Motzki Harald,
The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools

Trad. de l'allemand par M. H. Katz, Leyde, Brill, coll. « Islamic History and Civilization », 2002. 326 p.

Le titre de ce livre est plus qu'un clin d'œil à l'ouvrage, aujourd'hui « classique », de Joseph Schacht, qui s'intitulait *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950). En fait, il se présente comme une critique méthodique et rigoureuse de cet ouvrage fondateur de l'histoire du droit musulman. Un des éléments fondamentaux de celle-ci est que la plus grande part des traditions prophétiques (hadith) est apocryphe ; celles-ci auraient été forgées, au plus tôt, au cours du second quart du second siècle de l'Hégire, époque également au cours de laquelle serait apparu l'*isnād*. Le droit musulman serait né lui aussi à ce moment-là. Partant d'une très vieille collection de traditions, H. M. s'efforce de démonter la construction schachtienne, arguant notamment que le matériau légal contenu dans la vaste compilation de ʻAbd al-Razzāq et transmis à ce dernier par l'intermédiaire d'Ibn Ǧurayǧ est authentique. Cela a une conséquence directe sur la chronologie même de l'histoire de la loi islamique : selon H. M., la thèse que soutient J. S. au sujet du *ḥadīṯ* le conduit à retarder les débuts de la jurisprudence de cinquante, voire soixante-quinze ans. « The present study attempts to demonstrate that Schacht's conceptions, in substantive points, are no longer tenable or are greatly in need of modification – above all, that he estimated the beginnings of Islamic jurisprudence a good half to three-quarters of a century too late [(1)]. » On le sent dès ce propos que H. M. conserve un ton serein et prudent : il se garde surtout d'avancer des formules péremptoires et définitives.

L'ouvrage est divisé en trois parties très inégales. Dans la première, l'auteur s'attache à faire le bilan des recherches sur l'histoire du droit musulman (d'Eduard Sachau en 1870 à David S. Powers et Patricia Crone, en passant par I. Goldziher et J. Schacht bien sûr). En vérité, dès ce chapitre, il apparaît très clairement que l'investigation de H. M. est centrée sur le problème du *hadith* et sur la question de son historicité. La seconde partie est consacrée à la présentation de l'unique source de cette recherche : le *Muṣannaf* de ʻAbd al-Razzâq, qui a été édité pour la première fois en 1972 et auquel n'avait pas eu accès J. Schacht. La troisième partie – la plus longue aussi – a trait à l'examen du matériau transmis à Ibn Ǧurayǧ par deux membres éminents de l'école de La Mecque : ʻAtā' b. Abī Rabāḥ et ʻAmr b. Dīnār.

H. M. insiste à juste titre sur l'importance considérable de la re-découverte récente des œuvres monumentales de ʻAbd al-Razzâq (m. 211/827) et d'Abū Bakr b. Abī Šayba m. 235/849) pour la réévaluation de l'histoire du droit musulman et de la pensée islamique en général, notamment pour le second siècle de l'Hégire. Il a raison de souligner la différence principale entre ces deux compilations et les compilations canoniques de Buẖārī (m. 256/869) et consorts. Alors que ces derniers se sont attachés à recueillir les dits et actions du Prophète, de manière exclusive, les ouvrages de ʻAbd al-Razzâq et Ibn Abī Šayba contiennent de nombreux propos mis sur le compte de Compagnons, Suivants et même sur les maîtres tardifs des deux compilateurs, comme Maʻmar (m. 153/770) par exemple. Ce faisant, il apparaît que le souci de ces derniers est moins de définir la norme qui doit prévaloir que de mettre à la disposition du lecteur des informations sur les opinions des Autorités du Ier siècle et de la première moitié du second. Le projet de Buẖārī est aux antipodes : il s'agit pour lui d'établir la doctrine vraie qui doit seule être prise en compte. Par ailleurs, si les compilations de Mālik (m. 179/795) et d'Abū Yūsuf (m. 182/798) étaient limitées aux écoles de Médine et de Kūfa, celles de ʻAbd al-Razzâq et d'Ibn Abī Šayba ne sont pas restreintes à une seule école. Cependant, pour pouvoir utiliser ces œuvres en tant que source historique, il faut résoudre la question de l'historicité des matériaux qu'elles transmettent (p. 52). Dans cet ordre d'idées, H. M. critique J. S. qui admettait l'authenticité de tel matériau et contestait celle de tel autre de manière arbitraire, sans s'appuyer sur une méthode rigoureuse (p. 53-54). Tout compte fait, H. M. conclut que, étant donné que ces deux grandes compilations n'étaient pas connues de J. S., elles peuvent constituer une bonne base pour critiquer les théories de ce dernier. Il choisit cependant de se limiter à la seule compilation de ʻAbd al-Razzâq, pour deux raisons principales : *primo*, elle est plus ancienne que celle d'Ibn Abī Šayba ; *secundo*, « la structure de sa transmission [...] est plus homogène » (p. 54). Ainsi, la plupart des matériaux provient de quatre personnages : Maʻmar, Ibn Ǧurayǧ (m. 150/767), Sufyān al-Ṯawrī (m. 161/777) et, dans une moindre mesure, Sufyān b. ʻUyayna (m. 198/813). Sur la base d'un échantillon restreint de traditions – 3 810, soit 21% de la totalité –, il ressort que 32% d'entre elles sont transmises par Maʻmar, 29% par Ibn Ǧurayǧ, 22% par Sufyān al-Ṯawrī et 4% par Ibn ʻUyayna. La proportion d'autorités comme Abū Ḥanīfa (m. 150/767) et Mālik n'est pas significative (moins de 1% dans les deux cas). Quoi qu'il en soit, seule une proportion de 13% est trop disparate. Le constat d'homogénéité fait par H. M. est indubitable. Le plus important est la conclusion qui est tirée de l'examen des traditions compilées par ʻAbd al-Razzâq : « Thus, analysis of the structure of transmission of the *Musannaf* of ʻAbd al-Razzâq and his main sources leads to the conclusion that we are more probably dealing with real sources than with fictions of Abd al-Razzâq's » (p. 61). Partant du constat que l'immense part de la compilation provient de trois principales autorités, H. M. considère que ces matériaux constituent soit des œuvres originales indépendantes (ou des parties de telles œuvres), soit le contenu de l'enseignement de ces trois maîtres. Après l'examen des

(1) P. XI.

BCAI 22 (2007) Motzki Harald : The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan fiqh before the Classical Schools, recensé par Mohammed Hocine Benkheira
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

corpus, il ressort que chacun constitue un ensemble individualisé, comme le montre le tableau de la page 60. Des faits textuels peuvent être invoqués en faveur de l'authenticité du corpus. Par exemple, ʻAbd al-Razzâq ne craint pas de dévoiler son incertitude quant à l'identité des transmetteurs dans certaines chaînes. S'il n'avait été qu'un faussaire, il aurait confectionné des chaînes impeccables (p. 61). Par ailleurs, il ressort que les traditions que l'on rencontre dans cette compilation remontent à la première moitié du second siècle et constituent de ce fait les plus anciens témoignages sur la pensée juridique islamique qui puissent être datés et dont l'authenticité ne peut être mise en doute. À cette occasion, H. M. précise dans une importante note ce qu'il faut entendre par « authenticité » dans ce cas : ce n'est pas le contenu des traditions qui est en cause, mais seulement leur attribution par ʻAbd al-Razzâq à Ibn Ǧurayǧ. En outre, seul le corpus mis sur le compte de ce dernier par ʻAbd al-Razzâq peut être considéré comme authentique, non les textes que l'on rencontre dans d'autres compilations (p. 72, n. 105). Ailleurs, il aboutira à la conclusion qu'il existe, dans la masse des traditions attribuées à Muḥammad, un noyau authentique, comme par exemple la tradition qui énonce l'adage sur la présomption de paternité (*al-walad li-l-firāš*) (2). On sait, grâce à la prosopographie, que quatre des docteurs qui sont la source de ʻAbd al-Razzâq sont les auteurs d'œuvres écrites comme le *Kitāb al-sunan* d'Ibn Ǧurayǧ ou le *Ǧāmiʻ al-kabīr* et le *Ǧāmiʻ al-saġīr* de Sufyān al-Ṯawrī. Aussi, H. M. se pose la question de savoir si ces œuvres écrites n'ont pas été « cannibalisées » par ʻAbd al-Razzâq. Un autre problème a trait à la valeur des informations provenant de ces sources pour mieux comprendre l'histoire de la jurisprudence islamique (3). Pour répondre à ces questions, H. M. a choisi d'examiner les corpus d'Ibn Ǧurayǧ et Ibn ʻUyayna. Une des raisons de ce choix est que tous deux appartiennent à l'école mecquoise, qui n'a guère été étudiée en comparaison avec celles de Médine et de Kūfa. Une autre raison est que le corpus d'Ibn Ǧurayǧ se caractérise par certains traits formels qui peuvent aider à déterminer sa provenance et à évaluer son authenticité. Il s'agira donc d'opérer par sondage. En raison de l'homogénéité du *Muṣannaf*, il n'était pas nécessaire d'envisager un dépouillement systématique. Le choix de H. M. s'est porté sur les *Livres du mariage* et de la *répudiation* dans la mesure où les traditions contenues dans ces ouvrages donnent des informations sur des juristes mecquois. On insistera en particulier dans cette recension sur les arguments développés par H. M. en faveur de l'authenticité du corpus transmis par Ibn Ǧurayǧ à l'auteur du *Muṣannaf ;* l'analyse de H. M. est exemplaire de ce point de vue sur le plan de la méthode.

La principale source d'Ibn Ǧurayǧ est le Mecquois ʻAtâ' b. Abī Rabāḥ (m. 114/732). Afin de cerner sa pensée juridique, le *Muṣannaf* constitue une compilation décisive. La question qui se pose est de savoir jusqu'à quel point les traditions transmises par Ibn Ǧurayǧ sous l'autorité de ʻAtā' peuvent être considérées comme authentiques. La tâche que se fixe H. M. est de rechercher des critères objectifs pour en juger. Il les répartit en deux catégories : externes et internes. Parmi les critères externes, il y a la structure statistique du corpus d'Ibn Ǧurayǧ, où les textes attribués à ʻAtā' représentent 40% de l'ensemble. Il ressort une grande dispersion des autres personnages cités, dont certains (comme Sulaymān b. Mūsā, Nāfiʻ, Muǧāhid, etc.) n'interviennent que dans des proportions peu significatives statistiquement. Il y a donc un grand déséquilibre dans le corpus d'Ibn Ǧurayǧ. Selon H. M., ce fait milite contre l'hypothèse selon laquelle Ibn Ǧurayǧ aurait attribué *a posteriori* ses propres opinions aux premières autorités mecquoises. Le poids plus grand de ʻAtā' dans le corpus d'Ibn Ǧurayǧ s'explique selon H. M. par le fait que ʻAtā' a été son maître durant une longue période, probablement même son premier maître. C'est seulement après le décès de ce dernier qu'Ibn Ǧurayǧ devint l'auditeur d'autres docteurs mecquois comme ʻAmr b. Dīnār (m. 126/744) ou de docteurs épisodiques comme Zuhrī (m. 124/742) et d'autres à l'occasion de voyages à La Mecque.

Le second critère est le genre auquel appartiennent les traditions mises sur le compte de ʻAtā'. Il distingue deux genres : *responsa* et *dicta*. Le genre *responsum* est la réponse à une question (*mas'ala*) et rejoint la forme *fatwā*. Le *dictum* est une opinion exprimée *ex cathedra*, hors de tout contexte dialogique. Les deux genres se répartissent à peu près également au sein du corpus. Le genre *responsa* est divers. Les questions sont posées soit par Ibn Ǧurayǧ, soit par d'autres. Les premières peuvent être directes ou indirectes. Les secondes peuvent être anonymes ou non. Quant aux réponses, qui rejoignent de ce point de vue les *dicta*, elles peuvent donner l'opinion de ʻAtā' lui-même comme celle d'autres, y compris le prophète Muḥammad. La majeure partie des *responsa* trouvent leur origine dans des questions posées par Ibn Ǧurayǧ. De même, environ 90% d'entre elles expriment des opinions personnelles de ʻAtā'. Il en est différemment dans les *dicta* où la proportion des opinions de ʻAtā' tombe à environ 70%. Alors qu'au sein des traditions mises sur le compte de ʻAtā', le rapport *responsa*/*dicta* est égal (50% contre 50%), pour les autres sources il est inégal. Chez ʻAmr b. Dīnār, les *responsa* ne représentent que 9% du total et constituent toutes des réponses à des questions formulées par Ibn Ǧurayǧ. Dans le cas de Zuhrī, elles montent à 14%, mais où seulement une proportion non significative (1,5%) trouve son point de départ dans des questions de Ibn Ǧurayǧ. Quant à Abū

(2) Voir l'analyse p. 126-136.

(3) « Another important problem is what informational value these sources have for the question of the origins and development of Islamic jurisprudence, how old the material that they contain is, where it comes from, what characteristics it displays in terms of form and content, dan what conclusions can be drawn from it with respect to our question » (p. 73).

BCAI 22 (2007) Motzki Harald : The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan fiqh before the Classical Schools, recensé par Mohammed Hocine Benkheira
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

al-Zubayr, elles tombent chez lui à 0% ! Cette diversité constitue, selon H. M., un argument contre l'hypothèse de la forgerie. Il en est de même de la structure dialogique des *responsa* elles-mêmes, ainsi que des questions posées par Ibn Ǧurayǧ de manière indirecte. Pourquoi recourir à une telle procédure s'il s'agissait de faux ? Pourquoi recourir également à des questionneurs anonymes ? Enfin, pourquoi transmettre des *dicta* en nombre important alors qu'il aurait pu se contenter de *responsa* ?

À côté de ces deux critères externes, H. M. envisage des critères internes pour établir l'authenticité du matériel attribué à Ibn Ǧurayǧ et qui ont trait à la façon dont ce dernier présente les traditions qu'il met sur le compte de ʿAtāʾ. La question centrale de ce point de vue est de savoir dans quel mesure on peut cerner la figure d'Ibn Ǧurayǧ et si on peut identifier des remarques critiques qu'il formule au sujet des opinions de son maître. Parmi ces critères internes, il y a les opinions légales d'Ibn Ǧurayǧ ; les commentaires qu'il fait au sujet des opinions de son maître, quand parfois il lui arrive de le contredire ; les traditions de ʿAtāʾ transmises à lui par d'autres ; les incertitudes dont fait preuve parfois Ibn Ǧurayǧ au sujet de ce qu'a voulu dire son maître ; les variantes dans la transmission des propos de ʿAtāʾ ; « l'incompétence » de ce dernier, quand il n'est pas en mesure de donner une réponse précise ou quand il donne deux réponses contradictoires. Sur la base des deux types de critères, H. M. conclut que le matériel transmis par Ibn Ǧurayǧ sous l'autorité de ʿAtāʾ peut être considéré comme une source fiable pour l'étude du droit mecquois durant la première décennie du second siècle, puisque ʿAtāʾ est mort en 115/733.

H. M. utilise avec intérêt le modèle scolaire pour lire et comprendre le *Muṣannaf*. En effet selon lui, si de nombreuses traditions sont des *responsa*, c'est parce qu'elles sont issues d'une relation entre un maître et un élève. Le fait qu'Ibn Ǧurayǧ ne se contente pas de noter ses propres questions, mais d'évoquer aussi des questions posées par des personnages anonymes, montre que ces derniers sont sans aucun doute ses condisciples. Dans ce cas, les *dicta* seraient issues d'un enseignement *ex cathedra*.

Les autres grands problèmes sur lesquels J. Schacht avaient pris position concernent la place des sources scripturaires (Coran et traditions prophétiques) dans l'histoire de la jurisprudence islamique. La thèse schachtienne au sujet du Coran, par exemple, est qu'il n'aurait commencé à être envisagé comme une source de la législation que tardivement, en même temps que s'est amorcé le processus de son islamisation, vers la fin de la dynastie umayyade. Partant d'un examen quantitatif et qualitatif du corpus transmis par Ibn Ǧurayǧ, H. M. aboutit à des résultats significatifs. Ainsi, il arrive que ʿAtāʾ appuie ses opinions en citant telle ou telle autorité. Toutes traditions confondues (*responsa* et *dicta*), l'ordre des références est le suivant : les Compagnons (15%), le Coran (10%), les traditions prophétiques (5%), les traditions anonymes (3%) et les *Tābiʿūn* (1,5%). Le premier résultat, frappant, est que les opinions qui ne s'appuient sur aucune autorité sont largement prédominantes (environ 65% !). ʿAtāʾ pratiquait surtout le *raʾy* : cela ne peut surprendre une personne familière des sources anciennes. Toutefois, pour bien apprécier le poids de chaque autorité, il faut considérer les traditions qui s'appuient sur une autorité comme un ensemble à part : les références au Coran représentent plus d'un quart de l'ensemble alors que celles aux traditions prophétiques ne dépassent pas le septième. Même si la place du Coran n'est pas prédominante, il apparaît très clairement que vers la fin du Ier siècle, le Coran était déjà une des sources de la jurisprudence. Dans cet ordre d'idées, H. M. s'attarde sur la manière dont ʿAtāʾ utilise le Coran.

À l'issue d'une analyse aussi pointilleuse que rigoureuse sur le plan méthodologique, H. M. esquisse un tableau de l'évolution du *fiqh* à la Mecque. Selon lui, le point de départ réside dans le travail accompli par ʿAbd Allāh b. ʿAbbās (m. 68/692), qui est loin d'être une autorité fictive comme le soutenait J. Schacht. À ce sujet, H. M. observe que les opinions mises sur le compte de Ibn ʿAbbās sont parfois appuyées par des références au Coran, mais rarement par des traditions prophétiques ou par celles des autres Compagnons. Pourtant, H. M. se refuse d'en déduire qu'Ibn ʿAbbās ne connaissait pas ou n'a pas transmis de traditions prophétiques. Il hésite devant une telle conclusion, d'autant plus que l'on sait que Ibn ʿAbbās est un des plus importants transmetteurs de traditions prophétiques dans les collections canoniques. Ses nombreux élèves auraient poursuivi son œuvre non seulement à La Mecque, mais également à Damas, Basra et d'autres villes importantes. Beaucoup d'entre eux étaient des *mawālī*. Si l'école de La Mecque est issue de l'enseignement d'Ibn ʿAbbās, il reste à savoir si cette école se caractérise par la cohérence sur le plan doctrinal. Cela suppose une autre analyse. À ce propos, H. M. conteste une autre thèse importante de J. Schacht. Selon ce dernier, le droit ḥiǧāzien est plus tardif qu'il n'apparaît et serait issu d'influences irakiennes. H. M. soutient que cette thèse, formulée de manière aussi tranchée, n'est pas valable pour la première moitié du IIe siècle.

L'ouvrage de H. M. est une recherche importante sur une œuvre majeure. Les hypothèses qui y sont développées et souvent étayées par des arguments forts sont stimulantes. On insistera particulièrement sur les aspects méthodologiques de l'ouvrage, qui devrait faire école. Toutefois, comme de nombreuses questions ont été laissées en suspens (les corpus des autres juristes et traditionnistes contenus dans le *Muṣannaf* peuvent-ils également être considérés comme authentiques ?, etc.), il faut espérer que l'auteur (ou d'autres chercheurs) reprenne l'investigation là où il l'a arrêtée. On doit ajouter également que les conclusions que H. M. a tirées de son analyse du *Muṣannaf* ne sauraient être étendues aux compilations tardives comme celles de Buḫārī et des autres

BCAI 22 (2007) Motzki Harald : The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan fiqh before the Classical Schools, recensé par Mohammed Hocine Benkheira
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

compilateurs du IIIe siècle. En effet, ces dernières contiennent exclusivement des traditions prophétiques. Il faut donc se garder d'une méprise : si H. M. conclut à l'authenticité de la littérature de traditions, il ne s'agit pas de la tradition prophétique, du moins dans sa totalité. C'est pour cela que les critiques qu'il adresse aux travaux de J. Schacht (4), ainsi qu'à ceux de son compatriote G. H. A. Juynboll, doivent être nuancées, car ces deux auteurs se sont surtout occupés des traditions prophétiques (5).

Mohammed Hocine Benkheira
Ephe - Paris

(4) Les principales critiques à ce dernier sont résumées p. 295-297.
(5) Ses remarques sur l'*isnād* sont d'une grande richesse (voir p. 240-242).

BCAI 22 (2007) Motzki Harald : The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan fiqh before the Classical Schools, recensé par Mohammed Hocine Benkheira
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net