Al-Qanṭara
XXXVII 2, julio-diciembre 2016
pp. 279-298
ISSN 0211-3589
doi: 10.3989/alqantara.2016.009

Aspects de l'ésotérisme chiite dans le Corpus Ǧābirien : Les trois *Livres de l'Elément de fondation*

Aspects of Shī'ī Esotericism in the Jābir Corpus: The Three *Books of the Element of Foundation*

Pierre Lory
Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris

Le vaste corpus alchimique attribué à Ǧābir ibn Ḥayyān comporte d'importants éléments de doctrine chiite. L'alchimie elle-même y est décrite comme une science « imamique », dont le but est d'aider à l'accomplissement eschatologique de l'humanité. La présente étude vise à déterminer si ces éléments sont vraiment constitutifs de la rédaction du Corpus, ou bien s'ils peuvent résulter de simples interpolations dans des textes dont le contenu est purement alchimique. Sur la base d'un texte ǧābirien ancien, le triple *Kitāb al-Usṭuqus al-uss* I, II et III, cet article suggère que le rôle attribué aux Imams y est fondamental et originel. Simultanément, l'idée que l'alchimiste accompli atteint, par sa recherche individuelle, la science de l'Imam conduit finalement à affaiblir la visée chiite de départ.

Mot clé: Ǧābir ibn Ḥayyān, alchimie, chiia, ésotérisme islamique, hermétisme, eschatologie.

The vast corpus attributed to Jābir b. Ḥayyān includes important elements of shī'ī doctrine. Alchemy itself is described as an 'imamic' science, the purpose of which is to help mankind achieve eschatological fulfillment. This article aims to determine whether these shī'ī elements are a fundamental part of the original Corpus Jābirianum, or if they are the result of a later set of interpolations. On the basis of one of the oldest jābirian texts, the *Kitāb al-Usṭuqus al-uss* I, II and III, this article concludes that in jābirian alchemical doctrine, the role of the Imam is fundamental to the reception and spreading of alchemy. At the same time, the idea expressed in this text that the alchemist could achieve a level of wisdom equal to that of the Imam purely through his own research ultimately leads to a weakening of these shī'ī positions.

Key words: Jābir ibn Ḥayyān, alchemy, Shī'ism, Islamic esotericism, Hermetism, mysticism, eschatology.

Un des aspects déroutants du corpus attribué à Ǧābir b. Ḥayyān est sa composition en une multitude de brefs traités répartis en quelques collections plus vastes, sans plan d'ensemble apparent. La minutieuse enquête de Paul Kraus avait permis de tracer les contours de ces en-

Copyright: © 2016 CSIC. This is an open-access article distributed under the terms of the *Creative Commons Attribution* (CC-by) España 3.0.

sembles – dont les *Cent-douze Livres*, les *Soixante-dix Livres*, les *Livres des Balances*, les *Cinq-cents Livres* – ainsi que les thèmes dominants des traités qui nous sont restés[1]. Bien des incertitudes demeurent toutefois concernant ce Corpus dont la rédaction finale a dû, selon Kraus, s'étaler du 3e / 9e à la fin du 4e / 10e siècle[2]. L'étude des manuscrits montre que bien des traités ǧābiriens sont constitués de noyaux initiaux, qui ont été amplifiés par des ajouts et des gloses ultérieures[3]. Quoiqu'il en soit, chacune des collections ainsi que l'ensemble du Corpus Ǧābirien se donnent comme un ensemble à la fois assez homogène, et très éparpillé. Comment évaluer cette homogénéité ? Une des questions principales qui frappent le lecteur surgit à propos de la double affirmation des auteurs ǧābiriens :

– que l'ensemble des traités ont été composés selon un projet délibéré de « dispersion de la science »[4]

– et que nombre de traités courts affirment contenir l'essentiel du message alchimique complet. Le Corpus Ǧābirien se présenterait donc, au dire de ses auteurs comme une construction « fractale » où les éléments les plus petits reprendraient, en termes concis, les doctrines développées dans l'ensemble des collections. C'est ce qu'affirme Ǧābir notamment dans le deuxième *Livre de l'Elément de fondation* :

> Si tu veux connaître les qualités éminentes de l'Homme […], nous l'expliquons dans ces livres de façon ordonnée dans cette collection des *Cent-douze Livres*, laquelle comprend toute la vraie signification des opérations de l'alchimie. Chacun de ses livres contient une seule partie (de l'enseignement alchimique) ; mais étudie attentivement cette partie, elle comporte cependant de nombreux outils de cette science, et recèle un abondant profit[5].

On peut bien sûr douter du sérieux de ces affirmations, les voir comme des affirmations creuses ou même les renvoyer à une entreprise

[1] Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, pp. 1-110.

[2] Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, pp. LVII-LXV. Malgré des remises en question de cette datation, comme l'ample notice proposée par Sezgin, *Geschichte*, pp. 132-231, ainsi que les nuances apportées par Haq, *Names, Natures, and Things*, pp. 10-30, nous pensons que l'argumentation de Kraus reste la plus solide à ce jour.

[3] Le cas est avéré pour le *Livre de la Miséricorde* (v. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, pp. 5-9) et le *Livre des Soixante-dix* (Ǧābir, *Dix Traités*, pp. 69-79) ; et une grande partie du Corpus Ǧābirien pourrait bien relever de ce type de rédaction à plusieurs mains. V. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, pp. XXXIV-XXXVI.

[4] Pour un exposé détaillé et référencé de ce procédé, v. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, pp. XXVII-XXXVI.

[5] Ǧābir, *Muṣannafāt*, *Kitāb al-Usṭuqus al-uss al-ṯānī*, p. 93.

d'escroquerie cherchant à attirer le lecteur vers des ouvrages chers vendus[6]. A l'instar d'Ibn al-Nadīm[7], nous avons toutefois pris le parti de les prendre au sérieux, et de considérer que les auteurs ǧābiriens étaient à tout le moins sincères, à défaut de sembler toujours cohérents. En effet, le style obscur et déroutant du Corpus rejoint celui de l'ensemble de la littérature alchimique ; il correspond visiblement à toute une forme de pensée, d'appréhension du réel propre à cette discipline. Il existe non seulement un lexique propre à l'alchimie, mais aussi une rhétorique, un mode de rédaction original[8]. C'est à contribuer à éclaircir cette composition que nous voudrions consacrer ce modeste article.

Comme il n'est pas question de vérifier le Corpus Ǧābirien dans sa totalité, ni même de survoler l'ensemble des thèmes alchimiques, nous voudrions orienter ces pages vers une question spécifique : les éléments de doctrine chiite du Corpus appartiennent-ils vraiment à la « fondation » de l'édifice ? Représentent-ils vraiment une donnée constitutive de la pensée ǧābirienne ; ou bien auraient-ils été rajoutés relativement tardivement, au 4e / 10e siècle, comme le proposait Kraus ? A la suite d'autres chercheurs, dont Kraus lui-même[9], Henry Corbin[10] et Yves Marquet[11], nous avions tenté de mettre à jour les doctrines ǧābiriennes se rapportant à l'imamologie. Ce travail était fondé sur un relevé de l'ensemble des passages du Corpus teintés d'hermétisme et de chiisme. Il a abouti à une mise en parallèle entre les doctrines de Ǧābir et celles de l'ismaélisme et de l'ultra-chiisme (*ġulūw*)[12]. Une question subsistait toutefois. L'alchimie musulmane en tant que telle n'est pas spécialement tournée vers le courant chiite, ni n'a besoin de ses concepts pour fonctionner. De nombreux auteurs alchimiques ont pu être sunnites, ou simplement « philosophes » ; sans parler bien sûr des œuvres pseudépigraphiques arabes attribuées à des personnages de l'Antiquité. Que représente donc l'apport spécifiquement chiite dans le Corpus Ǧābirien ? N'y aurait-il pas eu une tentative de récupération somme toutes arti-

[6] Ce que suggère Kraus de façon appuyée, Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. XXXIII ; et également pp. LXIII-LXIV.

[7] Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 420.

[8] Lory, dans Ǧābir, *Dix traités*, pp. 21-26, 241-283.

[9] Kraus, « Dschābir » ; Kraus, « Les dignitaires » ; Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, pp. XLVIII-LVII.

[10] *Alchimie comme art hiératique*, parties I et III.

[11] *La philosophie des alchimistes*, pp. 68-135.

[12] Lory, *Alchimie et mystique*, pp. 47-125.

ficielle de la thématique alchimique par des auteurs chiites ? Le Corpus Ǧābirien ne se serait-il pas rattaché au chiisme de manière tardive et factice, par le biais de la mention du rôle de l'Imām Ǧa'far (m. 148/765) notamment ? Il existe certes des traités de facture intégralement chiite au sein du Corpus, notamment dans les collections des *Cinq-cents Livres*, comme les fondamentaux *Livre du Glorieux*[13] ou le *Livre de l'Explication*[14]. Mais pour les autres textes ǧābiriens, ne s'agirait-il pas d'interpolations, selon l'idée émise en son temps par Kraus ? D'où l'idée de reprendre un texte ancien et synthétique du Corpus, en l'interrogeant de façon double :

– peut-on considérer qu'il contient en lui-même et de façon cohérente l'essentiel des doctrines que l'on retrouvera dans l'ensemble du Corpus ?

– le rôle tenu par les thèmes chiites sont-ils ici marginaux, éventuellement interpolés, ou appartiennent-ils au message central ?

Dans la présente étude, nous avons choisi de prendre comme base de travail un traité désigné à la fois comme unique et triple, les trois *Livres de l'Elément de fondation*[15], *Kitāb al-Usṭuqus al-uss al-awwal*, *al-ṯānī*, *al-ṯāliṯ*[16]. L'édition de Holmyard fait suivre leur texte d'un *Taf-*

[13] *Kitāb al-Māǧid*, dans Ǧābir, *Muḫtār rasā'il*, pp. 115-125 ; traduit et analysé par Corbin, *Alchimie*, pp. 147-219.

[14] *Kitāb al-Bayān*, dans Ǧābir, *Muṣannafāt*, pp. 5-12 ; trad. et prés. dans Lory, « Eschatologie alchimique ».

[15] Nous préférons cette traduction de *Kitāb al-Usṭuqus al-uss* (désormais KUU I, II et III) à celle de *Elément du Fondement* adoptée par Kraus, la métaphore de la construction étant explicitement avancée par Ǧābir : « Je n'ai mentionné aucune idée explicitée dans ces Livres suivants, sans y avoir fait une allusion dans le *Livre de l'Elément de fondation* ; c'est ainsi que cela doit se présenter parmi les livres [= les CXII] dont il est le premier. En effet, *usṭuqus* en langue grecque signifie la fondation d'un bâtiment. De même que pour un bâtiment, aucune chambre, toit, banquette, etc. ne peut tenir s'il n'est pas tracé dans les fondations, sinon, toute la construction serait peu solide, c'est ainsi que j'ai rédigé mon livre » (Ǧābir, *Muṣannafāt, Tafsīr Kitāb al-Usṭuqus*, pp. 115-116). Une autre explication du titre est toutefois donnée en KUU I, pp. 72-73 : « Le *usṭuqus*, c'est ce à quoi reviennent les éléments composés après une dissolution, ce dont ils sont composés » (*wa-ma'nā al-usṭuqus annahu l-šay' alladhī tanḥallu ilayhi l-ašyā' kulluhā wa-minhu tatarakkab*). Chacun des quatre Eléments est donc un *usṭuqus*. Mais le *usṭuqus al-uss*, conclut Ǧābir, c'est l'Elément origine de tout, c'est l'Elixir, c'est la Pierre des Philosophes. Voir aussi KUU II, p. 91 en ce sens. Plus loin (KUU II, p. 81), Ǧābir mentionne l'identification du *usṭuqus* à l'intellect et à l'inspiration religieuse.

[16] Edités par Holmyard (Ǧābir, *Muṣannafāt*, pp. 61-124), sur la base d'une lithographie indienne de 1891. Nous avons pu consulter le manuscrit de Paris, Bibliothèque Nationale de France, 5099, qui reste très proche de l'édition de Holmyard.

sīr Kitāb al-Usṭuqus ; ce dernier n'est toutefois pas une composition originale, il ne présente qu'une répétition de certains passages des trois traités, accompagnés de quelques gloses[17]. Ces trois traités sont très probablement parmi les plus anciens ; Ǧābir les mentionne comme des références premières de la collection des *Cent-douze*, qui est elle-même la plus ancienne des compositions du Corpus[18], selon l'affirmation de Ǧābir lui-même. A la suite d'Ibn al-Nadīm, Kraus les classe en premier dans son catalogage du Corpus Ǧābirien, immédiatement après le traité matriciel qu'est le *Kitāb al-Raḥma*[19]. Ǧābir le désigne précisément comme étant « fondamental », comme le texte germinal de toute la collection des *Cent-douze Livres* :

> J'ai réuni dans (ce triple ouvrage) l'ensemble du contenu des *Cent-douze Livres* ; je l'ai placé en tête comme premier élément, comme ouverture (*fātiḥāt*), comme introduction (*muqaddima*). Celui qui le comprend, l'ensemble des *Cent-douze Livres* s'ouvrent à lui, car s'y trouvent l'ensemble des thèmes des livres dont il est le premier. En effet, je n'ai mentionné aucune idée explicitée dans ces livres suivants, sans y avoir fait une allusion dans le *Livre de l'Elément de fondation* [20].

Ǧābir insiste toutefois bien sur le fait que le lecteur est invité à une lecture méditée, concentrée, continuelle :

> Si (le lecteur) continue à occuper son esprit par cette lecture à ses moments libres, notre secret va s'illuminer en lui, et lorsque cette étincelle jaillira, il le comprendra ; dès lors, tous nos livres, tous nos symboles se délieront pour lui ; et lui et moi nous trouverons sur la même rive[21].

Ces trois textes sont effectivement très synthétiques. Leur composition d'ensemble résulte possiblement d'un remaniement : on remarque en effet certaines variantes de style ou de vocabulaire[22].

[17] Ǧābir, *Muṣannafāt*, pp. 115-124 et Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, pp. 14-15.

[18] KUU I, pp. 71, 73 ; KUU II, pp. 90, 96 ; KUU III, p. 101.

[19] Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 421 ; Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, pp. 12-15 et Sezgin, *Geschichte*, p. 233.

[20] Ǧābir, *Muṣannafāt, Tafsīr Kitāb al-Usṭuqus*, p. 115. La même idée est exposée dans le KUU I, p. 71.

[21] Ǧābir, *Muṣannafāt, Tafsīr Kitāb al-Usṭuqus*, p. 116. D'autres passages contiennent la même affirmation : KUU I, p.73.

[22] Les *Livres de l'Elément de fondation* sont peut-être une œuvre à plusieurs mains, comme il a été signalé plus haut à propos d'autres ouvrages ǧābiriens. Le suggère la rupture du discours dans le KUU I, p. 71, avec le passage de la première personne du pluriel à celle du singulier.

Globalement, leur contenu est cependant homogène. Le texte du *Livre de l'Elément de fondation* est un titre unique, réparti en trois discours, trois livres se complétant mutuellement. Le premier présente le Grand Œuvre selon l'opinion des philosophes (*al-falāsifa*), proposant une doctrine fondée sur la correspondance entre macrocosme et microcosme. Le second expose l'opinion des « initiés en religion » (*ra'y al-diyāna*), insistant sur le caractère révélé, surnaturel du savoir alchimique. Le troisième se veut plus pratique, plus centré sur la description des opérations elles-mêmes[23]. Notre question sera d'évaluer comment s'y intègrent les doctrines chiites qui apparaissent et sont développées ailleurs dans des traités plus étoffés du Corpus. Notons tout de suite un mode de composition constant chez Ǧābir, dans ces traités comme partout ailleurs dans le Corpus : il mentionne en les juxtaposant des expressions comme : « un groupe (*ṭā'ifa*) professe », « certains disent que… », etc. La référence très vague à ces courants supposés, jamais nommés ou détaillés, vise non pas des écoles précises, mais plutôt des nuances, des approches possibles du même but alchimique, émanant en fait d'une même « intention ǧābirienne ». Ǧābir ne prend en effet pas parti dans l'ensemble de ces débats, ou ne le fait qu'exceptionnellement : l'accumulation d'avis, de doctrines diverses, fait office de procédé de composition. C'est un point important à garder en vue pour la suite.

Revenons donc sur l'aspect « fractal » évoqué plus haut de la composition de ces trois traités. Leur contenu résumant l'essentiel des doctrines alchimiques développées ultérieurement dans les autres grandes collections, se porte sur les points de doctrine suivants :

La théorie de l'homme macrocosmique

Dans le premier *Livre de l'Elément de fondation*, « selon l'opinion des philosophes », Ǧābir signale d'emblée la supériorité de l'homme

[23] Son propos et son sous-titre ne sont toutefois pas très clairs. Il est décrit comme un discours rhétorique et dialectique (*ǧadalī, iqnā'ī*), mais aussi « technique » (*ṣinā'ī*, KUU II, pp. 79-80) ; ailleurs, KUU II, p. 93, il est dit *'alā l-madhhab al-dhātī al-'āmmī* , corrigé en KUU III, p. 99 par la transcription *al-'ilmī al-dhātī* ce qui désigne sans doute son aspect plus pratique, factuel ; ce qui est confirmé plus loin par l'appellation *'amalī*, KUU III, p. 112.

dans l'ensemble de la création. Dieu a créé l'homme selon une forme magnifique, il lui a manifesté son élection en lui conférant un corps situé dans l'espace, une âme (*nafs*) dotée de mouvement, un intellect éveillé. La supériorité de l'homme sur l'animal est notamment affirmée de façon appuyée. La raison en est que l'homme possède un intellect (*'aql*). Cet intellect est beaucoup plus qu'une simple faculté de raisonner selon le sens commun. C'est une substance (*ǧawhar*) subtile dont sont privés les animaux ; elle permet à l'homme de discerner le monde supérieur (*al-'ālam al-a'lā*) « qui est le but ultime, le désir universel »[24] ; ainsi, il peut entrer en contact avec la Sphère, voire avec la Divinité. L'homme peut également comprendre le « mésocosme » (*'ālam awsaṭ*), qui est le monde sublunaire, celui de la génération et de la corruption. Enfin, de par son corps composé des quatre Natures, il est également en lui-même un « microcosme »[25]. Mais il y a plus : l'homme peut également être qualifié de macrocosme (*'ālam kabīr*)[26]. En effet, son intellect lui permet de comprendre sa composition naturelle ; de saisir sa propre intellection ; de comprendre les correspondances secrètes qui lient le monde des Natures aux dimensions suprasensibles et de déduire ainsi les lois qui régissent le monde sublunaire – en un mot, d'être en mesure de pratiquer l'alchimie.

Notons que le travail alchimique de laboratoire est lui aussi désigné comme « mésocosme »[27]. Le point est essentiel pour la lecture de ces trois traités : le travail alchimique représente de façon réduite le fonctionnement des lois naturelles dans le monde sublunaire. L'ambition de l'alchimiste ǧābirien est ainsi pointée : il s'agit de reproduire en laboratoire ce qui a lieu dans la nature, mais plus vite, et à volonté[28]. L'intrication de ces différents concepts montre que le travail alchimique permet de comprendre et de faire évoluer un microcosme où l'homme se retrouve lui-même, au sein d'un macrocosme qui lui est également accessible. L'utilité de l'alchimie est universelle[29]. Au final, l'homme

[24] KUU I, p. 62.

[25] *'ālam ṣaġīr*, KUU I, p. 62 ; et *'ālam aṣġar*, KUU III, p. 99. La différence entre les deux expressions suggère là aussi que nous aurions affaire à deux rédacteurs différents.

[26] KUU I, p. 62 ; KUU III, p. 99 (*mumāṯilan li-l-'ālam al-akbar*) ; cf. note précédente.

[27] KUU III, p. 99.

[28] KUU II, p. 92; I, pp. 70-71.

[29] Pour toutes ces considérations, v. KUU I, pp. 62-63 ; KUU II, p. 92 ; KUU III, p. 99.

est missionné par Dieu pour agir sur la création dont il est le seul prince[30]. Il lui appartient de régir la création divine[31].

Le propos de Ǧābir ne se limite pas à ces considérations somme toutes assez communes à l'ensemble de la littérature alchimique. L'alchimie peut être considérée comme une discipline de nature profondément religieuse. Le premier *Livre de l'Elément de fondation*, « selon l'opinion des philosophes », valorisait le rôle de l'intellect[32]. Le second, « selon les initiés en religion », fait état d'un mode de connaissance illuminatif, gnostique, qui est explicitement qualifié de « la meilleur vision » (*al-ra'y al-afḍal*)[33]. Nous pénétrons ici dans un nouveau registre. Ǧābir évoque ici de nombreuses opinions et courants. Il mentionne la position de ceux qui voient la prière rituelle, l'aumône légale et surérogatoire, la pureté rituelle et l'observance de la Sunna comme indispensables – et ce avant l'accomplissement du travail alchimique comme après. Selon Ǧābir, tous les alchimistes (*ǧamī'uhum*) considèrent en outre que « cette science ne peut être obtenue que par celui qui s'isole dans les déserts, qui reste affamé de nombreux jours, jeûne de façon soutenue, allume du feu et accomplit des fumigations, des offrandes à Dieu »[34]. En effet, le moyen d'obtention de ce savoir est l'inspiration (*ilhām*) reçue suite à des prières, à l'état de veille ou durant le sommeil, la révélation inspirée, ou encore l'intuition juste (*al-ḥads al-ṣādiq*)[35]. Nous retrouvons ici une panoplie de rites propitiatoires communs à bien des pratiques « occultes » de l'Islam médiéval[36]. Ǧābir

[30] « Dieu a préposé l'homme seul comme prince sur toutes les autres choses » (*ǧa'ala ta'ālā l-insān waḥdahū amīran 'alā kull šay' dūnahū*), KUU I, p. 62.

[31] « C'est bien l'homme qui est connaissant de la réalité (selon la sagesse divine), c'est lui qui doit régir l'ordre de la création » (*fa-kāna l-insān huwa l-ḥakīm bi-l-ḥaqīqa, wa-l-wālī bi-tadbīr al-ḫalīqa*), KUU I, p. 63.

[32] Bien qu'il ne faille pas perdre de vue que le terme *falāsifa* désigne chez Ǧābir comme chez bien d'autres alchimistes de langue arabe, l'adepte avancé en alchimie, et non le « philosophe » au sens courant à l'époque.

[33] KUU II, p. 79.

[34] KUU II, p. 87

[35] KUU II, pp. 81, 87-88.

[36] Des mentions de ces rituels (jeûnes, purifications rituelles, récitations litaniques de formules incantatoires, fumigations diverses) apparaissent dans de nombreux textes de l'époque de la rédaction du Corpus Ǧābirien mentionnant les pratiques d'ordre « occulte », qu'il s'agisse de livres d'*adab* comme le *Kitāb al-Ḥayawān* de Ǧāḥiẓ ou le *Kitāb al-Aġānī* d'al-Iṣfahānī, et plus encore d'ouvrages plus spécifiquement consacrés aux sciences cachées comme ceux d'Ibn Waḥšiyya, les *Epîtres* des Iḫwān al-Ṣafā', ou le *Ġāyat al-ḥakīm* de Maslama al-Maǧrīṭī. Pour un exposé synthétique et accompagné d'une bibliographie à jour, v. Coulon, *La magie islamique*, pp.71-397.

conclut en affirmant de façon insistante que ce savoir reste étroitement conditionné par une élection divine : il n'est pas accessible en dehors de ce don surnaturel.

Toutefois – et c'est ici qu'apparaissent le plus clairement les éléments chiites – « selon certains »[37], il s'agit d'une science qui dépasse complètement les seules capacités humaines. Elle ne peut être obtenue que par une révélation de type prophétique. « Selon certains », Dieu aurait confié la sagesse alchimique aux prophètes afin qu'ils ne connaissent pas le besoin[38]. Ils donnent comme exemple une interprétation alchimique du verset coranique II 260 :

> Et quand Abraham dit : Seigneur ! Montre-moi comment Tu ressuscites les morts ! Dieu dit : Ne crois-tu donc pas ? Si ! dit Abraham ; mais ceci afin que mon cœur soit apaisé. Dieu dit : Prends quatre oiseaux, broie-les, puis dépose leurs parties sur des montagnes différentes. Ensuite appelle-les : ils viendront à toi en l'instant. Et sache que Dieu est Puissant et Sage.

Ǧābir interprète les quatre oiseaux comme quatre esprits[39], et les quatre montagnes comme quatre métaux. Abraham est d'ailleurs mentionné comme porteur d'une sagesse alchimique par sa parole : « L'œuvre est un œuf qui n'est pas un œuf », faisant apparemment allusion au monde qui se résume dans les quatre natures[40]. Moïse est présenté comme le détenteur d'un authentique savoir en alchimie, savoir que lui aurait dérobé Qārūn[41]. Jésus lui-même est cité. Interrogé sur la nature de l'alchimie, il aurait répondu par une parole interprétée diversement selon la religion littérale ou la sagesse ésotérique : « Celui qui

[37] KUU II, pp. 81, 82, 85, 88-89.

[38] KUU II, p. 86

[39] KUU II, pp. 81-82. Ces « esprits » ne sont pas identifiés ici : il s'agit généralement de l'arsenic, du mercure, du camphre, de l'ammoniac (cf. KUU I, p. 68). Notons que d'autres passages coraniques sont cités par Ǧābir comme possédant un sens alchimique. Ainsi le verset XIII 17 : « Dieu a fait descendre du ciel de l'eau, et les vallées s'en remplissent selon leur mesure ; le flot débordant charrie de l'écume en abondance. De même en est-il de l'écume (du métal) porté à fusion sur le feu pour fabriquer des bijoux ou des ustensiles. Ainsi Dieu met-Il en parabole le vrai et le vain : l'écume est éliminée, et ce qui est utile aux hommes reste sur la terre. » (KUU II, p. 82) De même le verset II 269 : « Il accorde la Sagesse à qui Il veut ; et celui à qui la Sagesse est donnée a reçu un bien immense. Mais seuls en sont conscients les cœurs éveillés » (KUU II, p. 82).

[40] KUU II, pp. 81, 90.

[41] KUU II, p. 86 ; allusion au passage coranique XXVIII 76-82.

n'a pas d'épée, qu'il achète une épée »[42]. Peut-être Jésus apparaît-il ici simplement comme symbole de l'esprit (*rūḥ Allāh*) séparant le subtil du dense. Significative surtout pour nous est la mention de Muḥammad, à qui un savoir en alchimie est également attribué. Passons sur la désignation de la Pierre Philosophale comme « flambeau lumineux » (*sirāǧ munīr*), où il est difficile de ne pas voir une allusion au prophète de l'Islam par référence au verset XXXIII 45-46 : « Ô Prophète ! Nous t'avons envoyé pour être témoin, annonciateur, avertisseur, appelant les gens à Dieu par sa permission, et comme un flambeau lumineux »[43]. Plus explicitement, Ǧābir écrit : « Un groupe d'alchimistes affirme que notre prophète Muḥammad fils de ʻAbd Allāh – sur lui la paix et le salut – a mentionné l'authenticité de (cette science) »[44] ; mais le propos s'arrête là, et suit immédiatement une mention de ʻAlī b. Abī Ṭālib.

Et de fait, si l'alchimie n'était réservée qu'aux seuls prophètes, sa diffusion resterait bien limitée. Or l'ensemble du vaste Corpus Ǧābirien est lui-même le témoignage d'un immense effort pour expliquer et mieux faire connaître l'ésotérisme alchimique au sein du monde musulman. C'est ici qu'apparaît le rôle des Imams et de leurs grands initiés. Selon le second *Livre de l'Elément de la fondation*, les alchimistes affirment que « de même, toutes les sciences (secrètes) ne nous sont parvenues que par l'intermédiaire des prophètes, des Imams, des Portiques (*abwāb*), des Preuves (*ḥuǧaǧ*) et des savants (*ʻulamāʼ*) par un enseignement divin »[45]. Le discours est ici indiscutablement celui du chiisme ésotérique ; d'ailleurs Ǧābir fait ici références à son *Kitāb al-Imāma*[46]. En d'autres termes, l'enseignement alchimique est destiné à être diffusé parmi les hommes, au moins ceux qui sont portés vers le savoir ésotérique et prêts à écouter le message des initiés. Le rôle des Imams chiites semble ici complètement inséparable de celui du pro-

[42] Citation de l'*Evangile de Luc* XXII 35-36 : « Et il leur dit : ‹ Lorsque je vous ai envoyés sans bourse, sans sac, ni sandales, avez-vous manqué de quelque chose? › Ils répondirent: ‹ De rien. › Et il leur dit : ‹ Maintenant, par contre celui qui a une bourse, qu'il la prenne, de même celui qui a un sac ; et celui qui n'a pas d'épée, qu'il vende son manteau pour en acheter une ››. (*Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris, Cerf, 1981).

[43] Même si la suite du propos de Ǧābir identifie ce « flambeau » à la bile jaune, KUU I, pp. 64-65.

[44] KUU II, p. 89.

[45] « […] *bi-ifādatihī ǧalla wa-ʻazza lahum* », KUU II, p. 88.

[46] KUU II, p. 89. L'ouvrage est classé au n° 2958 dans le catalogage de Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. 171.

phète Muḥammad. Plus exactement, le rôle des Imams aurait même été de professer, d'amplifier un savoir dont Muḥammad n'a nullement fait état. Ǧābir mentionne un groupe qui aurait professé que « la science que nous évoquons est le fait du seul prophète (*nabīy*), et c'est lui l'Elément (*al-usṭuqus*) ; et le prophète l'enseigne à son légataire (*al-waṣīy*), qui est la fondation (*al-uss*) »[47]. Nous trouvons ici une nouvelle et remarquable explication du titre de l'ouvrage, différente de celles mentionnées *supra* à la note 15. Elle implique ici que le prophète (*nabīy*) est « silencieux » en matière alchimique, et que c'est l'Imam qui devint « parlant » (*nāṭiq*) dans cette discipline. Nous passerons sur le rôle éminent des grands dignitaires de la hiérarchie ésotérique selon Ǧābir, dont la mention est trop elliptique ici, mais sera développé dans d'autres traités du Corpus[48].

Deux grandes figures d'Imams chiites sont mentionnées dans le deuxième *Livre de l'Elément de fondation*. La première est celle de ʻAlī b. Abī Ṭālib. Ǧābir cite en effet un important fragment de la *Ḫuṭbat al-bayān*:

> On demanda à ʻAlī b. Abī Ṭālib, sur lui la paix : L'alchimie a-t-elle une réalité ? Il répondit : Elle existe, elle a existé, elle existe maintenant, elle existera ! On lui demanda : Quelle est-elle, ô Commandeur des croyants ? Il répondit : Dans le mercure, dans le plomb, le vitriol, le fer teint de safran, le vert-de-gris du cuivre se trouvent les trésors inépuisables de la terre. On lui dit : Ô Commandeur des croyants, nous n'avons pas compris ! Il dit : Mettez une partie de terre et une partie d'eau, labourez la terre avec l'eau, et le travail est accompli. On lui dit : Ô Commandeur des croyants, nous n'avons pas compris ! Il répondit : Il n'y a rien à ajouter à cela. Les philosophes anciens n'ont rien dit de plus afin que les hommes n'en fassent rien à la légère[49].

Ǧaʻfar al-Ṣādiq est également cité. Nous ne reviendrons pas sur le débat sur l'éventuel rôle du sixième Imam dans le domaine du savoir alchimique[50]. Selon le deuxième *Livre de l'Elément de fondation*, il ap-

[47] KUU II, p. 82.

[48] Pour le détail, v. Kraus, « Les dignitaires » ; Lory, *Alchimie et mystique*, pp. 67-76.

[49] KUU II, p. 89. Pour plus de détails et de commentaires sur ce passage de la fameuse *Ḫutba*, v. Corbin, *Alchimie*, pp. 29-60, à partir d'une citation extraite du *Kitāb al-Burhān fī asrār ʻilm al-mīzān* de Ǧaldakī (m. en ou après 743/1342).

[50] Voir à ce sujet Ruska, *Arabische Alchemisten*, vol. 2; Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, pp. XXV-XXVII ; Sezgin, *Geschichte*, pp. 128-131. Une littérature assez ample a été écrite au sujet de son rôle en matière d'alchimie, mais elle n'apporte guère d'éléments au présent débat.

paraît également comme le savant unique d'une époque bénie. D'après lui, si un apprenti alchimiste avait vécu à l'époque de Ǧa'far al-Ṣādiq[51], Ǧābir se serait épargné bien de la fatigue de la rédaction de ces *Cent-douze Livres*. Seule la diffusion des traités ǧābiriens et leur lecture très patiente, très assidue et concentrée pourront compenser leur absence. Celui qui comprend de cette manière acquiert la science de Ǧābir, devient un sage illuminé comme lui, et d'une certaine manière rejoint la science de l'Imam[52]. Le rôle insigne que joue Ǧa'far dans l'ensemble du Corpus apparaît ainsi déjà dans un des tous premiers ouvrages de l'ensemble. Le plus important pour notre propos est toutefois de souligner que l'entreprise ǧābirienne vient ici comme substitut de l'absence de l'Imam ; d'où l'importance de lire ces traités avec beaucoup d'attention, et dans l'ordre prescrit par leur composition d'ensemble[53]. Ce rôle initiatique est à souligner.

A ces figures s'ajoutent celles de sages, dont il n'est pas dit explicitement s'ils sont des Imams des temps anciens : Socrate[54], Platon[55], Aristote[56], Galien « le médecin »[57]. Les citations d'Apollonios de Tyane faisant allusion à la *Table d'Emeraude* d'Hermès doit également être notée[58]. Notons enfin que – selon « un groupe d'alchimistes » – les prophètes et les Imams ont pu recevoir un savoir alchimique, mais sans le pratiquer de façon concrète :

> Un groupe affirme que la science (alchimique) ne nécessite pas l'accomplissement des opérations de laboratoire, et que l'Elixir existe dans la sagesse de ce que Dieu a créé. Ils disent que Moïse et les autres prophètes et saints Imams que

[51] Ǧābir cite également ici ses maîtres Ḥarbī et Uḏn al-Ḥimār al-Manṭiqī. Sur ces deux personnages fort mystérieux, v. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, pp. XXXVII-XXXVIII.

[52] « Quelqu'un pourra dire : ‹ (Alors), celui est semblable à toi (dans la pureté de son âme et de son intellect) est capable d'obtenir ce que tu as obtenu ? › – Par ma vie, il en est bien ainsi. » (*Wa-li-qā'il an yaqūl : Man kāna miṯlaka fa-huwa qādir an yaṣila minhā ilā miṯli mā waṣalta anta ilayhā ; wa-huwa la-'umrī kaḏālika*), KUU II, p. 100 ; III, p. 103.

[53] KUU III, p. 101.

[54] KUU II, p. 81

[55] KUU II, p. 82, faisant en fait référence au texte ǧābirien des *Rectifications de Platon*, n° 205 dans le catalogage de Kraus.

[56] KUU II, p. 81

[57] KUU I, p. 67 ; II, p. 80.

[58] KUU II, p. 90 ; et III, p. 104. Elles furent pendant longtemps considérées comme les plus anciennes attestations du fameux texte hermétiste. L'édition du *Kitāb Sirr al-ḫalīqa* par Weisser en 1979 a fourni un texte plus ancien et plus complet, pp. 524-525.

> nous avons mentionnés n'ont accompli aucun travail ; mais que Dieu leur a révélé simplement la science de cette Pierre[59].

Le savoir alchimique ne serait ici qu'une partie de la sagesse divine universelle. La pratique matérielle de laboratoire serait sans doute utile aux « chercheurs » ordinaires, mais n'aurait pas d'utilité pour les hommes parfaits que sont les prophètes et les Imams. Cette remarque est riche de sens en ce qu'elle centre bien le débat : ce qui est en jeu dans la rédaction du Corpus Ǧābirien, ce n'est pas en soi la description des opérations matérielles, mais bien l'obtention d'une sagesse.

Ceci dit, c'est bien aux « chercheurs ordinaires » que s'adresse Ǧābir. Le contenu des textes de nos trois traités, et singulièrement du troisième *Livre de l'Elément de fondation* – comme ceux du reste du Corpus – n'est pas purement spéculatif, il porte principalement sur le travail de laboratoire ; sur les substances concernées par le Grand Œuvre, et sur les principales opérations concernées. Nous y trouvons des énumérations de substances considérées comme des esprits, ou comme des corps vivants, c'est-à-dire des métaux. Or même ces passages apparemment plus factuels portent en fait aussi sur la transformation de la personne de l'alchimiste. En effet, la substance de la Pierre se retrouve bien dans l'homme, l'idée est affirmée par Ǧābir à plusieurs reprises sous des modalités différentes. « (Dieu) a placé la sagesse (alchimique) toute entière dans l'homme, il n'a besoin de rien d'autre »[60]. Les correspondances sont constantes au niveau du vocabulaire. Pour commencer, on retrouve dans le corps humain les lois des relations entre les quatre Natures[61]. La Pierre des Philosophes est elle-même une partie du corps humain :

> Dieu a rendu l'homme parfait (*kammala bihi l-insān*) en faisant de la Pierre travaillée dans l'alchimie une de ses propres parties ; cette partie permettant la complétude des autres (*wa-bihī kāna tamāmuhā*)[62].

Ǧābir fait état de nombreux avis sur la nature de cette substance ou de cet organe. « Une majorité » désignerait la bile jaune comme matière

[59] KUU II, p. 91. Voir aussi KUU II, p. 88, où il est dit que la sagesse divine peut aussi bien se révéler aux élus dans l'organe d'un animal, dans une branche, une feuille ou un fruit. KUU II, p. 95, il est dit que l'Elixir peut être obtenu à partir de n'importe quelle Pierre.

[60] KUU III, p. 99.

[61] KUU I, p. 62

[62] KUU I, p. 63.

première de l'alchimie humaine, affirme Ǧābir[63]. Toutefois, il décrit plus loin la Pierre comme le quaternaire du foie, du cerveau, du cœur et des testicules[64]. Dans une description saisissante, Ǧābir explique comment le Grand Œuvre doit arriver à réunir, harmoniser ces organes afin d'obtenir un « homme complet » (*insān tāmm*)[65]. Ces évocations sont sans doute des descriptions métaphoriques évoquant la répartition des Natures dans le compost alchimique. Ainsi, ailleurs, Ǧābir prend soin de distinguer dans les opérations celles qui impliquent un *rūḥ* – à savoir, une substance entièrement volatile – d'une *nafs*, à savoir une substance « huileuse », à laquelle de l'humidité reste attachée[66]. Ces métaphores sont toutefois lourdes de sens : dans le creuset de l'alchimiste, c'est bel et bien un composé « mésocosmique » et donc au final « humain » qui est en cours d'élaboration. Le *Livre de l'Elément de fondation* insiste sur les deux voies possibles dans le travail alchimique :

– la voie « intérieure » (*ǧūwānī*), qui est un travail sur le domaine des énergies subtiles (*laṭīf*) des éléments « vivants » (*ḥayawān*) ; car les animaux sont plus proches de l'âme (*nafs*) que les végétaux et les minéraux. Le travail y est en quelque sorte plus avancé. Il repose sur l'intériorité (*buṭūn*) et l'union (*al-ittiṣāl*).

– la voie « extérieure » (*barrānī*), fondée sur le travail des seuls minéraux. Elle repose sur l'apparition extérieure (*ẓuhūr*) et la séparation (*infiṣāl*). Une partie des alchimistes refuseraient tout autre travail que celui des minéraux, car c'est dans le minéral que l'on découvre la science.

Ǧābir mentionne en outre un travail sur les végétaux, intermédiaire entre les deux[67]. De longues listes de substances et descriptions d'opérations illustrent ces positions doctrinales différentes, au sujet desquelles Ǧābir ne tranche pas toujours. Le propos est d'autant plus

[63] KUU I, pp. 64-65.

[64] KUU II, pp. 83-84.

[65] KUU III, p. 104 : « Lorsque tu obtiens le cerveau et le foie et le cœur, qui est l'artère pulsante, joins le cerveau au foie et introduis sur eux deux le cœur, afin que le cœur vienne les régir (*mudabbiruhumā*) ensemble, et vienne animer toute chose, afin que tu obtiennes un homme complet (*insān tāmm*) ».

[66] KUU I, pp. 66-68.

[67] KUU I, pp. 65-68 ; et KUU III, p. 101 et suivantes, selon un propos assez différent. Kraus a étudié en détail cette question du travail alchimique sur des substances « animales » (v. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. 3). Il n'est toutefois pas aisé de faire le départ entre le symbole et la donnée factuelle dans les traités de Ǧābir.

amphibolique que les métaux, selon Ǧābir, sont pourvus d' « âme » et d' « esprit ». Il est toutefois difficile de ne pas comprendre cette différence de procédés comme une allusion à la double voie de l'alchimie, à la fois « intérieure » et « extérieure » à l'homme. Or la réussite de cette voie intérieure est précisément celle que les textes ǧābiriens plus tardifs identifient avec « la rencontre avec l'Imam »[68].

Un dernier point à évoquer, discret mais essentiel, est celui de l'eschatologie. L'eschatologie est un rouage essentiel de la doctrine ǧābirienne. Celle-ci promeut l'idée d'un perfectionnement général de l'humanité par le biais notamment du travail alchimique. Les auteurs ǧābiriens représentent un courant ultra-chiite qui, après la mort de l'Imam Ǧa'far et la crise autour de la succession de Muḥammad b. Ismā'īl (m. peu après 179/795-6), se seraient abstenus de prendre parti de façon tranchée, et auraient promu l'idée que l'autorité imamique serait assumée par des initiés non-alides de haut rang initiatique – les « Orphelins » ; la diffusion des sciences, notamment alchimiques, annoncerait et rendrait possible l'advenue du *qā'im*[69]. En effet, le travail alchimique mène à la compréhension ultime de la sagesse divine adressée aux hommes. C'est pour ce travail-là que Ǧābir attend une rétribution au Jour de la Résurrection, affirme-t-il[70]. Pouvons-nous retrouver au moins en germe dans le *Livre de l'Elément de fondation* les conceptions ǧābiriennes exposées plus avant dans les *Livres des Balances* et les *Cinq-cents Livres* ? Le *Kitāb al-Usṭuqus al-uss* relève à tout le moins les points suivants :

– L'opération alchimique récapitule en elle-même les phases de l'évolution de l'humain. Des expressions fortes sont employées pour désigner les phases ultimes du Grand Œuvre : « Jusqu'à ce que vienne l'heure » (*ḥattā taqūm al-sā'a*) désigne ici le moment précis de l'opération, mais on ne peut pas en ignorer les connotations eschatologiques[71]. Par la connaissance alchimique, avons-nous vu, le chercheur se transforme lui-même, il devient tel que Ǧābir, tel que l'Imam.

– L'idée de réincarnation est un élément central de cette doctrine ǧābirienne de l'évolution de l'humain. Il s'agit certes d'une croyance assez imprécise attribuée par l'hérésiographie sunnite aux courants

[68] Pour les références, v. Lory, *Alchimie et mystique*, pp. 59-63.
[69] Voir Lory, *Alchimie et mystique*, pp. 63-120 ; Lory, « Eschatologie alchimique ».
[70] KUU III, pp. 107, 108.
[71] KUU III, p. 110.

ultra-chiites en particulier. Elle était présente dans certains courants ismaéliens (Abū Ya'qūb al-Siǧistānī) mais pas chez tous ; elle recouvre en fait, selon les auteurs hérésiographes eux-mêmes, des options philosophiques très diverses[72]. Chez Ǧābir, elle prend une dimension qui lui est très particulière, vue comme en analogie avec l'œuvre alchimique : de même que la Matière Première, soumise à des distillations réitérées, se purifie jusqu'à devenir la Pierre Philosophale désirée, de même l'âme de l'initié passe-t-elle par des corps de plus en plus élevés dans la hiérarchie spirituelle chiite[73]. Cette idée de réincarnation est présente discrètement, mais de façon explicite, dans le *Livre de l'Elément de fondation*. « Chaque homme meurt et revient continuellement, jusqu'au Jour de la Résurrection »[74]. Le passage se poursuit en suggérant que si le chercheur peut devenir l'égal de Ǧābir en science, c'est parce qu'il s'est purifié au cours de réincarnations successives[75].

– Notons enfin une remarque de Ǧābir, à propos des notions de « microcosme » et « macrocosme ». Il précise qu'il emploie le terme « monde » (*'ālam*) à propos de l'homme, car ce sont tous les hommes qui sont visés ainsi que chaque individu[76]. Le point est intéressant, il suggère que c'est l'ensemble du genre humain qui peut être dit « macrocosme » et non seulement tel ou tel individu à l'exclusion des autres. On ne peut s'empêcher de penser à l'idée de l' « Homme parfait » qui germera dans le soufisme aux 3e / 9e et 4e / 10e siècles autour de la méditation sur l'état du saint (*walī*) héritant de celui du prophète Muḥammad. Chez Tustarī[77] ou chez Ḥallāǧ[78] notamment, Muḥammad est conçu comme la première créature de Dieu, englobant, totalisant tous les mondes et les étants à venir. Cette conception, dont on reconnaît

[72] Et pas uniquement chiites, car l'hérésiographie la repère aussi auprès de certains mu'tazilites, et bien sûr des Hindous et de plusieurs philosophes helléniques. Le voyage des âmes peut avoir lieu, selon les courants, uniquement dans des corps humains, parfois aussi dans des corps animaux (Nusayris, Tayyibites). Voir Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*.

[73] Les références précises sont données en Lory, *Alchimie et mystique*, pp. 64-66 ; et v. Lory, « Eschatologie alchimique », pp. 87-90.

[74] KUU III, p. 100 ; v. également KUU II, p. 84.

[75] On notera toutefois que cette idée de réincarnation ne sera pas reprise par les commentateurs de Ǧābir, qu'elle embarrasse visiblement. Ainsi al-Ṭuġrā'ī, qui déclare explicitement qu'il ne s'agit que d'une formulation métaphorique visant le seul travail alchimique. V. Kouhkan, *Pensée alchimique,* pp. 228-231.

[76] KUU II, pp. 92-93.

[77] Voir Böwering, *Mystical Vision*, pp.145-184.

[78] « Kitāb al-Ṭawāsīn », pp. 191-197.

des traits appartenant au chiisme ancien[79], prendra une stature définitive avec l'œuvre d'Ibn 'Arabī qui développera la doctrine du *insān al-kāmil*, laquelle marquera la conception soufie des relations du microcosme au macrocosme jusqu'à nos jours[80].

Conclusion

Pouvons-nous répondre maintenant à la question posée au début de cet article : le chiisme fait-il bien intégralement partie du discours ǧābirien, dès ses origines ? Il nous semble, au vu de ce qui est dit plus haut, que nous pouvons répondre par la positive. C'est l'autorité prévalente des prophètes et des Imams qui légitime la véracité de l'ensemble des doctrines, qui garantit la validité des raisonnements des « philosophes ». Certes, nous avons vu qu'il est possible et même probable que le *Kitāb al-Usṭuqus al-uss* soit une œuvre écrite à plusieurs mains, remaniée à un certain moment. Dans son état actuel, il est toutefois impossible d'en soustraire un « noyau » ancien auquel serait venu se rattacher des gloses. L'apport de l'enseignement imamique n'est pas un simple ajout, ni une considération optionnelle : elle fait corps avec le projet global de l'alchimie ǧābirienne. Il ne s'agit pas d'une simple interpolation de certains commentaires. Les trois *Livres de l'Elément de fondation* sont une composition d'ensemble. Ils proposent un étagement de la compréhension des secrets alchimiques. Leurs textes exposent graduellement le travail imparti à l'adepte en science alchimique :

– un niveau « philosophique », valorisant la raison, la déduction et l'induction (premier *Livre de l'Elément de fondation*). Les vérités de l'alchimie se fondent sur des données vérifiables, communes avec la médecine, la pharmacie, etc. Toutefois, elles ne se limitent pas à ce simple travail ;

– en effet, une compréhension plus fine, spirituelle, inspirée de l'œuvre est nécessaire. D'où la recommandation d'une stricte pratique religieuse ; et l'importance conférée aux pratiques ascétiques (deuxième *Livre de l'Elément de fondation*).

[79] Voir Amir-Moezzi, *Le guide divin*, pp. 74-154.
[80] Voir la synthèse sur la question de Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*.

– Ǧābir souligne que l'alchimie est fondamentalement une doctrine initiatique d'origine prophétique et imamique. Or les Imams – du moins Ǧa'far al-Ṣādiq – ne sont plus présents pour guider les adeptes. Ǧābir présente ses écrits comme des substituts à la présence des Imams, à la condition qu'ils soient lus et médités avec intensité.

Cette conception de l'enseignement alchimique rejoint celle des traités ǧābiriens ultérieurs. Dans ces derniers, Ǧābir exposait la conception du chercheur « orphelin », du « Glorieux » qui arrive à s'exhausser au niveau de la science des Imams sans être lui-même d'ascendance alide, ni même avoir fréquenté physiquement un Imam[81]. L'alchimie se présentait ainsi comme un élément essentiel d'une connaissance ésotérique préparant la parousie du Résurrecteur, du *qā'im*[82]. Cette vision de Ǧābir avait quelque chose de grandiose et de révolutionnaire. Simultanément, elle était aussi éminemment fragile. En effet, affirmer l'existence d'un savoir initiatique valide en l'absence des Imams pouvait conduire au bout du compte à rendre le rôle de ces derniers inutile. Dès lors, il devenait possible d'utiliser les textes ǧābiriens en évacuant l'élément chiite. Avec l'Occultation majeure, avec l'absence de Parousie ismaélienne et carmate, le chiisme lui-même connut des évolutions décisives à la coupée du 4e / 10e et au 5e / 11e siècle. L'attente eschatologique manifeste dans les écrits ǧābiriens et indispensable au maintien de leur ambition, notamment dans le *Kitāb al-Bayān*, fut certainement déçue ; et cette déception rendait le Corpus disponible à d'autres lectures. Ainsi, le chiisme ǧābirien finit-il sans doute par contribuer lui-même à sa propre abolition.

Sources et bibliographie

Sources

Ǧābir b. Ḥayyān, *Dix traités d'alchimie – Les dix premiers Traités du livre des Soixante-dix*, Pierre Lory (trad. et prés.), Paris, Sindbad – Actes Sud, 1996.

Ǧābir b. Ḥayyān, *Muḫtār rasā'il Ǧābir b. Ḥayyān*, Paul Kraus (éd.), Paris - Le Caire, G.-P. Maisonneuve - El-Khandgi, 1935.

[81] Voir Corbin, *Alchimie*, pp. 147-219 ; Lory, *Alchimie et mystique*, pp. 78-84.

[82] Lory, *Alchimie et mystique*, pp. 88-102 ; Lory, « Eschatologie alchimique », pp. 86-113.

Ǧābir b. Ḥayyān, *Muṣannafāt fī 'ilm al-kīmiyā'*, Eric J. Holmyard (éd.), Paris, Geuthner, 1928.

al-Ḥallāǧ, « Kitāb al-Ṭawāsīn », Paul Nwyia (éd.), *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 47, 2 (1972), pp. 191-197.

Ibn al-Nadīm, Abū al-Faraǧ, *Kitāb al-Fihrist*, M. Riḍā Taǧaddud (éd.), Beyrouth, Dār al-Masīra, 1988.

Weisser, Ursula (éd.), *Sirr al-ḫalīqa wa-ṣan'at al-ṭabī'a*, Alep, Ma'had al-turāth al-'ilmī al-'arabī, 1979.

Bibliographie

Amir-Moezzi, Mohammad Ali, *Le guide divin dans le shî'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Lagrasse, Verdier, 1992.

Böwering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'ānic Hermeneutics of the Sūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896)*, Berlin, de Gruyter, 1980.

Chodkiewicz, Michel, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, Paris, Gallimard, 1986.

Corbin, Henry, *Alchimie comme art hiératique*, Paris, L'Herne, 1986.

Coulon, Jean-Charles, *La magie islamique et le « corpus bunianum » au Moyen Âge*, thèse de doctorat, Université Paris IV – Sorbonne, 2013.

Freitag, Rainer, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1985.

Haq, Syed Numanul, *Names, Natures, and Things. The Alchemist Jābir ibn Hayyān and his Kitāb al-Ahjār (*Book of Stones*)*, Dordrecht, Kluwer, 1994.

Kouhkan, Reza, *Pensée alchimique de Tughrâï*, Saarbrücken, Editions Universitaires Européennes, 2015.

Kraus, Paul, « Les dignitaires de la hiérarchie religieuse selon Ǧābir ibn Hayyān » (1942), in Paul Kraus, *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam – Gesammelte Aufsätze*, Rémi Brague (éd. et prés.), Hildesheim, Olms, 1994, pp. 71-85.

Kraus, Paul, « Dschābir ibn Hajjān und die Isma'īliyya » (1930), in Paul Kraus, *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam – Gesammelte Aufsätze*, Rémi Brague (éd. et prés.), Hildesheim, Olms, 1994, pp. 27-46.

Kraus, Paul, *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, vol. 1 : Le corpus des écrits jabiriens*, Cairo, IFAO, 1943, Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte, 44.

Lory, Pierre, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Paris, Gallimard, 2003.

Lory, Pierre, « Eschatologie alchimique chez Jâbir ibn Hayyân », in Mercedes García-Arenal (éd.), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 91-92 / 93-94, Aix-en-Provence, Edisud, 2000, pp. 73-91.

Marquet, Yves, *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes – Jâbir ibn Ḥayyân et les « Frères de la Pureté »*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1988.

Ruska, Julius, *Arabische Alchemisten*, Heidelberg, Winter, 1924, 2 vols. [Reprint Vaduz, Sändig, 1977.]

Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums, vol. 4: Alchimie, Chemie, Botanik, Agrikultur bis ca. 430 H.*, Leiden, Brill, 1971.

Recibido: 01/06/2015
Aceptado: 02/09/2016