

Melchert Christopher,  
*The Formation of the Sunni Schools of Law. 9th-10th Centuries C.E.*

Brill, Leiden-New York-Köln, 1997 (Studies in Islamic Law and Society, vol. 4). XVIII + 245 p.

Ch. Melchert offre ici l'étude la plus riche et la plus sérieuse jamais réalisée de l'une des principales institutions de l'ordre légal musulman : les « Écoles de Droit », les *madāhib* (plur. de *madhab*). Si l'on sait leur existence depuis longtemps, les connaissances quant aux modalités et à l'époque de leur institution restaient jusqu'à présent bien impressionnistes. Dans l'introduction de ce bel ouvrage (p. XIII-XXVIII), originellement une thèse de doctorat réalisée sous la direction de G. Makdisi (Univ. of Pennsylvania, 1992), l'A. évoque les différents sens possibles du mot *madhab* (littéralement : le « chemin »), indique que l'objet de son travail est « the *madhab* as a body of jurisprudents with a regular method of reproducing itself-of training new jurisprudents » (p. xvi) et rappelle ce qui, directement ou indirectement, a déjà été fait en la matière (I. Goldziher, J. Schacht, G. Makdisi, N. Calder). Sur ce dernier point, on regrette l'absence totale de référence aux travaux en langue arabe, et, notamment, au petit livre d'A. Taymūr Bāšā, *Naṣra tārihiyya fī ḥudūt al-madāhib al-fiqhiyya al-arba'a* (Le Caire 1926, rééd. Beyrouth 1990) qui, bien sûr, date sérieusement mais a le mérite d'avoir été le premier, et pendant longtemps le seul, ouvrage en la matière.

Dans le premier chapitre, « The Traditionalists of Iraq », p. 1-31, l'A. évoque ceux qui représentaient les deux principales factions avant que s'établissent les *madāhib* classiques, soit, selon lui, les *ashāb al-hadīt* et, ou *versus*, les *ashāb al-ra'y*. Je ne suis personnellement pas bien convaincu que les débats ayant opposé les premiers aux seconds furent aussi importants qu'on veut bien le croire et, comme le suggèrent les *Tabaqāt al-fuqahā'* de Širāzi, je pense plutôt que ce qui était alors susceptible de constituer une « École » en matière légale était l'affiliation à telle ou telle *sunna* régionale réputée conforme à la pratique du Prophète et de ses contemporains (autrement dit, le conflit entre les *sunna*-s régionales aurait eu plus d'importance que celui entre *ashāb al-hadīt* et *ashāb al-ra'y* pour ce qui est de l'évolution de l'ordre légal musulman). On se représente souvent Šāfi'i comme ayant proposé une synthèse entre ces deux courants mais alors, comment expliquer que, dans la *Risāla* (qui, à mon avis, est bel et bien de lui ; contre l'avis de N. Calder), il n'est *jamais* question ni des *ashāb / ahl al-hadīt* ni des *ashāb / ahl al-ra'y* alors qu'il évoque les *ahl al-Kūfa*, *ahl al-Madīna*, *ahl al-Ḥiğāz*, etc. Sans nier l'existence de ces deux factions, je pense que leur rôle dans l'islam des premiers siècles a été largement surdéterminé par un certain courant de l'historiographie musulmane classique (chez un auteur comme Al-Ḥaṭīb al-Baġdādi par ex.), et, conséquemment, par l'islamologie contemporaine sensible à ces sources. Par ailleurs, dans le même chapitre,

l'A. fait du 'Irāq la patrie d'élection des représentants du « pur traditionalisme » et il en veut pour preuve que les attaques les plus vives contre Abū Ḥanifa émanent de traditionalistes irakiens (p. 22). Est-ce bien certain ? La lecture des propos de Ġuwayni, repris par Ġazālī, deux représentants du Šāfi'iisme Ḥurāsānien, contre Abū Ḥanifa – « qui n'était pas un *muqtahid* » (v. *Al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, I-II, Le Caire, 1400 H., I, p. 1335-7, § 1500) – ne confirme pas cette affirmation.

Dans le deuxième chapitre (« From regional Schools to personal », p. 32-47), l'A. essaye, en se référant à des sources souvent bien tardives, de montrer comment se fit le passage des anciennes Écoles régionales aux Écoles dites « personnelles » dans le cas : 1. de l'École de Kūfa devenant ḥanafite, 2. de l'École du Ḥiğāz devant mālikite, 3. de l'École de Baṣra fournissant d'une part des ḥanafites et d'autre part des mālikites. Ensuite (« The Ḥanafī School of the later Ninth Century », p. 48-67), après avoir observé comment différents juristes irakiens en étaient venus à se réclamer de l'autorité d'Abū Ḥanifa, l'A. montre comment s'est constitué le *madhab* ḥanafite classique. Ce faisant, il accorde à nouveau une importance beaucoup trop grande au clivage *ashāb al-hadīt / ashāb al-ra'y* et propose une lecture de la naissance du ḥanafisme telle que celle-ci serait entièrement déterminée par sa réponse au « traditionalist challenge ». Tout d'abord, je ne vois pas pourquoi l'A. écrit que « Reliance on personal authority was evidently a response, in part, to the traditionalist challenge » (p. 48) ; en quoi se réclamer d'une personnalité comme Abū Ḥanifa pouvait-il constituer une telle réponse ? L'A. va ensuite beaucoup plus (trop) loin lorsqu'il voit une « traditionalisation » (*traditionalizing*) volontaire du *fiqh* ḥanafite durant le IX<sup>e</sup> siècle, toujours pour faire face au « traditionalist challenge ». Les deux voies de cette « traditionalisation » auraient été : 1. l'apport de références extraites du *Hadīt* à l'appui de la doctrine, et, 2. la dissociation du nom d'Abū Ḥanifa de doctrines théologiques suspectes aux yeux des traditionnistes. La démonstration qui suit est, par la force des choses, particulièrement peu convainquante (lorsque, par ex., l'A. écrit qu'Abū Yūsuf et Ṣaybānī avaient déjà dû (*had to*) mêler plus de *hadīt*-s à la doctrine ; sans doute était-ce pour faire face à un « traditionalist challenge » qui n'existe pas encore ?). Que, par ailleurs, certains ḥanafites aient voulu exonérer Abū Ḥanifa de doctrines que d'autres ḥanafites lui attribuaient s'explique très simplement par le fait que les uns et les autres tenaient à ce que leur credo soit patronné par l'Imām et que les premiers étaient de tendance plutôt piétiste alors que les seconds ne reniaient pas entièrement la doctrine mu'tazilite ou adhéraient à l'*irğā'* : il s'agit là de débats internes au ḥanafisme auxquels la pression d'hypothétiques traditionalistes réputés puissants est étrangère (d'ailleurs, le même débat s'est déroulé au sein du Šāfi'iisme) (1). Tout au long de ces pages, l'A., un peu à l'instar de son maître, aligne toute une série d'exemples toujours extraits des sources bien connues qui confortent la lecture

« traditionalisante » de l'islam : d'où vient donc la « traditionalisation » du hanafisme ?

Prisonnier de sa grille de lecture, l'A. passe ensuite au *madhab* šāfi'i (« The Ninth-Century Shāfi'i School of Law and Theology », p. 68-86) qu'il qualifie de... *semi-rationalist*. L'A. adhère par ailleurs à la thèse du regretté N. Calder selon laquelle la *Risāla* sous la forme que l'on connaît daterait du tout début du IV<sup>e</sup> siècle H. (soit près d'un siècle après la mort de šāfi'i), thèse qui, me semble-t-il, demande de plus fortes fondations pour pouvoir servir de point de départ à une argumentation. Et il adopte aussi les vues de G. Makdisi pour qui seul le hanbalisme était une École à la fois juridique et théologique homogène ; les connaissances acquises sur le hanbalisme du V<sup>e</sup> siècle H. (avec l'édition des textes de Qādī Abū Ya'lā, de Kalwādānī et d'Ibn 'Aqil) permettent-elles de soutenir encore ce point de vue ? Šāfi'i, selon l'A., aurait laissé derrière lui une nébuleuse d'adeptes « semi-rationalistes » (franchement : qu'est ce qu'une doctrine « semi-rationaliste » ?) qui, sur ce point il a sans doute raison, ne constituaient pas encore une École au sens strict.

Le *madhab* šāfi'i sous sa forme classique ne prend naissance qu'avec Ibn Surayg (m. 306/918 à Bagdad) auquel l'A. consacre le chapitre suivant (« Ibn Surayj and the Classical Shāfi'i School », p. 87-115). Mais, au regard des critères établis par l'A. lui-même, qui me semblent pertinents, pour repérer un « fondateur » de *madhab*, je vois mal pourquoi ce rôle n'est en l'occurrence pas reconnu à Anmātī, le maître d'Ibn Surayg (ainsi que le suggère Širāzī). Quant au *madhab* hanafite (« Al-Karhī and the Classical Hanafi School », p. 116-136), l'A. est d'avis qu'il n'est pas aussi facile de repérer une personnalité dont le rôle puisse être comparé à celui d'Ibn Surayg pour le šāfi'iisme ; il pense néanmoins qu'Abū I-Hasan al-Karhī (m. 340/951-2) fut au hanafisme classique ce qu'Ibn Surayg fut au šāfi'iisme. Mais n'y a-t-il pas quelque chose d'artificiel à vouloir absolument repérer une personnalité bien précise que l'on pourrait qualifier de « fondateur » de tel ou tel *madhab* ? Les *madāhib* ne sont-ils pas nés de manière beaucoup plus informelle, en sorte qu'un jour leur existence se constatait comme un fait accompli ? Tout semble l'indiquer, à commencer par l'absence d'essai de reconstitution chronologique chez les auteurs musulmans anciens eux-mêmes (à l'exception de Širāzī dans ses *Tabaqāt*). Puisqu'il faut un « fondateur » à chaque *madhab*, celui du hanbalisme (« Al-Khallāl and the Classical Ḥanbali School », p. 137-155) sera Abū Bakr al-Hallāl (m. 311/923-4), comme le voulait Dahabi. Par son activité de collection et d'écriture des enseignements d'Ibn Ḥanbal, il aurait fourni les bases nécessaires à la constitution d'un *madhab* alors que l'activité littéraire de ses prédécesseurs n'aurait pas suffi à la tâche. Tout comme le šāfi'iisme, l'A. qualifie le hanbalisme tel que consigné par Hallāl de « semi-rationaliste », par opposition au traditionalisme pur et dur d'autres représentants de la même obédience.

L'étude du *madhab* mālikite (« The Mālikī School », p. 156-177) s'inspire en partie de ce qu'en écrivit Ibn Ḥaldūn dans la *Muqaddima*. Cette École se serait structurée en Égypte et en Andalousie plus tôt que les autres alors que sa disparition de Bagdad durant le XI<sup>e</sup> siècle s'expliquerait pour des raisons propres à ce siècle et qui sortent donc du cadre de cet ouvrage.

Un dernier chapitre est consacré à « Two Schools that did not last » (p. 178-197) : le zāhirisme, la seule École qui emprunte son nom à un principe, et le ḡarīrisme, l'École d'Abū ḡa'far Muḥammad b. ḡarīr al-Ṭabārī (m. 311/923). La cause de la disparition du zāhirisme ne serait pas son refus de reconnaître la valeur probante du *qiyās* šārī (sur ce point, l'A. a raison) mais devrait plutôt se trouver du côté de sa tendance dogmatique : le zāhirisme aurait été associé de trop près au mu'tazilisme, trop « rationaliste » en somme (tout, dans l'histoire des *madāhib* selon l'A., s'explique de cette manière mais il ne montre pas que les zāhirites étaient majoritairement mu'tazilites). De plus, le zāhirisme a manqué des supports institutionnels et politiques dont, en Orient musulman, ont profité tantôt le šāfi'iisme et tantôt le hanafisme (ce que l'A. explique encore par la tendance mu'tazilite des zāhirites) et ne possédait pas la littérature nécessaire à la transmission de la doctrine dans le cadre de la pédagogie des *madāhib* classiques. La disparition du très éphémère *madhab* ḡarīrite est expliquée par l'opposition que lui manifestaient les hanbalites, par son apparition trop tardive et enfin par le caractère trop sophistiqué de sa doctrine.

En dépit de mon désaccord foncier avec l'A. s'agissant de l'importance du clivage « traditionalisme » / « rationalisme » dans l'histoire religieuse musulmane, la plupart de ses conclusions me paraissent pertinentes, à savoir, premièrement, que les *madāhib* classiques ne se sont formés que durant le IX<sup>e</sup> siècle et n'étaient réellement constitués comme institution qu'au début du X<sup>e</sup>. Il est également vrai, me semble-t-il, que le processus de formation des *madāhib* s'est accompagné d'un nivelingement des doctrines. Mais il me semble aussi que le hanbalisme auquel l'A. prête tant d'influence est le premier à avoir souffert de ce nivelingement, qu'il a perdu, comme l'attestent les traités d'*uṣūl al-fiqh* hanbalites du XI<sup>e</sup> siècle, toute sa sève. Les grands gagnants furent le hanafisme, le šāfi'iisme et le mālikisme ; il est difficile d'imaginer qu'ils doivent cette victoire à l'influence du perdant.

Éric Chaumont  
CNRS – IREMAM-MMSH/Aix-en-Provence

(1) Tout aussi discutable est l'affirmation selon laquelle la croissance de la littérature des commentaires chez les hanafites participerait à la « traditionalisation » de leur École en ce sens que « To write a commentary was to acknowledge that some writings had incomparably more weight than anything coming after » (p. 60). Dans un livre récent, B. M. Wheeler a montré que le phénomène des commentaires, particulièrement développé au sein du hanafisme, appelait une interprétation beaucoup plus nuancée et presque contraire : *Applying the Canon in Islam. The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Ḥanafī Scholarship*, Albany, 1996.