

Ahmad KHAN

Heresy and the Formation of Medieval Islamic Orthodoxy: The Making of Sunnism, from the Eighth to the Eleventh Century

Cambridge, Cambridge University Press
2023, xvi, 422 p.
ISBN : 9781009098373

Mots-clés : Abū Ḥanīfa, Sunnisme, Hérésie, Orthodoxy, Mnémohistoire

Keywords : Abū Ḥanīfa, Sunnism, Heresy, Orthodoxy, Mnemohistory

الكلمات المفتاحية: أبو حنيفة، السنة، الهرطقة، الأثرؤذكسية،
الذاكرة التاريخية

La formation de l'orthodoxie sunnite médiévale constitue depuis plusieurs décennies l'un des grands chantiers de l'historiographie islamique contemporaine, généralement abordé sous l'angle de l'institutionnalisation des écoles juridiques ou des controverses théologiques. L'hérésie, pour sa part, a également suscité de nombreux travaux, souvent centrés sur la pensée et les doctrines des groupes ou figures accusés de déviance. Ahmad Khan propose dans *Heresy and the Formation of Medieval Islamic Orthodoxy* un déplacement de perspective: plutôt que d'analyser ce que les « hérétiques » auraient effectivement cru ou professé, il s'attache à la manière dont l'hérésie fut construite et mise en discours, et à la fonction que jouèrent ces discours dans la formation progressive d'une orthodoxie sunnite. Son enquête, d'une très grande érudition, prend pour fil conducteur la réception contrastée d'Abū Ḥanīfa (m. 150/767), fondateur éponyme du ḥanafisme, tour à tour stigmatisé comme hérétique et consacré comme figure d'autorité. Sans chercher à restituer directement ses doctrines juridiques et théologiques, A. Khan adopte une démarche mnémohistorique attentive à la manière dont les générations successives ont façonné la mémoire d'Abū Ḥanīfa. L'auteur propose ainsi de saisir comment ses adversaires et ses partisans ont produit des récits concurrents, en les inscrivant dans leurs propres contextes sociaux et intellectuels. Sa démarche s'inscrit dans la lignée de travaux de Christopher Melchert, tout en s'en distinguant par l'importance accordée aux mécanismes discursifs et mémoriels. Le déplacement de regard opéré par A. Khan permet de montrer que l'hérésie n'est pas une catégorie figée, mais un processus discursif, intimement lié aux transformations sociales, politiques et intellectuelles du monde islamique.

Surtout, l'évolution de ces discours éclaire en retour la manière dont une orthodoxie sunnite s'est progressivement constituée, entre le VIII^e et le XI^e siècle.

L'ouvrage se divise en quatre parties, chacune mettant en lumière une étape de ce double processus: la fabrication de l'hérésie et, en miroir, la constitution progressive de l'orthodoxie sunnite. La première partie (*History of Oxthodoxy*, p. 1-112) retrace l'évolution des discours sur l'hérésie d'Abū Ḥanīfa en trois grandes étapes. La première, entre 800 et 850, correspond à des critiques ciblées, qui portent moins sur la personne d'Abū Ḥanīfa que sur sa méthode juridique chez al-Shāfi'ī (m. 204/820) ou sur sa faible maîtrise du ḥadīth chez Ibn Sa'd (m. 230/845) et Ibn Abī Shayba (m. 235/849). La deuxième, entre 850 et 950, marque un tournant: Abū Ḥanīfa est désormais explicitement décrit comme hérétique ou déviant par des auteurs comme al-Ḥumaydī (m. 219/834), Ishāq b. Rāḥwayh (m. 238/853), al-Bukhārī (m. 256/870) ou encore Ibn Qutayba (m. 276/889). A. Khan montre que ce durcissement correspond à l'émergence d'un réseau proto-sunnite traditionaliste, soudé par la circulation des textes et la « révolution du papier », qui permit de fixer et diffuser un corpus hérésiologique. Enfin, la troisième étape, entre 950 et 1000, voit apparaître un ton plus conciliant. Chez Ibn Abī Ḥātim (m. 327/938) notamment, les critiques portent désormais sur des divergences méthodologiques plutôt que sur des accusations d'hérésie, préparant la réintégration progressive d'Abū Ḥanīfa dans un récit sunnite élargi.

La deuxième partie (*Heresy and Society*, p. 113-260) élargit l'analyse aux contextes sociaux et politiques, afin de montrer que les discours sur l'hérésie s'ancrent dans des dynamiques plus larges. Ahmad Khan montre d'abord combien la géographie est mobilisée dans la construction de l'hérésie: la réputation négative de Kūfa comme « ville impie » sert de toile de fond pour délégitimer Abū Ḥanīfa, présenté comme produit d'un environnement corrompu. Il met ensuite en évidence une dimension d'éthnogenèse, où se combinent critiques doctrinales et stigmatisations sociales: généalogie contestée, statut de client (*mawlā*), soupçons de « nabaṭité », usage du persan dans le culte. Abū Ḥanīfa devient alors le support de débats identitaires plus larges sur les hiérarchies sociales et ethniques au sein de l'empire abbasside. A. Khan montre également que l'hérésie fut construite à travers la relation au pouvoir: les accusations de collusion d'Abū Ḥanīfa avec les révoltes de Zayd b. 'Alī, al-Ḥārith b. Surayj et Ibrāhīm b. 'Abd Allāh illustrent les tensions entre proto-sunnites traditionalistes, califat abbasside et ḥanafisme. Ces polémiques s'accompagnent enfin

de mises en cause doctrinales, quant à l'usage du *ra'y* (opinion personnelle), du *qiyās* (raisonnement analogique) et du *hiyal* (subterfuges juridiques), ainsi qu'à sa faible expertise en matière de transmission du *ḥadīth*; elles portent aussi sur ses supposées opinions théologiques, notamment son adhésion à la doctrine de l'*irjā'* (litt. suspension [du jugement]) ou encore sa position sur l'épineuse question de la création du Coran. À cela s'ajoutent des stratégies sociales d'exclusion – moqueries, marginalisation, analogies avec la maladie – qui contribuent à réguler la frontière entre orthodoxie et déviance. En retraçant ces différentes dimensions, A. Khan montre que l'hérésie n'est pas réductible à une catégorie théologique, mais constitue avant tout un instrument de régulation sociale et politique.

Les troisième (*Unmaking Heresy: Orthodoxy as History Writing*, p. 261-325) et quatrième (*The Formation of Classical Sunnism*, p. 327-364) parties analysent, elles, les processus de réhabilitation d'Abū Ḥanīfa au x^e et xi^e siècle. Ahmad Khan montre comment deux genres littéraires, les *manāqib* (hagiographies) et les *masānīd* (recueils de traditions), ont été centraux dans cette réécriture. Longtemps négligés par l'historiographie, ces genres ont joué un rôle décisif dans la construction d'une mémoire positive d'Abū Ḥanīfa. Les *manāqib*, composés dès la fin du ix^e siècle, apparaissent comme une contre-attaque face aux accusations d'hérésie. Ils s'inscrivent dans un réseau transrégional – de l'Irak au Khurāsān, de la Transoxiane à l'Égypte – et sont souvent rédigés par des juges ou des membres de l'élite judiciaire, signe que la réhabilitation d'Abū Ḥanīfa constituait un enjeu majeur pour des milieux liés au droit et à l'administration. Les *masānīd* complètent ce travail en répondant à l'une des critiques les plus récurrentes : son supposé manque d'expertise en *ḥadīth*. En lui attribuant des chaînes de transmission, ils l'ancrent dans la continuité prophétique et en font un transmetteur légitime du savoir religieux. Ensemble, *manāqib* et *masānīd* opèrent un véritable renversement mémoriel : l'ancien « hérétique » devient figure canonique, et sa réhabilitation prépare l'émergence, au xi^e siècle, d'un sunnisme œcuménique intégrant les quatre écoles juridiques dans un cadre commun.

L'ouvrage impressionne d'abord par l'ampleur de la documentation mobilisée, qui associe sources manuscrites et éditées à une vaste littérature secondaire en plusieurs langues, et qui puise aussi hors du strict champ des études islamiques. Il séduit ensuite par la finesse de l'analyse et par l'originalité du cadre théorique. Sur le plan formel, l'ouvrage mérite d'être salué : il est remarquablement écrit, et la clarté de l'expression comme l'efficacité de l'argumentation

en rendent la lecture particulièrement agréable. Les nombreuses introductions et conclusions de chapitres ou de parties permettent au lecteur de suivre sans difficulté la progression de la pensée de l'auteur et de saisir les enjeux de chaque étape de la démonstration.

Quelques limites peuvent néanmoins être relevées. On note d'abord certaines coquilles (ainsi al-Shāfi'ī, mort en 204/820, est donné p. 27 pour 240/820; ou encore *œuvre* orthographié *oeuvre*, p. 41). Certaines figures posent également problème : la figure 3.1 (p. 97) est difficilement lisible – la distinction entre « repentance from heresy » et « cursing Abū Ḥanīfa » n'apparaît pas clairement – et aurait gagné à être accompagnée de chiffres plus précis. Plus largement, l'adjonction de cartes aurait permis de mieux visualiser les réseaux et les dynamiques évoqués. L'organisation générale de l'ouvrage peut aussi surprendre : les parties I et II sont sensiblement plus denses que les parties III et IV, et il paraît discutable d'intégrer l'introduction à la partie I et la conclusion à la partie IV. Enfin, certaines traductions appellent la discussion : Ahmad Khan rend systématiquement par *heresy* des termes aussi divers que *bid'a* (p. 85, 91, 172), *ahwā'* (p. 93, 214), *kufṛ* (p. 118) ou *zandaqa* (p. 118, 196); s'ils relèvent certes, comme il le remarque p. 75, d'un même champ sémantique, ils ne renvoient probablement pas exactement aux mêmes réalités. De même, traduire *manāqib* par « biographies » (p. 261) semble réducteur, là où « hagiographies » aurait peut-être mieux restitué la portée de ce corpus.

Sur le fond, enfin, le choix méthodologique de se concentrer presque exclusivement sur les discours comporte certaines limites. L'ouvrage montre avec brio comment la construction discursive de l'hérésie d'Abū Ḥanīfa a façonné, en miroir, l'orthodoxie sunnite. Mais cette focalisation tend parfois à marginaliser d'autres dynamiques, pourtant essentielles, qui ne relèvent pas uniquement du discours. Ainsi, l'essor institutionnel du ḥanafisme – son rôle dans l'administration judiciaire, sa diffusion dans certaines régions et, peut-être, son association au patronage abbasside, question qui demeure débattue dans le champ académique – apparaît en arrière-plan plutôt qu'au cœur de l'analyse. Or, ces réalités sociales et politiques contribuent elles aussi, de manière décisive, à expliquer la reconnaissance progressive d'Abū Ḥanīfa et de son école juridique. De même, certains thèmes abordés auraient pu être mis en perspective de façon plus large. La réputation de Kūfa comme « ville impie », par exemple, est étudiée à partir des sources hostiles, mais son poids réel dans la géographie religieuse et intellectuelle de l'époque

aurait mérité d'être comparé à d'autres traditions de valorisation de la ville. De la même manière, les accusations de collusion avec les révoltes sont analysées surtout comme des motifs rhétoriques; un croisement plus systématique avec les réalités du pouvoir omeyyade et abbasside – leurs politiques de contrôle, leurs alliances ou leurs rivalités régionales – aurait enrichi l'interprétation. Ces exemples montrent que si l'approche discursive permet de renouveler profondément la compréhension de la formation du sunnisme, elle gagnerait encore à être articulée plus étroitement à une histoire sociale et politique des pratiques.

Ces réserves n'enlèvent rien à la portée de ce travail. Par la précision philologique, l'ampleur de la documentation et l'originalité de la démarche, Ahmad Khan propose une réinterprétation stimulante de la genèse du sunnisme. En montrant que l'hérésie n'était

pas une catégorie dogmatique mais un processus discursif, étroitement lié aux dynamiques sociales et politiques, il ouvre des perspectives nouvelles pour l'histoire intellectuelle de l'islam médiéval. L'attention portée à la fabrication des mémoires savantes, à la circulation transrégionale des genres littéraires et au rôle des élites judiciaires dans la réhabilitation d'Abū Ḥanīfa fait de cet ouvrage une contribution majeure. Par son ambition, sa clarté et son érudition, *Heresy and the Formation of Medieval Islamic Orthodoxy* doit être considéré comme une référence incontournable pour les études sur l'islam médiéval et, plus largement, pour la réflexion comparée sur la formation des orthodoxies religieuses.

Clément Salah
University of Oxford (The Queen's College)