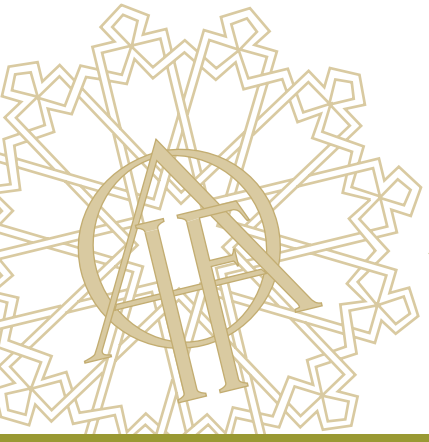
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 32 (1998), p. 67-79

Geneviève Gobillot

Un point sur les études tirmidiennes.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Geneviève GOBILLOT

Un point sur les études tirmidiennes

Les recherches entreprises sur Tirmiḏī (Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn ʿAlī al-Ḥakīm al-, m. 318/930), depuis la parution du premier article d'Arberry en 1940, ont procédé, dans l'ensemble, par bonds successifs avec, parfois, quelques avancées sur lesquelles il a été nécessaire de revenir. Ce phénomène, qui n'a d'ailleurs rien d'exceptionnel, a été dû, essentiellement, au fait qu'une partie importante des manuscrits n'ayant pas été éditée avant les années quatre-vingt, les chercheurs ne possédaient pas la plupart des textes ou ne disposaient pas du temps suffisant pour accéder à tous les détails de documents souvent assez pénibles à déchiffrer. Une autre des raisons de cette situation a été l'absence quasi totale de coordination entre ces chercheurs, chacun ayant travaillé « dans son coin », avec, la plupart du temps, seulement une partie de la documentation existante.

Cette situation particulière justifie pleinement la nécessité d'effectuer, au moins de temps en temps, un recensement de ces travaux afin d'éviter les redites et de réfléchir, si besoin est, sur l'apparition de points de divergence qui pourraient s'avérer gênants pour la poursuite des recherches. C'est pourquoi il nous a semblé important de présenter la mise à jour la plus complète possible des analyses effectuées sur le sujet ; non par souci de compilation encyclopédique, mais parce que l'expérience montre que tout un chacun peut toujours tirer profit des études des autres, même lorsque leur vision des choses diffère considérablement de la sienne.

Très probablement, cette liste n'est pas exhaustive. Elle représente sans doute tout de même une proportion importante des recherches effectuées sur Tirmiḏī. Le classement proposé ici associe, pour plus de commodité, l'aspect chronologique des parutions et le regroupement des travaux de chaque auteur.

Arberry, Arthur John, « Notes on a Tirmidhī's manuscript », *RSO* XVIII, 1940, p. 315-327.

Yahia, Osman, « Bibliographie de Tirmiḏī », *Mélanges Louis Massignon,* t. III, Ifead, Damas, 1957, p. 411-472.

Nwyia, Paul, « Al-Ḥakīm al-Tirmidhī et le *lā ilāha illā-Llāh* », *Mélanges de l'université Saint-Joseph* XLIX, Beyrouth, 1968, p. 741-765.

—, *Exégèse coranique et langage mystique,* Dār al-mašreq, Beyrouth, 1970, p. 117-207.

Annales islamologiques 32—1998
AnIsl 32 (1998), p. 67-79 Geneviève Gobillot
Un point sur les études tirmidiennes.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ḥusaynī, ʿAbd al-Muḥsin al-, *Al-maʿrifa ʿinda-l-Ḥakīm al-Tirmiḏī*, 2 vol., Le Caire, Dār al-kitāb al-ʿarabī, 1969.

Al-Geyoushi, Muḥammad Ibraheem, « Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, his works and thoughts », *IslQuart* 14, 1970, p. 159-201.

—, « Al-Tirmidhī's theory of saints and sainthood », *IslQuart* 15, 1971, p. 17-61.

—, « Al-Tirmidhī's theory of gnosis », *IslQuart* 15, p. 164-188.

—, « Al-Tirmidhī's conception of areas of interiority », *IslQuart* 16, 1972, p. 168-188.

—, « The influence of Tirmidhī on soufî thought », *IslQuart* 20, 1978, p. 104-138.

—, *Al-Ḥakīm al-Tirmiḏī, dirāsa li-aṭārihi wa-afkārihi,* Dār al-Nahḍa al-ʿarabiyya, Le Caire, 1980.

Baraka ʿAbd Allāh ʿAbd al-Fattāḥ, *Al-Ḥakīm al-Tirmiḏī wa naẓariyyatuhu fī-l-walāya*, 2 vol., Le Caire, Maǧmaʿ al-Buḥūṯ al-islāmiyya, 1971.

Marquet, Yves, *Al-Ḥakīm al-Tirmidhī et le néoplatonisme de son temps* (étude dactyl.), université de Dakar, faculté des Lettres et Sciences humaines, département d'arabe, *Travaux et documents*, n° 2, 1976.

Fouad Ḥāmed Ṭāher, *La structure logique de l'œuvre de Tirmidhī,* thèse dactylographiée, université de Paris IV Sorbonne, 1980.

—, *Al-fikr al-aḫlāqī fī-l-islām*, Ǧāmiʿat al Qāhira, Kulliyat Dār al-ʿulūm, 1983, p. 66-82.

—, *Al-ḫiṭāb al-aḫlāqī,* Kulliyat Dār al-ʿulūm, deuxième édition, 1993, p. 73-91.

Radtke, Bernd, *Al-Ḥakīm al-Tirmiḏī – Ein Islamischer Theosoph des 3/9 Jahrhunderts,* Islamkundliche untersuchungen, Band 58, Freiburg Klaus Schwartz Verlag, 1980.

—, « Theologen und Mystiker in Khurāsān und Transoxanien », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischnen Gesellschaft*, Band 136, Heft 3, Stuttgart : Kommissionsverlag Franz Steiner Wiesbaden GMBH, 1986, p. 536-569.

—, Tirmiḏiana minora, *Oriens,* 34, 1994, p. 242-298.

Radtke et OʿKane, John, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism,* Curzon Sufi Series, Curzon Press, Richmond, 1996.

Sāyiḥ Aḥmad ʿAbd al-Raḥmān, *Al-sulūk ʿinda-l-Ḥakīm al-Tirmiḏī,* Dār al-Salām, Le Caire, 1988.

Gobillot, Geneviève, *La pensée d'al-Ḥakīm al-Tirmiḏī ou De la profondeur des choses,* thèse dactylographiée, université Lyon III, 3 tomes, 1989.

—, « Un penseur de l'amour (ḥubb), le mystique khurāsānien al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. 318/930) », *StudIsl* LXXIII, 1991, p. 25-44.

—, « Patience (*ṣabr*) et rétribution des mérites, gratitude (*shukr*) et aptitude au bonheur selon al-Ḥakīm al-Tirmidhī », *StudIsl* LXXIX, 1993, p. 51-78.

—, « Les *isrā'iliyyāt* chez les mystiques musulmans, l'exemple d'al-Ḥakīm al-Tirmidhī », *Tsafon* 11-12, 1993, p. 59-93.

—, « La sagesse dans la mystique musulmane », *Graphé* n° 5, *Lectures de l'écriture*, mars 1996, p. 55-85.

—, « La Toute-Puissance de Dieu, la solution mystique d'al-Ḥakīm al-Tirmidhī », *Mélanges de science religieuse,* tome 53, n° 1, janvier-mars 1996, p 81-105.

—, *Le livre de la profondeur des choses,* Presses universitaires du Septentrion, Racines et modèles, 1996.

—, « Jésus selon les mystiques musulmans », *Graphé* n° 7, *Les vies de Jésus*, 1998, p. 69-135.

—, Article « Tirmidhî », *Encyclopédie de l'ésotérisme,* PUF, Paris, 1998.

Sviri, Sarah, « Ḥakīm Tirmiḏī and the Malāmatī Movement in Early Sufism », L. Lewisohn (Éd.) *Classical Persian Sufism from the Origin to Rūmi,* London, 1993, p. 583-613.

AnIsl 32 (1998), p. 67-79 Geneviève Gobillot
Un point sur les études tirmidiennes.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Boughaba, Saad Ellah, *traduction annotée de Taḥṣīl naẓā'ir al-qur'ān,* D.E.A. d'histoire dactyl., université Lille III, 1994.

—, *Traduction commentée* du *kitāb maʿrifat al-asrār,* thèse dactylographiée, université Lille III, 1998.

Il nous a semblé qu'il pourrait être utile d'ajouter à cette liste celle des ouvrages de Tirmiḏī imprimés à ce jour, bien que certains d'entre eux n'aient bénéficié que d'une diffusion restreinte et soient déjà d'un accès très difficile en dehors des exemplaires déposés dans les bibliothèques nationales, entre autres au Caire et à Paris.

Nawādir al-uṣūl fī maʿrifat aḥādīṯ al-Rasūl, réimpression de l'édition de 1293/1876 de Constantinople. En annexe, se trouve l'ouvrage intitulé *Mirqāt al-wuṣūl li-nawādir al-uṣūl* par Muṣṭafā b. Ismāʿīl al-Dimašqī, présenté avec une dédicace au Sultan ʿAbd al-Ḥamīd II (1876-1909). L'ensemble a été imprimé à Beyrouth, Dār Ṣādir, sans date.

Nouvelle édition en deux tomes par Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā', Dār al- kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1992.

« Masā'il al-taʿbīr », édité par Arberry, *RSO*, n° XVIII, 1940, p. 320-327.

Al-ḥaqīqat al-ādamiyya, Maǧallat kulliyat al-adāb, Ǧāmiʿat al-Iskandariyya, 1946.

Kitāb al-riyāḍa wa adab al-nafs, édité par Arberry et ʿAbd al-Qādir, Le Caire, Maktabat al-Adab al-ṣūfiyya, 1366/1947.

Bayān al-farq bayna-l-ṣadr wa-l-qalb wa-l-fu'ād wa-l-lubb, édité par Nicolas Herr, Le Caire, Dār Iḥyā' al-kutub al-ʿarabiyya, 1958.

Kitāb al-ṣalāt wa maqāsidihā, édité par Ḥusnī Naṣr Zaydān, Le Caire, Maṭābiʿ al-kitāb al-ʿarabī, 1965.

Kitāb ḫatm al-awliyā', édité par Osman Yahya, Beyrouth, Imprimerie catholique, coll. « Recherches », t. XIX, 1965. Cet ouvrage contient également : *Buduw ša'n al-Ḥakīm al-Tirmiḏī* (autobiographie de Tirmiḏī).

Kitāb Sīrat al-awliyā', Drei Schiften des Theosophen von Tirmid, édité par B.Radtke, Beyrouth-Stuttgart, 1992. Cette édition comporte également *Ǧawāb kitāb min al-Rayy* et *al-Masā'il allatī sa'alahu ahl Sarḫās ʿanhā.*

Kitāb al-ḥaǧǧ wa-asrārihi, édité par Ḥusnī Naṣr Zaydān, Le Caire, Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1969.

Taḥṣīl naẓā'ir al-Qur'ān, édité par Ḥusnī Naṣr Zaydān, Le Caire, 1969.

Al-Amṯāl min al-kitāb wa-l-sunna, édité par ʿAlī Muḥammad al-Biǧāwī, Le Caire, Dār al-nahḍa al-miṣriyya, 1975. Édité également par Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAtā', Beyrouth, Mu'assasat al-kutub al-ṯaqāfiyya, 1409/1989.

Adab al-murīdīn wa bayān al-kasb, édité par ʿAbd al-Fattāḥ ʿAbd Allāh Baraka, Le Caire, Maktabat al-Ḥakīm al-Tirmiḏī, 1976.

Maʿrifat al-asrār, édité par I. Al-Geyoushi, Le Caire, Dār al-Nahḍa al-ʿarabiyya, 1977.

Al-Masā'il al-maknūna, édité par I. Al-Geyoushī, première édition, Le Caire, Dār al-turāṯ al-ʿarabī, 1980. (Édition partielle, environ un sixième du manuscrit de Leipzig, Universitatsbibliothek, n° 212, intitulé *al-Durr al-maknūn fī as'ila mā kāna wa mā yakūn* et dans lequel se trouvent les deux textes édités par B. Radtke : *Ǧawāb kitāb min al-Rayy* et *al-Masā'il allatī sa'alahu ahl Sarḫās ʿanhā*).

ʿIlm al-awliyā', édité par Sāmī Naṣr Luṭf, Le Caire, Maktabat al-ḥurriyya-l-ḥadīṯa, Ǧāmiʿat ʿAyn Šams, 1981. (Édition partielle, environ deux tiers de l'ouvrage).

Risālat makr al-nafs, édité par ʿAbd al-Fattāḥ ʿAbd Allāh Baraka, *in* : *Fī al-taṣawwuf wa-l-aḫlāq, dirāsā wa nuṣūṣ*, Koweit, Dār al-qalam, 1983.

AnIsl 32 (1998), p. 67-79 Geneviève Gobillot
Un point sur les études tirmidiennes.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Kitāb asrār muġāhadat al-nafs, 2 tomes, édité par Ibrāhīm Muḥammad al-Ǧamāl, Le Caire, Maktabat al-Salām, 1984.

Al-Manhiyyāt, édité par Muḥammad ʿUṯmān al-Ḫašin, Le Caire, Maktabat al-Qur'ān, 1986.

Manāzil al-ʿibād min al-ʿibādāt, édité par Aḥmad ʿAbd al-Raḥīm al-Sāyiḥ, Le Caire, Al-Maktab al-Ṯaqāfī, 1988.

Kitāb al-akyās wa-l-muġtarrīn, publié sous le titre *Ṭabīʿat al-nufūs,* Le Caire, 1989.

Kitāb al-Aʿḍā' wa-l-nafs (*i.e.* Ġawr al-umūr) et *kitāb al-ʿaql wa-l-hawā lil-Ḥakīm al-Tirmiḏī,* édité par Waǧīh Aḥmad ʿAbd Allāh, Dār al-maʿrifa al-Ǧāmīʿiyya, Alexandrie, 1991.

« Kitāb Ġawr al-umūr », édité par Geneviève Gobillot, *AnIsl* XXVIII, 1994, p. 1-83.

Parmi les œuvres les plus importantes restant à éditer on peut citer, entre autres, *Kitāb al-furūq wa manʿ al-tarāduf*. Cette édition est actuellement, à notre connaissance, en préparation par Ḥamed Ṭāher Fouad, doyen de la faculté de Dār al-ʿulūm, université du Caire. Il serait ensuite très utile de compléter l'édition des *Masā'il al-maknūna* commencée par Geyoushi et poursuivie par Radtke et de reprendre entièrement celle du *'Ilm al-awliyā'* avec l'apport du manuscrit de Göttingen (Universitatsbibliothek, nº 256).

Une mise au point du type de celle qui est proposée ici se doit de comporter une rapide synthèse de l'état des recherches. Or, dans l'ensemble, les spécialistes ont suivi chacun une piste distincte, très souvent à partir de documentations qui se recoupent peu et en poursuivant des objectifs qui, selon les cas, divergent considérablement. Cependant, il est tout à fait concevable de tenter d'opérer au moins un regroupement de leurs conclusions afin de mettre en relief les points qui, en fonction de l'avancée des études, ne semblent plus à l'ordre du jour ; ceux qui, au contraire, pourraient être considérés comme acquis ; enfin ceux qui restent encore à éclaircir. Il n'est pas question, bien entendu, de déprécier, de ce fait, l'apport de qui que ce soit. Toute étude critique ne peut s'avérer positive qu'à condition de conserver une attitude courtoise, aussi bien à l'égard de ceux qui ont travaillé les premiers sur le sujet et pris le risque de faire œuvre de pionniers, que vis-à-vis de l'objet lui-même de la recherche. Malheureusement, il se trouve que certains parmi les chercheurs qui se sont intéressés à Tirmiḏī n'ont pas toujours su observer toute la modération attendue en pareil cas [1]. Bien qu'il ne s'agisse nullement là d'une situation exceptionnelle, les études tirmidiennes ne détenant pas le monopole de ce genre de bévues, de semblables attitudes, non seulement ne font pas honneur au sujet traité, mais encore s'avèrent rien moins que néfastes à l'avancée de la recherche. Elles gagneraient d'autant plus à ne pas se perpétrer, que le cercle des spécialistes est encore très restreint.

[1] Notre très estimé et regretté collègue, Osman Yahya mérite, pour le temps qu'il a fait gagner aux études tirmiḏiennes, grâce à son édition du *Ḫatm*, toute notre gratitude, et non pas les critiques inacceptables dont il a été la cible récemment à propos de cette publication de la part d'un spécialiste. Quant à Tirmiḏī, il ne semble pas raisonnable de juger de manière lapidaire son œuvre comme sa personne en affirmant que « la théorie de Tirmiḏī est fantaisiste, imprécise et souvent incohérente » et que lui-même « est un mystique illuminé dont les élucubrations soi-disant philosophiques paraissent d'une valeur très contestable » ; enfin que « Le Cheikh al-Ǧilānī se distinguait totalement de lui par sa pondération, sa dignité et sa bonté, qui percent à travers ses œuvres » comme l'affirme un autre spécialiste.

AnIsl 32 (1998), p. 67-79 Geneviève Gobillot
Un point sur les études tirmidiennes.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Il est vrai que Tirmiḏī semble avoir soulevé des passions dont les penseurs du vingtième siècle n'ont certes pas l'exclusivité, à en croire, par exemple, certain passage véhément d'Ibn Qayyim al-Ǧawziyya [2]. Considérées avec un certain recul, de telles réactions ont au moins le mérite de montrer que cet auteur n'a pas laissé indifférents ceux qui ont abordé son œuvre et médité sur sa pensée. Cependant, exception faite des attitudes plutôt risibles de quelques-uns de nos contemporains, force est de reconnaître que certains enjeux du débat d'idées autour de l'œuvre de Tirmiḏī sont, encore de nos jours, loin d'être négligeables.

En effet, ses écrits, plus que certains autres sans doute, soulèvent des problématiques qui peuvent s'avérer assez délicates à aborder du fait de l'importance que revêt son personnage dans le contexte de la mystique islamique sunnite en tant que maître spirituel, initiateur et inspirateur, même posthume, de « voies » mystiques.

Si l'on veut se faire une idée plus exacte de l'importance de cette œuvre, il convient effectivement de prendre en compte plusieurs plans différents : d'une part son apport précieux, pour les scientifiques, à l'histoire des idées et des mentalités ; d'autre part, les problématiques liées à son contenu dogmatique, toujours d'actualité pour de nombreux théologiens ; enfin le rayonnement de son enseignement spirituel lui-même, qui a largement dépassé les limites géographiques et temporelles du contexte de son élaboration.

Tout d'abord, du seul point de vue historique, les quelque soixante-dix ouvrages ou traités attribués à Tirmiḏī constituent le témoignage le plus complet que l'on possède de la vie spirituelle, mais aussi du développement des théories doctrinales de très nombreux groupes Ḫurāsāniens du IIIe siècle de l'Hégire. En effet, ce mystique a eu des contacts avec presque tous les maîtres spirituels de la région, qu'ils aient été de tendance karramite, malamatie, plus largement soufie, ou rattachés à des mouvements comme la *futuwwa* et peut-être même à des groupes portant le nom de « *ḥukamā'* [3] ». Certains de ces contacts ont laissé des témoignages tangibles comme les lettres adressées à Muḥammad Ibn al-Faḍl al-Balḫī et Abū ʿUṯmān al-Nīsābūrī [4] et les citations qu'il fait de nombreux mystiques très connus comme Yaḥya Ibn Muʿāḏ al-Rāzī [5]. Cette œuvre est également d'une grande importance pour la connaissance de la tradition et du commentaire coranique de l'époque, Tirmiḏī s'étant intéressé aux traditions rares et attaché à expliquer de nombreux versets coraniques dans le cadre de son système de pensée. De plus, l'on en sait à présent assez sur lui pour pouvoir affirmer qu'en dépit de son attachement indiscutable à la branche sunnite de l'Islam, ce mystique est également un gnostique et un théosophe qui a glané dans de nombreux milieux

[2] Voir *Tuḥfat al-mawrūd bi aḥkām al-mawlūd*, Dār al-kitāb al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1983, p. 149. L'auteur reproche ici à Tirmiḏī d'avoir transmis des traditions selon lesquelles le Prophète serait né circoncis, ce qui, selon lui, correspond seulement à « un fatras de superstitions et de faussetés ».

[3] Voir à ce sujet : G. Gobillot, « La sagesse chez les mystiques musulmans », *op. cit.* p. 66, 67. Ces groupes peuvent avoir servi de relais à des enseignements rassemblant les éléments de néo-platonisme « diffus » qui circulaient à cette époque et dans ces régions, sans s'être considérés eux-mêmes, à proprement parler, comme des philosophes au sens strict.

[4] *Al-Ḥakīm al-Tirmiḏī, Al-durr al-maknūn*, manuscrit Leipzig, 212, *op. cit.*, f. 15b-17b et 140b.

[5] *Kitāb Ḫatm al-awliyā'*, éd. O. Yahya, *op. cit.*, p. 388 et 403.

AnIsl 32 (1998), p. 67-79 Geneviève Gobillot
Un point sur les études tirmidiennes.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

une « connaissance » ésotérique dont il a tenté d'établir une synthèse. Celle-ci reflète une rencontre avec divers courants et influences non musulmanes néoplatonisantes, chrétiennes et juives, mais aussi zoroastriennes, manichéennes, bouddhistes ou taoïstes dont on trouve également la trace, plus ou moins repérable, chez un grand nombre de spirituels sunnites de son temps [6]. Il existe par exemple chez Tirmiḏī des passages consacrés à une exégèse de type cabalistique dont on ne dispose par ailleurs, pour le domaine judaïque, que de témoignages beaucoup plus récents. De plus, ce corpus présente un intérêt non négligeable pour les études de jurisprudence et de théologie du fait de l'adhésion de son auteur au *maḏhab* hanafite et de son utilisation, souvent originale, d'un certain nombre de termes techniques du *kalām* comme le *kasb* ou la question des attributs divins. Ses rapports à la théologie karramite méritent également une réflexion approfondie. Enfin, çà et là, ont été mis progressivement en évidence les rapports de la pensée de Tirmiḏī à divers corpus chiites relatifs à *l'imāmat* et aux questions en rapport avec la *walāya*, son œuvre constituant par ailleurs indéniablement le plus complet des témoignages de l'époque sur le système de la sainteté dans la mystique sunnite.

Cette œuvre est également considérable par l'influence qu'elle a eue ensuite sur l'élaboration de diverses « branches » des voies mystiques, comme entre autres, la Šāḏiliyya [7] ainsi que sur les auteurs postérieurs comme Ġazālī ou Ǧilānī par exemple. Un grand nombre des écrits de Tirmiḏī et de ses enseignements se trouvent rapportés et disséminés dans des œuvres postérieures qui ne renvoient pas toujours explicitement à lui, mais que l'on repère au gré des lectures. De plus, ses idées ont été discutées, développées ou critiquées selon les cas, par de nombreux penseurs comme Ibn al-Ǧawzī, Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim al-Ǧawziyya et bien d'autres encore. Quant à Ibn ʿArabī, bien que son propre système de la *walāya* diffère sensiblement de celui de Tirmiḏī sur plusieurs points essentiels, il fait tout de même preuve d'une vaste connaissance des écrits de son prédécesseur en prenant la peine, en particulier, de répondre à son célèbre « questionnaire ».

Il est tout à fait possible que l'ampleur et la complexité de ce champ de recherche aient constitué l'un des facteurs ayant suscité les réticences de certains chercheurs à aborder cette œuvre aussi bien que la formulation hâtive de quelques « dérives » interprétatives. En effet, plusieurs problèmes épineux, dont quelques-uns subsistent encore, se présentaient aux spécialistes avec une acuité toute particulière il y a seulement quelques années. Il s'agissait d'une part de la nécessité d'établir en premier lieu la « cohérence interne » du système en précisant les éléments essentiels du vocabulaire technique et en délimitant les grandes lignes

[6] En particulier Sahl Tustarī, Ḏū l-nūn al-Miṣrī et al-Ḥallāǧ, mais également chez Ǧunayd ou Sarī Saqatī comme en témoigne la tradition rapportée par Rūzbehān dans son *Livre de l'ennuagement du cœur*, Le Seuil, Inédits Sagesse, 1998, p. 229-233. On y trouve en effet le détail de toutes les « épreuves » proposées aux *awliyā'* durant la pré existence.

[7] Voir par exemple à ce sujet plusieurs passages des *Laṭā'if al-minan d'Ibn ʿAṭā' Allāh al-Iskandarī*. Se reporter pour cela en particulier à l'article figurant dans la présente revue : E. Geoffroy, « entre hagiographie et hagiologie, les *laṭā'if al minan d'Ibn ʿAṭā' Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309)* ».

AnIsl 32 (1998), p. 67-79 Geneviève Gobillot
Un point sur les études tirmidiennes.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de la pensée de Tirmiḏī. D'autre part, il fallait rechercher, parallèlement, et pour un meilleur aboutissement de la première démarche, les mouvements de pensée auxquels il est possible de rattacher ce système, en évitant toutefois de prendre la partie pour le tout, ce qui s'est malheureusement produit quelquefois. Enfin, se posait la question de l'authenticité de l'attribution des manuscrits présentés sous le nom du Sage de Tirmiḏ dont quelques-uns peuvent effectivement poser problème.

Une telle élaboration préliminaire se devait d'être assez longue et, tout compte fait, la soixantaine d'années qui s'est écoulée depuis les premiers travaux d'Arberry s'avère avoir été relativement productive pour l'avancement des études tirmidiennes, en dépit de l'absence de coordination et d'autres incidents mineurs signalés plus haut.

Cependant, un certain nombre de points risquent, à présent que le terrain est assez largement défriché, de poser réellement problème. Plusieurs chercheurs proposent actuellement des ébauches de « profils » de l'œuvre présentant des différences significatives, non seulement au niveau du système global dans sa cohérence interne, mais aussi de ses liens avec d'autres œuvres ou milieux de pensée et aux influences, musulmanes ou non, qui peuvent s'y refléter. Il peut donc s'avérer salutaire de préciser la teneur de ces divergences, qui ne présenteront aucun caractère rédhibitoire tant qu'elles seront considérées comme une propédeutique à de nouvelles réflexions sur le sujet.

Le premier, parmi les orientalistes, à avoir véritablement « lancé un débat » autour de l'œuvre et de la personnalité de Tirmiḏī est Henry Corbin qui déclare, dans son *histoire de la philosophie islamique* : « Il semble que l'œuvre de Tirmiḏī soit, par excellence, celle ou l'une de celles, où il reste à étudier par quel processus a été amené à éclore le paradoxe d'une *walāya* privée de l'imamologie qui en est le fondement » et : « Il se produit dans le soufisme de Tirmiḏī une altération radicale de la structure, quelque chose comme une "laïcisation" du concept de *walāya* générale ». Enfin : « Un grave problème se trouve posé, qui affecte l'histoire de la spiritualité islamique dans son ensemble, problème qui, d'ailleurs, n'en est pas un pour les auteurs chiites [8] ». Force est de constater que ces remarques n'ont suscité que très peu d'écho chez les chercheurs, dont nul ne s'est chargé, à notre connaissance, de « relever le défi » (intellectuel s'entend) de ces affirmations, que ce soit pour les vérifier ou en débattre.

La véritable difficulté a résidé, semble-t-il, dans le fait que les déclarations assez lapidaires de Corbin ont représenté purement et simplement, aux yeux de certains, une sorte de « procès d'intention » laissant supposer que la préoccupation essentielle de Tirmiḏī et l'unique but de son œuvre auraient été de détourner le mécanisme chiite de la *walāya* au profit d'un système de la sainteté sunnite. Certaines réactions de gêne ont sans doute été dues, dans ce cas, non pas au rejet d'une problématique élaborée autour de l'existence indéniable de points

[8] *Histoire de la philosophie islamique,* Idées, N.R.F, Paris, 1964, p. 273-275.

AnIsl 32 (1998), p. 67-79 Geneviève Gobillot
Un point sur les études tirmidiennes.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

communs et de ressemblances entre des systèmes de pensée, mais plutôt au refus de limiter *a priori* l'ensemble des écrits de Tirmiḏī et de l'expérience spirituelle dont ils sont sensés rendre compte [9] à ce seul objectif de « détournement » d'une doctrine. L'aspect embarrassant de cette situation s'est trouvé amplifiée du fait que l'œuvre de Tirmiḏī était, précisément, encore très peu connue à l'époque. Dans un tel contexte, il s'est avéré à ce moment-là assez difficile de suivre Corbin et de prendre d'emblée son affirmation pour point de départ d'une recherche sur la question. Les données du problème sont, sans aucun doute, assez différentes à présent et ce, pour diverses raisons.

Un peu plus tard, A.A. Baraka, dans une optique radicalement différente, puisque, pour lui, Tirmiḏī ne doit absolument rien au chiisme, a cependant largement insisté sur l'aspect polémique de son œuvre face à l'imamisme et abouti à des conclusions par ailleurs tout à fait exactes sur le souci que l'on trouve chez cet auteur de « relativiser » certaines argumentations spécifiques des *Ahl al-bayt* [10]. Néanmoins, tout à son effort de démonstration de la parfaite « orthodoxie » sunnite de Tirmiḏī, ce chercheur a cité, précisément sans s'y arrêter, un passage clé du *ʿIlm al-awliyā'* dont nous avons eu récemment l'occasion de démontrer qu'il ne pouvait avoir été composé sans la connaissance de traditions dont les seules autres références connues pour l'époque sont des textes chiites [11]. En effet, ces *ḥadiṯ* ont sans aucun doute servi, entre autres, à la composition du *Kāfī* de Kulaynī. De là à affirmer qu'il y a eu, dans un cas semblable, volonté délibérée de la part de Tirmiḏī de s'emparer d'une pensée pour la transposer, à peine déguisée, dans un autre contexte, il y un grand pas qu'il faut, à notre sens, se garder de franchir, d'autant plus que ces points communs ne doivent nullement occulter de nombreuses différences fondamentales dans les structures doctrinales. De plus, il convient de ne pas oublier que la rédaction elle-même du *Kāfī*, ouvrage concerné dans ce cas précis, est sans doute légèrement postérieure à celle de l'œuvre de Tirmiḏī, bien que, par ailleurs, ces traditions soient attribuées aux premiers imams.

De son côté, Yves Marquet, qui s'est presque exclusivement basé pour son étude sur l'ouvrage de Baraka, et bien que n'émettant à son tour, à juste titre, aucun doute sur la parfaite orthodoxie « sunnite » de Tirmiḏī, recherche, à partir d'une intuition par ailleurs tout à fait pertinente, des éléments néo-platonisants dans son œuvre. Toutefois, il s'étonne et même s'indigne de ne pas y trouver, et pour cause, le matériel philosophique tel que l'on

[9] Corbin lui-même y fait d'ailleurs pourtant allusion : « Tirmiḏī nous a laissé quelques informations précieuses concernant sa biographie et son évolution spirituelle », *ibid.*, p. 273.

[10] Voir *al-Ḥakīm al-Tirmiḏī wa naẓariyyatuhu fī-l-walāya*, *op. cit.*, p. 155-170. Ces questions concernent, entre autres, la légitimité des prétentions de ʿAlī au califat, la science héréditaire dont les imams seraient dépositaires, les vertus de ʿAlī, la sainteté des *Ahl al-bayt*.

[11] Voir « Jésus selon les mystiques musulmans », *op. cit.* p. 101-103 ; le point le plus significatif du passage concerné est relatif à une méditation de Tirmiḏī sur l'expression *a'imat al-huda* que l'on ne trouve pas dans le Coran, mais en revanche dans les textes imamites.

AnIsl 32 (1998), p. 67-79 Geneviève Gobillot
Un point sur les études tirmidiennes.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

peut le mettre en évidence chez les Iḫwān al-Ṣafā' et chez Fārābī. En réalité, ce fait n'a rien d'étonnant dans la mesure où, selon toute vraisemblance, le néoplatonisme est parvenu à Tirmiḏī par un canal tout à fait différent et sous une tout autre forme [12]. Néanmoins, il convient de souligner l'intérêt de l'une de ses conclusions qui, à notre sens, s'approche sans aucun doute d'une réalité, à savoir que Tirmiḏī aurait eu connaissance d'éléments dont on retrouve la présence dans des textes dits « proto-ismaéliens [13] ». En effet, il est possible d'aboutir à cette même conclusion à la suite d'une démarche radicalement différente [14].

Enfin, il n'est pas indifférent de remarquer que l'étude de Marquet, pour sa plus grande partie, est fondée sur les citations que Baraka propose du manuscrit de l'une des œuvres de Tirmiḏī, *Le livre de la profondeur des choses,* dont nous avons donné à la fois l'édition arabe et une traduction commentée.

Or, si Baraka, tout comme Marquet et la grande majorité des spécialistes, reconnaît l'authenticité de cet ouvrage, Radtke conteste son attribution à Tirmiḏī, du moins, dit-il, dans la forme qu'il a actuellement. Il associe à cette remarque trois autres ouvrages : *Kitāb al-ḥağğ wa asrārihi, Kitāb al-farq bayna l- ṣadr wa-l-qalb wa-l-fu'ād, wa-l-lubb* et *Maʿrifat al-asrār.*

Pour ce qui est des trois derniers, nous ne sommes pas en mesure de nous prononcer pour l'instant. En revanche, en ce qui concerne *Kitāb ġawr al-umūr,* après avoir effectué une recherche approfondie sur le sujet, nous pouvons confirmer que son authenticité n'est plus à démontrer et que, s'il a été l'objet de remaniements, ceux-ci n'ont pas dépassé des aspects purement formels.

Ce point est très important pour une raison bien précise. *Ġawr al-umūr* non seulement contient des passages décisifs pour la compréhension de la cohérence interne du système de pensée de Tirmiḏī, mais encore complète de nombreux éléments d'autres œuvres. En particulier, il constitue un outil permettant de répondre en détail à plusieurs questions posées par Tirmiḏī dans son célèbre questionnaire. Quelques exemples suffiront : *Ġawr al-umūr* répond avec précision aux questions suivantes (n° 43 selon l'édition d'Osman Yahya) du

[12] Il s'agit, à notre sens, du système origénien transmis jusqu'en Asie centrale par le biais des œuvres d'Evagre le Pontique et sans doute remanié en milieu chrétien. Cependant, cela n'implique pas nécessairement que Tirmiḏī ait fréquenté des milieux chrétiens ou même des individus, ces conceptions ayant parfaitement pu se trouver déjà intégrées à des milieux musulmans chiites et mystiques sunnites.

[13] Selon lui, Tirmiḏī aurait eu contact avec une source chiite imamite, datant sans doute d'avant le schisme ismaélien « Al-Ḥakīm al-Tirmiḏī et le néoplatonisme de son temps », *op. cit.*, p. 97.

[14] Voir à ce sujet notre article « Jésus selon les mystiques musulmans », *op. cit.*, p. 122.

AnIsl 32 (1998), p. 67-79 Geneviève Gobillot
Un point sur les études tirmidiennes.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

questionnaire « Qu'est-ce que la *fiṭra* [15] *?* » et (question 46 selon O.Y.) ; « Quel est le nombre des traits de caractère nobles (*aḫlāq*) attribués à Adam [16] ? », ainsi que (question 140) ; « Pourquoi le *alif* est-il la première des lettres [17] ? ». Il donne, de plus, de nombreuses et précieuses indications concernant d'autres questions et dont il serait dommage de se démunir.

Effectivement, l'importance de la cohérence interne de l'œuvre est à notre sens fondamentale, dans la mesure où elle constitue la meilleure garantie possible en vue d'éviter les contresens qui peuvent provenir de déductions provenant de l'examen d'un seul texte. On peut en donner comme exemple un passage concernant la révélation faite à Marie dans la tradition commentée du *Ḫatm al-awliyā'* de B. Radtke. Celui-ci considère que Tirmiḏī est le seul penseur à avoir affirmé que Marie, lorsqu'elle a reçu la bonne nouvelle de la naissance de Jésus, n'a pas entendu la voix d'un ange, mais une parole provenant directement de Dieu. Selon lui, la raison en est qu'il veut faire d'elle le modèle de la « véridique » (*ṣiddīqa*) alors que, s'il s'était agi d'un ange, il aurait fallu lui reconnaître la qualité de prophétesse.

En réalité Tirmiḏī ne se démarque nullement là de ses pairs. En effet, pour lui, Marie a bien entendu la voix d'un ange, puisqu'il le précise ailleurs, dans un passage de *Nawādir*

[15] La *fiṭra* est liée chez Tirmiḏī à la « lumière de la connaissance (*nūr al-ma'rifa*), cf. G. Gobillot, *Le livre de la profondeur des choses* », p. 225. Cette même définition est donnée dans *'Ilm al-awliyā'*, Manuscrit de Göttingen, folio 177 : « La vue *baṣar* est dans l'œil extérieur et provient de la lumière de l'esprit, alors que la clairvoyance (*baṣīra*) est attribuée à l'âme (*nafs*) et vient du cœur (*qalb*) par la lumière de la connaissance qui est la lumière de la *fiṭra*. » Selon la suite du texte, cette lumière de la connaissance ou *fiṭra* a été conférée aux hommes le Jour des Décrets. Dieu a manifesté ce jour-là la science qu'Il a de Ses créatures, alors qu'il n'y avait ni trône ni escabeau, ni Paradis, ni Enfer, ni lieu, ni instant, ni temps, ni être créé. Il les a placés devant Lui et les a regardés jusqu'à ce que Son regard les pénètre. C'est cela l'origine de la lumière, de la connaissance de la *fiṭra :* la lumière du regard de Dieu qui les a pénétrés ; alors, ils ont eu une connaissance Le concernant. De plus, selon *Ġawr al-umūr,* la *fiṭra* est composée de cinq éléments : la compréhension (*fahm*), l'entendement (*ḏihn*), la mémoire (*ḥifẓ*), l'intelligence (*ḏakā'*) et la science (*'ilm*). Ces mêmes éléments se retrouvent dans de nombreux autres passages de l'œuvre, avec en général, une variante, le mot *ḏakā'* étant souvent remplacé par le mot *'aql,* comme dans ce passage de *al-masā'il al-maknūna :* « Le serviteur a un corps dans lequel sont contenus : l'esprit (*rūḥ*), l'intelligence (*'aql*), la finesse (*kays*), l'entendement, la mémoire et la science. Les cinq derniers éléments sont les soldats de l'esprit et chacun d'entre eux vit de la vie du cœur. » (Texte édité par Geyoushi, p. 50, manuscrit, folio 5b.). Cela signifie que ces cinq éléments, pour être agissants, nécessitent une action du cœur. La *fiṭra* est transmuée en lumière de la connaissance, sous le regard de Dieu ; sinon, il ne s'agit que de cinq aptitudes ou dons qui s'avèrent insuffisants pour atteindre le salut : « Le Jour du Pacte, Dieu accepte la reconnaissance des unitaires car il y a en eux une connaissance remplie de Son amour et parce qu'ils L'ont accepté par amour. La reconnaissance des autres étant vide de cet amour, Il ne l'a pas confirmée. » *Le livre de la profondeur des choses,* p. 90. À propos d'Iblis, il est dit : « Il a reconnu Dieu au moyen de la *fiṭra* seule et il n'avait pas reçu la lumière de la connaissance, c'est pourquoi il a été parmi les renégats. » *Ibid.,* p. 94-95. Si les cinq éléments de la *fiṭra* sont correctement utilisés, une lumière jaillit de la connaissance qui se trouve en eux à l'état potentiel, il s'agit de la lumière de la connaissance, qui n'est autre que l'état exalté de la *fiṭra. Ibid.,* p. 225. D'autre part, cette définition de la *fiṭra* pourrait répondre au questionnement d'Yves Marquet à propos de l'influx. Effectivement, s'il y a un influx chez Tirmiḏī, il n'est autre que cette lumière « infusée » en chaque homme par la pénétration du regard de Dieu qui est un regard d'amour.

[16] Il s'agit de cent traits de caractère, appelés aussi « soldats de l'intelligence ». Cf. *Le livre de la profondeur des choses,* p. 259-260. Kulaynî cite, pour sa part, soixante-quinze qualités.

[17] *Le alif* est la première des lettres parce qu'il est le symbole du nom Allāh. C'est une lettre qui se dresse droite et indique par sa forme la plus élevée des réalités. Voir *Le livre de la profondeur des choses,* p. 229 et 232.

AnIsl 32 (1998), p. 67-79 Geneviève Gobillot
Un point sur les études tirmidiennes.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

al-uṣūl [18], en ajoutant que ce qui compte, dans son cas, c'est d'avoir cru sans voir. Cela corrobore tout à fait le passage correspondant du *Ḫatm* où il demande si le fait d'entendre un ange qu'on ne voit pas est plus ou moins difficile à admettre que le fait d'entendre le discours de Dieu dans son cœur [19]. Pour lui, les deux situations sont équivalentes et correspondent à la définition du *muḥaddaṯ* à laquelle il est fait allusion dans la lecture du Coran d'Ibn ʿAbbās, lecture qui est aussi, en l'occurrence, celle des *Ahl al-bayt* selon lesquels le *muḥaddaṯ* est, justement, celui qui entend la voix de l'ange sans le voir [20].

C'est par des détails de ce genre que les points communs de la pensée de Tirmiḏī avec celle des systèmes chiites nous sont apparus de plus en plus évidents. Ces coincidences auxquelles nous n'avions pas pris garde tout d'abord, avec le contenu de certaines traditions chiites, en particulier du *Kāfī* de Kulaynī, pourront s'avérer être finalement assez nombreuses [21].

Après avoir précisé ces quelques points, il est possible de proposer une rapide récapitulation de l'état des connaissances à partir de quelques éléments « clé » de la pensée de Tirmiḏī concernant essentiellement le « cadre » de l'expérience mystique. En effet, on trouve chez lui relativement peu de détails concernant le contenu même de cette expérience qui, selon lui, relève du domaine de l'indicible.

[18] « Marie a été appelée véridique parce que, lorsqu'elle s'est étonnée de l'annonce faite par l'ange, celui-ci lui a dit: (Ton seigneur en a décidé ainsi), alors elle s'est apaisée. »
« Marie, fille de ʿImrān, qui était restée chaste et en laquelle nous avons insufflé de notre esprit, a eu foi dans les paroles de son Seigneur et en ses Livres (Coran, LXVI/12). Or, la foi dans la parole est la plus importante des choses. En effet, elle ne voyait pas les anges mais elle entendait la voix qui lui transmettait la bonne nouvelle qui lui disait: Dieu t'informe de la bonne nouvelle d'un verbe venant de lui (Coran III/45). Elle le crut, n'eut aucune hésitation. C'est ainsi que Dieu lui donne le nom de « véridique » dans sa Révélation. Il dit: Sa mère est une véridique (Coran V/75) ». *Nawādir*, p. 357, tradition 260, commentaire de la tradition prophétique qui affirme qu'« il est beaucoup d'hommes parfaits alors qu'aucune femme n'atteint cet état hormis Marie, mère de Jésus, Asiya et ʿĀ'iša qui a reçu une faveur qui n'a été accordée à aucune autre femme ».

[19] Cf. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism, op. cit.*, p. 162-163.

[20] Marie reçoit le message céleste de la bonne nouvelle de son élection comme mère de Jésus, de la manière exacte dont les Imams reçoivent la parole de l'ange, ainsi que l'indique la tradition: « Ils ne voient pas l'ange, mais entendent sa voix. » Le *Kāfī*, dans le chapitre où il est question de ce sujet, propose le texte suivant: « Zurāra a rapporté: – J'ai demandé à Abū Ğaʿfar (Muḥammad al-Bāqir, cinquième Imam) quelle était son interprétation du verset: Il était Envoyé et Prophète (propos relatif à Moïse en Coran XIX/51 et à Ismaël en Coran XIX/54) : qu'est-ce qu'un envoyé et qu'est-ce qu'un prophète? Il répondit: – Le prophète est celui qui a une vision en songe et qui entend la voix sans voir l'ange à l'état de veille. Quant à l'envoyé, il entend la voix et voit l'ange aussi bien à l'état de veille qu'en songe. Je demandai: – Et l'imām, quel est son degré? Il répondit: – Il entend la voix, mais ne voit l'ange ni en songe, ni à l'état de veille, puis il me récita ce verset: Nous n'avons envoyé avant toi ni prophète, ni envoyé, ni *muḥaddaṯ* (homme qui entend le discours céleste), *Uṣūl al-Kāfī, Kitāb al-ḥuǧǧa, Bāb al-farq bayna al-rasūl wa-l-nabī wa-l-muḥaddaṯ* (*Le livre de la preuve: l'imām en tant que preuve vivante de Dieu; Chapitre sur la différence entre l'envoyé, le prophète et celui qui entend le discours céleste*), t. I, p. 176. Le chapitre en question contient quatre traditions portant sur le même sujet et confirmant toutes l'identification de l'Imam au *muḥaddaṯ*. Tirmiḏī s'exprime ainsi à ce sujet: « Ibn ʿAbbās lisait ce verset en ajoutant: « ni *muḥaddaṯ* » », et l'on rapporte que cette lecture a été pratiquée, puis abandonnée. Ibn ʿAbbās citait ces trois catégories d'hommes l'une après l'autre car tous font partie de la classe des envoyés; *Ḫatm al-awliyā'*, p. 351-352. Quant au verset cité à l'appui de cette explication, il ne figure pas sous cette forme dans la recension coranique commune depuis plusieurs siècles aux sunnites et aux chiites. Le *muḥaddaṯ* n'y est pas mentionné, le verset disant seulement: « Nous n'avons missionné avant toi ni prophète, ni envoyé sans que le démon intervienne dans ses désirs » (Coran XXII/52).

[21] Comme point de départ d'une réflexion sur ces sujets, on peut se référer à une publication tout à fait remarquable de Muhammad Amir Moezzi sur les documents du chiisme ancien : *Le guide divin dans le Shiʿisme originel*, Verdier, Islam spirituel, Paris, 1992.

AnIsl 32 (1998), p. 67-79 Geneviève Gobillot
Un point sur les études tirmidiennes.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

– La préexistence évoquée dans son système présente des caractéristiques tout à fait particulières. En effet, Tirmiḏī est le seul penseur mystique sunnite, à notre connaissance, a avoir développé en détail les questions relatives à une préexistence antérieure au célèbre «Jour du pacte» (*yawm al-mīṯāq*). Il n'est plus à démontrer que, selon lui, à l'origine, Dieu a conçu, le «Jour» du tout commencement (*yawm al-bad'*), tous les hommes égaux entre eux et leur a insufflé une lumière venant de lui, précisément la lumière de la connaissance évoquée plus haut (supra, note 15), qui pourrait parfaitement être considérée comme jouant le rôle de l'influx ou de l'émanation transposé au domaine purement spirituel. Le «Jour» des décrets (*yawm al-maqādīr*), au moyen d'un exercice de leur liberté, les hommes ont déterminé, chacun, sa destinée propre. Il s'agit là de deux «jours» avant le Pacte conclu avec tous les descendants d'Adam, sortis de ses lombes. Or, il se trouve que les seuls systèmes connus et contemporains de Tirmiḏī dans lesquels se trouvent évoqués des «étapes» précises d'avant ce Pacte sont des textes imamites: les *Baṣā'ir* et le *Kāfī*. Cependant, la ressemblance s'arrête là, le contenu de ces étapes étant radicalement différent et même, sur certains points, en opposition chez Tirmiḏī et dans les textes chiites. En effet, là où Tirmiḏī suppose un surgissement simultané des esprits des humains, et exclusivement des humains, on trouve dans les corpus chiites l'antériorité absolue des Imams, suivis des anges, des êtres subtils, des prophètes et des fidèles chiites, le commun de l'humanité n'apparaissant que lors d'une dernière étape, le «second monde des particules [22]».

– L'exercice indiscutable d'un certain libre arbitre a été assez largement démontré [23]. Ce point est, de plus, confirmé par de nombreux passages d'une authenticité assurée et dépourvus de toute ambiguïté [24]. Il ne fait donc aucun doute que, pour Tirmiḏī, les destinées des hommes ont été fixées par Dieu à la suite de l'impulsion qu'eux-mêmes ont donnée à leur vie spirituelle, à la suite de l'exercice de leur libre choix.

– L'objet de l'exercice de ce libre arbitre n'est autre que la place conférée par chacun à l'activité de son cœur. Il est à présent prouvé que le choix proposé par Dieu dans la préexistence a porté exclusivement sur l'amour puisque ce sur quoi les hommes sont jugés et obtiennent une acquisition est précisément l'utilisation ou non de leur cœur le Jour des Décrets, au moment de l'attention portée et, ensuite, durant le reste de leur existence, au

[22] Voir à ce sujet tous les détails de ces étapes de la préexistence: *Le guide divin dans le Shī'isme originel, ibid.*, p. 75 à 112.

[23] En dépit des difficultés éprouvées par certains commentateurs actuels à admettre ce point. Voir à ce sujet nos remarques dans «Un penseur de l'amour (ḥubb), le mystique khurāsānien al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. 318/930)», *op. cit.*, p. 36, n. 51.

[24] Un texte en particulier confirme avec une grande précision et de nombreux détails que l'homme se distingue de toutes les autres créatures par le fait que Dieu lui a laissé le libre choix: «Dieu a créé Adam et ses descendants différents de toutes les autres créatures (anges, terre, cieux, tout ce qui a été créé de glaise, le Paradis et l'Enfer); tout cela obéit à la contrainte divine (*ǧabr*). Seuls les hommes sont différents, même les djinns n'étant pas mentionnés avec eux pour ce point particulier. Notre cas est donc tout à fait spécial car Dieu nous a créés responsables (*'an ṭarīq al-kulfa*), mus par des causes (*asbāb*), des efforts (*iǧtihād*), les épreuves (*balwā*) et l'expérience (*muǧāraba*). Cela constitue une supériorité sur toutes les autres créatures (...) C'est ainsi que le Prophète de Dieu a dit: «Dieu a créé Adam à son image et l'a nommé: «image du Miséricordieux», au sens où il a été gratifié du libre choix (*iḫtiyār*), de l'avantage (*īṯār*), de la supériorité (*tafḍīl*), de la qualité (*na't*), de l'attribut (*ṣifa*), des beaux traits de caractère (*aḫlāq*) et des très beaux actes (*al-af'āl al-ḥussān*) qui s'harmonisent avec les noms divins»: Manuscrit Göttingen, f. 169-171. Cela constitue, par ailleurs, la réponse précise à la question nº 143 du questionnaire du *Ḥatm* chez O. Yahya: Que signifie le propos du Prophète: «Dieu a créé Adam à son image?»

AnIsl 32 (1998), p. 67-79 Geneviève Gobillot
Un point sur les études tirmidiennes.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

cours de ses diverses étapes. Tirmiḏī explique clairement que tous les hommes ont reçu la *fiṭra* (c'est-à-dire toutes les capacités mentales suffisantes pour « reconnaître » Dieu) mais qu'ils se différencient et sont jugés individuellement sur leur « manière » de la mettre en œuvre. S'ils font jouer leur seule intelligence, ils présentent à Dieu une « reconnaissance » sans valeur qui ne peut ni Le satisfaire, ni être utile à leur salut. En revanche, s'ils mettent en action leur cœur, la *fiṭra* se trouve « transfigurée » en lumière de la connaissance et ils retrouvent alors ce qui leur avait été donné à tous à l'origine : la vision (*baṣīra*) de Dieu par le cœur au moyen de cette lumière. Il ne sera pas possible ici d'ignorer sur ce point la coïncidence avec l'imamisme, signalée par Amir Moezzi, de « la plus importante pratique spirituelle de l'imamisme ancien : la vision par (ou dans) le cœur *al-ru'ya bi-l-qalb* [25].

– Pour ce qui est de la hiérarchie des saints, Tirmiḏī mentionne l'existence d'une sainteté générale concernant tous les croyants, comme le pensent les Muʿtazilites. Il développe ensuite la description de deux catégories de saints de l'élite, les *ṣādiqūn* et les *ṣiddīqūn*, cette distinction désignant plutôt deux ensembles d'étapes, puisque la véritable division s'opère, en fait, entre les saints de la voie (ceux qui cheminent vers Dieu) et les « ravis » (*maǧḏūbūn*) qui sont « saisis » par Lui et affranchis de la plupart des étapes. Il est à noter que cette qualité de *maǧḏūb* [26] est pour Tirmiḏī la plus élevée au contraire de ce que pensera plus tard Ibn ʿArabī, suivi en cela par ses disciples. Les principaux degrés de la sainteté sont, pour Tirmiḏī, comme pour Šaqīq al-Balḫi, au nombre de quatre. Cependant, les *ṣādiqūn* n'arrivent qu'au niveau de l'entretien confidentiel avec Dieu (*naǧwa*), alors que les *ṣiddīqūn* bénéficient du *ḥadiṯ* évoqué plus haut. De plus, pour Tirmiḏī, comme pour les imamites, les *awliyā'* ne sont pas supérieurs aux prophètes dans l'absolu, mais ils peuvent parfois l'être par leur *walāya*. Par ailleurs, Tirmiḏī ne désigne explicitement ni le sceau des saints, – concept qu'il semble avoir été le premier à utiliser, aucune référence antérieure à lui ou même contemporaine n'y faisant allusion, aussi bien dans le corpus chiite que sunnite –, ni le Mahdī, la supposition qu'il puisse s'agir de Jésus dans l'un et l'autre cas paraissant difficilement admissible [27]. Enfin, concernant le sceau des saints, l'hypothèse envisagée par Radtke, qu'il ait pu s'agir de Tirmiḏī lui-même [28] n'est pas à écarter absolument, mais simplement à envisager avec précaution et réserve.

[25] *Le guide divin dans le Shī'isme originel*, p. 101 et 112 à 154. Une telle conception des choses se retrouve chez de nombreux soufis sunnites.

[26] Ces saints sont, selon lui, les plus grands gnostiques, les seuls capables d'enseigner aux autres et de les diriger sur la voie. La raison en est que leur situation, tout à fait particulière, leur a permis d'accéder à Dieu sans avoir eu à « destructurer » ou à « abandonner » même la plus petite parcelle de leur « moi », puisque ce « moi » est tout entier consacré à Dieu. Ils sont donc en pleine possession de leurs moyens et capables de « dire » ce que les autres ne peuvent que se contenter de « vivre ». Pour Ibn ʿArabī et ses disciples, au contraire, les saints « ravis » n'ont aucune expérience de la « voie », puisqu'ils ont, en quelque sorte, « brûlé les étapes ». Il leur incombe donc de « revenir » à la situation de départ et de refaire tout le chemin pour acquérir une connaissance qui leur manquerait sans cela. Voir à ce sujet : Michel Chodkiewicz, *Emir Abd al-Kader, écrits spirituels*, Le Seuil, 1982, p. 27.

[27] Voir « Jésus selon les mystiques musulmans », *op. cit.*, p. 126.

[28] Voir *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, *op. cit.*, p. 207.

AnIsl 32 (1998), p. 67-79 Geneviève Gobillot
Un point sur les études tirmidiennes.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net