Brown Jonathan,
The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon.

Leiden, Brill (Islamic History and Civilization, 69), 2007, xxii + 431 p.
ISBN : 978-9004158339

Au travers du titre de l'ouvrage, on croit de prime abord être en présence d'une énième étude sur un vieux thème usé, exploré à outrance, si bien qu'il n'est plus possible dorénavant d'espérer y faire acte d'une quelconque originalité. En effet, les deux illustres traditionnistes Abū ʿAbd Allāh al-Buḫārī (m. 256/870) et Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ (m. 261/875), ainsi que leur recueil canonique de *ḥadīṯ*-s (*Ṣaḥīḥayn*) ont fait l'objet de maintes théories contradictoires dans de nombreuses études critiques, surtout en Occident, rarement sous cet angle en Orient musulman. En outre, lors même que le débat sur les étapes historiques de canonisation du Coran bat son plein, quoi de plus ordinaire que d'être dubitatif à l'idée d'une quelconque avancée sur le même plan, qui plus est appliquée à l'autre versant du corpus islamique, le *ḥadīṯ*, que l'on sait bien évidemment plus touffu et controversé que le Coran. Mais l'auteur, qui n'est pas en reste à ce propos, est très conscient de l'ampleur de la tâche à laquelle il s'attaque. On est vite rassuré de savoir que J. Brown est bien averti en ce qui concerne la question de la valeur de son sujet, eu égard aux nombreuses recherches qui y sont consacrées bien avant lui. Sauf que lui, précise-t-il, se propose de porter son intérêt non pas sur la question de l'authenticité de ces deux grandes collections de *ḥadīṯ*-s qui préoccupent particulièrement les chercheurs occidentaux, mais sur le rôle du *ḥadīṯ* sunnite dans la civilisation islamique après la disparition de la question de l'authenticité (p. xxi). Dans la préface, il insiste sur le point de départ de cette recherche qui trouve son origine dans cette question à laquelle il avait souvent pensé des années avant d'entreprendre ce travail : « In the history of Sunni Islam, why are the *Sahīhayn* of al-Bukhārī and Muslim so special, what is their true, and how did they achieve this station? » (p. xxi). C'est pourquoi, rappelle-t-il, son ouvrage n'a pas pour objet de critiquer ni les deux auteurs, ni leurs œuvres. Dès l'introduction (p. 3-19), il fait un état des lieux quasi exhaustif des ouvrages et divers articles, dont le sujet, plus ou moins directement lié à la thématique des *ḥadīṯ*-s canoniques, est toutefois loin d'embrasser la problématique du Canon des *Ṣaḥīḥayn* telle qu'il envisage de s'y atteler dans cet ouvrage. Il passe ensuite en revue les positions des uns et des autres parmi les orientalistes les plus éminents, dont nous citrons à titre indicatif I. Goldziher (*Muslim Studies II*), M. Hodgson (*The Venture of Islam*), G. E. von Grunebaum (*Classical Islam: A History 600-1258*), N. Calder (*Studies in Early Muslim Jurisprudence*), J. van Ess (*Theologie und Gesellschaft*), et relève l'absence d'intérêt chez ces derniers concernant l'investigation qu'il s'apprête en conséquence à mener sur le sujet précis du phénomène de canonisation des *Ṣaḥīḥayn*. Même si elle n'est pas tout à fait fidèle aux théories de Max Weber, l'approche se veut irrémédiablement weberienne, avoue J. Brown, puisqu'elle gravitera autour de plusieurs concepts clés proprement weberiens, tels que standard, convention et autres, qui impliquent en fin de compte la ritualisation de l'autorité charismatique du prophète. Et c'est sous ce rapport d'analyse que sa thèse se veut innovatrice par comparaison avec les multiples contributions de ses prédécesseurs.

Mais auparavant, donnons un descriptif sommaire de cette étude. Pour volumineux et dense qu'il soit, l'ouvrage est divisé seulement en deux parties de taille quasi égale, mais non titrées. La première, qui compte 208 pages, est subdivisée en cinq chapitres, dont le premier correspond à l'introduction ; la seconde, totalisant 200 pages, est subdivisée également en cinq chapitres, mais de longueur inégale, le dernier étant la conclusion générale. Suivent deux appendices consacrés, l'un (p. 379-383) aux références principales dont sont tirés les renseignements relatifs à la constitution du réseau complexe de transmission des *Ṣaḥīḥayn* minutieusement rendu dans une excellente carte graphique proposée au quatrième chapitre (p. 103), l'autre (p. 384-385) à la question de la qualité des *Ṣaḥīḥayn*. Mais il semblerait que la délimitation de chacune des deux parties, au moins sur le plan thématique, soit difficile à établir, tant on a l'impression que certains chapitres trouveraient tout autant leur place dans la première partie que dans la seconde. Nous en voulons pour exemple le dernier chapitre de la première partie intitulé « Canon and community: al-Hākim al-Naysābūrī and the canonization of the *Sahīhayn* » (p. 154-206), qui aurait mieux convenu comme premier chapitre de la seconde partie. Néanmoins, du point de vue de l'auteur, cette division bipartite obéit à un schéma chronologique qui permet de dégager les deux grandes étapes décisives dans la ligne évolutive des deux œuvres. Outre les questions théoriques du Canon exposées et critiquées (p. 20-46) (1), la première partie a pour matière d'une part

(1) Chapitre dans lequel, à l'exception d'un article de Lanne Emmanuel, « La règle de la vérité », *in Lex Orandi Lex Credendi*, Rome, Éditrice Anselmiana, 1980, p. 57-70, toutes les sources secondaires citées sont en langue anglaise, y compris les contributions de chercheurs arabes (ex. Aziz al-Azmeh).

BCAI 24 (2008) Brown Jonathan: The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon., recensé par Lahcen Daaif
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

la présentation des deux auteurs et du contenu de leurs livres respectifs en mettant en exergue leurs particularités psychologiques et méthodologiques ; d'autre part la mise en évidence des mécanismes socioculturels censés avoir favorisé la canonisation progressive des *Sahīhayn*. Dans la seconde partie, l'auteur investit analytiquement certaines modalités techniques dont la canonisation semble avoir tiré parti, tout en accordant une place de choix aux figures traditionnistes et aux cercles d'enseignement traditionnel qui étaient d'avis contraire à propos du statut des *Ṣaḥīḥayn*. Toutefois, il faut rappeler que, sur le plan chronologique, ces deux parties renvoient également aux deux principales périodes historiques suffisamment mises en relief dans le processus de canonisation dont le point de séparation se situe aux environs de 450/1058.

En consacrant un chapitre entier aux publications de chercheurs, anglo-saxons dans leur majorité, sur le phénomène du Canon, J. Brown nous fait savoir que, dès le départ, il y règne le langage commun des études herméneutiques articulé aux « politiques de l'interprétation », malgré les diverses théories actuellement en confrontation dans le domaine. Il observe que, depuis les études pionnières de Frank Kermode et Stanley Fish sur la Bible et la littérature ainsi que sur le droit, le concept « Canon » est la résultante d'un rapport particulier entre culture et pouvoir. Depuis lors, ce champ unifié d'investigations, accédant à l'âge de la maturité, donne lieu à des réflexions nouvelles et suscite des débats autour de la notion de « Canon » et sa valeur, créant un niveau de recherche où affleureront des thèses soutenues dans l'ouvrage de Jan Gorak [(2)]. L'une des contributions anciennes d'ordre apologétique religieux remonte à la fin du XIXe siècle. On la doit à Allan Manzies qui s'efforçait, dans son article, de présenter le Nouveau Testament comme le « Canon » par excellence. Pour qu'il y ait canonisation, écrit ce dernier, deux conditions doivent être réunies : un livre qui représente pour la nation la norme de sa propre religion ; une autorité avec suffisamment de pouvoir pour prescrire à la nation que le livre doit être perçu comme une norme. Théorie séduisante, ajoute à juste titre J. Brown, parce qu'elle suppose déjà, comme premier élément, l'existence d'une autorité religieuse jouissant d'un degré de pouvoir nécessaire à l'établissement et au renforcement du « Canon » aux côtés des deux autres principaux éléments, à savoir la nation et la norme. Cette structure ternaire marquera fortement les études ultérieures et participera à l'émergence de nouvelles interrogations relatives aux formes potentielles de l'autorité à travers les diverses communautés. Mais c'est évidemment aux spécialistes allemands que revient le rang de pionniers dans les études de l'Ancien et Nouveau Testaments, réalisées entre fin du XVIIIe et début du XIXe siècle. Au terme de ce parcours que nous avons abrégé, l'auteur évoquera l'étude sur la Bible hébraïque, par Moshe Halbertal [(3)], qu'il tient pour le nouveau standard dans les investigations théoriques sur le Canon, une nouvelle étape dans les études du phénomène du Canon. Contrairement à ses prédécesseurs, Halbertal donne le coup d'envoi d'une structure pratique – révolutionnaire, renchérit J. Brown – pour étudier la relation entre processus de canonisation, autorité et identité, en mettant à contribution plusieurs disciplines allant de la jurisprudence à la philosophie du langage. Il a également forgé de nouveaux concepts opératoires, tel celui de texte formateur auquel une communauté donnée se doit de référer en vue d'améliorer son expression et développer son interprétation propre. Le texte devient de suite, par son examen, source d'autorité et de prestige à l'intérieur de la communauté, son étude elle-même s'assimile à un acte prépondérant de dévotion, eu égard à l'expérience religieuse dont il est l'expression, et c'est finalement à lui que l'on doit la fixité des frontières de la communauté qui l'a adopté. Halbertal a usé judicieusement de la notion de charité, qui s'est avérée très utile pour cerner de très près le principe de canonicité de sorte à l'extirper du flottement conceptuel qui le caractérisait dans les études antérieures (p. 30). D'où cette conclusion frappante que le degré de canonicité d'un texte correspond d'une certaine manière à la somme de charités qu'il reçoit dans ses interprétations (p. 44). C'est pour ces raisons, qui témoignent de l'originalité de l'approche de Halbertal en matière d'analyse du Canon en tant que phénomène historique et socioculturel, que J. Brown accorde une large place à son étude, qui lui a inspiré le septième chapitre de son ouvrage, « The Principle of Charity and the Creation of Canonical Culture » (p. 262-299). La notion de charité, rappelons-le, n'a été que récemment appliquée aux études sur la canonicité. Ce fut à l'origine un terme de la philosophie analytique, qui parviendra très vite à s'imposer comme concept d'usage significatif dans les études du langage (p. 43). Elle suppose *grosso modo* que le peuple est enclin généralement à interpréter les signes sous la meilleure lumière possible, une espèce de rapport charitable, par lequel sont minimisées en conséquence les contradictions internes du texte de base, comme sont conciliées les notions de vérités que celui-ci établit avec celles du monde extérieur. En ce sens, N. L. Wilson confirmera

(2) L. Emmanuel, *The Making of the Modern Canon*, London, Athon, 1991.

(3) *Id.*, *People of the Book : Canon, Meaning and Authority*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

BCAI 24 (2008) Brown Jonathan: The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon., recensé par Lahcen Daaif
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

dans son article cette tendance chez l'individu, dans un champ de données et de propositions, à porter son choix sur la partie qui offre le plus grand nombre de déclarations vraies (4). Il faut savoir gré à l'auteur d'avoir consacré ce deuxième chapitre à l'exposition et à l'énumération des points forts des plus intéressantes théories qui ont apporté de nouvelles lumières sur le phénomène du « Canon », ce qui constitue un prélude extrêmement important d'un point de vue méthodologique, bien que les références anglaises s'y taillent la part du lion.

Ce n'est qu'au troisième chapitre que l'on est dans le vif du sujet, c'est-à-dire sur le terrain de l'histoire du développement des sciences du *ḥadīṯ*. En effet, les deux imams al-Buḫārī et Muslim sont présentés et étudiés respectivement dans leur individualité historique et psychologique, en relation avec leur milieu et les figures politiques et savantes de leur époque. Chacune des deux notices s'enracine dans des sources les plus reculées que l'on puisse trouver à l'heure actuelle. Nous apprenons qu'au départ, quelques décennies après la mort des deux imams, les *Ṣaḥīḥayn* marquaient une bifurcation dans la littérature du *ḥadīṯ*, dans la mesure où ils étaient considérés comme une déviation de la voie du traditionnisme par certains traditionnistes bien en vue à cette époque. Ainsi, Abū Zurʿa al-Rāzī (m. 264/878), l'un des illustres maîtres fréquentés par Muslim qui représentait à lui seul une institution de *ḥadīṯ* à Rayy, et son collègue Ibn Wārā al-Rāzī (m. 270/884) incarnaient l'opposition de l'orthodoxie contre *Ṣaḥīḥ* de Muslim. Leur réaction était véhémente à l'idée d'un ouvrage authentique de *ḥadīṯ*, traduisant un grand malaise face à une telle entreprise d'emblée perçue comme un acte d'égoïsme qui risquait fort de saper les fondements de la transmission légale. Ce fut un premier choc pour l'ancienne école qui, en vertu des valeurs ascétiques qui fondaient la morale traditionniste de cette époque, déniait toute légitimité à la quête de l'authenticité pure en matière de tradition. Et pour mieux montrer à quel point les deux imams n'étaient que deux savants traditionnistes ordinaires parmi tant d'autres, J. Brown nous invite à examiner un florilège des témoignages de leurs contemporains pour juger de leur valeur alors par comparaison avec les grands traditionnistes de leur époque. On a ainsi des propos remontant à l'un des compagnons des deux imams, dont il ne viendrait pas à l'esprit de citer l'un d'eux comme digne successeur de ses maîtres. Un autre collègue de Muslim, Ḥammād b. Salāma (m. 286/899) est un exemple significatif en ce sens. On lui prête d'avoir déclaré ne reconnaître d'égal, en matière de *ḥifẓ al-ḥadīṯ*, à Yahyā al-Ḏuhlī (m. 258/872) et Isḥāq b. Rāḥawayh (m. 238/853) qu'Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 277/889-890). De même, dans le témoignage de leur contemporain Abū Kurzāḏ (m. 281-284/894-988), il est question de quatre traditionnistes dignes de leurs maîtres, dont sont absents nos deux imams. Toutefois, ils ne sont pas ignorés aux yeux d'autres traditionnistes qui les identifiaient aux plus marquantes figures des sciences du *ḥadīṯ*, au même titre qu'Ibn Ḥanbal (m. 241/855) et Ibn al-Madīnī (m. 234/849). La dimension hagiographique est mise à contribution, à travers l'oniromancie à laquelle recourraient les disciples dévoués pour rehausser du rang leurs maîtres défunts. Abū ʿAbd Allāh al-Firabrī (m. 320/932), disciple d'al-Buḫārī, aurait vu en rêve celui-ci marcher derrière le Prophète en suivant pas à pas ses traces (5). Il convient de nous attarder un moment sur l'incontournable dispute entre al-Buḫārī et al-Ḏuhlī relatée dans toutes les collections biographiques. Elle est retracée non seulement en tant que divergence théologique à propos de la prononciation créée du Coran (*ḫalq lafẓ al-Qurʾān*), mais aussi comme animosité ressentie par al-Ḏuhlī à la suite du succès d'al-Buḫārī dans son propre cercle d'influence. Même si ce dernier s'explique dans son *Ḫalq afʿāl al-ʿibād (la création des actes humains)* (6), il ne faut pas se hâter de l'inscrire au nombre des traditionnistes à tendance rationaliste, par opposition aux *über-Sunnis* (ultra-conservateurs), dans la mesure où il y confesse son allégeance aux *ahl al-ḥadīṯ*. La solution subtile d'une catégorie médiane de semi-rationalistes entre les ultra-conservateurs et leurs adversaires rationalistes, avancée par Ch. Melchert, qui permettrait de ranger al-Buḫārī aux côtés de deux autres illustres šāfiʿites, al-Ṭabarī (m. 310/923) et al-Muzanī (m. 264/878) tend en fin de compte à rapprocher un peu plus al-Buḫārī du camp des rationalistes. En outre, contrairement à al-Ṭabarī dont la défense de la thèse du Coran incréé consiste dans des développements sophistiqués largement tributaires de la logique formelle, al-Buḫārī, lui, ne recourt jamais dans aucun de ses écrits qui nous sont parvenus pour fonder son argumentation, ni aux termes techniques de la logique islamique, ni au jargon philosophique. Dès lors, la place qui lui convient devrait être fixée plutôt du côté d'Ibn Ḥanbal que de celui d'al-Ṭabarī (p. 79). À cette pertinente comparaison entre les deux hommes, l'on regrette que l'auteur ait complètement ignoré l'étude

(4) *Id.*, « Substance without Substrata », *in Review of Metaphysics*, 12, nº 4, 1959, p. 521-239.

(5) Propos rapportés par le disciple d'al-Firabrī, Ibn ʿAdī Abū Aḥmad ʿAbd Allāh al-Ǧurǧānī (m. 365/975-976) dans sa collection consacrée à la critique des garants faibles, *al-Kāmil fī ḍuʿafāʾ al-riǧāl*, I-VII, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1405/1985, I, p. 140.

(6) *Ibid.*, éd. ʿAbd al-Raḥmān ʿUmayra, Riyadh, Dār al-Maʿārif al-Suʿūdiyya, 1398/1978.

BCAI 24 (2008) Brown Jonathan: The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon., recensé par Lahcen Daaif
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

sur l'exégèse coranique d'al-Ṭabarī (7), par Cl. Gilliot – non citée dans la bibliographie – qui lui aurait été d'un grand intérêt à ce stade d'analyse. On s'aperçoit finalement que, de leur vivant et plus d'un siècle après leur disparition, les deux imams étaient considérés comme de simples experts en *ḥadīṯ* parmi d'autres, que l'on mettait au même rang que leurs maîtres. L'auteur apparaît à ce niveau de son travail d'une érudition maîtrisée, tant par l'aisance dont il fait preuve dans la manipulation des sources que par les détails sur lesquels il s'attarde à bon droit dans des notes touffues de bas de page. Il revient sur la différence majeure de méthode entre les deux imams, en mettant l'accent sur la rencontre effective des garants qui constitue la règle principale de l'authenticité du *ḥadīṯ* chez al-Buḫārī et son maître Ibn al-Madīnī, règle ouvertement contestée par Muslim, qui soutenait qu'entre deux transmetteurs contemporains, la rencontre ne doit pas d'être érigée en règle d'authenticité. En effet, dans son introduction *(muqaddima)* à son *Ṣaḥīḥ*, il écrit que, lorsque l'*isnād* est formulé en « *ʿanʿana* », c'est-à-dire avec la particule « *ʿan* » (de), il suffit que les deux transmetteurs soient contemporains et qu'il n'y ait évidemment aucune indication contraire quant à l'impossibilité de leur rencontre. Il appuie sa position sur les avis des grands maîtres traditionnistes comme Mālik b. Anas (m. 179/795) et Šuʿba b. al-Ḥaǧǧāǧ (m. 160/776), pour qui une telle preuve n'était pas exigée, sauf dans le cas précis où un rapporteur était soupçonné de falsification dans les *isnād*-s *(tadlīs)*. Cette divergence de méthode a donné lieu à un écart entre les deux imams en termes du nombre de transmetteurs : 420 chez al-Buḫārī sont absents chez Muslim, tandis que 620 chez celui-ci sont exclus chez celui-là. Curieusement cela n'a pas empêché le nombre de traditions communes aux deux œuvres d'atteindre 2 326, et celui de rapporteurs de totaliser 2 400 environ. Il est une autre distinction à considérer entre les deux imams : alors que le primat du *fiqh* est au cœur de la méthodologie d'al-Buḫārī dans l'ordonnancement de son recueil, la tendance méthodologique chez Muslim favorise les traditions prophétiques au détriment des propos des Compagnons, ne tenant que rarement compte des thèmes juridiques proprement dits et en faisant fi des récits et commentaires personnels sans chaîne de garants. Il en ressort la facilité d'accès que l'on reconnaît au *Ṣaḥīḥ* de Muslim.

Tout au long du IVe siècle de l'hégire, le besoin d'un consensus communautaire autour des *ḥadīṯ*-s se fait sentir partout dans les différents milieux théologiques et juridiques, tout comme au sein des polémiques entre sunnites et šīʿites. Et jusqu'à la moitié du siècle suivant, se constituera progressivement un réseau dense et complexe d'enseignement et de transmission de *ḥadīṯ*-s par lequel sera pris en charge l'étude des deux *Ṣaḥīḥayn*. Le sectionnement géographique, rigoureusement établi par l'auteur pour nous rendre compte de ce foisonnement intellectuel, révèle que les centres les plus fertiles de ce réseau étaient situés à Naysābūr et sa région pendant le IVe siècle (p. 124-128), puis à Baġdād principalement pendant la première moitié du Ve siècle, mais aussi à Ǧurǧān (p.128-130), à Isfahān et en Asie centrale (p.134-135). Durant cette même période, d'autres recueils de traditions verront le jour dont certains aspireront, à l'instar des deux imams, à l'authenticité, comme l'illustre le titre de *Ṣaḥīḥ* pour le recueil d'Ibn Hibbān (m. 354/965). Mais c'est aussi pendant ce laps de temps que les deux *Ṣaḥīḥayn* accéderont au statut de textes formateurs, en ce qu'ils donneront naissance à un nouveau genre dans la littérature du *ḥadīṯ* : *mustaḫraǧ*. La discipline de l'*istiḫrāǧ*, par le moyen des deux procédés distincts qui la constituent, à savoir l'« extraction » et le « rattrapage », a pour seule fin de « chercher à inclure » des traditions, en conformité avec les règles observées dans le recueil de *ḥadīṯ*-s sur lequel est pratiqué *l'istiḫrāǧ*. À travers celui-ci, la quête d'un *isnād* vivant, plus précisément un *isnād ʿālī* (supérieur), retrouve un nouveau souffle qui, ce faisant, va présider à l'instauration de l'autorité des deux recueils authentiques. L'auteur a fait état des plus importants *mustaḫraǧāt*, dont ceux d'Abū ʿAwāna (m. 312/924-925) et d'al-Isbahānī (m. 430/1038), sur *Ṣaḥīḥ* Muslim, et celui d'al-Ismāʿīlī (m. 371/981-982) sur *Ṣaḥīḥ* al-Buḫārī, pour marquer le grand intérêt que l'on prêtait alors à cette nouvelle production en matière de *ḥadīṯ*. Parallèlement à l'*istiḫrāǧ* qui a fait flores à Naysābūr, se développe un genre similaire, appelé *atrāf* (les bouts des traditions), une sorte d'index des *ḥadīṯ*-s qui a pour objet de fournir l'ensemble des *matn*s des recueils de base d'une manière ramassée, en ne citant qu'un bout *significatif* de chaque tradition. Quoique de portée limitée par rapport au premier, le genre *atrāf* n'en reste pas moins une activité intellectuelle déterminante dans le processus de canonisation des deux œuvres. La contribution en ce sens est avantagée tout autant par les œuvres critiques sur les *Ṣaḥīḥayn*, celle qui y traque les transmissions défectueuses *(ʿilal)* et celle dite *ilzāmāt* (8), qui s'attachent à transcrire les traditions qui auraient dû être incluses dans les *Ṣaḥīḥayn*.

(7) *Ibid., Exégèse, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Ṭabarī*, J. Vrin (coll. Études musulmanes, XXXII, Paris, 1990, notamment « IV. L'essence de Coran », p. 254-259, et « V. Les actes humains et les Qadarites », p. 259-276.

(8) Dont le plus souvent cité est l'ouvrage d'al-Dāraqutnī (m. 385/995), *Kitāb al-ilzāmāt wa l-tatabbu*ʿ, éd. Muqbil b. Hādī al-Wādiʿī, Médine, al-Maktaba al-Salafiyya, 1978.

BCAI 24 (2008) Brown Jonathan: The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon., recensé par Lahcen Daaif
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Ainsi que tient à le souligner J. Brown en intitulant ce quatrième chapitre « Période du processus de canonisation intense », c'est lors de cet espace historique que s'est réellement constitué le noyau dur d'oulémas traditionnistes qui se sont saisi des *Ṣaḥīḥayn* comme d'un texte formateur pour s'impliquer dans l'héritage prophétique.

À la différence des *mustaḫrağāt* qui ont vu le jour très tôt, approximativement vers l'an 270/880, les *mustaḍrakāt*, y compris dans leur forme d'*ilzāmāt*, ne se développeront qu'au cours du siècle suivant. Le plus célèbre ouvrage en matière d'*istiḍrāk* reste sans conteste celui d'al-Ḥākim al-Naysābūrī (m. 405/1014), qui s'était investi dans cette entreprise dans un but apologétique bien précis. En effet, il visait à l'extension des règles d'authenticité en œuvre dans les *Ṣaḥīḥayn* pour les faire partager à l'ensemble des corps théologiques et juridiques de la sphère sunnite. Grâce à son *mustaḍrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn* (9) et à l'ensemble de ses œuvres qui traitent de la tradition, à la suite de son maître al-Dāraqutnī (m. 385/995), on apprend que sa vision des *Ṣaḥīḥayn* est largement distincte de celle des auteurs des *Mustaḫrağāt*. De textes de base soumis à l'étude critique chez les premiers, ils deviennent pour al-Ḥākim le point culminant des sciences du *ḥadīṯ*. Ainsi, bien qu'il ne les tienne pas pour infaillibles, tout *isnād* absent des *Ṣaḥīḥayn*, écrit-il, doit faire l'objet de l'examen des experts. Le consensus *(iğmāʿ)* de la *umma*, notion originaire des fondements du droit, se voit dorénavant introduit dans la sphère du *ḥadīṯ*, à la faveur d'al-Ḥākim qui, pour la première fois semble-t-il, en fait usage par référence aux conditions d'authenticité établies par les deux imams. Dans les citations qui subsistent de son monumental ouvrage perdu, *Tārīḫ Naysābūr*, ainsi que le rapporte al-Šahabī (m. 728/1328) (10), il recourt à cette notion d'*iğmāʿ* pour témoigner de la disqualification unanime d'un garant de *ḥadīṯ*, au lieu de recourir aux termes techniques d'usage dans son milieu tels que *mašhūr*, *mustafīd*, etc. Ce projet communautaire s'explique également par les critiques muʿtazilites des règles de l'authenticité auxquelles était confronté al-Ḥākim dans sa région de Ḫurāsān et Naysābūr par l'intermédiaire des écrits d'Abū al-Qāsim al-Balḫī (m. 319/931) et de son contemporain, et non des moindres, al-Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār (m. 303/915-916) qui, lors de séances de transmission des traditions *(amālī)*, avait rapporté une quantité considérable de *ḥadīṯ*-s via ses propres canaux (*isnād*-s). Ils avaient pour règle en matière de droit *(fiqh)* et de ses fondements *(uṣūl)* de ne tenir compte que des *ḥadīṯ*-s d'au moins deux rapporteurs, récusant les *ḥadīṯ*-s *al-aḥad*. Ils admettaient l'authenticité des *Ṣaḥīḥayn* à l'exclusion des autres collections. C'était là la menace qui inquiétait al-Ḥākim et le motivait à la fois au cours de toute sa carrière de traditionniste. C'est à lui, précise l'auteur, que revient le mérite d'avoir fait des *Ṣaḥīḥayn*, tant en *fiqh* qu'en *uṣūl*, le tronc commun d'authenticité à l'usage de toutes les écoles juridiques. L'étendue de son rôle est perceptible dans les positions des hautes figures šāfiʿites qui avaliseront, comme fiables et certaines, les méthodes d'examen pratiquées par les deux imams, ainsi que par son collègue Abū Isḥāq al-Isfarāyīnī (m. 418/1027), son disciple Abū Naṣr al-Wā'ilī (m. 444/1052) et le grand imam al-Ḥaramayn ʿAbd al-Mālik al-Ǧuwaynī (m. 478/1085). L'auteur a raison de consacrer un sous-chapitre pour traiter de ce nouveau fond commun que représente désormais l'authenticité des *Ṣaḥīḥayn* (p.194-204) admise entre les grands blocs actifs du sunnisme : les ḥanbalites/ultra-conservateurs et l'école šāfiʿite/ašʿarite.

Le v^e^ siècle de l'hégire sera celui au cours duquel les deux *Ṣaḥīḥayn* passeront progressivement d'une autorité théorique acquise au sein du corps savant de la transmission (*riwāya*), au statut de textes d'autorité à l'échelle communautaire. Le *taḫrīğ*, en ce qu'il constitue le procédé dans lequel les deux *Ṣaḥīḥayn* trouvent leur plus saillante application, est appelé à avoir un rôle déterminant dans ce nouveau processus à l'issue duquel ils seront identifiés, dans presque tous les domaines du savoir religieux par-delà le cadre restreint du *ḥadīṯ*, comme seules références communes d'authenticité. La question de l'authenticité des *ḥadīṯ*-s ne s'était effectivement imposée aux juristes et théologiens qu'à la suite de positions divergentes, voire contradictoires, nécessitant l'examen des preuves scripturaires qui les fondaient. Parmi les nombreux exemples cités, celui du théologien šāfiʿite Abū Isḥāq al-Šīrāzī (m. 476/1083) illustre cet éveil à la nécessité de passer au crible les traditions sur lesquelles reposaient les arguments des adversaires. Celui-ci n'exclut pas l'éventualité, pour un savant šāfiʿite, dans certains cas spécifiques, d'exiger de son contradicteur de fournir les chaînes de transmission pour les *ḥadīṯ*-s qu'il aurait avancés comme arguments scripturaires (p. 210). En revanche, poursuit-il, si un adversaire le soumettait à la même épreuve, il suffirait alors au šāfiʿite de le renvoyer au *kitāb al-muʿtamad*, c'est-à-dire aux livres des *sunan*, et plus clairement aux *Ṣaḥīḥayn*. On retrouve chez Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 505/1111) une déclaration analogue dans laquelle il faisait état de valeur de preuve incontournable que constituent les *Ṣaḥīḥayn* sans toutefois éprou-

(9) *Ibid.*, éd. Yūsuf ʿAbd al-Raḥmān al-Marʿašlī, I-V, Le Caire, 1997, réimp. Beyrouth, Dār al-Maʿrifa.

(10) Al-Šahabī, *Mīzān al-iʿtidāl fī naqd al-riğāl*, I-IV, éd. ʿAlī Muḥammad al-Baǧāwī, Beyrouth, Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʿArabiyya, s.d., II, p. 503.

BCAI 24 (2008) Brown Jonathan: The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon., recensé par Lahcen Daaif
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

ver le besoin de s'y attarder. Le jurisconsulte, écrit-il, est dans l'obligation de se conformer aux *ḥadīṯ*-s qu'il trouve dans ces deux œuvres, au risque, en s'en détournant, de briser sciemment le consensus de la communauté (11). À propos de cette position d'al-Ġazālī, il faut garder à l'esprit que sa connaissance très lacunaire en la matière lui avait valu de très véhéments reproches de la part des traditionnistes, à la suite de la publication de son *Ihyā'*. Il en sera question d'ailleurs plus loin (p.354-356). Peut-être cet état de fait n'était-il pas étranger à son opinion en faveur des *Ṣaḥīḥayn* et qu'il y visait une réputation d'allié auprès des parangons des écoles du *ḥadīṯ* de plus en plus influents. Mais il semble que l'auteur préfère ne pas trop s'impliquer dans ces considérations approximatives. Le contemporain d'al-Ġazālī, le mystique Abū al-Faḍl al-Maqdisī (m. 507/1113) dans son traité de soufisme, était du même avis sur les *Ṣaḥīḥayn* qu'il considérait les seules estampilles de l'authenticité de l'avis commun de toute la communauté. C'est pour cette raison qu'il ne tiendra compte dans son traité que des *ḥadīṯ*-s des *Ṣaḥīḥayn*, mais aussi de ceux qui satisfont aux règles d'authenticité exigées par les deux imams (*šarṭihimā*) sans qu'ils y figurent, à l'exclusion de tout *ḥadīṯ* étrange (*ġarīb*) (12). Preuve que le *taḫrīǧ* a aussi bien participé au renforcement de l'autorité intrinsèque de ces deux œuvres qu'à leur extension au-delà des cercles du *ḥadīṯ* proprement dits. Tout comme avec les personnages šāfiʿites cités plus haut, avec les représentants des autres écoles sunnites aussi – suivant la contribution juridique et théologique de chaque école et en fonction de leurs propres rapports aux recueils canoniques en circulation à cette époque –, les deux livres majeurs allaient devenir une référence d'autorité en matière de *ḥadīṯ*. Le particularisme mālikite dans cette entreprise est manifeste, d'une part à travers la production d'Abū al-Walīd al-Bāǧī (m. 474/1081) dont le souci majeur, en se référant aux *Ṣaḥīḥayn*, était de fonder les principes de la théorie légale de l'imam Mālik (p. 225-226) et subséquemment d'asseoir l'autorité du *Mawatta'* comme texte formateur (13) ; d'autre part, au travers des efforts de *taḫrīǧ* effectués par son disciple Ibn ʿAbd al-Barr (m. 463/1070) pour les mêmes raisons (14). En cela, ils diffèrent d'un éminent théoricien du droit ḥanbalite Abū Yaʿlā Ibn al-Farrā' (m. 458/1066), qui s'appliquait avec acharnement à critiquer les thèses muʿtazilites autant que les doctrines aš'arites sur les attributs divins, dans son fameux ouvrage *Kitāb al-muʿtamad* (15) en recourant massivement aux *Ṣaḥīḥayn* en tant que références authentiques. Son fils, Ibn Abī Yaʿlā (m. 525/1131), poursuivra le même but, plus spécialement contre les aš'arites au moyen du même procédé. Dans cette configuration évolutive des rapports des écoles aux deux œuvres, on s'aperçoit que seuls les ḥanafites restaient encore à la traîne. Bien qu'ils aient joué un rôle prépondérant dans la transmission des *Ṣaḥīḥayn*, ainsi que l'auteur en a fait état dans le quatrième chapitre, ils ne les ont adoptés comme étalon d'authenticité que tardivement, à compter du VIII^e siècle de l'hégire. Entreprise réticente qui plus est, car, en dépit du retard accumulé, elle n'en était pas moins tâtonnante à ses débuts : ainsi avec ʿAlā' al-Dīn al-Buḫārī (m. 730/1329-30) (16) dans son commentaire sur le traité de théorie légale de son prédécesseur ḥanafite Abū al-Ḥasan al-Bazdawī (m. 482/1089) (p. 226-227) (17). Reste à savoir pourquoi trois siècles de retard par rapport aux šāfiʿites. Pour nous éclairer sur ce problème, J. Brown rappelle le point focal du ḥanafisme, dont il tirait sa singularité caractéristique, à savoir qu'il représentait dans sa majeure partie l'école des partisans de la raison contre laquelle se tenaient en constante opposition les tenants de la thèse inverse, les défenseurs de la transmission. Par ailleurs, le mépris des ḥanafites pour les gens du *ḥadīṯ* avait été suscité par leur condamnation formelle par al-Buḫārī et al-Hākim al-Naysābūrī qui leur reprochaient de s'être détournés de la vraie *sunna* du Prophète au profit de leur propre *ra'y*. Et pour n'en citer qu'un seul exemple, l'auteur mentionne Mutīʿ Makḥūl al-Nasafī (m. 318/930) qui aurait déclaré que les gens du *ḥadīṯ* n'étaient que de stupides littéralistes

(11) Al-Šīrāzī, *Kitāb al-maʿūna fī al-Ǧadal*, éd. ʿAbd al-Maǧīd Turkī, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1408/1988, p. 55 ; al-Razālī, *al-Mankūl min taʿlīqāt al-uṣūl*, éd. Muḥammad Ḥasan Hītū, s.d., p. 269.

(12) *Id.*, *Ṣafwat al-taṣawwuf*, éd. Rādah al-Muqaddam ʿAdrah, Beyrouth, Dār al-Muntaḫab al-ʿArabī, 1995, p.133.

(13) Surtout dans son ouvrage *al-Muntaqā Šarḥ al-Muwatta'*, I-VII, Le Caire, Dār al-Fikr al-ʿArabī, [1982], mais également dans son *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl*, éd. Muḥ. ʿAbdel-Maǧīd Turkī, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1407/1986, où il défendait agressivement les positions de Mālik en matière de théorie légale contre les critiques des ḥanafites et des ultra-sunnites.

(14) À titre d'exemple, dans son monumental ouvrage *Kitāb al-Tamhīd li-mā fī al-Muwatta' min al-maʿānī wa l-asānīd*, éd. Mustafā b. Aḥmad al-ʿAlawī et Muḥammad ʿAbd al-Kabīr al-Bakrī, I-XXVI, 2^e éd., Rabat, Wizārat ʿUmūm al-Awqāf wa-l-Šuʾūn al-Islāmiyya, 1402/1982 [1^re éd. 1387/1967].

(15) *Id.*, *K. al-muʿtamad fī uṣūl al-Dīn*, éd. Wadīʿ Zaydān Ḥaddād, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1974 ; mais aussi dans son *al-ʿUdda fī uṣūl al-fiqh*, I-III, éd. Aḥmad b. ʿAlī Sīr al-Mubārak, Beyrouth, Mu'assasat al-Risāla, 1400/1980.

(16) Il s'agit de son *Kašf al-asrār ʿan uṣūl Fakr al-Islām al-Bazdawī*, I-II, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1394/1974.

(17) **Il s'agit d'Abū ʿUṣr ʿAlī b. Muḥammad et de son traité intitulé** *Kanz al-wuṣūl ilā maʿrifat al-uṣūl*, qu'il ne faut surtout pas confondre avec son frère cadet al-Bazdawī Abū Yusr Muḥammad b. Muḥammad (m. 493/1100), auteur également d'un traité d'*uṣūl*, *Kitāb fīhi maʿrifat al-huǧaǧ al-šarʿiyya*, éd. M. Bernand & É. Chaumont, Le Caire, IFAO, 2003, dans lequel en effet il n'est fait aucune distinction à caractère canonique des deux *Ṣaḥīḥayn*.

BCAI 24 (2008) Brown Jonathan: The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon., recensé par Lahcen Daaif
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

tout juste bon à pérorer les propos du Prophète sans comprendre son véritable message. Ainsi, à l'origine du retard ḥanafite, on trouve des rapports tendus qui mettaient aux prises les imams traditionnistes et les savants ḥanafites et allaient se perpétuer longtemps à travers les générations ultérieures jusqu'au VIIIe siècle de l'hégire.

Dans le septième chapitre l'auteur revient sur le principe de charité, dont il a été question au départ, pour l'articuler cette fois au processus de l'émergence de la culture canonique en ce qui concerne les *Ṣaḥīḥayn*. Les étapes de ce processus, dans la mesure où elles sont rigoureusement découpées par l'auteur, se révèlent d'autant plus pertinentes que chacune d'elles se présente comme un espace historique dans lequel s'est réalisé un segment constitutif de ce phénomène. Les débuts de la culture canonique survenaient ainsi à Baġdād, dès la fin du IVe siècle / début du XIe siècle, pour arriver à son terme vers 460/1070. Et l'on passe ainsi d'une première étape d'étude des *Ṣaḥīḥayn*, due aux maîtres illustres en sciences du *ḥadīṯ*, à l'étape suivante, celle de leurs disciples dont l'approche n'était déjà plus la même. Il en ressort un passage retraçant cette relation que Halbertal instaure entre le niveau de canonicité auquel succède celui où l'esprit de charité se mêle à l'étude du texte canonique. Les premiers, tels qu'Ibn ʿAmmār al-Šahīd (m. 317/929-930), Abū Bakr al-Ismāʿīli (m. 371/981-982), dans sa fibre rationaliste, et al-Dāraqutnī [18], malgré le grand intérêt qu'ils avaient manifesté pour les deux œuvres, n'éprouvaient le moindre scrupule à les critiquer s'il s'était avéré que leurs auteurs avaient péché contre les règles de transmission qu'ils s'étaient fixées eux-mêmes. Or, leurs disciples, quant à eux, allaient ouvertement prendre parti pour les auteurs des *Ṣaḥīḥayn*, comme l'illustre parfaitement le cas d'Abū Masʿūd al-Dimašqī (m. 401/1010-1011), qui composa spécialement un traité [19] pour défendre Muslim contre les critiques non fondées de son maître al-Dāraqutnī. Mais lorsque les critiques de ce dernier étaient solidement justifiées, Abū Masʿūd ne se faisait pas faute de laver Muslim de tous les soupçons pour les mettre sur le compte de ses transmetteurs, allant parfois jusqu'à déclarer, à sa décharge, que telle ou telle version de tel ou tel *ḥadīṯ* n'était pas alors à sa disposition (p. 264-265). Le contraste est sans doute saisissant entre l'impartialité de la critique des maîtres et la propension au panégyrique, sous l'effet de l'esprit charitable qui caractérise la critique des disciples. Le plus frappant à ce sujet est qu'il règne dorénavant une atmosphère où il n'est plus bon de relever les imperfections des deux auteurs sans ménager au préalable les susceptibilités des élites religieuses. En tout cas, la prudence et la discrétion en tant que marques d'une défensive préventive sont de rigueur. C'est ce que laisse supposer l'usage qu'en a fait al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (m. 463/1071) dans sa critique du dictionnaire biographique d'al-Buḫārī [20]. Contrairement aux maîtres du siècle dernier qui ne ressentaient pas le besoin de se justifier systématiquement de leurs critiques, al-Baġdādī semble contraint de le faire pour éviter d'être la cible de l'ire des traditionnistes à la tête desquels se tenaient les ḥanbalites. Les notices biographiques des deux imams, dans *Tārīḫ Baġdād*, s'inscrivent avec autant d'efficacité que l'étude des *Ṣaḥīḥayn* dans cette perspective de canonisation culturelle (p. 267-275), puisqu'elles seront à la base de l'ensemble des notices ultérieures. Mais dans l'ensemble des aspects de la culture canonique des *Ṣaḥīḥayn*, c'est à Ibn al-Ṣalāh (m. 643/1245) et al-Nawawī (m. 676/1277) que reviennent les rôles les plus déterminants : réfuter les critiques, notamment celle d'al-Dāraqutnī, évaluer l'authenticité des *Ṣaḥīḥayn* et s'y référer même pour délivrer des avis juridiques *(fatāwā)* (p. 246-247).

Cette culture canonique dominante se verra, dès l'époque d'Ibn al-Ṣalāh qui en est l'artisan principal, contestée et subira la réaction toute prévisible des adversaires parmi les juristes et savants traditionnistes de tous bords. Si d'un côté il y a des partisans de la théorie de la charité pour les *Ṣaḥīḥayn* défendue par Ibn al-Ṣalāh et al-Nawawī, tels qu'al-Ḏahabī (m. 748/1348) et Ibn Ḥağar (m. 852/1448-1449), de l'autre se tiennent les antagonistes de cette théorie parmi les hautes figures de la jurisprudence et du traditionnisme, tels que le šāfiʿite Ibn Daqīq al-ʿĪd (m. 702/1303) et le ḥanafite Ibn Abī al-Wafā' (m. 775/1374), pour lesquelles une telle assertion est dépourvue du moindre fondement légal. Au reste, il ne s'agit pas là du début d'une remise en cause du statut canonique des œuvres majeures du *ḥadīṯ (al-kutub al-sitta)*. En effet, environ un siècle après les orientations d'Ibn al-Ṣalāh et al-Nawawī, le rejet de la culture canonique des *Ṣaḥīḥayn* reprend de plus belle, mettant à ébullition les tensions d'antan entre les desseins idéologiques de l'institution qui a transformé les *Ṣaḥīḥayn* en référence d'autorité et le

(18) Respectivement, *ʿIlal al-aḥādīṯ fī kitāb al-ṣaḥīḥ li-Muslim b. al-Ḥağğāğ*, éd. ʿAlī b. al-Ḥasan al-Ḥalabī, Riyad, Dār al-Hiğra, 1412/1991 ; *al-Mustaḫraǧ ʿalā Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* (cf. sur al-Ismāʿīlī, p. 109-111) ; *Kitāb al-ilzāmāt wa l-tatabbuʿ*, éd. Muqbil b. Hādī al-Wādiʿī, Médine, al-Maktaba al-Salafiyya, 1978 ; *Ḏikr aqwām aḫraǧahum al-Buḫārī wa Muslim b. al-Ḥağğāğ fī kitābayhimā wa aḫraǧahum Abū ʿAbd al-Raḥmān Aḥmad b. Šuʿayb al-Nasāʾī fī Kitāb al-Ḍuʿafā'*, Ms. Ahmet III 624, Istanbul, Bibliothèque de Topkapı Sarayı, ff. 253a-4b.

(19) *Id.*, *Kitāb al-aǧwiba*, éd. Ibrāhīm b. ʿAlī Kulayb, Riyad, Dār al-Warrāq, 1419/1998.

(20) Al-Baġdādī, *Kitāb mūḍiḥ awhām al-ǧamʿ wa- l-tafrīq*, I-II, Haydarābād, Dā'irat al-Maʿārif, 1378/1959.

BCAI 24 (2008) Brown Jonathan: The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon., recensé par Lahcen Daaif
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

parti iconoclaste constamment attaché à l'examen critique des *matn*-s dits uni-individuels (*ḥadīṯ al-aḥad*) (p. 301). Cette tension atteindra son paroxysme avec l'émergence de la réforme salafite au VIIIe siècle de l'hégire. Aussi, ayant prêté une attention particulière à l'étude critique des *ḥadīṯ*-s au détriment des traditionnelles interprétations d'écoles *(maḏāhib)* et favorisé l'esprit critique au point de remettre en cause le principe d'*iğmāʿ* sur lequel repose la canonisation des deux Livres, ce courant assaille-t-il les fondations de l'édifice du *ḥadīṯ* en tant que Canon. Les deux figures salafistes les plus actives – sur lesquelles s'est attardé l'auteur à juste titre, à grands renforts de citations et de références comprenant les liens et sites Internet – sont celle du Yéménite al-Amīr al-Ṣanʿānī (m. 1768) (p. 314-318) et, surtout, celle de notre contemporain Nāṣir al-Dīn al-Albānī (m. 1999) (p. 321-331). La férocité de la critique des partisans des *maḏāhib* à l'égard de ce dernier en dit long aussi bien sur le rôle du Canon, comme symbole puissant de la tradition institutionnelle de l'Islam classique, que sur sa fonction efficiente au sein de la culture religieuse savante. Depuis la déclaration d'al-Baġdādī en vertu de laquelle, hormis le Coran, nul livre ne saurait se soustraire à la critique, jusqu'à sa reprise pour ainsi dire par al-Albānī, mille ans plus tard, force est de constater que l'effort de l'école iconoclaste du *ḥadīṯ*, loin de fléchir, s'est au contraire poursuivi continuellement aux côtés de celle de la culture canonique des *Ṣaḥīḥayn* durant son expansion. À cette différence près, qu'à l'époque moderne elle va susciter pour la première fois de vives condamnations, telles celles dirigées contre al-Ṣanʿānī par l'Indien Shāh Walī Allāh al-Ḏihlawī (m. 1762), investi dans la quête de l'unité perdue de la *umma*, et celles dirigées contre al-Albānī, au XXe siècle, par plusieurs détracteurs dont le soufi marocain ʿAbd Allāh b. al-Ṣiddīq al-Ġumārī (m. 1993), Mullā Ḫāṭir Ḫalīl (m. 1994) (21), le ḥanafite Abū Rudda ʿAbd al-Fattāh (d. 1997) et Maḥmūd Saʿīd Mamdūḥ (22). Mais la détermination d'al-Albānī s'avère inébranlable, comme on peut aisément s'en apercevoir dans ce passage où, légitimant du coup son orientation par affiliation à al-Šāfiʿī (m. 204/820), il déclare : « […] a scholar must admit an intellectual truth expressed by Imām al-Shāfiʿī in a narration attributed to him: God has forbidden that any except His Book attain completion (*abā Allah* (*sic*) *an yatimma illā kitābuhu*) (23). » Bien plus, dans un autre passage, il traite d'ignorants ceux de ses contradicteurs qui, par chauvinisme, professent aveuglément que l'ensemble des *matn*-s contenus dans les *Ṣaḥīḥayn* est authentique (24).

Dans le neuvième et pénultième chapitre, intitulé « Canon and Synecdoche: The *Sahīhayn* in Narrative and Ritual », J. Brown s'efforce de mettre en lumière un tout autre aspect en corrélation directe avec le statut de Canon dont jouissent les deux recueils. Il fait appel à la figure de rhétorique de la synecdoque qu'il distingue, d'une touche nuancée de sens, de la métonymie en s'aidant des développements réalisés par Hayden White (25). Bien que les deux figures, en effet, renvoient à des procédés de langage analogues à première vue, la fonction de la synecdoque consiste dans l'*essentialisation* du résultat de la métonymie appliquée aux deux éléments de comparaison. Ainsi, si *prendre la partie pour le tout* en tant que figure métonymique réfère à un rapport de représentation entre les deux éléments, sur le plan de la synecdoque l'accent est plutôt mis sur le premier élément, lieu de la cristallisation en quelque sorte du caractère du second, d'où ce concept d'*essentialisation*. Il y a lieu de faire le lien entre la fonction qualitative de la synecdoque et les conséquences de la canonisation des deux recueils : la vénération démesurée que le monde sunnite témoignait pour eux, comme fonds authentique du legs prophétique, se muait en qualité parfaitement appropriée pour les doter de cette qualité d'*essentiel*. Dès la fin du VIIIe /XVe siècle, on assiste à l'édition d'une pléthore de livres sur les mérites de la lecture globale *(katm)* des *Ṣaḥīḥayn* et d'autres recueils du *ḥadīṯ*. Au reste, l'usage rituel que l'on fait des deux recueils, soit pour marquer un moment historique ou rehausser le rang d'un événement religieux ou politique, paraît avoir débuté peu après qu'ils ne deviennent objets de rituels de supplication, et cela presque au même titre que le Coran. Déjà au début du VIIIe /XIVe siècle, à l'intérieur des mosquées (au Caire à la fameuse Zāhiriyya, à Tombouctou sous l'Empire malien, fondée vers le XIe siècle, en Syrie dans le dôme de la grande mosquée des Umayyades, au Maroc dans des *zāwiya*), les fidèles lisaient le recueil d'al-Buḫārī et, à un degré moindre, celui de Muslim, pendant les trois mois successifs de *raǧab*, *šaʿbān*, *ramaḍān*, et faisaient coïncider la fin de la récitation avec la veille de la fête de *ʿīd al-fiṭr* (p. 343). À la suite de la rénovation de la grande mosquée de La Mecque par le sultan ottoman Ahmed III, le docte juriste ʿAbd Allāh b. Sālim al-Baṣrī (m. 1722) ordonna

(21) *Id.*, *Makānat al- Ṣaḥīḥayn*, Ğaddah, Dār al-Qibla li-l-Ṯaqāfa al-Islāmiyya, 1415/1994.

(22) *Id.*, *Tanbīh al-Muslim ilā taʿaddī al-Albānī ʿalā Ṣaḥīḥ Muslim*, Le Caire, 1408/1987.

(23) Al-Albānī, éd. *Šarḥ al-ʿAqīda al-Ṭahāwiyya*, al-Dār al-Islāmī, ʿAmmān, 1419/1998, p. 23 ; et aussi dans son *Muḫtasar Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, Beyrouth, al-Maktab al-Islāmī, I-IV, Riyād, Maktabat al-Maʿārif, 1422/2002, II, p.5-6.

(24) *Id.*, *Silsilat al-aḥādīṯ al-ṣaḥīḥa*, I-VI, Riyād, Maktabat al-Maʿārif, 1416-1996, VI, p. 93.

(25) *Id.*, *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Jones Hopkins University Press, 1973, p. 31-34.

BCAI 24 (2008) Brown Jonathan: The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon., recensé par Lahcen Daaif
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

qu'on y lût entièrement le recueil d'al-Buḫārī. Même dans le registre politique et parfois militaire, les deux recueils étaient sollicités à maintes reprises partout dans le monde musulman, comme soutien spirituel avant d'engager la bataille contre les infidèles. Témoin dès le début du VII^e^ /XIV^e^ siècle, l'armée mamelouke qui se jetait à l'assaut des Mongols hors du Caire sous la conduite d'un chef muni ostensiblement du *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫārī. C'est dans l'exemple de Mawlāy (non Mawlā) Ismāʿīl (m. 1727), le souverain ʿalawite du Maroc, que cette orientation revêt tout son sens au plan de la synecdoque. Il réussit à transformer des esclaves, capturés en guerre lors de la conquête du Sud (vers le Mali), et des hordes de malfaiteurs agissant à la solde des tribus berbères rivales, en une armée d'État, unifiée sous son commandement, dont le nom porte encore l'empreinte de la procédure de l'allégeance : *ʿAbīd al-Buḫārī* (les esclaves d'al-Buḫārī). Les chefs des esclaves sont réunis en présence du souverain pour lui prêter serment d'allégeance, non sur le Coran, mais sur un exemplaire du *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫārī. Il leur ordonna de prendre soin de cet exemplaire et de le transporter avec eux pendant les campagnes militaires, comme si c'était l'Arche d'Alliance des Israélites.

Tout comme ils représentent un certain seuil de perception de la personne du Prophète et de son charisme, les deux recueils, de par la *baraka* dont ils détiennent la clé, vont figurer le point culminant de l'authenticité aux yeux des savants traditionnistes ultérieurs. Dans cet ordre d'idées, le mécanisme rhétorique de la synecdoque est pleinement approprié, compte tenu de l'*essentialisation* des *Ṣaḥīḥayn* par rapport à la littérature du *ḥadīṯ*. L'auteur évoque la controverse *(munāẓara)* qui n'a pas pu avoir lieu entre le ḥanbalite Ḥāğe ʿAbd Allāh al-Harawī (m. 481/1088-1089), à tendance mystique, mais qui n'en était pas moins un ultra-conservateur, et les théologiens šāfiʿites et ḥanafites en présence du grand vizir seldjoukide Niẓām al-mulk (m. 485/1092). La raison en est qu'al-Harawī posait comme condition préalable à la référence unique du Coran et des deux recueils canoniques, présentés comme l'authentique *sunna* de l'Envoyé de Dieu. En rapportant ce récit dans son ouvrage d'histoire aujourd'hui perdu, Abū al-Faḍl al-Maqdisī (m. 507/1113-1114) s'inscrit dans le sillage de son maître Ḥāğe al-Harawī, en faisant ainsi des *Ṣaḥīḥayn* le synecdoque de la *sunna* du Prophète, unique fidèle représentation de celle-ci, de valeur supérieure à toute autre œuvre. Il en sera de même avec les partisans d'al-Ġazālī qui, pour obvier aux griefs de zélateurs traditionnistes, vont réécrire sa biographie à la lumière de la nouvelle orthodoxie dans laquelle les *Ṣaḥīḥayn* constituent la cime de la tradition prophétique. Ainsi, ʿAbd al-Ġāfir al-Fārisī (m. 529/1134-1135) déclare qu'al-Ġazālī, à la fin de sa vie, s'est voué à l'étude du *ḥadīṯ* en se consacrant plus particulièrement aux *Ṣaḥīḥayn* ; Ibn ʿAsākir (m. 571/1176) commence la notice biographique de celui-ci en affirmant qu'il a étudié le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫārī auprès d'un certain Muḥammad al-Ḥafṣī [26] ; de même, ʿAbd al-Karīm al-Samʿānī (m. 562/1166) rapporte qu'aux dernières années de sa vie, passées dans sa ville natale de Ṭūs, il aurait invité un éminent savant du nom d'al-Ġawwāṣī (m. 503/1109) pour lui dispenser des cours privés portant sur les *Ṣaḥīḥayn* (p. 354-356). Cette tendance se poursuit en s'accentuant avec al-Ḏahabī (m. 748/1348) qui, dans la plupart de ses ouvrages, enjoint à ses lecteurs de s'adonner à l'étude des *Ṣaḥīḥayn* [27]. Mais si J. Brown se donne la peine de vérifier les informations que Tāğ al-Dīn al-Subḫī (m. 771/1370) rapporte sur al-Ġazālī dans sa grande notice (environ 200 pages) [28], comme il l'a fait en précisant le volume et la page dans le *Tārīḫ Dimašq* d'Ibn ʿAsākir [29], il ne s'acquitte pas avec le même soin de l'information attribuée à al-Samʿānī. Il s'est contenté de la notice biographique d'al-Ġazālī qui serait rédigée par ce dernier, en s'en tenant aux affirmations d'al-Subḫī. Et dans la mesure où l'on sait qu'*al-Ansāb* [30] est le livre le plus souvent associé à al-Samʿānī, on est enclin à croire que c'est de lui qu'il s'agit. Mais il n'en est rien, car ni l'entrée « Ġazālī », ni celle « Ṭūsī » ne mentionnent al-Ġazālī dans *al-Ansāb*. Il aurait été judicieux de s'interroger, à tout le moins, sur la source à laquelle fait référence al-Subḫī en citant al-Samʿānī quand bien même elle serait perdue. Il s'agit vraisemblablement de son autre célèbre ouvrage « répertoire des autorités » *(muʿğam al-šuyūḫ)* qui ne nous est pas parvenu.

Arrivé au dernier chapitre, c'est-à-dire la conclusion, l'auteur entend s'affranchir quelque peu de la méthode consacrée dans les milieux universitaires pour mieux répondre aux attentes des étudiants en traditions islamiques. Il reprend sous le mode interrogatif les points d'articulation essentiels de son

(26) *Id.*, *Tārīḫ madīnat Dimašq*, éd. Muḥibb al-Dīn Abū Saʿīd ʿUmar b. Ġarāma al-ʿAmrāwī, I-LXXX, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1416/1995-1421/2001, LV, p. 200.

(27) Par exemple dans son *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, éd. Zakariyyā ʿUmayrāt, I-IV (en 2 vol.), Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1419/1998 ; et *Siyar aʿlām al-nubalā'*, éd. Šuʿayb al-Arnā'ūt *et al.*, 3^e^ éd., I-XXV, Beyrouth, Mu'assasat al-Risāla, 1412-1419/1992-1998.

(28) *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyya al-kubrā*, éd. ʿAbd al-Fattāh Muḥammad al-Ḥulw et Maḥmūd Muḥammad al-Ṭannāḥī, Le Caire, Matbaʿat ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1964-1976, réimp. Beyrouth, Dār Ihyā' al-Turāṯ al-ʿArabī, s.d., V, p. 191-389, n° 694.

(29) Ibn ʿAsākir, *op. cit.*, LV, p. 200-204, n° 6964.

(30) *Al-Ansāb*, I-V, éd ʿAbd Allāh ʿUmar al-Bārūdī, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1408/1988.

BCAI 24 (2008) Brown Jonathan: The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon., recensé par Lahcen Daaif
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

sujet, qu'il ordonne en six sous-chapitres, de sorte à épouser le plus largement possible les contours de cette riche étude. Il procède ainsi à un rappel d'ordre historique qui replace le thème de la canonisation des *Ṣaḥīḥayn* au centre des multiples facteurs qui ont massivement contribué à sa venue au monde dès le v^e^ siècle de l'hégire. Aussi, dans le but d'en situer l'origine intellectuelle, réoriente-t-il ses analyses vers les tensions, particulièrement fécondes, entre les tendances théologico-juridiques (šāfiʿites notamment) et les rapports complexes des représentants de celles-ci à la sphère du pouvoir dans l'institutionnalisation de sunnisme : la culture canonique des deux œuvres serait-elle une simple réplique au šīʿisme, un pur produit de l'État seldjoukide ? S'ensuit, une interrogation sur le développement et la fonction du Canon en tant que reflet de la formation de l'identité sunnite, d'autant plus que la corrélation ne souffre nul doute entre l'épanouissement du Sunnisme et le succès des deux canons. Depuis les aveux de Abū Zurʿa al-Rāzī jusqu'aux révélations d'al-Albānī, l'authenticité, qui est au cœur de la canonisation, aura toujours besoin d'esprits critiques intègres, observe J. Brown, qui clôt sa conclusion par cette interrogation : « What does the Muslim community need today? » (p. 378). C'est dire à quel point la conclusion se rattache parfaitement à l'ensemble du corps de la thèse qu'elle s'efforce de dépasser pour déboucher sur des perspectives nouvelles.

Est-il besoin de rappeler que nous sommes là en présence d'un excellent travail, quasiment à tous les niveaux ? À preuve, sa qualité scientifique qui est due autant à l'érudition certaine de l'auteur – dont il fait preuve modérément qui plus est –, qu'au soin scrupuleux qu'il apporte aux exigences académiques dans le respect des règles de translittération et de notes de bas de page. Certes, la qualité de cet ouvrage ne se limite pas seulement à ces deux paramètres, tant elle réside aussi dans une double originalité, qui s'incarne dans les choix pertinents des arguments, soutenant l'édifice de cette recherche, et notamment dans l'ordre d'agencement que leur assigne l'auteur. Ceci bien évidemment a pour but de leur imprimer un certain équilibre afin d'aboutir à une harmonie pour l'ensemble des chapitres ; d'où les menus détails qui trouvent systématiquement, ou peu s'en faut, leur place dans les notes de bas de page. D'autre part, peu de digressions réussissent, en effet, à s'insinuer dans le corps du texte et les répétitions se dissipent aussitôt que l'on prend en compte la nouvelle finalité que se propose l'auteur d'entrée de jeu. Le retour d'al-Ġazālī et d'al-Maqdisī dans le neuvième chapitre (p. 335-359), par exemple, alors que l'on est déjà informé de leurs positions respectives au sixième chapitre (p. 209-261), s'explique par le complément d'informations qu'ils apportent au nouveau sujet dont traite ce chapitre.

Mais en dépit de ces qualités indéniables, dont atteste cette contribution, et les efforts incontestables déployés par l'auteur, on déplore quand même quelques erreurs de transcription, parfois même des solécismes et des lacunes dans l'excellent index général. Voici au niveau de la transcription quelques erreurs, signalées en premier et suivies de leurs corrections : *ibn ḫamas sinīn* pour *ḫams* (p. 223, n° 42) ; *masānīd* pour *asānīd* (p. 231), erreur d'ailleurs corrigée dans la bibliographie ; le verset coranique IV, 114 : *Ibrāhīm [...] mawʿida* pour *Ibrāhīma [...] mawʿidat* (p. 111, n° 27) ; *Allah* pour *Allāh* (p. 311). Erreur dans certains termes empruntés au français : « coup de grace » pour « coup de grâce » (p. 308). Mais ce sont la bibliographie et l'index qui concentrent le plus d'erreurs : *Geschichte der aribischen* pour *arabischen* (p. 389) ; *al-Laqyā* pour *al-Luqyā* ; *mu'tazilite* pour *muʿtazilite* ; Überlieferungsgeschicte pour Überlieferungsgeschichte [article publié dans *ZDMG* 92, 1938, p. 60-87 et non pas 60-82] ; l'article de C. Gilliot, mentionné ainsi « Le Traitement du ḥadīt dans le Tahdīb al-atār de Tabarī » pour « Le Traitement du ḥadīṯ dans le Tahḏīb al-āṯār de Tabari » [*Arabica*, 41, 1994, p. 309-351] (p. 390) ; les pages de l'article de W. al-Qāḍī, in *al-Fikr al-tarbawī al-islāmī*, ne sont pas mentionnées (p. 393) ; *A'lām* pour *Aʿlām* ; N. Ḥammad pour Ḥammād (p. 396) ; *ʿan ğiddihi* pour *ʿan ğaddihi* (p. 397) ; Dār al-Sādir pour Dār Ṣāḍir (p. 398) ; *fī al-Qu'rān* pour *fī al-Qur'ān* (p. 403) ; Umm al-Qurra pour Umm al-Qura ; *Kitābal-sulūk* pour *Kitāb al-sulūk* ; *lā yasuʿu* pour *lā yasaʿu* (p. 404) ; *fī asāmī mašayaḫihi* pour *fī asāmī mašāyiḫihi* ; *bihi kull minhumā* pour *bihi kul^un^ minhumā* [*tanwīn* à nécessairement extérioriser] ; *al-aḫbar* pour *al-aḫbār* (p. 406) ; ʿAwzāʿī pour Awzāʿī (p. 413) ; *Ifāḍat* pour *Ifādat* (p. 420) ; ʿAbd al-Mālik pour ʿAbd al-Malik al-Ǧuwaynī (p. 422) [erreur absente dans le corps du texte] ; enfin, la vocalisation Ibn al-Mussayab pour Ibn al-Mussayib est désormais à éviter (p. 426 et 449). L'index semble incomplet, puisqu'il ne contient pas les personnages suivants : Ismāʿīlī (p. 264) ; al-Ḥafṣī et al-Ġawwāṣī (p. 356).

Lahcen Daaif
EPHE - Paris

BCAI 24 (2008) Brown Jonathan: The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon., recensé par Lahcen Daaif
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net