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 *maḏāhib* (plur. de *maḏhab*). 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 *maḏhab* (littéralement : le « chemin »), indique que l'objet de son travail est « the *madhhab* 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, *Naẓra tāriḫiyya fī ḥudūṯ al-maḏāhib al-fiqhiyya al-arbaʿa* (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 *maḏāhib* classiques, soit, selon lui, les *aṣḥāb al-ḥadīṯ* et, ou *versus*, les *aṣḥāb 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 *Ṭabaqāt al-fuqahā'* de Šīrāzī, 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 *aṣḥāb al-ḥadīṯ* et *aṣḥāb al-ra'y* pour ce qui est de l'évolution de l'ordre légal musulman). On se représente souvent Šāfiʿī 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 *aṣḥāb / ahl al-ḥadīṯ* ni des *aṣḥāb / ahl al-ra'y* alors qu'il évoque les *ahl al-Kūfa*, *ahl al-Madīna*, *ahl al-Ḥiǧāz*, 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-Ḫaṭīb al-Baġdādī par ex.), et, conséquemment, par l'islamologie contemporaine sensible à ces sources. Par ailleurs, dans le même chapitre, l'A. fait du ʿIrāq la patrie d'élection des représentants du « pur traditionalisme » et il en veut pour preuve que les attaques les plus vives contre Abū Ḥanīfa émanent de traditionalistes irakiens (p. 22). Est-ce bien certain ? La lecture des propos de Ǧuwaynī, repris par Ġazālī, deux représentants du Šāfiʿisme Ḫurāsānien, contre Abū Ḥanīfa – « qui n'était pas un *muǧtahid* » (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 Ḥiǧāz devant mālikite, 3. de l'École de Baṣra fournissant d'une part des ḥanafites et d'autre part des mālikites. Ensuite (« The Ḥanafi 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 Ḥanīfa, l'A. montre comment s'est constitué le *maḏhab* ḥanafite classique. Ce faisant, il accorde à nouveau une importance beaucoup trop grande au clivage *aṣḥāb al-ḥadīṯ* / *aṣḥāb 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 Ḥanīfa 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 IXe siècle, toujours pour faire face au « traditionalist challenge ». Les deux voies de cette « traditionalisation » auraient été : 1. l'apport de références extraites du *Ḥadīṯ* à l'appui de la doctrine, et, 2. la dissociation du nom d'Abū Ḥanīfa de doctrines théologiques suspectes aux yeux des traditionistes. La démonstration qui suit est, par la force des choses, particulièrement peu convainquante (lorsque, par ex., l'A. écrit qu'Abū Yūsuf et Šaybānī avaient déjà dû (*had to*) mêler plus de *ḥadīṯ*-s à la doctrine ; sans doute était-ce pour faire face à un « traditionalist challenge » qui n'existait pas encore ?). Que, par ailleurs, certains ḥanafites aient voulu exonérer Abū Ḥanīfa 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 muʿtazilite ou adhéraient à l'*irǧā'* : 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 šāfiʿisme) [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

BCAI 16 (2000) Melchert Christopher: The Formation of the Sunni Schools of Law. 9th-10th Centuries C.E., recensé par Éric Chaumont
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

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

Prisonnier de sa grille de lecture, l'A. passe ensuite au *maḏhab* šāfiʿite (« The Ninth-Century Shāfiʿī 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 IVe siècle H. (soit près d'un siècle après la mort de šāfiʿī), 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 ḥanbalisme était une École à la fois juridique et théologique homogène ; les connaissances acquises sur le ḥanbalisme du Ve siècle H. (avec l'édition des textes de Qāḍī Abū Yaʿlā, de Kalwaḏānī et d'Ibn ʿAqīl) permettent-elles de soutenir encore ce point de vue ? Šāfiʿī, 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 doure raison, ne constituaient pas encore une École au sens strict.

Le *maḏhab* šāfiʿite sous sa forme classique ne prend naissance qu'avec Ibn Surayǧ (m. 306/918 à Bagdad) auquel l'A. consacre le chapitre suivant (« Ibn Surayj and the Classical Shāfiʾī School », p. 87-115). Mais, au regard des critères établis par l'A. lui-même, qui me semblent pertinents, pour repérer un « fondateur » de *maḏhab*, je vois mal pourquoi ce rôle n'est en l'occurrence pas reconnu à Anmāṭī, le maître d'Ibn Surayǧ (ainsi que le suggère Šīrāzī). Quant au *maḏhab* ḥanafite (« Al-Karḫī and the Classical Ḥanafī 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 Surayǧ pour le šāfiʿisme ; il pense néanmoins qu'Abū l-Ḥasan al-Karḫī (m. 340/951-2) fut au ḥanafisme classique ce qu'Ibn Surayǧ fut au šāfiʿisme. 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 *maḏhab* ? Les *maḏāhib* 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 Šīrāzī dans ses *Ṭabaqāt*). Puisqu'il faut un « fondateur » à chaque *maḏhab*, celui du ḥanbalisme (« Al-Khallāl and the Classical Ḥanbalī School », p. 137-155) sera Abū Bakr al-Ḫallāl (m. 311/923-4), comme le voulait Ḏahabī. Par son activité de collection et d'écriture des enseignements d'Ibn Ḥanbal, il aurait fourni les bases nécessaires à la constitution d'un *maḏhab* alors que l'activité littéraire de ses prédécesseurs n'aurait pas suffi à la tâche. Tout comme le šāfiʿisme, l'A. qualifie le ḥanbalisme tel que consigné par Ḫallāl de « semi-rationaliste », par opposition au traditionalisme pur et dur d'autres représentants de la même obédience.

L'étude du *maḏhab* mālikite (« The Mālikī School », p. 156-177) s'inspire en partie de ce qu'en écrivit Ibn Ḫaldūn 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 XIe 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 ẓāhirisme, la seule École qui emprunte son nom à un principe, et le ǧarīrisme, l'École d'Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. Ǧarīr al-Ṭabarī (m. 311/923). La cause de la disparition du ẓāhirisme ne serait pas son refus de reconnaître la valeur probante du *qiyās šarʿī* (sur ce point, l'A. a raison) mais devrait plutôt se trouver du côté de sa tendance dogmatique : le ẓāhirisme aurait été associé de trop près au muʿtazilisme, trop « rationaliste » en somme (tout, dans l'histoire des *maḏāhib* selon l'A., s'explique de cette manière mais il ne montre pas que les ẓāhirites étaient majoritairement muʿtazilites). De plus, le ẓāhirisme a manqué des supports institutionnels et politiques dont, en Orient musulman, ont profité tantôt le šāfiʿisme et tantôt le ḥanafisme (ce que l'A. explique encore par la tendance muʿtazilite des ẓāhirites) et ne possédait pas la littérature nécessaire à la transmission de la doctrine dans le cadre de la pédagogie des *maḏāhib* classiques. La disparition du très éphémère *maḏhab* ǧarīrite est expliquée par l'opposition que lui manifestaient les ḥanbalites, 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 *maḏāhib* classiques ne se sont formés que durant le IXe siècle et n'étaient réellement constitués comme institution qu'au début du Xe. Il est également vrai, me semble-t-il, que le processus de formation des *maḏāhib* s'est accompagné d'un nivellement des doctrines. Mais il me semble aussi que le ḥanbalisme auquel l'A. prête tant d'influence est le premier à avoir souffert de ce nivellement, qu'il a perdu, comme l'attestent les traités d'*uṣūl al-fiqh* ḥanbalites du XIe siècle, toute sa sève. Les grands gagnants furent le ḥanafisme, le šāfiʿisme 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 ḥanafites 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 ḥanafisme, 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.

BCAI 16 (2000) Melchert Christopher: The Formation of the Sunni Schools of Law. 9th-10th Centuries C.E., recensé par Éric Chaumont
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net