Aiyub Palmer,
Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Ḥakīm al-Tirmidhī's Theory of wilāya *and the Reenvisioning of the Sunnī Caliphate*

Leyde, Brill (Studies on Sufism, 5), 2019, 219 p.
ISBN : 9789004408302

Mots-clefs: al-Ḥakīm al-Tirmidhī, soufisme, sagesse, *ḥakīm*, *wilāya*, sainteté, Nishapur, Bagdad, Sulamī, Qushayrī, Junayd

Keywords: al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Sufism, Wisdom, *ḥakīm*, *wilāya*, holiness, Nishapur, Baghdad, Sulamī, Qushayrī, Junayd

On pourrait s'étonner de voir une nouvelle monographie sur al-Ḥakīm al-Tirmidhī alors que cet auteur a déjà fait l'objet d'un nombre significatif de travaux savants, en particulier par O. Yahia, Y. Marquet, B. Radtke, G. Gobillot et Kh. Zahri. Or, l'ouvrage de Aiyub Palmer (désormais l'A.), version révisée d'une thèse dirigée par Alexander Knysh, représente un apport significatif à ce champ d'étude et constitue une heureuse surprise. L'A. se propose tout simplement de renouveler complètement notre regard sur cet auteur mais aussi et surtout sur l'émergence du soufisme et sur ses fondements. Pour cela, il rattache les développements doctrinaux aux conditions politiques, sociales et religieuses de leur production et en appréhende les éléments doctrinaux fondamentaux, non seulement du point de vue de leur valeur au regard de la mystique, mais aussi en lien avec les enjeux sociétaux de l'époque. Il cherche aussi à inscrire les spécificités et les apports doctrinaux de l'auteur étudié dans un continuum historique.

Tirmidhī fut un auteur prolifique : alors que Khalid Zahri en a dénombré cent trente-deux[(1)], l'A. a réduit à une centaine les œuvres de Tirmidhī, des textes de plusieurs centaines de pages et d'autres de quelques feuillets. Cinquante-trois sont publiés et quarante-sept encore à l'état de manuscrits. Ces écrits couvrent un large champ, du hadith au commentaire coranique, à la jurisprudence et à la mystique avec de nombreuses répétitions dans les thèmes et les sujets abordés, chose commune à l'époque. D'où la difficulté de faire entrer son auteur dans une catégorie bien précise, comme de le rattacher au soufisme alors que lui-même n'emploie jamais ce terme. Cette difficulté taxinomique s'étend également à ses œuvres : comment classer les *Nawādir al-uṣūl* ? Hadith ou soufisme ou les deux à la fois ? Car il vit une époque (le milieu du IXe - début du Xe siècle) où les catégories du savoir ne sont pas encore clairement définies (p. 21). L'A. propose une classification de ses œuvres en neuf thèmes, en reconnaissant qu'elle n'est pas exhaustive (p. 23-28).

Dans le premier chapitre, intitulé « *Wilāya*/*Walāyā* and the Basis of Authority in Early Islam » (p. 31-57), l'A. entend se focaliser sur ces termes plutôt que sur celui de sainteté et discuter leur fonctionnement à l'intérieur des sphères politique, sociale et religieuse du monde arabe et musulman (p. 33). Il observe les transformations des usages de ce couple depuis les tout débuts de l'islam jusqu'à la révolution abbasside et son adoption par les différentes écoles en voie de formation. Il note que ce terme est toujours en lien avec des questions d'autorité et de pouvoir. *Wilāya* et *walāya* sont les deux faces d'une relation de dépendance : le premier terme désigne la protection du *walī*, qui en retour reçoit le soutien du *mawlā* qui en bénéficie, ce qu'exprime le second mot (p. 15). Les premiers soufis aussi s'en emparent ainsi que du terme *awliyā' Allāh* qui apparaît dans des débats sur les relations entre les saints et les prophètes. Ce sont les soufis et d'autres mystiques comme Tirmidhī qui ont institué les *awliyā'* héritiers du Prophète, fonction également dévolue à ceux qu'il nomme les *hukamā'*, représentants eux aussi d'un type d'autorité.

Dans le chapitre deux, intitulé « The Historical and Social Context of Al-Tirmidhī's Life and Times » (p. 58-85), l'A. aborde les éléments biographiques. Il ne s'agit pas d'une biographie classique, dans la mesure où il ne cherche pas à faire le point sur toutes les données historiques le concernant. Il s'intéresse surtout à ses rapports avec le milieu savant de sa ville. Certes, cette question a déjà été traitée[(2)], mais un rappel détaillé de sa formation intellectuelle et savante n'eut pas été inutile.

Dans un contexte de rivalité entre le pouvoir politique et les savants des différentes disciplines religieuses (droit, hadith, théologie), si le juriste a pu apparaître comme un arbitre de l'autorité religieuse, il n'était toutefois pas en mesure de revendiquer l'intégralité de celle-ci, n'étant que l'interprète de la *shari'ā* et ne pouvant prétendre à une connaissance directe de Dieu, contrairement à l'imam shiite. Entre la fin du IXe siècle et le début du XIe siècle, un nouveau type d'identité et d'autorité religieuses apparaît parmi les savants proto-sunnites, celle du *shaykh* soufi (p. 68-9), attaché aux sciences exotériques mais bénéficiant, en plus, d'une connaissance intérieure de la religion, ce

(1) Voir Khalid Zahri, *Ḥakīm Khurāsān wa-anīs al-zamān*, Rabat, Markaz al-dirāsāt wa-l-abḥāth wa-iḥyā' al-turāth, 2013, p. 57-286.

(2) En particulier par G. Gobillot, *Le Livre de la Profondeur des choses*, Lille, Septentrion, Racines et modèles, 1996, p. 17-55.

BCAI 36 (2022) Aiyub Palmer: Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Ḥakīm al-Tirmidhī's Theory of wilāya and the Reenvisioning of the Sunnī Caliphate, recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

qui le place au-dessus du juriste, en terme d'autorité et fait du soufisme un 'meta-*madhhab*' permettant de surmonter les divisions internes à chaque champ religieux (p. 69). Le soufisme serait ainsi une réponse à la restructuration de l'autorité religieuse et le concept de *wilāya* aurait fourni les bases théoriques de celle-ci. Tirmidhī, qui participe à ce débat sur le pouvoir et l'autorité, réfute les positions alides (ce que l'A. appelle 'the Shī'ī Challenge', p. 71-74), seule alternative au pouvoir abbasside, en particulier la notion de *Ahl al-bayt*. Finalement, la racine *wa-la-ya*, grâce à ses diverses dérivations, permet de transférer un schéma politique centré sur le Calife qui délègue une autorité à ses *mawālī* à un schéma spirituel dans lequel Dieu octroie la véritable autorité à ses saints (*awliyā'*). La sainteté (*wilāya*) conceptualisée par Tirmidhī peut être comprise comme dérivant directement de l'institution sociale du clientélisme (*walā'*). Dieu libère le saint des chaînes de son âme charnelle afin d'en faire son *walī*, gouvernant le monde au niveau spirituel, comme le calife procède avec ceux qui lui ont prêté allégeance. En reliant, dans sa terminologie, les *awliyā'* aux *khulafā'*, la sainteté à la fonction califale, Tirmidhī assigne aux saints une autorité religieuse et défie aussi bien celle des Abbassides que celle des Shiites. Les contextes social et politique sont donc essentiels pour appréhender la construction de la doctrine de la *wilāya* chez Tirmidhī, celle-ci devant être inscrite dans le discours proto-sunnite.

Le chapitre trois, « Wisdom Mediates the Terrestrial and Celestial: Pythagorean Wisdom and the Non-duality of Sainthood » (p. 86-110), est l'un des plus intéressants car il met en lumière le concept de *ḥikma* (sagesse) qui a été négligé ou, du moins, insuffisamment étudié, pour la période de formation du soufisme. Le concept de sagesse est très ancien et existe sur une vaste aire géographique allant de l'Égypte à la Chine en passant par la Grèce, mais avec des significations variables, parfois très marquées localement. Au Moyen-Orient, carrefour d'influences multiples, l'A. rappelle que, dans la deuxième moitié du xe siècle, s'opère un glissement sémantique qui associe ce terme de *ḥikma* à la philosophie dans ses formes néo-platonicienne et aristotélicienne, conception qui s'imposa par la suite. Mais à l'époque de Tirmidhī, quel type de savoir désigne le terme *ḥikma* ? L'A. rappelle les conceptions juives et chrétiennes du sage et de la sagesse au Moyen-Orient, avant d'apporter sa réponse à un débat dans lequel plusieurs hypothèses s'affrontent pour comprendre pourquoi Tirmidhī reçut ce titre de *ḥakīm*. Selon l'A. aux IXe et xe siècles, dans le Khurāsān et la Transoxiane, il est difficile de relier ce terme au mysticisme : il s'agit plutôt d'un titre "referring to a learned individual who has attained a position of legal or pedagogical authority" (p. 95) et ayant une connaissance de textes non-islamiques, en particulier bibliques. Ce serait principalement le cas de savants hanafites. Pour les soufis, l'A. passe plus particulièrement en revue les positions de Muḥāsibī, Junayd et Kharrāz mais aucun d'eux ne définit clairement *ḥikma* et *ḥukamā'*. Il en va de même pour les *Ikhwān al-ṣafā'* auprès desquels l'enquête se poursuit. C'est sans doute parce que ce concept est mal défini qu'il est utile. La partie la plus substantielle de ce chapitre est dévolue à Tirmidhī (p. 102-110). Selon l'A., la contribution de Tirmidhī à la formation du soufisme et de sa métaphysique a été mal évaluée, car il y a des divergences importantes sur ses sources comme sur les principaux éléments de sa doctrine. Il rappelle donc les positions de Marquet, Radtke, Gobillot, et Rosenthal, avant de présenter ses propres analyses qui reposent en particulier sur une étude minutieuse du *Kitāb al-Ḥikma*, encore en l'état de manuscrit. Lié au savoir religieux exotérique (*'ilm*), la *ḥikma* en représenterait la dimension ésotérique et permet d'articuler les contraires « pour mettre de l'ordre dans l'univers » (p. 133). Le terme *ḥikma* aide également à définir la conception que Tirmidhī propose de la *wilāya*[3] et fonde la nature non-duelle de la théosophie mystique de Tirmidhī (p. 135). Le *ḥakīm* agit dans le monde de la dualité, tandis que le *walī* a dépassé cette étape et a résorbé toutes les contradictions en accédant à la science divine comme unique source de savoir. Si la *ḥikma* est articulée avec la *wilāya* c'est parce que cette dernière représente le mode d'autorité normative dans le contexte arabo-islamique comme cela a été discuté dans le premier chapitre. Il faut encore retenir la dimension éthique de la *ḥikma* et sa connexion avec les principes méthodologiques des hanafites. Au final, ce terme, et donc aussi l'usage qui en est fait, est difficile à appréhender, tant il semble réunir des notions fort éloignées et il est aussi délicat de l'étudier de manière historique, pour une période ancienne, sans que l'analyse soit biaisée par les usages postérieurs. Il est d'ailleurs regrettable que l'existence même d'un groupe de *ḥukamā'* à Balkh et dans sa région, discutée par les spécialistes de Tirmidhī, n'ait pas été réévaluée par l'auteur.

Le chapitre quatre est intitulé : « La signification théologique de la *wilāya* » (p. 111-44). L'A. étudie les liens de Tirmidhī avec l'école hanafite, en particulier ses positions en matière théologique, et montre que celui-ci s'inscrit dans la mouvance de ce courant de pensée. Si la théologie dialectique commence en Transoxiane avec al-Māturīdī (m. 332-6/943-7),

(3) Ce point avait été signalé par G. Gobillot, voir *Le Livre de la Profondeur des choses*, p. 49-55.

BCAI 36 (2022) Aiyub Palmer: Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Ḥakīm al-Tirmidhī's Theory of wilāya and the Reenvisioning of the Sunnī Caliphate, recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Tirmidhī a baigné dans la phase précédente, celle de l'établissement du credo hanafite dans un contexte de polémiques religieuses. Tirmidhī fut une figure importante de cette étape de transition avec al-Ḥakīm al-Samarqandī (m. 342/953, date remise en cause par l'A. voir n. 20, p. 115) et Abū Mutī' al-Nasafī (m. 318/930). Elle est caractérisée par une grande diversité de positions au sein même de l'école hanafite. En comparant les textes de ces auteurs avec ceux de Tirmidhī, l'A. relève des prises de positions similaires sur plusieurs sujets comme le *kasb*, l'acquisition de biens matériels, ou la foi (qui croit ou non), ce qui lui permet d'affirmer que Tirmidhī s'inscrit dans le cadre de la tradition théologique hanafite de son temps. Il compare ensuite les écrits de Tirmidhī avec ceux de Abū Manṣūr al-Māturīdī qui a systématisé la théologie hanafite (p. 132-7). Celui-ci, s'il ne traite pas de la *wilāya*, se serait inspiré de Tirmidhī pour le concept de *ḥikma* abordé dans son monumental *Kitāb al-Tawḥīd* et non des mu'tazilites, comme l'avance Ulrich Rudolph[4]. Du moins, les deux auteurs partagent une même définition de celle-ci, même s'ils en font un usage différent. Tous deux voient la *ḥikma* comme permettant de maintenir l'ordre et l'harmonie du monde malgré son caractère duel. Mais si cet ordre est préservé pour Tirmidhī par le savoir du *ḥakīm* qui est un instrument de Dieu, pour Māturīdī, c'est Dieu lui-même qui directement maintient cet ordre. De même, pour Tirmidhī, c'est la nature de la *wilāya* qui est non-duelle, tandis que, pour Māturīdī, la *ḥikma* des oppositions et de leurs interactions à l'œuvre dans le monde indique la nature non-duelle de Dieu. Enfin, l'A. recherche dans les premiers credo hanafites l'émergence du terme *awliyā'*. Celui-ci apparaît comme un synonyme de *mu'minūn* chez Samarqandī, et revient à accorder à tous les croyants, à des degrés divers, un accès à la sainteté. Le terme est également associé à des débats sur les miracles des prophètes et des saints alors que la croyance aux miracles des saints devient un point du credo et les installe ainsi en successeurs du Prophète. Ces questions que l'on retrouve chez Tirmidhī l'inscrivent bien dans les débats de son temps et dans la ligne des positions hanafites. Dissocier théologie et mystique est, selon l'A., une erreur, et il n'est pas inutile de le rappeler, surtout lorsque cela conduit à ignorer les tendances mystiques qui se sont exprimées au sein du courant hanafite qui userait du terme *zuhd*/*zāhid* pour les désigner (Tirmidhī est présenté comme *zāhid* dans un texte hanafite plus tardif, p. 138).

(4) Dans son ouvrage, *Al-Māturīdī Und Die Sunnitische Theologie in Samarkand*, Brill, 1997, dont il existe une version anglaise révisée, *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*, Brill, 2015.

Le chapitre 5 a pour titre « Al-Tirmidhī's Gnoseology of Sainthood » (p. 145-65). Dans les premiers siècles de l'islam, le terme *awliyā'* et sa définition sont discutés non seulement par les soufis, mais aussi dans les cercles du pouvoir et par les renonçants (*zuhhād*). Ibn Abī al-Dunyā (m. 281/894), par exemple, tuteur de plusieurs califes abbassides, dans son ouvrage *al-Awliyā'* dépeint le saint idéal comme un ascète et un dévot, éloigné des affaires du monde, assez proche finalement du saint homme selon Isaac de Ninive que l'A. utilise comme référence à plusieurs reprises. Le terme est également discuté dans les premiers textes théologiques hanafites dans le cadre des débats autour des rapports entre sainteté et prophétie. Dans le credo hanafite, la foi est lumière, ce qui n'est pas très éloigné des conceptions de Tirmidhī du savoir comme lumière, idée développée, également, dans le proto-shiisme dans la formulation de la doctrine de l'imamat. Mais alors tout le monde pourrait revendiquer la *wilāya*. Aussi, Tirmidhī va en restreindre l'accès, la réservant à la classe des *'ulamā'* qu'il entend réformer en les orientant vers une forme de savoir supérieur qui dépasse celui des seuls statuts légaux. L'idée que Tirmidhī fasse de la *wilāya* l'instrument d'une réforme de la classe des ulémas est certes séduisante mais difficile à étayer (p. 154). En dissociant les plus hauts degrés de la *wilāya* de contraintes temporelles, Tirmidhī offrait avec ce concept une 'alternative optimiste' (p. 155) à une communauté musulmane percevant la succession des générations comme un déclin inéluctable depuis son apogée atteint avec la période prophétique. Toutefois, cette position n'inclut pas une idée de progrès, ou une marche vers un idéal, car la perfection n'est pas accessible au niveau de la société tout entière. Autre point intéressant dans ce chapitre : les quatre traces (*āthār*) de la présence divine sur terre qui jouent, du fait de leur non-dualité, un rôle de protection : le Coran, le sultan (en tant que représentant du pouvoir divin), la Ka'ba et les saints. Dès lors le saint instaure un espace protégé pour le territoire qu'il occupe et ceux qui se mettent sous sa tutelle (p. 157). On entrevoit un conflit potentiel lié aux relations entre sultan et saints mais ce sujet n'est pas abordé par l'A. Quoi qu'il en soit, la vision de Tirmidhī de la sainteté est polyvalente : elle associe et reconfigure des courants de pensée et de spiritualité présents dans les premiers siècles, elle met en avant des idées socialement et politiquement pertinentes à son époque mais surtout, elle représente un important pouvoir de transformation. En plaçant le motif de la lumière au centre de sa gnoséologie, comme les shiites, et en l'associant à la *wilāya*, il dessine une nouvelle géographie spirituelle et ouvre l'autorité religieuse à de nouveaux prétendants (p. 164). On

BCAI 36 (2022) Aiyub Palmer: Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Ḥakīm al-Tirmidhī's Theory of wilāya and the Reenvisioning of the Sunnī Caliphate, recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

reprochera à ce chapitre de traiter à nouveau de la *ḥikma* alors que le sujet est la *wilāya* (p. 160-2). Il est vrai sans doute qu'entre le *ḥakīm* et le *walī* la frontière n'est pas nette. Mais la référence à Suhrawardī al-Maqtūl (p. 161), qui appartient à une période plus tardive, manque de pertinence même pour faire des *ḥukamā'* les vecteurs de la philosophie dans le champ du savoir religieux. La question du *khātim al-awliyā'*, pourtant centrale, et la question de la hiérarchie des saints (p. 162-5) sont traitées un peu rapidement, n'apportant rien de nouveau.

Dans le dernier chapitre, « A Ṣūfī by Any Other Name: Al-Tirmidhī's Relationship to Islamic Mysticism » (p. 166-95), l'A. tente de réintégrer Tirmidhī dans l'ample mouvement qui conduisit à la formulation de la vaste synthèse mystique du ve/xie siècle, alors qu'il est souvent considéré comme en marge du soufisme. Il s'agit en fait de savoir ce que les courants mystiques locaux ont apporté au soufisme bagdadien ce qui oblige à s'interroger sur ce que veut dire 'être soufi' dans la mesure où les avis sont partagés sur le cas de Tirmidhī. L'A. rappelle que le Khurāsān et la Transoxiane connaissaient une matrice de pensée mystique hautement développée avant l'arrivée du soufisme bagdadien.

B. Radtke a montré que la conception de l'âme de Tirmidhī se distingue de celle des néoplatoniciens, malgré des similitudes. L'A. adhère à cette hypothèse, ajoutant que Tirmidhī et Tustarī se rejoignent sur cette question, ce qui laisse penser à une origine commune antérieure à ces deux auteurs qui sont contemporains. L'A. reconnaît la difficulté qu'il y a à identifier les éléments fondamentaux qui structurent la pensée des premiers mystiques musulmans. La conception de l'âme développée par Muḥāsibī, basée sur « une intériorisation radicale » (p. 177) de la voie ascétique appliquée non plus au corps, mais à l'âme, a influencé Tirmidhī et Junayd. Mais ce dernier l'infléchit cherchant à conduire l'âme à l'annihilation (*fanā'*) quand pour Muḥāsibī, celui parvenu au *tawakkul*, à la remise confiante à Dieu, se soustrayait à l'emprise du monde.

S'intéressant aux premiers manuels, ceux de Sarrāj et de Kalābādhī, l'A. les perçoit comme des manifestes de nouveaux venus dans le champ du savoir, non comme des apologies du soufisme (p. 183). Il y a là plus qu'une nuance qui permet d'appréhender différemment le projet des auteurs. Il remarque que le terme soufi semble employé de manière péjorative, hors de la zone irakienne, pour désigner les soufis de Bagdad qui, à l'époque de Junayd, ne revendiquent pas ce qualificatif ou ne se désignent pas sous cette appellation. Ni l'un ni l'autre de ces auteurs ne voit le soufisme comme un phénomène purement bagdadien. Ils ne défendent pas une école plutôt qu'une autre mais négocient la place de la mystique dans le large champ du courant des traditionnistes, les *ahl al-ḥadīth*. Au niveau individuel, ces mystiques sont tous préoccupés par la nature du savoir et par son positionnement qui vise à imposer la supériorité du *bāṭin* (l'ésotérique) sur le *ẓāhir* (l'exotérique). Kalābādhī emprunta à Tirmidhī sa structure tripartite du savoir ('*ulama' al-ẓāhir/fuqahā'*, *ḥukamā'*, *awliyā'*, p. 82) ainsi que sa définition de la *wilāya* qui est ainsi intégrée dans le courant dominant de la tradition soufie.

Selon l'A., le soufisme atteignit sa maturité à Nishapur et de là se propagea à tout l'empire, à travers les apports successifs de Sulamī et Qushayrī qui tous deux ont emprunté au cadre doctrinal forgé par Tirmidhī, reposant sur la notion de *wilāya*. Qushayrī idéalise la position du maître spirituel (*shaykh*), et transfère les anciennes dichotomies maître/esclave, calife/sujet « to a new social space that mediates and negotiates ties of allegiance between master and disciple » (p. 194). Tous les savants, où qu'ils soient dans le monde musulman, peuvent aspirer à ce nouveau statut de soufi et de *walī*. Cela expliquerait la progression rapide du soufisme. En connectant la *wilāya* avec une nouvelle forme d'autorité religieuse, Tirmidhī propose un paradigme alternatif susceptible de rivaliser avec l'imam shiite, le calife abbasside et même la classe des savants sunnites de son temps. Toutefois, les saints venant du milieu des oulémas, c'est toute la classe des savants sunnites qui est ainsi sanctifiée. Dans ce schéma, Sulamī aurait combiné le prestige du soufisme bagdadien avec les structures d'autorité du mysticisme de l'orient de l'empire, celui des *Malāmatiyya* en particulier. Si la *wilāya* est la base sur laquelle le soufisme s'est construit, cette base est clairement khurāsānienne. Cette hypothèse audacieuse est présentée dans les dernières pages du livre (p. 193-5). Elle nécessiterait d'être développée et approfondie, car il manque certains éléments dans le tableau qui nous est proposé, par exemple les Karrāmiyya qui développèrent une théologie originale ou la *futuwwa*, très présente au Khurāsān, qui joua sans doute un rôle essentiel dans le rapprochement des spiritualités de Bagdad et de Nishapur. Il n'empêche, cet ouvrage foisonne d'idées intelligentes et représente un outil stimulant pour ceux qui s'interrogent sur la formation du soufisme jusqu'au ve/xie siècle. Il faut saluer la qualité de la réflexion proposée et savoir gré à son auteur d'ouvrir de nouvelles pistes de recherche par un travail ambitieux et prometteur pour la suite de sa carrière.

Signalons quelques coquilles qui auraient pu être évitées avec un travail d'édition plus soigné: la répétition de la note 75, p. 48 avec la note 32 p. 65, ou l'oubli dans la bibliographie d'auteurs cités dans

BCAI 36 (2022) Aiyub Palmer: Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Ḥakīm al-Tirmidhī's Theory of wilāya and the Reenvisioning of the Sunnī Caliphate, recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

le corps du texte, comme la traduction de G. Gobillot, *Le livre des nuances* par ailleurs citée dans l'étude (voir aussi les ouvrages mentionnés dans les notes suivantes : n. 5, p. 2 ; n. 58, p. 17 ; n. 60, p. 18 ; n. 67, p. 21 ; n. 9, p. 113 ; Afsaruddin qui ne respecte pas l'ordre alphabétique, p. 205). Des fautes de translittération ou de graphie sont aussi à relever : *khuṣū'* pour *khuḍū'* (p. 127), Nu'mān pour al-Nu'mān et Ḥanifa pour Ḥanīfa (p. 142), enfin la *kunya* d'Ibn Nujayd est Abū 'Amr et non Abū 'Abd al-Raḥmān (n. 74, p. 184), mais il s'agit, sans doute, d'une mauvaise transcription d'un ouvrage dont le titre englobe Sulamī et son grand-père, également *al-ṣūfiyya* pour *ṣūfiyya* dans le même titre.

Jean-Jacques Thibon
Inalco – Cermom

BCAI 36 (2022) Aiyub Palmer: Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Ḥakīm al-Tirmidhī's Theory of wilāya and the Reenvisioning of the Sunnī Caliphate, recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net