BIBLIOTHEQUE DES MYTHES ET DES RELIGIONS

Henry Corbin
Alchimie comme art hiératique



L'Herne

DU MÊME AUTEUR

Avicenne et le Récit visionnaire, Bibliothèque Iranienne, vol. 4 et 5, 1954 (rééd. Berg International, 1979).

L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî, Flammarion, 1958 (rééd. 1977).

Corps spirituel et Terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite, Buchet-Chastel, 1961 (rééd. 1979).

En Islam iranien : Aspects spirituels et philosophiques, 4 vol., Gallimard, « Bibl. des Idées », 1971-1972 (rééd. 1978).

L'Homme de lumière dans le soufisme iranien, Éditions Présence, 1971 (rééd. 1984).

L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques de Sohravardî, trad. du persan et de l'arabe, Fayard, 1976.

Philosophie iranienne et Philosophie comparée, Téhéran, 1977 (rééd. Buchet-Chastel, 1985).

La Philosophie iranienne islamique aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, Buchet-Chastel, 1981.

Le Paradoxe du monothéisme, Éditions de L'Herne, 1981.

Temple et Contemplation, Flammarion, 1981.

Temps cyclique et Gnose ismaélienne, Berg International, 1982.

Face de Dieu, Face de l'homme, Flammarion, 1983.

L'Homme et son Ange, Fayard, 1983.

Hamann, philosophe du luthéranisme, Berg International, 1985.

Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, « Folio-Essais », 1985 (rééd.).

M. Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, traduit de l'allemand par H. Corbin, Gallimard, 1938 (épuisé). Cette traduction, ainsi que celle de *Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou « raison »*, a été reprise dans M. Heidegger, *Questions I*, Gallimard, 1968.

Cahier de L'Herne, n° 39. Consacré à Henry Corbin; 1981, nombreux inédits.

Henry Corbin

L'ALCHIMIE COMME ART HIÉRATIQUE

Textes édités et présentés par
Pierre Lory

L'HERNE

SOMMAIRE

INTRODUCTION par P. Lory 7
Notes 23

I. COMMENTAIRE DE LA *KHOTBAT AL-BAYÂN* par JALDAKÎ 25
Notes 56
II. LE *LIVRE DES SEPT STATUES* D'APOLLONIOS DE TYANE 61
PRÉLUDE 63
LE LIVRE DES SEPT STATUES VIVANTES 89
POSTLUDE 127
Notes 131

III. LE *LIVRE DU GLORIEUX* DE JÂBIR IBN HAYYÂN 145
PRÉLUDE 147
LE LIVRE DU GLORIEUX 183
POSTLUDE 196
Notes 209

Nous remercions The Institute of Ismaili Studies qui nous a facilité la mise au net de ce cours de Henry Corbin.

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.
© Éditions de L'Herne, 1986
41 rue de Verneuil 75007 Paris

INTRODUCTION

par
Pierre Lory

Au cours de son exploration des divers domaines de la spiritualité islamique, Henry Corbin avait à plusieurs reprises évoqué le rôle particulier et l'importance de l'alchimie comme voie d'accès au réel métaphysique [1]. Le présent volume regroupe trois études consacrées cette fois-ci exclusivement à l'alchimie. Il s'agit de la traduction commentée de textes brefs mais décisifs, ne se limitant pas à une simple description d'opérations, mais abordant ouvertement la question de la portée du Grand Œuvre dans la recherche spirituelle musulmane. Les trois élements en sont :

1) Le commentaire par l'ésotériste Aydamor Jaldakî (XIV^e siècle) d'une déclaration de l'Imâm 'Alî ibn Abî Tâlib sur l'alchimie. Il y dessine en traits vigoureux le parallèle entre le rôle de la prophétie et celui de l'alchimie, suggérant ainsi toute la dimension religieuse et métaphysique du Grand Œuvre. Cette première partie correspond à des cours donnés à l'École pratique des Hautes-Études en février et mars 1973, et restés inédits. Nous avons entrepris, à partir des notes manuscrites laissées par Henry Corbin, de donner une forme définitive à la première traduction qu'il avait effectuée [2], et de la compléter par les anno-

tations qu'il y avait lui-même adjointes ainsi que par des précisions complémentaires.

2) Le second texte, le commentaire par Jaldakî d'un traité d'Apollonios de Tyane (Balînâs) sur le symbolisme de l'Œuvre alchimique, avait également été traité à l'École pratique des Hautes-Études en 1973. Ce cours était lui aussi resté inédit, mais Henry Corbin en avait, de son vivant, achevé l'introduction, ainsi que la traduction et l'annotation du texte même d'Apollonios. Il restait donc, à partir du manuscrit du cours, à mettre en forme les développements de Jaldakî et l'annotation afférente, comme pour la première partie.

3) La troisième partie de ce volume enfin est une présentation et une traduction commentée d'un traité de l'alchimiste Jâbir ibn Hayyân, le *Livre du Glorieux (Kitâb al-Mâjid)*, consacré à la définition du rôle métaphysique de l'alchimiste musulman. Cette étude avait été publiée dans le dix-huitième *Eranos-Jahrbuch*, en 1950, et est à présent mise à la portée d'un public plus vaste.

Ces trois textes, qui se complètent l'un l'autre, fournissent un éclairage précieux pour la compréhension du rôle de l'alchimie en terre d'Islam, qui fut considérable. Très tôt des savants et des praticiens musulmans s'étaient en effet intéressés de près aux activités alchimiques dont ils avaient découvert l'ampleur en Égypte, en Syrie et en Mésopotamie au moment des conquêtes. L'enseignement attribué à Hermès et aux grands hermétistes, transmis notamment par la fameuse *Table d'Émeraude*[3] et l'œuvre attribuée à Apollonios-Balînâs, a été vite perçu comme l'essentiel d'un savoir, d'une Sagesse dépassant de très loin l'intérêt matériel des manipulations de laboratoire. « *Ce qui est en haut est comme ce qui est en bas*, déclara ainsi Jâbir ibn Hayyân, est selon moi le principe le

plus clair et le plus utile qui soit en alchimie [4]. » Il faut bien saisir ici que cette science des correspondances universelles n'a pas été accueillie comme une simple théorie explicative de l'ordre du monde, mais comme la constatation d'un fait totalement réel, organiquement présent en chaque chose, agissant partout et à chaque instant. Si le monde des phénomènes est perpétuellement engendré selon les modèles issus des émanations célestes, l'observation et le travail de la matière peuvent donc fournir une image précise, immédiate et mentalement efficace des mondes supérieurs.

> « Nous avons ici une minéralogie, une cristallographie, une botanique, une zoologie dont les " objets " sont à utiliser et à étudier comme des miroirs. Les êtres des trois règnes sont des miroirs où se rendent visibles les constellations du monde supérieur [...]. Inutile de casser le miroir pour voir ce qu'il y a dedans. » *(H. Corbin, leçon du 12 mars 1973.)*

Ces considérations, on le voit, ne permettent pas de réduire l'alchimie à une pure imagerie mentale, à un symbolisme détaché du concret, où le travail du laboratoire ne jouerait qu'un rôle accessoire et imprécis. L'existence et le déroulement matériel du Grand Œuvre sont une donnée première, essentielle dans les exposés et spéculations alchimiques, il importe donc de ne pas les négliger ou de les minimiser. Mais d'un autre côté, l'attitude et l'orientation mentale de l'opérateur y jouera un rôle décisif : suivant qu'il ne vise qu'à obtenir des résultats particuliers, matériels, ou qu'il recherche réellement une voie de Sagesse, il fera de la simple spagyrie, ou entrera dans la voie de l'alchimie.

« Encore une fois, les manipulations matérielles ne sont pas en cause : elles avaient lieu. Les alchimistes aussi les mettaient en œuvre. Mais toute la différence était qu'ils en comprenaient le sens ésotérique, *bâtin* [...]. L'alchimiste opère – médite – sur tous les métaux comme l'herméneute pratiquant l'exégèse symbolique, le *ta'wîl* du texte. » *(H. Corbin, leçon du 26 février 1973.)*

L'ensemble du protocole de cette « liturgie mentale » nous serait toutefois difficilement compréhensible si l'on négligeait que les descriptions de nos textes réfèrent à des éléments et des forces pour bonne part subtils, impalpables, invisibles – et ce tant dans la matière de l'œuvre que dans la personne de l'opérateur. Ainsi l'alchimiste travaille-t-il sur sa « matière première » en séparant le subtil de l'épais (Table d'Émeraude), puis affinant l'épais, le rendant de plus en plus subtil, s'efforçant symétriquement d'intégrer l'esprit, le volatil, à des parties plus denses. Mais il y a plus : les doctrines et pratiques en cause ne marquent en fait aucune séparation de nature entre « matière » et « esprit » puisque le Feu – Élément le plus volatil et spirituel – est destiné à prendre corps, et que la Terre, la partie la plus dense, doit progressivement devenir spirituelle. Le réel manifesté, si divers et multiple, est en fait un, issu de l'Un, et le travail alchimique s'efforce de le ramener à l'unité axiale qui est la sienne : « Les esprits, écrit Shaykh Ahmad Ahsâ'î, sont de la lumière-être à l'état fluide *(nûr wujûdî dhâ'ib)* tandis que les corps sont de la lumière-être à l'état solidifié. La différence entre les deux est comme la différence entre l'eau et la neige [5]. »

Or, ce qui fonde la lecture ésotériste de ces opérations alchimiques est que la genèse et le développement intérieur de l'homme, de l'alchimiste, sont rigoureusement reflétés dans le déroulement de toutes

les opérations. Lui aussi est composé d'éléments denses – son corps physique – et d'éléments plus subtils [6] qu'il cherche à discerner, à purifier, à maîtriser, à réunifier enfin par l'accession à l'état d'harmonie parfaite souvent qualifiée de « Petite Résurrection ». Cette complète homologie explique que l'alchimiste participe de tout son être à l'Œuvre qu'il a entrepris, qu'il arrive à comprendre et à se guider lui-même au cours des phases, non pas d'une façon purement cérébrale et inductive, mais en laissant tout son être entrer en résonnance avec les « images » du « miroir » que devient la transformation de la matière dans la cucurbite. Ce qui implique qu'il laisse s'éveiller en lui-même des facultés de connaissance et de compréhension plus adéquates et affinées, soit celles qui relèvent de la zone intermédiaire des corps-images subtils permettant la « lecture verticale » des phénomènes comme des textes, et dont Henry Corbin a mis en évidence l'importance et les enjeux au cours de toute son œuvre.

> « D'où l'importance de l'imagination comme faculté spirituelle indépendante de l'organisme, puisque c'est l'imagination vraie qui fait le lien entre l'opération alchimique et la transmutation intérieure. Mais l'opération est nécessaire. » *(H. Corbin, leçon du 4 juin 1973.)*

Les auteurs des textes qui vont suivre, Jâbir comme Jaldakî, supposaient le lecteur déjà au courant des fondements théoriques de l'Œuvre alchimique et de ses principales opérations. Ils en traiteront d'autant moins ici qu'ils avaient l'un comme l'autre consacré de longs chapitres voire des traités entiers à la minutieuse description de chaque phase, de chaque traitement du travail. Il n'est donc pas inutile de pré-

senter ici, schématiquement, le déroulement de cet Œuvre et ses implications cosmologiques.

Les manipulations des alchimistes portaient en fait sur une substance unique, la « matière première » qui était opérée et traitée de façon à atteindre progressivement un état de pureté, d'homogénéité parfaite, d'équilibre entre ses Éléments comme entre ses composantes subtiles et denses. Elle devenait alors la Pierre philosophale qui, projetée sur des métaux communs (plomb, étain...) permettait de les transmuter en argent et en or. En bref, les opérations se décomposaient comme suit [7] : la matière première, longuement décrite en termes symboliques, est recueillie et soumise à une distillation fractionnée qui permet d'isoler trois substances différentes, inégalement volatiles, identifiées aux Éléments Eau, Feu (= la Teinture) et Air (= l'Huile). Le dépôt resté au fond de la cucurbite correspond au quatrième Élément, la Terre. Puis chacun de ces Éléments est purifié par de multiples triturations, lavages et distillations, jusqu'à l'obtention du degré de mondification visé. L'alchimiste opère alors la « première composition » ou « union nuptiale » réunissant le Feu et l'Eau, puis la seconde entre l'Air et la Terre [8]. Les quatre Éléments sont réunis enfin en un ultime composé, stable, de couleur rouge vif et d'une consistance de cire : c'est la Pierre philosophale. Toutes ces opérations, rappelons-le, renvoient également aux processus intérieurs menant, chez l'ésotériste, à l'acquisition du Corps de Résurrection.

La plupart de ces opérations exigeaient des dosages et des dispositions particulières obéissant à un système de proportions précises, dont le terme clé est celui de « Balance », *mîzân*. Les Balances, chez Jâbir – qui affirme lui-même en avoir recueilli les principes chez les « Sages » Socrate et Apollonios – sont un

ensemble de rapports de proportion, des « matrices » qui régissent les différents domaines du cosmos, depuis les universaux jusqu'à la grammaire et la musique en passant par les rythmes astronomiques. Les quatre Éléments du monde sublunaire, dont la « rectification » représente l'essentiel du travail alchimique, sont bien sûr également soumis à des Balances. Jâbir s'est particulièrement appliqué à définir et quantifier les rapports entre les quatre Qualités Élémentaires (Chaleur, Froid, Sécheresse, Humidité) qui informent les Éléments et, partant, l'ensemble des entités produites sur la terre. Il a entrepris de repérer l'intensité de chacune de ces Qualités suivant un système complexe de quatre classes comprenant sept subdivisions : à chaque substance de chacun des trois règnes est attribuée une intensité spécifique de chacune de ces Qualités [9]. Envisager un travail précis sur la matière était donc rendu possible : par l'augmentation ou la diminution de l'intensité de la Chaleur, de l'Humidité, etc., l'alchimiste pouvait prétendre modifier l'état de chaque substance et opérer de véritables transmutations. L'obtention de la Pierre philosophale évoquée plus haut résulte d'un tel rééquilibrage des Qualités Élémentaires.

Mais il importe de ne pas perdre de vue que cette alchimie quantitative est organiquement liée à une métaphysique de type émanatiste, décrite en détail par Jâbir, dans son *Livre de la Morphologie* notamment [10]. L'intensité de chacune des Qualités Élémentaires résulte de l'impulsion et de l'infusion de l'Ame du monde dans le domaine sublunaire, terrestre, selon les dispositions de l'Intelligence universelle régissant cette vaste alchimie cosmique. Chacune des données opératives décrites par nos textes sont donc conçues comme la manifestation directe, sensible, de mouvements et de formes émis par les mondes supérieurs.

Les conséquences d'une telle vision du monde sur le travail alchimique sont fondamentales. Les opérations du Grand Œuvre, nous l'avons vu, visent à un rééquilibrage, au sein de la substance, entre les quatre Qualités Élémentaires, afin d'obtenir une composition parfaitement stable et harmonieuse. Mais la recherche de cet équilibre et de cette harmonie doit tenir compte de ce qu'à chaque Qualité correspond non seulement une intensité apparente, extérieure, mais également une intensité cachée, intérieure *(bâtin)*, qui en est l'inverse. Ainsi le plomb, à dominante froide et sèche extérieurement, est chaud et humide quant à sa nature intérieure, et ce en une proportion analogue, symétrique. Entre l'intérieur et l'extérieur fonctionne donc un rapport d'inversion de l'intensité, un retournement qui fait de la Qualité apparente l'ombre en quelque sorte de la Qualité cachée. Tout le travail alchimique consistera à instaurer entre les quatre Qualités Élémentaires un rapport harmonieux tenant compte *simultanément* de leurs intensités intérieures et extérieures.

> « On voit que la Balance tend à découvrir l'équilibre entre l'apparent et le caché. Elle permet d'occulter l'apparent et de faire apparaître le caché (opération de *ta'wîl*) [...]. Chaque vestige, chaque signature que l'on découvre dans un être appelle un contrepoids ou contrepartie de ce qu'a imprimé le vestige. Cet équilibre ira jusqu'à la découverte de la Nature Parfaite, de l'Homme intérieur [11]. »

L'appréhension de ces rapports à la fois bi-dimensionnels et dynamiques dans chaque phénomène requérait une traduction plus adéquate que les expressions du langage courant ou même philosophique, trop rigide et univoque. Les alchimistes arabes, et

Jâbir en particulier, ont eu recours à la Balance des lettres, forme systématisée de cette « science des lettres » qui est l'équivalent en climat musulman de la kabbale hébraïque. Cette science des lettres répartit les vingt-huit caractères (à valeur numérique) de l'alphabet arabe sur l'ensemble des rapports célestes et terrestres, angéliques ou humains, et constituent donc une sorte d'« algèbre » des phénomènes psycho-physiques, ayant cet avantage sur les codes simplement chiffrés qu'il est directement lié au langage humain, et donc aux symboles et aux dynamismes du psychisme individuel [12]. Chaque lettre/chiffre n'a donc pas *un* sens précis, mais peut en avoir une infinité suivant les rapports « horizontaux » ou « verticaux » qu'elle entretient avec les autres flux et entités. Deux systèmes différents et complémentaires entrent particulièrement en jeu dans les spéculations alchimiques :

– L'un répartit les vingt-huit lettres de l'alphabet en quatre groupes de sept, correspondant aux quatre Qualités Élémentaires et aux sept degrés d'intensité qu'elles peuvent connaître. C'est cette Balance qui permet, chez Jâbir, la quantification des Natures dans les différentes substances [13].

– L'autre divise l'alphabet en quatorze lettres « lumineuses » qui sont des lettres placées mystérieusement en exergue de plusieurs sourates du Coran – et en lettres « ténébreuses », soit les quatorze restantes. Il marque, dans le symbolisme alchimique, le rapport précis qu'entretient une entité ou une substance avec les mondes supérieurs.

Les spéculations de Jâbir, et notamment celles qui apparaissent dans le *Livre du Glorieux* fonctionnent donc selon ces deux Balances *simultanément*. C'est donc par référence à un système extérieur, univoque, que l'on peut qualifier de « contradictions » certaines

de ses affirmations, en ignorant ce passage constant d'un plan à un autre si fréquent dans le discours alchimique. La « morphologie des Éléments » que Jâbir se proposait d'exposer au long de son œuvre écrite, ne peut se comprendre qu'en y intégrant l'irruption permanente dans les phénomènes concrets d'énergies et de sens issus des mondes supérieurs, et suppose par conséquent un recours constant à cette « lecture verticale » du réel que nous évoquions plus haut.

Un dernier point méritant d'être signalé ici est la question de la datation précise de l'apparition de la littérature alchimique de langue arabe. Henry Corbin a fréquemment abordé cette question, et lui a d'ailleurs consacré plusieurs leçons à l'École pratique des Hautes-Études (janvier-février 1973), trop strictement érudites pour être publiées intégralement, mais dont les conclusions ont leur poids dans les développements qui vont suivre.

En effet, plusieurs historiens et polygraphes médiévaux de langue arabe ayant mentionné l'alchimie dans leurs ouvrages rapportent que celle-ci aurait été introduite très tôt dans le domaine culturel musulman par le prince omayyade Khâlid ibn Yazîd (ob. 704), soit dès le I^er^ siècle de l'Hégire. Khâlid aurait commandé la traduction en arabe de traités alchimiques à des savants égyptiens chrétiens, et se serait essayé lui-même à l'art d'Hermès. C'est un peu plus tard qu'aurait vécu et écrit le grand alchimiste Jâbir ibn Hayyân. Les données de sa biographie sont assez floues, mais on s'accordait à considérer qu'il avait été le disciple de l'Imâm Ja'far al-Sâdiq (ob. 765), ayant lui-même été un dignitaire chiite. Il aurait vécu dans l'entourage des Barmécides, à la cour du calife Hârûn al-Rashîd, et serait mort au début du IX^e^ siècle, après

une existence passée pour bonne part dans la clandestinité.

Ces données ont posé assez vite problème à la critique occidentale [14]. En effet, l'énorme corpus attribué à Jâbir contient des allusions à l'ultrachiisme (c'est le cas précisément du *Livre du Glorieux*) et de nombreuses références à la philosophie grecque; or il était couramment admis dans les milieux orientalistes que le chiisme ismaélien ne s'est constitué définitivement qu'à la fin du IX^e^ siècle (III^e^ siècle h.), et que les traductions des œuvres grecques n'ont été entreprises que sous le règne du calife al-Ma'mûn (813-833). Le savant allemand Julius Ruska a émis des doutes sur l'authenticité des récits concernant les activités alchimiques de Khâlid ibn Yazîd et de Ja'far al-Sâdiq [15]. Le problème du corpus jâbirien a été traité par Paul Kraus dans un ouvrage d'une impressionnante érudition [16]. Il n'est pas question ici de revenir sur toute son argumentation. En bref, Kraus concluait que le corpus attribué à Jâbir avait été rédigé beaucoup plus tard que ce qu'en affirmait la tradition, de la fin du IX^e^ siècle (III^e^ h.) pour les collections les plus anciennes, au milieu du X^e^ siècle. Il aurait été l'œuvre de toute une école, qui aurait progressivement été influencée par les doctrines helléniques et par les théories ultrachiites, ismaéliennes en particulier.

Cette question de datation est importante pour les textes étudiés dans ce volume : l'enseignement alchimique attribué à l'Imâm 'Alî (ob. 661), la traduction du texte d'Apollonios ou les spéculations du *Livre du Glorieux* acquièrent un poids fort différent suivant qu'on les considère comme des apocryphes tardifs ou comme des dépôts d'une tradition ancienne et originelle. A la suite de plusieurs savants [17], Henry Corbin avait pour sa part refusé ou nuancé les conclusions de Kraus sur plusieurs points. Ses propres

positions, adoptées après une enquête minutieuse sur les éléments de ce débat, peuvent se résumer ainsi :

– Vouloir dater le corpus jâbirien du IX^e^ et du X^e^ siècle parce qu'il contient des références à l'ultra-chiisme revient à inverser les termes de la question. Car si l'ismaélisme ne se manifeste ouvertement qu'à partir de 270[883] avec l'insurrection carmate, il était à l'époque un mouvement déjà mûr, structuré politiquement et idéologiquement. Et, surtout, les débats doctrinaux fondateurs de l'ultra-chiisme sont nés bien avant cette date, comme l'attestent les crises ayant éclaté du vivant de l'Imâm Ja'far al-Sâdiq (ob. 765). Or c'est justement à ces questions d'imâmologie que se réfère Jâbir – notamment dans le *Livre du Glorieux*, où il n'a précisément *pas* adopté une position ismaélienne. Ces œuvres de Jâbir ont donc très bien pu être composées au VIII^e^ siècle. Vu la nature de ces débats et la maturité doctrinale qu'ils impliquent, il n'est par ailleurs pas étonnant que ces mêmes milieux ésotéristes se soient intéressés de près à une science comme l'alchimie à cette même époque.

– Rien ne permet d'exclure que des traductions en arabe de textes grecs aient eu lieu avant le début du IX^e^ siècle et les initiatives du calife al-Ma'mûn. Les récits faisant état de la traduction de textes *alchimiques* précisément (de Zosime et d'Apollonios-Balînâs en particulier) dès l'époque omayyade, au VIII^e^, voire au VII^e^ siècle, doivent être pris en considération.

Henry Corbin concluait donc que l'éclosion d'une alchimie musulmane, dans le prolongement direct de la tradition syro-égyptienne de langue grecque, avait parfaitement pu se produire dans des milieux chiites en Syrie, Irak et Iran à une date reculée; que l'historicité du personnage de Jâbir ibn Hayyân, disciple de l'Imâm Ja'far, peut être admise ainsi que l'originalité de son œuvre, même si certains textes mis

sous son nom datent d'une époque plus tardive, du IX^e^ ou du X^e^ siècle.

De récentes recherches nous ont par ailleurs permis de préciser les termes de cette question, et d'esquisser une voie de synthèse entre les arguments validant l'historicité du personnage de Jâbir et l'ancienneté de la date de la rédaction de ses œuvres, et ceux qui les mettent en question. Une étude des manuscrits, puis une analyse lexicale de la collection jâbirienne des *Soixante-Dix* nous a en effet conduit à isoler plusieurs « couches » de rédaction de ces traités : autour d'un noyau primitif, d'un enseignement alchimique à caractère pratique ont été ajoutées des considérations plus théoriques et doctrinales, et enfin des introductions, transitions et références reliant les différentes parties entre elles et à l'ensemble de l'œuvre jâbirienne [18]. Si cette composition « par étapes » se retrouvait dans les autres collections [19], il en résulterait que ce corpus jâbirien n'est donc pas constitué de traités anciens auxquels auraient été progressivement adjoints d'autres, mais de textes ponctuels, étoffés, au cours de plusieurs phases de rédaction, de commentaires et gloses de longueur variable. Ceci confirmerait donc l'hypothèse selon laquelle les traités jâbiriens ont pu être rédigés très tôt quant à leur noyau primitif; les anachronismes énumérés par Kraus s'expliquant alors par des ajouts ultérieurs.

Une dernière remarque enfin : un passage (ancien) du *Livre de la Divinité*, premier traité de la collection des *Soixante-Dix*, signale que la matière première doit être récoltée au printemps, lorsque le soleil entre dans le Bélier, soit, précise-t-il, « le dix-septième jour du mois *Rabîʿ al-Akhar* [20] ». Or le mois de *Rabîʿ* est un mois lunaire, constamment décalé par conséquent par rapport à la position du soleil. Si l'on considère que cette allusion au calendrier lunaire réfère à une

date historique précise, celle de la rédaction de ce traité, et que l'on calcule en quelle année elle a pu coïncider avec l'entrée du soleil dans la constellation du Bélier, on obtient la date de 153[770], ce qui concorde parfaitement avec les données traditionnelles sur la biographie de Jâbir [21].

Il apparaît donc, au total, qu'il n'y a pas de raison décisive de mettre en doute l'ancienneté de l'apparition de l'alchimie dans les milieux musulmans. Qu'une partie des œuvres attribuées à Jâbir ait été rédigée ultérieurement par d'autres adeptes semble très probable; mais le *Livre du Glorieux* suggère précisément que l'alchimiste (Jâbir) est beaucoup plus que la personne historique désignée par ce nom [22], et qu'un écrit peut être authentiquement jâbirien, même s'il fut composé en partie ou en tout, au IX^e^ ou au X^e^ siècle.

Pierre Lory

NOTES

1. *Cf.* notamment *Corps spirituel et Terre céleste,* Paris, Buchet-Chastel, 1979, pp. 121 ss. et 225 ss.; *En Islam iranien,* Paris, Gallimard, 1978, t. II, pp. 285 ss. et 311 ss.; *Histoire de la philosophie islamique,* Paris, Gallimard, rééd. 1986, pp. 187 ss.

2. A partir du manuscrit 1656 du British Museum principalement, qui contient l'essentiel du *Kitâb al-borhân* de Jaldakî.

3. Le texte le plus ancien de la *Table d'Émeraude* qui nous soit parvenu est d'ailleurs rédigé en arabe, cité dans le *Kitâb sirr al-khalîqa* attribué à Apollonios de Tyane (Balînâs). Julius Ruska a consacré à ce texte précis une étude exhaustive : *Tabula Smaragdina, ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie,* Heidelberg, 1926.

4. *Cf.* le *Livre du Vivant (Kitâb al-Hayy),* onzième traité de la collection des *Soixante-Dix.*

5. Cité dans *Corps spirituel et Terre céleste, op. cit.,* p. 232.

6. Sur la physiologie des corps subtils et ses rapports avec l'alchimie, *cf. ibid,* pp. 115 ss. et 211 ss.

7. Pour des descriptions plus détaillées, *cf. Dix Traités d'alchimie de Jâbir ibn Hayyân,* trad. P. Lory, Paris, Sindbad, 1983.

8. Ceci chez Jaldakî. Il est à noter que les textes jâbiriens, eux, mentionnent une première union entre le Feu et la Terre, et une seconde avec l'Huile et l'Eau.

9. Pour un exposé détaillé de ce système des Balances, *cf.* Paul KRAUS, *Jâbir et la Science grecque,* Le Caire, 1942, pp. 187 ss.

10. Ce *Kitâb al-tasrîf* a été édité partiellement par Kraus dans *Mokhtâr Rasâ'il Jâbir ibn Hayyân,* Paris-Le Caire, 1935, pp. 392 ss. *Cf.* également KRAUS, *Jâbir et la Science grecque, op. cit.,* pp. 139 ss.

11. H. CORBIN, leçon du 7 mai 1973 à l'E.P.H.E. Sur le rôle des Balances dans la spiritualité islamique proprement dite, *cf.* Ibn 'ARABÎ, *L'Alchimie du bonheur parfait,* trad. par S. Ruspoli, Paris, Berg International, 1981.

12. *Cf.* D.B. MCDONALD, art. « Sîmiyâ' » dans *Encyclopédie de l'Islam,* 1re éd.; P. LORY, « La Science des Lettres en terre d'Islam », *in Cahier de l'Université Saint-Jean de Jérusalem,* n° 11, Paris, Berg International, 1985.

13. *Cf.* P. KRAUS, *op. cit.,* pp. 223 ss.

14. Elles avaient d'ailleurs déjà suscité des controverses chez les auteurs musulmans médiévaux. Ainsi Ibn al-Nadîm a-t-il mentionné dans son *Fihrist* que certaines personnes doutaient de la réalité historique du personnage de Jâbir ibn Hayyân; et Ibn

Khaldoun a émis l'avis, dans sa *Muqaddima*, que jamais Khâlid ibn Yazîd ne s'était adonné à l'alchimie.

15. *Arabische Alchemisten*, 2 vol., Heidelberg, 1924.

16. *Le Corpus des écrits jâbiriens*, Le Caire, 1943.

17. Principalement Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. IV, Leiden, Brill, pp. 133 ss. Voir également Toufic FAHD, « Ja'far al-Sâdiq et la tradition scientifique arabe », *in Le Shî'isme imâmite*, Paris, P.U.F., 1970; et M. Yahya HASCHMI, « The Beginning of Arab Alchemy », *Ambix IX*, 1961.

18. *Cf.* notre Introduction au *Dix Traités d'alchimie* de Jâbir, pp. 66-79; et notre thèse, *Édition, Traduction et Commentaire de dix traités du « Livre des Soixante-Dix » de Jâbir ibn Hayyân*, 1983, déposée à l'Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, pp. 151-245.

19. Cette rédaction en plusieurs étapes est d'ores et déjà attestée pour un des plus importants traités jâbiriens, le *Livre de la Miséricorde (Kitâb al-rahma)*, dont ont été conservés plusieurs manuscrits d'une phase primitive, en plus de ceux du livre à son état définitif.

20. *Cf. Dix Traités d'alchimie...*, p. 103.

21. Ce calcul a été effectué par le Dr Jean-François Clément, qui nous en a fort aimablement communiqué le résultat dans sa lettre du 11 avril 1984.

22. *Cf. infra*, p. 145.

COMMENTAIRE DE LA « KHOTBAT AL-BAYÂN » DE L'IMÂM 'ALÎ

par
Aydamor Jaldakî

Avertissement

Le texte suivant est extrait du Livre de la preuve concernant les secrets ésotériques de la science de la Balance, *œuvre principale de Aydamor ibn 'Abdillâh Jaldakî, alchimiste iranien du XIV^e siècle ayant résidé en Syrie, puis en Égypte. Ce* Kitâb al-borhân... *est encore inédit, aussi la traduction a-t-elle été réalisée directement à partir du manuscrit (Brit. Mus., 1656).*

Il s'agit du commentaire d'un prône attribué à 'Alî ibn Abî Tâlib, qui fut l'un des principaux Compagnons du Prophète Mohammad (ob. 632). 'Alî avait été désigné comme calife en 656, mais son pouvoir fut tenu en échec par le parti du clan omayyade, et il fut lui-même assassiné en 661. Il est considéré par les chiites (les « partisans », soit ceux de 'Alî) comme walî, imâm, *autorité impeccable et infaillible, missionné par Dieu et investi par Mohammad afin de guider politiquement, religieusement et spirituellement la communauté musulmane. (Sur la notion d'*imâm, *cf. H. Corbin,* En Islam iranien, *t. I; et* Histoire de la philosophie islamique, *II, A, 3 ss.)*

La Khotbat al-bayân *est un prône que 'Alî aurait prononcé dans la mosquée de Coufa devant ses partisans, et dans lequel il aurait dévoilé sa mission ésotérique et sa fonction cosmique. Les éditions divergent et, ainsi que le signale Henry Corbin (*infra, *p. 56, n. 1), le passage alchimique donné par Jaldakî est rarement cité.*

Jaldakî était-il lui-même chiite? Il ne le déclare nulle part expressément, mais les éloges et eulogies qui accompagnent les mentions de 'Alî dans les manuscrits le laisseraient souvent penser. Il ne faut certes pas négliger la très grande estime que les sunnites manifestent à l'égard de 'Alî, notamment quant à son rôle dans l'ésotérisme (la plupart des chaînes d'initiation soufies remontent par lui jusqu'à Mohammad). Mais inversement, les chiites vivant sous un régime d'obédience sunnite ont toujours pratiqué une certaine discrétion (kitmân) *quant à leurs options religieuses : ce qui expliquerait ici les silences de cet auteur sur ses probables convictions chiites. De plus, on peut également comprendre des pages qui vont suivre qu'avec la figure de l'alchimiste, Sage* (hakîm) *parfait, Jaldakî entend transcender les options religieuses dans lesquelles le conflit chiite/sunnite a enfermé les croyants. L'alchimiste étant le « frère du prophète », il rejoint alors la figure du Glorieux proposée par Jâbir, « orphelin » quant à sa filiation religieuse, mais ayant accès aux plus hautes connaissances gnostiques, au-delà de tout rang et de toute fonction.*

P. L.

Les contraintes typographiques nous ont obligé à simplifier à l'extrême la translitération des termes arabes et persans. Les consonnes emphatiques ne sont ainsi pas différenciées des non-emphatiques, et les spirantes (th, dh, kh, gh) sont distinguées par l'addition d'un h des occlusives correspondantes. Enfin, le *hamza* est rendu par un esprit doux' et les *'ayn* par un esprit dur'.

N.B. Les références coraniques sont données suivant l'édition de Flügel, comme dans tous les autres ouvrages de Henry Corbin.

Les notes de la première et de la deuxième partie proviennent pour partie des annotations de H. Corbin à ses cours à l'E.P.H.E.; d'autres ont été ajoutées par l'éditeur; ces dernières sont placées entre crochets.

I. « Louange à Dieu, Créateur des cieux et de la terre, qui prend pour messagers les Anges pourvus de deux, trois et quatre ailes; Il ajoute à la création ce qu'Il veut. Dieu a puissance sur toute chose » (Coran, XXXV, 1).

Il nous est parvenu dans l'ensemble des propos de l'Imâm 'Alî [...], transmis par tradition sûre et indubitable [...] ceux que rapporte la *Khotbat al-Bayân* [1], lorsqu'il fut interrogé sur l'alchimie et qu'on lui demanda si elle existait. Il répondit : « Certes. Elle a existé dans le passé, elle existera dans l'avenir et elle existe présentement. » [Les disciples] lui dirent : « Dis-nous davantage, ô Émir des Croyants! »

Il dit : Dans le plomb, le vitriol, le mercure liquide, le fer teinté de safran, le cuivre vert, il y a des trésors inépuisables.

Ils dirent : Instruis-nous davantage [2], ô Émir des Croyants!

Il répondit : Faites-en, en parties égales, de l'eau et de la terre. Ensuite travaillez la terre avec l'eau; c'est complet ainsi.

Les disciples reprirent : Explique-nous davantage, ô Émir des Croyants!

L'Imâm : Il n'y a rien à ajouter à cela. Les Phi-

losophes [3] n'ont rien dit de plus. S'ils avaient ajouté quelque chose, les gens s'en seraient amusés [4].

Tel est donc le propos même du discours de l'Imâm tel qu'il a été conservé, préservé, transmis et rédigé. Nous tâcherons d'en commenter ce qu'il nous est possible de commenter globalement. Que Dieu nous soit en aide!

Je dis donc : Sache ô mon frère, que Dieu nous soit en aide à toi et à moi, qu'il nous est parvenu une autre leçon [*riwâya*] de l'Imâm 'Alî concernant le sens de la réponse à la question qui lui avait été posée en premier lieu.

Ce que je professe en toute certitude, c'est que cette seconde tradition est différente de la première et que des traits généraux et particuliers les différencient. Dans la seconde leçon, plus est demandé et il n'est pas douteux qu'elle relève d'une sagesse [*hikma*] supérieure, conférée par grâce divine [5]. Que personne par conséquent ne s'avise de penser que la première et la seconde traditions aient été prononcées dans une même assemblée. La première seulement se trouve dans la *Khotbat al-Bayân*. Quant à la seconde, elle provient d'une autre assemblée, sans prône; chacune d'elles est authentique, comprends-le. Voici le texte de la seconde version, tel qui nous a été transmis, intégralement.

On demanda à l'Imâm : « Ô Émir des Croyants! Que penses-tu des pratiques alchimiques auxquelles ces gens [6] se consacrent? Est-ce quelque chose qui existait dans le passé, ou bien qui existe maintenant? La considérer comme sagesse [*hikma*] relève-t-il de la conjecture, ou bien y a-t-il témoignage oculaire? »

Alors l'Imâm baissa la tête, fermant les yeux; puis il la releva au bout d'un moment et nous dit ceci :

Vous m'interrogez en fait sur la sœur de la prophétie [*okht al-nobowwa*] et sur ce qui fait l'intégrité de la noblesse humaine [*'ismat al-morowwa*]. J'en atteste Dieu! Certes, l'alchimie a existé et elle est présentement existante. Il n'y a sur terre ni arbre ni motte d'argile ni aucune [autre] chose qui ne tire d'elle une origine ou qui n'en dérive partiellement.

Les disciples : Tu en as donc connaissance, ô Émir des Croyants?

L'Imâm : J'en atteste Dieu! Je la connais mieux que ceux qui la pratiquent, parce qu'ils mettent en œuvre la connaissance exotérique, non l'ésotérique, tandis que moi je connais son ésotérique non pas son exotérique.

Les disciples : Alors instruis-nous, ô Émir des Croyants!

L'Imâm : S'il n'y avait l'âme qui commande le mal [7], je le ferais.

Les disciples : Mentionne-nous quelque chose que nous puissions apprendre de toi.

L'Imâm : Ce que je sais c'est que dans le mercure liquide, le plomb, le vitriol, le fer teint de safran, le vert-de-gris et le cuivre vert [8], il y a des trésors inépuisables. Ils se fécondent l'un l'autre. Alors son Eau [i.e. : leur Eau respective] brille d'une splendeur aurorale et sourit devant un or caché et une teinture désormais homogène.

Les disciples : Explique-nous, ô Émir des Croyants!

L'Imâm : Terre fluide, feu transmué, eau solidifiée, air immobile.

Les disciples : Nous ne comprenons rien à tout cela.

L'Imâm : Rayon de lumière aggloméré, souffle d'air noué. Feu sans fumée qui n'est pas captif dans la terre putride. C'est ce Feu, le Feu solidifié, et c'est le soufre rouge.

Les disciples : Nous ne comprenons rien à tout cela, ô Émir des Croyants.

L'Imâm : S'il avait été permis aux anciens sages avant moi d'entretenir les hommes de cela comme vous le demandez, alors les petits garçons l'apprendraient à l'école élémentaire. Mais il ne leur a été permis d'en parler que de la manière dont je viens de le faire.

Fin de la seconde tradition.

Cette version contient à la fois les principes et les aspects particuliers de l'alchimie; elle en contient les opérations, les procédés, la compréhension, la mise en pratique et la connaissance théorique.

Je me suis demandé ici s'il était permis à quiconque d'expliquer ceci en ajoutant quelque chose aux paroles de l'Imâm 'Alî, ou si cela était interdit. La réponse à cette objection est que notre seigneur et maître l'Émir des Croyants nous a montré la démarche à suivre dans le discours sur cette science, selon une règle de sagesse : il n'est pas interdit d'expliquer ses paroles à quiconque le mérite, à la condition qu'il en soit [vraiment] digne. Il n'y a aucun obstacle à ce qu'un commentaire soit donné des propos de l'Imâm. Ce que l'Imâm a interdit, c'est de dévoiler les secrets de la Sagesse gardée que Dieu a préservée. Que Dieu nous préserve d'une telle action.

[*Suit un long passage qui est une sorte d'action de grâce pour ce que l'auteur se trouve à même de dire dans les quatre parties de son* Kitâb al-Borhân, *tout cela constituant une section* [fasl], *qui se termine sur ces mots*] :

Sache, ô mon frère, que nous avons exposé un commentaire pour expliquer ce que notre seigneur l'Émir des Croyants 'Alî ibn Abî Tâlib a indiqué dans

la *Khotbat al-Bayân*. Il nous reste maintenant à expliquer son discours rapporté dans la seconde assemblée.

II. Passons à l'explication de la question qui est une demande d'information, les disciples ayant dit : « Que penses-tu ô Émir des Croyants, des pratiques alchimiques auxquelles ces gens s'adonnent? Est-ce que l'alchimie a existé dans le passé ou bien est-elle existante maintenant? La considérer comme sagesse [*hikma*] relève-t-il de la conjecture, ou bien y en a-t-il un témoignage oculaire? »

Je dis : Cette question porte sur des choses absconses, obscures. L'Imâm 'Alî était un phare parmi les Compagnons [9], que l'on allait consulter pour résoudre les questions difficiles et éclaircir les points obscurs. En demandant : « Est-ce que [cette science] a existé dans le passé », ils veulent dire : « dans ce qui est révolu », c'est-à-dire dans les temps anciens. En demandant : « Ou bien est-elle existante? », ils cherchent une déclaration explicite sur la réalité [*kawn*] de cette connaissance et de cette pratique, de son authenticité et de son existence [concrète]. La question : « La considérer comme sagesse relève-t-il de la conjecture [i.e. : devons-nous nous contenter d'une opinion]? » est un propos valide, dont l'interrogation doit être prise en considération, car cette science est inévitablement objet de présomptions. La présomption qui est l'objet de la question, c'est de savoir si l'alchimie est la Sagesse. En demandant : « Ou bien y en a-t-il un témoignage oculaire? », ils veulent dire : l'alchimie apparaît-elle dans l'existence [concrète], est-elle observable ou non [10]?

Quant à la réponse de l'Imâm : « Vous m'interrogez en fait sur la sœur de la prophétie et ce qui fait l'intégrité de la noblesse humaine », elle demande

une explication claire et démonstrative, avec la permission divine. Nous disons : Cette proposition, « l'alchimie est la sœur de la prophétie », comporte plusieurs aspects :

1) Un premier aspect à envisager implique que nous expliquions d'une part le sens de la prophétie [*nobowwa*], ce qu'elle est, d'autre part la qualification de cet art [11] comme « sœur de la prophétie ». Le sens de la prophétie d'abord : le mot *nobowwa* est dérivé de *al-naba' :* l'annonce, la nouvelle. Dieu a déclaré : « Dis : c'est une annonce solennelle » [*naba' 'azîm*] (Coran XXXVIII, 67). Il a dit encore : « Sur quoi s'interrogent-ils ? Sur l'annonce solennelle [*al-naba' al-'azîm*] qui est l'objet de leur controverse » (Coran LXXVIII, 1-3). Il n'est point douteux que le sens de *al-naba'* revient à *al-inbâ'* c'est-à-dire l'acte d'informer [*al-ikhbâr,* aussi : proclamer, annoncer une nouvelle]. Dieu a en effet déclaré aux Anges : « Annoncez-moi les noms [de ces êtres] si vous êtes véridiques » (Coran II, 29). Et s'adressant à Adam, Il lui dit : « Ô Adam ! Annonce-leur les noms [de ces êtres] » (Coran II, 31). Ce qui est compris par l'exégèse [*al-ta'wîl*] c'est ceci : « Annoncez-moi » [*anbi'û-nî*], c'est-à-dire « faites-moi connaître » [*akhbirû-nî*]. « Annonce-leur » [*anbi'-hom*], c'est-à-dire « fais-leur connaître » [*akhbir-hom*] le nom des êtres [12].

Il n'est pas douteux que dans les « annonciations » des prophètes concernant Dieu et le monde supérieur [*al-'âlam al-'ulwî*], il y a des difficultés à comprendre pour quiconque ne réalise pas cela [13], parce que les facultés humaines s'appliquent aux choses habituelles, qui leur enseignent la connaissance indispensable à la vie [terrestre] et à leurs intérêts [matériels]. Mais l'« annonciation » dispensée par les prophètes concernant Dieu et le monde supérieur, nul ne peut en confesser la véracité [*yosaddiqo-ho*] hormis celui

dont le cœur est rempli, par grâce divine, de lumière, de bonne orientation [*hidâya*], d'assentiment [*tasdîq*] et de foi dans les réalités métaphysiques des choses [*haqâ'iq al-ashiyâ'*], dont n'ont la perception que les hommes disposant de la vision intérieure [*ahl al-basâ'ir*] et de la compréhension réelle [*tahqîq*]. De même ce noble Art [i.e. : l'alchimie] ne peut être accepté que par les adeptes de la sagesse gnostique et chez les hommes de foi accueillant la prophétie.

La prophétie contenant des éléments exotériques de l'ordre de la Loi religieuse [la *sharî'a*] et des secrets ésotériques relevant de la sagesse supérieure, c'est assurément à l'ensemble de ces secrets ésotériques constituant la sagesse divine supérieure qu'appartient l'alchimie. C'est en raison de cela que l'Imâm 'Alî a déclaré que l'alchimie est la sœur de la prophétie, c'est-à-dire qu'elle fait partie des connaissances possédées par les prophètes et qu'elle fait partie de l'« annonce solennelle » [*al-naba' al-'azîm*, Coran XXXVIII, 67 et LXXVIII, 1-3 cités ci-dessus] qu'ont apportée les prophètes, et qu'il se produit à son sujet des controverses. Il y en a qui l'acceptent et la tiennent pour vraie, et d'autres qui la rejettent et la tiennent pour un mensonge. Comprends bien tout cela!

2) Un second aspect à envisager dans le concept de l'alchimie comme « sœur de la prophétie », c'est qu'elle est une science abstruse se rapportant aux secrets abstrus qu'ont annoncés les prophètes et que la révélation divine [*al-wahy*] a fait descendre du ciel [14].

3) Un troisième aspect : il importe que tu saches que la « sœur de la prophétie » n'est point la prophétie elle-même, mais que, en raison de sa proximité de la prophétie, elle est mise au rang d'une « sœur », à cause de son association, de ses liens profonds et de son compagnonnage [*musâhaba*] avec elle. Outre cela il y

a en elle [i.e. : dans l'alchimie] une précellence et une connaissance empruntée à la prophétie, de même que la niche aux lumières emprunte sa lumière aux tisons ardents, et comme le tison ardent emprunte son incandescence au brasier originel [15]. Comme elle est ainsi au rang de la prophétie [*naba'*] et de l'annonciation prophétique [*ikhbâr*] en raison de sa proximité, de son attache et de son compagnonnage avec elle, l'Imâm 'Alî la signifie en disant qu'elle est la sœur de la prophétie. Comprends bien cela!

4) Un quatrième aspect, c'est que l'intention de l'Imâm en disant qu'elle est la sœur de la prophétie est de dire qu'elle est une désignation de la Sagesse [*hikma*], et qu'il n'est pas douteux que la Sagesse est la sœur de la prophétie – bien qu'elle soit plus générale [que l'alchimie] et que celle-ci soit quelque chose de plus particulier, puisqu'elle est le résultat de la Sagesse, et qu'il y a en elle des indices [*dalâ'il*], des marques [*'alâmât*] et des indications [*ishârât*] de la Sagesse, des particularités [*khasâ'îs*] propres et des fruits éclos de la Sagesse. L'alchimie est donc sous cet aspect associée par un rapport de fraternité avec la prophétie [16]. Comprends bien cela!

5) Un cinquième aspect : l'alchimie est la sœur de la prophétie en tant qu'elle est un secret d'entre les secrets ésotériques de la prophétie, source d'entre les sources des sciences de la prophétie, un rameau grandi sur l'arbre de la prophétie, la source d'une connaissance qui jaillit de la forme épiphanique de la prophétie. C'est en considérant cela que l'Imâm la désigne en disant qu'elle est la sœur de la prophétie [17]. Comprends cela.

6) Un sixième aspect : sache que l'existence de la forme épiphanique [*mazhar*] de la prophétie [soit la personne du prophète] est la quintessence de la race humaine. La forme épiphanique de cette sagesse [l'al-

chimiste] ne peut également rien être d'autre que la quintessence des individus appartenant à la race humaine. Elle est donc sous cet aspect encore la sœur de la prophétie. Comprends bien cela.

7) Un septième aspect : sache que la forme épiphanique de la prophétie c'est l'existence des faits thaumaturgiques qui rompent le cours des choses, des signes étonnants [*âyât*], des bienfaits ésotériques et exotériques. De même dans la forme épiphanique de l'*Ars Divina* [*al-sinâ'a al-ilâhiyya :* l'alchimie], il se produit des Signes, des faits qui rompent le cours des choses et des bienfaits insurpassables par celui d'entre l'élite de ses serviteurs que Dieu a choisi pour manifester ces choses. Le bénéfice que celui-là en retire, avec la permission de Dieu, est surabondant aussi bien dans l'ordre personnel que dans l'ordre général [...]. Comprends! comprends! comprends ce que nous t'expliquons des sens de la parole de l'Imâm 'Alî. Et Dieu est en toute chose le plus connaissant.

III. Quant à l'explication du sens des mots prononcés par l'Imâm 'Alî : « Et [l'alchimie] est l'intégrité ['*isma*] de ce qui fait la noblesse de l'homme », je dis – et que Dieu me soit en aide – : la noblesse de l'âme [*morowwa*] est une disposition affective que découvre en soi-même l'homme favorisé de Dieu, doué d'intelligence et de jugement, et qui l'invite à adopter les mœurs généreuses [*makârim al-akhlâq*], à accomplir les belles actions et le préserve de tomber dans les vices et les turpitudes [...]. Cette disposition affective fait partie des attributs de la perfection dans l'homme. Elle comporte plusieurs catégories. Ces états émotifs existent chez les âmes fières, les intelligences saines et élevées, les esprits brillants, lumineux

celui-là mène par la bride son âme charnelle [*nafsaho al-bahîmiyya*]. Comprends!

4) Un quatrième aspect c'est que dans la gnose [*ma'rifa*] qu'est la connaissance du *mundus artificiosus* réside la découverte des secrets des principes originels [de la création] et du retour [eschatologique], et du retour des esprits aux corps [21]. Or, dans la foi en la résurrection, il y a l'intégrité de la noblesse humaine et le but final de ce qu'on recherchait. Celui qui rejette sa propre résurrection, c'est que déjà le néant l'accompagne, qu'il n'a connu la réalité [*haqîqa*] ni de l'historique, ni de l'éternel. Il est entraîné à rejeter les réalités métaphysiques aussi bien que les religions exotériques. Il dénie la réalité métaphysique de sa propre âme [...] et tu le verras lors du retour [*al-ma'âd :* la Résurrection] empêché d'atteindre au terme de son désir. Comprends!

5) Un cinquième aspect, c'est que celui qui a réalisé l'œuvre alchimique, sa noblesse [*morowwa*] est désormais immunisée par la permission divine du besoin envers quelqu'un d'autre d'entre les créatures de Dieu, parce qu'il a d'ores et déjà obtenu les résultats de la sagesse [*hikma*] préparée pour les hommes d'intelligence [*ûlû al-albâb*], et désormais Dieu pourvoit à ses besoins, sans limitations [22].

6) Un sixième aspect, c'est que celui qui parvient au résultat de la science du monde alchimique étant raffermi par les réalités ésotériques de la gnose mystique [*al-'irfân*] dont Dieu le pourvoit, celui-là reste maître de son âme, comme une balance en parfait équilibre, et sa noblesse [*morowwa*], par la permission divine, est préservée de déchoir dans les abîmes de la passion et l'avilissement honteux, grâce à la balance [*mîzân*] de l'intelligence et de la gnose. Par là même, il obtient l'assistance divine en ce monde-

ci et dans l'autre, accompagné de la confiance et de la sécurité.

7) Un septième aspect, c'est que celui qui atteint au terme du *mundus artificiosus* ne peut se satisfaire de l'avarice. Vu l'ampleur des dons qu'il a reçus du Miséricordieux [...], sa compréhension spirituelle [*tahqîq*] aussi bien que la gnose mystique [*'irfân*] le contraignant à tout instant et à tout moment à rechercher la satisfaction de la divinité en étant bienfaisant envers les serviteurs de Dieu, en pourvoyant aux besoins des gens pauvres, méritants, pendant le temps de sa vie. Il doit faire en sorte que deux vertus lui survivent : l'une par des aumônes substantielles dispensées aux veuves, aux orphelins [23], aux malheureux, à ceux qui connaissent la privation, et la seconde par la mise par écrit d'un savoir dans un livre ou un recueil. Il lui sera compté autant de bonnes actions qu'il y aura de lettres écrites, et il s'attirera de la part du Dieu Très-Haut miséricorde et satisfaction, et profiteront de son discours ceux qui en sont dignes parmi les gens de valeur, ainsi que ceux de nos semblables [*min banî naw'i-nâ*] d'entre les frères sincères que Dieu a instruit des secrets ésotériques de la preuve et de la science de la Balance [24].

Les aspects que nous venons de mentionner sont pour toi la garantie, la préservation de la noblesse, ô homme [...]. Alors efforce-toi d'acquérir la lumière de la connaissance pour être bien guidé à tout moment et à tout instant. Si Dieu Très-Haut te fait parvenir jusqu'au résultat de la Sagesse, tu auras obtenu de Dieu l'accomplissement de tes souhaits et la sécurité.

V. Quant à l'explication du sens du propos de l'Imâm déclarant : « Certes l'alchimie a existé et elle

existe maintenant, et il n'y a sur terre ni arbre ni motte de terre ni aucune chose qui ne tire d'elle une origine, ou qui n'en dérive partiellement », je dis :

L'Imâm réfère ainsi à l'affirmation de l'existence du *mundus artificiosus* et à son élaboration [*takwîn*], et au fait qu'il ait existé d'ores et déjà de par les causes l'engendrant, décrétées par la puissance divine, et que de même il est présentement existant. Il n'est pas douteux que la terre comprend les plantes, les arbres, les pierres, les mottes de terre. Aucun arbre ne peut arriver au terme de sa croissance si la terre ne contient pas d'eau, d'huile, de teinture [25]; et toute motte de terre renferme les secrets de la genèse [*takwîn*], à savoir des Natures et des Éléments [26]. Tel est le commentaire [*tafsîr*] du propos de l'Imâm : « Il n'y a point d'arbre ni de motte de terre ni aucune chose qui ne tire d'elle une origine ou qui n'en dérive partiellement. » Se trouve récapitulée dans son propos la référence aux trois règnes naturels : minéral, végétal et animal, parce que la motte de terre relève des pierres et des minéraux, tandis que l'arbre revient aux végétaux et que la « chose » en tant que telle désigne l'ensemble des choses : à savoir les pierres dans leur ensemble, ainsi que le règne animal, bref l'ensemble des trois règnes. Il n'y a donc aucune de ces choses dans laquelle il n'y ait dans le « monde alchimique » une « origine », à savoir les Natures et les Éléments, ou une fraction [*fasl*] à savoir le genre, l'espèce, tout cela vu sous l'angle de la définition et de la description. Et il n'y a aucune chose qui n'ait une origine dans l'Eau, une fraction [*fasl*] d'Huile, une origine dans le Feu, une fraction de Teinture, une origine dans la Terre, une fraction de Corps, une origine dans l'Air, et une fraction d'Esprit se propageant dans le corps. Comprends bien tout cela.

Expliquons maintenant le sens de l'interrogation

des disciples : « Tu en as donc connaissance, ô Émir des Croyants? », et la réponse de l'Imâm : « J'en atteste Dieu, je la connais mieux que ceux qui la pratiquent, parce qu'ils mettent en œuvre la science exotérique, non point l'ésotérique, tandis que moi j'en connais l'ésotérique, non pas l'exotérique. »

VI. En commentaire de ce propos, sache que les pratiquants de l'alchimie auxquels l'Imâm fait allusion, forment deux écoles [*tâ'ifatâni*]. L'une, ce sont tous ceux qui connaissent la science exotérique et la mettent en œuvre; le résultat leur apparaît, sans qu'ils découvrent les secrets ésotériques concernant les réalités métaphysiques et les vérités gnostiques inhérentes à cette science. La seconde école sont ceux qui acquièrent l'aspect extérieur de cette science et qui ensuite s'éclairent par l'apparent [*zâhir*] pour découvrir le caché [*bâtin*], et par ce qui est aisé à obtenir pour parvenir à des résultats considérables. Comprends bien cela.

Il n'est pas douteux que notre maître l'Imâm 'Alî soit la Porte de la Cité de la connaissance, celui qui entre autres paroles a dit : « Si le Voile était levé, ma certitude n'en serait pas plus grande. » Il est donc plus apte que quiconque à saisir les réalités ésotériques. Son propos est donc valide. Il est hors de doute qu'il soit plus savant en alchimie que ceux qui la pratiquent. Comprends bien cela.

Quant à son propos en réponse à la demande des disciples : « Alors instruis-nous, ô Émir des Croyants. – J'en atteste Dieu! s'il n'y avait l'âme qui commande le mal, je le ferais », il signifie par là les âmes de ceux qui lui demandent cet enseignement, car il ne voit pas en eux l'aptitude à recevoir ce secret ésotérique en termes explicites; en effet il est à craindre

chez eux un assaut de l'âme qui commande le mal, venant d'eux-mêmes et dirigé contre eux-mêmes.

Et cela parce qu'un tel secret ésotérique, il n'est possible aux gnostiques de l'expliciter au chercheur [*tâlib*] que par la voie de l'initiation [*ta'lîm*], de l'apprentissage [*tarbiya*], de la préparation et de la sélection au cours de nombreuses séances en observant les règles de la Sagesse. Le chercheur ne peut parvenir aux résultats de l'initiation sans que son âme se soit réformée, et que brille son Soleil, que son aurore se soit levée, que sa pleine Lune illumine à son Orient, que son cœur soit dilaté par la lumière et la bonne direction; alors il n'aura rien à craindre de la rébellion ni de l'âme qui commande le mal. Et c'est en raison de cette idée que l'Imâm a déclaré : « S'il n'y avait l'âme qui commande le mal, je le ferais. » Alors les disciples comprirent par ces paroles de l'Imâm qu'il ne leur refuse l'initiation [*ta'lîm*] en termes explicites que parce qu'il craint pour eux l'âme qui commande le mal. Alors ils dirent : « Mentionne-nous quelque chose que nous puissions apprendre de toi. » Ils se seraient donc contentés que l'Imâm leur mentionnât quelque aspect de la Sagesse qu'ils conserveraient comme l'ayant reçu de lui.

C'est pourquoi l'Imâm leur dit : « J'en atteste Dieu! Je sais qu'il y a dans le mercure liquide, dans le plomb, le vitriol, le fer teint de safran, le vert-de-gris, le cuivre vert, des trésors inépuisables. Ils se fécondent l'un l'autre. Alors leur Eau [respective] brille d'une lumière aurorale et chacun sourit devant un or caché et une teinture désormais homogène. »

VII. Commentaire de cette réponse – et Dieu connaît mieux ce qui est vrai : le propos sur le mercure liquide, nous te l'avons expliqué antérieurement,

globalement et en détail, par ses fondements [*osûl*] et ses subdivisions [*fosûl*]. De même le discours sur le plomb, le vitriol, le fer teint de safran. Quant au propos sur le vert-de-gris et le cuivre vert, il requiert que je dise ceci : il y a un vert-de-gris minéral, on le trouve dans les mines de cuivre, et il y en a un autre, alchimique, qui est produit à partir du cuivre [27].

Dans la connaissance [*ma'rifa*] de ces choses, dans les procédés et les opérations que l'on pratique sur elles, dans leurs fondements et leurs applications, dans leurs caractéristiques inhérentes dans le *mundus artificiosus*, dans leurs apparences [*zawâhir*] et leurs aspects cachés [*bawâtin*], il y a des trésors inépuisables, comme le dit l'Émir des Croyants et cousin du prince des Envoyés. Alors, comprends le sens caché de son discours. En Dieu soit notre aide et notre salut.

VIII. Je dis ceci : quant au propos de l'Imâm parlant de « trésors inépuisables », il semble qu'il veuille indiquer ceci : que la connaissance de ces trésors n'est sujette ni au doute ni à la difficulté. Car après avoir acquis cette science, aucune ignorance ou obstacle ou voile ne peut s'installer.

Et voici l'explication du propos de l'Imâm déclarant : « Ils se fécondent l'un l'autre, alors leur Eau respective brille d'une splendeur aurorale, et chacun sourit devant un or caché et une teinture devenue homogène. » Le pronom affixe [28] renvoie aux aspects ésotériques respectifs de ces choses susmentionnées au cours de l'Œuvre de vérité, de l'opération cachée de la pratique connue. En effet, toutes ces choses sont issues d'une seule et même chose, d'une seule et même espèce, d'un seul et même genre, d'un seul et même minéral [29].

L'Imâm commence par le mercure liquide; il y a

là une référence à la partie froide et humide, correspondant au phlegme et ayant la nature de l'Eau. Quant au plomb, c'est la partie froide et sèche correspondant à la bile noire, ayant la nature de l'Élément Terre. Le vitriol, c'est la partie chaude et sèche, correspondant à la bile jaune ayant la nature du Feu. Le fer teinté de safran est la partie chaude et humide, correspondant au sang et à l'Élément Air [30]. Quant au vert-de-gris et au cuivre vert, ce sont des couleurs et des teintures qui apparaissent après la composition majeure. Quant à la composition mineure elle consiste à accoupler [*yuzawwij*] la partie chaude-sèche, ignée, avec la partie froide-humide, aqueuse. Il résulte entre les deux une fécondation [*liqâh*] et une conception [*habal*] réciproque. On accouple la partie chaude-humide sanguine et aérienne avec la partie froide-sèche terrienne; alors la fécondation entre les Natures et les Éléments sera complète [31]. Par cette union nuptiale et cette fécondation sont engendrés le vert-de-gris et le cuivre vert. De même, lorsque sont achevés cette union, cette fécondation, cette conception et cet enfantement, alors elle resplendit de l'éclat du parfait équilibre. Ce qui est visé ici, c'est la distillation après la dissolution.

Passons au propos de l'Imâm : « Alors son eau sourit [*yaftarru*] à la vue d'un or caché et d'une teinture homogène. » *Al-iftirâr*, c'est le sourire, le rire. Il n'est pas douteux que la terre sourit lorsque pleure la pluie qui se déverse de la source des nuages. Dans cette eau distillée se trouve en puissance l'or des alchimistes qui est ensuite reconduit en acte [32]. Dans cette eau, il y a la teinture homogène, non différenciée, en harmonie, qui ne se désaccorde pas, stable, qui ne régresse pas. En réalité, tous ces symboles se rapportent à l'Eau divine parce qu'elle est « ce qui sourit

devant l'or caché et la teinture devenue homogène ». Comprends bien tout ceci.

IX. Quant aux disciples, en entendant ces paroles de l'Imâm référant à la sagesse sublime [*hikma 'uzmâ*] tout en restant fort concis dans l'expression, ils dirent : « Explique-nous cela, ô Émir des Croyants. » Alors l'Imâm de dire : « Terre fluide, Feu transmué, Eau solidifiée, Air immobile. » l'Imâm fait ainsi l'union entre les Éléments et les Natures et fait allusion aux fondements [*arkân*] composant la noble Pierre avec le minimum de mots, la plus belle élégance, la sagesse la plus éloquente. En effet, il est nécessaire d'employer la Terre alchimique [*ard al-sinâ'a*] et que cette Terre soit fluide. Sa fluidité signifie sa création [33] en sorte qu'elle devienne comme une cire fondue, que disparaissent ses fèces et que sa perle apparaisse hors de sa coquille.

Quant au Feu transmué, c'est un Feu dont la nature consumante et destructrice a été changée en une nature productrice [*li-al-takwîn*], teignante, et se propageant par sa subtilité dans les corps denses.

Quant à la parole de l'Imâm « Eau solidifiée », son secret ésotérique évoqué ici fait allusion au fait que l'Eau divine est solidifiée comme de la graisse [*duhn*] et du lait, non pas totalement. C'est comparable au sperme au moment de son jaillissement, au lait jaillissant du pis au moment précis de la traite. Telle est l'Eau solidifiée, qui est l'Eau divine.

Quant à l'Air immobile, c'est le léger zéphir au repos. C'est le souffle [*rûh*, l'esprit] inséparable de la respiration [*al-nafs*, l'âme]. Et il n'est pas douteux que l'Air immobile s'est immobilisé à l'intérieur [*bâtin*] de l'Eau. Alors elle ondule [*tamûj*] et il apparaît

un parfum qui s'exhale dans les jardins. Toutes ces expressions réfèrent à l'Eau divine.

Lorsque les disciples entendirent ces indications de l'Imâm, ils dirent : « Nous ne comprenons rien à tout cela. » L'Imân de répondre : « Rayon de lumière aggloméré, léger souffle d'air coagulé, feu sans fumée qui n'est pas captif dans la putréfaction de la terre. C'est ce feu, le Feu solidifié et le soufre rouge. »

Je dis en commentaire à cela : Quant à la parole de l'Imâm « Rayon de lumière aggloméré », elle signifie le rayon amoncelé [*mutarâkim*], c'est-à-dire celui dont la manifestation se répète et s'accumule et dont la lumière s'accroît. Elle comporte dans son explicitation [*ta'wîl*] plusieurs aspects :

1) Un premier aspect relève de la science attachée à l'examen du rayon, de sa quiddité, de ses modalités. Or il est certain que les lieux de projection des rayons de lumière [*matârih al-ashi"a*] dérivent du monde supérieur, à moins qu'ils ne proviennent des corps [*ajrâm*] existant dans le monde imaginal [*'âlam al-mithâl*] d'une manière générale, ou bien des sept astres mobiles du monde matériel. Ainsi le propos de l'Imâm fait-il allusion aux lumières irradiantes dans le monde supérieur, et qui se répartissent sur le globe terrestre selon certains angles et certaines lignes continues, ininterrompues. Alors, dans les lieux d'impact [*matârih*] de ces rayons s'agglomérant et s'augmentant l'un l'autre se trouvent réunis des points groupés en étoiles dont le centre est déterminé selon les cercles des quatre Éléments et dont les lumières rejoignent la terre en tout lieu. Alors, par leurs « impacts » [*âthâr*] sont produits des agents actifs [*fawâ'il*] dans des réceptacles [*qawâbil*] où sont engendrées, avec la permission divine, des individuations lumineuses formant comme des groupes d'étoiles ressemblant aux astres

du ciel; à savoir les individuations [*ashkhâs*] des règnes animal, végétal et minéral.

Ainsi l'origine des rayons c'est une lumière qui brille et se répand [*sâti'*] à la façon de l'éclair qui fulgure. Bien que les rayons de lumière ressemblent aux choses corporelles, ils sont en réalité spirituels. Ils sont sensibles à la vue par l'extension des lignes de leur propagation pourvues de couleurs diverses. La plus puissante de celles-ci est la blancheur qui effuse par la lumière fulgurante, à laquelle se mêle souvent un rouge rubis, ou un jaune d'or, ou un bleu de lapis-lazuli ou un vert émeraude ou d'autres couleurs encore, dont les plus puissantes sont celles de l'argent et de l'or. Comprends bien tout cela.

Et dans la mesure où la sphère, englobant toutes les sphères, se meut par le mouvement diurne et que toutes les autres sphères se meuvent ainsi avec elle par l'impulsion de l'énergie divine procédant par un choix et une volonté [34], alors la surface brillante des corps célestes projette leurs lumières vers le monde inférieur selon les propriétés des figures géométriques, et les regards les voient. Et ces lumières sont continues depuis le monde supérieur jusqu'au monde inférieur, selon des lignes, des angles et des figures. Ainsi elles se rendent visibles sur les surfaces de l'Eau, et l'Air les fait onduler en vagues, cela après avoir rejoint la sphère du Feu, et qu'alors leurs couleurs aient été transformées par la fumée et la vapeur. Leurs énergies sont parvenues, en se joignant à l'Eau et à l'Air, à pénétrer jusqu'aux profondeurs et entrailles de la Terre. Elles se répartissent ainsi en reproduisant les propriétés des astres supérieurs : par l'humidité qui est la nature de l'Eau, elles se transmuent par composition [*tarkîb*] et génération [*takwîn*] en prenant la structure du mercure. Celui-ci est donc produit en ces lieux préparés pour

lui par les rayons astraux qui les affectent. Ces lumières sont donc pour ainsi dire le sperme vivant duquel sont engendrées les autres individuations métalliques.

De même ces humidités aqueuses sont le support des « impacts » des rayonnements des corps célestes et les voies de pénétration de leurs énergies; ces humidités se conjoignent avec les parties végétales dans les profondeurs de la terre, et leur conjonction perdure. Alors germent les végétaux selon des lignes, des surfaces et des formes [*ashkâl*] correspondant aux impacts des rayons astraux, et apparaissent les jardins, les racines, les feuilles en correspondance avec les figures géométriques. Ensuite sont engendrées les fleurs qui prennent l'apparence des astres étincelants qui ont projeté leur rayonnement sur leur matière originelle. De même tous les fruits imitent [35] les figures des sphères [*al-kurât*] et des corps célestes. Et, semblablement, ces rayons se conjoignent avec les œufs, avec les graines, avec les semences [*nutaf*] animales pour un temps correspondant à la révolution des sphères célestes supérieures. Ainsi, de par le renfort que poursuit la conjonction des lumières, leur amoncellement, leur succession ininterrompue produite par la révolution des sphères, sont engendrés la totalité des individus [*ashkhâs*] des mondes végétal et animal. Que soit loué le Créateur de toutes choses, Celui qui leur fournit la vie et la lumière. Comprends bien tout cela.

X. 2) Un second aspect est tiré des lieux de projection de l'irradiation de la masse lunaire se conjoignant, depuis le moment de la néoménie jusqu'à la fin du mois lunaire, avec toutes les parties des éléments et des qualités naturelles. Ainsi le renfort

continu, amoncelé, parvient aux « parties » des trois règnes naturels. L'amoncellement des irradiations provenant de la masse astrale de la lune est pour l'ensemble des nativités terrestres un secours [*madad*] continu, en concourant au mélange, à la génération et la coloration, avec la permission de Dieu, le Seigneur des mondes.

3) Un troisième aspect est dérivé des lieux de projection [*matârih*] de l'irradiation, qui provient de la masse astrale du soleil et des lumières suprêmes [*al-diyâ' al-'ozmâ*]. Son influx [*madad*] constant, s'amoncelant et perdurant à longueur de ses évolutions, se conjoint – conformément à la loi du renfort apportée à la génération [*al-takwîn*] en ce monde instituée par le Créateur – se conjoint, dis-je, avec toutes les individuations des minéraux, des végétaux et des animaux. Tout ce discours est en termes généraux concernant l'amoncellement de l'irradiation qui pénètre et se conjoint avec les matières respectives de la génération, et qui est lui-même un secours venant du Secret préservé par l'impératif du Dieu puissant et victorieux qui, lorsqu'il veut une chose, lui dit seulement « soit » [*kon*], et elle est. Il est Celui qui a puissance sur l'existenciation primordiale [*ibdâ'*] et sur l'acte créateur médiat agissant par son ordre sur les causes dont les clés sont dans Sa main, et dont il dépend que les causes secondes persévèrent sans empêchement [36].

4) Un quatrième aspect est particulier à l'amoncellement de l'irradiation du monde supérieur sur les parties du *mundus artificialis*. L'Imâm y fait allusion en disant que cette irradiation existe dans toutes les choses se trouvant dans les mondes d'en bas et dans les trois règnes naturels – considérant ce qu'ils ont en commun. Quant à ce qui les différencie, l'Imâm l'a établi pour les parties du monde minéral [...]. Car

il faut que l'irradiation amoncelée soit dans ses parties un éclat et une luminosité semblables au point d'impact de l'irradiation éclatante du soleil, de la luminosité de la lune et des différentes lumières des corps célestes. Tel est ce qu'il m'a été possible de faire comprendre et expliquer concernant le sens de l'irradiation amoncelée dont l'éclat est engendré dans les profondeurs astrales à partir des deux luminaires – soleil et lune – et des autres corps célestes, avec la permission du Dieu vrai, le Créateur, le Vivant, l'Éternel. Comprends.

XI. Quant à l'explication du propos de l'Imâm concernant « le souffle d'air noué » [*al-nasîm al-ma'qûd*], il est évident ici que le « souffle » est un élément aérien subtil. Réfléchis donc à propos de son origine auquel des sept astres il appartient. C'est cela le propos visé par ce « secret préservé ». Et cela parce que le « zéphir » [*nasîm*] possède la force de pénétration et la qualité pneumatique [*al-rûhâniyya*]. Lorsqu'il se fige, il tend à rejoindre les corps [37] par une transmutation opératoire alchimique qui relève de la sagesse divine [*al-hikma al-ilâhiyya*]. Comprends cela.

Quant au propos de l'Imâm « un feu sans fumée », c'est une allusion à la puissance pneumatique, pure de fumée, de la nature des djinns [38], qui ne séjourne pas dans la putréfaction de la terre corrompue, ténébreuse, privée de lumière. Elle séjourne, latente, dans les corps lumineux qui lui sont homogènes [*yonâsibohâ*]. Et cette allusion se vérifie par la correspondance [*mutâbaqa*] avec l'âme supérieure lumineuse et dont la racine, en bas, est sans fumée démoniaque [*shaytâniyya*], de la nature de l'élément Terre. Mais lorsque cette énergie est purifiée de ses souillures, elle se

mélange à l'énergie pneumatique [*rûhâniyya*] appartenant aux corps qui sont purs et compacts [*mun'aqida*], comme un « zéphir immobile » subtil, appartenant à la qualité naturelle de l'Air. Et l'Imâm le définit comme étant le soufre rouge. Il emploie ici le mot *al-qânî* pour signifier le rouge couleur du sang, parce que la qualification attachée à la couleur rouge naturelle est *al-qânî*, c'est-à-dire celle du sang. L'Imâm réfère donc ainsi au soufre rouge qui est la quintessence de la pureté de la substance et qui a la faculté de se propager et de pénétrer dans [la matière] sur laquelle il est projeté, de même que le sang se propage dans les vaisseaux sanguins des membres de l'homme – et de même que se propage l'énergie sans fumée, démoniaque et satanique dans les canaux du sang par le mouvement constant dépendant de la Balance [39] qui elle-même dépend des attaches de l'élément Air. Ainsi le soufre rouge reste perpétuellement en mouvement et en état d'oscillation : tantôt tu le vois en équilibre, tantôt en excédent, tantôt en déficience et en perte. C'est à cause de cela que l'Imâm le stabilise en une balance qu'il préserve de l'oscillation. Il dit : « Il n'est pas captif dans une terre putride », indiquant par là que ce feu sans fumée, une fois purifié, ne reste pas prisonnier dans la putréfaction de la terre après avoir été dompté et amené à la loyauté.

Témoigne en faveur de ce sens un propos de notre Prophète lorsqu'il déclare : « Il n'est personne qui n'ait un djinn qui lui soit conjoint » [*qarîn min al-jinn*]. On lui dit : « Pas même toi, ô Envoyé de Dieu ? » Il répond : « Non, pas même moi. Toutefois Dieu m'a aidé contre lui; il professe désormais l'Islam, et il ne me commande que ce qui est bien. » De même en est-il de cet « igné sans fumée » auquel réfère l'Imâm 'Alî. [Remarquons qu'] il dit : « *Un* feu sans fumée », en mettant le terme à l'état indéterminé [40] et en

disant : « Il ne reste pas emprisonné dans la putréfaction de la terre. » Et la raison profonde [*hikma*] à mettre ainsi le terme à l'état indéterminé, c'est que personne ne peut le connaître : il est donc pure indétermination. Cependant, bien qu'il soit indéterminé [*nakira*], sa qualité peut être connue de deux manières. L'une est la qualité de sans-fumée relevant de la nature des djinns. L'autre est celle qui le rattache au sans-fumée igné. Et dans ces qualifications, il y a suffisamment pour le définir.

Et dans le sous-entendu du propos de l'Imâm, il y a une désignation de la complexion [*al-mizâj*] suffisante pour donner le sens, dans sa parole : « Il ne reste pas emprisonné dans la putréfaction de la terre. » En effet, entre la nature de l'élément Terre et celle du Feu, il y a une opposition [*munâfara*] qui postule non pas le mélange, mais la séparation, surtout lorsqu'il s'agit de la Terre putride et vile. L'énergie sans fumée s'unit par contre avec la nature de l'élément Air, parce que l'énergie du Feu est homogène à l'énergie aérienne. La description de l'Imâm indique – explicitement et dans le sous-entendu – que le démon [*shaytân*] sans fumée de l'âme [*al-nafs*] a cru, a embrassé l'Islam et a été purifié [41]. Comprends, comprends, comprends! et Dieu est plus savant en toute science.

Je dis : lorsque les auditeurs eurent entendu ce que leur indiquait l'Émir des Croyants, ils lui dirent : « Nous ne comprenons rien à tout cela, ô Émir des Croyants! » L'Imâm de leur dire : « S'il avait été permis aux anciens [Sages] d'en entretenir les gens de la façon que vous demandez, les petits garçons l'apprendraient à l'école élémentaire. Non pas! Il ne leur a été permis d'en parler que de la façon dont je viens de le faire. » Je dis : c'est là quelque chose qui prouve que les anciens qui ont atteint le *mundus artificiosus*,

d'une manière générale possédaient la conviction et le savoir [*ma'rifa*] de ce qui est permis [*halâl*] et défendu [*harâm*], de ce qui est utile et dont peuvent tirer parti l'homme de l'élite spirituelle comme celui du commun.

Quant au propos de l'Imâm dans la première version [*riwâya*], celle qui figure dans la *Khotbat al-Bayân*, où il déclare : « D'une moitié faites de la terre; de l'autre moitié faites de l'eau. Travaillez la terre avec l'eau, et c'est complet ainsi », c'est le secret de l'Art divin [*al-sinâ'a al-ilâhiyya*]. Car la première opération secrète englobe l'ensemble des Qualités Naturelles. La vérification de l'opération d'ouverture [42] a lieu pour faire apparaître les énergies [*al-qiwâ*] et obtenir les éléments matériels [*al-mâddiyya al-hayûlâniyya*], les dissoudre, les disjoindre et les partager en deux parties : la première est terre, la seconde est eau. Ensuite, dans la première composition apparente, il faut pratiquer une division entre la terre et l'eau et travailler la terre avec l'eau jusqu'à ce que la séparation soit achevée, grâce à l'extraction des Qualités Naturelles une seconde fois, en sorte que la terre et l'eau soient tout à fait pures. Ensuite, travailler la seconde terre avec l'eau, dans la deuxième composition [...] dans laquelle est cachée l'âme [*al-nafs*]. Et c'est terminé, avec la permission du Dieu Très-Haut. Voici l'explication qu'il est possible de donner du discours issu de l'Arbre de la vertu chevaleresque [*al-fotowwa*] et de la Niche [*mishkât*] de la prophétie, qu'a proféré le seigneur, l'Imâm [...] 'Alî ibn Abî Tâlib. Nous en avons expliqué ce qu'il nous était possible d'en expliquer avec une concision subtile et en résumé, pour que notre présent livre contienne les rayonnements des lumières et excelle dans les multiples formes de la sagesse et des manifestations [*mazâhir*]

des secrets. Médite donc, ô mon frère, sur les hautes sciences que nous t'avons confiées dans ce livre, et sois reconnaissant envers Dieu pour les bienfaits et les connaissances dont il t'a fait don en propre [...].

NOTES

1. Une longue recherche préalable s'imposerait concernant la *Khotbat al-bayân* et ses différents commentaires. *Voir : En Islam iranien*, IV, index s.v. Les alchimistes s'y réfèrent, à commencer par Jâbir : *cf.* E.J. HOLMYARD, *The Arabic Works of Jâbir ibn Hayyân*, I, Paris, 1928, p. 22 *(Kitâb al-Hajar)* et p. 89 *(Kitâb ostoqos al-oss al-thânî)*. Chaque fois Jâbir s'y réfère à son *Livre sur l'Imâmat*. Pour notre part, les manuscrits que nous en connaissons ne comportent pas ce *locus* alchimique. Cependant l'on trouve, chez Shaykh Ahmad Ahsâ'î, une référence explicite à cette déclaration concernant l'alchimie, faite par l'Imâm à l'occasion de la *Khotbat al-bayân*. *Voir* notre ouvrage *Corps spirituel et Terre céleste*, p. 232 et n. 54. Le prône est difficile. Outre les commentaires, on le voit resurgir dans les contextes où il n'était pas annoncé. Par exemple, dans la première des huit centuries de conférences *(Majâlis)* du grand dignitaire ismaélien Mo'ayyad fî'l-dîn Shîrâzî (éd. Bombay, 1975). Plusieurs de ces conférences sont le commentaire d'une péricope de ce prône. *Cf. Annuaire...*, t. LXXXVI, pp. 255-272. Il y aurait à comparer avec la *Khotbat al-tatanjîya (al-Khalîjiya)*, le prône entre les deux golfes. *Cf. Annuaire...*, t. LXXVII, pp. 233-249.

2. [Ar. *nabbih-nâ*, « indique-nous » ou « éveille-nous ».]

3. [Ar. *al-falâsifa*, c'est-à-dire les alchimistes eux-mêmes qui se désignaient couramment ainsi dans leurs ouvrages, ainsi que par le terme de Sages, *hokamâ*, ou tout simplement de « gens », *qawm*. Ces appellations sont antérieures à l'alchimie arabe (*cf.* l'emploi de *philosophoi* dans les textes alchimiques grecs), et seront adoptées par la suite par les hermétistes en Europe occidentale. Conformément à l'usage, nous garderons la majuscule partout où ces termes auront un sens précis en alchimie.]

4. [Ar. *talâ'aba bi-hi*. Autres sens possibles : « en auraient fait un jeu » ou « auraient agi frauduleusement ».]

5. L'idée que la connaissance en alchimie est obtenue par une inspiration, voire par une révélation issue du monde divin, est essentielle pour la compréhension des considérations qui vont suivre.

6. Ar. *al-qawm*, c'est-à-dire les alchimistes eux-mêmes, *voir supra* n. 3.

7. Ar. *al-nafs al-ammâra bi-al-sû'*, *cf.* Coran XII, 53, soit, dans la psychologie religieuse de l'Islam la tendance de l'esprit humain vers la dispersion, vers tout ce qui l'éloigne de la remémoration de Dieu et de son culte.

8. Sur les conceptions théoriques développées autour de chacune de ces substances, *voir* Paul KRAUS, *Jâbir et la science grecque*, Le Caire, Imprimerie de l'I.F.A.O., 1942, pp. 18-30.

9. [C'est-à-dire des Compagnons du Prophète Mohammad, qui furent, en particulier après la mort de ce dernier, considérés par les autres musulmans comme des autorités en matière religieuse.]

10. Les disciples de l'Imâm 'Alî s'enquièrent de l'alchimie selon les mêmes critères que ceux de la science du *hadîth*, destinés à évaluer la véracité d'un dire attribué au prophète Mohammad : le parallélisme entre prophétie et alchimie est donc implicite dans leur interrogation elle-même.

11. [Ar. *sinâ'a*, « art », « fabrication », « technique », terme par lequel on désigna très tôt l'alchimie, concurremment avec son synonyme *san'a :* donc l'alchimie comme *ars hieratica* et art par antonomase. Sur l'origine et les nuances dans l'emploi de ce terme, *voir* Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, IV, Leiden, Brill, 1971, pp. 3 ss.]

12. Ces considérations philologiques sur les dérivés de la racine NB' suggèrent donc que le fait de nommer, de conférer un nom aux êtres, *anba'a*, est un acte prophétique, relevant du rôle du *nabî'*, de la *nobowwa :* d'où la fonction « onomaturgique » du prophète, qui nomme l'être, qui profère le *logos* de l'être, l'*ontologos*. Qu'est-ce que nomme le prophète lorsqu'il proclame son message ? Il accomplit le passage du *logos* intérieur au *logos* extérieur, il est *l'annonciateur de l'être*. Cette réponse, nous allons le voir, justifie la proposition que « l'alchimie est la sœur de la prophétie ».

13. « Ne réalise pas », ar. *lâ yatahaqqaq*, c'est-à-dire : « n'a pas compris en profondeur », « n'a pas l'assurance, la vérification de », mais aussi, plus profondément : « n'a pas perçu la Réalité *(haqîqa)* de », « n'a pas réalisé en lui-même ».

14. Cette proposition confirme bien que l'alchimie dont il est question ici ne constitue en rien une préhistoire de la chimie moderne. L'alchimie, comme la prophétie, relève d'une révélation divine *(wahy)*, comportant donc également une dimension ésotérique *(bâtin)* et exigeant une « exégèse » appropriée, un *ta'wîl*.

15. Cette comparaison évoque le verset coranique XXIV, 35, dont le sens, riche en symboles, a souvent été rapporté par les exégètes au rôle du Prophète et, chez les chiites, des *awlîyâ'*, des imâms : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre! Sa lumière est comparable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un verre; le verre est semblable à une étoile brillante. Cette lampe est allumée à un arbre béni : l'olivier qui ne provient ni de l'Orient ni de l'Occident, et dont l'huile est près d'éclairer

sans que le feu la touche. Lumière sur lumière! Dieu guide vers sa lumière qui Il veut. Dieu propose aux hommes des paraboles. Dieu connaît toute chose. »

16. Cette homologation de l'alchimie à la prophétie par leur commun rapport à la Sagesse *(hikma)* renvoie à la question de la vocation commune et de la fonction respective du prophète et du Sage/Philosophe, qui fut l'un des points les plus délicats que les *Falâsifa* eurent à traiter. Particulièrement cruciale dans la pensée chiite, cette question précise fut abordée notamment par le philosophe iranien Mîr Fendereskî (XVII[e] siècle), qui fut par ailleurs également alchimiste. *Cf.* H. CORBIN, *La philosophie iranienne islamique aux XVII[e] et XVIII[e] siècles*, Paris, Buchet-Chastel, 1981, pp. 37-49.

17. Cette position de l'alchimie comme aspect ésotérique de la prophétie la met donc en parallèle avec la notion de *walâya* dans le chiisme. *Cf. supra*, p. 27.

18. Sur l'importance et la fonction de cette « éthique chevaleresque » de la *fotowwa*, *cf.* notre *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1978, t. IV, livre VII. Au cours d'un passage suivant, non traduit ici, consacré à l'éloge de la *morowwa*, Jaldakî cite plusieurs prophètes, Abraham, Ismaël, Joseph, Sho'ayb, comme exemples mêmes de *fotowwa*, suggérant ainsi le lien entre la prophétie, *nobowwa* et la vertu humaine, *morowwa*, qui doit être celle de l'alchimiste.

19. Ar. *al-'âlam al-sinâ'î*. Nous employons ici le terme latin correspondant pour éviter le mot « artificiel », qui dans l'usage courant s'oppose à « réel », « authentique ». Ici, c'est le rôle de l'alchimie comme mésocosme qui est évoqué.

20. [Ar. *'ilm al-tawhîd*. Le terme *tawhîd* signifie simultanément « unification » et « profession de foi monothéiste » (d'où : « doctrine musulmane »). Dans la spiritualité islamique, il évoque la perception et réalisation de l'Un dans et au-delà de la multiplicité, et désigne l'expérience mystique. De même, l'alchimie est une recherche de l'unification des éléments denses et subtils de la Pierre.]

21. Allusion au travail alchimique séparant l'esprit *(rûh)* du corps *(jasad)*, puis les réunissant en un composé absolument stable.

22. Cette remarque va bien au-delà d'une simple mention de la richesse conférée par la production d'or; la Sagesse elle-même est un bien qui comble tous les autres besoins.

23. Il est loisible de donner un sens symbolique à cette mention : le thème gnostique des âmes orphelines et veuves en ce monde apparaît dans l'ésotérisme chiite notamment.

24. Allusion au titre même du grand ouvrage de Jaldakî dont est extrait ce texte, le *Livre de la preuve concernant la science de la Balance.*

25. L'œuvre de l'alchimiste Jâbir ibn Hayyân décrit en de nombreux passages la distillation fractionnée de substances organiques, permettant d'obtenir une vapeur humide (identifiée à l'Élément Eau), puis des substances gazeuses (appelées « Huile » et identifiées à l'Air), puis d'autres, combustibles (« Teinture » = le Feu). Le dépôt solide restant à la fin au fond de la cucurbite représente alors l'Élément Terre. *Cf.* P. KRAUS, *op. cit.*, pp. 5 ss. Mais les appellations symboliques des alchimistes arabes sont changeantes d'un auteur à l'autre, voire même à l'intérieur de l'œuvre d'un seul auteur : il n'est pas sûr que Jaldakî ait eu à l'esprit une telle division des choses. D'ailleurs la suite du texte semble différencier le Feu de la Teinture, et l'Air de l'Huile (*infra*, p. 41).

26. [Par Natures (ou Qualités Élémentaires, *tabâ'i'*) sont entendus la Chaleur, le Froid, la Sécheresse et l'Humidité. Les Éléments (*'anâsir)* sont le Feu, l'Air, l'Eau et la Terre. Nous gardons la majuscule à chaque fois que ces termes ont une acception alchimique précise.]

27. [Suivent deux phrases difficilement lisibles dans le manuscrit. Le sens approximatif en est « le vert-de-gris peut être homogène et friable – c'est celui qui est fabriqué à partir de la chalcosine – ou bien homogène [?] et solide, obtenu avec du cuivre pur. Il en est de même du cuivre vert, mentionné plus haut, qui ne noircit jamais. Mais quand on le transmute, il devient rouge comme du cinabre, brillant, sans aucune noirceur, d'un aspect splendide, éclatant [...]. Il procure [?] un courage semblable à celui de Dhû al-Khimâr ou de 'Antar ».]

28. C'est-à-dire ici l'adjectif possessif : *leur* Eau (du mercure, du plomb, etc.).

29. Nous avons vu que telle est l'hypothèse de l'opération alchimique : les qualités spécifiques des métaux ne sont que des accidents affectant une seule et même substance métallique. C'est là contre que prend position, exotériquement du moins, Avicenne. Ce qui nous conduit à nous demander si le refus ou l'acceptation de l'alchimie ne dérive pas de l'option du philosophe pour une métaphysique de l'essence (Avicenne) ou une métaphysique donnant la primauté à l'exister sur la quiddité (Mollâ Sadrâ).

30. Comparer ces données avec la liste *infra*, pp. 91-95 qui fournit les correspondances avec les astres et les organes. Il est à noter que ces indications ne sont pas unanimement adoptées,

puisque le corpus jâbirien présente une grille sensiblement différente; voir KRAUS, *op. cit.*, pp. 5 ss et 173.

31. [C'est ce qui est appelé plus haut « composition majeure » et qui correspond également à la « deuxième union nuptiale » mentionnée *infra*, p. 106.]

32. « Reconduite », ar. *yo'awwal*, nom d'action *ta'wîl :* c'est le même terme qui désigne l'exégèse symbolique.

33. [C'est-à-dire qu'elle acquiert la consistance de la cire.]

34. Jaldakî tient à réaffirmer fréquemment – par conviction ou par précaution – que le mouvement des astres et les réactions qu'ils entraînent résultent d'une décision, d'une volonté délibérée et permanente de la part de Dieu, conformément au dogme islamique; il écarte ainsi l'idée, plus hellénistique, d'un rythme cosmique mécanique, nécessaire et impersonnel. L'idée est encore affirmée *infra*, p. 98 et développée pp. 114 s.

35. « Imitent », ar. *tohâkî*, « font la *hikâya*, le récit-imitation ». Sur cette notion de *hikâya*, voir *En Islam iranien*, index s.v.

36. Même remarque que pour la note 34.

37. Ar. *ajsâm*, qui peut désigner aussi bien les corps, que les minéraux, et les métaux en particulier.

38. [Allusion aux versets LV, 13-14 du Coran : « [Dieu] a créé l'homme d'argile comme la poterie, et les djinns de feu sans fumée. » La traduction de « djinn » par « démon » est imprécise : les djinns sont des créatures vivant sur la terre comme les hommes, constitués d'une nature plus subtile que la leur, mais beaucoup moins subtile et élevée que celle des anges, créés de lumière. Sans être foncièrement hostiles envers les hommes, ils sont fréquemment tentateurs; mais, comme les humains, ils peuvent incliner vers l'obéissance à Dieu comme vers la rébellion]. En tout état de cause, Jaldakî fait allusion ici à un feu qui n'est pas le feu commun, naturel, mais à l'agent d'un échauffement plus caché et subtil. Voir également *infra*, p. 120 et p. 142, n. 94.

39. [Sur la notion de Balance, voir *supra*, pp. 14 s.]

40. [Le terme arabe pour « indéterminé » signifie « inconnu ».]

41. Il faut probablement comprendre ici : de même que le djinn-tentateur personnel peut être converti et amené à l'obéissance, de même cette énergie subtile sans fumée peut-elle être débarrassée de son aspect démoniaque *(shaytâniyya, khannâsiyya)* et complètement purifiée.

42. [Littéralement : « de l'opération de la clé ». A ce propos, voir *infra*, pp. 104-105.]

LE « LIVRE DES SEPT STATUES » D'APOLLONIOS DE TYANE

commenté par
Jaldakî

Prélude

I. Les traductions de l'abondante littérature alchimique arabe et persane sont encore si rares que nous saisissons ici l'occasion de faire connaître au moins l'existence de l'un de ces textes d'importance majeure. Nous ne pouvons que le présenter brièvement et n'en donner qu'une traduction partielle du début. Du moins cela suffira-t-il à attirer l'attention des chercheurs sur ses caractéristiques. Nos propres recherches ont à maintes reprises recroisé le domaine de l'alchimie. C'est ainsi que nous avons consacré toute une année de cours (1971-1972) à la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études, au grand ouvrage que nous allons présenter ici. Nous avons publié un résumé de nos conférences dans l'*Annuaire* de notre Section [1], mais le texte même des conférences est resté inédit. Aussi bien s'en faut-il de beaucoup pour que notre recherche soit achevée sur ce point.

Le *Livre des sept Statues* est d'une importance capitale pour plusieurs raisons. En premier lieu il s'agit de la transmission d'un texte grec pour lequel nous ne disposons plus que de la version arabe. En second lieu, ce texte est un témoin majeur de la tradition hermétiste en Islam. Enfin il nous éclaire au mieux sur la conception de l'alchimie comme *art hiératique*,

pour reprendre une expression de Proclus (arabe : *sinâ'a ilâhîya, ars divina*). Ces statues désignées par le mot arabe *asnâm* sont en réalité des statues vivantes et parlantes, et elles sont chacune le prêtre du Temple qui est le leur. Elles sont les sept prêtres des sept Temples correspondant aux sept divinités planétaires. On pensera donc ici aux sept Temples des Sabéens de Harran, qui entretinrent en Islam au moins jusqu'au X^e^ siècle le foyer de l'hermétisme. Ces statues sont vivantes et parlantes parce qu'elles sont faites non point du métal commun, mais du « métal philosophique » issu de l'opération alchimique, et c'est cela même qui les rend aptes à remplir leur fonction sacerdotale dans leur temple. Bref, ce sont des « statues vivantes sacerdotales ». Le motif de la statue vivante et le motif du prêtre sont les deux aspects sous lesquels l'alchimie se présente ici comme *ars hieratica*.

Le motif de la statue vivante avait déjà retenu toute l'attention de l'École néo-platonicienne [2], en réponse à la question : « Comment la vie des dieux se manifeste-t-elle dans les statues? » Un célèbre texte de Plotin fut médité et repris par tous les néo-platoniciens postérieurs, particulièrement par Porphyre :

> « Les anciens Sages, écrivait Plotin, qui ont voulu se rendre les dieux présents en construisant des temples et des statues, me paraissent avoir bien vu la nature de l'univers [...]. La représentation imagée d'une chose est toujours disposée à subir l'influence de son modèle; elle est comme un miroir capable d'en saisir l'apparence [3]. »

L'art du sculpteur, du « faiseur d'images », tend donc à rejoindre finalement l'art théurgique. Jamblique, dans son livre sur les *Mystères d'Égypte* a traité longuement « de la fabrication des images et

de la démiurgie [4] ». Les raisons de son attitude négative à leur égard sont en puissant contraste non seulement avec l'attitude de Porphyre, mais avec l'idée de l'opération alchimique comme art hiératique, laquelle est tout autre chose que l'art du simple faiseur d'images.

En effet le motif du « prêtre » qui caractérise et domine cette conception de l'art hiératique, confère une fonction sacerdotale à la statue, parce que son « métal » résulte d'un art tout autre que celui du simple sculpteur ou faiseur d'images. Ce motif apparaît déjà chez l'alchimiste Zosime de Panopolis (IIIe siècle A.D.), lequel a très bien formulé la double opération qui constitue en fait l'opération alchimique [5] : il faut d'une part séparer l'esprit d'avec le corps, puis réunir l'esprit avec le corps. Les métaux sont constitués d'un esprit et d'un corps, et c'est précisément pour cela que l'opération alchimique sera méditée et contemplée de telle sorte que ses dimensions s'amplifient jusqu'à être celles des transmutations de l'homme intérieur. Que l'esprit devienne corps et que le corps devienne esprit, qu'il s'agisse donc d'un corps régénéré subtil et tout spirituel, c'est ce qui sera chez les métaphysiciens iraniens la condition même du *mundus imaginalis*. C'est ainsi que chez Zosime :

> « Le cuivre est représenté comme un prêtre [*khalkanthropos*, l'homme de cuivre] qui procède au sacrifice du serpent *Ouroboros* et devient lui-même, après avoir séparé et de nouveau recomposé les membres du serpent, un homme d'argent [*argyranthropos*] et enfin un homme d'or. Lorsqu'il monte et descend les marches de l'autel, cela indique le procédé de la distillation qui est aussi considéré comme châtiment du prêtre en fonction. »

Le chapitre final d'un traité inédit de Jaldakî présente la nette réminiscence d'une autre vision de Zosime. Le chapitre a pour titre « Le songe du prêtre », à savoir la vision du prêtre Ion, le prêtre des sanctuaires les plus intimes et les plus cachés, qui se tient devant l'autel aux quinze degrés. L'extrême intérêt de la vision, c'est qu'elle met en scène Hermès et la Nature Parfaite (l'Ange du philosophe) comme figures clés de l'Œuvre alchimique. Jaldakî en marque avec force la signification, par contraste avec l'impuissance de ceux qu'il appelle les Ignorantins *(jâhilîyûn)*, c'est-à-dire les pseudo-alchimistes qui se contentent de manipuler des objets matériels et sont incapables d'en *imaginer* les vertus symboliques opérant la transmutation intérieure de l'homme. L'agitation de ces pseudo-alchimistes n'aboutit qu'au meurtre d'Hermès et à la disparition de la Nature Parfaite, qu'ils réussissent, les malheureux, à séparer d'Hermès. Seule une *apprehensio aurea* satisfait aux conditions et opérations « liturgiques » de l'art hiératique [6].

Ces simples rappels nous préparent au mieux à pénétrer dans les Temples du *Livre des sept Statues*, composé par Apollonios de Tyane, le célèbre néopythagoricien du Ier siècle de notre ère auquel Philostrate, dans son hagiographie, a élevé le monument de son apothéose. Mais s'il nous est permis de lire aujourd'hui ce livre en version arabe, c'est grâce à l'œuvre monumentale d'un alchimiste d'origine iranienne, Aydamor Jaldakî (XIVe siècle), qui nous a conservé la version arabe de ce *Livre des sept Statues* et l'a pourvue d'un ample commentaire nous ouvrant, dans la mesure du possible, la compréhension de ses multiples symboles. Il nous faut donc rappeler tout d'abord qui est Jaldakî. Par là même, puisque Jaldakî nous donne le texte d'Apollonios de Tyane comme

traduit du grec en arabe, il nous faut rappeler le *status quaestionis* quant à l'époque de ces traductions, ce qui du même coup soulève la question de Jâbir ibn Hayyân et du début de l'alchimie en Islam.

L'ensemble de l'œuvre vraiment monumentale du philosophe alchimiste Jaldakî n'a été jusqu'ici l'objet ni d'un inventaire, ni d'une analyse, ni d'une étude. Cependant, non seulement elle contient une mine d'informations, mais elle est éminemment représentative d'une conception de l'alchimie comme n'étant ni une simple dramaturgie de l'inconscient ou une allégorie psychologique, ni une simple manipulation de matières pratiquée à la façon du chimiste ou du droguiste sans plus. Elle est une opération à la fois matérielle et spirituelle, la jonction entre les deux aspects restant le secret caché sous les symboles des « Philosophes », comme se désignent eux-mêmes les alchimistes. Et parce que l'*ars hieratica* intègre l'une et l'autre opération, son lieu est en fait un *intermonde*, dont la forme rituélique et le cadre d'un temple sont le meilleur moyen d'imposer la représentation intégrale. Aydamor ibn 'Abdillah Jaldakî était originaire de Jaldak, bourgade du Khorassan, à une quinzaine de kilomètres au nord de Mashhad [7]. La vocalisation persane ne faisant aucun doute, nous nous en tenons donc à la forme *Jaldakî*, de préférence à la forme *Jildakî*, adoptée par une routine qui, nous le craignons, ne s'est guère souciée de rechercher l'emplacement de *Jaldak*. Notre philosophe alchimiste séjourna à Damas et finit par s'établir définitivement au Caire, tout occupé par la composition de ses livres. Il y mourut en 750[1349-1350] (ou 761[1360-1361], la date reste imprécise).

Ses nombreux ouvrages se signalent par sa conscience très lucide de la finalité spirituelle et du sens ésotérique de l'opération alchimique accomplie sur

des espèces sensibles. Son œuvre principale est le monumental *Livre de la preuve concernant les secrets ésotériques de la science de la Balance (Kitâb al-borhân fî asrâr 'ilm al-mîzân)*, comprenant quatre compacts volumes *in folio* (un millier de pages environ) restés inédits jusqu'ici comme ses autres livres. C'est dans le deuxième tome de l'œuvre que l'on trouve la traduction arabe, avec un commentaire aussi développé qu'indispensable, du livre attribué à Apollonios de Tyane, dont le nom est devenu *Balînâs* en arabe (avec quelques variantes, d'où le latin *Belinus*), simple exemple des difficultés que pose, et des altérations qu'entraîne, la transcription d'un nom grec en écriture arabe. L'original grec du livre d'Apollonios est perdu. Il se présente en arabe sous le titre de *Kitâb al-asnâm (le Livre des Statues)*, ou de *Kitâb al-sab'a (le Livre des sept)*, et sous la forme d'un récit d'initiation visionnaire qui n'est pas sans rappeler certains de ceux que nous devons à Sohravardî, Shaykh al-Ishrâq [8]. Pour que le lecteur soit immédiatement informé du propos du livre, nous exprimerons le contenu implicite du titre, implicite qui ne requiert aucune mise entre parenthèses, en disant : *le Livre des sept statues sacerdotales vivantes.*

II. Nous venons d'indiquer que ce livre pose toute la question des transmissions de ce genre de littérature du grec en arabe, et du même coup aussi la question des origines de l'alchimie en langue arabe, ce qui finalement pose la question de Jâbir ibn Hayyân. Les recherches en alchimie islamique ont une dette considérable à l'égard de notre regretté ami Paul Kraus qui, dans son grand ouvrage [9], donna pour la première fois analyse et commentaire des grands textes de Jâbir, et réussit à mettre de l'ordre dans une

bibliographie dont l'état pouvait être considéré comme désespéré (il restait, mais Paul Kraus n'en eut pas le temps, à examiner le rapport entre le Jâbir de langue arabe, et le Jâbir de langue latine, *Geber*). Cependant, notre regretté collègue fut entraîné sur sa lancée à un certain extrémisme. Il proclama, dès 1930, en termes un peu trop sensationnels, « l'effondrement [*Zusammenbruch*] de la légende de Jâbir », et il réussit à convaincre à cette thèse son propre maître, Julius Ruska. De ce soi-disant « effondrement » il résultait que, contrairement à la tradition séculaire, il n'y avait jamais eu un personnage du nom de Jâbir ibn Hayyân qui aurait été l'élève du sixième Imâm des chiites, l'Imâm Jâ 'far al-Sâdiq (ob. 148[765]), et qui aurait été l'auteur du corpus transmis sous son nom. La datation de ce corpus devait être reportée du IIe siècle de l'hégire aux IIIe-IVe siècles, c'est-à-dire du VIIIe siècle de notre ère aux IXe-Xe siècles, et le corpus aurait été l'œuvre de plusieurs auteurs. Les conséquences de ce décalage étaient extrêmement graves, et se heurtaient à des invraisemblances. Mais il se trouve que depuis trente ans la théorie traditionnelle a trouvé de vigoureux défenseurs, dont les recherches ont sérieusement ébranlé la thèse extrémiste de Paul Kraus. Nous-mêmes avions déjà exprimé de sérieuses réserves [10]. Puis il y eut les importantes recherches de H.-E. Stapleton et, plus récemment, celles de Fuat Sezgin [11].

C'est en grande partie à cause de la présence de thèmes chiites ismaéliens dans le corpus de Jâbir, que P. Kraus avait cru devoir en retarder la date d'un ou deux siècles, sinon même de quelque trois siècles. Il semble qu'il ait négligé le fait que les doctrines ismaéliennes étaient d'ores et déjà écloses et précises dans l'entourage du sixième Imâm, plus exactement dit parmi les adeptes ralliés à son fils l'Imâm Ismâ'îl,

septième Imâm [12], bien avant que les ismaéliens se manifestent, et sans qu'ils aient eu besoin de se manifester, sur la scène politique. Il s'ensuivait que, pour P. Kraus, tous les textes alchimiques se donnant comme des traductions de pseudépigraphes grecs étaient en réalité des fictions forgées par les auteurs islamiques. Mais cette affirmation péremptoire enjambait la question de savoir comment les auteurs islamiques avaient été assez familiarisés avec les auteurs grecs pour mettre sous les noms de ces derniers leurs propres fictions. Il s'ensuivait aussi, selon P. Kraus, que les citations de Jâbir chez le médecin Rhazès (ob. 313[925] ou 320[932]) étaient des interpolations, etc. C'était aller un peu loin, voire trop loin. Toutes ces conséquences étaient en effet vraiment bien lourdes pour être acceptées facilement.

Notons avec soin que la question primaire est ici, non pas de se prononcer sur l'authenticité des œuvres alchimiques grecques traduites, mais de savoir si même dans le cas des pseudépigraphes, il s'agit bien de textes grecs traduits en arabe, non pas de fictions forgées par les islamiques. La question est décisive quant à la transmission de la science grecque tardive en Islam. Or, nous croyons avec M. Sezgin qu'il n'y a aucune raison sérieuse de mettre en doute une entreprise de traduction de textes grecs en arabe bien avant l'époque du calife abbasside al-Ma'mûn (ob. 833 A.D.). Il s'agit si peu d'une fiction littéraire que Jaldakî, à plusieurs reprises, mentionne d'une part les traductions faites à l'époque omayyade pour le prince Khâlid ibn Yazîd (ob. 80[703] ou 90[708-709]), et d'autre part celles qui furent faites à l'époque d'al-Ma'mûn. On s'accorde ainsi avec d'autres recherches récentes sur l'activité culturelle à l'époque omayyade (Grignaschi), ainsi qu'avec la nette et décisive référence de Sohravardî, à propos d'une méprise

qu'il décelait chez les Mo'tazilites quant aux traductions faites au temps des Omayyades [13]. Selon un manuscrit étudié par Stapleton, un des premiers textes « profanes » traduits du grec en arabe aurait été un ouvrage de l'alchimiste Zosime (*cf.* ci-dessus). Cette traduction est datée de l'an 38 de l'hégire, c'est-à-dire l'an 659 de notre ère [14].

Dès lors, ce sont les grands prônes gnostiques attribués au premier Imâm des chiites, 'Alî ibn Abî Tâlib (ob. 40[661]), notamment la célèbre *Khotbat al-bayân* (Prône de la Grande Déclaration), qui apparaissent sous leur vrai jour, lorsque les alchimistes s'y réfèrent. Si les œuvres de Jâbir sont vraiment écloses au II^e^[VIII^e^] siècle, comme le veut la tradition, et même ne pouvaient éclore qu'à cette époque, il n'y a aucune difficulté à admettre que l'Imâm Ja'far ait eu connaissance de l'alchimie et ait été le maître de Jâbir ibn Hayyân. Quant à l'énormité du Corpus jabirien, il ne semble pas qu'il ait en sa totalité excédé les dimensions de l'œuvre non moins énorme du seul Ibn 'Arabî, le grand théosophe mystique.

Sous-jacente à ce grand débat historique, reste une autre question visant, nous le disions ci-dessus, le concept même de l'alchimie. Il est impossible d'apprécier les positions respectives de ses adversaires et de ses adeptes, sans avoir vérifié si les uns et les autres parlent vraiment de la même chose. Quand un Avicenne refuse l'idée même de transmutation (refus qui s'accorde avec sa propre métaphysique des essences, étrangère à l'idée des intensifications de l'être professée par un Mollâ Sadrâ Shîrâzî), il apparaît qu'il reste complètement en dehors de ce que visera un adepte comme Jaldakî, dans son commentaire du *Livre des sept Statues* aussi bien que dans ses autres livres [15]. La difficulté est aggravée par le fait que la plupart des historiens occidentaux ont traité de l'alchimie

gréco-islamique comme s'il s'agissait d'un chapitre précurseur de la chimie moderne. Holmyard, Ruska, Kraus ne pensent qu'à situer Jâbir, par exemple, sur une ligne qui aboutirait à Boyle, Lavoisier, etc. Le malentendu est grave, voire total. Parler de « science quantitative » chez Jâbir, comme le fait P. Kraus, c'est peut-être jouer sur les mots dès lors qu'il s'agit pour Jâbir de mesurer « le désir de l'Ame du monde incorporé aux éléments », dès lors aussi qu'une déclaration expresse de Jâbir nous invite à lire la collection dite des *Soixante-Dix Livres* comme un texte chiffré, un exposé tout en formes voilées [16]. Toutes ces réserves, nous les avions déjà formulées en publiant avec une traduction, il y aura bientôt trente ans, notre étude sur « Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân [17] ». Les formules « quantitatives » établies par Jâbir ont-elles un sens quelconque pour un laboratoire de nos jours?

Il apparaît essentiel, Jâbir lui-même nous y invite (par exemple dans les *Cinq Cents Livres*, *cf.* ci-dessous), de différencier plusieurs niveaux de signification. La même opération peut être accomplie respectivement par un chimiste et par un alchimiste : le niveau de l'herméneutique proposée respectivement par l'un et par l'autre ne sera nullement le même. Le premier cas, celui du chimiste, peut être typifié en la personne du médecin Rhazès. Le second cas, celui de l'alchimiste, en la personne de Jaldakî, de ses devanciers (un Zosime) et de ses successeurs, dont la préoccupation rejoint la tradition qui fit identifier en Occident laboratoire et oratoire, et conduisit à l'idée liturgique d'une *Missa alchemica*. L'historien, ou plutôt le phénoménologue de l'alchimie, ne se trouve donc pas placé devant un simple dilemme, appelant à trancher entre les « souffleurs », les « charbonneux », les charlatans, et les gens sérieux qui

feraient « œuvre scientifique ». Il y a un troisième terme, le seul à représenter en propre et authentiquement l'alchimie comme science et expérimentation spirituelles de la Nature et de l'homme. Cette alchimie est éminemment représentée par Jaldakî, et la tradition s'en prolonge en Iran à travers l'œuvre d'un Mîr Fendereskî [18], et jusque de nos jours dans l'École Shaykhie [19]. La méditation de l'opération alchimique comme expérimentation *spirituelle* de la Nature tend à dégager la pensée, l'énergie spirituelle *(extrahere cogitationem)* immanente aux métaux qu'elle traite, pour l'incorporer à l'homme intérieur. Synchroniquement, elle réalise la croissance intérieure du corps subtil, du « corps de résurrection ». Autrement dit, intérioriser l'opération réelle c'est obtenir des réactions psychiques qui se résolvent en une physiologie mystique du « corps de résurrection ». En bref, c'est cela l'alchimie comme *art hiératique.*

III. Aussi bien, tel est le concept qui sous-tend le *Livre des sept Statues* d'Apollonios/Balînâs et l'ample commentaire qu'en donne Jaldakî. La version arabe du livre d'Apollonios, disions-nous ci-dessus, est insérée par Jaldakî dans le deuxième tome de son *opus magnum,* le *Livre de la preuve concernant les secrets ésotériques de la science de la Balance.* Texte et commentaire s'étendent sur le Livre, ou *Bâb, VI* et les suivants de ce même tome, chaque Bâb ou Livre étant lui-même subdivisé en chapitres *(fasl).* La méthode de Jaldakî est constante : il commence par donner un *lemma* plus ou moins long du texte d'Apollonios, et il développe ensuite son commentaire en reprenant le texte phrase par phrase pour en expliciter les allusions et les symboles. Dès le début, il mentionne que la traduction du grec en arabe a été

établie au temps du calife al-Ma'mûn, mais il rappelle expressément que la traduction en avait été faite antérieurement pour le prince omayyade Khâlid ibn Yazîd [20]. Nous avons déjà dit que nous ne voyons aucune raison sérieuse de considérer cette dernière affirmation comme une fiction littéraire. On en percevra sans doute mieux les résonances lorsque l'on disposera enfin de l'édition, depuis longtemps attendue, d'un autre grand ouvrage d'Apollonios/Balînâs, à savoir le *Sirr al-khalîqa* (le Livre du secret de la création et de l'art de [reproduire] la nature). C'est le grand ouvrage au début duquel Apollonios/Balînâs déclare : « J'étais un orphelin originaire de Tyane » (*cf.* encore ci-dessous), et dont la partie finale est constituée par la célèbre *Tabula Smaragdina* (Table d'Émeraude), laquelle est le testament alchimique d'Hermès [21]. Disons seulement que, si le *Livre des sept Statues* en sa version arabe comporte maints points de repère qui décèlent le texte grec original, il comporte aussi inévitablement certaines tournures islamiques dues au traducteur arabe ou à quelque pieux copiste [22].

Le *Bâb* V forme (intentionnellement, nous semble-t-il) la meilleure introduction au livre d'Apollonios qui va occuper les *Bâb* VI et suivants. Jaldakî nous rapporte au cours de ce *Bâb* V deux propos du premier Imâm des chiites, 'Alî al-Mortadâ, concernant l'alchimie. Un premier propos nous réfère au célèbre prône gnostique déjà mentionné ci-dessus et connu comme *Khotbat al-bayân*, prône au cours duquel les disciples interrogent l'Imâm 'Alî sur l'alchimie [23]. Ils lui demandent : « Existe-t-elle ? » L'Imâm de répondre : « Certes, elle a existé dans le passé, elle existera dans l'avenir et elle existe présentement. » Une seconde tradition rapporte un autre entretien au cours duquel les disciples pressent encore de questions l'Imâm au

sujet de l'alchimie. « Vous m'interrogez, dit l'Imâm, sur la sœur de la prophétie [*okht al-nobowwa*] et sur la garantie de la suprême dignité humaine. » La réponse de l'Imâm faisant de l'alchimie la *sœur de la prophétie*, est d'une portée inappréciable, le prophète n'étant pas un devin de l'avenir mais le porte-parole de l'Invisible s'exprimant en paraboles et similitudes. Quant aux termes par lesquels il la désigne comme « garantie de la suprême dignité humaine » (*'ismat al-morowwa*), ils sont hautement significatifs : *'isma*, c'est l'état d'intégrité, impeccabilité et immunité des Quatorze Immaculés (le Prophète, sa fille Fâtima, les Douze Imâms). La *morowwa*, c'est la dignité achevée qui fait de l'être humain un homme; elle se prolonge en l'idée de la *fotowwa*, la « chevalerie spirituelle », qui elle-même reconduit à l'idée de la *walâya* comme ésotérique de la prophétie et comme l'initiation spirituelle qui est le charisme et le ministère de l'Imâm. Toute l'interrogation sur l'alchimie « sœur de la prophétie » se prolonge ainsi en arpèges où vibre l'idée ésotérique de l'Imâmat chiite [24].

C'est un thème que Jaldakî développe en de longues pages de son commentaire. Il ne dégage pas moins de sept aspects venant à l'appui de cette désignation de l'alchimie, l'art hiératique, comme « sœur de la prophétie ». Nous ne pouvons en retenir ici que l'essentiel. L'intention de l'Imâm est de dire que l'alchimie est une désignation de la Philosophie (*hikma*, sagesse, au sens où les alchimistes sont les Philosophes, mot que nous écrirons donc toujours avec une majuscule, selon leur propre usage), et que la Philosophie comme alchimie est la « sœur de la prophétie ».

« L'alchimie est un secret d'entre les secrets ésotériques [*asrâr*] de la prophétie, la source d'une connais-

sance qui jaillit de la forme épiphanique de la prophétie. Comprends! Comprends! Comprends! ce que nous t'expliquons quant au sens de la parole de l'Imâm 'Alî. »

C'est cela même qui fait de ce *Bâb* V le prologue du *Bâb* VI, car dès le début de celui-ci nous entendons Apollonios/Balînâs désigner l'enseignement des Philosophes et le secret de l'alchimie par le terme spécifique de *wahy*, lequel en théologie islamique désigne en propre la révélation divine communiquée aux prophètes par un ange. Aussi bien cela s'accorde-t-il avec le sentiment de la philosophie tel qu'on le trouve chez les chiites ismaéliens. L'éminent *dâ'î* ismaélien Abû Hâtim Râzî (ob. 331[942]) s'en sert même comme d'un argument contre le médecin philosophe Rhazès, négateur de la prophétie et de toute mission prophétique. Dans un de ses livres, où il se réfère à plusieurs reprises à Apollonios/Balînâs, Abû Hâtim dit en effet [25] :

« Un exemple de cela se trouve dans les œuvres des anciens philosophes, car ils se sont exprimés en symboles dans la plupart de leurs discours, se conformant en cela à la manière d'agir des prophètes [...], de même que les philosophes mentionnent que la plus grande partie de l'enseignement de Platon était en forme de symboles, et que dans son livre, Apollonios/Balînâs déclare s'être exprimé lui-même en symboles. Il dit ceci : Je suis Apollonios/Balînâs, le théurge, le thaumaturge. Je suis celui à qui le gouverneur du monde a fait don de la *hikma* (la sagesse, la Philosophie). Ensuite il s'exprime en forme de symboles et il déclare : Maintenant je vous informe de ceci. Je fus un orphelin *(yatîm)* sans aucune fortune, d'entre le peuple de Tyane [...]. »

Remarquons en passant que la qualification d'orphelin qu'Apollonios se donne à lui-même semble donc bien être elle-même un symbole et n'est pas à entendre au sens ordinaire du mot. On se rappellera ici que Jâbir ibn Hayyân désigne le « Glorieux ». l'Étranger au sens gnostique de ce mot, comme l'*orphelin* (le solitaire, le sans pareil) et il fait de lui l'*adopté* de l'Imâm [26]. S'enchaînant parfaitement à ce symbole, vient alors chez le dâ'î ismaélien, la référence d'Apollonios à l'expérience initiatique d'Hermès se trouvant, dans le souterrain obscur, en présence de sa Nature Parfaite. La même expérience, en se renouvelant pour Apollonios, le mettra en présence d'Hermès lui-même. Il y fera encore allusion, cette fois « en parlant par la langue de la Statue d'or, le Fils du Soleil », au cours de l'épisode initiatique dont on lira ci-dessous la traduction partielle.

Ces rappels, ainsi que le vaste système cosmologique esquissé par Jaldakî au cours du *Bâb* V, à l'occasion des propos abscons de l'Imâm, trouvent leur issue dans le *Bâb* VI, avec lequel commence le *Livre des sept Statues.*

IV. De ce livre on peut dire, sans en diminuer le propos, qu'il est une réussite littéraire. Il se présente comme le récit d'une expérience initiatique sous forme visionnaire, vécue dans l'état intermédiaire entre la veille et le sommeil, ce qui rappelle, nous l'avons déjà observé, certains des récits mystiques d'initiation de Sohravardî, Shaykh al-Ishrâq, chez qui le personnage d'Hermès assume également un grand rôle. Aussi bien les uns et les autres se présentent-ils comme des récits visionnaires d'expérience initiatique. Sept épisodes rythment le récit d'Apollonios : les sept Temples des divinités planétaires, dans chacun desquels la Statue

vivante qui en est le prêtre prend la parole pour un discours initiatique. Ce discours révèle son secret, le secret même du métal dont elle est faite (l'un des sept métaux attribués respectivement aux sept planètes). C'est que ce métal n'est ici nullement le métal « commun »; c'est le métal produit par l'art hiératique des Philosophes, et c'est cela même, nous l'avons déjà précisé, qui en fait une Statue vivante, prêtre de son Temple.

Le premier épisode se passe d'abord aux alentours du Temple du Soleil, puis au Temple même. L'apparition de la Statue d'or vivante qui est le « Fils du Soleil », se passe selon toutes les exigences d'un cérémonial hiératique. Le prône qu'elle prononce du haut d'un somptueux *minbar* (pupitre, chaire) est riche de tout l'enseignement symbolique qu'un adepte est en droit d'en attendre.

> « Bienheureux celui qui perçoit à la fois les secrets de mon apparence (mon exotérique) et les secrets de mon intériorité cachée (mon ésotérique). »

Cet épisode constitue le « Grand Livre du Soleil », dont on pourra lire ci-dessous la première traduction d'une importante partie. Comme nous nous en excuserons pour finir, il ne nous était pas possible d'en donner la traduction intégrale, et moins encore de donner la traduction des six autres épisodes ayant pour théâtre visionnaire et initiatique les six autres Temples des divinités planétaires. Pour être intelligible, la traduction eût exigé celle de la plus grande partie du commentaire de Jaldakî, ce qui nous eût entraîné prématurément un peu trop loin.

Au début du *Bâb* VI, Jaldakî fait précéder d'un bref prélude le « Grand Livre du Soleil » d'Apollonios. Il va, dit-il, remplir la promesse qu'il avait faite de

commenter le livre de l'éminent sage Balînâs après en avoir terminé avec le commentaire du discours du premier Imâm dont nous avons donné ci-dessus une idée très sommaire. Il commence par nous rappeler qu'Apollonios/Balînâs fut l'un des transmetteurs de l'enseignement de « Socrate le pythagoricien », ce qui s'accorde avec la tradition pseudépigraphique dont témoigne également Jâbir ibn Hayyân [27].

> « Il se distingua en son temps en manifestant les fermes acquisitions de la Philosophie et des théurgies extraordinaires. Ses efforts lui permirent de pénétrer jusqu'au souterrain obscur où avait pénétré Hermès, et d'accéder lui-même au trésor d'Hermès. »

Mention a déjà été faite ci-dessus de cet épisode initiatique qui est à l'origine de la tradition de la *Tabula Smaragdina*, et nous le trouverons encore rappelé dans le texte du « Grand Livre du Soleil ». En outre, la tradition qui identifie Hermès avec Hénoch prend une résonance nouvelle en accord avec l'intronisation de l'alchimie comme « sœur de la prophétie ». Jaldakî nous rappelle que Hermès le Grand *(al-akbar)* n'est autre que celui que les Hébreux appellent Hénoch, fils de Jared, et celui que la prophétologie islamique connaît sous le nom d'Idrîs [28]. C'est lui qui le premier, après Adam et Seth, entretint les hommes des êtres du monde angélique, des mouvements des astres, en de longs enseignements. Il fut le premier à bâtir des temples où célébrer le service divin; il fut le premier à faire des recherches en science de la médecine ainsi que dans les « arts divins ». Il a écrit de nombreux livres, voire des odes en syriaque, en arabe, en hébreu...

Apollonios ayant été ainsi replacé, sous le patro-

nage d'Hermès dont il suivit les traces, dans la grande tradition hermétiste, Jaldakî poursuit :

> « Quant à Apollonios, il scruta les secrets de la Nature et les principes de la Création [29], et cet enseignement il l'avait puisé dans les sciences du prophète Idrîs [= Hermès = Hénoch [30]]. Il a lui-même composé de précieux livres concernant les sciences de la Nature et les théurgies. C'est là une chose bien connue de quiconque est familier avec les chroniques des notions arabes et non arabes. Dans l'ensemble de ses livres, il y a ce *Livre des sept Statues* que nous nous proposons de commenter ici. Personne n'a entrepris un pareil commentaire depuis les temps anciens jusqu'à maintenant. Certes, le maître éminent Jâbir ibn Hayyân s'est inspiré de lui et s'accorde avec lui dans ses livres sur les *Balances*, sur les *Sept métaux*, les *Propriétés*, celui intitulé les *Soixante-Dix*, le *Livre de la Science gardée* et celui du *Secret voilé* [31]. Dieu voulant, nous commenterons tout cela en détail avec Son aide et Sa force, car il est celui qui inspire et celui qui aide. »

V. Comme nous n'avons pu munir la traduction qui va suivre que du minimum de notes nécessaires, quoique déjà passablement longues, il nous apparaît préférable, à titre d'introduction, de grouper quelques grands moments du commentaire de Jaldakî concernant la partie traduite ici. Certes, nous ne pouvons reprendre le vaste système de correspondances exposé par Jaldakî entre les astres, les métaux, le symbolisme de leurs couleurs respectives, l'anatomie du corps humain, etc. Nous relèverons essentiellement ce qui concerne la composition de ces Statues vivantes et parlantes, prêtres de leur Temple. Nous avons déjà insisté sur le fait que l'or dont est constituée la statue

du Fils du Soleil et prêtre de son Temple n'est nullement l'or ordinaire dont parle le commun des hommes, mais l'or des Philosophes, l'or alchimique qui est appelé la Pierre philosophale. Cet or alchimique est de l'or qu'il a fallu commencer par extraire de sa mine naturelle, la matrice où Dieu en régla le devenir à l'origine de la création. Cet or, il a fallu le transférer à la « mine des philosophes » où il doit faire un long séjour. On voit donc d'emblée qu'il ne s'agit nullement de produire de l'or pour s'enrichir; il s'agit de produire un or plus précieux que l'or.

L'ayant transféré à leur mine, les Philosophes font subir à l'or naturel tout un traitement : ils l'élèvent, le rectifient par les actes de la Philosophie, bref ils doivent l'éduquer et le nourrir. Sa nourriture, c'est l'Eau qui jaillit du rocher de Horeb, le « Rocher sublime qui est en la vallée sainte [32] ».

> Lorsque « le Philosophe le frappe avec la Clé sublime qui est le bâton de Moïse, le rocher éclate comme éclate l'aurore, et il s'en écoule une Eau qui est une Eau plus blanche que le lait, plus douce que le miel. Il faut de longs doigts pour manier la clé qui est le bâton de Moïse, une clé en laquelle il y a des mystères sublimes, dont Dieu avait révélé le secret à Adam. Le secret s'en est transmis de prophète en prophète après Hénoch. Il est énoncé dans la Tora et dans les livres des prophètes. Finalement Dieu a fait descendre le secret de l'art alchimique dans le saint Coran ».

Le Coran contient en effet des versets tels que celui-ci :

> « Dis : Dieu est le créateur de toutes choses, et il est l'Unique, le Victorieux. Il fait descendre l'*Eau du ciel*, alors il y a des torrents qui coulent dans la mesure qui

est la leur. Le flot emporte l'écume qui surnage. Et il y a une écume semblable dans ce que les hommes font entrer en fusion dans le feu, pour en obtenir des parures et des outils. C'est ainsi que Dieu met en parabole le vrai et le faux. Quant à l'écume, elle s'en va comme une chose inutile. C'est ainsi que Dieu s'exprime en symbole. » (XIII, 17-18.)

Pour Jaldakî et pour tous les commentateurs auxquels il se réfère allusivement, il ne fait pas de doute que ce verset coranique transmet la tradition alchimique remontant par les prophètes et la Tora jusqu'à Hénoch-Hermès. Le verset révèle bien l'origine de la Noble Pierre, cette « Eau qui descend du ciel », l'Eau jaillie en douze sources du Rocher frappé avec la clé qui est le bâton de Moïse. Alors, la Pierre, le Rocher, « devient d'une couleur rouge rayonnante, elle est l'or des Philosophes, la Pierre philosophale ».

> « Qu'est-ce que l'or du vulgaire, demande Jaldakî, par rapport à ce que nous mentionnons? Comprends bien, car telle est la Statue autour de laquelle se rassemblent les initiés au cours du songe visionnaire dont le sage Apollonios nous fait le récit, celle dont les initiés entendent le prône et les vérités ésotériques [*haqâ'iq*] qu'elle dispense à l'intention de ceux qui comprennent l'enseignement initiatique [le *ta'lîm*]. »

Cette Statue immaculée, dont la nature est entre deux mondes, entre le monde du pur intelligible et le monde sensible, est le fruit de l'« union nuptiale » entre le Fils du Soleil et sa blanche épouse, la Vierge immaculée. C'est un thème fondamental par lequel l'alchimie s'apparente ici aux théogonies d'autres gnoses. Il y a les unions nuptiales entre les Aiôns du plérôme valentinien. Il y a les unions nuptiales dans

la théosophie d'Ibn 'Arabî, dont la première a pour fruit la théomorphose, la naissance éternelle du Dieu personnel, révélation de l'*Absconditum* à lui-même. Et ces unions nuptiales se répètent de niveau en niveau des mondes. Mais Jaldakî le précise : au niveau de la Nature où opère l'alchimie, il ne s'agit pas de la première union nuptiale, entre les métaux naturels au sein de la Terre, mais de la seconde union nuptiale, dont le lieu ne peut être en effet qu'entre deux mondes, à savoir dans le monde médiateur ou *mundus imaginalis* dont Jaldakî parlera plus loin. Non plus donc au niveau de la Nature pure et simple, mais au niveau de la Nature *malakûtî*. C'est pourquoi la Statue n'était visible qu'en songe visionnaire. N'est-elle pas finalement la propre Statue intérieure de l'alchimiste, celle qu'il a façonnée lui-même?

> « La preuve en est, nous dit Jaldakî, que la statue ne devient une Statue qu'après qu'on l'a extraite et transférée hors de sa matrice originelle [la mine tellurique]. Et elle ne devient une statue présentant un corps, qu'après un ensemble de travaux, de traitements et d'opérations. Et on ne lui élève un *minbar* que lorsqu'elle est parvenue au terme du traitement. Et elle ne parle la langue que parle de lui-même son état dans le plus éloquent des discours, que lorsqu'elle est devenue *spirituelle, humaine, angélique,* solaire, éclairante, irradiante, lumineuse, d'un rang sublime. »

Pareil texte ne laisse aucun doute sur la manière dont Jaldakî conçoit le sens et la finalité de l'opération alchimique, pratiquée sur des espèces concrètes et sensibles, mais dont les mutations sont perçues à un autre niveau de perception : celui auquel est perçue l'édification progressive de la « statue intérieure » de l'homme céleste, *Filius Philosophorum.*

C'est ce que confirment les développements de Jaldakî autour du secret de l'union nuptiale à laquelle fait allusion le « Fils du Soleil ».

> « La Nature se réjouit de la Nature, ont dit les anciens Sages. C'est que l'ordre du monde se conserve par l'amour, et que l'amour a pour cause la reconnaissance mutuelle de l'Amant et de l'Aimé, l'homogénéité de leur nature, leur convenance l'un à l'autre. »

C'est la « Balance de la prédestination » *(mîzân al-taqdîr)*, un cas parmi l'universalité des cas qu'envisage la science universelle des Balances. Ici, les deux plateaux de la Balance, ce sont deux Esprits qui se sont connus dans leur préexistence; lorsqu'ils se retrouvent en ce monde-ci la Balance de la prédestination est en parfait équilibre.

> « Les Esprits sont des cohortes enrôlées dès la préexistence. Ceux d'entre eux qui ici-bas se reconnaissent, nouent le lien de la sympathie l'un avec l'autre. Ceux d'entre eux qui se rejettent mutuellement (ne se reconnaissent pas), sont dans une hostilité réciproque. »

Réminiscence platonicienne qui est déjà le grand leitmotiv du *Jasmin des fidèles d'amour* de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz. La position de l'alchimie comme art hiératique dévoile le sens caché de son opération réelle comme une parabole de l'Amant et de l'Aimé. Quand ils se rejoignent, « voici qu'apparaît sur les lignes du visage le secret de la Lumière et de la Beauté ».

> « De même, lorsque le Philosophe a opéré l'union nuptiale entre le Fils du Soleil et la Fille de la Lune, celle-ci enfante de lui son semblable, un être aussi beau que lui, auquel rien ne peut être comparé quant aux

charmes de la beauté. Comprends bien! Nous passons autour de ton cou, comme un collier, ce magnifique secret »..., le secret du *Filius Philosophorum.*

L'or naturel a donc été transféré hors de sa matrice originelle, dans la mine des Philosophes. La Noble Pierre est devenue une créature spirituelle, à la fois *humaine* et *angélique,* toute de lumière. Apollonios, par la langue du Fils du Soleil, illustre encore le mystère de son union nuptiale par la « parabole du blé » (sur laquelle s'achèvera ici notre traduction partielle). Il ne faut surtout pas commettre l'erreur, insiste Jaldakî, de croire que la Pierre serait le blé, le froment. Non pas, il s'agit d'une parabole, conduisant à comprendre ce qui se passe non plus dans la Terre comme Élément tellurique, mais dans la *Terre des Philosophes.*

« Les Philosophes ne sèment dans leur Terre que la semence productrice des choses désirées, comparables au blé et autres nourritures, breuvages et vêtements [...]. C'est que la semence des Philosophes produit l'Élixir, et que l'Élixir produit l'*Or.* »

L'or qui est en ce monde le « Fils du Soleil ». Mais c'est seulement lorsque le Philosophe a transféré ce « fils » hors de la Terre dans la matrice des Philosophes, lorsqu'il lui a appliqué le traitement de la Clé sublime et en a parachevé l'éducation, lorsqu'il en a opéré la conjonction avec sa noble épouse, c'est seulement alors qu'est engendré au Fils du Soleil son semblable, à savoir le *Filius Philosophorum,* de par le double Élixir solaire et lunaire, masculin et féminin.

« Ne peut être anéanti et jamais ne disparaîtra ce que Dieu a prodigué à leur couple, car il y a dans leur couple

le Secret divin [*al-sirr al-ilâhî*], celui du Nom *al-Karîm*, le Noble-Bienfaisant [33]. »

Retenons ces précisions quant à la « Terre des Philosophes », car elles peuvent nous aider à mieux comprendre certaines différences entre la version arabe et la version latine de la *Tabula Smaragdina*. Peut-être a-t-on eu tendance en Occident à interpréter l'une de ces strophes en un sens conforme au dogme chrétien officiel de l'Incarnation. La version latine comporte cette strophe : *Vis ejus erit integra si conversus fuerit in terra.* Or cette phrase n'a pas son équivalent dans le texte arabe, lequel parle simplement de la Pierre « dont les forces sont parfaites, dont les lumières font triompher leur droit [*mohiqq al-anwâr*]. C'est du Feu qui devient notre Terre, etc. [34] ». Il était possible aux alchimistes chrétiens de comprendre la Pierre comme une « allégorie » du Christ et de son incarnation. Il était impossible à l'alchimiste islamique de supposer ou d'admettre quelque chose qui eût pu reconduire à ce dogme. Il est parlé, certes, de la condition qui permet à la Statue de prendre corps *(tajassom)*, mais c'est pour nous décrire aussitôt la Statue comme « *spirituelle*, à la fois *humaine* et *angélique* ».

Or, cette simultanéité caractérise les créatures de l'intermonde *imaginal*. C'est une manière de situer et de comprendre la *coincidentia oppositorum* qui n'est pas tout à fait celle qu'entendent couramment les interprètes occidentaux. Il a fallu en effet que l'or soit enlevé à sa mine naturelle, c'est-à-dire au monde perceptible par les sens externes, pour subir le traitement qui le rend apte à constituer la Statue sacerdotale dans le Temple du Soleil. Cette Statue n'est point visible dans le monde extérieur des yeux de chair auquel elle n'appartient pas. Elle n'est visible

que dans l'intermonde auquel s'ouvrent les yeux spirituels de l'initié, là seulement où peut se produire et être perçue la *coincidentia*, à savoir dans le Temple de la vision. L'oratoire de l'alchimiste est un laboratoire à produire de l'invisible aux sens externes. On a relevé ci-dessus la connivence entre l'idée de l'union nuptiale dont parlent Apollonios et Jaldakî, et celle des unions nuptiales dans le plérôme de la gnose valentinienne et dans la cosmogonie d'Ibn 'Arabî. Ce qu'un gnostique chrétien percevra dans le secret de l'opération alchimique, ce n'est rien d'assimilable au dogme officiel de l'Incarnation mais ce qu'a toujours typifié dans le lexique gnostique l'expression de *caro spiritualis Christi* (encore au XVIII[e] siècle, F.-C. Oetinger, au croisement des courants issus de Jacob Boehme et de Swedenborg, parle essentiellement de *Geistleiblichkeit*, corporéité spirituelle). Différence fondamentale dont dépend la réussite ou l'échec de la *Clavis hermeneutica* de l'alchimie. C'est ce que devront retenir, lorsqu'elles seront devenues possibles, les études comparatives entre l'alchimie en islam et l'alchimie en chrétienté.

Maintenant, laissons la parole à Apollonios et à Jaldakî.

COMMENTAIRE DU TEXTE D'APOLLONIOS PAR JALDAKI

[...] Nous avions promis d'aborder, dans la seconde partie du présent livre, le commentaire des propos du grand et éminent Sage Apollonios/Balînâs, assisté par la sagesse divine [*hikma*], sur les secrets de la preuve [*borhân*] et ceux des compositions dans la science de la Balance, après avoir achevé le commentaire du discours de notre seigneur et maître l'Imâm

'Alî ibn Abî Tâlib, que Dieu lui accorde Son agrément et Son salut [35]. Et puisque Dieu nous a donné d'achever le commentaire de ce que nous nous étions proposé de traiter dans les pages précédentes de la présente partie de ce livre, il nous incombe à présent d'expliciter le discours de l'éminent sage Apollonios pour les chercheurs en Sagesse [*hikma*], concernant les fondements des enseignements initiatiques [*ta'lîm*]. Il est lui-même l'un des transmetteurs des enseignements de Socrate le pythagoricien [36], l'éminent sage, l'ascète dont personne ne met en doute le haut enseignement spirituel, la science et la sagesse. Nombreux sont ceux qui s'accordent à le considérer comme un prophète [37]. A l'instar d'Apollonios, cet homme éminent se distingua en produisant les résultats des Arts [*sanâ'i'*] bien établis relevant de la sagesse [*hikma*], et de la merveilleuse science des talismans. Il fit tant d'efforts qu'il pénétra dans le souterrain obscur et parvint par celui-ci jusqu'au trésor d'Hermès le Majeur [38], celui que les Hébreux appellent Hénoch, fils de Jared, fils de Mahlâk, fils d'Enosh, fils de Seth, fils d'Adam – la paix soit sur lui! Et il [Hermès] est Idrîs le prophète : c'est le premier qui, après Adam et Seth, entretint les hommes des essences du monde angélique [*al-jawâhir al-'ulwiyya*], des mouvements des astres et donna un ample commentaire de cela. Il est le premier à avoir bâti des temples où célébrer le service divin; le premier à avoir fait des recherches en médecine. Il eut de vastes connaissances et laissa de nombreux livres concernant la haute métaphysique [*al-hikma al-sharîfa*] et les Arts divins [*al-sanâ'i' al-ilâhiyya*]. Il a laissé aussi des odes en syriaque, en arabe, en hébreu, traitant des sciences terrestres et célestes.

Quant à Apollonios, il scruta les secrets de la nature et les principes de la création. Il avait puisé cet ensei-

gnement dans les sciences d'Idrîs; il a lui-même composé de précieux livres concernant les sciences de la nature, la science des talismans et celle des principes universels [39] et a mis au point des procédés remarquables dont l'usage perdure jusqu'à nos jours en de nombreux endroits. C'est là un fait bien connu de quiconque est familiarisé avec la chronique des nations, arabes ou non arabes. Parmi l'ensemble de ses œuvres, il y a ce texte que nous nous proposons de commenter dans notre présent livre : *la Preuve des secrets ésotériques de la science de la Balance.* Personne n'a entrepris un pareil commentaire dans les temps anciens ni jusqu'à maintenant. Certes, le maître éminent Jâbir ibn Hayyân s'en est inspiré et s'accorde avec lui dans ses livres sur les *Balances,* les *Sept Métaux,* les *Propriétés* et dans celui intitulé les *Soixante-Dix,* et dans le *Livre de la science gardée* et celui du *Secret caché.* Nous commenterons tout cela en détail, si Dieu le veut, avec Son aide et Sa force, car Il est Celui qui inspire et Celui qui aide.

Le livre que voici appartient à l'ensemble de ce qui fut traduit à l'époque d'al-Ma'mûn, comme il l'avait été déjà au temps de Khâlid ibn Yazîd, et il fut traduit du grec en arabe [40].

Le Livre des Sept Statues Vivantes

Prologue

Au Nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux. Ceci est le *Livre des sept Statues vivantes,* œuvre d'Apollonios/Balînâs le Sage, selon la tradition qu'il transmit comme fondée sur l'autorité de l'éminent Socrate son maître, parmi tout ce qu'il a relaté par

ailleurs concernant les sept astres et les sept corps [métaux], en suivant la méthode de la philosophie.

Apollonios dit ceci : « Les anciens Sages se sont exprimés en symboles, et par ces symboles ils ont suggéré de multiples significations auxquelles ils ont donné le nom de " révélation [41] ", en ce sens que les Philosophes en faisaient la " révélation " à leurs disciples; c'est ainsi que l'un d'entre eux nous en a fait à nous-mêmes la révélation. C'est sur ces significations multiples qu'ils se fondaient pour configurer leurs symboles. De cette révélation faisait partie la conviction qu'ils professaient concernant la nature de cet art dont nous traitons ici.

» Certes, Dieu aussi a fait des " révélations " à certains de ses prophètes, et les prophètes donnaient également le nom de " révélation " à l'enseignement qu'ils présentaient à leurs disciples sous forme de symbole.

» L'intention des Philosophes en agissant de cette manière était de maintenir ces hautes sciences cachées au profane qui n'en est pas digne, parce que, si ces connaissances étaient divulguées publiquement il s'ensuivrait du désordre dans les affaires humaines, du début jusqu'à la fin. La haute science dont nous traitons ici mérite que l'on en soit avare et que l'on veille sur elle en la préservant des profanes par une stricte discipline de l'arcane [*kitmân*] à leur égard. C'est pour ces raisons que les Philosophes ont dit que c'était une connaissance dispensée par révélation divine.

» Certains d'entre eux ont composé des livres sur cette haute science pour eux-mêmes, à leur propre intention. C'est qu'en effet faisait partie du contenu de leur révélation l'idée du Retour et du lieu du Retour. Certes, ils envisageaient comme impossible toute corruption du monde d'en haut, en tant que

précisément il est le monde d'en haut, car la corruption ne peut se produire que par la permutation des modalités du monde d'en bas, et cela parce que le monde d'en bas consiste en une empreinte sur la génération et la corruption mêmes, le devenir et la dissolution, de par la source même de sa genèse en tant que telle. C'était donc une ferme conviction qu'ils professaient en disant : " Nous reviendrons, nous recommencerons, nous retournerons à la vie, mais après la longue durée d'un temps déterminé ". C'est pourquoi ce qu'ils ont écrit, c'étaient des livres écrits pour eux-mêmes, à leur propre intention [car ils les retrouveraient un jour], et ces livres étaient déposés dans leurs Trésors. Ces livres contenant la révélation faisaient partie des secrets ésotériques, préservés et cachés. Ils ne les échangeaient pas et ils ne les révélaient qu'à ceux de leurs élèves dont ils connaissaient la sincérité, la loyauté digne de confiance, le sentiment religieux.

» Et dans l'ensemble des convictions qu'ils professaient, il y avait celle-ci. Les sept astres errants [les planètes], considérés quant à leurs aspects et l'influence qu'ils exercent, ont une participation active à toutes les choses de ce monde. C'est ce que montrent les indices, vestiges ou signatures [42]. Les uns ont à l'exclusion des autres une influence privilégiée sur certaines choses auxquelles ils imposent leur force. C'est ainsi qu'ont été attribués en propre : au Soleil, l'*or;* à la Lune, l'*argent;* à Saturne, le *plomb;* à Jupiter, l'*étain;* à Mars, le *fer;* à Mercure *('otârid)*, le *vif-argent;* à Vénus, le *cuivre.* »

Commentaire. Tel est textuellement le propos d'Apollonios, selon ce qu'en ont traduit les transmetteurs des livres des Grecs et de leurs Sages, qui perdura jusqu'à l'avènement de l'Islam, et fut traduit

à l'époque d'al-Ma'mûn à Bagdad, le Havre de Paix, et avait été traduit auparavant au temps de Khâlid ibn Yazîd l'omayyade à Damas. Apollonios reconnaît dans son livre qu'il est le transmetteur de Socrate, l'éminent Sage, pour l'ensemble des sciences faisant l'objet d'un enseignement initiatique.

Je dis en commentaire à cela que la relation de participation que l'on relève dans les indices [*dalâ'il*] de tous les astres, et qui sont marqués sur l'ensemble des choses dans le monde d'en bas, cette relation est connue de façon certaine. Leur participation présente plusieurs aspects, rapports et relations. Nous avons précédemment signalé, à propos des Balances des sept astres, dans la première partie du présent livre, ce que l'on peut mentionner pour prouver cette participation. Nous donnons ici à cette explication précédente, un supplément convenant au présent passage.

Le premier aspect de cette participation se rapporte aux Qualités Naturelles [*tabâ'i'* [43]] : au Soleil, à Jupiter et à Mars appartiennent les indices et les signatures [*âthâr*] de la Chaleur; à Saturne, à Vénus et à la Lune, les indices et les signatures ayant la nature du Froid; au Soleil, à Mars et à Saturne ceux qui relèvent de la Sécheresse; à Jupiter, Vénus et la Lune, ceux de l'Humidité. Les indices et les signatures de Mercure correspondent au renversement [*inqilâb*] et au mélange, d'une nature à une autre. Tels sont les indices de la participation dans les Natures [*al-tabâ'i'*]. Les indices de la participation quant aux Éléments [*al-'anâsir*], eux, sont les suivants : au Soleil et à Mars correspondent des indices et des vestiges [*âthâr*] dans l'Élément Feu; à Jupiter et à Mercure, dans l'Élément Air; à Vénus et à la Lune, dans l'Élément Eau; à Saturne et à Mercure dans l'Élément Terre.

Du fait des correspondances dans les Natures et les Éléments, il s'ensuit une participation dans les trois

règnes minéral, végétal et animal; et de même chez l'homme et chez tous les animaux, quant aux organes de la vue et de la vision et le rapport de ceux-ci avec le soleil et la lune. Dès lors, lorsque commence à se produire la naissance de l'enfant et que ces deux luminaires sont en position néfaste ou en éclipse, il en résulte une action [*ta'thîr*] – avec la permission de Dieu – sur la maladie affectant la vue de cet enfant; souvent, il sera aveugle si des aspects bénéfiques ne viennent pas contrebalancer cela. Il en est de même pour le rapport de l'oreille droite avec Saturne, de l'oreille gauche avec Jupiter; de la narine droite avec Mars, de la narine gauche avec Vénus. Le toucher est une fonction commune [44]. Le goût et la langue sont rapportés à Mercure en sorte que lorsque l'enfant naît et que Mercure est dans une position bénéfique dans les signes zodiacaux « parlants », cet enfant sera éloquent. Inversement, si Mercure se trouve en position néfaste et dans les signes zodiacaux « non parlants », cela implique le mutisme. Et s'il est conjoint à Saturne dans un aspect néfaste, cela annonce le mutisme et la surdité. Tels sont les indices de l'action spécifique des astres quant aux signatures et aux indices sur les organes externes [*zâhira*].

Quant aux organes internes *(bâtina)* : le cœur et le pneuma vital *(al-rûh al-hayawânî)* dépendent de la Balance du Soleil. Le foie et la bile dépendent de la Balance de Mars. Le sang qui circule dans le corps de l'homme et dans tous les corps des animaux, la rate, les nerfs, les os, la peau, l'atrabile, tout cela relève de la Balance de Saturne. De même, le sang pur, les veines, les artères, l'estomac relèvent de la Balance de Jupiter. Et les reins, les organes sexuels, sont en rapport avec la Balance de Vénus. La poitrine, les poumons et le phlegme dépendent de la Balance de la lune – et les intestins de celle de Mercure.

Lors donc que les astres sont en position bénéfique aux origines *(al-mabâdi')*, les organes qui leur correspondent sont également en bon état. Lorsqu'ils sont en aspect disharmonieux, il en résulte également le désordre dans les organes qui relèvent d'eux. Toutes ces données sont objet d'expérience, mises en pratique selon des mesures précises, sur lesquelles on se fonde dans l'art de l'astrologie judiciaire : il y a accord complet là-dessus chez les praticiens. De même, l'association et la différenciation se produisent dans les parties composantes des végétaux et des minéraux, ainsi que dans les couleurs : la couleur blanche relève de la Lune, du Soleil et de Vénus. Le rouge est rapporté à Mars, avec participation du Soleil. La couleur noire est rapportée à Saturne, surtout s'il est conjoint à Mercure. Le jaune relève du Soleil et de Mars avec participation de Jupiter. La couleur bleue et la couleur verte sont rapportées à Vénus, et le reste des couleurs ont leur origine selon la participation qu'elles impliquent. De même en est-il pour les saveurs, les parfums, et quant à la génération *(takwîn)*, au fait de donner une forme ronde, longue, courte, carrée, courbe... toutes ces qualités comportent des indices émanés du monde d'en haut dans l'ensemble des choses.

C'est ainsi que le rapport de l'or avec le Soleil est fondé sur la réalité, sur un rapport de nécessité et de précision, et cela parce que le Soleil est le plus lumineux des astres, le plus éclatant en dignité, le plus auguste en pouvoir. Il en est de même pour l'or parmi les minéraux, et les sept métaux en particulier; car l'or est le plus précieux, le plus élevé en dignité, le plus noble quant à la crainte et l'amour qu'il inspire et quant au pouvoir qu'il confère. Le rapport de l'or avec le Soleil exprime bien une réalité et une nécessité. De même en est-il pour le rapport de l'argent avec la lune, du plomb avec Saturne, de l'étain avec

Jupiter, du fer avec Mars, du cuivre avec Vénus et du vif-argent avec Mercure. Il y a cependant dans leurs Balances des nuances de détail. Nous te donnerons l'explication et le commentaire de tout cela dans notre présent livre, en en avançant la preuve et les indices si Dieu Très-Haut le veut [45].

Maintenant, revenons au texte du grand maître, l'éminent sage Apollonios dans le *Livre majeur du Soleil.* Nous le commenterons globalement et en détail, afin qu'en tirent bénéfice ceux des hommes que Dieu a destinés à cela. Comprends donc!

Le Grand Livre du Soleil [46]

« Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux [47]!

» Il arriva que je me trouvai dans la Cité centrale, au pays parfaitement tempéré [48]. Je parvins au *Temple du Soleil* [*haykal al-shams*], tout environné d'irradiations et de lumières, et j'étais en compagnie d'un groupe de pieux Philosophes. Tout autour de ce Temple il y avait des courants d'eau vive, des sources jaillissantes, des jardins, des fleurs, des oiseaux chanteurs qui, de leur voix merveilleuse, faisaient entendre des mélodies étranges et bouleversantes, dont la cadence frappait d'émotion l'auditeur tandis que le spectateur était dans l'émerveillement.

» Tout autour de ce *Temple,* il y avait des arbres fruitiers et d'autres arbres dont il n'existe pas les pareils dans les autres contrées. Le sol de ce pays et tout ce qui l'environnait, montagnes, plaines et collines, tout était semblable aux sources de l'or et avait la couleur du safran. Il y avait des gazelles paissant librement et tranquillement. Il y avait aussi des bêtes sauvages des déserts de diverses espèces. Dans les forêts et les vallées vivaient des lions et plusieurs sortes

d'animaux de proie, des rhinocéros et des éléphants puissants, de races très variées. Mais les bêtes carnassières n'attaquaient aucune créature, car elles se nourrissaient uniquement du surplus des troupeaux fournis aux alentours. Tout était dans l'état d'une Balance en équilibre et en ordre parfait.

» Au sommet des montagnes il y avait des oiseaux fabuleux en grand nombre : des aigles, des oiseaux carnassiers qui cependant ne causaient aucun dommage ni nuisance [49]. Ils ne mangeaient que les surplus que les carnassiers laissaient du surplus des troupeaux. Et dans les parages de ce *Temple* ainsi que dans les montagnes qu'il y avait autour, il y avait des mines d'or, de hyacinthe rouge et de rubis. Là même il y avait une haute montagne rouge, et c'est dans les cavernes à l'intérieur de cette montagne que prend naissance le *soufre rouge* de substance absolument pure. Il est incombustible. Son parfum est encore meilleur que le musc odoriférant, que le camphre et que l'ambre.

» Cela, quant aux parages à l'*Orient du Temple*. Quant aux parages à l'*Occident du Temple*, il y avait une précieuse mine de *mercure*, d'une complexion tout à fait pure. Là même se trouvaient d'autres mines précieuses, dans lesquelles il y avait de l'étincellement, de l'éclat et des irradiations de lumière.

» Alors je compris que ce pays si bien tempéré [équilibré] était le plus beau de tous les pays. Nous y séjournâmes toute cette journée à l'aise et dans le confort. Ensuite nous passâmes la nuit dans le *Temple*, en un gîte magnifique, un château élevé, construit en briques d'or. Les colonnes étaient en or, les rideaux étaient en or, incrustés des différentes espèces de hyacinthe et de pierres précieuses, aux multiples couleurs et aux irradiations éclatantes. Mais pendant que nous dormions, ou plutôt tandis que nous nous trouvions

dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil [50], voici que j'entendis l'appel d'un héraut faisant entendre sa proclamation d'une voix éclatante. Il ordonnait aux gens de se rassembler en vue de la *Manifestation* [épiphanie] du *Fils du Soleil* [*zohûr ibn al-shams*], environné d'éclats et d'irradiations de lumière. Cela, pour écouter son prône, en recueillir les mots et l'éloquence, et nous assimiler ce qu'il y avait à apprendre de lui concernant les hautes sciences de la Philosophie.

» Alors les gens [les initiés] accoururent de toutes parts et se rassemblèrent dans les vastes espaces qu'il y avait tout autour de ce *Temple* et dans les châteaux. Tous avaient revêtu leurs plus beaux vêtements couleur d'aurore, proclamaient les bonnes nouvelles, leur joie et leur allégresse. Étaient présents les initiés [*khawâss*], les notables, les souverains, les auxiliaires [51]. C'était le jour de *Nowrouz* et le jour de *Mehrgân* [52].

» Le pupitre [*minbar*] avait été érigé à une certaine distance du *Temple,* dans un site qui était le plus beau des sites. Ce pupitre était de hyacinthe rouge [53], incrusté de toutes sortes de perles et de joyaux. Les gradins du pupitre étaient de hyacinthe jaune. Au sommet du pupitre il y avait une coupole dont l'éclat fulgurant aveuglait les yeux. Je restai stupéfait et interdit devant ce spectacle, et une crainte révérentielle s'empara de moi, devant cette immense foule rassemblée en ce lieu.

» Soudain, voici que fut là une *statue d'or rouge,* altière et souveraine. Sa taille était ceinte d'une ceinture rouge. A son cou il y avait des colliers faits de toutes les espèces de pierres précieuses. Dans sa main gauche il y avait une tablette de hyacinthe jaune [54], et dans sa main droite une baguette de hyacinthe rouge [55]. La tablette de hyacinthe jaune était couverte d'écritures. Elle portait des signes dont les traits

étaient faits de cette même lumière et de cet éclat qui aveuglaient les yeux. Sur la tête de la statue il y avait une couronne [ou une mitre, *tâj*] de rubis, et au sommet de la couronne il y avait un joyau d'*Élixir* à l'éclat intense, et tout autour une guirlande. La statue portait une tunique sans manches, sur laquelle alternaient les perles et le corail. A ses pieds, deux sandales de pure cornaline. Autour de son visage un halo irradiait dans la hauteur, comme si elle était le Soleil rayonnant de lumière.

» Et la statue était montée sur un char qui était fait d'or absolument pur. Quatre chevaux tiraient ce char [56]. La couleur de ces chevaux était pareille à la couleur du soleil. De même leurs crinières et leurs queues étaient de couleur brillante, sans rien qui les dissimulât. Leur habillement était de la soie tissée avec de l'or rouge.

» Lorsque la statue se fut rapprochée du pupitre, elle descendit du char [57] et se mit à marcher d'un pas hiératique. Je méditais et réfléchissais. Alors je vis au sommet de la coupole du pupitre un *oiseau d'or*. C'était un aigle. Et cette statue inspirait une telle vénération, elle manifestait de telles beautés que les esprits pénétrants restaient dans une stupeur admirative devant elle.

» Ensuite voici que la statue gravit l'un après l'autre les gradins du pupitre, tandis que les gens la contemplaient dans cet habitacle. Le nombre des gradins du pupitre était de *dix-neuf* [58]. [La statue vivante les gravit lentement], jusqu'à ce qu'elle eût atteint le suprême gradin. Puis elle fit face à l'assistance. Alors elle glorifia Dieu, fit action de grâces, prononça le *tahlîl* et le *takbîr* [59]. Tout cela énoncé d'une voix sonore que pouvait entendre chacun de ceux qui étaient présents.

» Puis elle dit : Gloire soit à Dieu qui est dans les hauteurs et qui domine. Il est puissant et il dispose.

Il a créé les Cieux et fait révoluer les Sphères. Il a instauré l'Intelligence [*'aql*, le *Noûs*] comme guide montrant la *Balance* de l'équilibre à considérer et à observer. Il a donné initialement origine aux Esprits et aux Ames; il a configuré les Formes et imposé une règle à toutes les créatures. Il a constitué les natures originelles foncières [*fitar*, pluriel de *fitra*]. Il a signé le Décret [*qadâ*] et mis en vigueur la Destinée [*qadar*]. Et dans l'ensemble de ses Signes, il y a les Anges et les Sphères qu'ils gouvernent; il y a la Terre et les plantes; il y a les corps terrestres et les corps célestes; il y a les deux luminaires, le Soleil et la Lune. Je le glorifie et le remercie. J'appelle sa bénédiction sur ses prophètes et sur l'élite de l'humanité.

» Et maintenant je dis [60] : Ô hommes! Soyez attentifs au discours que je vais prononcer. Mettez en vos mémoires les idées qui sont d'une clarté parfaite pour quiconque est doué de compréhension.

» Sachez que *mon père le Soleil* [*abî al-shams*] m'a envoyé vers vous pour que je vous transmette les salutations de sa part, et pour que je vous fasse ressouvenir de ce dont Dieu a attribué le privilège à mon père : la souveraineté, la gloire, la grandeur, la perfection, l'éclat, la Lumière qui effuse en son illumination matutinale sur les autres corps.

» Dieu Très-Haut a fait du Soleil mon père la source de toutes les énergies vitales. Il l'a constitué souverain régnant sur les autres astres et corps célestes. Outre cela, il lui a imposé comme loi de pourvoir au bien de votre vie par la persistance de sa révolution. Ainsi son existence est-elle cause de l'existence des nuits et des jours, de la clarté et des ténèbres, du mouvement et du repos, de la conjonction et de la rejonction. Sans cesse il cherche à combler le déficit des conditions de votre vie, à longueur des nuits et des jours. Il marche avec ses cohortes, passant en revue ce qui manque de

pays en pays, à l'ensemble des régions. Ainsi est-il sans discontinuer. Il fait mûrir pour vous les fruits, les céréales et les nourritures dont vous avez besoin, à tous les moments, en toutes les saisons.

» Et parmi tous les dons que Dieu Très-Haut a prodigués à *mon père le Soleil* [61], il y a celui de m'avoir enfanté comme son fils dans le sein de la Terre. J'ai plusieurs noms dont chacun me désigne comme l'Or pur, l'Or sans mélange [62]. C'est par moi qu'il a institué pour vous le profit et les échanges réciproques. Celui qui de moi possède une grande mesure a parmi ses semblables une position glorieuse; il est pareil à un phare qui domine. Celui qui de moi ne possède qu'une petite mesure chevauchera parmi ses semblables la monture de l'humilité, de la pauvreté, du besoin, de la condition chétive.

» Or donc, je suis le FILS DU SOLEIL, le prince des pierres (des minéraux), le trésor tenu en réserve par les rois. C'est moi qui donne la puissance de triompher et de s'établir dans tous les royaumes et leurs capitales.

» Dans mon ésotérique [*bâtinî*, le secret de moi-même] il y a des secrets [*asrâr*]. Dans mon exotérique [*zohûrî*, mon apparence extérieure] il y a des symboles et des signatures. Bienheureux celui qui est en possession dans une certaine mesure de la " chose que je suis " [*amrî*] et qui est informé du secret caché en moi [mon ésotérique, *sirrî al-bâtin* [63]]. Celui-là connaît une ample expansion; il attire à soi l'illustration et la gloire.

» Parmi mes secrets exotériques [*asrârî al-zâhira*], il y a que je fais parvenir celui avec qui je suis, à tout ce à quoi il aspire. Il s'élève, et voici que je le fais s'élever jusqu'au rang le plus haut. Parmi mes secrets ésotériques [*asrârî al-bâtina*], il y a ce qui éblouit les pensées et les intelligences par sa sura-

bondance de bienfaits. Si quelqu'un possède quelque chose de cet ésotérique, son ascendant est un des plus bénéfiques des ascendants. Quant à celui qui possède à la fois mes secrets exotériques et mes secrets ésotériques, celui-là s'élève au rang des Justes [64]. Les rois se considèrent comme inférieurs à son rang. Lui obéissent les génies et les hommes, les oiseaux, les bêtes sauvages et les lions. Il parle toutes les langues et comprend tous les discours. Tout ce qui est créé lui est soumis, à cause de ce Secret divin [*sirr ilâhî*].

» Et sachez que je comporte différents modes d'être. Je subis transfert, régime, occultation.

» Quant à celui qui est entré dans le souterrain obscur d'Hermès et en est ressorti à la clarté du jour et du rayonnement de la Lumière qui est la parure du Philosophe, celui-là, avec ce qui fit la matière de l'initiation qu'il y reçut, a saisi quelque chose de mon secret [65].

» Alors comprenez! Je viens de vous suggérer quelle est mon " histoire ". Je viens de vous informer du secret caché dans la chose que je suis [*amrî*]. »

Commentaire. Je dis : tel est le texte même de l'exposé d'Apollonios jusqu'à cet endroit. Il faut maintenant en commenter les paroles qu'il est loisible d'expliciter, selon les règles déterminées par la Sagesse [*hikma*] et les exigences de la démonstration, en tenant la balance parfaitement équilibrée.

Je dis en commentaire à tout cela : le temple du Soleil, la terre parfaitement tempérée, les êtres des trois règnes qui s'y trouvent et sont dans la dépendance du Soleil, et auxquels le Sage a fait allusion, tout cela constitue un lignage [66] pour le Soleil, et lui est relatif. Tout ce qu'Apollonios mentionne est parfaitement intelligible, clair et démonstratif en Philosophie [*hikma*]. Quant à la beauté de la terre qu'il

mentionne, aux minéraux, bêtes sauvages et oiseaux qu'elle contient, tout cela relève de la dépendance du Soleil, aussi bien ce qui en est l'apparent [*zâhir*] que ce qui en est caché [*bâtin*]. Quant au songe que rapporte l'auteur, il le mentionne parce qu'il sait que le songe [visionnaire] transmet une révélation divine [*wahy*], de même que la science qu'il explique et à laquelle il réfère dans son *Livre des sept Statues* est une révélation divine.

Le rassemblement des gens à l'appel du héraut, le pupitre [*minbar*], la statue d'or [*sanam*], tout cela fait partie du rituel, lorsque se manifeste le roi ou le souverain dans l'éclat de sa souveraineté, ou qu'il prend place à son *minbar* ou sur le trône de sa royauté, en vertu de la règle que les gens se rassemblent autour de lui – d'autant plus qu'il s'agit ici du Fils du Soleil et du vicaire [67] de sa souveraineté sur la Terre. Mais les gens ne se rassemblent en réalité qu'autour de l'or, parce qu'il est la plus apparente des causes de la qualité supérieure du rang. Il est la cause du rassemblement et de la décision résolue pour tout objet de recherche, et toute recherche. Et toutes les qualités de ce lieu qu'Apollonios mentionne, les espèces des trois règnes naturels qui s'y trouvent, les bêtes sauvages, les oiseaux, et les attributs de la statue, le *minbar* et le hyacinthe, la coupole et l'oiseau, les pierres précieuses et tout le reste de ce que nous avons décrit, tout cela se rattache aux Balances du Soleil, et ce sont ses attaches dans le monde d'en bas. Et tout ce que le Sage [Apollonios] mentionne en donnant la parole à la Statue, est d'une si parfaite évidence que cela conduit ainsi aux secrets ésotériques et exotériques de cette Statue; celui qui les possède accède à une certaine condition, et quelle condition! Il y a ici une allusion implicite au *mundus artificiosus* [*al-'âlam al-sinâ'î*] pour quiconque est en mesure de

comprendre les secrets de la Philosophie [*hikma*], pour quiconque est un éveillé. Comprends.

III. Ensuite le Sage (Apollonios) parlant par la langue de la Statue qu'il vit en songe visionnaire, lorsque celle-ci eût gravi le *minbar* et commencé son prône, dit ceci :

« Sachez que lorsque je m'unis à mon épouse blanche et belle, pure et douce au toucher, il se produit un accroissement de sa beauté et de son éclat. La beauté de son visage indique qu'elle est en accord avec moi. Car ce que je suis est tel que, lorsque je me conjoins à elle, il n'y a rien alors en ce monde qui soit d'un rang supérieur à nous, rien qui soit plus parfait que nous en puissance et en magnificence, rien qui soit d'une dignité plus grandiose que la nôtre.

» Il ne provient de moi un pareil à moi qu'après mon union nuptiale avec mon épouse, qui enfante de moi un pareil à moi [68]. Lorsque la semence a été semée et a germé, elle est ensuite moissonnée, puis moulue, puis transformée en pain, et elle devient la nourriture des hommes et des animaux [69]. Le monde prospère, les créatures vivent. De par notre faveur, voici que vit dans l'aisance celui qui n'avait pouvoir de rien. Jamais [cette nourriture] ne disparaît ni n'est anéantie parce qu'elle est un sublime don de Dieu qui nous est imparti. »

IV. Commentaire. Je dis : l'allusion de la Statue d'or référant à soi-même, à son père le Soleil, à ses vêtements, à son *minbar* en hyacinthe, à la coupole qui le surmonte, à l'aigle qui surmonte la coupole, aux marches du *minbar* et tout ce que le Sage [Apol-

lonios] a décrit, l'action de grâce que la Statue profère pour son Créateur, bref toutes les descriptions qu'il en a données, toutes sont autant d'indices montrant que l'or dont est fabriquée la statue qui possède ces qualités, c'est l'or des Philosophes [*al-qawm*], non pas l'or ordinaire du commun [*al-'âmma*]. Il est transféré de la mine dans laquelle Dieu le produisit à l'origine, vers la mine des Philosophes. Il y séjourne longtemps : les Philosophes le traitent, l'élèvent, l'éduquent, le rectifient par les opérations de la Sagesse [*hikma*] et par les travaux des Sages consistant en toutes sortes de rectification, d'éducation et d'alimentation, par la nourriture appropriée à sa croissance, celle qui sourd du Rocher Sublime, lequel est en la Vallée Sainte. Lorsque le Rocher est frappé avec la Clé Sublime, qui est le bâton de Moïse, le Rocher éclate et il en jaillit l'Eau, qui est une eau plus blanche que le lait, plus douce que le miel; parce qu'il faut pour la Clé – qui est le bâton de Moïse – de longs doigts, et qu'elle renferme des mystères sublimes dont Dieu a fait descendre le secret sur Adam.

Puis les prophètes se le sont transmis en héritage, après Hénoch. Et le secret a été révélé dans la Tora et dans les livres des prophètes. Enfin Dieu Très-Haut a révélé le secret du monde de l'Art alchimique dans le saint Coran en de nombreux endroits, y faisant allusion, en le glorifiant et le magnifiant. Dieu Très-Haut dit par exemple dans ce verset du Livre Explicite (le Coran) :

> « Dis : Dieu est le créateur de toutes choses, Il est l'Unique, le Victorieux. Il fait descendre une eau du ciel; elle coule dans les vallées, dans la mesure qui est la leur. Le flot emporte une écume qui surnage. Ce que les hommes font fondre au feu pour en obtenir des parures et des outils produit une écume semblable. Ainsi

Dieu met-il en paraboles le vrai et le faux. L'écume s'en va, comme une chose inutile. Mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre. C'est ainsi que Dieu propose des paraboles. » (XIII, 17-18.)

Ceux des exégètes du Coran qui comprennent le sens vrai [70], ont trouvé dans ce précieux verset des références évidentes au monde de l'Art alchimique, à l'origine de la Noble Pierre, et au traitement à lui faire subir. Il n'est pas douteux que la source de l'eau de la Noble Pierre jaillit du ciel. Ainsi « Dieu fait ce qu'Il Lui plaît » (Coran, III, 25).

Et sache que les Philosophes ont désigné la Noble Pierre par des appellations symboliques. Ils ont dit qu'elle est de l'or, tantôt au sens propre, tantôt au sens figuré [71]. Et c'est une chose bien établie et considérée comme nécessaire selon eux que la Noble Pierre est une quant à l'espèce mais deux [ou : issue de deux] quant à la personne et la forme [72] dans la composition. Elle est Terre et Eau, chaude et sèche, froide et humide, Soleil et Lune, Eau et Pierre, active et passive. Entre ces doubles [termes], il y a rapport [*nisba*] et acceptation. Comprends bien ce que nous disons.

Ainsi donc, lorsque l'opérant à ouvert [73], la Clé étant obtenue, qu'il a frappé le Rocher avec le bâton de Moïse, lorsque la Pierre suinte, qu'il en sourd douze sources, qu'il en coule l'Eau, l'Huile, le lait et le miel, et que la Pierre des Philosophes s'est nourrie de ce qui a jailli et s'en est éloignée, et qu'elle a pris une couleur rouge d'un rayonnement qui fascine le regard, alors elle est bien l'Or des Philosophes qui est appelé la Pierre. Et qu'est-ce que l'or vulgaire par rapport à ce que nous mentionnions par transmission et par expérience? Comprends bien. Car il arrive que l'intelligence des hommes reste stupéfiée devant cela.

Ceci est donc la Statue autour de laquelle se rassemblent les gens dans le songe visionnaire [*al-manâm al-wahy*] dont le Sage nous fait le récit, et dans le prône de laquelle ils ont entendu les vérités métaphysiques à l'intention de ceux qui comprennent l'enseignement initiatique. Le Fils du Soleil fait ici état de lui-même, ce qui est latent en lui et qui est dans son secret. Il divulgue sa réalité occulte, secrète, pour celui qui peut comprendre son discours, et parle clairement de son épouse, la blanche vierge immaculée, belle et douce au toucher, par une description réaliste [*muhaqqaq*] qui correspond à la liberté [*ikhtiyâr*] et à l'obtention, après l'ouverture et la pénétration. Le texte dit pour expliquer l'opération à l'usage du sage qualifié : « [...] lorsque je m'unis à ma blanche et belle épouse, pure et douce au toucher. » Il n'entend pas du tout, par ces paroles, ce qu'on connaît en Philosophie [*hikma*] comme la « première union nuptiale » [*al-tazwîj al-awwal*], bien que celle-ci soit le point de départ [*asl*]. Non point, il entend par là la « seconde union nuptiale » à laquelle s'applique le travail alchimique [74].

La preuve en est que la statue ne devient une Statue qu'après qu'on l'a fait sortir de sa mine originelle. Et elle ne devient une Statue dotée d'un corps qu'après un ensemble de travaux, de traitements et d'opérations. On ne lui élève un *minbar* et elle n'en gravit les degrés jusqu'au plus élevé que lorsqu'elle est parvenue au terme de l'opération; et elle n'exprime son état [75] avec une parfaite éloquence que lorsqu'elle est devenue spirituelle, humaine, angélique, solaire, éclairante, rayonnante, d'un rang élevé, prodiguant son enseignement, par ses paroles et son éloquence, à l'ensemble de la création. Le Fils du Soleil explique que son épouse est blanche, possède beauté, grâce et éclat et qu'elle a une peau sans taches; ce qui implique

qu'elle est pure de toutes les malpropretés et salissures, de tout défaut, et qu'elle est douce au toucher. Et la douceur, opposé précis de la dureté, n'échappe pas au Sage.

V. Quant au sens de ces mots : « Lorsque je m'unis à elle, il se produit un accroissement de son éclat, et cela indique qu'elle est en accord avec moi », c'est là un discours vrai qui mérite la considération. Déjà, les Sages ont fait allusion à cela dans le passé, et ils ont dit : « La Nature se réjouit de la Nature. » Ce propos a son origine dans la Balance de la Prédétermination, dont l'action élevée s'exerce sans interruption; c'est la cause supérieure pour la conservation de l'ordre du monde par l'amour [*'ishq*], et la dilection [*mahabba*], venant de la reconnaissance mutuelle, l'homogénéité de nature et l'adaptation de l'un à l'autre.

C'est à quoi fait allusion le prophète véridique et sûr [Mohammad] en disant :

> « Les esprits sont des cohortes enrôlées [dès la préexistence]. Ceux d'entre eux qui se reconnaissent [ici-bas] entrent en sympathie l'un avec l'autre. Ceux d'entre eux qui se rejettent mutuellement sont dans une hostilité réciproque [76]. »

Ainsi, c'est par correspondance de nature et commun lignage [*nasab*] que sont expliqués l'accord réciproque et l'ascendance commune, et que d'autre part sont compris l'hostilité réciproque, l'antipathie, l'aversion, la haine, l'éloignement pris l'un à l'égard de l'autre selon la Balance de la distance et de l'éloignement, ou au contraire du rapprochement quant au cœur.

Lors donc que sont réunis l'Amant et l'Aimée, après ardent désir et embrasement, et qu'ils se sont unis complètement dans la conjonction entraînant l'harmonie, l'engagement mutuel et la consociation, quand sont parfaits l'union nuptiale, l'accord, l'unité amoureuse, voici qu'apparaît sur les lignes du visage le mystère de la lumière et de la beauté. Alors, quand le bonheur dilate les poitrines et que les cœurs sont dans l'allégresse, voici que le sang monte depuis la cavité gauche du cœur jusqu'à la surface du visage. Le visage brille de l'éclat de la lumière aurorale [*bi-al-ishrâq*] d'allégresse et de joie en la rencontre de l'Amant et de l'Aimée. C'est en ce sens que le Sage éminent a dit les vers suivants : médite-les!

« J'embrasse [mon Aimée], mon âme toujours pleine de désir [pour elle]
mais après l'étreinte, peut-on se rapprocher plus encore?
» Je pose un voile sur sa bouche, afin que meure ma passion,
mais mon délire amoureux ne fait que s'accroître.
» L'amour qui me possède me consume tellement
que rien de ce que je boirais ne pourrait l'apaiser.
» Cette passion en moi ne mesure pas sa flamme
en sorte qu'on voit les deux esprits se mélanger. »

Considère donc, ô mon frère, comment le Fils du Soleil mentionne l'union [*ittisâl*] par proximité, et comment il mentionne qu'après qu'il ait obtenu le secret de la conjonction et de l'existenciation [77], il ne peut se contenter de moins que du mélange, de l'accord parfait et de l'union. Cela confirme ce que le Sage [Apollonios] a mentionné par la langue de la Statue, cette connaissance qui lui est révélée [*wahy*] en songe, concernant le secret de l'accord parfait et

de l'accroissement de la beauté et de la grâce après la conjonction, le mélange, l'union et l'harmonie.

VI. Quant à l'explication des mots prononcés [par la Statue] : « Je suis celui qui, s'il se conjoint à elle [i.e : à sa blanche épouse] il n'y a rien alors en ce monde qui soit d'un rang supérieur à nous, rien qui soit plus parfait que nous en puissance et en magnificence, rien qui soit d'une dignité plus grandiose que la nôtre », je dis : dans les secrets des natures des conjonctions [78], Dieu Très-Haut a mis des indices révélant les modalités attachées aux êtres, parce qu'elles sont des signaux [*'alâmât*], surtout la conjonction du soleil et de la lune qui se produit une fois à la fin de chaque mois; alors se produit la consociation [*al-ijtimâ'*] entre les deux. Lors donc que se produit cette conjonction, il n'y a rien en ce monde-ci qui soit d'un rang supérieur au leur, ni plus parfait qu'eux deux en puissance et en magnificence, ni d'une dignité plus grandiose. En effet, Dieu les a comblés et a fait de tous les deux respectivement les signes de la nuit et du jour. Dans la forme [*sûra*] de leur consociation à la fin de chaque mois, Il a mis des symboles et des indices notifiant tous les événements qui arriveront durant ce mois à venir dans les Éléments, les Natures [*al-tabâ'i'*] dans les trois règnes, dans l'abondance des eaux et des fleuves, dans les changements de l'atmosphère et dans l'ensemble des mouvements concernant les grandes villes, les retournements du sort [*al-taqallubât*], les voyages, l'arrivée des nouvelles, la marche des navires entre les eaux et les vents vers tous les pays, les nativités qui se produiront au cours de ce mois, les questions et les choix qui s'y poseront, à l'heure et au jour près.

De même en est-il lorsque se produit la seconde

composition [79], et que le Soleil et la Lune sont consociés dans le principe produit par l'Art [alchimique] en une conjonction favorable, choisie à son moment précis parmi les jours et les nuits. C'est pour cela que le Sage énonce, en donnant la parole à la Statue d'or, ce qui convient au couple que forment les deux luminaires [le Soleil et la Lune] lorsqu'ils sont réunis. Rien n'est alors d'un rang supérieur au leur, rien de plus parfait en puissance et magnificence, ni d'une dignité plus grandiose. De même aussi dans le « monde produit par l'Art », lorsqu'ils sont réunis et en conjonction; car alors procède de leur couple tout être, comme beauté. Comprends bien la sagesse, et habite cette demeure. Car tu es en sécurité tant que tu restes lié à nous par un acte de confiance.

VII. Quant au sens des mots (prononcés par la Statue) : « Il ne provient de moi un pareil à moi qu'après mon union nuptiale avec mon épouse, laquelle enfante de moi un pareil à moi », c'est à cela que font allusion les Sages lorsqu'ils disent : « Les choses produisent leurs semblables et font sortir d'elles-mêmes leurs pareils. » Et c'est cela aussi que visait le Sage connaissant le secret caché, Dhû al-Nûn [80] lorsqu'il dit (en vers) :

« De l'âne est engendré l'âne,
et l'hippodrome fait connaître le secret des chevaux
» Le rameau [*far'*] ne ressemble à rien d'autre qu'à sa racine;
il lui est [à son tour] analogue quant à son propre rameau et à sa forme
» Réfléchis, compare. Si tu es capable de déduction, ce que tu recherches n'a rien d'obscur
» Si tu parviens à une claire connaissance [des rameaux]

tu obtiendras en récompense des renseignements sur les qualités [des racines]. »

Je dis : de même lorsque le Sage [i.e. l'alchimiste] a opéré l'union nuptiale entre le Fils du Soleil et la Fille de la Lune, celle-ci enfante de lui son semblable, un être aussi beau que lui, auquel rien ne peut être comparé quant aux charmes de ses traits. Comprends bien! Nous passons autour de ton cou ce magnifique secret, comme un collier.

Quant au sens des mots : « Car lorsque la semence a été semée et a germé, elle est ensuite moissonnée, puis moulue et transformée en pain, et devient la nourriture des bêtes et des hommes. Le monde est prospère, les créatures vivent. De par notre faveur, voici que vit dans l'aisance celui qui n'avait pouvoir de rien. Jamais [cette nourriture] ne disparaît ni n'est anéantie, parce qu'elle est un sublime don venant de Dieu qui nous est imparti », je dis : on a montré les fondements de la génération selon un rapport de lignage [*nisba*] et selon l'ascendant originel. La génération de l'homme relève de la réalité d'espèce [*naw'iyya*] humaine, celle de la plante de la réalité d'espèce végétale, celle de l'animal de la réalité d'espèce animale. De même le minéral, quant à sa mine, revient à la réalité d'espèce minérale. [Le Fils du Soleil] le compare de ce fait, en parabole, avec la semence qui, lorsqu'elle a été semée et qu'elle a germé, est ensuite moissonnée, moulue, convertie en pain, et devient la nourriture des hommes et des bêtes, et le monde prospère, les créatures vivent. C'est pourquoi même les gens désignent couramment le pain sous le nom de *'aysh* [81] comme si le pain était une métaphore de la vie, puisqu'il en est l'aliment. Un homme sage a même dit : « Le pain c'est Adam [i.e. la race humaine] tout entier », c'est-à-dire qu'il est à lui seul

la nourriture : si bien que lorsque l'on obtient le pain, on a trouvé toute la nourriture, et lorsqu'il manque, c'est toute la nourriture qui manque, puisqu'il n'y a de vie que par la nourriture. Et même si tu trouves de quoi t'alimenter dans d'autres nourritures que le pain, il n'en est pas moins à la fois l'origine et la dérivation, il est ce qui donne la vie, il est la vie même.

De là, [ce Sage] a dit : « Il commet l'erreur des ignorants, celui qui déclare que la Noble Pierre c'est le blé. » Certains Sages ne la désignent ainsi qu'en considérant que le blé est la nourriture de l'homme, et qu'il produit le sang, lequel est la vie de l'homme, ainsi que le liquide séminal, qui est l'origine de l'existence de l'homme; qu'il produit l'eau et la source de la vie et de la pudeur, et la graisse, dans laquelle sont le secret et les signatures [*al-âthâr*]; le lait qui est la nourriture des nourrissons et des petits enfants; le système pileux, la bile jaune [82], qui est l'arbre de l'immortalité et de l'immutabilité, qui fut interdit à Adam dans le Paradis. Et c'est l'arbre qui fut la cause de l'épreuve. Comprends bien tous ces symboles, car ils correspondent parfaitement à la Pierre des Philosophes, après mûre réflexion, par analogie avec ses états et ses actions.

Néanmoins je dirai ceci : les Philosophes ne sèment dans leur terre que la semence qui produit les choses recherchées, pareilles au blé et autres nourritures, breuvages, vêtements, organes, ainsi que toutes choses et ustensiles dont ils ont besoin. En effet, la semence des Philosophes produit l'Élixir, et celui-ci produit l'or en surabondance. Alors, quand le travail du Philosophe a engendré un résultat analogue, il lui en suffit d'une petite quantité pour nourrir une grande foule d'hommes et d'animaux. Lorsque s'est alors généralisée son abondance, hommes et bêtes peuvent

vivre. Ce monde est prospère et les moyens de vivre s'accroissent par la faveur divine.

Bref, le Fils du Soleil proclame ce que Dieu Très-Haut a prodigué à son père, ensuite à lui-même, en surabondance de dons. En effet, Dieu a d'une part attribué en propre et a imparti à son père le Soleil une lumière et un état qu'il n'a conférés à aucun des corps célestes : il en a fait un roi dans les cieux, un souverain parmi les sept sphères, auquel les nobles anges obéissent. D'autre part, Il a attribué en propre à son fils l'or dans le monde d'en bas, par la mine de l'attribution spécifique, la noblesse et l'ennoblissement. Lors donc que le Philosophe l'a éduqué, l'a transféré à la « mine des Philosophes », lui a appliqué en propre la Clé sublime, et qu'il en a parachevé l'éducation par les ingrédients de la Noble Pierre; qu'ensuite il l'a conjoint à sa blanche et douce épouse, comme il a été mentionné plus haut, alors naît de lui son semblable, soit les deux Élixirs du Soleil et de la Lune. Alors, aucun espace ne contient la précellence que Dieu a prodiguée à leur couple, et aucune durée ne pourra l'anéantir ou l'effacer. Car la production du secret de leur couple est un don de Dieu Très-Haut, puisqu'il contient le secret divin qui est le secret de son Nom le Généreux [*al-Karîm* [83]]. Comprends, ô mon frère, les fondements de l'enseignement initiatique que nous t'avons expliqués. Produits dans ta pensée la forme de la statue d'or, le temple du Soleil, le *minbar*, la coupole, l'aigle qui la surmonte, et demande à Dieu le Généreux, le Donateur, de te faire parvenir à la clé, et de lever le voile de devant toi.

VIII. Ensuite le Sage [Apollonios] adresse par la langue de la Statue, un discours ferme et précis adressé

à l'intention des initiés, de la part de son père le Soleil, disant :

« Je suis celui par la lumière de qui l'Air est illuminé. Je suis celui qui échauffe la Terre et en fais sortir les merveilles végétales. Je suis celui qui, par son autorité souveraine, repousse l'obscurité des nuits. C'est moi qui fais se lever les jours du monde. C'est moi qui fais croître toute fleur. C'est moi qui revêts de lumière toute chose possédant la lumière. Toute chose belle, toute chose gracieuse et éclatante, relève de mon art et de mon œuvre. Celui que je revêts d'une partie de mon vêtement, celui-là perçoit la complète beauté et l'éclat total, parce que ma couleur est la plus belle, la meilleure et la plus éclatante des couleurs... »

Commentaire. Sache que Dieu Très-Haut a créé l'Univers tout entier et l'a réparti en deux parties, l'une, active, [exerçant son action] dans une autre, passive [85]. Et comme il est de la condition de l'agent (l'actif) de comprendre, de proférer et de discourir, il lui appartient de dire : « J'ai agi, j'ai posé », de même que le souverain déclare : « Nous avons ordonné, nous avons prescrit », avec le pluriel de majesté; et de même que le juge [le *qâdî*] déclare : « J'ai jugé, j'ai statué, j'ai signé », et que sa parole s'applique en permanence. De même aussi que l'homme affirme : « J'ai agi ainsi de telle et telle manière », et de même on peut rapporter au soleil les actes et les signatures qu'il pose, que Dieu a institués pour lui. Mais l'agent en réalité et au sens absolu, c'est Dieu Très-Haut, et l'ensemble des actes qui procèdent dans les êtres à partir de quelque agent que ce soit, ces actes ont lieu par Son aide [*madad*], par Sa puissance et Sa volonté.

Ainsi, tout agent qui agit sur un patient [un récep-

tacle, *qâbil*] d'entre les choses créées, son action se produit par l'énergie que Dieu lui a conférée, et l'origine de ce qui alimente cette énergie vient de la puissance divine. Si nous supposions que Dieu supprime l'aliment de cette énergie, cette dernière serait elle-même abolie, l'action ne pourrait avoir lieu, et la capacité d'agir serait elle-même enlevée à l'agent en tant qu'agent. L'agent ne serait donc pas un agent, il n'y aurait pas pour lui de patient sur lequel il agisse, et il serait en position d'arrêt et d'impuissance. La force et la puissance appartiennent donc à Dieu Très-Haut. C'est Lui qui subvient à l'esprit de la vie. C'est à Lui de donner la vie, à Lui d'enlever la force et l'aliment de cette force, et de produire alors la mort. Il est le Vivant, tel qu'« il n'y a de dieu que Lui, le Seigneur du Trône Sublime » (Coran, XXVII, 26).

Donc, en vertu de ces précisions, lorsque l'agent d'une chose déclare : « Moi, j'ai fait ceci », son propos est métaphorique sous un certain aspect, et vrai sous un autre. Car d'une part, la force par laquelle il agit n'est par essence pas à lui – parce que, si elle lui appartenait par essence, il aurait également la puissance par essence; il s'ensuivrait qu'il serait le créateur de ses actes, et que la puissance émanerait de lui par son essence même, non point de par un autre, ce qui est impossible, parce qu'il est l'agent de par une certaine force, et que cette force par laquelle il est actif a besoin de l'aliment que lui envoie le Créateur Vrai et Instaurateur. Donc lorsque l'agent déclare : « J'ai fait, j'ai disposé ainsi », c'est sous cet aspect une métaphore. Et d'autre part, le sens vrai du propos, c'est que l'action émane bien de lui *ad extra* par la force que Dieu fait exister pour lui, bien que cette force ait besoin du secours du Créateur. L'agent est donc l'agent prochain par une force qui lui est un don accordé par le Créateur, mais il reste

toujours possible que cette force lui soit enlevée, car elle ne lui appartient pas en réalité. Elle lui est conférée pour une durée déterminée, ensuite Dieu la lui enlève, s'Il le veut – il n'y a pas de divinité hormis Lui, Il fait vivre et Il fait mourir (Coran, VII, 158), et Il a pouvoir sur toute chose. Comprends bien cela.

IX. Et c'est pourquoi le Sage dit par la langue de la Statue d'or donnant elle-même la parole au Soleil, souverain des sphères célestes et lumière du monde [86] : « Je suis celui par la lumière de qui l'Air est illuminé. » Il faut ici que le Sage et le chercheur [*tâlib*] se représentent l'Élément Air et sa quiddité [*mâhiyya*], parce que le jugement que l'on porte sur une chose dérive de la représentation que l'on s'en fait. Je dis donc pour le faire comprendre : l'Air est un corps subtil [*jism latîf*] qui échappe au regard, et se manifeste par ses effets [*âthâr*]. Il est répandu dans tout l'espace [*fadâ'*] en tant qu'espace [vide] et dans tous les corps creux. Il pénètre dans toutes les parties des animaux et des végétaux; il envahit les parties terriennes dès que ces parties sont ébranlées, sauf les minéraux dont les parties restent compactes et s'interpénètrent de sorte que l'Air n'y entre pas. Et comme Dieu Très-Haut a placé la sphère de l'Air comme entourant les deux sphères de l'Eau et de la Terre, et le vide qui s'étend entre la terre et le ciel, il reçoit nécessairement, en raison de sa subtilité, la lumière du soleil. Et en accueillant la lumière lui venant du soleil, il est l'auxiliaire du soleil pour la répandre à tous les horizons. Il communique cette lumière et cet éclat, et les fait entrer dans toutes les choses susceptibles d'en être pénétrées [88]. Il est donc vrai de dire que l'Air éclaire par la lumière du soleil la totalité des êtres, avec la permission du Dieu Très-Haut.

Quant à ces mots : « Je suis celui qui échauffe la terre », sache que la chaleur du soleil tombe sous les sens, il n'y a pas de doute sur son existence dans ce monde d'en bas. Mais en ce qui concerne le monde d'en haut, il y a controverse :

– Il y en a qui professent que l'éclat du soleil est quelque chose qui existe dans la réalité même de son essence, en ce sens que sa masse astrale est constituée de lumière; et c'est ce qui est vrai.

– Et certains professent que le soleil ne possède pas du tout de lumière, mais que sa masse astrale est transparente, ayant les qualités du verre parfaitement poli. Lorsque sa masse se lève aux horizons de notre monde d'en bas, la lumière de cette surface polie se réfléchit depuis le corps du Soleil sur la sphère de l'Air dans le vide entre la terre et le ciel. Alors les êtres sont éclairés, la chaleur et l'échauffement se produisent également ainsi nécessairement. Ils étayent leur thèse par l'exemple du miroir parfaitement poli et des corps transparents, tels que le cristal, le hyacinthe. Lorsqu'ils sont placés face au Soleil, l'irradiation de celui-ci se réfléchit de ces corps sur les choses sur lesquelles on la dirige. Alors se produit un fort échauffement. Il arrive que le coton, le lin s'enflamment, ainsi que tout ce qui, par nature, est facilement inflammable.

Je dis : Il y a dans cette thèse matière à réflexion, puisque si le miroir n'empruntait pas la chaleur à la masse astrale du soleil, il n'éclairerait pas et ne produirait pas de combustion. C'est que la lumière est en réalité un don venant du soleil, c'est un éclat lumineux. Or cet éclat est dans le monde supérieur simple lumière, sans produire de combustion. Lors donc que se réfléchit cet éclat lumineux sur le monde d'en bas, c'est l'Élément Feu qui en reçoit une assistance continue. Ensuite, l'Élément Air reçoit son ali-

ment du Feu. Ainsi, l'effet de la chaleur et de l'échauffement dans le monde inférieur dépend des Balances du déplacement du Soleil, de son trajet, son inclinaison, sa révolution le long de la ceinture zodiacale et de ses secteurs.

Comprends bien tout cela. De même que l'Air pénètre l'ensemble des corps, ainsi en est-il de la chaleur du Soleil. Et c'est pourquoi le Soleil dit : « J'échauffe la terre par ma chaleur. » Comprends!

XI. Quant à ces mots : « Et j'en fais apparaître les merveilles végétales », cette action du Soleil tombe sous le sens, il n'y a pas à en douter. Elle se produit avec la permission du Dieu Très-Haut parce que la genèse de la totalité des parties des végétaux a son principe dans l'Humidité de l'Élément Eau et dans la Sécheresse de l'Élément Terre. Il est nécessaire que se produise pour les végétaux, au début de leur génération, une sorte d'échauffement, entraînant un pourrissement dans le sein de la terre; ensuite, qu'ils subissent une autre sorte d'échauffement, par l'intermédiaire de la diffusion de l'Air et de la chaleur ayant pénétré dans la terre. Cette pénétration de l'Air et de la chaleur atteint les parties végétales en décomposition dans la terre, et cela les aide à absorber l'humidité et la sécheresse en transformation. Ce que la plante s'est ainsi assimilé devient une nourriture « chymique [89] » continue, qui la fait croître. Elle la reçoit, au cours de sa genèse, graduellement, en se ramifiant. Puis elle fend la terre, devenant une plante verdoyante, ayant opéré sa métamorphose de par l'élément subtil de la terre et de l'eau, ayant été engendrée et nourrie par la chaleur humide et par l'Air. Et cette plante ne cesse de croître et de s'assimiler sa nourriture subtile, de produire ses étranges merveilles, ses

fleurs et ses fruits, jusqu'à son terme. Sans la chaleur du soleil, la pénétration de l'air, l'humidité de l'Eau, l'élément subtil de la Terre [...] les merveilles du monde végétal ne pourraient se produire, puisque la puissance divine a disposé que la genèse du monde végétal se produirait par ces intermédiaires et par ces causes. Comprends bien cela. Lors donc que viendrait à manquer la chaleur du soleil de l'ensemble des génitures terrestres, leur genèse en serait empêchée, ils se corrompraient après avoir été sur le point de se produire. Ainsi donc la chaleur du soleil est bien – avec la permission divine – l'origine de la croissance des génitures terrestres. Comprends bien!

XII. C'est pourquoi le Sage dit, par la langue du Soleil : « Je suis celui qui échauffe la terre par ma chaleur, et en fais sortir les merveilles du monde végétal. » Quant à ces mots : « Et je repousse, par mon autorité souveraine, l'obscurité des nuits », je dis en commentaire à cela : le Sage a déjà exposé clairement que le Soleil possède une autorité souveraine [*sultân*], et qu'en réalité sa royauté n'existe que par la luminescence [*nûrâniyya*], l'éclat et le rayonnement [*ishrâq*] que Dieu lui a conférés; ce qui confirme ce que nous t'avions démontré, à savoir que la luminescence et l'éclat possèdent autorité et force. En effet, la lumière est la substance [*mâdda*] de la vie, de la nature spirituelle [*rûhâniyya*] et du mouvement. Par contre, l'obscurité des nuits implique le froid, l'immobilité et la congélation, puis la mort, de par l'absence de la lumière de la vie due à l'occultation du Soleil. Lorsque apparaît le rayonnement de l'aurore [*ishrâq*] émis par la masse astrale du Soleil, la nuit est repoussée, son obscurité recule, le règne de la lumière et du jour prend toute sa force.

Il y a dans tout cela des signes manifestes de la puissance préétemelle victorieuse, afin que tu saches, ô homme, que c'est là ce qui engendre la vie. Celui-là donc dont l'état de lumière apparaît, manifeste aussi la vie. Celui qui perd l'état de lumière, son essence même sombre dans les ténèbres, même s'il est parmi les vivants [90]. En effet, la lumière manifeste [*zâhir*] est l'éclat auroral qui se lève aux horizons, et la lumière cachée [*bâtin*], c'est la connaissance qui guide vers la proclamation de l'unité [*tawhîd*] du Dieu Vrai, Instaurateur, Créateur.

Cette lumière manifestée, cause de la vie de l'homme, est un accident [*'arad*] qui se sépare de lui au moment de sa mort physique, mais nous ne disons qu'elle est un accident qu'en tant que nous considérons qu'elle vient à se retirer du corps [91]. Quant à la lumière cachée, gnostique, celle-là n'est jamais abolie, ni ne se retire au moment de la séparation (de l'âme et du corps [92]). Elle continue de rayonner, avec la permission divine, sur l'âme humaine après sa « mort ». Sa vie revient vers l'âme, dont les éléments restants de son essence intérieure spirituelle [*dhât bâtina rûhâniyya*] s'unissent à nouveau. Les parties en question sont les suivantes [93] :

– l'intellect matériel humain
– l'esprit matériel humain
– l'esprit commun [*al-rûh al-mushtarak*]
– l'esprit sensitif [*al-rûh al-hassâs*]
– l'esprit sans fumée satanique mixte [*al-rûh al-mârijî al-khannâs al-mumâzaj* [94]]
– la Nature Parfaite [*al-tibâ' al-tâmm*].

L'ensemble de ces parties constitue l'individualité intérieure humaine. Lors donc que sa vie fait retour à l'âme après sa « mort » par l'illumination de la lumière de la gnose, ensuite par le secours continu accordé par le Dieu Très-Haut en rétribution et

récompense de ses œuvres bonnes, cet homme-là connaît après la mort ce qu'il a accompli au cours de sa vie. Il perçoit qu'il est mort et qu'il est revenu à la vie, mais que toutefois le corps qui lui était une demeure et un instrument, et avec lequel il faisait ce qu'il voulait au cours de sa vie en ce monde-ci, est maintenant corrompu, mort. Il perdure donc en cette lumière permanente par essence [95] dans les délices du Paradis, bien qu'il soit dans le monde intermédiaire [*barzakh*]. Alors, la lumière progresse devant les croyants selon leur foi. Et cela persistera après la résurrection.

« Mais celui à qui Dieu ne donne pas de lumière, n'aura point de lumière » (Coran, XXIV, 40). Car ceux dont la personnalité antérieure est enténébrée, ceux-là sont des cadavres parmi les vivants. Alors, qu'en sera-t-il, *a fortiori*, dans les tombes! En fait, ils passent par un châtiment qui est la ténèbre du voile, jusqu'au Jour de la Grande Résurrection [96] et nous demandons à Dieu de nous guider, de nous assister. Qu'Il nous assure le salut, le pardon et l'issue de toute voie. Comprends!

Tel est ce dont nous avons voulu donner l'explication et la preuve, à savoir que la lumière, la clarté, est le souverain manifeste dans l'existence, et qu'elle est l'aliment continu qui réjouit la vie de tout existant, avec la permission de Dieu Très-Haut.

XIII. Quant à ces mots [du Soleil] : « C'est moi qui fais se lever les jours du monde », je dis en commentaire : les jours sont des fragments disposés arbitrairement [97] dans le quantitatif instable que l'on appelle « le temps ». Ils sont objet de connaissance pour le calcul, et d'intellection pour les pensées. Il est connu par évidence que les nuits succèdent aux jours, et que

les nuits et les jours sont conservés de par la répétition de la nuit et du jour, et de par le lever et le coucher du soleil sur les régions terrestres.

Comme Dieu Très-Haut a créé [*abda'a*] les deux mondes, d'en haut et d'en bas, a révélé à chaque ciel sa fonction, mis en mouvement les sphères, a fait apparaître la nuit et le jour, a fait se lever et se coucher perpétuellement le soleil par le mouvement et la répétition, alors, dès le départ, tu connais les jours du monde, et l'intellect peut en donner la démonstration. Le point est que ces jours du monde ont nécessairement un commencement, parce que le Créateur est Lui-même l'origine, et que la création est apparue à partir de Son acte existenciateur. C'est pourquoi le commencement est un instant déterminé, un moment qui est connu en Dieu Très-Haut. Et même si les créatures l'ignorent, ce moment est connu pour Dieu, exactement précisé et pesé. Du point de vue de la Sagesse [*hikma*], nous apprenons un certain nombre de choses de cette question :

– L'une est la connaissance de la réalité des « jours », ainsi qu'ils sont appelés. Ce sont des « jours » et des « nuits » selon l'expression usuelle; mais pas selon la connaissance de la réalité du temps en tant que tel [*min haytho howa howa* [98]]. Nous traiterons en détail du temps, tel qu'il est en réalité, à l'endroit qui lui revient dans le présent livre, si Dieu Très-Haut le veut. Les jours et les nuits sont en fait des découpages de la pensée, dont le total résulte du calcul de leur répétition à partir de leurs commencements eux-mêmes. Comprends!

– Une seconde chose que nous apprenons, c'est que chaque chose créée, qui apparaît à l'être, a un commencement [*mabda'*] et qu'à chaque commencement correspond un instant déterminé, un moment défini dans cette quantité instable que l'on appelle

« le temps », par métaphore, puisqu'il n'est pas la Réalité [métaphysique] du Temps [*haqîqat al-zamân*]. En effet, se représenter la Réalité du temps est si difficile que les intellects peuvent à peine la concevoir. La preuve en est la divergence qui règne parmi le peuple des Philosophes [99] quand il faut comprendre ce dont il s'agit réellement : ils se reconnaissent impuissants à cela. Ils s'accordent sur le mouvement de la Sphère, et ils le désignent par une expression élevée, grandiose, qui exprime bien ce qu'elle signifie. Ils disent qu'il est « la quantité instable » [*al-kamiyya al-ghayr qârra*]. Comprends!

– Une troisième chose que nous apprenons après avoir compris la réalité des commencements [*sihhat al-mabâdi'*] et de leur apparition immédiatement à partir de l'Acte créateur du Dieu Instaurateur [*mobdi'*], est que la chronologie de ces commencements est ignorée par la science des hommes, bien que la démonstration de leur apparition effective existe. Comprends!

Et la cause entraînant l'ignorance des hommes à ce sujet, malgré leur existence [sur terre] depuis Adam jusqu'à maintenant, est le fait de la génération et de la corruption, de la mort qui fait disparaître les hommes, les nations et les événements, ce qui entraîne l'interruption des chroniques enregistrées nous informant des peuples passés et des générations disparues. En vois-tu un reste quelconque, nonobstant que leurs vestiges [*âthâr*] nous montrent leur histoire passée? Cependant, je dis que dans l'interruption des informations sur les commencements, il y a un indice évident que des événements sont advenus chez les humains, tels les guerres, les conquêtes, les pillages, les destructions, les ravages qui entraînent la disparition des livres et des chroniques qui avaient été élaborés sur des feuillets de papier aux jours où

régnaient la justice et la sécurité à toute époque et saison. Alors, quand se produisirent la violence, les ravages, l'altération des mœurs par la destruction et l'oppression, que les papiers furent détruits par les ravages, que la durée des vies humaines devint trop courte pour fixer les données du passé, et que l'on ne se préoccupa plus que de l'instant présent, alors se produisit l'oubli, la négligence frappa toute mise en ordre par écrit, et il ne resta aucune histoire quelle qu'elle fût.

C'est pourquoi l'abandon frappa toute fixation par écrit et la conservation de tout ce qui ne fut pas énoncé par l'intermédiaire des envoyés [*al-rusul*] et des prophètes [*al-anbiyâ*], surtout du fait de l'acharnement fanatique [*ta'assob*] mettant aux prises les gens de religions différentes, [du fait] des divergences, des altérations, des mutations advenues en raison d'accidents qui entraînent un hiatus dans la transmission [*tawâtor*]. En raison de tout cela, nous comprenons que le commencement de la création nous soit ignoré, nonobstant que l'événement soit bel et bien arrivé. [Ainsi] le moment premier de la chute d'Adam, précipité sur la terre, est ignoré. Il y a des divergences sur ce point, et il est impossible de conclure avec certitude du fait de ces divergences, étant donné la rupture de la transmission – à moins, par Dieu! que cela ne soit cependant confirmé par les paroles des prophètes. Nous n'y trouvons que des propos qui ne donnent pas la certitude, puisque ces choses n'ont pas été fixées par écrit. Or, ce qui a été fixé par écrit, c'est ce qui a été transmis [*mutawâtir*] et ce sur quoi il y a accord, comme l'histoire de Moïse, celle de l'enlèvement du Christ [100], celle de l'hégire du Prophète [Muhammad]. Les chroniques qui viennent plus tard, celles-là sont bien enregistrées, comme celles des dynasties omayyade, abbasside, fâti-

mide, ayyoubide, ou le gouvernement des Turcs [101], nonobstant que dans les détails de ces chroniques, bien des pages soient lacunaires, selon les tendances propres aux transmetteurs et les divergences dans les versions [d'un même événement], du fait, comme nous l'avons dit plus haut, de l'absence de précision dans la fixation des récits.

De même, l'histoire du Déluge est-elle également inconnue, les opinions divergent à son endroit, et les récits de ses origines ne sont pas fiables. La preuve en est ce verset coranique : « Combien de générations avons-nous fait périr depuis Noé! » (XVII, 8) et « tant de générations entre ceux-ci [102]! » Quant à l'histoire de Moïse, elle a été transmise, sans interruptions depuis la sortie des Israélites d'Égypte. De même l'histoire de l'enlèvement du Christ [aux cieux] est attestée et transmise régulièrement. De même l'histoire de l'hégire de notre Prophète, et depuis l'hégire jusqu'à nos jours, cela est enregistré et bien transmis; tandis que les histoires précédentes comportent des lacunes, en raison de ce que nous avons dit.

Tel est ce que nous avions à dire, et que nous avons appris à partir du discours du Sage Apollonios, par la parole de la Statue, celle-ci rapportant le propos du Soleil : « C'est moi qui fais se lever les jours du monde. » Comprends!

XIV. Ensuite le Sage dit, d'après la Statue d'or, elle-même rapportant les dires de [son père] le Soleil : « C'est moi qui fais se lever les jours du monde; c'est moi qui fais croître toute fleur; c'est moi qui revêts de lumière toutes choses possédant des lumières. » Je dis en commentaire à cela : les mots « je fais croître toute fleur » dérivent nécessairement de la parole précédente : « Je suis celui qui fait se lever les jours du

monde. » Car son acte même de faire se lever les jours du monde a lieu par l'éclairement [*idâ'a*], l'illumination [*ishrâq*], la luminescence [*nûrâniyya*], et par la persistance de la révolution [solaire] aux orients et aux occidents, le retour à chaque nycthémère, l'inclinaison de la droite vers la gauche et de la gauche vers la droite, et par le passage par les points des deux équinoxes et des deux solstices se correspondant. [Or] comme le lever des jours du monde est rapporté au soleil, il doit donc, logiquement, être la cause de la croissance de toute fleur, et que toute chose possédant la lumière soit revêtue de lumière.

Ces choses revêtues de lumière, elles existent parmi les minéraux extraits de leur mine, brillants, lumineux, transparents et durs, comme le hyacinthe, l'or, l'argent, les perles et autres matières semblables à cela. Parmi les plantes, les lumières sont manifestées sur les fleurs, dans les jardins. Et chez les animaux, il y a de belles et gracieuses apparences [103], des yeux attentifs, des regards contemplatifs, et toutes les couleurs possibles. Le Soleil est donc la cause de la manifestation de toutes ces choses, de ces revêtements somptueux, de ces belles couleurs, de ces teintes limpides. Alors, comprends! parce que à l'origine même de l'être de l'existence créaturelle qui émane du domaine divin [*hadrat al-haqq*] est une lumière que Dieu fait diffuser. Ensuite, Il en a créé la plus subtile des créatures, la plus élevée en puissance, celle dont le niveau d'être est le plus proche du Créateur, dont la condition est la plus sublime, dont la démonstration est la plus élevée : c'est l'Intelligence Universelle [*al-'aql al-kollî*] qui est la plus chère des créatures à Dieu. Par l'Intelligence se produisit une effusion de Lumière divine par laquelle fut rempli son monde et complétée son existence. Ensuite il émana de l'Intelligence une Lumière divine qui est une perpétuelle

substantiation, en sorte que Dieu en existencia [*awjada*] le monde de l'Ame Universelle, jusqu'à ce que fût rempli le monde de l'Ame et que fût complétée son existence de par la conjonction de la Lumière avec le secret de l'impératif divin.

Ensuite la lumière émana et s'amplifia en sorte que Dieu en créa « l'Esprit qui délimite [104] » les axes d'orientation, et qui est le premier des Corps; c'est le monde du glorieux Trône – cela, jusqu'à ce que fût achevé son être, et qu'il se fût mis à révolutionner et à tourner par le mouvement universel, par lequel tu reconnais les jours du monde. Ensuite la lumière émana et s'amplifia depuis le monde du Trône, et Dieu en créa alors le *mundus imaginalis* [*'âlam al-mithâl*], et les corps et les figures qu'il renferme. Lorsque fut parachevée son existence, que la lumière en eût émané et se fût amplifiée et augmentée, Dieu en créa le monde des choses singulières, les sept cieux et les sept luminaires. La lumière émana encore et s'amplifia : Dieu en créa le monde d'en bas, qui commence par l'Élément Feu, puis vient l'Air, puis l'Eau, ensuite la Terre, ensuite les autres créatures.

Ainsi l'origine de l'esprit de la vie est, comme nous le démontrons, l'émanation de la Lumière divine.

POSTLUDE

[...] Nous ne pouvons malheureusement pas poursuivre plus loin ici la traduction du discours prononcé par le Fils du Soleil dans son Temple. Nous voulions surtout prendre date et donner une idée de ce récit visionnaire, qui typifie au mieux l'idée que nos alchimistes se faisaient de leur science comme d'une haute science spirituelle. Le prône de la Statue d'or, Fils du Soleil, va maintenant faire un retour sur le mys-

tère de l'or dans le sein de la Terre pour le suivre jusque dans le microcosme humain. Son achèvement provoquera de la part de Jaldakî l'intervention du texte du célèbre « Dialogue de la reine Cléopâtre avec les Philosophes ses disciples ». C'est ce Dialogue qui donne alors tout son sens au prône prononcé par la Statue sacerdotale du Fils du Soleil. Jaldakî consacre à commenter ce Dialogue une cinquantaine de pages *in folio* (les *Bâb* VII et VIII du second tome de son *Magnum Opus*). Bien entendu il y aurait à comparer la version arabe du « Dialogue de Cléopâtre » telle que nous la transmet Jaldakî avec le texte grec qui nous est connu par ailleurs. Ce n'est pas une petite entreprise [105].

Citons-en ici quelques lignes pour indiquer sur quelle perspective débouche le prône du Fils du Soleil :

> « Ayant pris la parole, Ostanès et ses compagnons dirent à Cléopâtre : En toi se tient cachée la totalité du mystère terrible et extraordinaire [...]. Dis-nous comment les eaux bénies descendent d'en haut pour visiter les morts tombés, enchaînés, opprimés dans la ténèbre et l'obscurité de l'Hadès [...]. L'âme et l'esprit se réjouissent de ce que les ténèbres aient fui loin du corps, et l'âme appelle le corps qui est devenu lumineux : réveille-toi du fond de l'Hadès, ressuscite hors du tombeau, lève-toi et sors des ténèbres! Car tu as revêtu la spiritualisation [*pneumatôsis*], la divinisation [*theiôsis*], puisque la voie de la résurrection est venue à toi et que le filtre de vie a pénétré jusqu'à toi [...]. Et ils se sont unis tous trois dans l'amour, le corps, l'âme et l'esprit, et ils sont devenus un, et dans cet un est caché le mystère. Par le fait de leur réunion le mystère s'est accompli : le temple a été marqué du sceau, et une statue s'est dressée, pleine de lumière et de déité [...] [106]. »

Ainsi se trouvent réunies les trois composantes du cérémonial de l'alchimie comme art hiératique : motif de la statue, motif du temple, motif du prêtre.

On entrevoit donc très bien comment le dialogue de Cléopâtre avec ses disciples forme l'horizon auquel s'élèvent les thèmes du temple et de la statue du Fils du Soleil, le premier des sept temples et la première des sept statues du *Livre des Statues vivantes* d'Apollonios de Tyane, et combien judicieuse est l'initiative de Jaldakî appelant le dialogue de Cléopâtre à commenter le Livre d'Apollonios. De même qu'ici il faut la réunion des trois pour que la statue se dresse, de même Jaldakî insiste, nous l'avons vu, sur le fait que la statue ne devient une Statue qu'après que l'or en a été transféré hors de sa matrice originelle naturelle, pour devenir de nature spirituelle, humaine, angélique, solaire... Statue *in mundo imaginali.* L'une des « Statues intérieures » dont parle Giordano Bruno.

Au terme de son grand commentaire du « Dialogue de la reine Cléopâtre avec les Philosophes ses disciples », Jaldakî introduit alors « le Grand livre de la Lune », d'Apollonios. Viendront ensuite les prônes de chaque statue des cinq autres divinités planétaires, chacune constituée du métal « philosophique » qui lui correspond, et se manifestant dans son Temple avec un cérémonial analogue à celui auquel nous avons assisté ci-dessus dans le Temple du Soleil.

Le peu que nous en avons dit ici donnera quelque idée du travail énorme qu'il reste à accomplir pour pénétrer dans le détail des profondeurs de l'alchimie islamique, héritière de tout ce qui la précéda, comme « science de la Résurrection » qui ne peut être révélée qu'aux initiés. De nos jours encore, l'école shaykhie, en Islam iranien, a produit d'importants traités d'alchimie. Toutes les recherches récentes autour des textes alchimiques latins ont montré, certes, que l'al-

chimie est tout autre chose qu'un chapitre de l'Histoire des sciences, précurseur de la chimie. Mais combien de textes latins sont encore en manuscrits, comme presque tous ceux de l'alchimie islamique, pour ne rien dire de l'alchimie taoïste, de l'alchimie de la cabale [107]. L'espoir d'arriver à reconstituer la vision alchimique du monde est-il un espoir eschatologique? Lorsque l'on commence l'étude d'un traité d'alchimie, la lecture des premières pages se passe en général très bien. Brusquement nous faisons une chute dans le vide parce qu'il nous manque la *clavis hermeneutica*. Le secret de l'art hiératique est-il à jamais perdu?

NOTES

1. Voir *Annuaire* de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes-Études, t. LXXX/LXXXI (vol. double), fasc. III : « Comptes rendus des conférences 1971-1972 et 1972-1973 », pp. 251-256. Malheureusement un lapsus d'imprimerie a laissé en blanc la ligne 29 de la page 255. Il faut suppléer les mots suivants : « cachée (non ésotérique). Nous apprenons que l'or dont est fabriquée la... ».

[Dans le chapitre qui va suivre, la traduction du texte même du traité sur *les sept Statues* avait été établie définitivement par H. Corbin; celle des commentaires de Jaldakî a été élaborée à partir, précisément, des cours donnés à l'École pratique des Hautes-Études.]

2. Paul KRAUS, *Jâbir et la Science grecque*, pp. 127 ss.

3. *Ennéades*, IV, 3, 11; trad. E. Bréhier, p. 78.

4. Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, éd. et trad. E. des Places, Paris, Belles-Lettres, 1966, III, 28-30, pp. 138 ss.

5. *Praxis A* du *Livre de la vertu*, cité par P. KRAUS, *op. cit.*, p. 36.

6. *Cf. En islam iranien*, t. II, p. 312. Le traité inédit de Jaldakî a pour titre *Natâ'ij al-fikar* (Résultats des méditations sur la découverte des états de la Pierre).

7. *Cf.* Moh. 'Alî TABRÎZÎ, *Rayhânât al-adab*, Téhéran, 1326 [1958], I, p. 271, n° 670.

8. *Cf. l'Archange empourpré, quinze traités et récits mystiques de Sohravardî*, traduits du persan et de l'arabe, annotés et commentés par H. Corbin, Paris, Fayard, 1976.

9. [Sur l'argumentation même de Paul Kraus et le débat qui a suivi, *cf. supra, Introduction* pp. 18 s].

10. *Cf. supra*, n° 1; *Introduction* p. 20; et notre Prélude au *Livre du Glorieux, infra*, pp. 147-152.

11. Voir Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, IV, pp. 12-30, 175-230.

12. Voir notre étude sur « Une liturgie shî'ite du Graal » (textes nosayrîs autour d'Abû'l-Khattâb), *in Mélanges d'histoire des religions offerts à H.C. Puech.* Paris, P.U.F., 1974, pp. 81-99.

13. SOHRAVARDÎ, *Œuvres philosophiques et mystiques*, I (Bibliothèque iranienne, n^lle^ série, vol. 1, réimpr. des *Opera metaphysica et mystica*, I, Istambul, 1945). Téhéran-Paris, 1976. Voir le troisième traité *(Mashâri' wa-motârahât)*, pp. 205-206. Après une longue discussion engagée contre les Mo'tazilites, où il leur montre que leur concept de quelque chose qui n'est ni étant ni non-étant

est impensable, Sohravardî déclare ceci : « Ce sont là des gens qui surgirent dans la religion de l'Islam et qui avaient de l'inclination pour les choses philosophiques. Malheureusement ils ne disposaient pas de réflexions correctes, pas plus qu'ils n'avaient pu atteindre aux choses de l'expérience mystique auxquelles atteignirent les soufis. Il leur tomba entre les mains des livres qu'un certain groupe avait traduits *à l'époque des Omayyades*, livres dont les noms des auteurs ressemblaient aux noms des philosophes. On s'imagina que n'importe quel nom grec était un nom de philosophe. Ils y trouvèrent des propos qu'ils approuvèrent, et s'empressèrent d'en déduire toutes sortes de conséquences pour la philosophie... » De son côté, Jaldakî, au début de son commentaire, affirme expressément : « Tel est textuellement le propos de Balînâs chez les transmetteurs des livres des Grecs et de leurs Sages qui perdura avec le règne de l'Islam. Tout cela fut traduit au temps d'al-Ma'mûn à Bagdad, mais avait été déjà traduit antérieurement à l'époque de Khâlid ibn Yazîd, à Damas. »

14. *Cf.* H.E. STAPLETON et R.F. AZO, *in Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, III, 1910, p. 67. Le manuscrit en question étant lui-même assez récent, Stapleton est resté prudent sur la valeur documentaire du renseignement. Si SEZGIN (*op. cit.*, p. 19), l'admet comme sûr et fonde une partie de son argumentation sur lui, d'autres chercheurs sont restés plus critiques [D.M. DUNLOP, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1974, pp. 6 ss.; M. PLESSNER, in *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., art. Djâbir.]

15. Voir, par exemple, P. KRAUS, *op. cit.*, p. 12, n° 7. Référence à un texte particulièrement typique. Il y est question des tiges de bambou et de myrte, mentionnées dans le Grand Livre de la miséricorde *(Kitâb al-rahma al-kabîr)*, lequel fait partie de la collection des *Cent douze Livres*. Or, dans le *Kitâb al-zaybaq al-gharbî* (Livre du Mercure occidental) qui fait partie de la collection des *Cinq cents Livres*, Jâbir déclare ceci : « Il ne s'agit pas du myrte [naturel] que vous croyez, car nous avons la coutume d'enlever aux choses leurs véritables noms, pour leur donner celui d'une chose connue. » Suit une allégorie en grande partie incompréhensible, déclare P. Kraus, « d'après laquelle les tiges de myrte correspondent à ce que Maria a appelé les " échelons d'or " *(salâlîm al-dhahab)* et Démocrite l'" oiseau vert " ». Tout l'exposé des *Soixante-Dix Livres* est déclaré être une énigme *(ramz)* exigeant une interprétation allégorique dont le résultat comporte une évaporation totale du sens technique des « prescriptions de l'ancienne collection ». P. Kraus, gêné par ce texte, en est réduit à parler d'une « décadence de l'alchimie jâbirienne ». Disons tout

simplement que tout effort pour placer l'alchimie dans l'« histoire des sciences » passe à côté de la vraie question.

16. *Cf. supra*, note 15.

17. [*Cf. infra*, p. 147.]

18. *Cf.* notre *Philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Buchet-Chastel, 1981, p. 47.

19. *Cf.* notre ouvrage, *Corps spirituel et Terre céleste*, Paris, Buchet-Chastel, 1979.

20. [Sur le rôle du prince omayyade Khâlid ibn Yazîd, *cf. supra, Introduction* p. 18; Julius RUSKA, *Arabische Alchemisten*, I, Heidelberg, 1924; et F. SEZGIN, *op. cit.*, pp. 18-23 et 120-126.]

21. *Cf.* P. KRAUS, *op. cit.*, pp. 270-303, F. SEZGIN, *op. cit.*, IV, pp. 87-88, et Julius RUSKA, *Tabula Smaragdina*, Heidelberg, 1926. Le regretté H.-S. Nyberg avait formé le projet de donner une édition de cet ouvrage. Nous croyons savoir qu'une collaboratrice de M. Sezgin a repris ce projet. L'édition répondrait à un besoin urgent.

22. Il est difficile de trouver une collection manuscrite, complète et satisfaisante, des quatre tomes du *Kitâb al-Borhân*. Pour le tome II on a utilisé ici le ms. Br. Mus. 1656. Le ms. Berlin 4188 n'est qu'un résumé, gâté par de pénibles lapsus. Il en existe aussi une version persane abrégée (Téhéran, Bibl. Mahdavî). La bibliothèque Malek, à Téhéran, possède bien une collection complète, mais l'écriture et le papier en sont épouvantables.

23. [*Cf. supra*, p. 56, note 1.]

24. Jaldakî insiste en de longues pages sur les concepts de *morowwa* (noblesse d'âme, magnanimité, chevalerie de l'âme) et de *fotowwa*. Nous ne pouvons malheureusement pas nous y arrêter ici.

25. Abû Hâtim AL-RÂZÎ, *A'lâm al-nubuwwah* (The Peaks of Prophecy), edited with introd. by Salah al-Sawy and Gholam Reza Aavani, Téhéran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, p. 107.

26. *Cf. Le Livre du Glorieux, infra*, pp. 200 s.

27. *Cf.* P. KRAUS, *op. cit.*, p. 298, n° 2. L'enseignement du Balînâs de Jâbir est également rattaché à l'enseignement de Socrate. Au début du *Livre de Saturne* (la cinquième des sept Statues du livre d'Apollonios), l'enseignement est donné comme une *révélation* divine communiquée par Socrate à ses disciples au moment de sa mort. Sur Apollonios de Tyane dans la tradition grecque, voir E. ZELLER, *Die Philosophie des Griechen*, Leipzig, 1881, III, 2, pp. 148-158; Hasting's *Encyclopedia of Religion and Ethic*, s.v. Philostrate.

28. Sur les trois Hermès, voir M. PLESSNER, « Hermes Trisme-

gistus and Arab Science », in *Studia Islamica*, II, 1954, pp. 45-59. Qotboddîn ASHKEVÂRÎ (élève de Mîr Dâmâd), dans la première partie de son grand ouvrage *Mahbûb al-Qolûb*, récapitule assez bien en trois pages in-folio ce qui en était connu en Islam (Litho. Shîrâz, s.d., pp. 38-41). On souhaiterait qu'un courageux éditeur se décide à nous donner enfin une édition complète des trois parties de cet important ouvrage.

29. Allusion au livre *Sirr al-khalîqa* (le Secret de la Création) mentionné ci-dessus (p. 74) et dont la partie finale est constituée par la *Tabula Smaragdina*.

30. [Le rôle du prophète Idrîs/Hermès, mentionné très brièvement dans le Coran (XIX, 57; XXI, 85), a été décrit plus en détail dans des traditions postérieures. Il aurait existé trois Hermès, dont l'un (Hermès le Majeur) aurait vécu avant le Déluge en Égypte, le deuxième en Babylonie après le Déluge, et le troisième plus tard encore en Haute-Égypte (*cf.* M. PLESSNER, « Hermes Trismegistus », *op. cit.*, et art. « Hirmis », in *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd.); d'où le titre *trismégiste* qui lui fut attribué. Le caractère simultanément un et multiple de Idrîs s'éclaire par son identification avec Hénoch (*cf.* G. VAJDA, art. « Idris », *in Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd.), lequel n'est pas mort mais fut enlevé par Dieu (*Genèse*, V, 24). L'apparition de Idrîs/Hermès en trois figures temporelles distinctes s'explique dès lors mieux : avec Ilyâs (Élie), 'Isâ (Jésus) et Khadir (sur ce dernier, voir H. CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, 1977, index s.v. Khezr), il est l'une des figures prophétiques intemporelles qui non seulement guident les hommes dans leur destin terrestre jusqu'à la consommation des temps, mais peuvent être identifiés à l'Ange intérieur du gnostique ou théosophe (*cf.* H. CORBIN, *En islam iranien*, II, pp. 296 ss., et *L'Homme et son Ange*, Paris, Fayard, 1983, pp. 51 ss., qui y souligne la fusion dans la personne d'Idrîs de thèmes communs simultanément à l'hermétisme antique et aux gnoses juive, chrétienne et musulmane).]

31. [Tous ces titres correspondent à des œuvres connues, répertoriées par Paul KRAUS dans *Le Corpus des écrits jâbiriens*, Le Caire, Imprimerie de l'I.F.A.O., 1943 : les *Livres des Balances (K. al-mawâzîn)* forment une collection entière (nos 303 à 446 dans la liste de Kraus), de même que les *Sept Métaux* (*al-ajsâd al-sab'a*, nos 123 à 192). Le *Livre des Propriétés* (*K. al-khawâss*, n° 78), la *Science gardée* (*al-'ilm al-makhzûn*, n° 333) et le *Secret voilé* (*al-sirr al-maktûm*, n° 1075) sont des traités isolés, faisant partie de collections plus vastes.]

32. *Cf. Exode*, XVII, 5-7 et Coran, II, 57 et VII, 160. C'est l'Eau

du Rocher jaillissant sous la frappe du bâton de Moïse qui produit et alimente l'or des alchimistes. Il y aurait à mettre en connexion avec les multiples exégèses symboliques du Rocher et des sources qui en jaillissent.

33. Dans le traité de JALDAKÎ, *op. cit.*, note 6, la Pierre est appelée du même Nom divin *al-Karîm*.

34. *Cf.* J. RUSKA, *Tabula Smaragdina*, p. 2 (version latine), p. 1 (texte arabe), p. 117 (commentaire).

35. [*Cf. supra*, p. 28]

36. [*Cf. supra*, note 27. *Râwî*, « transmetteur », est le terme employé par les traditionnistes musulmans pour désigner les éléments d'une chaîne de transmission *(isnâd)* d'une parole du Prophète Mohammad *(hadîth)*. Sur l'œuvre alchimique attribuée à Socrate dans la littérature de langue arabe, *cf.* SEZGIN, *op. cit.*, pp. 94 ss.]

37. [Allusion à la fonction prophétique attribuée par de nombreux penseurs et spirituels musulmans aux principaux philosophes grecs : Socrate, Platon, Aristote, de même qu'à Alexandre le Grand. Voir également le rôle de l'alchimie comme « sœur de la prophétie », *supra*, 1re partie.]

38. Sur Hermès le Majeur, *cf. supra*, n. 28 et 30. Il y a allusion ici à la scène visionnaire au cours de laquelle Hermès découvre, dans une chambre souterraine, le mystère de sa Nature Parfaite (*cf.* RUSKA, *Tabula Smaragdina, op. cit.*). Apollonios donne un récit analogue dans le *K. sirr al-khalîqa* : sa propre rencontre, dans un souterrain, avec Hermès Trismégiste (*cf.* P. KRAUS, *Jâbir et la Science grecque*, p. 272), qui lui remet la Table d'Émeraude et ce livre du *Secret de la création*.

39. [Sur les textes arabes attribués à Apollonios, *cf.* SEZGIN, *op. cit.*, pp. 77-91.]

40. [C'est sous le règne du calife al-Ma'mûn (813-833 A.D.), fils du calife Harûn al-Rashîd, qu'une impulsion officielle vigoureuse fut donnée aux traductions en arabe des textes philosophiques et scientifiques de l'antiquité grecque. Sur la possibilité des traductions à une date plus ancienne, et sur le rôle de Khâlid ibn Yazîd, *cf. supra*, « Introduction » pp. 18-22.]

41. *Wahy. Cf.* ci-dessus, Prélude. C'est le terme qui, en prophétologie, désigne spécifiquement la communication divine transmise à un prophète par l'Ange. L'auteur va le rappeler plus loin.

42. [Autre lecture possible : « Les sept astres errants ont une participation active à toute chose de ce monde, tant d'un point de vue théorique que par leur influence effective. C'est ce que montrent les indices [*dalâ'il*] et les vestiges [*âthâr*]. » Le terme

dalâ'il se rapporte plus aux repères extérieurs dénotant les correspondances, et *âthâr* à ceux qui révèlent l'action, l'effet des agents. Les manuscrits ajoutent ici « avec la permission de Dieu, l'Unique, le Victorieux ».]

43. [Les « Qualités Naturelles » ou « Natures » *(tabâ'i')* sont la Chaleur, le Froid, l'Humidité et la Sécheresse; et les Éléments *('anâsir)* : le Feu, l'Air, l'Eau et la Terre. Nous garderons les majuscules, suivant l'usage, lorsque ces termes seront employés dans un sens alchimique précis.]

44. Le texte ne précise pas si cette fonction est commune à toutes les planètes, ou à certaines d'entre elles seulement. Pour compléter les séries de correspondance qui sont énumérées ici, *cf. supra*, p. 45 et p. 59, n. 30. Sur le symbolisme des couleurs dans l'ésotérisme islamique, voir H. CORBIN, *Temple et Contemplation*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 7-66.

45. Ces dernières phrases mentionnant la science des Balances, fondamentale dans les écrits de Jâbir ibn Hayyân, attestent bien l'antériorité d'Apollonios/Balînâs et son influence sur l'alchimie jâbirienne.

46. Il serait plus littéral, nous le savons, de traduire : « Le Livre majeur » [*al-akbar*] ou « Le plus grand Livre du Soleil ». C'est que l'œuvre comporte un dédoublement du Livre du Soleil et du Livre de la Lune. Il y a le Livre majeur et il y a le Livre mineur. C'est en raison de ce dédoublement que l'on dit tantôt que le « Livre des statues » comporte neuf livres, tantôt qu'il en comporte sept. Nous pensons que les termes français « grand » et « petit » se suffisent ici à eux-mêmes. Il va de soi que le « Grand Livre » est plus grand que le petit. Aussi bien avons-nous, de Jâbir ibn Hayyân, un « Grand Livre de la Miséricorde » *(Kitâb al-rahma al-kabîr)* et un « Petit Livre de la Miséricorde » *(saghîr)*.

47. Cette formule ne préjuge en rien de l'origine islamique du livre. Tout copiste et tout traducteur commencent leur travail par la *basmala*.

48. C'est-à-dire dans le lieu où tout est équilibré, tempéré (*cf.* l'île de Ceylan, où Adam serait arrivé immédiatement après sa chute du Paradis, selon les traditions musulmanes). La Pierre philosophale, résultant de l'application de la science des Balances, est précisément une matière étant arrivée à un parfait équilibre interne.

49. En alchimie les oiseaux sont les symboles des parties volatiles de la matière. *Cf.* Dom A.I. PERNÉTY, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Milano, Arche, 1969, s.v. aigle, corbeau, cygne, paon, phénix, pélican.

50. Cet état intermédiaire est le plus souvent mentionné en

prélude à tous les récits visionnaires. Nous avons déjà fait ci-dessus le rapprochement avec les récits mystiques de Sohravardî. L'état intermédiaire est celui dans lequel on pénètre dans le monde qui est lui-même intermédiaire entre l'intelligible et le sensible, à savoir *'âlam al-mithâl, mundus imaginalis*, le monde *imaginal*. Le Fils du Soleil façonné en une statue parlante, prêtre de son temple et prononçant un prône, est le résultat de l'opération alchimique telle qu'elle est conçue ici. Si son apparition, son épiphanie, est décrite en termes de songe visionnaire, c'est l'indication très nette que le résultat de l'opération alchimique poursuivie dans le laboratoire, a lieu (a son lieu) ailleurs : *in mundo imaginali*, « où les esprits prennent corps et où les corps deviennent esprits », monde des corps spirituels subtils. Passage du « laboratoire » à l'« oratoire » comme lieu des visions.

51. [Le manuscrit B ajoute « et les belles formes ».]

52. La mention de ces deux fêtes typiquement iraniennes est très significative ici dans le texte d'Apollonios. Ce sont deux grandes fêtes de l'Iran zoroastrien qui continuent d'être observées dans l'Iran islamique chiite de nos jours. *Now-rûz* (le nouvel an) marque l'équinoxe de printemps; c'est le premier jour de l'année. *Mehrgân* marque l'équinoxe d'automne. C'est à la veille de Now-rûz que Zarathoustra/Zoroastre pénètre en *Erân-Vêj*, la Terre des visions. En théosophie chiite, la *parousie* du douzième Imâm, l'Imâm présentement caché, doit se produire au Now-rûz. Ce symbolisme correspond à celui qui est indiqué ici. Le calendrier des Nosayris comporte aussi ces deux fêtes, outre certaines fêtes chrétiennes et certaines fêtes chiites. L'auteur ne bloque pas ici sur un même jour Now-rûz et Mehrgân. Simplement il compare la beauté du cérémonial auquel il assiste, aux splendeurs respectives des fêtes de Now-rûz et de Mehrgân.

53. Se rappeler les mines de hyacinthe rouge dans les montagnes autour du Temple, décrites ci-dessus. Voir aussi notre étude « Réalisme et symbolisme des couleurs en cosmologie shî'ite, d'après " Le Livre du hyacinthe rouge " de Shaykh Mohammad Karîm Khân Kermanî (ob. 1870) », *in Temple et Contemplation, op. cit.*, pp. 7-66. [Le *minbar* est une chaire surélevée, souvent mobile, utilisée notamment dans les mosquées, pour le prône de la prière de midi, les vendredis.]

54. Donc de la même « matière » que les gradins de l'escalier montant au pupitre.

55. Donc de même substance et de même couleur que le pupitre lui-même. Mettre en connexion le symbolisme de la « baguette de hyacinthe rouge » et celui du bâton de Moïse faisant jaillir

l'Eau du rocher. Le réseau des symboles devient de plus en plus complexe.

56. On pensera ici au char des Mages, au quadrige des quatre Éléments dans le mithraïsme, au quadrige du Soleil dont les chevaux figurent les Éléments; *cf.* J. BIDEZ et F. CUMONT, *Les Mages hellénisés,* Paris, 1973, t. I, pp. 142 ss. (Dion Chrysostome), 147, n. 2.

57. La statue qui est le prêtre du Temple du Soleil est donc bien une statue sacerdotale *vivante.*

58. Le chiffre dix-neuf a une grande importance arithmologique. En prophétologie chiite, par exemple, chez Haydar Amolî, il est le secret des hiérarchies ésotériques (les sept grands prophètes et les douze Imâms de chacun, 12 + 7 = 19, en étant le prototype). Là même, comme chez Ibn 'Arabî, la structure de ces hiérarchies ressortit à cette science de la Balance qui est l'objet même du grand traité de Jaldakî.

59. Séquence liturgique qui est nettement une interpolation islamique conforme aux usages d'un prône. Glorifier, c'est dire *al-hamd li'llâh, sobhâna-ho.* L'action de grâces, c'est le *shokr.* Le *tahlîl,* c'est énoncer *lâ ilâha illâ Allâh.* Le *takbîr,* c'est énoncer *Allâh akbar.*

60. Tout ce qui précède constitue en effet une doxologie comme on en trouve en tête de toutes les compositions islamiques. Maintenant la Statue-prêtre va parler en son propre nom.

61. L'or, sous quelque aspect que ce soit, médité par les alchimistes, est le « Fils du Soleil »; sinon il n'y a plus d'alchimie. Ce même secret ésotérique est à méditer et à vérifier à tous les niveaux des mondes.

62. Le texte énumère ici plusieurs termes arabes qui, tous, désignent l'or en son état de pureté : *al-dhahab, al-'asjad, al-ibrîz, al-nodâr.*

63. Car c'est le *sirr al-bâtin* qui différencie le travail de l'alchimiste de celui du chimiste tout court. L'un et l'autre peuvent pratiquer les mêmes opérations; ce qu'ils découvrent diffère totalement. C'est ce que n'ont point discerné tous ceux qui ont fait entrer l'alchimie dans l'histoire des sciences, comme un simple chapitre précurseur de la chimie. Que l'on compare avec le *Missa alchemica* de Nicholas Melchior de Hermannstadt (*cf.* C.G. JUNG, *Psychologie et Alchimie,* trad. H. Pernet et R. Cahen, Paris, Buchet-Chastel, 1970, pp. 503 ss.). Pour un chimiste, les espèces saintes ne sont que du pain et du vin. Pour l'alchimiste-prêtre, elles donnent la vie à son corps spirituel subtil, une vie qui n'est pas du tout une métaphore. Comparer ici l'invite impérative à distinguer entre l'or des alchimistes et l'or commun. Il ne s'agit

donc pas de fabriquer de la « fausse monnaie », mais d'accomplir une liturgie de la Nature. Autrement dit, ce n'est pas à fabriquer de l'or monnayable que s'attache l'alchimiste, mais à transformer l'or commun en « or philosophique », celui dont est constituée la Statue-prêtre. Le fils du Soleil, l'or, gisait dans la Terre, dans l'élément de ce nom. Il est transplanté dans la « Terre des philosophes » pour subir l'opération alchimique qui le purifie, le dépouille de sa nature profane, et pour qu'il puisse être modelé en une Statue vivante et parlante qui est le prêtre du Temple de son père, le Soleil. Donc, de l'or qui est plus que l'or, de l'or transmué. Et cela il le devient, lorsqu'il s'est uni à sa blanche épouse (il est alors *mas femineus*). Et c'est en un songe visionnaire, *in mundo imaginali*, qu'il se manifeste.

64. [Le manuscrit B donne : « à un rang inouï ».]

65. Voir *En Islam iranien*, II, pp. 301 ss. la traduction (d'après Pseudo-Majrîtî, *Das Ziel des Weisen*) de cet épisode de la rencontre initiatique d'Hermès avec sa *Nature Parfaite*. C'est ce même récit qu'Apollonios/Balînâs reprend à son compte. Certains passages ici du *Livre des Statues* concordent littéralement avec ce qu'on peut lire dans le *Sirr al-khalîqa (le Secret de la Création*, intitulé aussi *K. al-'ilal, Livre des Causes). Cf.* Julius RUSKA, *Tabula Smaragdina, op. cit.*, pp. 132-135 du texte arabe, et pp. 135-139 de la trad. allemande. Bien entendu, il eut été intéressant de comparer. Nous n'en avons ni la place ni le loisir ici.

66. [« Un lignage », ar. : *nisba*, à l'origine « rapport de consanguinité », et dans un sens plus large « relation ».]

67. [Le terme *khalîfa*, traduit par « vicaire », « lieutenant », « diadoque », désigne le remplaçant ou le successeur d'un souverain ou d'un maître. Ainsi les successeurs du Prophète Mohammad, à la tête de la communauté musulmane, ont-ils pris ce titre de « calife » (– de l'Envoyé de Dieu). Dans un sens plus profond, le Coran (II, 28) annonce que l'homme, Adam, fut créé par Dieu comme son *khalîfa* sur la terre.]

68. La Statue-prêtre est elle-même *Filius Philosophorum*, et parce qu'elle conjoint le masculin et le féminin, elle a la vertu de produire elle-même en la personne de l'alchimiste pratiquant et méditant ce même *Filius Philosophorum* (*cf.* déjà ci-dessus note 63). C'est précisément à ce mystère que sont initiés ici les adeptes rassemblés en songe visionnaire dans le Temple du Soleil. Tout cela confirmé par l'affirmation répétée dans le commentaire que la Statue est faite non pas de l'or commun, mais de « l'or des Philosophes ».

69. *Cf.* ci-dessus notre « Prélude », § 5, la « parabole du blé ». Le blé n'est pas, certes, la Pierre philosophale. Celle-ci est homo-

loguée symboliquement aux nourritures terrestres croissant du sein de la terre. « Néanmoins, commente Jaldakî, les Philosophes ne sèment dans leur Terre que la semence produisant des choses désirées, pareilles au blé et autres nourritures, aux breuvages, aux vêtements, à tout ce dont ils ont besoin. Et cela, c'est que la semence des Philosophes produit l'Élixir, et que l'Élixir produit l'or abondant et précieux. Lorsque quelque chose comme cela est sous la main du Philosophe, il lui suffit d'une petite quantité pour nourrir une grande foule d'hommes et d'animaux. » Une foule d'hommes qui seront autant de *Filii Philosophorum;* des animaux qui seront les animaux symboliques peuplant les alentours du Temple du Soleil.

70. Ar. : *ahl al-tahqîq,* ceux qui ont eu accès au sens vrai *(haqîqa),* par la compréhension du sens intérieur *(bâtin),* ésotérique.

71. Tantôt le sens figuré *(majâz)* sera le sens propre, s'agissant de l'or des Philosophes, tantôt celui-ci sera lu comme *majâz,* l'or « du commun » étant pris comme sens figuré.

72. Unité de l'espèce *(naw')* et dualité quant à la personne *(shakhs)* et la forme *(sûra) :* c'est moins l'idée de l'androgyne que celle du couple hermétiste que désigne ici Jaldakî (voir « unité de l'essence sans confusion des personnes » dans la Trinité).

73. Littéralement : « quand l'ouvreur a ouvert ». La racine *FTH* (ouvrir) a également le sens de « vaincre », « conquérir ».

74. [Jaldakî a expliqué précédemment (*cf. supra,* p. 45) que la première composition *(tarkîb)* ou union nuptiale *(tazwîj)* consiste en l'union du Feu et de l'Eau; la seconde, de la réunion de l'Air et de la Terre.]

75. Ar. : *lisân al-hâl,* c'est-à-dire : « Laisser parler son état sans avoir besoin de prononcer un mot », par exemple pour des choses. Chez les soufis, ce « langage silencieux » exprime l'état spirituel; il rejoint la notion de « langage des oiseaux ».

76. Ce *hadîth* à forte réminiscence platonicienne exprime ce que Jaldakî entendait, au paragraphe précédent, par « Balance de la prédétermination » *(mizân al-taqdîr).* Ici, les deux plateaux de la balance, ce sont les deux esprits qui se sont connus dans la préexistence. La Balance est en équilibre lorsqu'ils se retrouvent et se reconnaissent en ce monde : c'est là « cause supérieure pour la conservation de l'ordre du monde par l'amour et la dilection ».

77. [Existenciation, ar. : *îjâd.* Le manuscrit A donne *ihâd,* unification.]

78. « Les conjonctions » : l'arabe *qirânât* désigne aussi bien le rapport astronomique entre deux planètes que l'union et le mariage humains. Il ne s'agit pas ici d'astronomie ordinaire. Par leurs

mouvements, soleil et lune forment les dessins d'un texte chiffré, qui peut nous renseigner sur les changements d'état dans les entités terrestres.

79. [*Cf. supra*, note 74.]

80. Soufi égyptien, mort en 245[859], auquel sont attribués un certain nombre de traités et de dires en sciences occultes. Sur les œuvres alchimiques transmises sous son nom, *cf.* SEZGIN, *op. cit.*, p. 273.

81. [Désignation courante du pain en arabe parlé d'Égypte, pays où Jaldakî passa la dernière partie de sa vie.]

82. [Sur ce rôle essentiel attribué à la bile jaune *(mirâr)* – c'est-à-dire à l'Élément sec et chaud –, *cf. Dix traités d'alchimie* de Jâbir ibn Hayyân, trad. P. Lory, Paris, Sindbad, 1983, pp. 101-103.] Autre lecture possible : *marâr*, sorte d'aubépine.

83. *Cf. supra*, note 33.

84. La manipulation des objets naturels sert de support à une méditation qui construit la statue intérieure, le corps subtil et le monde imaginal de celui-ci. Toute la prospérité décrite ci-dessus, celle des hommes et celle des bêtes, concerne alors la population de ce mésocosme.

85. [Littéralement : « un agent *(fâ'il)* dans un récipient *(qâbil)* ».]

86. Nous avons donc ici un discours à deux degrés : le Sage parle d'après la langue de la Statue, le *je* est donc le *je* de la statue. A son tour, celle-ci parle par la langue du Soleil, le *je* étant ici celui du Soleil dont elle est le fils. On prévoit une difficulté qui n'existait pas pour Apollonios : Dieu est l'Agent par lequel agissent les agents. Mais ici c'est le Soleil l'agent par qui agit l'agent-être qui illumine.

87. [Sur cette cosmologie des Éléments répartis en sphères concentriques, *cf.* P. KRAUS, *op. cit.*, pp. 137 ss.]

88. L'Air est donc envers le Soleil dans le même rapport que les causes secondes à l'égard de la première. Il éclaire parce qu'il accueille le Soleil. C'est pourquoi il y a du jour partout où l'air pénètre.

89. [« Chymique », ar. : *kaymûsî*, « assimilé par le suc gastrique », *kaymûs*, du grec *khumos* (d'où le français « chyme »).]

90. C'est-à-dire : même s'il est parmi ceux qui sont biologiquement vivants, il est spirituellement mort. La vie biologique est un dérivé, un phénomène momentané dû au fait que le corps organique est l'habitacle d'une lumière. Par cette Lumière, qui est essence de la Vie et *dhât*, forme essentielle, en l'homme, il s'agit de vaincre la mort au sens vrai, la mort spirituelle, la disparition de la lumière. C'est à cela que tend l'opération alchi-

mique méditée dans ces trois phases, c'est là l'objet principal de l'enseignement du *Livre des sept Statues.*

A propos du sens de la vie, qui est éclosion de la lumière en l'homme, voir ce passage du roman initiatique ismaélien, *Le Sage et le Disciple :* « Sâlih est donc mort? – Non, désormais jamais il ne mourra... » (*Cf.* H. CORBIN, *L'Homme et son Ange,* Paris, Fayard, 1983, pp. 159-160). Ce qui n'est pas une métaphore; la métaphore, c'est la vie biologique.

91. Nous trouvons la même remarque chez Sohravardî : en soi, la lumière est bel et bien une substance permanente, elle n'est dite « accident » que par rapport au corps dans lequel elle demeure momentanément.

92. C'est donc cette lumière constituant l'individualité spirituelle que l'enseignement alchimique a pour fin d'éveiller et de communiquer. Une âme peut mourir, l'immortalité n'est pas donnée *eo ipso :* elle est une conquête spirituelle.

93. Cette présentation des parties constitutives de l'individualité « intérieure » de l'homme diffère notablement de ce qui nous est connu dans d'autres visions anthropologiques, bien qu'on y trouve des concepts employés par les *falâsifa :* « intellect matériel » (*'aql mâddî*), « esprit sensitif » *(rûh hissî)*... Elle demanderait toute une étude à elle seule. Sur la notion (hermétiste) de Nature Parfaite, *cf. En islam iranien, op. cit.,* index s.v.

94. [Sur ce terme de « sans fumée », *cf. supra,* p. 51 et note 38. L'adjectif *khannâs,* traduit ici par « satanique », signifie « furtif », « prompt à s'écarter », et qualifie Satan dans le Coran (CXIV, 4) et le *hadîth.* On peut donc supposer que c'est la zone instable, fragile et facilement tentée du composé humain qui est visée ici. Voir également *supra,* p. 53 et note 41. Il est à noter que le Coran (XVIII, 48) qualifie précisément Iblîs de « djinn ».]

95. Autre lecture possible : « Il perdure en cette lumière permanente, dans sa *propre* essence », *bi-dhâti-hi,* dans son individualité spirituelle intérieure.

96. Sur les notions de « Grande » et de « Petite Résurrection », *cf.* notre *Corps spirituel et Terre céleste, op. cit.,* pp. 194 ss. (texte de Mollâ Sadrâ) et pp. 211 ss. (texte de l'école shaykhie).

97. Ar. : *qita' mafrûda,* c'est-à-dire en géométrie des segments posés par hypothèse, *a priori.* Il s'agit donc bien de coupures, de fragmentations qui sont essentiellement œuvres de la pensée, représentations mentales.

98. Sur ces questions de « temps absolu » et de « temps limité » dans la pensée islamique, *cf.* H. CORBIN, *Temps cyclique et Gnose ismaélienne,* Paris, Berg International, 1982, pp. 39 ss.

99. Cette expression *jomhûr al-hokamâ'* évoque le titre *Turba*

Philosophorum donné à un texte alchimique latin, probablement traduit à partir de l'arabe au XII[e] siècle, qui relate la réunion d'une sorte de « synode » des alchimistes les plus célèbres, où chacun transmet son enseignement ou son avis sur les principes et les opérations du Grand Œuvre.

100. [D'après le Coran (IV, 156) et les traditions islamiques, Jésus n'est pas mort sur la croix, il a été élevé vivant aux cieux.]

101. [Il s'agit des principales dynasties ayant régné sur le monde musulman médiéval (les Omayyades de 660 à 750, les Abbassides à partir de 750), en particulier sur l'Égypte où résidait Jaldakî, comme les Fâtimides (911-1171), les Ayyoubides (1171-1250), et le « gouvernement des Turcs », c'est-à-dire celui des Mamelouks, érigé en 1250 et qui perdurait à l'époque où Jaldakî rédigea ses œuvres.]

102. Coran XXV, 40. Le verset complet est le suivant : « [Nous avons aussi anéanti] le peuple de 'Âd et de Thamûd, les " gens du puits " et bien des générations entre ceux-ci. »

103. Littéralement : « De beaux et de gracieux visages. » Cette sensibilité à la beauté de la nature est à remarquer, elle est rare dans les œuvres des penseurs musulmans, qu'il s'agisse des *falâsifa*, ou plus encore, des théologiens *motakallimûn*.

104. « Qui délimite », *mohaddid*, est un adjectif rapporté généralement à la neuvième sphère, où est situé le plus souvent le Trône *('arsh)* divin qui entoure toute la création. L'affirmation qui suit, qualifiant cet esprit *(rûh)* de premier des corps, ne peut désigner qu'une entité d'une matière absolument subtile.

105. Voir quelques passages traduits de ce « Dialogue de la reine Cléopâtre et des Philosophes », par A.J. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et Mystique païenne*, Paris, Belles-Lettres, 1967, pp. 241-246. Voir aussi Jack KINDSAY, *The Origins of Alchemy in Greco-Roman Egypt*, Londres, 1970, pp. 253-277 (Kleopatra).

106. Trad. A.J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, pp. 241-243. Voir aussi *ibid.*, p. 244, n. 61 sur le thème du Temple et de l'idole (Livre de Kratès) illustrant au mieux la scénographie du *Livre des sept Statues* d'Apollonios/Balînâs.

107. *Cf.* Gershom SCHOLEM, « Alchemie und Kabbala, ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik », *in Monatschr. f. Gesch. und Wissenschaft des Judentums*, 1925, n° 69.

LE « LIVRE DU GLORIEUX »

de

Jâbir Ibn Hayyân

1. – *Alchimie et Gnose ismaélienne.* – Deux grands progrès de l'islamologie au cours des dernières décades ont été sans contexte, d'une part la mise au jour et un début d'édition de cette vaste littérature théosophique ismaélienne que longtemps l'on avait cru perdue [1]; d'autre part, la mise au jour et la classification des restes de l'immense *corpus* d'écrits alchimiques arabes attribués par la tradition à Jâbir ibn Hayyân. Par là même se trouvaient fondées les recherches tendant à en fixer l'origine et à en développer le contenu, précisément en connexion avec cette phase essentielle que constitue pour l'Islam la Gnose ismaélienne. Il reste beaucoup à faire; des textes de grande étendue doivent être atteints pour permettre les analyses approfondies de complexes d'idées encore indévoilés.

Du moins la voie a-t-elle été frayée vers le but, par le labeur écrasant auquel le regretté Paul Kraus avait consacré la tâche de sa vie. Il suffit de feuilleter les trois compacts volumes qui en furent l'aboutissement, pour deviner les longues années de recherches et d'abnégation qu'ils ont exigées [2]. Identifier chacun des

écrits jâbiriens (que le contenu ou que le titre seul nous ait été conservé) en vue d'une bibliographie raisonnée; en coordonner le système scientifique et technique avec l'univers de la science grecque tardive, ce n'était là pourtant qu'une partie de l'œuvre. Dans la pensée de son auteur, elle devait trouver son couronnement dans l'étude des connexions entre l'alchimie jâbirienne et cet univers religieux ismaélien auquel Jâbir réfère expressément et fréquemment. Elle se proposait enfin de rejoindre la tradition du Jâbir ou *Geber* latin. La mort tragique de Paul Kraus (1944) ne lui aura pas permis, hélas! d'achever l'imposant édifice qu'il avait entrevu [2].

Le petit livre que Jâbir intitule le *Livre du Glorieux* est un de ceux qui ont le plus d'importance pour une telle étude des connexions alchimico-religieuses. Bien qu'il soit hérissé de difficultés, on en proposera ici une traduction d'un littéralisme que l'on s'est efforcé de rendre aussi élégant que possible. Un motif unique, mais au double aspect, aura été décisif. Il y avait à prolonger le souvenir d'un ami disparu dont je connus de près le labeur et le mérite. C'est en sa compagnie que cette traduction française du *Livre du Glorieux* commença de naître, il y a une quinzaine d'années. Nos entretiens répétés nous permirent à l'époque, de prendre conscience de nos préoccupations respectives quant à la conception fondamentale de l'alchimie. Peut-être était alors pressentie par l'un de nous, la voie dans laquelle il fallait chercher la clé de cet univers aux symboles étranges, dont le point de départ et le point d'arrivée restent insaisissables si l'on ne dispose que de catégories philosophiques ou historiques impuissantes à le ressusciter vraiment « au présent », parce qu'elles lui sont étrangères. Et c'est pourquoi, prolonger le souvenir c'était ici l'amener à éclore comme une attente dont l'accomplissement

aura achevé de motiver la présente recherche. Son dessein est d'offrir au vénéré jubilaire à qui est dédié le présent volume *, un de ces textes si difficilement accessibles, mais recelant une confirmation des admirables analyses qui ont incorporé désormais le secret de l'alchimie à notre anthropologie même.

Les travaux de Paul Kraus étaient tout orientés dans le sens d'une histoire des sciences. Ses recherches scrupuleuses tendaient à montrer que la théorie jâbirienne par excellence, la théorie de la Balance, « représente au Moyen Age la tentative la plus rigoureuse pour fonder un système quantitatif de sciences naturelles ». En était donc intentionnellement absente toute considération tendant à rechercher le processus psychique qui en fut la base et en reste la clé, celui qui en assure la validité permanente sous l'horizon de l'Ame, même et surtout s'il ne lui confère pas de sens technique pour un laboratoire de nos jours. C'est pourquoi nous considérons comme une tâche non seulement possible mais impérative, la recherche d'une jonction entre les analyses et commentaires de textes techniques naguère encore indéchiffrés et cet autre déchiffrement qui porte sur le secret permanent de l'Ame. Puisse le présent travail apporter à cette jonction une première et modeste contribution.

Aussi bien la voie est-elle toute tracée, du fait que soit maintenant établie la signification religieuse de l'alchimie jâbirienne. Même l'historien des sciences ne peut pas être inattentif au fait que bien des indications éparses dans le corpus jâbirien, en marquent nettement l'orientation vers une science de l'Ame et vers une réalisation dont l'Ame est elle-même l'ins-

* C'est-à-dire C.-G. Jung, à qui avait été dédié le vol. XVIII du *Eranos-Jahrbuch*, où parut cette étude, en 1950, pour son soixante-quinzième anniversaire.

trument et le lieu. Sans doute fera-t-il valoir qu'il convient d'en attribuer les parties à des auteurs d'âge différent (mais d'un siècle au plus). Cela n'altère en rien le concept même de l'alchimie dans la *tradition* jâbirienne qui, en tant que tradition, possède du moins son homogénéité. C'est pourquoi si, par exemple, la collection appelée les *Soixante-Dix Livres* décrit l'appareil de distillation en mentionnant des tiges de bambou et de myrte, est-ce bien aux catégories d'une science « sécularisée » et érigeant en norme sa seule évidence, qu'il faudra demander de sauvegarder en ce cas le sens propre? Le « sens propre » ici même, n'est-ce pas précisément celui qu'indique une autre collection du corpus (les *Cinq Cents Livres*), lorsque le *Livre du Mercure occidental* [4] établit qu'« il ne s'agit pas ici du myrte [naturel] que vous croyez; car nous avons la coutume d'enlever aux choses leurs véritables noms, pour leur donner celui d'une chose connue ». Et lorsque le même texte déclare que les *Soixante-Dix Livres* en entier sont écrits en langage chiffré *(ramz)*, et que les tiges de myrte correspondent à ce que Marie a appelé les « échelons d'or » et Démocrite « l'Oiseau vert », ce n'est là sans doute ni consommer la décadence de l'alchimie, ni construire une allégorie au sens actuel de ce mot [5]. Toghrâ'î, l'alchimiste d'Ispahan (ob. 515 [1121]), suivait expressément la même voie en commentant Jâbir, et en montrant par exemple dans la métempsychose un symbole alchimique [6].

Il importe de ne pas confondre un « symbole » avec une construction « allégorique », laquelle est une abstraction se détournant et se privant de la réalité sensible. Ce serait manquer l'idée même de l'Œuvre. Le paradoxe tend peut-être le mieux son piège dans les textes qui traitent de la génération d'un être humain par l'Art (ce qui est loin d'équivaloir au sens moderne d'« artificiel »); à les prendre selon la positivité d'un

pseudo-littéralisme défini sous un tout autre horizon, ces textes sont particulièrement extravagants [7]. Je ne crois sincèrement pas qu'il puisse s'agir là de la production d'automates auxquels on insufflerait après coup on ne sait quel intellect, un de ces robots en l'image desquels se complaisent certaines fantaisies modernes, quand elles n'en tentent pas une anticipation tragique sur la personne d'êtres humains réels. Si l'on a présent à l'esprit tout ce qu'ont dégagé les analyses de C.-G. Jung, on ne s'étonnera pas de trouver dans l'exposé jâbirien de la « science du faire-être » *('ilm al-takwîn)* la récurrence des symboles de l'oiseau et de l'œuf [8]. Mais mettre en doute (et au défi) que la description ait un sens quelconque pour un « homme de laboratoire », ce n'est nullement tendre pour autant à réduire l'ensemble de cette science à une « allégorie » alchimique.

La présence de ces symboles est un rappel que l'instrument de cette science reste l'Imagination active, et qu'il n'y a pas lieu de poser en dilemme : ou le sens propre ou le sens allégorique. Le sens propre de l'Œuvre alchimique c'est de donner naissance au *Corpus glorificationis*, à cet être nouveau que désignent des centaines de noms et d'images différentes. Cette Opération ne se sépare pas des matières sensibles qu'elle traite, mais comme le montrait déjà Mircea Éliade [9], l'alchimie est une forme d'ascèse, projetant son dessein sur les corps naturels, pour l'intérioriser alors et fondre et mouler simultanément, dans l'intime de l'Adepte, le corps mystique de la résurrection, exempt de toute impureté. Que Jâbir propose comme terme de l'Opération la génération de philosophes-prophètes serait, sinon, une inexplicable énigme ou une insupportable absurdité. En outre, s'il décrit avec soin le moule à confectionner et utiliser (construit à l'image du Cosmos) en faisant observer que cet Art

est comparable à celui de l'Imagier, là est la confirmation la plus sûre que cette opération représente la forme alchimique de celle qui, en général, conjoignant iconographie et ritualité, réalise simultanément construction objective et assimilation intérieure. C'est une liturgie mentale, opérant avec des réalités sensibles très concrètes, projetant en elles et réalisant en elles la dramaturgie de sa propre transmutation intérieure [10]. L'alchimie présuppose essentiellement cette activité herméneutique à plusieurs sens simultanés, convertissant les uns dans les autres les différents niveaux du réel [11]. A ce titre l'alchimie est une application, et peut-être l'application par excellence, de ce *ta'wîl* ou herméneutique spirituelle, *exegesis* de l'âme qui est le fondement même et le but de la théosophie ismaélienne.

Ces prémisses très brièvement posées, quelques rappels sont nécessaires pour élucider la nature du *corpus* jâbirien, ainsi que la place et la signification qui reviennent au petit traité dont on lira plus loin la traduction (§ 5). C'est à Berthelot que revient le mérite d'avoir fondé l'étude de l'alchimie arabe sur des bases sérieuses; mais tout préoccupé du problème du Jâbir (ou *Geber*) latin, et par manque bien excusable à l'époque d'une documentation suffisante, il avait abouti concernant l'œuvre de Jâbir à des dénégations qui nous apparaissent aujourd'hui sommaires et infondées [12]. En revanche Holmyard milita, il y a une trentaine d'années, par tous les arguments possibles en faveur de l'authenticité de la tradition : Jâbir aurait réellement vécu au IIe [VIIIe] siècle, aurait bien été le disciple du Sixième Imâm, Ja'far al-Sâdiq, et serait bien l'auteur de la volumineuse collection d'environ trois mille traités qui lui sont attribués [13]. Il est vrai que, parmi ces traités, certains représenteraient peut-être plusieurs centaines de pages imprimées [14], mais

nombre d'autres se réduisent aux proportions d'un chapitre de quelques pages. Et si l'on songe aux proportions monumentales de l'œuvre d'un Ibn'Arabî, il ne serait pas matériellement impossible qu'un seul écrivain eût pu les rédiger. Mais il y a plus grave.

A la suite de J. Ruska qui adoptait une position moyenne, excluant l'inspiration directe de l'Imâm Ja'far mais acceptant une tradition ayant ses centres en Iran [15], Paul Kraus fut amené à un examen approfondi du problème [16], pour aboutir à des conclusions et réserves d'une extrême prudence. Il en résulterait que le *corpus* fût l'œuvre non d'un auteur unique mais de toute une école, et que les différentes collections le constituant se sont succédé dans le temps, dans un ordre que l'on peut approximativement restituer. Il faudrait en dater l'éclosion aux alentours des IIIe et IVe siècles de l'hégire (IXe-Xe s. A. D.) et non pas au IIe-VIIIe siècle. Il y aurait ainsi quelque analogie entre la collection des écrits jâbiriens et celle des écrits hermétiques : autour d'un noyau primitif se serait produite une cristallisation d'idées et de doctrines dont le grand labeur de Kraus s'est appliqué à retracer les phases [17]. Pourtant, si l'on est en droit d'instituer un contraste entre les collections ayant un caractère purement technique, de données dites « expérimentales » pures, et celles auxquelles nous avons fait déjà allusion, présentant un caractère spéculatif, aux données intériorisées, il n'est pas sûr que ce contraste soit absolument décisif. Pour notre part, nous ne croyons pas à la possibilité de séparer ces traités les uns des autres, sans en briser la signification, c'est-à-dire sans isoler artificiellement un sens « propre » et un sens soi-disant « allégorique [18] ». Nous aurons à revenir plus loin sur le caractère et la portée de la « science de la Balance ».

Beaucoup plus judicieuse et décisive s'avère en

revanche l'objection tirée des références fournies par les textes. En premier lieu, le fait que parmi les plus anciens traités, certains réfèrent aux écrits arabes attribués à Apollonios de Tyane (Balînâs). Or le médecin et alchimiste Mohammad Ibn Zakaryâ Râzî (ob. ca 320 [932]) date lui-même ces textes du règne du calife Ma'mûn (198-218 [813-833] [19]). D'autre part et surtout, puisque c'est cela qui donne à l'alchimie jâbirienne sa signification et sa marque propre, il y a le fait que la collection des *Livres des Balances* et celle des *Cinq Cents Livres* réfèrent à l'enseignement des ismaéliens, des qarmates et autres sectes ultrachiites [19]. L'éclosion de ces enseignements ainsi présupposée, il apparaît avec évidence que nos collections ont été composées vers la fin du IIIe [IXe] siècle ou au début du IVe [Xe] siècle.

On voit donc l'extrême réserve dans laquelle sur le plan historique positif, on est forcé pour le moment de se maintenir. Qu'il y ait eu un Jâbir ibn Hayyân alchimiste, disciple de l'Imâm Ja'far et mort à Tûs dans le Khorâsân en 200 de l'hégire, il n'y a aucune raison décisive de le contester. Mais qu'en ce cas, bon nombre des données mêmes du *corpus* postulent aussi une pluralité d'auteurs de date plus tardive, il serait difficile de le nier. Qu'en conséquence la figure de Jâbir, qui est présente tout au long des livres, prenne une signification qui dépasse les limites et le *situs* d'un simple individu historique, cela même nous sera suggéré pour finir, et sur un plan où la fréquente et solennelle prise à témoin de l'Imâm (« j'en atteste mon Maître ») révélera son ordre propre de vérité.

Les références aux doctrines ismaéliennes caractérisent en propre l'alchimie jâbirienne. Sans ces prémisses, le *Livre du Glorieux* serait un texte inintelligible; force est donc de les évoquer ici brièvement. Ce petit traité, par bonheur conservé, est un de ceux

dans lesquels s'esquisse avec le plus de décision l'arche qui relie et conduit la spéculation alchimique au système théosophique des ultra-chiites. Qui est ce « Glorieux » dont le livre est consacré à définir le rang éminent parmi les figures d'une énigmatique Triade?

Le système de la pensée ismaélienne est en « forme » de cercle (au sens des *Gestaltistes*). Pénétrer en un point c'est s'obliger à faire le tour pour comprendre. Prenons comme point de pénétration précisément cette théorie des Cycles qui caractérise la conception ismaélienne de l'histoire et qui est entièrement adoptée par Jâbir [20]. Elle pose une succession cyclique de révélations constituant l'histoire humaine, laquelle se divise en sept Périodes ou millénaires, inaugurées chacune par un Prophète. Ajoutons que lors de son plein développement, la spéculation ismaélienne posera un schéma encore plus grandiose : ces Cycles de sept Périodes alternent eux-mêmes en une succession de Cycles de Dévoilement et de Cycles d'Occultation, dont la totalité constitue le Grand Cycle cosmique [21]. Notre Cycle actuel d'Occultation ne fait que succéder à un Cycle bienheureux de Dévoilement dont le père d'Adam fut le dernier Imâm, mort en pleine jeunesse. Chaque Prophète inaugurant un Cycle est suivi de sept Imâms détenteurs du sens ésotérique de sa doctrine auquel ils initient, par l'intermédiaire de leurs hiérarques, ceux qui s'en montrent dignes. Le Septième Imâm clôt la Période. Le Septième Imâm de tout un Cycle instaure la « Grande Résurrection » *(Qiyâmat al-Qiyâma)*.

La nature de cet Événement est déjà insinuée dans les noms mêmes qui désignent le Prophète et l'Imâm et déterminent leur rapport. Le Prophète est un Parlant *(Nâtiq)*; il *énonce* la Loi religieuse. L'Imâm est un Silencieux *(Sâmit)*; il est le détenteur du sens ésotérique. Remonter de la religion littérale jusqu'à

celui-ci, c'est accomplir l'*exegesis* spirituelle, le *ta'wîl* (« ramener, faire revenir »); et c'est en cela que consiste essentiellement la Gnose ismaélienne. Le *Sâmit* est la typification silencieuse de la *Deitas abscondita*, la Déité restant absolument inconnaissable et insondable [22]; à cette abscondité s'origine l'inspiration théophanique de la pensée ismaélienne, en contraste avec le dogme des théologiens de la Loi et de la lettre révélée. Simultanément s'annonce comme une perpétuelle instance le renversement possible de l'ordre archétypique de préséance. La doctrine officielle des Fâtimides pose la préséance du *Natîq* sur le *Sâmit*. Jâbir en revanche, prenant parti pour la tendance toujours latente dans l'ismaélisme et qui fera solennellement éclosion dans l'ismaélisme réformé iranien (proclamation de la Grande Résurrection à Alamût, le 8 août 1164) – pose la préséance du *Sâmit* sur le *Nâtiq*. Ces simples prémisses nous mettent à la source des discussions qui occupent le petit *Livre du Glorieux*, concernant l'ordre de préséance entre les hypostases de la Triade-archétype, en fonction duquel il s'agit de déterminer le rang du Glorieux.

Cette thématisation du « rang hiérarchique » est non moins caractéristique. Ismaéliens et autres ont développé un système complexe aux articulations variables (on peut avoir cinq, sept, neuf ou dix grades faisant suite à l'Imâm). Hiérarchie et *ta'wîl* commandent et modèlent un même type d'ontologie. Chez Jâbir, le développement atteint jusqu'à cinquante-cinq grades, correspondant aux cinquante-cinq Sphères célestes. Cette multiplication maintient la même pensée fondamentale : les degrés de la hiérarchie terrestre ésotérique correspondent aux degrés de la hiérarchie angélique céleste. Il y a des « anges » célestes et des « anges » terrestres, à tel point que le terme *malâ'ika* (anges) sera applicable également aux *hodûd*

ou dignitaires ésotériques; les uns et les autres sont ontologiquement caractérisés comme « personnes spirituelles » *(ashkhâs rûhânîya)* [23]. Tout cela, bien entendu, a sa réalité dans une région « mésocosmique » sacrale, donnant son sens à chacun des hiérarques, majeurs ou mineurs, mais ce mésocosme défie toute enquête et vérification sociologique. Quant à la notion d'« Ange » qui définit l'appartenance à ce monde intermédiaire [24], elle pourra peut-être nous aider finalement à entrevoir le sens mystérieux du « Glorieux ».

La première tendance aurait été de penser que le Glorieux fût l'Imâm attendu, celui qui doit instaurer le règne de la religion purement spirituelle. En fait, Jâbir proclame l'avènement très proche de cet Imâm, en termes empruntés au vocabulaire qarmato-ismaélien [25]. Apparaissant pour accomplir le redressement universel, son premier acte sera « la composition des Écritures sur les sciences occultes qui avaient été en exil, ainsi que l'exposé de leurs arguments [26] ». Nulle part cependant, Jâbir n'identifie le Glorieux avec cet Imâm eschatologique, bien que le Glorieux ait lui aussi un sens eschatologique. Le principe de son investiture (il est « l'adopté de l'Imâm ») bouleverse même l'ordre prévu de la succession imâmique dynastique. Dès maintenant il faut chercher une indication (aucun texte de Jâbir ne nous livrant encore la construction définitive) dans la direction où l'on voit la vision alchimique se souder à la représentation même de l'Imâm; c'est là que l'on peut espérer entrevoir comment le Glorieux, à l'instar de l'Imâm proclamant la Résurrection, devient lui aussi un Parlant, mais « parlant » le sens qui délivre non pas dictant la lettre qui contraint, un Énonciateur qui reste fixé sur le Silencieux (cf. § III du texte).

Le trait décisif est en effet dans la connexion que

l'on voit s'instituer. Dans les cercles où fermentaient les spéculations religieuses gnostico-ismaéliennes, on donnait par excellence le nom d'Imâm [27] au « Résurrecteur » attendu à la fin du Cycle, celui dont l'apparition instaurera un monde régénéré. Or dans le *Livre des Rectifications de Platon* [28], dans lequel Platon est considéré comme initiant son disciple Timée aux secrets de l'Alchimie [29], Jâbir lui prête ce propos :

> « Ne sais-tu pas, mon fils, que le monde est constitué par le Feu, l'Air, l'Eau et la Terre? Si jamais tu désires réunir ces quatre principes, tu pourras produire le Monde. Or, il y a trois sortes de Mondes : fais attention lequel de ces mondes tu désires et mets-toi à le produire [30]. »

Mais il n'y a pas d'hésitation concevable; le monde qu'il s'agit de produire, c'est le Troisième Monde. Déjà dans le *Livre de la Miséricorde* et sous l'autorité de Platon également, Jâbir énonçait une de ses doctrines de prédilection : le parallélisme entre le macrocosme, le microcosme (l'homme) et le mésocosme qui est identifié à l'Œuvre alchimique [31]. A cette identification répond celle qui dans le *Livre de la Royauté* (intitulé ainsi parce qu'il se rapporte à l'Opération royale) [32], donne à l'Élixir le nom d'Imâm. C'est tout le cosmos religieux de l'Imâm ismaélien qui se trouve projeté dans l'Opération alchimique : ce mésocosme, ce Troisième cosmos ou monde intermédiaire, résout simultanément la médiation instituée alchimiquement entre le Ciel et la Terre, et la dramaturgie cosmique conçue par la théosophie spéculative de l'ismaélisme. Et la figure-archétype en qui s'accomplit cette Résurrection, hors des computs qu'elle abroge, serait précisément celle du Glorieux [33].

La science et la technique qui président à cette

Opération, opèrent sur une matière qu'il importe chaque fois de quantifier, mais cette quantification en fait ne sera pas appliquée à saisir cela seul qui, pour notre science actuelle, serait proprement quantifiable. Ce qui préoccupe la « science de la Balance » (*cf. infra*, § 4), ce qui la fonde et ce qu'elle saisit, c'est en propre l'Énergie de l'Ame démiurgique du monde; il va de soi que ses notations ne peuvent guère correspondre à nos nomenclatures et formules modernes, et le paradoxe que cette science affrontait ne pouvait s'exprimer qu'à travers les symboles d'une algèbre, laquelle, considérée en dehors de ses prémisses, n'apparaîtrait que comme une « superstition » ou une matérialisation ridicule. C'est le même symbolisme des lettres, ce sont les mêmes opérations mentales accomplies sur l'indice qualitatif de ces lettres, que Jâbir applique à scruter l'archétype de la Triade divine, en vue de définir l'ordre hiérarchique des trois hypostases désignées par les lettres-symboles 'AYN-MÎM-SÎN, ordonnance variable en fonction du concept même de l'archétype. La solution personnelle de Jâbir se fera jour dans ce *Livre du Glorieux*, dont il n'est pas exagéré de dire qu'il « dépasse en hardiesse et abstrusité théosophique tout ce que la Gnose de l'époque a pu imaginer [34] ». Hardiesse que l'on mesurera en effet, une fois compris ce que désignent les trois lettres symboliques, et ce qu'implique la préséance du Glorieux sur le MÎM et le SÎN.

2. – *Les trois hypostases dans la Gnose chiite.* – Bien que les textes connus soient encore extrêmement rares, on peut établir que l'usage des trois lettres symboliques en question avait cours chez un grand nombre de sectes du chiisme extrémiste aux alentours des III^e^ et IV^e^ s. [IX^e^-X^e^], mais il semble que seuls les

Nosayris l'aient conservé jusqu'à nos jours. Sur ce point, c'est à une étude magistrale de L. Massignon que nous devrons les principales lumières éclairant en ce sens les discussions contenues dans le *Livre du Glorieux* [35].

Avant toutes choses, le problème que l'on affronte ici est la simultanéité, la *coincidentia* de l'historique et de l'éternellement présent; du concret unique, personnel, et de l'archétypique. Entre les trois figures historiques (Mohammad comme Prophète, 'Alî comme Imâm, Salmân comme leur Compagnon) et ce à quoi les trois lettres initiales de leurs noms respectifs réfèrent comme à leur archétype, la relation éprouvée tisse une telle contexture (comme dans le cas des récits évangéliques) qu'aucun scalpel critique ne peut prétendre, sans briser la trame, isoler ce qu'il serait convenu d'appeler, d'une part biographique et historique, d'autre part légendaire et mythique [36]. Chaque personne et sa *geste* sont si hautement archétypiques, qu'elles sont bien respectivement la personnification et la *geste* de l'archétype. Dans cette simultanéité, on découvre à la fois l'archétype de l'Individuel et l'Individuel comme archétype (jusque dans les événements les plus personnels). C'est pourquoi dans la « répétition de l'archétype », il n'y aura pas réduction de l'individuel à l'exemplaire, au sens d'une réduction de l'Événement à la catégorie, qui abolirait en fait chaque fois et l'individuel et l'Événement [37], mais bien plutôt une promotion de l'Événement (en un sens tel qu'il y a aussi des « événements dans le Ciel », *cf.* la phrase merveilleuse : « Le Paradis soupirait après Salmân cinq fois par jour [38] »; inconcevable sans doute sur le plan de notre conscience historique rectilinéaire d'événements isolés de toute concomitance de l'éternel).

Toute abolition unilatérale ainsi exclue, la récur-

rence des Cycles de l'histoire se propose comme « permanence du plan historique »; permanence qui rend possible (autant qu'elle est rendue possible par elle) la « récurrence cyclique des archétypes scripturaires » (ainsi le cas de Mohammad voulant participer personnellement aux cas de conscience exemplaires de tous les prophètes antérieurs, en les ré-citant [39]). Ici aussi entre l'éternel, permanent en son abstraction, et le temps historique irréversible et déchéant, s'insère un mésocosme où le temps individuel, se trouvant projeté sur un cycle liturgique, s'avère lui-même réversible [40]. Déjà quelque chose comme cette présence éternelle de la Personne individuelle, dans et par le temps liturgique, est ce que propose par excellence un calendrier (tel le calendrier mazdéen) où à chaque jour préside un Ange, ce jour-là ayant pour sens et contenu de convier à exister (ou du moins à tendre) « à la manière de l'Ange », à faire que cette « personne spirituelle » soit cet Événement, ce jour. Pour cela il est nécessaire de « ramener » ce jour au plan de l'être (de la personne) qui lui donne sa signification. L'Événement de ce jour ne sera tel que par cette médiation, c'est-à-dire ce *ta'wîl* ou herméneutique spirituelle qui « reconduit » l'Événement aux cas archétypiques de par lesquels seuls il peut être promu comme Événement « vrai ». C'est là le cercle herméneutique. Que le ministère de cette herméneutique soit un ministère angélique, déjà les désignations précédemment mentionnées des degrés de la hiérarchie ésotérique pourraient le suggérer. C'est leur correspondance qui va projeter sa lumière sur la figure autour de laquelle tournent les discussions relatives à la Triade 'Ayn-Mîm-Sîn, à savoir la figure de Salmân, en l'absence de laquelle la personne jâbirienne du Glorieux serait insituable. La promotion de Salmân comme « ange » *(malak)*, transfigurant sa condi-

tion historique, serait ici le thème central de la recherche de l'archétype.

Les traits historiques esquissant la figure de Salmân le Pur (Salmân Pâk) ou Salmân le Perse (Salmân Fârsî) sont inséparables de son archétype spirituel. Fils d'un chevalier perse *(iswâr)* de la province du Fârs (l'antique Perside), il est élevé dans le mazdéisme sous le nom de Rûzbeh Marzubân. Il devient chrétien, après avoir écouté avec admiration soit la liturgie dans une église, soit les exhortations d'un ermite dans une caverne. Il s'expatrie, va de ville en ville, réside auprès de maîtres en ascèse, puis finalement, ayant entendu parler du Prophète et guidé par une vieille Isfahanienne, il va le trouver à La Mekke. Et lui, le jeune Étranger (préfigurant et prenant en charge en sa personne tous les expatriés spirituels) devient l'intime et le compagnon du Prophète et des siens. Intimité sanctionnée par la célèbre parole « Salmân est des nôtres, nous les membres de la Maison [41] ».

Cette adoption mohammadienne valorise ce que fut l'œuvre de Salmân, à savoir rien de moins que ce ministère « angélique » du *ta'wîl* amenant l'archétype à transparaître dans le cas individuel, c'est-à-dire faisant que l'histoire cesse d'être une *chose* qui saisit les âmes, pour être une relation qu'instituent les âmes elles-mêmes. Tel l'ont vu et conçu les imâmites, et plus intensément encore les ismaéliens. C'est Salmân qui aurait « aidé le Prophète à prendre conscience des antécédents scripturaires de ses révélations [42] », à répéter en soi-même ces cas exemplaires, et à les faire de nouveau être de par son être même. C'est Salmân qui par conséquent aurait été le ministre du *ta'wîl* le plus originel de l'Islam, et c'est à ce titre qu'il put apparaître comme réellement investi du nom de Gabriel, l'Ange de la Révélation. Ou plutôt, il serait

en quelque sorte l'ange de cet Ange, une individuation de l'Ange de la Révélation, l'Ange invisible transparaissant ainsi dans le Compagnon donné à l'initié et modalisant la révélation divine en forme d'initiation.

C'est pourquoi, après la mort du Prophète, son rôle s'exhausse encore, dans toute la mesure où le *ta'wîl* est conçu comme supérieur au *tanzîl* (la révélation du texte), et en ce sens que Salmân devient l'ange-herméneute. Il typifie sur terre l'Esprit d'exégèse [43], le *Rûh al-Amr*, Ange de l'Impératif divin, cette Émanation divine qui est l'instrument par lequel se réalisent les secrets desseins divins dans le secret des cœurs. Et l'on peut alors considérer que le *ta'wîl shakhsî* (cette « herméneutique personnelle ») est l'instrument permettant à chaque âme, à l'exemple du Prophète, de répéter en elle-même et pour elle-même les cas exemplaires, suivant l'élection et l'option qui modalisent sa propre existence. C'est cet Esprit du *ta'wîl* qui permet de reconnaître de cycle en cycle, dans chaque génération, ceux qui personnifient les protagonistes du drame permanent, ceux qui acceptent l'Imâm légitime et ceux qui le rejettent [43].

Le ministère de Salmân typifié dans le SÎN, assure donc la permanence de l'archétype dans la récurrence des Cycles, et confère à chaque Événement le sens qui le constitue comme tel (là se développera la dimension nouvelle proprement jâbirienne). Aux caractères typifiés dans le SÎN (caractère de l'Étranger, de l'Adopté, sur quoi se modèle le Glorieux du livre de Jâbir, caractère de ministre « angélique » du *ta'wîl*) s'originent conception et problèmes de la Triade divine. Salmân est le médiateur entre le Silencieux et le Parlant, entre l'Imâm et le Prophète. Dans l'entourage de l'Imâm Ja'far (celui que Jâbir nomme comme son Maître) et particulièrement dans la per-

sonne d'Abû al-Khattâb au destin si tragique [44], toute l'ingéniosité des théologiens ultra-chiites va s'exercer à formuler les relations réciproques entre les trois archétypes spirituels auxquels correspondent les trois personnalités historiques. Selon que le Silencieux a préséance sur le Parlant ou qu'il en va inversement, le concept du SÎN et de son rôle se modifiera. C'est presque une déduction *a priori* qui en est possible [45].

Comme le note avec tant de sagacité Louis Massignon, il ne s'agit pas d'indifférentes permutations entre les trois termes, mais les variations de l'ordre hiérarchique expriment des « conceptions différentes de l'action divine » dans l'humanité. Le 'AYN est l'archétype de l'Imâm ('Alî), immobile et silencieux, miraculeusement occulté (« l'Imâm caché » dans le chiisme) introduisant « la locution créatrice du MÎM dans la diction immatérielle du SÎN qui, lui, inspire aux initiés ses ordres ». Le MÎM est l'archétype du *Nabî* (Mohammad) promulguant publiquement les décisions divines. L'action divine sera conçue par les adeptes du MÎM comme l'explicitation croissante des commandements énoncés par cet Énonciateur de la Loi. Le SÎN est l'archétype de « l'instrument de l'initiation », le Seuil où filtre la « lumière illuminatrice ». Pour les adeptes du SÎN, l'action divine est la pénétration de l'Esprit (Émanation divine) dans les âmes fidèles, les élevant graduellement à l'état lumineux « angélique [46] ».

On ne peut insister ici que sur l'option métaphysique à laquelle s'originent les deux sectes auxquelles réfère Jâbir dans le *Livre du Glorieux :* les adeptes du 'Ayn (ou les 'Aynîya) et les adeptes du Sîn (ou les Sînîya).

Il semble qu'aucune variante ne différencie la doctrine des 'Aynîya de celle des Nosayris [47]. Comme on l'a rappelé déjà, pour toute cette pensée théosophique

la pure divinité spirituelle est absolument ineffable et inconcevable; elle s'épiphanise en un plérôme d'êtres (ou « astres ») spirituels qui en émanent hiérarchiquement. La première de ces Émanations est en conséquence le NOM *(Ism)* qui énonce la Signification *(ma'nâ)* de la *Deitas abscondita;* ce Nom est exemplifié dans l'énonciation de l'Énonciateur prophétique *(Nâtiq)* et symboliquement représenté par l'initiale du Prophète de la dernière période du Cycle actuel, la lettre *mîm* (M). Mais la préséance du Révélé sur le Caché, de l'Énoncé divin sur la Signification divine considérée alors comme une « idée muette », ne serait-elle pas un paradoxe? Pour l'éviter, deux voies s'ouvrirent. D'abord, celle de Maymûn Qaddâh, disciple d'Abû al-Khattâb, dissociant de la Déité pure cet *absconditum* pour l'identifier avec le *Sâmit* ou « Imâm silencieux » opposé au Parlant ou Énonciateur. Dès lors il était loisible, sans blasphème ni scandale, d'admettre la préséance de la substance du Nom, c'est-à-dire du Mîm, sur le 'Ayn; ce fut la tendance des adeptes du Mîm.

En revanche, mus par le sentiment de la prééminence de l'Imprononcé et de l'Infiguré transcendant à jamais tout énoncé et toute figure, et le sentiment concomitant de la nécessité des théophanies et de la précellence des symboles, d'autres disciples d'Abû al-Khattâb admirent d'autant plus volontiers l'équation établie entre *ma'nâ* et *Sâmit,* Signification divine secrète et Silencieux, qu'ils étaient ainsi à même, en restaurant la primauté du Sens inexprimé sur l'Énoncé, sur le Nom, de restaurer celle du *Sâmit* sur le *Nâtiq,* de l'Imâm sur le *Nabî*[48]. Préséance archétypale qui s'exemplifie et se vérifie de cycle en cycle. Ce fut, on l'a vu (§ 1), la tendance à laquelle se rallia Jâbir, bien que son schéma de la Triade diffère de celle des 'Aynîya, et c'est cette même tendance que

l'on pourra discerner dans l'Ismaélisme réformé d'Alamût. Enfin, la Triade dont les deux premières hypostases sont, dans l'ordre de préséance admis par les 'Aynîya : 'Ayn, Mîm, – s'accomplit et s'achève avec le SÎN, l'initiale de Salmân le Perse, assumant en cette période du Cycle le rôle d'initiateur des âmes terrestres [49].

Si l'on est attentif au motif intime qui prédétermina ce schéma de la triade selon Nosayris et 'Aynîya, on perçoit du même coup en écho celui qui porta les adeptes du Sîn à formuler le leur, à arracher le Sîn au rang qui le subordonne encore au Mîm, pour le porter au sommet de la Triade, et cela pour un motif dessinant une amplification hyperbolique de celui qui portait les 'Aynîya à exalter l'Imâm silencieux au-dessus du Prophète parlant. Chaque théophanie est aussi angélophanie, chaque fois l'Abîme divin restant voilé dans les régions de la transconscience, reste au-delà de toute hypostase archangélique du plérôme dans lequel il s'épiphanise. Un pluralisme théophanique va de pair avec le monothéisme spéculatif rigoureux, de même que le monothéisme de la religion littérale va de pair avec un dualisme qui s'ignore. Théophaniquement l'on peut dire non pas « tout *n*'est *que* symbole » mais est bien *tout* cela : Symbole. C'est qu'il faut transcender l'Énoncé de la Parole déchéant dans la lettre littérale, dès que prononcée; et pourtant il faut dire et énoncer pour ne pas vaciller devant l'informel, tout en sachant que subsiste indévoilé le Silence qui échappe à toute prise, même à celle de l'être. Le Symbole se maintient à cette limite : il dit et ne dit pas, il est parole et silence, il est diction immatérielle, il « reconduit » à quelque chose d'autre, il sollicite le *ta'wîl*, *exegesis* et *exodium*. Or, c'est à cette limite que se tient et maintient le Sîn, l'Ange-herméneute. Ou bien on considère dès lors en lui

l'absolue primauté du Symbole, parce que de lui descendent les possibilités de dire et de concevoir, parce que simultanément il ordonne *et* d'échapper au piège de l'Énoncé *et* pourtant de le reconquérir sur l'infinie virtualité du Silence (quelque chose comme la tension que provoquerait l'affirmation simultanée des thèses 'Aynîya et Mîmîya, pour trouver sa résolution à l'octave supérieure). On aura alors un schéma posant le Sîn comme première hypostase. Ou bien ce que l'on considère dans le Symbole, c'est le mouvement ascensionnel, la progression illimitée qu'il permet, fût-ce dans la Nuit de l'informel, au-dessus de ce qu'il Énonce vers le Silence qu'il réserve, et l'on aura quelque chose comme le schéma jâbirien de la Triade. Tout cela, on en a conscience ici, devrait être beaucoup plus profondément médité, sous peine de rester incomplet et obscur; mais peut-être cela suffit-il à faire entrevoir l'affinité de Jâbir avec les adeptes du 'Ayn et les adeptes du Sîn, en même temps que ce qui l'oppose à eux.

Il n'est pas facile de déterminer exactement la secte des Sînîya que vise Jâbir dans son *Livre du Glorieux*. On a pourtant des textes assez précis qui font allusion à l'existence d'une secte Salmânîya [50] que l'on peut situer, semble-t-il, au premier tiers du IIIe siècle de l'hégire [51]. On déplore d'autant plus amèrement qu'aucun manuscrit ne nous soit parvenu de livres tel que cet *Évangile de Salmân*, texte cryptomanichéen cité par Bîrûnî, ou de cette histoire de la Création que constituait le *Livre des sept combats de Salmân* [52]. Du moins ce dernier fut-il la source de ce traité de gnose proto-ismaélienne en persan intitulé *Omm al-Kitâb* (la Mère du Livre [53]) encore en usage aujourd'hui parmi les Ismaéliens du Pamir et qui semble dû à des disciples de l'infortuné Abû al-Khattâb (ob. ca 138). Or s'il semble qu'Abû al-Khattâb fut le

premier à formuler la thèse Sînîya (la Triade Sîn-'Ayn-Mîm), il apparaît également que l'Imâm Ja'far lui aurait conféré par une formule de consécration le rôle de Salmân (comme maître du *ta'wîl*, « tu es le Seuil où loge la science de l'exégèse et de la lettre [54] »). En outre, le traité en question considère Salmân comme le démiurge et lui associe Abû al-Khattâb dans la formule d'invocation solennelle [55]. Il est vrai que ce rôle de démiurge diffère de ce qu'impliquerait la préséance de Salmân selon le schéma des Sînîya. Ce serait plutôt ici la figure de Khormuzta, l'Homme primordial des Manichéens orientaux, qui projetterait son archétype sur celle de Salmân, de même que son rôle sotériologique correspondrait à celui du *Tertius Legatus* des textes manichéens occidentaux [56]. On pourrait ajouter que la tendance Salmânienne est pareillement prononcée dans l'eschatologie, là où l'âme est montrée parcourant à l'inverse et réinvoluant les degrés du développement du cosmos, pour finalement « atteindre le degré de Salmân », alors que mille Anges *(fereshta)* ou « Noms Divins » sont envoyés vers cette âme devenue le « Salmân du microcosme [57] ». « Atteindre au degré de Salmân », on verra précisément que c'est là un des aspects servant à définir le Glorieux au cours du livre de Jâbir.

On sera dès lors amené à se demander si la doctrine que Jâbir professe quant à l'ordre des hypostases lui est particulière, ou bien s'il continue la théorie gnostique d'une secte existante. La seule donnée que fournisse le petit traité, tout entier centré sur l'exaltation du Glorieux, est que cette exaltation est principalement fondée sur la théorie des lettres « lumineuses » et des lettres « ténébreuses » (*cf. infra*, § 4). Or, ne serait-ce pas dans le contexte de cette théorie des lettres assurant à la base l'ordre de la Triade jâbirienne ('Ayn-Sîn-Mîm), que serait éclos le « nom

gnostique » de Salmân, ce nom de « Salsal » ainsi formé pour qu'il ne contienne plus que des consonnes lumineuses? (cf. texte, § IX [58]). Ce mot ayant le sens d'enchaînement, lien, reconduit au rôle fondamental de médiateur de Salmân, lien entre le 'Ayn et le Mîm, réalisant en sa personne historique l'archétype Ange-Gabriel ou Esprit-Saint. Il est l'instrument de la tropologie du *ta'wîl,* celui qui ressuscite le récit au présent de la première personne, « ramène » les âmes à leur origine, comme l'Ange de l'*exégèse* qui est l'Ange du Grand *Exode.*

Ces recherches bien incomplètes sur la signification originelle des trois hypostases et les motifs qui font varier entre elles l'ordre de préséance, nous aideront peut-être à comprendre les allusions qui y réfèrent dans le *Livre du Glorieux* [59].

3. – *Les trois hypostases dans le Livre du Glorieux.* – Examiner ce thème, c'est déjà entrer de plain-pied dans l'analyse du petit traité. Si nous pouvons goûter les motifs prédéterminant les aspects variés de la Triade, il s'en faut de beaucoup que toute difficulté soit aplanie pour autant. Il reste le style fort obscur de l'auteur, la composition enchevêtrée du traité, les répétitions pénibles, les allusions trop vagues et les références à d'autres écrits dont aucun manuscrit ne nous est encore connu. Les deux premiers paragraphes, en revanche, n'offrent guère de difficultés. Jâbir y rappelle le principe de la « dispersion de la science » appliqué à toute la composition du Corpus. Une phrase d'une importance capitale, semble-t-il, malheureusement mutilée, vient s'y insérer : « Si tu connaissais le plan qui motive et organise cette dispersion, tu serais tel que Jâbir lui-même. » Et peut-

être est-ce là allusion au secret même du Glorieux (*cf. infra*, § 6).

Les paragraphes III et IV introduisent dans le vif du sujet et des difficultés. Pour situer le rang du Glorieux dans la hiérarchie des êtres, ou plus exactement pour en situer l'intervention dans la hiérarchie de la Triade, Jâbir formule deux systèmes d'analogies de rapports respectivement conformes à la conception que les adeptes du 'Ayn et les adeptes du Sîn se feraient de la personne du Glorieux. Selon la doctrine des 'Aynîya, le Glorieux *(Mâjid)* est au Silencieux comme le Sîn est par rapport au Mîm (soit *Mâjid : Sâmit* = Sîn : Mîm). Selon la doctrine des Sînîya, le Glorieux est au Silencieux comme le 'Ayn est par rapport au Sîn (soit *Mâjid : Sâmit* = 'Ayn : Sîn). Or, la personne du Glorieux, telle que la conçoit Jâbir, s'oppose à cette assimilation, en raison d'incompatibilités qu'il va démontrer et dont ni les uns ni les autres n'ont eu conscience.

Pour comprendre la position de Jâbir et ce contre quoi il argumente, il faut avoir bien présents à l'esprit les schémas de la Triade tels qu'ils sont adoptés par l'une et l'autre école, et dont on a essayé d'analyser les motifs dans le précédent paragraphe. Pour plus de clarté, nous schématisons dans le tableau ci-dessous les variations dans l'ordre de préséance des hypostases [60].

'Aynîya	Sînîya	Jâbir
'Ayn	Sîn	'Ayn
Mîm	'Ayn	Sîn
Sîn	Mîm	Mîm

On voit que Jâbir est d'accord avec les 'Aynîya pour reconnaître dans le 'Ayn l'archétype de la première hypostase, dont la lumière émane sur les hypostases inférieures, mais il révèle également son affinité avec les adeptes du Sîn en affirmant contre les 'Aynîya la préséance du Sîn sur le Mîm. Que le Sîn « s'abreuve à la source qu'est le 'Ayn » (*cf.* § V), c'est là le corollaire archétypal de l'adoption spirituelle de Salmân : si c'est le Sîn qui « substante » le Mîm de sa lumière, ainsi œuvra Salmân auprès du Prophète comme « ange » de l'initiation. Maintenant quelles sont les difficultés inhérentes aux positions des deux écoles?

Jâbir prend soin d'en nuancer la discussion (§ IV). Les 'Aynîya sans doute commettent la grave faute d'abaisser le Sîn au rang de troisième hypostase au-dessous du Mîm; mais enfin, dans l'analogie de rapports qu'ils instituent, ils ont le mérite de discerner l'affinité du Glorieux avec le Sîn, et cela peut compter à leur actif. Les Sînîya, élevant le Sîn au rang de première hypostase, donnent au Glorieux le rang du 'Ayn par rapport au Sîn. Ce faisant, ils assimilent le Glorieux au 'Ayn comme deuxième hypostase, à laquelle ils admettent d'autre part que vienne également, à la fin, s'assimiler le Mîm. Aussi, bien qu'ils se gardent de comparer le rang du Glorieux au rang du Mîm par rapport au 'Ayn, ils en viennent, malgré leurs bonnes intentions, à assimiler le Glorieux et le Mîm; faute capitale. Mais le Glorieux et le Mîm ne sont-ils pas, après tout, l'un et l'autre des *Nâtiq*, des « Parlants »? C'est là précisément que gît la source de la confusion dont doivent s'affranchir les Sînîya.

D'abord le Glorieux est bien un *Nâtiq*, mais il n'est pas l'Énonciateur d'une Loi religieuse positive et littérale; il est bien plutôt Parlant d'une « diction immatérielle » la Signification ésotérique, l'*absconditum* dont jamais il ne se détache, comme le Sîn dont il exem-

plifie en ce sens, l'archétype. Mais surtout, les conditions dans lesquelles le Glorieux et le Mîm deviennent respectivement un 'Ayn sont totalement dissemblables. L'assimilation du Mîm au 'Ayn est le résultat d'une longue pédagogie exercée sur lui par le 'Ayn et marquée dans leur exemplification terrestre par les années de compagnonnage. En contraste, le Glorieux n'est le famulus de personne. Il est l'Expatrié, le héros de l'Effort solitaire, sans autre initiateur que le 'Ayn pur. Il est la typification plénière de l'archétype, un mésocosme à lui seul, totalisant en soi-même toute la hiérarchie, parce que dans le mésocosme individuel elle existe aussi bien avec toute sa figure et son organisation, que dans le mésocosme de la Communauté ésotérique totale. En termes alchimiques, l'Imâm est Élixir, et l'Élixir est l'Imâm. En termes eschatologiques salmâniens (*cf. supra*, § 2, *in fine*), c'est en involuant en soi tous les degrés du cosmos « accéder au degré de Salmân ».

Reste une difficulté cependant beaucoup plus grave, s'originant non plus seulement aux épisodes d'une « biographie » même éternelle, mais à un principe cosmique dont les indices concordants décèlent le règne, aussi bien en physique qu'en astronomie et en alchimie. Ce principe a son point de départ dès le 'Ayn originel, et c'est pourquoi les conséquences vont s'en imposer à la fois aux adeptes des deux écoles, quant à la supériorité décisive du Glorieux sur le Mîm, supériorité que les adeptes du 'Ayn rejetaient, puisqu'ils rapportaient le Glorieux au Sîn dont ils ne faisaient que la troisième hypostase de leur triade, et supériorité que les Sînîya n'affirmaient pas avec assez de vigueur, puisqu'ils donnaient au Glorieux le rang du 'Ayn sans en refuser l'accès au Mîm. Mais cette fois Jâbir va en appeler aux indices d'une vérification « expérimentale » dont le succès parallèle en alchimie

peut en effet se comprendre comme un test et comme une promesse, si le plan où s'accomplit l'Opération alchimique est bien, comme tel, le plan de projection d'une Opération supérieure.

4. – *La Balance des lettres.* – Pour démontrer la prééminence du rang du Glorieux tel qu'il le conçoit, Jâbir use d'une double argumentation s'appuyant sur la double ressource que lui offre une branche particulière de cette « science de la Balance » qui représente le but ultime de sa science, et qui tend à intégrer toutes les données de la connaissance humaine en un système de mesures aux bases arithmologiques très complexes [61]. Cette science ne s'applique pas seulement aux trois règnes du monde sublunaire, mais aussi aux mouvements des astres et aux hypostases du monde spirituel; il y a des Balances pour mesurer « l'Intelligence, l'Ame du Monde, la Nature, la Forme, les Sphères, les astres, les quatre Qualités Naturelles, l'animal, le végétal, le minéral, enfin la Balance des lettres qui est la plus parfaite de toutes [62] ».

Cette Balance des lettres *(mîzân al-horûf)*, Jâbir l'appelle encore Balance de l'articulation, Balance du langage *(mîzân lafzî)*. Appliquant ses analyses essentiellement aux lettres de l'alphabet arabe, il en pose pour fondement et principe que les lettres sont dans le même rapport avec le langage, que les choses dénommées par celui-ci avec les quatre Natures (chaleur, frigidité, sécheresse, humidité). Par conséquent, en procédant à une analyse des mots, il devient possible d'établir les structures qualitatives et quantitatives des choses qu'ils désignent [63]. Cependant il reste entendu que les lettres d'un mot ne désignent que la nature extérieure et apparente de la chose. Dans chaque corps, il y a un « fond intérieur latent »

qui constitue le complément exact de ce qui est manifeste et apparent. L'Opération alchimique a donc bien elle-même son archétype dans le *ta'wîl*. Ce que se propose la science de la Balance, c'est de découvrir dans chaque corps le rapport qui existe entre le manifesté et le caché, l'extérieur et l'intérieur (l'exotérique et l'ésotérique). L'Opération a pour but de changer les rapports existants : occulter une quantité déterminée de telle ou telle Nature, en faire apparaître telle ou telle autre quantité cachée. De même que le *ta'wîl* amène à éclore le sens ésotérique, alchimie et théurgie, médecine et astrologie, sont pour leur part autant d'*exégèses* du texte cosmique. La Balance devient le symbole de l'harmonie cosmique ainsi instaurée, cet *i'tidâl* dérivé de la racine *'adl* par lequel la langue religieuse des mo'tazilites désignait la « justice divine ». Il serait inexact de dire que Jâbir en exténue le sens religieux; loin de là, il prétend l'exhausser jusqu'au sens théosophique qu'incarnera l'Imâm, réalisant et accomplissant en sa personne l'équilibre des mondes, le « mécocosme ».

Si maintenant la Balance des lettres peut satisfaire à la double argumentation de Jâbir, c'est qu'elle institue une double répartition des lettres-symboles. Dans le *Livre des Définitions* [64], Jâbir distingue une *science naturelle* des lettres qui est coordonnée à la connaissance des quatre Natures, et une science *spirituelle* qui est coordonnée au vestige de la Lumière ou des Ténèbres dont ces lettres, portant en elles-mêmes l'indice, sont autant de figures. Je ne crois nullement qu'il y ait lieu d'opposer un procédé d'analyse à l'autre [65]. Le second rejoint le courant des spéculations gnostiques sur les lettres de l'alphabet, et il est non moins essentiel à la constitution de la science jâbirienne, à la réussite de son exégèse comme à l'avènement de la personne de son Exégète.

Sans vouloir se prononcer ici sur son origine « historique », on remarquera que la science *spirituelle* des lettres est contemporaine des premières spéculations gnostiques en Islam. Parce que en général les lettres pouvaient être regardées comme un « chiffre » de la Création, comme une matérialisation du Verbe démiurgique, il était normal que les lettres énigmatiques qui se trouvent placées comme une armure (en groupe ou isolées) en tête de certaines sourates du Coran, fussent considérées comme un prototype céleste du Livre divin. Très tôt elles sollicitèrent l'attention et l'imagination productive des commentateurs [66]. Déjà l'auteur du *Ghâyat al-Hakîm* (VIII[e] s. A.D.) mentionne (d'après un livre perdu) une division du Livre Saint en correspondance avec les planètes, dont résultait le Nom secret « que Dieu a déposé dans les cœurs des saints et des sages initiés ». Cette classification fournit le « chiffre » du Cycle de chaque Sphère, grâce à la clé que peuvent en donner les lettres préfixées aux sourates [67], et dont l'auteur déclare :

> « Si les lettres [de l'alphabet arabe] [...] sont au nombre de 28, la signification en est que ce nombre est un Individu parfait, composé d'un *esprit* et d'un *corps*. Il y a les 14 lettres qui se rencontrent au début des sourates : elles représentent l'esprit, et comme l'esprit est caché, le secret de ces lettres est également caché. C'est en même temps le nombre des stations *invisibles* de la Lune. En revanche, les autres lettres qui ne figurent jamais au début des sourates, représentent le corps et correspondent aux 14 stations *visibles* de la Lune [...] et là est l'arcane du Coran [68]. »

De leur côté les « Frères de la Pureté » en leur célèbre Encyclopédie sont entièrement d'accord avec cette notion de l'arcane coranique, et cette corres-

pondance de 14 lettres avec les signes septentrionaux du Zodiaque, des 14 autres avec les signes méridionaux [69]. On assiste ainsi à la genèse de la répartition des lettres de l'alphabet arabe en lettres « lumineuses » (celles qui se rencontrent au début des sourates) et lettres « ténébreuses ». Dans leur correspondance avec les stations de la Lune, est typifié le renversement qui est au principe du *ta'wîl :* ce qui est évidence pour les sens (les 14 stations visibles) est ténèbre pour l'âme; ce qui est ténèbre pour les sens (les 14 stations invisibles) est lumière pour l'âme, épanouissement des visions mentales, secrètement goûtées et partagées entre frères, indévoilables au péril de l'âme. Mais il n'est pas surprenant que le principe de cette répartition ait pu passer pour un rappel de doctrine manichéenne [70].

Dès que l'on applique les prémisses de cette science *spirituelle* des lettres aux trois hypostases dont discute le *Livre du Glorieux*, on obtient des résultats surprenants. Cette première phase de l'argumentation de Jâbir enchevêtrée dans les paragraphes VII et VIII s'éclaircit quelque peu, et du même coup réfléchit quelque lumière sur le paragraphe VI qui l'introduit sur un ton de si solennelle gravité. Les trois lettres-symboles des archétypes sont, bien entendu, de nature lumineuse; quant aux noms de ceux qui les exemplifient dans le Cycle actuel et dont ces lettres sont respectivement les initiales, voici la typologie concluante : le 'Ayn est tout entier lumineux, parce que les trois consonnes dont est composé le nom de 'Alî ('LY) figurent dans la liste des lettres de lumière (*cf.* § VIII). Dans le Mîm, pour les mêmes raisons, trois quarts seulement sont lumineux, tandis que le dernier quart est de ténèbres (MHMd). Quant au Sîn, il est presque entièrement lumineux (ce qui est intuitivement saisissable dans la graphie arabe, ne peut

être rendu qu'approximativement en transcription). L'orthographie arabe connaît deux sortes d'Alif : un Alif consonantique (' = *hamza)* qui peut être le support d'un « mouvement » (c'est-à-dire d'une voyelle) et est considéré non seulement comme lettre lumineuse, mais comme origine de toutes les lettres [71]. Et d'autre part un Alif de prolongation qui sert simplement à marquer la longueur de la voyelle *â*, et qui ne pouvant servir de support à aucune voyelle (ou « mouvement ») est considéré comme inerte et ténébreux (*cf.* § IX). C'est ce dernier Alif qui est la seule part de ténèbres que décèle le nom de Salmân, dont toutes les consonnes (SLMN) sont par ailleurs lumineuses. Encore s'agit-il là d'un indice très atténué; Jâbir le considère comme occulté au maximum et en tout cas comme occultable par la substitution de la graphie Salman (avec le second *a* bref [72]).

La Balance des lettres, basée sur leur répartition en lettres de lumière et lettres de ténèbres, décèle donc impérieusement l'ordre hiérarchique des hypostases tel que le professe Jâbir : 'Ayn-Sîn-Mîm. C'est le 'Ayn qui est la source de toutes les lumières; elles émanent sur le Sîn qui à son tour en « substante » le Mîm *(cf.* § V *in med.* et VI *in fine)*, lequel ne peut devoir à sa propre essence mêlée de ténèbres les parcelles de lumière multiples qu'il contient. Mais qu'en est-il du Glorieux *(Mâjid)?* Dès le début du paragraphe V, Jâbir ne mentionne-t-il pas que les deux tiers du Glorieux (MJD) sont ténébreux (à savoir J et D), tandis qu'un seul tiers appartient à la Lumière? Mais alors comment lui est-il possible d'en revendiquer la prééminence absolue sur le Mîm qui, lui, ne recèle qu'un quart de ténèbres? La difficulté est grave et, parce que Jâbir pense à deux choses à la fois, le texte devient encore plus enchevêtré.

Il pense à deux choses à la fois, disons-nous. D'abord

à ce qui constitue pour lui le motif décisif de la prééminence du Glorieux : son caractère de héros solitaire, trait d'autant plus décisif que Jâbir sait pouvoir résoudre à l'aide même de la Balance des lettres, la difficulté d'apparence inextricable que celle-ci lui propose. Cependant il ne faut point oublier les contradicteurs à qui la même évidence ne s'impose pas encore, parce que après tout, cette vertu du Glorieux n'a peut-être pour eux que l'importance d'un épisode, tandis que les indices révélateurs de la Balance réfèrent à une loi de nature (*cf.* § VI). De plus, défendre la cause du Glorieux, c'est en même temps argumenter en faveur de l'éminence du Sîn. Jâbir ne perd jamais de vue aucun intérêt, et si l'on arrive à penser avec lui à tout à la fois, son texte tout en « écriture verticale » découvre un peu de sa logique propre.

L'argumentation se tourne contre les 'Aynîya (§ VII) puis contre les Sînîya (§ VIII). Il faut montrer aux uns et aux autres que leur propre conception du Sîn leur interdit de résoudre le cas du Glorieux tel que le conçoit Jâbir (ce qui revient en somme à reprocher aux uns et aux autres de ne pas être jâbirien!) Aux 'Aynîya il faut montrer que leur analogie de rapports pèche à la base, le Glorieux ne pouvant être au rang du Sîn tel qu'ils le conçoivent, puisque le Sîn est pour eux une troisième hypostase inférieure au Mîm (*cf. supra* § 3). Au demeurant, puisque selon Jâbir, le Sîn « s'abreuve directement au 'Ayn », il faudrait le mettre finalement au rang du Mîm de la Triade des 'Aynîya. Mais alors on aurait deux « Réceptifs directs », et du même coup c'est la structure de la Triade qui serait détruite. C'est cela même que l'on objectera à leur tour aux Sînîya. Dans le schéma de leur Triade (Sîn-'Ayn-Mîm), ils placent le Glorieux au rang du 'Ayn par rapport au Sîn, mais ils ne peuvent empêcher que « littéralement » le 'Ayn = toute lumière; le Mîm

= un quart de ténèbres; et le *Mâjid* = deux tiers de ténèbres. Aucune différence en fin de compte entre les deux écoles : elles aboutissent à mettre le Mîm au-dessus du Glorieux. Et cela, parce que ni les uns ni les autres n'ont vraiment conçu ce en quoi consiste la préséance du Glorieux, le fait qu'il soit un Orphelin, un Solitaire accédant à son rang sublime par son propre effort. C'est cela qui, loin d'être épisodique, est pour Jâbir, un trait décisif de nature et d'essence, l'élevant non seulement au-dessus du Mîm mais même au-dessus du Sîn. Ce principe de discrimination admis, la démonstration qu'appelle la difficulté secondaire encore en suspens, sera menée avec autant de brièveté que d'élégance (§ IX).

Elle fait appel cette fois, pour résoudre la difficulté posée par la science *spirituelle* des lettres, à cet autre aspect de la Balance du langage que Jâbir traite comme science *naturelle* des lettres. La répartition des lettres ne se fonde plus sur leur appartenance à la Lumière ou aux Ténèbres, mais sur leur coordination avec les Natures (ou Qualités Élémentaires). Comme Jâbir le rappelle solennellement (début du § IX), les résultats de leur analyse sont liés aux mêmes principes que l'astronomie et la physique. Leur source commune est assurée par la cosmogonie jâbirienne, c'est-à-dire par l'action même de l'Ame du monde opérant en vue de la formation des corps, telle qu'elle est décrite par exemple dans le *Livre de l'Arène de l'Intelligence (Kitâb maydân al-'Aql)*. La conception est d'une importance capitale pour le sens total de l'Alchimie jâbirienne [73].

Mesurer les Natures d'une chose, quelle qu'elle soit, c'est mesurer les quantités que l'Ame s'en est appropriées, c'est mesurer l'intensité du Désir de l'Ame descendant en la Matière. Inversement, c'est donc bien la trans-mutation de l'Ame qui va conditionner

la transmutation des corps; c'est en elle qu'ils se transmuent, elle est le lieu de leur transfiguration. Sur la perspective cosmopsychogonique de Jâbir, l'Opération alchimique s'annonce comme l'opération psychique par excellence; elle est, dans le microcosme, une répétition de l'opération *psychique* initiale de l'Ame du monde. Au Désir cosmogonique de l'Ame pour les Natures, répond un Désir des Natures pour l'Ame, le désir de la régénération dont le lieu est l'âme de l'Alchimiste simultanément se régénérant. Le mésocosme est amené à éclore en la personne de l'Imâm, et celle-ci prend naissance avec l'éclosion de ce troisième cosmos qui est le monde ésotérique de la régénération.

Non seulement les fondements de la science jâbirienne posent la signification de l'alchimie dans le sens mis en évidence par la phénoménologie psychique de C.-G. Jung, mais les efforts de quantification si minutieux auxquels s'est astreint Jâbir, ces mesures infiniment complexes établies avec tant de patience, ces chiffres parfois colossaux élaborés avec un souci d'exactitude mathématique [74], mettent, en vertu même des prémisses qui en motivent la recherche, devant la question préalable : s'agit-il d'opérations qui, ne disons même pas aient un sens pour un laboratoire de nos jours, mais se situent sur une ligne qui y conduise sans rupture? Puisque la Balance a pour principe et raison d'être de *mesurer le Désir de l'Ame du monde* incorporé à chaque substance, faut-il vraiment voir dans ces « mesures » une anticipation de la science quantitative moderne, de la mathématique cartésienne en lutte contre les « qualités occultes » de la Scolastique? ou bien ne serait-ce pas là se méprendre, et malgré tous les efforts de l'historien pour lui rendre justice, devoir finalement reléguer au musée des absurdités périmées tout l'appareil de la

science jâbirienne? Je serais tenté, tout au contraire, de voir dans l'effort de Jâbir pour « quantifier le Désir de l'Ame » quelque chose comme une anticipation, tâtonnante certes, de ce vers quoi fraient la voie les recherches récentes de C.-G. Jung et C.-A. Meier, vers une Énergétique de l'Ame [75]. Ce serait là le point culminant de la science jâbirienne, illuminant toute la tradition qui la suit (jusqu'à Jaldakî notamment). Les résultats de la Balance de Jâbir représenteraient la seule « algèbre » qui pouvait être alors tentée pour noter le degré d'Énergie psychique de l'Ame intégrée aux Natures, puis s'en libérant par le ministère de l'Alchimiste qui, libérant les Natures en les sublimant en symboles, libère aussi sa propre âme [76].

Quoi que l'on en puisse penser, c'est une application de cette Énergétique jâbirienne de l'Ame qu'offre la science *naturelle* des lettres pour résoudre définitivement le *ta'wîl* de l'indice « littéral » du Glorieux. Coordonnant l'Ame avec les Natures, elle distribue les lettres en quatre groupes : celles de la Chaleur, celles de la Frigidité, celles de la Sécheresse, celles de l'Humidité. Au tableau de base [77] établi ainsi, réfère l'exposé du paragraphe IX. Des trois consonnes formant le nom du Glorieux (MJD), il est exact que le *jîm* (J) et le *dâl* (D) appartiennent aux lettres de Ténèbres, et seul le *mîm* (M) aux lettres de Lumière [78]. Cependant, si l'on se réfère au tableau, on s'aperçoit que le *dâl* ténébreux appartient aux lettres de l'Humidité, tandis que le *jîm*, également ténébreux, appartient aux lettres de la Sécheresse. Il y a donc *coincidentia oppositorum*, et par le fait même les deux éléments de ténèbres indiqués par J et D voient leurs puissances maléfiques brisées et annulées l'une par l'autre, et seules persistent leurs Natures pures réconciliées sous la domination de l'initiale de lumière. En va-t-il de même pour le Mîm (MHMd)? Son indice

de ténèbres, le *dâl*, n'est malheureusement compensé par rien, car le M est une lettre de lumière mais figurant parmi les lettres de la Chaleur, tandis que le H, tout en étant lettre de lumière, appartient lui aussi aux lettres de l'Humidité. Rien ne décèle donc un couple de contraires se compensant en l'unité supérieure d'une rénovation.

Immanent à l'être du Glorieux solitaire, son triomphe sur le Mîm est donc incontestable. Il réunit en lui Ténèbres et Lumière, Humidité et Sécheresse, *Aqua* et *Ignis* : il serait donc lui aussi le *Filius regius* ressuscité des eaux [79]. Il est à Lumière égale avec le 'Ayn; partageant avec le Sîn le privilège de l'Adoption, il a pourtant sur lui le privilège de sa Solitude victorieuse; l'« énergie » de son être de lumière, assez forte pour vaincre sa propre ténèbre, l'est aussi pour dissiper la ténèbre du Mîm. Il est le « Quatrième », le centre du Firmament mésocosmique englobant les archétypes des trois hypostases [80] de la Triade.

Tous ces thèmes étant réunis, l'épreuve d'une traduction du texte arabe est peut-être à tenter avec l'espoir qu'elle ne sera pas totalement sans profit.

5. – *Essai de traduction.* – Bien que les recherches précédentes aient dû laisser nombre de difficultés en suspens, dont la moindre cause n'est pas qu'il fallut résister à la tentation de développer plus d'un point d'une importance essentielle, nous proposons donc ici un essai de traduction intégrale du petit traité jâbirien. Que l'on veuille bien en excuser les imperfections en songeant à l'extrême difficulté du texte, aggravée encore par les lacunes et bévues du manuscrit unique qui nous l'a transmis [81].

LE *LIVRE DU GLORIEUX*

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. Gloire à Dieu l'Éternel, le Saint, le Compatissant, le Miséricordieux. Que la bénédiction divine soit sur notre seigneur Mohammad, le Sublime seigneur, et sur l'Imâm placé à notre tête, ainsi que sur sa famille et ses compagnons. Sur eux tous soit la paix!

I. Sache ceci : lorsque mon Maître – qu'il soit agréé de Dieu – m'ordonna de composer ces livres, il me prescrivit de les systématiser dans un certain ordre hiérarchique que je n'ai pas licence d'enfreindre [82]. Tu connais, il est vrai, certaines des intentions qui étaient les siennes lorsqu'il établit la hiérarchie de ces livres, mais leur ensemble même, non, tu ne le connais pas. L'ensemble complet de ses intentions figure en deux passages du « Catalogue », lequel a pour but de déterminer les livres. Quant à la rédaction de ces derniers, son ordre de succession fut conforme à ce qui est déterminé dans ledit « Catalogue [83] ».

Il y a entre autres ceci : dans chacun de ces livres, la part de ces sciences que nous mentionnons est celle qui correspond à la signification de son titre, et cela pour les raisons de méthode dont nous avons donné un exposé général. Ne trouve donc pas mauvais, ô mon frère, s'il t'arrive de rencontrer un discours sur la religion ésotérique au beau milieu duquel vient s'insérer un discours sur l'alchimie, sans que l'Opération de celle-ci soit encore menée à terme; ou bien un discours sur l'alchimie auquel fasse suite un discours sur la religion, sans que les fondements de celle-ci soient encore établis; ou bien un discours sur la

dévotion, ou tout autre sujet appartenant à ces sciences et arts que nous traitons dans ces livres de caractère divin [116]. Car pour tous nos développements qui s'offrent à toi au cours de ces livres, notre Maître – sur lui soit la paix divine – eut des intentions qu'il ne m'est pas possible de te dévoiler. Si je te dévoilais ce qu'elles comportent (tu...) au point que tu serais tel que JÂBIR IBN HAYYÂN [84]. Mais dès lors que tu serais tel que lui, tu n'aurais pas besoin qu'on te les dévoilât, pas plus que lui-même n'en a besoin. Comprends.

II. Puisque notre livre que voici s'intitule *Livre du Glorieux*, il nous incombe d'exposer ici même ce qui correspond à la signification de ce titre, et d'instituer les prolégomènes sur lesquels construire ensuite en temps et lieu. Sache que le terme de « glorieux » suivant l'opinion courante, s'applique à celui dont on vante les actes, et qui est réputé pour ses qualités, sa noblesse, sa générosité et son dévouement. Au sens intérieur, le terme ne va pas à l'encontre de cette acception, bien qu'à l'égard de la Vérité Ésotérique *(haqîqa)* il y ait quelque différence.

C'est qu'en effet, dans la totalité des cas, il est nécessaire que soient dispensés graduellement, un à un, les principes permettant d'effectuer la transition des réalités sensibles aux réalités intelligibles, lesquelles marquent à l'égard des premières le maximum de résistance comme le maximum de distance. Aussi bien, cette nécessité s'impose-t-elle également pour l'initiation à toutes les sciences spirituelles, dispensées selon l'ordre graduel qu'ont fixé les maîtres pour donner leurs leçons. Puisque, dans cette transition, il s'agit de partir de la sensation inférieure qui est la connaissance propre aux créatures enfer-

mées dans l'animalité, les ténèbres et le châtiment qu'elles subissent proportionnellement au degré de leur mérite; puisque l'éloignement et la délivrance du mal que représente cette sensation inférieure, adviennent également, de par la grâce divine, suivant une gradation où le mérite de chacun mesure aussi son droit aux éléments et échelons de cette délivrance, en détermine la force ou au contraire la faiblesse, l'approche ou au contraire le recul; puisque enfin il est inconcevable que A se transporte en D sans passer par B et par C – à condition que ceux-ci ne soient pas infinis – en conséquence il est inéluctable aussi [117] que le transfert hors des réalités sensibles s'accomplisse graduellement, de proche en proche, jusqu'à atteindre le but final.

Puisque tel est l'état des choses, si l'on donnait viandes et aliments solides à un nourrisson lorsqu'il vient de sortir du sein maternel, il en mourrait, sans que les soins prodigués puissent le guérir. Le traitement le plus salutaire à son égard est de le nourrir avec le lait maternel jusqu'à ce qu'il s'habitue [85], cela le temps d'une année entière ou tout au plus pendant deux ans. Lorsqu'il a pris quelque force et que l'humidité de la ténèbre a cédé devant la lumière de sa chaleur, laquelle empêche l'action pernicieuse de celle-là sur la constitution physique, on mélange alors pour lui le lait avec du riz légèrement moisi et gâté, et on le lui donne à manger. On le nourrit avec cela comme on l'avait nourri avec le lait maternel, mais pendant une période de temps beaucoup plus courte. Lorsqu'il a pris encore un peu de force, on passe au régime du biscuit et du sucre, ou d'aliments ayant la consistance des fruits secs, lesquels sont de saveur douce et absorbent l'humidité, renforcent l'action de la chaleur organique et la purifient. Que ce régime pourtant n'augmente pas la quantité de celle-ci, mais simple-

ment en intensifie l'influence heureuse et en libère l'action naturelle. Une période de temps plus brève que les deux précédentes s'étant écoulée ainsi, on nourrit l'enfant d'une nourriture composée de froment et de fécule de graines courantes. Ensuite on lui donne des aliments solides tels que la viande et choses semblables, et par là ses os se fortifient et son corps grandit. Mais si on les lui avait donnés au début, ces aliments l'auraient tué au lieu de le faire vivre. Si en revanche on le limitait maintenant au lait maternel, il serait privé de toute force et ne pourrait continuer à vivre.

Les choses étant ainsi, il est inévitable que nous ne nous élevions aux sciences spirituelles que degré par degré [118]; sinon, nous serions dans le cas de cet homme qui, longtemps captif dans un souterrain sans apercevoir un rayon de lumière ni pouvoir distinguer entre la nuit et le jour, en fut extrait brusquement, et qui dirigeant le premier de ses regards droit vers le soleil, en perdit alors la vue [86]. Il n'eut plus à jouir de ce rayon de lumière pour lequel il était sorti. Si au contraire il ne s'y était élevé que graduellement, il aurait pu goûter cette jouissance. De toute façon, le moindre avantage en ce cas eût été pour lui de ne pas perdre la vue.

III. Notre exposé nous ayant conduit à ce point, il nous faut maintenant parler du « Glorieux [87] ». Je déclare donc : le GLORIEUX *(Mâjid)* c'est celui qui par soi-même, par son propre labeur et par son propre effort dans la Connaissance, a atteint le degré des « Parlants » *(Nâtiq)*. Il est devenu un PARLANT contemplant attentivement le SILENCIEUX *(Sâmit)*. Son rang par rapport au Silencieux est comme le rang de SÎN par rapport au MÎM, du moins selon l'opinion

des adeptes de ʿAYN, mais non pas selon l'opinion des adeptes du SÎN. En effet, selon l'opinion des adeptes du SÎN [il est à l'égard du Silencieux] dans le même rapport que le ʿAYN par rapport au SÎN. Cette différence correspond à l'opposition doctrinale régnant entre les deux écoles.

IV. En l'occurrence, aucun adhérent à la doctrine des adeptes du ʿAYN ne se voit forcé d'instituer la discrimination dont la nécessité va s'imposer en revanche aux adeptes du SÎN [88]. En effet, les adeptes du SÎN ne déclarent pas que le Glorieux occupe un rang analogue à celui du MÎM par rapport au ʿAYN [89] [mais bien comme nous venons de le dire, une situation analogue à celle du ʿAYN par rapport au SÎN [90]. Cela, parce que selon eux] le ʿAYN ne cesse de redresser le MÎM, de le ployer vers sa propre essence et de le rendre semblable à sa propre essence, dans la mesure où la capacité du MÎM permet cette assimilation. Si en effet il est possible au MÎM de se laisser ployer et de régresser [119] vers l'essence du ʿAYN, de devenir alors (un ʿAYN) après avoir été (un MÎM) [91], c'est parce que le ʿAYN l'attire à soi-même et le rend semblable à sa propre essence, et cela même présuppose long compagnonnage [92] et durable voisinage. Or, telle n'est point la situation du Glorieux [93], loin de là, dans toute la mesure où il est beaucoup supérieur au MÎM : supériorité tenant au fait qu'il soit parvenu au degré du MÎM sans avoir joui du voisinage ni de la sollicitude du ʿAYN, ni de sa familiarité ni de sa compagnie, sans avoir été redressé ni ramené ni assimilé au ʿAYN, sinon quant aux hautes qualités qu'il a atteintes par son propre effort, sans que personne n'ait eu à le former ni à le redresser.

V. Tout cela étant bien fixé, comme d'autre part les deux tiers du Glorieux sont ténébreux et un tiers seulement de nature lumineuse, tandis qu'un quart seulement du MÎM est de nature ténébreuse [...] [94] voici que les adeptes du 'AYN et les adeptes du SÎN vont être ensemble cette fois dans la même nécessité d'instituer la discrimination en question [95], tandis que les adeptes du SÎN se trouvaient seuls à devoir instituer l'autre discrimination [96], celle dont les adeptes du 'AYN pouvaient se passer [97]. Et là, ô mon frère – j'en atteste mon Maître – réside un grand miracle d'entre les miracles du 'AYN [98]. C'est le 'AYN, si tu le saisis bien, qui est le Discriminateur entre la vérité inhérente au Glorieux et la fausseté de ce qui n'est pas lui.

[Selon nous] en effet, c'est à cette source même qu'est le 'AYN que s'abreuve le SÎN. Dans le SÎN se manifeste cela même qui se manifeste chez ceux auxquels est attribué par droit de descendance charnelle, ce qui est le bien propre du 'AYN [99]. Mais chez le SÎN, c'est en raison des lumières qu'il emprunte [directement et personnellement] au 'AYN, tandis que les regards des humains sont trop faibles [120] pour percevoir la Cause de ces lumières – exaltée et magnifiée soit-elle! A leur tour, ces lumières se multiplient [100] à partir des lumières du SÎN, car c'est lui qui « substante » le MÎM [101] en raison de l'obscurité constatée en celui-ci. Sur ce point [102] nous professons une opinion qui a son fondement aussi bien en astronomie qu'en philosophie et en physique.

Il faut l'entendre de la manière suivante. Constatant la Ténèbre qui est à l'état manifeste dans le MÎM, on formule ceci : les éléments de Lumière que contient le MÎM, manifestes et multipliés, ne lui appartiennent pas en vertu de son essence propre, parce que d'une même essence physique [103] ne peuvent émaner deux

actions contradictoires. On déclare donc : « C'est le SÎN qui le *substante* de ses lumières », dès lors que l'on constate la paucité de ces éléments de Ténèbres dans le SÎN [104]. C'est qu'en effet la partie de Ténèbres qu'il recèle est privée de mouvement. Elle est donc en lui occultée à l'extrême, parce qu'il ressemble, quant à la forme, à celle des Lumières la plus élevée quant au rang. Cette forme est en effet le *hamza* [105], la productrice des *lettres,* celle qui est la Source [= 'Ayn] originelle, le Premier Existencié simple en raison de la Puissance existentiatrice, le Très Noble et Excellent Logos *(Nutq)*. Comprends bien tout cela, car – j'en atteste mon Maître – ce sont les sources de cette Science grâce à laquelle nous nous sommes élevé au-dessus du niveau des humains et avons rejoint nos seigneurs [106], – que leurs prières soient sur nous!

Les choses étant telles que nous venons de te les exposer, c'est donc que les adeptes du SÎN ont entièrement inversé le rang du 'AYN, même en tenant compte de l'excellence et du rang qui reviennent au SÎN par rapport au 'AYN [107]. Ils ont ainsi en eux-mêmes dégradé le 'AYN, et là n'est pas la moindre chose qu'ils aient commise, ô mon frère! Nous aurions beaucoup à dire sur ce point; que l'on veuille bien se référer à certains ouvrages de cette collection [108] ou à d'autres encore, plus appropriés que le présent livre à contenir pareils développements [121]. Ici nous nous bornons à mentionner ce qui peut être une échelle, ou au moins un échelon, vers ces Connaissances divines que nous aurons à présenter ensuite.

VI. Ce qui précède étant acquis, on peut dire que le grand miracle opéré à ce propos par le 'AYN, consiste en ce que la discrimination dont il va maintenant s'agir [109] s'impose à la fois à lui [110] et à eux [111],

sans qu'il se puisse qu'elle s'impose à lui tout en ne s'imposant pas à eux; car il se produirait là une ambiguïté imputable à la violence d'un caprice. Il y a toutefois ceci : la discrimination qui s'impose à eux du fait que le 'AYN en partage avec eux la même nécessité, celle-là évidente en est la raison d'être, puisque les Lumières du 'AYN sont là qui brillent, claires et éclairant toutes les difficultés. Mais la discrimination qui incombe en propre aux adeptes du SÎN, celle qui les distingue du 'AYN, celle-là n'a pas de raison d'être, – j'entends ici par 'AYN et par SÎN leurs adeptes respectifs, pour cette raison que l'erreur et la vérité en cette doctrine furent le fait des Disciples et des adeptes, sache-le bien, car ils n'ont pas tendu en ce cas à un savoir supérieur mais se sont laissé enténébrer. Il semblerait que la discrimination qui s'impose aux adeptes de l'un comme aux adeptes de l'autre, celle dans laquelle ils sont associés, fût plus grave, plus choquante et plus pénible [112], du moins à en juger sur l'apparence, que la discrimination par laquelle se sont signalés en propre les adeptes du SÎN, cela bien qu'il en aille inversement. En d'autres termes, le fait d'être un compagon et un intime constitue apparemment une discrimination moindre que la multiplication des lettres de nature ténébreuse et la multiplication des lettres de nature lumineuse. En effet, la multiplication de ces lettres exige une explication d'ordre physique, tandis que le fait d'être un compagnon et un familier n'exige rien de semblable. De toute façon, même si ce dernier cas exigeait une telle explication, il l'exigerait [122] avec moins d'urgence que ne l'exigent les « lettres », car les choses épisodiques (ou accidentelles) ne sont assurément d'aucun poids en comparaison des choses physiques.

VII. Mais il nous faut encore mieux expliquer comment il en est ainsi. Je dirai donc : la discrimination capitale et éclatante qui s'impose à tous également, celle que le 'AYN a produite dans l'intention de dévoiler en ses effets celles de ses Lumières transmissibles à ses adeptes, à ses disciples, à ses Seuils [113], cette discrimination consiste en ce que voici. Le MÎM ne contient qu'une seule lettre relevant des Ténèbres, tandis que le Glorieux en contient deux [114]. Quant au SÎN, dont le Glorieux occuperait le rang [selon les 'Aynîya [115]], il n'en contient qu'une et qui est occultée [116]. Ce que la discrimination en question impose à l'égard des adeptes du 'AYN, c'est une explication qui aplanisse la voie. Il faut leur mettre en évidence que le Glorieux n'est pas semblable au SÎN. Car [du moment que selon leur doctrine, le Glorieux occupe un rang analogue à celui du SÎN et est inférieur au MÎM [117]], étant réceptif à l'égard du MÎM, il est nécessairement impuissant à atteindre l'essence du MÎM [118], puisqu'il est ainsi Réceptif à l'égard d'un Réceptif [119]. Le premier Réceptif [119] est ici déjà impuissant à atteindre le Donateur [120] qui par essence lui dispense ce qui est en son essence. Quant au second Réceptif [121], il est lui aussi nécessairement impuissant à atteindre le Donateur [119] qui à son tour le lui dispense. Si en effet les deux Réceptifs étaient sur le même plan, tous deux recevraient d'un même et unique Donateur, et le second Réceptif n'aurait plus besoin d'un intermédiaire, sa réceptivité étant dès lors égale à celle du premier Réceptif [122]. Mais s'il n'avait pas besoin d'intermédiaire, il serait directement Réceptif à l'égard de ce Donateur qui a pour Réceptif direct le premier Réceptif [le MÎM] à l'égard duquel il était censé se comporter précisément en second Réceptif. Tout cela est absurde, comprends-le. C'est pourquoi le Glorieux contient deux lettres de

Ténèbres [123] tandis qu'une seule se trouve dans le MÎM à l'égard duquel le Glorieux est censé Réceptif et sur lequel il est censé se modeler. Quant au SÎN dont le Glorieux occuperait le rang par rapport au MÎM, il ne se peut qu'ayant été longuement dans la compagnie et l'intimité [du 'AYN sur terre], il soit dans le même cas que le Glorieux [123]. En revanche, la lettre ténébreuse que contient le SÎN est médiane, occultée et quiescente [124]; quels que soient son état et sa position, jamais aucun mouvement [= voyelle] n'y apparaît; aussi forme-t-elle un genre unique, et est-elle imprononçable [125]. Comprends bien, car il s'agit là de mystères extraordinaires et de réalités subtiles.

VIII. [126] La discrimination se trouve ainsi mise en lumière contre le sentiment des adeptes du 'AYN, sans que se trouvent validées pour autant [127] l'analogie et la typification instituées par les adeptes du SÎN. En effet, le 'AYN est en totalité de nature lumineuse, tandis que le MÎM est de nature ténébreuse en son dernier quart seulement. En bref donc, la thèse [sînîya] ne saurait valoir pour le Glorieux [128]. On veut dire que la thèse [véritable] consiste à affirmer que le Glorieux est supérieur au MÎM, en ce sens qu'il a atteint de son propre chef et par soi-même ce qu'il a atteint, sans l'épreuve du compagnonnage et sans devoir être entraîné. De même en va-t-il nécessairement pour l'autre opinion [129], à savoir lorsque l'on rapporte le Glorieux au SÎN. A cet égard il n'existe aucune différence entre les deux thèses. Ce qui en réalité fonde la discrimination, c'est le fait du compagnonnage ou l'absence de compagnonnage. Si c'est bien cela qui par une exigence nécessaire fonde la discrimination, – comme nous avons déjà montré que la différence entre les deux rangs hiérarchiques consiste en ce que

le Glorieux soit placé à un rang plus élevé que le MÎM et le SÎN, sans avoir dû comme eux être le compagnon [du 'AYN], réserve faite que le MÎM représente apparemment une durée de compagnie plus longue, une intimité et une affinité plus étroites que celles du SÎN [130], – nous n'aurons plus à ajouter que peu de mots, car c'est un sujet d'une difficulté extrême [124].

IX. Ces quelques mots, les voici. Le Glorieux doit nécessairement posséder par nature une affinité [avec le 'AYN] plus grande que celle du SÎN et celle du MÎM réunies; il doit posséder une réceptivité plus parfaite envers le 'AYN, réserve faite qu'il est éloigné dans l'espace. S'il n'en était pas ainsi, il ne se pourrait que, nonobstant l'éloignement de son séjour, le peu d'intimité et de relation à lui permises, il atteignît au rang de ceux à qui il fût donné d'être des compagnons et des familiers. Mais c'est précisément pour cette raison qu'il doit nécessairement être supérieur. Toutefois, lorsque l'on professe que le Glorieux est supérieur au MÎM, il convient de marquer qu'il l'est en dépit du nombre des parties ténébreuses qu'il contient, et de leur faible proportion, en revanche, dans le MÎM. Je le déclare, la chose est ici extrêmement claire; c'est une doctrine parfaitement établie d'entre les raisonnements des astronomes et des physiciens, une fois que tu as bien compris ce dont il s'agit [131].

Le *Dâl* (D) est dans le MÎM (MHM*d*) une lettre ténébreuse, et elle existe également comme telle dans le Glorieux (Mj*d*). Toutefois, le *Dâl* est au nombre des lettres de l'Humidité, en même temps que le *Jîm* est lui aussi une lettre ténébreuse, mais appartient aux lettres de la Sécheresse. Quant à l'Alif qui est

contenu dans le Glorieux *(Mâjid)*, il n'y a pas à insister ici, car nous en avons longuement parlé dans nos *Livres des Balances* [132] et dans nos *Livres sur les Lettres* [133]. Les choses étant ainsi, sache donc que cet Alif s'origine à la fois d'une part à la Ténèbre, à la mort et à l'absence de mouvement (= de voyelle), et d'autre part en sa forme visible et la grâce de son élan [134], à l'extrême Lumière. Tel est ce que nous avons exposé dans tous nos « Livres sur les propriétés de ces lettres [135] ». Sache-le. Lorsque le *Dâl* se rencontre avec le *Jîm* qui est son contraire, nécessairement sa force se trouve brisée par le contraire qui l'avoisine. C'est une évidence qui peut être dégagée, par voie démonstrative, à propos de toutes choses. Ainsi en matière d'astrologie, si par exemple tel Maléfique se rencontre en un même degré avec tel autre Maléfique dont la « nature » lui est contraire, il est inévitable que chacun des deux annule réciproquement l'action de l'autre et l'empêche d'exercer le mal contenu dans sa nature. [125] De même en va-t-il – j'en atteste mon Maître – dans l'ordre des réalités physiques comme dans l'ordre des réalités religieuses et divines. Sache bien cela, rends-le toi bien clair; tu le trouveras d'une évidence constante.

Lors donc que le Glorieux recèle moins de ténèbres et de nocivité que le MÎM, puisque le *Dâl* ténébreux se trouve isolé dans le MÎM, tandis que dans le Glorieux (Mj*d*) il est contigu au *Jîm* et que le *Jîm* étant son contraire et son égal en degré, chacun des deux annule l'action de l'autre – la discrimination entre le MÎM et le Glorieux devient manifeste. C'est pourquoi le Glorieux, pour s'élever au rang du MÎM et du SÎN, n'a aucun besoin de compagnonnage, tandis que le MÎM et le SÎN en ont eu besoin l'un et l'autre, proportionnellement à leur réceptivité restreinte et au peu de « substance » du 'AYN présent en chacun d'eux.

Comprends bien, et mesure toutes choses par analogie avec cela même; notre discours s'éclairera pour toi.

X. Parvenu à ce point dans notre exposé du principe de la Science du 'AYN et des lettres, en nous réglant sur la catégorie à laquelle appartient le présent livre et sur le volume qu'il convient de ne pas dépasser, nous y mettrons fin ici. Nous conclurons par là le LIVRE DU GLORIEUX, en attendant de lui donner une suite quand il conviendra de reparler de cette science. Ce que nous venons de dire n'est qu'une introduction, une façon de frayer la voie à ces Hautes Sciences que nous aurons à exposer dans la suite, et à l'égard desquelles le commun des hommes se tient à une distance égale à celle qui les sépare du ciel suprême, ou plutôt, devrais-je dire, égale à celle qui s'étend entre leurs âmes et les âmes assez réceptives pour y être initiées. Quant à leur distance par rapport aux âmes qui sont sachantes et aux âmes qui suscitent celles-ci à l'existence, elle est encore d'autant plus grande. Car il n'y a pas de commune mesure – j'en atteste mon Maître – entre les âmes de la masse des hommes et ces âmes-là : ce qui est illimité ne saurait avoir de commune mesure avec ce qu'emprisonnent les limites. Comprends-le bien, et pour ce qui te concerne, construis en conséquence, si Dieu le permet. Oui, implore l'aide de Dieu, car il est ce qui nous suffit et notre meilleur défenseur.

Cy-finit le LIVRE DU GLORIEUX.

par la grâce de Dieu, l'excellence de son secours et de son aide. Que la Prière et les salutations divines soient sur notre Seigneur Mohammad, la meilleure des créatures, ainsi que sur sa famille et ses compagnons.

POSTLUDE

Le Glorieux comme archétype. – Aux dernières paroles de Jâbir, lourdes de sous-entendus et de promesses, on ne peut ajouter que des propos tentant d'en recueillir les suggestions. Il ne s'agit pas de conclure; dans l'état actuel des recherches, il y aurait impossibilité. Et lors même que l'on aurait satisfait à toutes les enquêtes qui s'imposent encore, il n'est nullement certain que l'on pût alors obtenir une solution du problème « historique » concernant la *personne* du Glorieux. Car, ainsi que le laisse entrevoir l'abstrus petit traité que l'on vient de lire, la figure du Glorieux est à coup sûr une vision qui échappe au cadre de la chronologie, aussi bien de celle régressant vers le passé, que de toute chronologie ayant pu permettre à ce passé de calculer en années l'échéance de ses espoirs. La vision se projette sur un univers qui marque le but même de ces espérances, et *eo ipso* l'abolition de la chronologie. Parce qu'elle est eschatologique, la personne du Glorieux nous renvoie au seul et vrai problème que l'on puisse tenter, non pas de résoudre, mais d'esquisser : le Glorieux comme archétype. Qu'en pouvons-nous provisoirement dire?

La perspective eschatologique n'est pas douteuse : elle s'annonce comme l'accès du Glorieux à son rang sublime, c'est-à-dire comme avènement de la Personne en réalisant l'archétype. Alchimiquement, elle est l'éclosion de cette forme divine *in novissima die hujus artis in qua est operis complementum* [136]. L'aspect de l'alchimie comme technique spirituelle ne doit jamais être perdu de vue en spéculation jâbirienne. Le Glorieux s'enfante lui-même, par son propre labeur, son effort de solitaire. C'est une naissance

miraculeuse où le Père devient le Fils, ce thème inépuisable de méditation dans l'alchimie latine [136]. Jaldakî (XIV e s.) grand commentateur jâbirien, emploie le terme de *Karîm*, dont la signification est toute proche de *Mâjid*, pour se désigner lui-même comme ʿAbd al-Karîm, en nommant ainsi l'Enfant auquel l'Œuvre alchimique donne naissance et qui est le germe du *Corpus glorificationis* [137].

Il apparaît d'autant plus qu'il faille suivre en ce sens la tendance eschatologique exprimée dans le *Livre du Glorieux*, que pas une ligne ne vient confirmer le sens dans lequel tout d'abord on la croirait dirigée. Car tout en nous informant du rang et du caractère de la personne du Glorieux, le texte ne précise nulle part expressément si elle est numériquement une ou bien une en plusieurs. Il ne dit nulle part qu'il s'agisse de l'Imâm qui vient clore une Période ou un Cycle et accomplir la Résurrection, au sens gnostique de ce mot. Cet Imâm est toujours désigné en arabe comme *Qâ'im al-Qiyâma* (en persan *Khodâvand-e Rastâkhîz*, seigneur de la Résurrection), ou encore comme Mahdî. Peut-être y a-t-il un élément commun dans la représentation (comme il y en a un entre le sens chronologique de l'eschatologie et son sens ésotérique), mais le fait que le terme de *Mâjid* soit propre à Jâbir, semble bien annoncer une modification essentielle, une dimension nouvelle. Cette dernière est précisément l'introduction d'une figure imprévue dans le schéma de la Triade. Si les trois hypostases peuvent entrer dans une analogie de rapports permettant de situer l'éminence du Glorieux, celui-ci ne s'identifie pourtant avec aucune d'entre elles. Or n'en irait-il pas ainsi, s'il était simplement le dernier Imâm du Cycle, cette forme de la théophanie à venir qui sera le « retour » de l'Imâm unique et éternel en son essence, bref s'il était lui-même la personne du Sau-

veur dont parle le *Livre de l'Explication* [138] ? D'autre part, il est bien au-dessus du *Nâtiq* (Mîm). Certes, il est lui-même un *Nâtiq*, mais non pas en un sens qui ferait de lui l'Énonciateur d'une nouvelle Loi religieuse *(sharî'a)*. Toute la dialectique jâbirienne est concentrée sur ce point.

Le Glorieux est « éloigné dans l'espace », lointain est son séjour (tel le situe le § IX). Aussi, bien qu'il ne soit identique à aucun des termes de la Triade, cette situation dévoile-t-elle pourtant une affinité particulière entre lui et le Sîn. Or le Sîn s'est essentiellement révélé (*Cf.* § 2) comme l'archétype de l'Expatrié, à la fois l'Adopté spirituel et l'Investi du ministère angélique du *ta'wîl*. L'affinité entre lui et le Glorieux doit donc fixer notre attention sur le Sîn, et avant tout sur l'affirmation énoncée au paragraphe V : « Dans le Sîn se manifeste cela même qui se manifeste chez ceux auxquels est conféré par droit de descendance charnelle le propre du 'Ayn. » Ce privilège concorde avec la caractéristique du Glorieux, pèlerin du lointain et, qui plus est, n'ayant besoin ni de maître ni de compagnonnage, mais initié directement au 'Ayn comme fruit de son propre effort.

On ne saurait trop insister sur ce principe de l'élection divine par adoption spirituelle qui a joué un si grand rôle, comme l'a montré Louis Massignon, dans les sectes issues d'Abû al-Khattâb; sectes répudiant l'idée charnelle de la prédestination des 'Alides à l'Imâmat, et se réclamant de Salmân pour revendiquer dans leur Imâm une typification du Sîn [139]. De même, les Druzes ne faisaient aucune difficulté pour admettre que les Imâms fâtimides n'étaient pas des 'Alides au sens de la descendance charnelle, car ils l'étaient pour eux en un sens bien plus éminent, celui-là qui conférait la dignité d'Imâm à Hamza leur fondateur initié par al-Hâkim.

Grande a été la fortune de ce motif de l'Étranger *(gharîb)* dans la gnose comme dans la mystique islamique. Au sentiment de l'Expatrié s'alimente le dévouement passionné du chiisme à la cause de l'Imâm, comme la ferveur des vocations soufies. Les uns et les autres ont conscience de tout ce que typifie le cas de Salmân, l'Étranger venu de bords lointains, celui que marque du sceau d'un pur Islam spirituel la célèbre sentence de l'Imâm Ja'far conservée dans le hadîth :

> « L'Islam a commencé expatrié et il redeviendra expatrié, comme il avait commencé; bienheureux, ceux d'entre les membres de la communauté de Mohammad qui s'expatrieront [140]. »

C'est ce même sentiment qui inspire à Sohravardî l'orchestration dramatique de son *Récit de l'Exil occidental,* invitant lui aussi pour en goûter l'intention secrète, à accomplir une *exegesis* qui est l'Exode vers le Sinaï spirituel [141].

Sans doute y perçoit-on le sentiment même qui est au fond de la Gnose antique, celui qui salue comme l'Étranger, l'Envoyé du monde de la Lumière [142] et plus précisément encore le sentiment de ces gnostiques Séthiens ayant conscience de former « une descendance radicalement différente des générations issues de Caïn et d'Abel », une aristocratie divine de spirituels que l'étincelle de Lumière qu'ils possèdent fait *étrangers* à la condition de ce monde [143]. Ce qui s'annonce à ces Étrangers, par eux et pour eux, c'est l'abolition de la Loi qui géhenne les corps, les esprits et les âmes; la révélation de la pure Lumière du 'Ayn par le Sîn, transmise d'Adam ou de Seth à Christ par une succession de personnages transcendants, typifications d'une même figure, celle-là même que typifie

la présence perpétuelle de Salmân, depuis Christ jusqu'à Mohammad.

Ce caractère fondamental de l'Étranger que la gnose chiite voyait typifié dans le cas de Salmân, Jâbir le transpose donc au *Mâjid :* parce qu'il s'est lui aussi engagé dans son Exode, parce qu'il n'occupe point son rang sublime par un privilège de descendance charnelle, parce qu'il a peiné et lutté tout seul. Transposition, non pas équation. Le dernier trait annonce en effet quelque chose de nouveau, exhaussant la condition du Glorieux au-dessus même de celle du Sîn : si Salmân fut le Compagnon, la solitude du Glorieux postule une plus étroite affinité et réceptivité à l'égard du 'Ayn. En outre cette adoption spirituelle, Jâbir désigne ailleurs celui qui en est l'objet [144], comme étant le *Yatîm* (l'Orphelin, le Solitaire, le sans-pareil), et il lui donne expressément la qualité d'Adopté de l'Imâm. Certes les raisons qui motivent l'ordre de préséance (s'il y en a un) entre les cinquante-cinq degrés de la hiérarchie religieuse chez Jâbir [145], constituent un problème encore non résolu. Le *Yatîm* est nommé le vingtième. Il ne peut s'agir d'une distance vis-à-vis de l'Imâm ou *Sâmit*, puisque les quelques explications que veut bien donner Jâbir mettent le *Yatîm* comme Adopté, en rapport direct avec l'Imâm, « et il est voilé, hors de la vue de tous, sauf de l'Imâm ». Jâbir précise encore, si l'on peut dire : « Le Prophète est agissant, gouvernant et ordonnant; le *Yatîm* n'est ni agissant ni gouvernant ni ordonnant. L'Imâm est à la fois Silencieux et Parlant; le *Yatîm* n'est ni Silencieux ni Parlant, ni sachant ce qui a été commandé. Le Voile est sous le commandement; le *Yatîm* n'est pas sous le commandement [146]. » Ces allusions obscures ne simplifient pas le problème. Du moins peut-on dire que dans toute la mesure où il y a convergence entre les traits carac-

térisant le Glorieux et l'Orphelin ou Solitaire, il s'agit toujours bien, dans la figure du *Mâjid-Yatîm,* de l'Étranger, de l'Expatrié que la sentence de l'Imâm Ja'far proclame bienheureux, c'est-à-dire de cet élément nouveau et imprévisible créant une *dimension nouvelle* propre à la vision jâbirienne.

Et c'est avec l'instauration de cette nouvelle dimension que l'on peut entrevoir dans le Glorieux une figure archétypique, bien plutôt qu'une personnalité épisodique, une exemplification limitée à un moment donné du temps et numériquement une, telles les trois figures historiques de 'Alî, Salmân et Mohammad, exemplifiant respectivement le 'Ayn, le Sîn et le Mîm. Où est la dimension nouvelle? De même que son caractère d'Expatrié confère à la figure du Glorieux une affinité avec le Sîn, au-dessus duquel l'exhausse encore le privilège de son effort solitaire, de même le ministère « angélique » du *ta'wîl,* révélé en Salmân comme exemplification du Sîn, va se trouver typifié dans le Glorieux, mais cette fois comme référant au *ta'wîl shakhsî,* à l'*exegesis* personnelle (intimement liée à la pensée de l'*exode* qui définit son premier caractère). Cette *exégèse,* cette herméneutique, est un Événement qui sans doute est à l'exemple du cas de Mohammad initié par Salmân (ce qui justifie les analogies de rapports établies par les écoles 'Aynîya et Sînîya), mais elle est chaque fois quelque chose *de plus,* un Événement nouveau. Ou, comme on essayait précédemment de le dire (§ 2), elle est la promotion de l'Événement, promu comme tel parce qu'il exemplifie un archétype, sans rien perdre de sa *nouveauté,* de son imprévisibilité, de son *étrangeté :* l'irruption de l'Étranger, venant du lointain, dans la Triade des typifications islamiques.

Là précisément, croyons-nous, s'offre la possibilité de situer le Glorieux comme archétype. Déjà (§ 4 *in*

fine) nous l'avons vu se profiler comme « Quatrième » englobant dans son mésocosme les rapports internes des hypostases de la Triade par rapport auxquelles les diverses écoles tentaient de le situer. L'apparition de l'Étranger est la dimension nouvelle déployant la Triade en une Quaternité, et le facteur de ce déploiement serait l'*exegesis* personnelle des cas exemplaires, l'herméneutique comme processus d'individuation donnant naissance à la totalité de l'être humain. Les symboles du Trois et du Quatre ont été étudiés en profondeur par C.-G. Jung [147]. On se limite ici à l'indication fugitive d'un point d'attache possible pour le problème que nous pose le *Livre du Glorieux*. Il ne s'agit nullement de confondre l'aspect propre de la Triade jâbirienne avec les données dogmatiques de la Trinité chrétienne; les différentielles sont d'une évidence immédiate [148]. Mais ce qui, semble-t-il, pourrait être compris ici, c'est que la Triade 'Ayn-Sîn-Mîm resterait, elle aussi, une grandeur enfermée en elle-même, liée à deux dimensions par la présence d'un seul *méson*, un objet distant et inefficace de spéculation pure. Pour qu'elle se déploie, devienne proche et agissante, il faut l'intervention d'un quatrième terme, de sorte que par un double *méson* (Sâmit + *Glorieux* + *Sîn* + Mîm) naisse un mésocosme à trois dimensions, si l'on peut dire. Pour que se *répète* le ministère « angélique » du Sîn vis-à-vis du Mîm, l'archétype Sîn développe l'archétype du Glorieux. Pour que *tous* les Expatriés sur la voie de leur Exode accomplissent leur *exegesis*, pour que par toutes les voies d'ascension du *ta'wîl*, ces « bienheureux » atteignent « au degré de Salmân », il faut que parmi les trois archétypes intervienne un Quatrième en qui se réalise, comme en une unitotalité, la vérité de leurs rapports.

A cette condition peut-être pourrait-on concevoir

le problème des relations entre les multiples degrés de la hiérarchie et la Triade, problème qui reste posé, que l'on ne peut esquiver, mais dont aucun texte ne nous livre une solution toute faite. Sur cette voie serait à pressentir toute la portée du nom d'« Anges » décerné aux multiples dignitaires ésotériques. Si le Sîn est l'archétype d'une action divine modalisée au fond des âmes comme leur élévation à l'état lumineux « angélique », c'est dans l'archétype du Glorieux que va culminer cette élévation.

La notion chrétienne de l'Esprit-Saint ne se confond certes pas avec celle qui se fait jour dans les textes de notre gnose, chiite ou ishrâqî. S'il est juste d'observer que la Troisième Personne de la Trinité chrétienne ne possède pas de désignation « personnelle », et à la différence du Père et du Fils *« non habet nomen proprium* [149] *»*, l'identification coranique de l'Esprit-Saint et de l'Archange Gabriel lui confère du moins un nom propre pour tous nos Gnostiques. En revanche, c'est du *Mâjid* qu'il est vrai de dire *« non habet nomen proprium »*, ou plutôt il n'impose encore le nom d'aucune exemplification « historique » telle que 'Alî, Salmân et Mohammad. Néanmoins, n'est-il pas possible de se représenter concrètement l'exemplification à laquelle il se rapporterait et ainsi de substituer à la relation archétypique *« Sâmit : Mâjid »*, une relation exemplificatrice, telle que celle du Sîn au Mîm s'exemplifiant en Salmân, l'« ange » de Mohammad ? De cette question dépend une vision concrète du déploiement de la Triade en Quaternaire; en dépend aussi le sens à donner à cette autre question : le Glorieux désigne-t-il une figure numériquement une ou bien une en plusieurs ?

Or, je ne crois pas que cette question puisse être posée sans mettre en cause la personne qui est censée être l'auteur du Corpus jâbirien, à savoir Jâbir lui-

même. Ce fut jadis un sujet d'entretien fréquent entre Paul Kraus et moi-même : en fin de compte, puisque le Glorieux ne se confond pas avec l'Imâm Mahdî, ne serait-il pas Jâbir lui-même? Mais en inclinant à l'affirmative, nous nous représentions la chose surtout comme une revendication secrète de Jâbir, une aspiration au rôle historique et politique réservé à l'Imâm attendu par toutes les idéologies qarmates ou apparentées. Aujourd'hui je voudrais dire quelque chose d'autre, en connexion avec l'effort tenté ici pour saisir dans la réalité du *Mâjid* non pas une individualité unique, mais l'archétype proposé à ceux qui assumeront le lourd effort personnel ayant pour principe et condition l'exode salmânien. Ici, on ne peut de nouveau que relever un certain nombre d'indices énigmatiques et troublants, dont l'état des textes ne permet pas encore de mesurer tout le dessein.

Il y a ceci : le *Livre du Glorieux* (§ I) a débuté sur cette allusion à l'adresse de son lecteur : si tu connaissais les raisons de l'ordonnance des livres du *Corpus* (donc les intentions secrètes de l'Imâm, donc si tu possédais l'initiation plénière capable de reconstituer le savoir dispersé dans ces livres), tu serais *tel que Jâbir lui-même*. Ce n'est point là inoffensive tournure littéraire. Dans le *Livre des Propriétés*, l'Imâm Ja'far déclare :

> « Ô Jâbir si je ne savais pas que personne n'accédera à cette science sans la mériter, et si je n'étais pas convaincu que *cet homme sera semblable à toi*, je t'ordonnerais de faire disparaître ce livre du monde. Te rends-tu compte de ce que tu y as divulgué aux gens [150]? »

L'Imâm fait ici allusion au *Livre du Résultat* [151], dans lequel on constate précisément un autre indice très étrange. Jâbir y parle de ses efforts pour décou-

vrir la langue himyarite, sans que ce symbolisme sud-arabique soit explicité [152], pas plus que le symbolisme de l'âge de quatre cent soixante-trois ans reconnu au shaykh qui la lui apprit, et dont il est évident qu'il désigne « quelqu'un » de tout autre qu'un invraisemblable macrobiote. Cela en effet, Jâbir le suggère lui-même lorsqu'il déclare :

> « En lisant le *Livre de la Morphologie* tu connaîtras la prééminence de ce shaykh ainsi que *ta propre prééminence*, ô lecteur. Dieu sait que *tu es lui* [153]. »

N'est-on pas là sur la trace du mystère psychique capital, dont l'auteur ne peut ou ne veut transmettre plus clairement la conscience qu'il en a atteinte? Cette impression est encore renforcée d'une façon décisive par l'étrange dialogue que le *Livre du Passage de la Puissance à l'Acte* institue entre l'Imâm et Jâbir :

> « Je me prosternai devant lui (l'Imâm). Alors il dit : si ta prosternation était adressée à moi-même, tu serais, ô bonheur, l'un des bienheureux. Déjà tes premiers aïeux se sont prosternés devant moi. Mais en te prosternant devant moi, ô Jâbir, *tu te prosternes en vérité devant toi-même.* Par Dieu, tu es bien au-dessus de [te prosterner devant quiconque autre que toi]! Mais moi, je me prosternai encore. Alors il dit : ô Jâbir, par Dieu, tu n'as pas besoin de tout cela. Je dis : tu as raison, mon seigneur. Il dit : *je sais ce que tu veux et tu sais ce que je veux; sois au but de tes désirs* [154]. »

C'est dans la mesure même de cet aveu de la connaissance réciproque du secret, que se trouvent identifiés l'un à l'autre les deux êtres qui le partagent. Mais la prérogative de cette connaissance réciproque ne correspond-elle pas précisément au signalement

du Glorieux et au rang sublime qui lui est assigné? Voici donc que la figure même du Glorieux se substitue en transparence à celle de Jâbir. Mais alors, si c'est au Glorieux que l'Imâm déclare : « En te prosternant devant moi, c'est devant toi-même que tu te prosternes », la figure du Glorieux ne vient-elle pas également se substituer en transparence à celle de l'Imâm, en raison de cette *communicatio idiomatum?* On était tenté d'établir une analogie de rapports telle que « Imâm *(Sâmit) : Mâjid* = Sîn : Mîm ». Ne devrait-on pas avoir maintenant quelque chose comme « *Mâjid :* Jâbir = Sîn : Mîm »? Dès lors, c'est cette totalité que forme chaque couple d'archétypes, ou plus exactement le premier des deux, qui devient en définitive le grand et seul problème.

L'impression que l'on en recueille est celle d'une métamorphose du personnage de Jâbir lui-même, s'exhaussant à son tour à une grandeur archétypique. Il s'identifie au Glorieux, comme l'Adepte projetant le mystère imâmique dans l'Opération alchimique, et identifiant l'Imâm dans l'Élixir. Il s'en « distancie » dans la même mesure où il se projette sur la figure du héros Solitaire menant l'exode à son triomphe, à l'avènement du « monde intermédiaire » ou mésocosme, après avoir guidé l'âme entre les deux pôles de l'Innommé, du Très-lointain qu'à jamais pourtant elle espère, et de l'Énoncé qui l'asservit dès qu'elle l'a énoncé et dont elle s'arrache par son « retour ». La voie de l'Exode est jalonnée par les livres du *Corpus.* Quiconque arrive au terme, celui-là sera tel que Jâbir, c'est-à-dire finalement tel que le Glorieux. Dès lors il apparaît que Jâbir n'est pas le pauvre et laborieux auteur au dire enchevêtré, comme effrayé de soi-même, l'obscur dont la critique historique ne peut même pas garantir l'identité. L'accord est facile sur ce point, car même si au point de départ (le *Livre de*

la Miséricorde) il y eut une personnalité-Jâbir historique, Jâbir est aussi beaucoup plus que cela. Il est le sujet et le héros des *Cinquante*, des *Soixante-Dix*, des *Cent douze*, des *Cinq-Cents Livres*, celui qui en accomplit le dessein : transmuer ce qu'ils nomment en se transmuant lui-même, ministre de la médiation du *ta'wîl*.

Si cette médiation est typifiée en Salmân, la répétition s'en accomplit non pas en produisant une simple réitération du Sîn, mais comme exemplification innovant chaque fois l'archétype-Glorieux. La différence de l'un à l'autre sur laquelle a tant insisté le *Livre du Glorieux*, trouve ainsi son sens et sa justification. Le Glorieux n'est donc pas *une* individualité historique, passée ou à venir; il est l'archétype exemplifiable en une pluralité d'adeptes, autant qu'il y eut et qu'il y aura de « Jâbirs » pour exemplifier l'Événement. De la signification archétypique du Glorieux et de son identification exemplaire avec Jâbir, un sens nouveau est conféré à la thèse critique qui ne veut voir en Jâbir qu'un « mythe » ou une « légende ». Il put y avoir un collège ou une succession de rédacteurs aussi nombreux que l'on voudra; la liste pourrait même ne pas en être encore close. Chacun avait à reprendre, et aurait encore à reprendre, authentiquement sous le nom de Jâbir, la *geste* de l'Archétype.

Jâbir et le Glorieux se dédoublent et s'unifient donc pour former le *totus homo*, dont la synthèse résulte de l'intégration croissante du Soi. Le rapport du *Mâjid* à Jâbir développe des exemplifications connues ailleurs comme *Anima cælestis*, comme l'Ange, comme le *daimon* de pure lumière manifesté à Plotin dans le temple d'Isis. Sous ces espèces, le Glorieux nous reconduit à l'idée de l'Anthropos comme représentation de l'être humain en sa totalité [155].

Les cinquante-cinq degrés de la hiérarchie spiri-

tuelle jâbirienne représentés comme « Anges », sont autant de Voies de pénétration par lesquelles passe l'adepte ascensionnant vers le Silencieux, le monde du Mystère *(ghayb)*. Délivrer l'Ame, c'est l'isoler progressivement des Natures que son Désir lui incorpora. La science de la Balance est à pratiquer comme une initiation graduelle, et réciproquement. Dans la théosophie ismaélienne également, les dix degrés de la hiérarchie correspondent sur terre à la hiérarchie céleste formant autant de Sphères croissantes et concentriques, chaque degré étant le Ciel de celui qui le suit. L'adepte accomplit un pèlerinage de ciel en ciel, d'ange en ange. Au Glorieux, qu'exemplifie l'effort de celui qui atteint aux extrêmes plages du Silence divin, d'être l'archétype même de l'Ange, qui guide et se guide à travers tous les degrés d'anges : celui qui recueillera toutes les transmutations accomplies, et dont le visage modelé de toutes ces beautés, présentera son propre visage à celui qui le chercha.

Téhéran
Décembre 1949

NOTES

1. Grâce notamment aux travaux de Massignon, W. Ivanow, R. Strothmann.

2. Paul KRAUS, *Jâbir ibn Hayyân, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, t. I. *Le Corpus des écrits jâbiriens;* t. II. *Jâbir et la Science grecque*, Le Caire 1942-1943 (Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte, t. 44-45). Réf. ici : *Jâbir* I et *Jâbir* II. Ces deux tomes avaient été précédés d'un volume de Textes choisis de Jâbir *(Mokhtâr rasâ'il)*, Le Caire-Paris 1935. Réf. ici : *Textes.*

3. Seule l'introduction au *Jâbir* I développe quelques thèmes religieux jâbiriens. Il faut y ajouter un court mais substantiel article : « Les Dignitaires de la hiérarchie religieuse selon Jâbir ibn Hayyân » (*Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XLI, pp. 83-97), Le Caire 1942. Réf. ici : *Hiérarchie.* M. Charles KUENTZ a établi la liste des publications de notre regretté ami à la suite d'une émouvante notice nécrologique, *cf.* « Paul Kraus » (1904-1944) in *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. XXVII, Le Caire 1945.

4. *Cf. Jâbir* I, bibliogr. n° 471.

5. Nonobstant *Jâbir* I, pp. XXXV-XXXVI et II, p. 12, n. 7.

6. *Cf. Hiérarchie*, p. 94, n. 3.

7. Notamment *Jâbir* II, pp. 97-134.

8. *Ibid.*, p. 109.

9. *Cf. Metallurgy, Magic and Alchemy, in* Zalmoxis I, 1938, pp. 127 ss. [et *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 125 ss].

10. *Cf.* Mircea ELIADE, *Techniques du Yoga*, Paris 1948, pp. 184 ss.

11. *Cf. ibid.*, pp. 201-203.

12. *Cf. Jâbir* I, p. X.

13. Holmyard avait même identifié le père de Jâbir, Hayyân, comme agent secret de la cause chiite en Khorâsân (Iran) au début du IIIe s.H./VIIIe s. A.D. (cf. *ibid.* p. XLV). Sur le sens possible à donner aux renseignements de Jâbir concernant ses maîtres (l'Imâm Ja'far ob. 147/765, le shaykh himyarite, l'Ermite disciple de Marianos) cf. *infra* notre § 6. Jâbir est sobre de détails sur sa « vie » : voyages en Égypte et dans l'Inde, rencontres avec d'autres alchimistes, guérisons opérées par lui (*ibid.*, pp. XXXVI-XXXIX). Il n'y a pas lieu de s'étonner si les bibliographies chiites officielles ne le mentionnent pas. Pourtant il est inexact (corr. ad. p. XLI, n. 2) que la plus récente, la *Dharî'a* de Shaykh Agha Bozorg (Moh. Mohsin) l'ait exclu. Au t. II (Najaf 1356 H) sous le

n° 218, on trouve expressément mentionné sous le nom de Jâbir un *Asrâr al-Kîmiyâ* (Secrets de l'alchimie) qui pourrait correspondre au n° 58 de la bibliogr. Kraus; mais le bibliographe de la *Dharî'a* semble le confondre avec celui qui fut trouvé sous la tête de Jâbir, au moment de sa mort, i.e. le *Livre de la Miséricorde* (bibl. n° 5, pp. 5-8 et p. LVIII) qui est le plus ancien du Corpus et y occupe une place tout à fait à part.

14. Ce serait le cas du *Livre de la Recherche (Kitâb al-bahth)* bibl. n° 1800.

15. Aux trois substances connues de l'alchimie antique (soufre, mercure et arsenic) une nouvelle découverte technique ajoute à l'alchimie jâbirienne l'ammoniac (d'où extension de l'alchimie aux substances organiques). Comme le terme *nûshâdir* par lequel le désignent uniformément les auteurs arabes, est d'étymologie iranienne (*nôsh-âdar* « qui boit le feu »), la découverte pourrait en avoir été faite dans les écoles alchimiques de l'empire sassanide, sans que l'on puisse actuellement préciser davantage. D'autre part le sel ammoniac serait déjà attesté dans les textes cunéiformes assyriens, *cf. Jâbir* II, pp. 41-42.

16. Pour lequel il eut à dresser l'inventaire systématique de tout le Corpus, redonnant à chaque traité sa place dans les collections qui le composent (les LXX Livres, les CXII Livres, les CXLIV Livres des Balances, les 500 Livres, etc.) et embrassant outre l'alchimie toute l'encyclopédie (astronomie, théurgie, médecine). Des quelque trois mille titres mentionnés ou présupposés, un peu moins de trois cents (à peine un dixième du total) sont représentés en manuscrits actuellement repérés. On doit beaucoup de données traditionnelles à l'encyclopédiste persan Shâhmardân RÂZI (V^e/XI^e s.) et à l'alchimiste JALDAKÎ (XIV^e s.).

17. *Cf. Jâbir* I, p. XXXIV.

18. Même les variations techniques (v.g. quant au nombre 17 ou 18) pourraient apparaître comme secondaires et explicables. D'autre part je ne suis guère porté à prendre très au sérieux le propos du philosophe Abû Solaymân Sijistânî (ob. post 371/981. Ne pas le confondre avec le philosophe ismaélien Abû Ya'qûb Sijistânî). Il aurait connu, prétend-il (*Jâbir* I, p. LXIII), l'auteur des écrits jâbiriens, un certain Hasan de Mossoul, qui était de ses amis et se serait assuré par sa « supercherie » un joli et lucratif succès de librairie. Il aurait choisi en tout cas une voie bien laborieuse! Mais surtout la critique ne peut vouloir gagner à tous les coups. Si l'on estime que l'énorme masse des écrits jâbiriens exclut leur attribution à un *seul* auteur du nom de Jâbir, on ne voit pas pourquoi l'objection tomberait lorsqu'il s'agit de Hasan de Mossoul. Ou bien celui-ci était-il un *vrai* jâbirien? Toutes

choses restent alors en l'état. C'est à se demander à quel mobile a obéi Abû Solaymân en tenant ce propos sur son « ami »...

19. *Cf. Jâbir* I, pp. LVII-LVIII.

20. *Ibid.*, p. LI.

21. Dont la valeur est chiffrée de façons diverses. On trouve 360 000 ans (*Kalâm-i Pîr*, éd. W. Ivanow, Bombay 1935, p. XXXV) ou mieux encore des représentations rivalisant avec celles de la mythologie hindoue (400 000 Aiôns de 400 000 Périodes chacun; cf. R. STROTHMANN, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Göttingen 1943, II/1, pp. 22-23.)

22. « Que n'atteint pas la hardiesse des pensées » *(man lâ tatajâsar nahwa-ho al-khawâtir)*, STROTHMANN, *ibid.*, p. 55.

23. *Cf. Hiérarchie*, pp. 85 et 92.

24. A comparer peut-être l'univers que Sohravardî désigne comme « Orient-Moyen ».

25. C'est le thème du *Kitâb al-Bayân* (Livre de l'Explication), bibl. n° 785, cf. *Jâbir* I, p. L (éd. Holmyard, *The Arabic Works of Jabir*, Paris 1928), *cf.* encore *infra*, n. 33.

26. Cit. *Jâbir* I, p. L.

27. Littéralement : celui qui *se tient devant* les fidèles pendant la Prière et sur qui ils se guident.

28. *Kitâb mosahhahât Iflâtûn* (bibl. n° 205) dont il reste à étudier le rapport avec le livre des Tétralogies *(rawâbî')* conservé intégralement en latin et mutilé en deux mss. arabes. C'est un de ces « écrits de Platon » ayant eu cours dans les milieux Sabéens de Harran (utilisé par C.-G. JUNG, *Die Psychologie der Übertragung*, pp. 180 ss., 246 ss.)

29. *Cf. Jâbir* II, pp. 48 ss.

30. Cit. *ibid.*, p. 51.

31. *Cf. Jâbir* I, p. 7.

32. Bibliogr. n° 454.

33. Ici, en connexion avec le *Livre de l'Imâmat* (bibl. n° 2958, aucun ms. connu) s'insérerait une étude sur un texte extraordinaire, la *Khotbat al-Bayân* (mentionné notamment dans le Livre de la Pierre et le Livre de l'Élément du Fondement). C'est un prône mis sur les lèvres du 1er Imâm, mais pouvant être compris comme prononcé par la Pierre des Sages. Jaldakî l'a commenté. Il en existe des commentaires soufis, notamment par un shaykh dhahabî de Shîrâz, Mîrzâ Abû al-Qâsim Hosaynî Shîrâzî (lith. Shîrâz, 1344 H.). Ce prône est exclu des recueils chiites orthodoxes.

34. *Cf. Jâbir* I, p. LIII.

35. L. MASSIGNON, *Salmân Pâk et les Prémices spirituelles de*

l'Islam iranien (Publications de la Société des études iraniennes, n° 7). Tours, 1934. Réf. ici : *Salmân.*

36. *Cf.* l'analyse de C.-G. JUNG, *Psychologie und Religion*, pp. 159 ss.; et MASSIGNON, *Salmân*, p. 9, sur la légitimité et l'authenticité de l'interprétation mythique, ou gnostique, d'une personnalité.

37. Ce que thématise fort justement ELIADE comme « Paradis des archétypes » dans les sociétés archaïques. *Cf. Le Mythe de l'éternel retour*, Paris 1949, pp. 75 ss., 117 ss., 128 ss. Il y aurait à pousser plus loin l'étude de la différentielle simplement suggérée ici.

38. Servant de titre au chap. VIII de la longue hagiographie de Salmân *(Nafas al-Rahmân). Cf.* les cinq « Heures » de la Prière islamique.

39. Cp. *Salmân*, p. 31. Sur le « temps » d'un tel récit, *cf.* notre *Récit d'initiation...* [*in L'Homme et son Ange*, Paris, Fayard, 1983].

40. *Cf.* sur la notion de « courbe personnelle de vie » la pénétrante analyse de MASSIGNON, *Hallâj martyr mystique de l'Islam* (revue *Dieu vivant* XIII).

41. *Cf. Salmân*, pp. 16 ss.

42. *Ibid.*, p. 31.

43. *Ibid.*, p. 34.

44. Fidèle jusqu'au bout à sa foi, contre le désaveu même de l'Imâm Ja'far à qui il la donna. *Cf.* Bernard LEWIS, *The Origins of Isma'îlism*, Cambridge 1940, pp. 32 ss., et dans un livre saint des Khattâbîya « la religion des Ismailis est celle qui fut fondée par les descendants d'Abû al-Khattâb, qui ont donné leurs vies par amour pour le fils de Ja'far Sâdiq, Ismâ'îl » (W. IVANOW, « Notes sur l'" Ummu'l-Kitâb " des Ismaéliens de l'Asie centrale », p. 428, *in Revue des études islamiques*, année 1932. Réf. ici : REI 1932).

45. Pour les combinaisons théoriques possibles et celles qui furent retenues en fait, *cf. Salmân*, pp. 37 ss.

46. *Ibid.*, p. 37.

47. Pour ce qui suit *cf.* L. MASSIGNON : art. « Nusayris » in *Encyclopédie de l'Islam* et *Esquisse d'une bibliographie nusayrie (in Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud).*

48. *Cf.* le texte de Bashshâr Sha'irî (ob. ca 180 H.) *in Salmân*, pp. 44-45.

49. Précédant, ou dominant, une pentade d'Initiateurs (à comparer les schémas pentadiques dans le manichéisme. On ne peut insister ici).

50. Entre autres chez l'ismaélien Abû Hâtim Râzî (ob. ca. 322/934), *cf. Salmân*, p. 43, ou encore al-Ash'arî évoquant « des gens

qui à notre époque affirment la divinité de Salmân le Perse » (*in Maqâlât al-Islâmîyîn*, éd. H. Ritter I, p. 13 l. 13).

51. *Cf. Salmân*, pp. 46-47.

52. *Cf. ibid.*, p. 50 et REI 1932, p. 453, n. 1.

53. Éd. par W. IVANOW (dans la revue *Der Islam*, t. XXIII) et *cf. supra* n. 44 l'art. in REI.

54. *Cf. Salmân*, pp. 38 et 44.

55. *Cf.* REI 1932, pp. 429-430.

56. *Ibid.* 431, n. 1 et *Salmân*, p. 12.

57. Question 34, *cf.* REI 1932, p. 475. Sur la signification eschatologique de Salmân je voudrais encore mentionner un très beau texte où sa personne est désignée comme étant l'archétype du Paradis : la récompense de l'Élu est que l'on fasse de lui la « personne » de Salmân, i.e. que l'on fasse sa personne *être* le Paradis même (in *Two Early Ismaili Treaties*, ed. by. W. IVANOW, Bombay 1933, pp. 30 et 31).

58. Salsal au lieu de Silsilat pour des raisons arithmologiques, *cf. Salmân*, pp. 35 et 43 (et *infra* n. 72). C'est aussi sous cette forme qu'il apparaît dans la formule d'invocation de l'*Omm al-Kitâb*, réunissant les deux « membres adoptifs » Salmân (Salsal) et Abû al-Khattâb (REI, p. 430).

59. Il n'était pas possible d'élargir le cadre de la recherche jusqu'à y inclure une comparaison entre les trois hypostases de la Triade 'Ayn-Mîm-Sîn et les schémas de la Triade dans le néoplatonisme, dans d'Inde, etc. ou y résoudre la question de savoir si Jâbir lui-même avait identifié les trois hypostases de la gnose chiite avec les trois Émanations plotiniennes (sur la Trinité chrétienne, *cf. infra* § 6).

60. On laisse de côté ici le schéma des adeptes du Mîm, lesquels n'interviennent pas dans le texte.

61. *Cf. Jâbir* II, p. 187.

62. Texte du *Livre des Cinquante*, chap. VII, cit. *in Jâbir* II, p. 188, n. 3.

63. Science correspondant ainsi dans le monde arabe au symbolisme des anciens Pythagoriciens et aux « mystères des lettres grecques ». Pour le concept de Balance des lettres, *cf.* surtout *Jâbir* II, pp. 223-236. Les *Livres des Balances* en poursuivent, par de multiples recherches, l'application en physique et en chimie.

64. *Kitâb al-hodûd, Textes*, p. 103.

65. Nonobstant *Jâbir* II, 235, n. 9. L'une et l'autre confèrent, selon nous, une même signification psychique à des visualisations différentes. Aussi bien Mohiy al-dîn Bûnî (ob. 622/1225) déclare-t-il que la science des lettres n'est pas une science rationnelle *(qiyâs)*, mais une intuition intime, une vision mentale, une expé-

rience sentie dans l'âme *(moshâhada, kashf, dhawq)*, *cf. Jâbir* II, p. 265, n. 5.

66. Pour la science mystique de l'alphabet *(abjad)*, reposant sur le principe de la permutation des lettres, *cf.* MASSIGNON, *La Passion d'al-Hallâj*, pp. 589 ss. et *Jâbir* II, pp. 263 ss; [*Encyclopédie de l'Islam* 1re éd. : art. « Simiyâ »; 2e éd. : art. « Abdjad », « Budûh », « 'Ilm al-hurûf »; et J. CANTEINS, *La Voie des lettres*, Paris, Albin Michel, 1981]. Il se produit une significative rencontre entre traditions gnostiques chiites et apocryphes chrétiens. Au prologue de l'*Omm al-Kitâb*, c'est l'Imâm-enfant, Moh. Bâqir, qui instruit son maître défaillant, ainsi que le fait Jésus (Évangile de l'Enfance, Év. de Thomas, Marc le Gnostique); jusque dans l'encyclopédie officielle des traditions chiites (*Bihâr al-Anwâr*, t. I, p. 167).

67. Pseudo-Majrîti, *Das Ziel des Weisen*. I. Arabischer Text, hg. v. H. Ritter, Leipzig, 1933, p. 169.

68. *Ibid.*, pp. 170-171.

69. *Rasâ'il*, éd. du Caire, t. III, p. 152.

70. Polémique de l'Imâm zaydite Qâsim b. Ibrâhîm contre Ibn al-Moqaffa', *cf.* M. GUIDI, *La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Roma 1927, pp. 39 ss. du texte.

71. *Kitâb al-Bayân*, ed. Holmyard, p. 10, l. 17 ss.

72. Schéma de Salsal, le nom gnostique de Salmân, la valeur arithmologique restant en ce cas constante : S + L + M + N = 180 = S + L + S + L., *cf. Salmân*, p. 43, n. 3, et *supra*, n. 58.

73. « Lors donc que la Substance conformément au désir *(shawq)* éprouvé par l'Ame et dirigé vers un des Éléments (ou Natures) passe dans ce Vide (ou réceptacle cosmique), elle s'y approprie d'abord une des Natures : si l'Ame dirige son désir vers la Chaleur, ce sera la Chaleur (que la Substance s'appropriera); si (l'Ame dirige son désir) vers la Frigidité, ce sera la Frigidité; et il en est de même pour l'Humidité et la Sécheresse. *Le principe à l'origine des Balances* (mawâzîn) *dérive donc du désir éprouvé par l'Ame envers les Éléments*. D'où il suit que chaque être doué d'une âme, a sa cause dans le (principe des Balances)... C'est à ce désir que doit s'appliquer la Balance, i.e. la mesure de la quantité de ce que la Substance emporte de chacun de ces mondes. C'est le même principe (= le désir de l'Ame) qui est à la base du deuxième (= de la Balance). » Cit. in *Jâbir* II, pp. 159-161.

74. *Cf.* les tableaux synoptiques donnés *in Jâbir* II, pp. 196-197.

75. *Cf.* notamment *Der Geist der Psychologie*, Eranos-Jahrbuch XIV, 1946, pp. 486-490.

76. On ne peut insister davantage ici, mais on avoue trouver quelque peu paradoxale l'affirmation (*Jâbir* II, p. 161) que tout l'intérêt de Jâbir serait dirigé sur la « pratique » non pas sur l'élaboration philosophique. Ce morcellement réduirait sa « science » à une accumulation de recettes le plus souvent dérisoires et sans signification.

77. A leur tour les quatre Natures possèdent 7 subdivisions (degré, grade, minute, seconde, tierce, quarte, quinte), tous termes correspondant à ceux de l'astronomie grecque, ce qui donne le chiffre de 28 égal au nombre des lettres de l'alphabet arabe. En les rangeant dans l'ordre de l'alphabet *Abjad*, sur 4 colonnes dont chacune corresponde à l'une des Natures, Jâbir obtient le tableau de base pour la science de la Balance. *Cf. Jâbir* II, pp. 193 ss. et les tableaux, pp. 196-197, 224 ss.

78. Il est curieux de rapprocher ici un passage de la cosmogonie mazdéenne (Bundahishn XV) où il est dit que Nêryôsang prit en charge deux tiers de la semence de Gayomard, l'Homme primordial, et Spendarmad (l'Amahraspand féminin, *Terra Mater*, Mère de Vie) la troisième part (*Sacred Books of the East*, V, p. 53).

79. Comparer C.-G. JUNG, *Paracelsica*, p. 103.

80. Cp. *ibid.*, pp. 116 ss.

81. Le texte arabe du *Kitâb al-Mâjid* a été édité par Paul KRAUS in *Textes*, pp. 115-125, d'après un ms. unique de la Bibl. Nat. de Paris (arabe 5099, 67b-69b). Comme l'édition d'un texte arabe en présuppose déjà une certaine interprétation, le texte édité nous fixe dans une grande mesure sur le sens auquel s'était arrêté en définitive l'éditeur. Là où l'on a cru devoir s'en écarter quelque peu, on l'a signalé en note. Pour plus de clarté et pour faciliter les références, on a muni les paragraphes de la traduction d'une numérotation en chiffres romains, pour autant que l'articulation interne du texte le permettait. Les nombres entre [ ] réfèrent aux pages de l'édition.

82. Allusion au principe de la « dispersion de la science », *cf. Jâbir* I, pp. XXVII ss.

83. Sur les catalogues que Jâbir aurait composés pour ses propres ouvrages, *cf. Jâbir* I, bibliogr. n^{os} 1-3.

84. Sur l'importance de cette allusion, *cf. infra* notre §6. La phrase est malheureusement mutilée, mais le sens est facile à reconstituer. [La consultation d'un autre manuscrit du « Livre du Glorieux », Bibl. Mâlek n° 6206, nous a permis de confirmer cette lecture : « Si je te dévoilais ce qu'elles comportent, tu serais tel que Jâbir... »]

85. Semblable comparaison illustrant la nécessité d'une initiation spirituelle graduée se retrouve partout.

86. On ne peut se défendre de penser à PLATON, *République* VII, 515e.

87. Pour les allusions de ce § III, *cf.* les §§ 2 et 3 de notre exposé précédent.

88. *Cf.* notre § 3. Les ʿAynîya ont en effet le mérite de comparer le Glorieux au Sîn; or, il n'y a pas incompatibilité mais affinité entre l'un et l'autre. Les Sînîya ont en revanche le mérite de comparer le Glorieux à la IIe hypostase qui est pour eux le ʿAyn; mais comme ils admettent que le Mîm finit par être élevé, sous l'action du ʿAyn, à ce même rang, ils ne peuvent plus discriminer entre le Mîm et le Glorieux.

89. Le texte (p. 118, I. 14) intervertit l'ordre des symboles. Notre traduction rétablit l'ordre qui s'impose en vertu du schéma des Sînîya. Le ms. présente à la même ligne une lacune très regrettable. On y a suppléé entre parenthèses par le sens que le même schéma semble imposer.

90. *Cf.* le petit tableau synoptique, *supra* § 3, p. 73.

91. Ici encore (p. 119, I. 1) le texte est corrompu, mais le contexte ne laisse aucun doute sur le sens. Le reproche adressé aux Sînîya est que, selon leur schéma, le Glorieux serait identique finalement au Mîm-élevé-au-degré-duʿAyn.

92. *« Sohba »*. Le Mîm (Mohammad) est le *compagnon* du ʿAyn (ʿAlî) qui lui est supérieur; préséance du *Sâmit* sur le *Nâtiq*, *cf. supra* notre § 2 et n. 48.

93. Tel que du moins le conçoit Jâbir.

94. Encore une lacune dans le texte [p. 119, I. 8] mais le sens reste complet. Le Mîm serait alors supérieur au Glorieux, ce qui est intolérable pour la doctrine jâbirienne. Sur la théorie des lettres « lumineuses » et des lettres « ténébreuses », *cf. supra* notre § 4.

95. Aucune école n'arrive à sauvegarder le rang du Glorieux (i.e. à le distinguer du Mîm et à résoudre son indice « littéral »).

96. A savoir entre le Glorieux et le Mîm, fondée sur le fait que le Glorieux n'est pas comme le Mîm astreint au compagnonnage à l'égard du ʿAyn.

97. *Cf.* notre § 3.

98. i.e. de l'archétype de la Ire hypostase (suivie, selon le schéma jâbirien, du Sîn, puis du Mîm).

99. Allusion à l'adoption spirituelle qui fait du Sîn l'égal des Imâms, *cf.* nos §§ 3 et 6.

100. L'éditeur estimait ici le texte douteux [p. 120, I. 1]. Sans y rien changer, je crois pourtant y découvrir un sens tout à fait conforme au schéma jâbirien de la Triade (le Sîn reçoit la lumière du ʿAyn, et à son tour l'effuse sur le Mîm ou IIIe hypostase).

101. *« Imdâd »*, terme technique de la gnose ismaélienne, ne signifie pas seulement « secourir », mais encore doter de la « matière divine » *(mâddat ilâhîya)*, substanter, « substancifier »; *cf.* STROTHMANN *op. cit.*, p. 55.

102. i.e. sur le problème énoncé dès les premières lignes de ce § V.

103. Peut-être le mot « physique » *(tabî'îya)* sous-entend-il ici que le Mîm, au rang de III^e^ hypostase, correspond à l'Ame du Monde.

104. *Cf. infra* §§ VIII et IX.

105. Allusion à la ressemblance entre l'Alif de prolongation et l'Alif consonantique (*cf. supra* § 3). Celui-ci, le *hamza*, est le symbole de la I^re^ Intelligence ou Archange premier Émané, le *Sâbiq*. [Sur la signification du *alif/hamza* dans les cosmogonies ésotériques islamiques, *cf.* P. LORY, « La Science des Lettres en terre d'Islam », *in Cahiers de l'U.S.J.J.*, n° 11, pp. 96ss.]

106. Sur l'importance à donner à cette attestation, *cf. infra* notre § 6.

107. Le Sîn est bien II^e^ hypostase, au-dessus du Mîm, mais il ne convient pas de le mettre à la place du 'Ayn.

108. La collection des *Cinq Cents Livres* à laquelle appartient le *Livre du Glorieux* (bibliogr. n° 706).

109. A savoir entre le Glorieux et le Mîm, en vertu de leur indice « littéral » de lumière et de ténèbres.

110. i.e. au 'Ayn archétype, et au vrai système 'Aynî qui est le système jâbirien.

111. Les adeptes du Sîn et les adeptes du 'Ayn.

112. Car cette fois elle va porter sur l'équilibre de leur Nature intime révélé par les lettres de leurs noms.

113. *« Bâb »* le grade ésotérique le plus proche de l'Imâm. A propos des lumières « transmissibles », noter que le mot *« nass »* s'applique normalement à l'investiture imâmique de père en fils. L'usage en est étendu ici aux adeptes et disciples, donc à la postérité purement spirituelle.

114. *Cf. infra* le § IX.

115. Jâbir choisit d'en finir d'abord avec le schéma des 'Aynîya (*Mâjid : Sâmit* = Sîn : Mîm). Ne pas oublier que pour lui le Glorieux est supérieur même au Sîn.

116. On peut écrire Salman au lieu de Salmân (cf. notre § 3).

117. Lacune dans le texte [122 l. 9]. On peut y suppléer par un rappel de la thèse majeure des 'Aynîya.

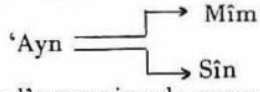
118. Et plus encore à le surpasser, comme l'exige la doctrine jâbirienne.

119. i.e. le Mîm, II^e^ hypostase dans le schéma des 'Aynîya.

120. i.e. le 'Ayn.

121. i.e. le Sîn, au rang duquel comme III[e] hypostase les 'Aynîya assimilent le Glorieux.

122. i.e. le schéma de la Triade serait détruit. Au lieu de 'Ayn → Mîm → Sîn, on aurait



123. C'est toujours l'exemption du compagnonnage ou la Solitude du Glorieux qui est pour Jâbir l'argument de sa précellence. Pas plus qu'ils ne la discernent, 'Ayniya et Sînîya ne s'aperçoivent que l'indice « littéral » des noms s'oppose à l'analogie de rapports qu'ils établissent, et moins encore sont-ils aptes à en résoudre le paradoxe.

124. *Cf. supra* n. 105.

125. « *'Ojmî* ». A travers la racine *('jm)* on peut saisir comme une allusion à l'origine perse *('ajamî)* de Salmân. *Cf. Salmân*, p. 46, n. 3.

126. J'ai repoussé de quelques lignes [p. 123, 1. 6] la coupure du paragraphe indiquée par P. Kraus. Jâbir s'en prend maintenant aux Sînîya.

127. Le texte (*wa sahha*, p. 123, 1. 7) ne porte pas la négation. P. Kraus avait judicieusement relevé que le passage devait être fautif. On trouve deux lignes plus bas (1. 9, *cf.* note suivante) un passage confirmant qu'il faut suppléer par la négation.

128. Si le schéma de la Triade des 'Aynîya ne peut rendre compte du rang du Glorieux, la proportion établie par les Sînîya (*Mâjid : Sâmit* = 'Ayn : Sîn) ne vaut pas davantage.

129. i.e. celle des 'Aynîya.

130. Considérés l'un et l'autre dans leur typification terrestre, Mohammad et Salmân, vis-à-vis de 'Alî.

131. Pour tout ce qui suit, cf. notre § 4 sur la Balance des lettres.

132. *Cf. Jâbir* I, bibliogr. n[os] 303-446.

133. Bibl. n[os] 954-956.

134. Allusion au simple trait vertical qui dessine l'Alif, aussi bien consonantique que de prolongation, *cf. supra* n. 105 et 116.

135. Bibliogr. n° 1004.

136. *Cf.* le texte d'Alphidius, *in* C.-G. JUNG, *Psychologie und Alchimie*, pp. 508-509, et *Eranos-Jahrbuch* 1936, p. 84.

137. *Cf.* notre recherche sur *« Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran »*, *Eranos-Jahrbuch* XVII, 1949 [repris *in L'Homme et son Ange*, Paris, Fayard, 1983].

138. *Kitâb al-Bayân, Jâbir* I, p. LI, *cf. supra* n. 25.

139. *Cf. Salmân*, p. 19, et B. LEWIS, *op. cit.*, pp. 44 ss.

140. Vers l'Imâm de la Résurrection ou vers le culte spirituel du soufisme (*Salmân*, p. 42), ce qui pour le soufisme chiite se confond.

141. *Cf.* notre *Récit d'initiation...* et *supra* § 2.

142. *Cf.* H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* I, Göttingen 1934, pp. 122-126 *(der fremde Mann)*.

143. *Cf.* H. C. PUECH, « Fragments retrouvés de l'" Apocalypse d'Allogène " », mémoire restituant toute sa force au titre du *Livre des Étrangers*, livre saint des gnostiques séthiens (*Mélanges Franz Cumont* I, pp. 948-950). Il y a des souvenirs précis de séthianisme dans d'autres monuments de la gnose islamique.

144. *Cf. Hiérarchie*, p. 88, n. 5.

145. Kraus a judicieusement motivé leur nombre en montrant leur correspondance avec le nombre des Sphères. Mais reste le problème de la distribution de leur ordre interne. Ou bien faudrait-il faire intervenir le problème de la pluralité des Premiers Moteurs dans la physique aristotélienne?

146. *Cf. Textes*, pp. 492, l. 16 à 493 l.1.

147. *Cf. Symbolik des Geistes*, pp. 399 ss.

148. C'est du côté de la Gnose qu'il faut chercher les affinités. C'est ainsi, par exemple, qu'en renversant l'ordre de la Triade des ʿAynîya pour obtenir le schéma ʿAyn-Sîn-Mîm, Jâbir instaure le Sîn (= Archange Gabriel = Démiurge) à un rang qui correspondrait au « Second Dieu », tandis que le Mîm représenterait le monde de la Nature, selon un schéma rappelant celui de Numénius (le Père, le Créateur, la Création); *Cf.* H. C. PUECH, « Numénius d'Apamée et les théologies orientales au IIe siècle », in *Mélanges Bidez*, II, p. 756.

149. *Cf. Symbolik des Geistes*, p. 425.

150. Cit. *in Jâbir* I, p. XXVI.

151. *Kitâb al Hâsil* (bibl. n° 323) qui contient le résumé de toute la science des Balances.

152. On peut cependant comparer avec la mythique image du « Yémen » chez Sohravardî et autres.

153. Cit. *in Jâbir* I, p. XXXVII, n. 6.

154. Cit. *ibid.* p. XXXVI, n. 6 *in fine*.

155. Ainsi que le dévoilait déjà l'affinité de Salmân avec l'Homme primordial de la cosmogonie et de la sotériologie manichéenne (Ōhrmîzd, Khormuzta), *cf. supra* n. 56.

CET OUVRAGE
A ÉTÉ COMPOSÉ
ET ACHEVÉ D'IMPRIMER
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH
À MAYENNE EN AVRIL 1986

120 F

202-000000545-2
9782851971029

ISBN 2 85 197 102 6 - V 86