.

Quant à *al-khubtha*, elle signifie le soupçon ou la suspicion. Parmi les expressions idiomatiques issues de cet usage, on dit :

« Vends et dis : sans *khubtha* », c'est-à-dire : « sans soupçon de vol ou d'usurpation ». Parmi les autres corrections morphologiques qu'al-Khaṭṭābī a justifiées, on trouve un ḥadīth relatif à la prière du Prophète ﷺ :

« Il priait face à un mur, lorsqu'un mouton tenta de passer devant lui ; il ne cessa de *yudāri'uhā* jusqu'à ce qu'il colla son ventre au mur »¹⁸. Le terme *yudāri'uhā* (avec hamza) vient de *al-dar* (dissuasion, repousser), comme dans le verset :



(وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا) « Et lorsque vous avez tué une âme et vous vous êtes rejeté mutuellement la faute ».¹⁹

Al-Khaṭṭābī note que certains ont rapporté le mot sous la forme *yudārīhā* (sans hamza), dérivé de *mudārāh* (complaisance, indulgence), ce qui altère profondément le sens. Or, il n'est pas ici question d'indulgence mais bien de résistance ou d'opposition. Il s'appuie en cela sur un usage attesté : « Daraytu al-ṣayd », signifiant « j'ai rusé pour capturer le gibier ». Ainsi, l'usage du hamza est correct et nécessaire pour éviter la confusion de sens.

De même, le terme "ajru" (أَجْرُ) fait partie de ceux pour lesquels l'emploi du *hamza* est nécessaire afin d'éviter toute confusion. Toutefois, la majorité des rapporteurs omettent le *hamza* dans leur récitation, comme dans ce hadith du Prophète ﷺ concernant les sacrifices :

« ...Wāddakharū wa-ʾiʾtajirū », ²⁰ signifiant : « Faites des provisions et recherchez-en la récompense [divine] ».

Al-Khaṭṭābī a observé que certains transmettent le hadith avec le terme "wa-tajirū" (واتجروا), sans *hamza*, ce qui en modifie profondément le sens : on passe ainsi de l'idée de charité à celle de commerce, suggérant la vente de la viande des sacrifices, ce qui est illicite et interdit.

S'il n'y avait pas ce risque d'ambiguïté, la forme contractée "*wat-tajirū*" pourrait être admise par analogie avec d'autres formes dérivées comme *'itman* (اتمن) de *amāna* (أمانة). Toutefois, dans ce cas précis, la forme avec le *hamza* est impérative, selon la tradition linguistique des savants du Hijāz, où l'on trouve des exemples tels que :

"ʾiʾtadhan" (اتذن) pour « il a demandé la permission » — d'où *muʾtadhan* (مؤذن) ; ou encore : "ʾiʾtadaʾa" (واتدع) pour « il a demandé à être nourri », donnant *muʾtadaʾ* ; et de même : "ʾiʾtajara" (واتجر) pour « rechercher la récompense », d'où *muʾtajir*.

Le juge ʿIyād, dans son ouvrage "*Machāriq al-Anwār ʿalā Ṣiḥāḥ al-Āthār*", souligne lui aussi l'importance capitale de la précision linguistique dans l'explication des hadiths. Il adopta une méthodologie rigoureuse, classant les termes par lettres dans des chapitres distincts, et signalant à la fin de chaque section les erreurs de transcription (*taṣḥīf*), tout en indiquant la forme correcte selon l'usage admis et la nécessité contextuelle.

Son approche consiste à corriger les textes, à en expliquer les mots rares, et à élucider leur sens, sans allonger ou réduire inutilement les explications, sauf en cas d'obscurité dans le sens ou en cas de divergences notables dans la transmission ou l'interprétation.

Il structura la matière en trois grandes parties présentées à la fin de son ouvrage :

1. **Le premier chapitre** recense les phrases contenant des erreurs de transcription, dont il analyse les éléments en les regroupant selon l'ordre alphabétique.



2. **Le deuxième chapitre** est dédié à la correction et à la vocalisation précise des phrases tirées des textes des hadiths et des chaînes de transmission, en y précisant l'orthographe, la syntaxe, l'ordre des mots, afin de garantir leur exactitude.

3. **Le troisième chapitre** traite des mots omis dans les hadiths des recueils fondamentaux ou dans certaines versions, ou encore tronqués par souci de brièveté. Ces mots sont indispensables à la compréhension du sens global du hadith, et le discours ne saurait être complet sans leur réintégration.

Bien que le qādī 'Iyād n'ait pas eu pour objectif premier, dans son ouvrage, de traiter des aspects linguistiques, il incarne néanmoins un modèle du critique rigoureux, soucieux de la précision lexicale dans la langue du hadith et de sa rectification. Il le reconnaît explicitement en ces termes:

"Nous n'avons pas composé cet ouvrage dans l'intention d'expliquer la langue ou d'interpréter les significations, mais dans celle de corriger les termes et d'en assurer la précision. Et puisque Dieu nous a accordé Son aide et Sa faveur dans l'explication que nous avons entreprise du Ṣaḥīḥ de Muslim, intitulée al-Ikmāl, nous avons remarqué que certaines remarques subtiles et singulières échappaient à la classification par lettres, car elles relèvent de phrases composées nécessitant que le lecteur en comprenne l'ordre, la correction syntaxique, soit en raison d'une altération, d'une ambiguïté, d'un renversement dans l'ordre des mots, soit parce que leur sens ne devient clair qu'après l'analyse grammaticale, ou du fait de la chute ou de la suppression de certains termes à des fins de concision, alors que l'intention du hadith ne peut être saisie sans ces éléments²¹."

Le juge 'Iyād considère ainsi le taṣḥīf (la déformation des mots par erreur dans la transmission) comme une "maladie" pouvant affecter la transmission du hadith. Il insiste sur le fait que cette maladie ne doit pas être négligée par les étudiants en science du hadith, en particulier ceux qui recherchent une compréhension profonde (fiqh) et une maîtrise (dirāyah). Il en souligne les dangers pour la mémorisation et la compréhension, et appelle à un effort actif pour y remédier:

"Lorsque ces objectifs seront pleinement atteints, si Dieu le permet, et que ces maladies auront été traitées, j'espère qu'il ne subsistera plus de difficulté pour l'étudiant désirant connaître les fondements mentionnés, et qu'il pourra, grâce à notre ouvrage, se passer de voyager pour consulter les experts en hommes (du ḥadīth). Il lui suffira d'écouter les shuyūkh s'il est des gens de la transmission, ou bien d'étudier un texte reconnu pour sa fiabilité, ou de corriger son propre ouvrage à l'aide de celui-ci. Il pourra aussi s'y référer pour tout ce qui lui paraît obscur, s'il est parmi ceux qui cherchent à acquérir la compréhension et la maîtrise. C'est donc un ouvrage indispensable au shaykh transmetteur tout comme au mémorisateur attentif²²."

Parmi les exemples concrets et les corrections linguistiques qu'il propose dans le chapitre de la hamza avec la lettre zāy (ﺯ ﺯ), figure...

Et parmi ses propos, celui-ci : « *Izrat al-mu'min* »²³ (l'habit du croyant). Le cadi 'Iyad rapporte que la majorité des cheikhs et des transmetteurs vocalisent ce terme avec une



hamza dammée ('uzrah), mais que la forme correcte est celle avec une hamza kasrah ('izrah), car ce qui est visé ici est la posture ou l'attitude, à l'image de *qa 'dah* (la position assise) ou *jilsah* (la séance), et non un acte isolé.

Il appuie son avis sur le hadith : « *anṣuruka naṣran mu'azzaran* »²⁴, dans lequel le terme est utilisé avec emphase et facilité de prononciation, signifiant une aide puissante et complète. Il en va de même dans la parole divine : « *oshdod bihi 'azri* »²⁵ (Renforce mon dos par lui), où 'azr signifie ici « force » ou « appui ».

Dans le Sahîh de Boukhari, Mujāhid commente ce verset par l'expression : « *oshdod bihi zahrī* »²⁶ (Renforce mon dos par lui). Certains avancent que le terme provient de *mu'āzarah*, dérivé de 'azaratuhu (je l'ai assisté), et l'on dit également 'āzartuhu dans le même sens. Le Prophète ﷺ a lui-même illustré cette symbolique dans le hadith où il est dit : « *Lorsqu'arrivaient les dix (derniers jours de Ramadan), il serrait son izār (ceinture ou pagne)* »²⁷. Le terme *mi'zar* ou *izār* désigne le vêtement porté autour des reins, mais le sens complet de « *il serrait son izār* » appelle deux interprétations :

La première est une allusion à son éloignement des femmes pendant cette période, et la seconde est une métaphore exprimant l'intensité de son engagement dans l'adoration.

Ainsi, la clarté d'expression et la précision lexicale s'imposent comme des exigences linguistiques indispensables à la rectification des significations. Cela inclut l'usage des allégories, des métaphores et des comparaisons, comme en témoigne le hadith d'Anas : « *Elle m'enveloppa de la moitié de son voile : elle m'en fit un pagne pour le bas et un manteau pour le haut* »²⁸, où l'on perçoit une imagerie délicate de partage vestimentaire.

De même, dans le hadith : « *La Majesté est mon manteau, et la Grandeur est mon pagne* »²⁹, nous retrouvons une forme d'expression symbolique, semblable à celle du hadith : « *Il rejette la Majesté sur son visage* ». Il s'agit ici de figures de style appartenant au registre du langage métaphorique arabe, où les vêtements sont métaphoriquement employés pour désigner des attributs intrinsèques. Les anciens disaient : « *Untel a pour habit l'ascétisme, et pour vêtement intime la piété* ».

Dieu dit dans le Coran : « *Et le vêtement de la piété, voilà ce qui est meilleur* ».³⁰ Ce que l'on entend ici — et Dieu est le plus Savant —, c'est que ces qualités (la Majesté et la Grandeur) sont des attributs inaliénables, exclusifs à Dieu, tout comme les vêtements sont propres au corps de celui qui les porte. D'où Sa parole : « *Celui qui Me conteste à leur sujet, Je le briserai* ».³¹

Quant à l'expression « *s'il est court, qu'il s'en fasse un pagne* », elle est ainsi rapportée par tous les narrateurs de l'Imam Mālik dans *Al-Muwatṭa'* : l'original est *ya'tazir*, mais la forme a été simplifiée par facilitation et assimilation.

ii. Les traditions orales (Sunan al-Mushāfaha)

Les traditions orales se rattachent à la dimension auditive de la langue du Hadith, en tant que réceptacle de la parole à la fois prononcée et écrite. Elles représentent un aspect pratique fondé sur l'interaction, l'harmonie, la conformité et l'équilibre dans la transmission verbale. L'importance de la transmission orale dans le Hadith prophétique



s'est manifestée dès les premiers instants de la Révélation, notamment dans l'appel du Messenger de Dieu ﷺ :

*« Qu'Allah illumine le visage de celui qui entend mes paroles, les comprend et les transmet. Car il se peut qu'un porteur de science la transmette à quelqu'un de plus savant que lui, et il se peut qu'un porteur de science ne soit lui-même pas savant ».*³²

Cette invocation noble souligne l'importance des traditions orales et leur rôle fondamental dans la diffusion du Hadith et la transmission de sa conscience au sein de la communauté.

La transmission orale repose sur le niveau morphologique de la langue, lequel joue un rôle essentiel dans l'intégration des formes entendues au sein de l'arabe classique. Ce niveau morphologique constitue un critère déterminant de l'équilibre de la performance linguistique et permet de juger de la pureté ou de l'imperfection de l'oralité. Chez les Arabes, cette oralité est intrinsèquement liée à l'enregistrement ou à l'écriture, du fait du phénomène d'analphabétisme généralisé. Elle représente un moyen de mémorisation du texte, mais aussi des règles des sciences, assurant ainsi leur documentation et leur transmission. Comme le souligne un chercheur :

*« De même que les oreilles se sont exercées à l'écoute dans un environnement illettré, les langues aussi se sont exercées, se libérant de leurs entraves pour acquérir l'aisance. Ainsi, elles ne trébuchent ni ne fautent en pleine élocution. Dans un tel contexte, l'oreille et la langue coopèrent à privilégier les éléments musicaux de la langue, tout en rejetant et éliminant les éléments dissonants ».*³³

La pragmatique s'intéresse ainsi aux fonctions stylistiques diverses de la langue du discours, telles que l'appel, l'interrogation, l'exclamation, et autres registres linguistiques qui mettent en relief le rôle de la transmission orale et ses modalités dans le processus de communication. Le mot lui-même est issu du verbe « tadawala », qui signifie que la parole se concrétise dans l'action et ne reste pas simple abstraction³⁴.

Il ne fait aucun doute que cette discipline linguistique constitue un apport précieux pour l'étude des sciences du Hadith, notamment dans leurs dimensions démonstratives et argumentatives, qui restent encore peu explorées. D'autant plus que le champ discursif du Hadith, ainsi que les conditions de son oralité et de sa transmission, se caractérisent par une diversité remarquable. Parmi ces dimensions, on peut citer : la terminologie linguistique à portée éthique et ses effets intellectuels, juridiques, dogmatiques et civilisationnels ; l'impact de la parole et de l'écoute dans le discours du Hadith ; ou encore le lien entre le Hadith et la formulation verbale du réel.

Autant de thématiques fondamentales auxquelles le chercheur dans le domaine du Hadith est appelé à s'ouvrir, en s'appuyant sur les outils des sciences linguistiques contemporaines, notamment dans les domaines suivants : les relations entre le Hadith et les problématiques du signifiant et du signifié, ainsi que l'effet de la langue du Hadith dans les mécanismes de persuasion et d'exposition de l'argument.



La spécificité de la **réception** dans la science du Hadith, avec sa langue arabe d'origine, renforce la dimension miraculeuse du discours prophétique ainsi que sa portée universelle, des qualités sur lesquelles repose la bonne compréhension du Hadith. Les Compagnons — que Dieu les agrée — avaient parfaitement conscience, alors qu'ils recevaient et transmettaient les paroles du Prophète ﷺ, de la lourde responsabilité que cela impliquait. Le Messenger de Dieu ﷺ leur avait en effet confié, lors de son sermon d'adieu :

« Attachez-vous au Coran. Vous reviendrez bientôt vers des peuples auxquels vous transmettez des Hadiths de ma part. Que celui qui comprend un propos le transmette, et que celui qui colporte une parole que je n'ai pas dite prenne place en Enfer »³⁵.

Tout cela entre dans le cadre de la tradition orale et de la réception, qui repose sur le **principe** de bienveillance (*ta-lattuf*), un principe parfaitement en accord avec la langue du transmetteur du Hadith. Celui-ci doit adapter son discours et son langage à la logique interne du Hadith, ainsi qu'à ses contextes éthiques et psychologiques, qui ont pour fonction d'élever les comportements et de cultiver les vertus. Ce sont là des manières que le transmetteur du Hadith se doit d'adopter dans ses entretiens et ses transmissions, en adéquation avec la langue la plus appropriée à la situation.

Les Compagnons, dans leur noble comportement, accueillaient chaleureusement les transmetteurs bienveillants. Il est rapporté à leur sujet : *« Bienvenue à celui que le Messenger de Dieu ﷺ nous a recommandé ! »* — *Nous avons dit : Et quelle est cette recommandation, ô Compagnon du Messenger de Dieu ? Il répondit : Le Messenger de Dieu ﷺ nous a dit : « Viendront après moi des gens qui vous interrogeront au sujet de mes Hadiths. Lorsque cela arrivera, traitez-les avec douceur et transmettez-leur »³⁶.*

Ainsi, le rôle du soutien linguistique dans la conscience du Hadith repose sur une oralité empreinte de douceur et une réception empreinte de sagesse, afin de garantir une audition fidèle du message prophétique pour les générations futures. Le Prophète ﷺ l'a affirmé dans ce hadith :

« Vous entendrez, puis l'on entendra de vous, et d'autres entendront de ceux qui auront entendu de vous ».³⁷

Une indication prophétique explicite sur la responsabilité de conscience dans la transmission du Hadith, selon ce qu'impose la sagesse des circonstances langagières du discours.

C'est aussi un rappel de l'importance des générations futures dans la chaîne de transmission à travers les époques, ce qui appelle les sciences du Hadith à s'ouvrir à un apport linguistique rigoureux dans la méthodologie de l'oralité et de la réception.

iii. Les lois de la stabilisation du sens dans sa vérité

L'établissement des significations dans leur vérité intrinsèque constitue l'un des fondements majeurs sur lesquels se sont appuyés les savants de la langue arabe pour



garantir une compréhension fidèle des textes, en particulier ceux de la Révélation : le Livre de Dieu et la Sunna de Son Prophète ﷺ.

Abū al-Qāsim al-Zajjājī (m. 337 H) a souligné l'importance capitale de ce principe en affirmant :

« Si l'on demande : quel est donc l'intérêt de l'apprentissage de la grammaire ? On lui répondra : elle permet de parler selon la langue des Arabes dans sa véritable essence, avec justesse, sans altération ni modification ; elle permet également de corriger le Livre de Dieu — qui est le fondement de la religion et de la vie — et de comprendre les récits du Prophète ﷺ en établissant les significations dans leur vérité, car ces significations ne peuvent être correctement saisies que si leurs marques grammaticales sont respectées »³⁸.

Ce passage met en lumière que la grammaire ne se limite pas à une régulation formelle des mots : elle est un outil fondamental pour garantir l'intégrité du sens, préservant ainsi les textes de toute altération ou contresens. Une syntaxe précise est le rempart contre les ambiguïtés sémantiques et les confusions interprétatives, empêchant tout glissement dans le sens ou toute dérive de l'intention légale. Cela démontre que les règles linguistiques ne sont pas de simples conventions formelles, mais bien des normes fondamentales de rectitude herméneutique, et qu'elles sont indispensables pour toute étude sérieuse des textes religieux et l'extraction des jugements qui en découlent.

Les savants ont accordé à cette dimension une attention particulière. Parmi les ouvrages les plus marquants ayant abordé l'effet de la grammaire sur la justesse de l'interprétation figurent : *Al-Idāh fī 'Ilal al-Nahw* d'Abū al-Qāsim al-Zajjājī, qui met en lumière le rôle de la grammaire dans la rectitude des mots et l'intégrité du sens ; *Al-Khaṣā'is* d'Ibn Jinnī (m. 392 H), dans lequel il analyse les lois internes de la langue et leur impact sur la justesse de l'interprétation ; ainsi que *Dalā'il al-I'jāz* d'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (m. 471 H), où il développe sa théorie du *nazm* (agencement syntaxique), en montrant comment la structure grammaticale influence la précision du sens et l'élégance de l'expression.

On peut également citer *Al-Muzhir fī 'Ulūm al-Lughā wa Anwā'ihā* de Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m. 911 H), qui expose les règles linguistiques influant sur l'exégèse des textes, entre autres traités spécialisés.

Tous ces ouvrages s'accordent à affirmer que la grammaire ne se réduit pas à un outil de régulation formelle, mais qu'elle constitue une méthode de compréhension fidèle et de déduction correcte, faisant d'elle un pilier essentiel des sciences islamiques et juridiques. Elle permet d'accéder aux secrets des textes révélés et de saisir avec justesse leurs objectifs profonds et leurs finalités divines.

iv. La conformité aux normes de la langue

Les altérations et corruptions lexicales peuvent entraîner une distorsion du sens et une corruption de la signification, ce qui a incité les savants à faire preuve de la plus grande rigueur, en se référant aux maîtres de la langue arabe pour authentifier les termes avant d'adopter une version d'un hadith.



Abū Bakr Ibn Duraid (m. 321 H) rapporte : « Al-Riyāshī nous a informés d'après al-Aṣma'ī, qui a dit : J'étais présent dans une assemblée de Shu'ba lorsqu'il déclara : "Ils entendront ġarsh des oiseaux du paradis." Je l'ai corrigé en disant : "ġaras." Il me regarda et dit : Apprenez cela de lui, il est plus compétent que nous dans ce domaine. » Et Abū Bakr de commenter : On dit : "J'ai entendu le ġaras de l'oiseau" lorsque l'on entend le son de son bec frappant ce qu'il mange. Les abeilles furent appelées ġawāris (butineuses) en raison de ce même phénomène : elles 'mangent' les arbres, c'est-à-dire en extraient leur sève. Le mot ġaras désigne un son subtil, discret, et dérive de la racine qui évoque le son et la perception³⁹.

Dans le même sens, 'Abd Allāh ibn al-Mubārak affirmait :

"Lorsque vous rapportez un hadith de moi, soumettez-le d'abord aux maîtres de la langue arabe, puis seulement, adoptez-le avec certitude⁴⁰."

Ainsi, Shu'ba ibn al-Ḥajjāj — l'un des plus éminents imams du hadith — a reconnu la supériorité d'al-Aṣma'ī (m. 216 H) en matière de langue, ce qui illustre clairement que la langue arabe ne se limite pas à un simple instrument d'expression, mais constitue un critère décisif pour la validité des récits transmis et l'exactitude des significations.

Dans ce même esprit, l'insistance d'Ibn al-Mubārak sur la nécessité de confronter les hadiths aux savants de la langue avant de les adopter met en lumière l'interdépendance entre les sciences linguistiques et les sciences du hadith. Cela confirme que la compréhension des textes religieux ne peut se réduire à la simple transmission : elle exige une vérification linguistique rigoureuse afin de garantir l'intégrité et la clarté du sens.

Cela démontre que le recours aux règles grammaticales et l'évitement des altérations linguistiques (taṣhīf) sont indispensables pour comprendre correctement la Sunna du Prophète ﷺ. En effet, lorsque la prononciation est altérée, le sens l'est également. Ainsi, pour se prémunir contre les erreurs linguistiques et les corruptions du texte, Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643 H) affirme : « Le moyen de se préserver du taṣhīf consiste à apprendre directement des maîtres du savoir ou des experts du ḍabṭ (exactitude). Si l'on est privé de cette opportunité et que l'on se contente d'apprendre à partir des livres, cela ouvre la porte à la déformation et au taṣhīf, et il est alors difficile d'échapper à l'altération »⁴¹.

Al-Suyūṭī confirme cette approche en disant :

« Si quelqu'un découvre dans son livre un mot rare de la langue arabe, non vocalisé, et que celui-ci lui semble obscur, il lui est permis de questionner les savants arabophones à ce sujet et de le rapporter selon ce qu'ils lui indiquent. C'est ce que firent Aḥmad, Ishāq et d'autres. »⁴²

Ainsi, la rigueur grammaticale fournit à la science du hadith plusieurs instruments méthodologiques, parmi lesquels :

a. Les méthodes d'analyse textuelle, qui permettent d'examiner les relations entre les mots et les propositions dans un texte donné, ainsi que leurs connexions avec d'autres



textes. Cette analyse s'intéresse aux éléments de cohésion tels que l'anaphore, la substitution, la conjonction, ainsi qu'aux relations sémantiques comme la corrélation, l'harmonie et l'agencement logique des composantes du discours.

b. La connaissance des rapports contextuels liés au hadith, un aspect fondamental dans la méthode des traditionnistes pour la critique du hadith. Al-Zarkashī écrit à ce sujet :

« Sache que la connaissance des liens contextuels constitue une science noble par laquelle les esprits éclairés perçoivent la profondeur du discours et en reconnaissent la valeur. Elle se fonde — Dieu le sait — sur une forme de lien sémantique entre deux éléments, qu'il soit général ou spécifique, rationnel, sensoriel, imaginaire ou autre, comme la relation causale, analogique ou d'opposition. »

Il poursuit :

« Ces relations permettent d'enchaîner les parties du discours de façon à ce qu'elles se tiennent les unes les autres, renforçant ainsi la cohésion de l'ensemble et donnant au texte l'aspect d'un édifice harmonieux aux parties parfaitement imbriquées. »⁴³

Les savants de la Shari'a ont longuement traité des altérations que le lahn (erreur linguistique) inflige à la langue arabe instinctive et du tort qu'il cause aux générations instruites, notamment à celles sur lesquelles repose la science du hadith. Ibn Taymiyya le formule en ces termes :

« Il est bien connu que l'apprentissage et l'enseignement de la langue arabe constituent une obligation collective (farḍ kifāya). Les pieux prédécesseurs corrigeaient leurs enfants lorsqu'ils commettaient des fautes de langage. Nous sommes donc tenus, que ce soit à titre obligatoire ou recommandé, de préserver la norme linguistique arabe et de redresser les langues qui s'en écartent. Car c'est ainsi que se maintient la méthode de compréhension du Livre et de la Sunna, et que l'on perpétue l'imitation des Arabes dans leur façon de s'exprimer. Si l'on abandonnait les gens à leurs erreurs grammaticales, ce serait une lacune et une tare. »⁴⁴

Dans son ouvrage « *Al-Muḥaddith al-Fāṣil bayna al-Rāwī wa al-Wāṭ* », al-Rāmāhurmuṣī (m. 360 H) traite également de la question du lahn et de la nécessité de corriger les fautes linguistiques dans les hadiths. Il y rapporte plusieurs avis d'autorités en la matière, illustrant l'importance de l'intégrité linguistique du texte rapporté. Il cite ainsi al-Awzā'ī disant :

« Corrigez la grammaire des hadiths, car ceux qui les ont transmis étaient des Arabes (natifs). »⁴⁵

De même, Salm al-Ṭā'ifī déclare :

« Si tu entends un hadith entaché de fautes grammaticales, ne le rapporte qu'avec une formulation correcte, car les premiers transmetteurs ne commettaient pas de lahn. »⁴⁶

La relation entre le lahn et la construction du texte (matn) réside dans le fait que les fautes grammaticales peuvent altérer ou détourner complètement le sens du discours. Il



a ainsi été observé que certains narrateurs ne maîtrisaient pas l'analyse grammaticale (i'rāb), et qu'ils déformaient parfois le propos ou l'adaptaient de manière incorrecte. Les spécialistes du hadith se sont alors montrés vigilants à l'égard de cette catégorie de rapporteurs. Ils affirmaient :

« Il n'est pas nécessaire de reproduire littéralement les formulations fautives de ces rapporteurs, si l'on connaît la version correcte du texte et que le sens visé est clair et manifeste, et que l'usage arabe établi permet de rectifier la forme. Ne vois-tu pas que si un narrateur dit : 'Le voyageur ne doit pas diriger la prière devant un résident' (lā ya'umma al-musāfir al-muqīm) en mettant al-musāfir à l'accusatif et al-muqīm au nominatif, ou bien dit : 'Le prisonnier ne dirige pas la prière devant l'homme libre' (lā ya'umma al-muqayyad al-muṭlaq) en suivant le même schéma fautif, il aurait alors inversé complètement le sens. »

Al-Rāmahurmuzī rapporte qu'un jour, 'Abd Allāh ibn Mūsā 'Abdān récitait un hadith en présence d'Abū al-'Abbās Sarīj. Il dit alors :

« Quiconque est convié et ne répond pas (fa-qad 'aṣā Allāha wa-rasūlah) a désobéi à Dieu et à Son Messenger. »

Mais il prononça *yajib* avec une fatha sur la lettre *yā'* (يَجِب), ce qui altérerait le sens. Ibn Sarīj lui dit alors: *« Si tu pouvais dire yujib (يُجِب avec ḍamma sur le yā'), ce serait plus correct. »* Mais 'Abdān refusa de rectifier, tout en s'étonnant de la justesse d'Ibn Sarīj, autant que ce dernier s'étonnait de son erreur.⁴⁷

Ce type de fautes altère complètement le sens, et l'on ne peut dès lors accorder de valeur aux formulations de cette catégorie de transmetteurs. Leur mépris de la grammaire et leur dénigrement de ses experts ne méritent aucune considération.

Le besoin de la langue arabe et de la maîtrise de l'analyse grammaticale (i'rāb) dans la préservation de l'intégrité textuelle du hadith constitue la véritable ligne de démarcation entre les sens corrects et ceux déformés. Ibn Fāris souligne cette nécessité en disant :

« Autrefois, les gens évitaient le lahn dans leurs écrits et leurs lectures avec autant de rigueur qu'ils évitaient certains péchés. Mais aujourd'hui, ils se montrent indulgents à ce sujet, à tel point que le traditionniste rapporte un hadith avec des fautes, et que le juriste rédige ses ouvrages avec des erreurs. Et lorsqu'on les interpelle, ils répondent : "Nous ne connaissons rien à la grammaire ; nous sommes simplement des traditionnistes ou des juristes." Et ainsi, ils se réjouissent de ce dont l'homme avisé se chagrine. »⁴⁸



Conclusion

Le choix du sujet « Les traditions linguistiques et leur contribution aux hadiths prophétiques » découle de l'intérêt porté à l'impact intégrateur que la langue exerce dans le domaine des sciences des hadiths. Il est impossible de comprendre pleinement cet impact sans étudier l'étendue de la contribution linguistique aux textes prophétiques, ainsi que les normes régissant cette contribution à travers les restrictions qui aident à la construction et à l'évolution des termes. Cette étude a conduit à plusieurs résultats théoriques et pratiques qui peuvent enrichir la recherche dans ce domaine. Parmi les plus notables :

1. **Renforcer l'effort de recherche sur la relation entre la langue arabe et les hadiths prophétiques** : En se concentrant sur les aspects théoriques et pratiques du matériau source, tout en soulignant son importance dans les sciences islamiques en général.
2. **Encourager la recherche sur les contributions de la langue dans les principes des hadiths** : Cela implique l'exploitation des différentes sciences linguistiques pour la collecte, la formulation et la définition des termes des hadiths, en veillant à ce qu'ils soient en adéquation avec la norme sociale de la communauté visée par le texte.
3. **L'étude a mis en lumière le rôle crucial de la contribution et de la restriction dans la régulation des significations sémantiques des textes** : Les résultats montrent que la contribution linguistique et les restrictions jouent un rôle primordial dans la préservation des significations exactes des textes recueillis dans les livres des critiques, et nécessitent une réflexion approfondie sur la définition et la précision des termes.
4. **L'établissement d'une méthodologie appliquée pour les sciences des hadiths** : Il s'agit de proposer une approche scientifique centrée sur la compréhension des textes prophétiques, en prenant en compte les règles linguistiques et juridiques qui les gouvernent, tout en tenant compte des divergences qui peuvent en découler.
5. **Mettre en évidence l'importance d'une évaluation méthodique des modes de transmission et de communication orale** : Cela implique de prendre conscience de la responsabilité méthodologique dans la transmission des hadiths prophétiques, comme le recommande le Prophète ﷺ, et de garantir l'intégrité intellectuelle du savant tout en assurant une transmission fidèle des paroles.

En conclusion, nous ne pouvons que tourner nos prières et nos bénédictions vers nos ancêtres, les imams vénérés et les savants des hadiths, qui ont contribué à la transmission et à l'enregistrement des traditions à travers les âges. Si ce n'était pour leurs efforts inlassables dans la collecte, la préservation et la vérification des hadiths, les traditions se seraient égarées, et il aurait été impossible de tirer les enseignements justes et authentiques des textes.



Margins:

- ¹ Muḥammad b. Amīr al-Ḥājj al-Ḥanbalī, *At-Taqrīr wa at-Taḥbīr*, p. 94.
- ² Abū al-Baqā' al-Futūḥī, *Sharḥ al-Kawkab al-Munīr*, vol. 1, p. 90.
- ³ Voir Abū al-Barakāt al-Anbārī, *Luma' al-Adilla fī Uṣūl an-Naḥw*, chap. 11.
- ⁴ Ibn Fāris, *As-Ṣāhibī*, p. 20.
- ⁵ Ibid.
- ⁶ Ibn Fāris, *As-Ṣāhibī*, p. 55.
- ⁷ al-ʿAskarī, *Taṣḥīfāt al-Muḥaddithīn*, p. 5.
- ⁸ al-Khaṭṭābī, *Iṣlāḥ Ghalat al-Muḥaddithīn*, p. 43.
- ⁹ D'après une version du ḥadīth : « *Il est pur, son eau ; licite est sa bête morte* ». Abū Dāwūd, ḥadīth n° 83.
- ¹⁰ Ibid, p. 44.
- ¹¹ Rapporté par Muslim, ḥadīth n° 4786.
- ¹² Ibid, p. 45.
- ¹³ Rapporté par Muslim, ḥadīth n° 1848.
- ¹⁴ Rapporté par Muslim, ḥadīth n° 299.
- ¹⁵ Ibid., p. 46.
- ¹⁶ Rapporté par at-Tirmidhī, ḥadīth n° 606.
- ¹⁷ al-Khaṭṭābī, *Iṣlāḥ Ghalat al-Muḥaddithīn*, pp. 48–49.
- ¹⁸ Rapporté par al-Bayhaqī, ḥadīth n° 3585.
- ¹⁹ Sourate al-Baqara, verset 72.
- ²⁰ Un ḥadīth similaire est rapporté par Muslim, ḥadīth n° 1971.
- ²¹ al-Qāḍī ʿIyād, *Mashāriq al-Anwār*, p. 7.
- ²² Ibid., p. 7.
- ²³ Rapporté par Abū Dāwūd, ḥadīth n° 4093.
- ²⁴ Rapporté par al-Bukhārī, ḥadīth n° 3.
- ²⁵ Sourate Tāhā, verset 31.
- ²⁶ al-Qāḍī ʿIyād, *Mashāriq al-Anwār*, p. 29.
- ²⁷ Rapporté par at-Tirmidhī, ḥadīth n° 795.
- ²⁸ Rapporté par al-Bukhārī, ḥadīth n° 6334.
- ²⁹ Rapporté par Ibn Mājah, ḥadīth n° 4174.
- ³⁰ Sourate al-Aʿrāf, verset 26.
- ³¹ al-Qāḍī ʿIyād, *Mashāriq al-Anwār*, p. 29.
- ³² Rapporté par Ibn Mājah, ḥadīth n° 231.
- ³³ Aḥmad ʿAfīfī, *Zāhirat at-Takhfīf fī an-Naḥw al-ʿArabī*, p. 140.
- ³⁴ Tāhā ʿAbd ar-Raḥmān, *Tajdīd al-Manhaj wa Taqwīm at-Turāth*, p. 244.
- ³⁵ Un ḥadīth similaire est rapporté par aṭ-Ṭabarānī dans *al-Muʿjam al-Kabīr*, ḥadīth n° 658.
- ³⁶ Un ḥadīth similaire est rapporté par Ibn Mājah dans *as-Sunan*, ḥadīth n° 247.
- ³⁷ Un ḥadīth similaire est rapporté par al-Ḥākim dans *al-Mustadrak*, ḥadīth n° 333.
- ³⁸ Abū al-Qāsim az-Zajjājī, *al-Idāḥ fī ʿIlal an-Naḥw*, p. 95.
- ³⁹ Ibid., p. 273.
- ⁴⁰ Ibid., p. 273.
- ⁴¹ Ibn aṣ-Ṣalāḥ, *Muqaddimat Ibn aṣ-Ṣalāḥ*, p. 338.
- ⁴² as-Suyūṭī, *Tadrīb ar-Rāwī*, vol. 2, p. 110.
- ⁴³ az-Zarkashī, *al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurʾān*, vol. 1, pp. 35–36.
- ⁴⁴ Ibn Taymiyya, *al-Fatāwā*, vol. 32, p. 252.
- ⁴⁵ ar-Rāmahurmuzī, *al-Muḥaddith al-Fāṣil*, p. 525.
- ⁴⁶ Ibid., p. 526.
- ⁴⁷ Ibid., p. 527.
- ⁴⁸ Ibn Fāris, *aṣ-Ṣāhibī*, p. 20.