

Jonathan BROWN, *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim. The Formation and Function of the Sunnî Hadîth Canon*

Leiden, Boston, Brill, 2007, XXII-431 p., 25 cm (« Islamic History and Civilization », 69), 135 €.

Mohammed Hocine Benkheira



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7590>

DOI : 10.4000/rhr.7590

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2010

Pagination : 255-259

ISBN : 978-2200-92656-4

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Mohammed Hocine Benkheira, « Jonathan BROWN, *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim. The Formation and Function of the Sunnî Hadîth Canon* », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 2 | 2010, mis en ligne le 01 juin 2010, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7590> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.7590>

Ce document a été généré automatiquement le 22 septembre 2020.

Tous droits réservés

Jonathan BROWN, *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim. The Formation and Function of the Sunnî Hadîth Canon*

Leiden, Boston, Brill, 2007, XXII-431 p., 25 cm (« Islamic History and Civilization », 69), 135 €.

Mohammed Hocine Benkheira

RÉFÉRENCE

Jonathan BROWN, *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim. The Formation and Function of the Sunnî Hadîth Canon*, Leiden, Boston, Brill, 2007, XXII-431 p., 25 cm (« Islamic History and Civilization », 69), 135 €.

- 1 Alors que le Coran a été très tôt réuni en un seul livre, le hadith existe sous la forme de nombreuses compilations, dont les plus anciennes, si l'on se limite au seul genre « tradition prophétique », datent du début du III^e/IX^e siècle. Il existe également des compilations plus anciennes, qui mêlent traditions prophétiques et traditions non prophétiques. Les docteurs de la Loi, du moins dans le monde sunnite, sont tombés d'accord pour donner le statut de « canon » à un petit nombre de collections. Ce nombre varie entre six et neuf : on parle des « Six livres » ou des « Neuf livres ». Parmi eux, deux – celles de Bukhârî (m. 256/870) et de Muslim (m. 261/875) – jouissent d'un immense crédit parmi les sunnites, à telle enseigne qu'elles ont acquis au fil des siècles une aura similaire à celle du Coran. C'est à cette élection que la recherche de Jonathan Brown [J.B.] est consacrée. Si les questions qu'il pose peuvent paraître simples – pourquoi ces deux livres et non pas d'autres ? quand leur canonisation est-elle devenue un fait accompli ? qui en a été l'agent ? et quelles en étaient les raisons ? –, les réponses impliquent que l'on fasse l'histoire du hadith sunnite durant une période qui va du III^e/IX^e siècle au V^e/XI^e siècle, voire même au-delà. Cela suppose, soit dit en passant, une profonde érudition et une grande maîtrise de l'approche historique et critique. J.B. s'est

appuyé sur une documentation disponible depuis longtemps : son originalité et sa force sont de l'avoir examinée à la lumière de son questionnement. Il a ainsi suivi patiemment Bukhârî et Muslim, ainsi que leurs compilations, dans les sources arabes anciennes. Il est parvenu à l'issue de cette investigation à des résultats incontestables.

- 2 Ce que commence par établir J.B., c'est que le projet de Bukhârî et Muslim constitue un « acte révolutionnaire » (p. 47). Ils ne sont pas les premiers compilateurs de la tradition prophétique ; leur innovation est de ne vouloir retenir que celle qui est indubitablement *authentique*. C'est pour cette raison que le geste de Bukhârî et Muslim a pu être perçu par certains de leurs contemporains comme une entorse faite à la tradition, pour ne pas dire une innovation douteuse. La ligne traditionnelle, représentée par Ibn Hanbal (m. 241/855), s'est maintenue avec Abû Dâwûd (m. 275/889), Tirmidî (m. 279/892), Nasâ'î (m. 303/915) et Ibn Mâja (m. 273/887), qui ont continué à retenir des traditions faibles ou discutables en raison de leur utilité ou de l'absence de traditions authentiques pouvant leur être substituées. D'ailleurs, ces quatre dernières compilations font partie du Canon de la tradition sunnite. D'autres traditionnistes, postérieurs à Bukhârî et Muslim, ont intitulé leurs compilations *Sahîh*. C'est le cas d'Ibn Huzayma (m. 311/923) et d'Ibn Hibbân (m. 354/965), mais aussi du grand exégète et chroniqueur Tabarî (m. 310/923).
- 3 La révolution, initiée par Bukhârî et Muslim, devait conduire inmanquablement à promouvoir l'autorité de l'écrit ; c'est pour cela qu'elle a rencontré l'opposition des traditionnistes, qui estimaient pour la plupart que seule *la transmission vivante* était légitime.
- 4 Alors qu'aujourd'hui les sunnites considèrent presque unanimement que les deux *Sahîh* constituent les ouvrages de référence après le Coran, J.B. décrit la résistance à laquelle les deux compilateurs durent faire face à leur époque. Ils rencontrèrent l'hostilité des grandes autorités de leur époque : Ibn Abî Hâtim al-Râzî (m. 327/938), Abû Hâtim al-Râzî (m. 277/890) et Abû Zur'â al-Râzî. Si l'originalité de leurs ouvrages a été immédiatement perçue, elle a été reçue non comme un « progrès » mais comme le signe de leur vanité.
- 5 Cette hostilité va susciter paradoxalement un intérêt considérable pour les compilations. C'est un des principaux facteurs qui ont contribué à la canonisation des compilations de Bukhârî et Muslim : elles ont fait l'objet d'un mouvement d'étude, entre le dernier quart du III^e/IX^e siècle et la première moitié du V^e/XI^e siècle. Ce mouvement, qui est surtout le fait de membres de l'école shâfi'ite naissante, coïncide avec le besoin d'une collection de traditions qui soit l'objet d'un consensus communautaire.
- 6 Parmi les ouvrages que suscitent les deux compilations, il y a les *mustakhraj*, que l'on voit apparaître entre 270/880 et 480/1085. Il s'agit de compilations dans lesquelles les auteurs s'efforcent de donner aux traditions compilées par Bukhârî ou Muslim d'autres chaînes de transmission, allant du Prophète jusqu'au compilateur. J.B. relève trente-six ouvrages de ce type, dont tous n'ont pas survécu. Quel est l'intérêt de produire un *mustakhraj* ? J.B. y voit une double motivation. La première est que le traditionniste a besoin d'entendre *ex auditu* un hadith de la bouche même d'un maître qui l'a lui-même reçu d'un maître et ainsi de suite. Or passer par le livre, c'est recevoir le hadith d'un objet inerte ou d'un maître mort (ou absent). Ainsi d'une certaine façon le *mustakhraj* traduit le refus de clore le cycle de transmission orale et vivante. La seconde motivation est la nécessité ou le besoin pour un traditionniste d'établir un lien personnel, même

indirect, au Prophète, à ce que J.B. appelle « la source de l'autorité herméneutique » (p. 107).

- 7 Un autre genre est constitué par les ouvrages sur les *ʿilal al-hadith*, « les défauts » et ceux sur les *ilzâmât*, « les additions recommandées ». D'autres ouvrages critiques ont été consacrés aux deux *Sahîh* au cours du quatrième siècle, par exemple ceux ayant trait à l'identification et à la description de leurs transmetteurs. Ibn Manda (m. 395/1004) a consacré un ouvrage aux transmetteurs de Bukhârî. C'est seulement au siècle suivant qu'un ouvrage du même type a été consacré à la compilation de Muslim.
- 8 L'étude des deux *Sahîh* constitue un vaste réseau organisé autour de trois centres régionaux principaux que sont les cités de Nîsâbûr et Baghdâd et la province du Jurjân. Nîsâbûr, cité où Muslim a vu le jour, est le lieu de naissance du phénomène *mustakhraj* ; c'est dans cette cité et ses environs que ce genre a fleuri. Depuis la mort de Muslim jusqu'au terme du quatrième siècle, les docteurs de la ville ont consacré des *mustakhraj* à sa compilation. Ils ont même dévolu des ouvrages du même genre aux compilations d'Abû Dâwûd, Tirmidî et Ibn Khuzayma. Mais c'est seulement vers le milieu du siècle qu'ils commencèrent à témoigner un certain intérêt pour la compilation de Bukhârî. Les érudits de Nîsâbûr ont commencé à prendre comme modèle la compilation de Muslim immédiatement après la mort de ce dernier. Il faut attendre Ibn al-Akhram (m. 344/955) pour voir produire un *mustakhraj* basé sur les deux compilations de Bukhârî et Muslim. Deux décennies plus tard, al-Mâsarjisî (m. 365/976) fit de même. Les savants de Nîsâbûr étaient ainsi animés par une sorte de patriotisme, qui les poussait à mettre en valeur l'œuvre d'un enfant du pays.
- 9 Bukhârî, qui n'était pas né à Nîsâbûr mais y avait résidé environ cinq années et y avait donné un enseignement, a été oublié pendant plusieurs années jusqu'à Ibn al-Akhram et al-Mâsarjisî. La raison est double. Il y a d'abord le patriotisme qui le dissimula pendant plusieurs années. Mais il y a également une raison doctrinale : Bukhârî traînait avec lui une réputation d'homme aux opinions théologiques condamnables. On lui reprochait également des erreurs dans les chaînes de transmission.
- 10 Le Jurjân a constitué vers le milieu du IV^e/X^e siècle un centre important pour l'étude du hadith et plus particulièrement un bastion des partisans de la compilation de Bukhârî. Cette région n'a pas produit de *mustakhraj* autres que ceux qui prenaient pour modèle cette compilation. Trois savants y ont joué un rôle de premier plan. Ibn ʿAdî (m. 365/975), qui était shâfiʿite et l'auteur d'un célèbre dictionnaire des transmetteurs faibles, al-Ismaʿîlî (m. 371/981) et Ghitrîfî (m. 377/987).
- 11 Durant un siècle, entre le milieu du quatrième et le milieu du cinquième siècles, les deux *Sahîh* ont été étudiés à Baghdâd comme deux compilations complémentaires. L'origine de ce traitement se trouve peut-être dans l'œuvre de Dâraqutnî, qui leur a consacré de nombreux écrits.
- 12 Avant même que les deux compilations ne soient canonisées, on voit apparaître le désir d'établir un canon dans la communauté islamique. Alors qu'Ibn Abî Hâtim voyait dans la génération d'Ibn Hanbal le sommet de la science du hadith et a ignoré le mouvement des *sahîh*, Ibn Manda (m. 395/1004) est sans doute le premier à soutenir que la génération de Bukhârî et Muslim fait l'objet d'un consensus. Mais c'est al-Hâkim al-Naysâbûrî (321/933-405/1014) qui a joué le principal rôle dans ce processus.
- 13 Au cours du IV^e/X^e siècle, les savants musulmans adoptèrent une nouvelle conception de l'autorité qui se rattachait à la tradition prophétique : elle devait être validée par le

consensus de la communauté. Vers le milieu du siècle suivant, ce saut conduisit les théoriciens du droit hanafites, mâlikites, mu‘tazilites, hanbalites et shâfi‘îtes/ash‘arites à adopter une croyance commune : les hadiths acceptés par la communauté entraînaient la certitude. C’est ce principe que deux compagnons d’al-Hâkim, l’un membre du courant shâfi‘îte, l’autre du courant hanbalite, ont utilisé pour soutenir que les deux *Sahîh* constituent le corpus commun des hadiths authentiques aux yeux de ces deux groupes.

- 14 Abû ‘Abd Allâh Muhammad b. ‘Abd Allâh al-Hâkim al-Naysâbûrî avait eu pour maître al-Dâraqutnî. Il fit partie du courant shâfi‘îte et en théologie était ash‘arîte. Pour al-Hâkim, les deux *Sahîh* ne sont pas seulement deux ouvrages dignes d’être étudiés, ils constituent le sommet de la science du hadith. Il allait jusqu’à soutenir que si la chaîne de transmission d’une tradition ne figurait dans aucun des deux livres, cette tradition devait être soumise à un examen attentif afin d’en dévoiler les défauts cachés. Dans cet ordre d’idées, le fait pour un transmetteur de figurer dans l’un des deux livres renforce sa crédibilité ainsi que celle de ses traditions. Il soutenait même que les traditions transmises par des hérétiques modérés pouvaient être acceptées dès lors qu’elles étaient insérées dans les deux *Sahîh*. Toutefois il ne considérait pas ces deux collections comme infaillibles. Il critiquait certains choix de Muslim, par exemple. Il soutenait même que les deux livres contenaient des traditions comportant des défauts (*‘illa*). Il y a donc une contradiction, observe JB, entre affirmer d’une part que ces deux livres constituent le sommet du hadith et soutenir d’autre part qu’ils comportent des imperfections.
- 15 Pour al-Hâkim la canonisation de Bukhârî et Muslim ne doit pas se traduire par la clôture du corpus des logia prophétiques. Ainsi il relève qu’alors qu’il y a quarante mille transmetteurs dans le *Grand Dictionnaire* de Bukhârî, deux mille seulement apparaissent dans le *Sahîh* et sept cents dans le *Dictionnaire des autorités faibles* ; ce qui laisse un reste d’environ trente-sept mille transmetteurs, en principe fiables, qui n’apparaissent nulle part.
- 16 Selon J.B., l’objectif d’al-Hâkim est politique : surmonter les divisions de la Umma et renforcer son unité. On peut ajouter quelques observations critiques. J.B. semble considérer que le *Musnad* d’Ibn Hanbal est totalement imputable à son auteur, alors que nous savons que cette compilation a été retravaillée par ses disciples. On ne peut suivre non plus l’auteur quand il écrit qu’en raison du doute qui pesait sur les traditions en circulation, Abû Hanîfa préférait la caution du Coran (p. 49). Cela voudrait dire que le droit d’Abû Hanîfa s’ancrait dans le Coran : ce qui est inexact. C’est une affirmation surprenante dans un ouvrage aussi érudit et dont l’auteur pratique avec bonheur la critique historique. Certaines traductions laissent à désirer : peut-on rendre *‘amal* par « law » et *‘ilm* par « certainty » ? (p. 199).
- 17 Malgré ces critiques, mineures, nous sommes en présence d’un ouvrage qui va compter désormais en islamologie et que l’on peut ranger aux côtés des études classiques de Goldziher, Schacht, Juynboll et Motzki. Grâce à la patience et à l’érudition de J.B., nous connaissons beaucoup mieux l’histoire du hadith sunnite. Ce livre témoigne également, il faut le dire, de la vigueur de la recherche nord-américaine au moment où en Europe et notamment en France on s’oriente vers une recherche préoccupée par les aspects utilitaires.

AUTEURS

MOHAMMED HOCINE BENKHEIRA

École pratique des Hautes Études, Paris.