

Ĥughr  'i et le Commentaire du *K. al-Ra ma* de J bir

Reza Koohkan*

Résumé:

K. al-Ra ma de J bir fait figure de trait  doctrinal d'une valeur sans pareille pour toute l'alchimie musulmane. L'ouvrage qui abonde en paroles courtes et énigmatiques a passionné des générations d'alchimistes qui lui ont consacré d'innombrables commentaires. Ĥughr  'i (m. en 515/1121), à son tour, a rédigé des commentaires sur ce livre, auxquels nous nous sommes consacrés dans cet article. A la base de l'un des plus sûrs commentaires de Ĥughr  'i, son *Maf t   al- ikma li-Ĥughr  'i, shar  kit b al-ra ma li-J bir ibn  ayy n*, nous avons extrait certains thèmes essentiels tels que transmission écrite, qiy s, origine de la matière, parallélisme avec l'entité humaine, allégorie de l'œuf, or des sages et celui du public vulgaire, réincarnation chez J bir et élaboration des  mes.

L'œuvre de Ĥughr  'i étant rest e quasiment inédite, nous nous sommes basée, dans cet article, sur les manuscrits de ses ouvrages.

Mots clés: J bir, Ĥughr  'i, *K. al-Ra ma*, *Maf t   al- ikma*, alchimie musulmane.

* Chercheur à l'Institut Iranien de la Philosophie.
E-mail: bkuhkan@gmail.com

Introduction:

L'image que l'on retient de l'alchimie en Islam, qu'il s'agisse de traités d'histoire générale de l'alchimie (ou de la chimie) ou bien de publications abordant spécifiquement l'alchimie musulmane, on la doit principalement à la connaissance que l'on a de l'alchimie de Jâbir (qui a vécu; selon tradition; au deuxième siècle de l'hégire) et de Râzî (m. 313/925). Ceci ne doit cependant pas dissimuler que l'Islam a connu de nombreux autres alchimistes majuscules ainsi qu'une prolifération de traités doctrinaux auxquels, à ce jour, aucune étude monographique n'a été consacrée. Les historiens de l'alchimie, y compris ceux de l'alchimie musulmane, se sont contentés, la plupart du temps, d'allusions médiocres les concernant. Ĥuġhrâ'î figure parmi ces savants alchimistes peu connus des chercheurs contemporains.

Savant, alchimiste, poète, mais également homme politique, courtisan lié à la dynastie des Seljukides, Ėusayn ibn 'Alî ibn Muċammad ibn 'Abd al-Ġamad serait né en 453/1061 dans le village du Jayy, dans la périphérie d'Ispahan. Son surnom le plus célèbre reste Ĥuġhrâ'î, « celui qui est détenteur du poste de Ĥuġhrâ' ». Il aurait été mis à mort en 515/1121, sous le prétexte d'hérésie. Il est l'auteur d'un volumineux corpus alchimique encore peu connu, dont les traités les plus importants portent les titres de *Mafâtîĥ al-raċma wa maġâbiĥ al-ċikma*, *Mafâtîĥ al-raċma wa asrâr al-ċikma*, *Jâmi' al-asrâr* ainsi que de *Ėċaqâ'iq al-istishhâd*. Confronté aux virulentes critiques adressées par Avicenne à l'encontre de l'alchimie, Ĥuġhrâ'î se fit un devoir de lui répondre. Les *Ėċaqâ'iq al-istishhâd* se présentent sous la forme d'une réplique aux objections d'Avicenne (m. 428/1037)- un des plus illustres philosophes musulmans. Ĥuġhrâ'î a rédigé entre autres des commentaires sur *Le Livre de la miséricorde* (k. *al-Raċma*) de Jâbir ibn Ėċayyân, qui seront traités dans cet article.

Dans la galaxie des ouvrages de Jâbir ibn Ėċayyân, *Le Livre de la miséricorde* (k. *al-Raċma*) fait figure de traité doctrinal d'une valeur sans pareille pour toute l'alchimie musulmane, il est « un des plus complets et denses quant à l'exposé de sa philosophie alchimique ».¹ Dans ce traité traduit en latin², est exposé le cadre principal des théories et des pratiques alchimiques. Il nous paraît important de dire, avec tout ce qu'il faut d'humilité, que Kraus; grand chercheur de

l'alchimie jābirienne, a selon nous sous-évalué le poids théorique de cet opus en jugeant d'une manière qui semble quelque peu hâtive que « les traits caractéristiques de l'alchimie jābirienne en sont absents ».³ Mais pour comprendre semblable jugement, il est nécessaire de prendre en compte aussi bien sa démarche historiographique que son point de vue concernant les caractères essentiels de l'alchimie grecque aussi bien que jābirienne.⁴

Sur un plan chronologique, l'ouvrage de Jābir est réputé comme son premier⁵, alors que du point de vue de l'historicité de son œuvre, on le considère parfois comme son seul écrit authentique.⁶ L'ouvrage a passionné des générations d'alchimistes qui lui ont consacré d'innombrables commentaires. Ibn Nadīm fait état de ceux rédigés par Ibn Abi al-'Azāqir al-Shalmaghānī (m. 322 /933) et Abī Qirān de Nisibe (III/IX^e).⁷ Abī al-Ēasan al-Ēalabī cite lui aussi à plusieurs reprises de nombreux passages du *k. al-Raĕma* dans son *k. al-Shawāhid fī ĕajar al-wāĕid*.⁸

Jābir considère son *k. al-Raĕma* comme la base et le fondement du recueil des *LXX livres* tout comme celui des *CXII livres*. Il précise que ces ouvrages sont un développement de son *k. al-Raĕma*.⁹ On notera aussi qu'il fut le premier à consacrer un traité à l'interprétation de ce livre. Kraus précise que la collection *LXX livres*, *Kutub al-Sab'in*, se réfère à une version commentée (*mashrĕĕ*) du *K. al-Raĕma*. Jaldakī, dans le *k. al-Nihāya al-Ĥalab*, mentionne plusieurs fois le commentaire établi par Jābir lui-même.¹⁰ L'opuscule *k. al-Nĕr*¹¹ (= CXII 11) se présente lui aussi comme un commentaire de quelques-uns des passages du *k. al-Raĕma*.

Ĥughrā'ī rappelle à son tour, dans *La Somme des secrets* (SS²)¹², que Jābir a présenté dans le *k. al-Raĕma* des paroles courtes et énigmatique, mais qu'il en a dispersé les gloses dans plusieurs ouvrages comme *k. al-Khāliĕ al-Mubārak*¹³, *k. al-Ĥahāra*¹⁴, *k. al-Malik* (MLK).¹⁵ Dans le même ouvrage, il note qu'une fois que Jābir eut rédigé le *k. al-Raĕma*, il composa tout exprès le *k. al-Rāĕa* en guise de commentaire.¹⁶ Ĥughrā'ī précise que Jābir n'a toutefois pas dévoilé tous les secrets dissimulés dans cet ouvrage parce qu'il n'y était pas autorisé. Il a donc présenté sciemment une partie non voilée

de la vérité, mais a bien pris soin, par ailleurs, d'en dissimuler d'autres au moyen d'allégories empruntées au monde des minéraux (*al-marmīza 'alā Ḥarīq al-ma'ādin*).¹⁷

La légende veut qu'au moment de sa mort, l'ouvrage se trouvait sous la tête de Jābir.¹⁸ Tout ce que nous venons de dire montre à quel point ce traité est capital. Et pourtant, il ne se trouve aucune étude sur cet ouvrage, exception faite de quelques remarques, dont certaines à teneur historiques, faites par Kraus lorsqu'il évoquait et mettait en valeur « la question jābirienne ». Il convient d'ailleurs de signaler qu'au regard de la complexité du langage de Jābir, donc de la compréhension de son alchimie, pour éviter toute interprétation subjective et arbitraire de son œuvre, il convient d'être informé, avant tout, des interprétations qui en ont été données par ses successeurs, comme Ḥughrā'ī, Ibn Wahshiyya, Ibn Umayl, Jaldakī et Ḡarukhānī. Voici pourquoi nous tenterons de présenter, dans la mesure du possible, des commentaires du *k. al-Raĕma* rédigés par Ḥughrā'ī.

I) *Sharĕ k. al-Raĕma, Le Commentaire du livre de la miséricorde*

Attribué à Ḥughrā'ī, ms. Le Caire, Ḥab. 731, f.196^b-213^b. Faute d'accès à ce manuscrit, il est impossible d'en avoir une idée exacte.

II) *Sirr al-ĕikma sharĕ kitāb al-raĕma, Le Secret de la sagesse : le commentaire du livre de la miséricorde de Jābir*

Le fonds arabe de la Bibliothèque Nationale de France recèle un manuscrit d'une longueur appréciable, enregistré sous le numéro 2607 et intitulé *Sirr al-ĕikma sharĕ kitāb al-raĕma, Le Secret de la sagesse : le commentaire du Livre de la Miséricorde* de l'imām Jābir, rédigé par le maître Ḥughrā'ī, l'imām qui a atteint la vérité et au savoir infaillible.¹⁹ Plusieurs passages du *Livre de la miséricorde* de Jābir ibn Ēayyān y sont commentés. Après une introduction proche stylistiquement de celles des écrits traditionnels de Ḥughrā'ī, le manuscrit 2607 met en scène son sujet:

«J'ai constaté que *l'état* des gens de mon époque correspondait à ce qu'avait mentionné Jābir ibn Ēayyān, maître de cet Art, à propos de ceux de son temps. Ils s'étaient lancés dans la quête de l'Art pour la production d'or et d'argent, par déviation et ignorance. J'ai vu la

même chose que lui à son époque, à savoir l'existence d'un grand nombre de dupés et de dupeurs. J'entendais les gens dire, sur l'Art, des absurdités desquelles Dieu l'a purifié (...) ».²⁰

La situation était en effet à ce point confuse qu'elle avait amené Jâbir à rédiger *Le Livre de la Miséricorde* afin de guider ceux qui le désiraient vers la vérité. En traçant un parallèle entre la situation de ses contemporains et celle du temps de Jâbir, l'auteur suggère combien est devenue prioritaire la revivification de l'alchimie, une revivification en forme de mission eschatologique et salvatrice également attribuée par Jâbir à ses propres livres. Ce noble souci, pourrait-on dire, incite l'auteur à présenter une interprétation du *k. al-Raĕma*:

«J'ai donc pensé à commenter *Le Livre de la Miséricorde*- à écrire un commentaire expliquant les points ambigus de son contenu- et à démontrer sa véracité et sa sincérité, à soustraire les gens de la confusion concernant ce livre».²¹

Le traité s'achève en affirmant « voici la fin de notre commentaire sur cet ouvrage noble (...) ».²²

Brockelmann avait identifié le traité aux *Mafâtiĕ al-raĕma* de Ĥughrà'ì.²³ Selon Kraus, l'auteur n'était pas Ĥughrà'ì, mais Celebì.²⁴ Ullmann, lui, le classera finalement parmi les œuvres de Ĥughrà'ì.²⁵ Les références aux alchimistes postérieurs à Ĥughrà'ì accusent le caractère pseudépigraphique de ce traité. On y découvre des références à des alchimistes tels que Jaldakì²⁶ (VIII^e/XIV^e), Ghamrì²⁷, 'Alì Éfendì²⁸ (autrement dit Celebì 'Alâ' al-dìn al-Ĝarukhâni ou encore 'Alì Izniqì)²⁹ (IX^e/XV^e). Ce faisceau d'indices nous laisse penser qu'il a pu être composé par un auteur postérieur à ces alchimistes. On dénombrerait par ailleurs dans le texte trois alchimistes répondant au nom de Ĝarukhâni: 'Ala' al-dìn al-Ĝarukhâni (Celebì), Shams al-Dìn al-Ĝarukhâni ainsi qu'un certain Aĕmad al-Ĝarukhâni. Des renseignements plus fiables seraient d'un grand secours, mais ils sont en l'état actuel des choses indisponibles, compte tenu de la lenteur des progrès des recherches sur les phases plus tardives de l'alchimie musulmane qui reste encore un champ presque complètement inexploré.

De multiples allusions aux alchimistes postérieurs ne laissent aucun doute sur le caractère apocryphe de cet ouvrage, qui, dès lors, ne peut pas avoir été rédigé, tout du moins dans sa totalité, par Hûghrâ'î. D'où vient donc qu'il lui est malgré tout attribué ? Une première étude du texte nous a fourni des points de repère qui nous ont amené à y apporter une réponse. Un passage, par exemple, fait nommément état d'un texte de Hûghrâ'î :

«Revenons à ce que Jâbir a dit à propos des nombres³⁰: quand ils [les alchimistes] énoncent le chiffre 4, ils visent les natures des simples et des composés. Et lorsqu'ils ajoutent ou diminuent [le nombre], ils ne visent que les degrés et les compositions des opérations que nous avons évoquées dans *Le Livre des compositions des lumières* (k. *al-Tarâkîb al-anwâr*)».³¹

Le livre des *Compositions des lumières* étant un des ouvrages célèbres de Hûghrâ'î, la référence donnée par l'auteur à ce livre nous a conduit à étudier la question de son attribution à Hûghrâ'î. Nous avons identifié le même passage au mot près et reproduit *in extenso* dans son livre *Les Clés de la sagesse : commentaire du livre de la miséricorde, Mafâtiĥ al-ĕikma sharĥ K. al-raĕma* (ms. 9731/1³²). Vérification et comparaison faites avec celui-ci, le contenu du *Sirr al-ĕikma* confirme l'authenticité de l'appartenance de ses trente premiers feuillets³³ à l'œuvre de Hûghrâ'î. Si cette partie se présente comme un copiage fidèle d'une partie des *Mafâtiĥ al-ĕikma*, les références aux alchimistes postérieurs à Hûghrâ'î ne laissent subsister aucun doute quant au fait que l'intégralité de l'ouvrage ne peut pas avoir été composée par lui, mais qu'il est sans conteste l'œuvre d'un alchimiste anonyme venant à sa suite. Les premiers indices anachroniques se laissent voir à partir du trentième feuillet. A partir de ce point du texte, l'ouvrage cesse non seulement d'être une simple reproduction à l'identique du traité de Hûghrâ'î, mais encore, le réseau d'affinités entre les deux textes se distend au maximum.

Le nom de Hûghrâ'î n'apparaît en tout et pour tout que quatre fois dans l'ensemble du document: 1- dans le feuillet 34^a ; 2- dans le 34^b où l'auteur donne la référence au commentaire de Hûghrâ'î au dit *Livre de la Miséricorde* de Jâbir, une référence dont nous avons pu trouver le texte dans les *Mafâtiĥ al-ĕikma*³⁴; 3- à partir du feuillet 41^a-

(L.7-8) se trouve une autre référence à Ĥughrā'ī dont nous avons également repéré le texte, un passage assez long, dans les *Mafātīĕ al-ĕikma* ; 4- enfin, dans le feuillet 47^a-(L.5-9), il donne la référence à un poĕme alchimique de Ĥughrā'ī.

Le *Sirr al-ĕikma* n'étant pas un ouvrage authentique de Ĥughrā'ī, il n'y a donc pas lieu de nous y attarder davantage.

III) *Mafātīĕ al-ĕikma li-Ĥughrā'ī, sharĕ kitāb al-raĕma li-Jābir ibn Ĕayyān, Les Clĕs de la sagesse : Commentaire du livre de la misĕricorde de Jābir*

Le manuscrit 9731 de la bibliothĕque de l'Universitĕ de Tĕhĕran (= 9731/1 Tĕhĕran) comportant vingt-deux traitĕs alchimiques s'ouvre sur un livre important et volumineux : *Mafātīĕ al-ĕikma li-Ĥughrā'ī, sharĕ kitāb al-raĕma li-Jābir ibn Ĕayyān, Les Clĕs de la Sagesse rĕdigĕ par Ĥughrā'ī : commentaire du livre de la misĕricorde de Jābir ibn Ĕayyān*. Ce recueil 9731 Tĕhĕran, en plus des *Mafātīĕ al-ĕikma*, renferme certains autres traitĕs de Ĥughrā'ī, mais aussi de Jābir, Ibn Umayl, Ibn 'Arabī, Dhī al-nīn, Ghazālī, Balīnās, Hermĕs, d'autres encore.

Dans le recueil des traitĕs alchimiques numĕro 12553 de la bibliothĕque de Majlĕs (=12553/9 Majlĕs)³⁵, on peut ĕgalement lire le traitĕ d'un auteur anonyme intitulĕ *Le Commentaire du livre de la misĕricorde, Sharĕ kitāb al-raĕma*. Une confrontation entre ce traitĕ et celui de la bibliothĕque de l'Universitĕ de Tĕhĕran rĕvĕle qu'ils sont les deux copies d'un mĕme ouvrage, celui de Majlĕs se prĕsentant cependant sous la forme d'une copie partielle et de morceaux choisis de l'intĕgralitĕ du livre contenu dans le manuscrit 9731 /1 Tĕhĕran.

A un moment de son *k. Ĕaqā'iq al-istishhād*, Ĥughrā'ī invite le lecteur ĕ prendre connaissance de l'interprĕtation qu'il a donnĕe d'une phrase fameuse du *k. al-Raĕma* de Jābir dans le *Jāmi' al-asrār*.³⁶ Il s'abstient toutefois de fournir la rĕfĕrence ĕ son *k. al-Mafātīĕ al-ĕikma* qui est un commentaire complet de l'ouvrage, comprenant d'ailleurs une glose de ladite phrase. Ĥughrā'ī a vraisemblablement composĕ ses *Mafātīĕ al-ĕikma* aprĕs les *Ĕaqā'iq al-istishhād*, les rĕfĕrences intertextuelles se trouvant dans l'ouvrage l'attestent de maniĕre ĕ peu

près certaine. Il y existe deux références qui fournissent en effet des points de repères utiles à l'établissement de l'ordre chronologique (approximatif) de sa rédaction. La première intéresse le *k. Tarākīb al-anwār*³⁷, la deuxième les *Ēqā'iq*.³⁸ On peut donc écrire, sans crainte de trop se tromper, que les *Mafātīĥ al-ĕikma* appartiennent aux dernières productions de Ĥughrā'ī.

Les premières pages du traité sont pour lui l'occasion de préciser que le livre a pour objectif d'interpréter les ouvrages des alchimistes, plus particulièrement leur formulation énigmatique.³⁹ Contrairement à ce que pourrait laisser suggérer le titre, il ne se contente pas uniquement de déchiffrer les énigmes du *k. al-Raĕma* de Jābir, il expose aussi certaines des énigmes essentielles de l'opération alchimique en reproduisant les formules mêmes des sages. Il s'en explique en ces termes: « Si je l'ai intitulé la clé, *Miftāĕ*, (...), c'est uniquement pour qu'il soit, pour toi, la clé de la compréhension de leurs ouvrages⁴⁰ ». Dès le trentième feuillet du manuscrit 9731/1 Téhéran et ce jusqu'au dernier (feuillet 97), Ĥughrā'ī fait porter son effort sur l'interprétation du *k. al-Raĕma* en affirmant qu'« à partir d'ici, je commence à commenter sa parole de façon implicite, son expression explicite étant interdite ». Il est manifeste que s'il a pour intention d'élucider et de dévoiler, dans le même temps, il n'envisage nullement de lever le voile sur certaines réalités. Le langage utilisé reste celui de l'hermétisme. Certes, il donne le chiffre de certains symboles et de certaines énigmes, mais ce déchiffrement s'effectue dans un contexte de sauvegarde des secrets. Le rôle du contexte est de toute première importance, il ne permet pas à l'alchimiste d'écrire de manière transparente. A la fin de son ouvrage, Ĥughrā'ī note:

«Maintenant que nous avons accompli tout ce que nous t'avons promis concernant 'le commentaire du *Livre de la miséricorde*' et y avons déposé ce qui ne se trouve dans aucun autre livre (...) c'est donc la parole définitive en la matière⁴¹ ».

Quel enseignement tirer de tout ce que l'on vient de dire ? D'abord que Ĥughrā'ī a rédigé une manière d'introduction générale au déchiffrement des énigmes alchimiques par le biais de commentaires de différents dîres des alchimistes ; ensuite, qu'il s'est livré à une

glose du *k. al-Raĕma*, mais toujours en prenant pour référence l'œuvre des alchimistes précédents.

Le commentaire de Ĥughrā'ī épouse un plan bien précis. Un passage du *k. al-Raĕma* choisi, il en donne son interprétation personnelle, après quoi il en appelle aux alchimistes eux-mêmes pour étayer ses commentaires et apporter de nouvelles élucidations. Ĥughrā'ī est à ce point précis dans ces renvois que Kraus a profité de ses citations pointilleuses de l'œuvre de Jābir pour restituer certains des textes de celui-ci. La démarche interprétative pratiquée par Ĥughrā'ī fournit des données précieuses pour reconstruire le contenu original d'un document tel que le *k. al-Raĕma* dont il existe plusieurs versions et variantes. Celle publiée par Berthelot est une version commentée⁴², tandis que Kraus reproduit le court passage d'une version originale montrant cependant sa différence et son ancienneté par rapport à celle éditée par Berthelot. La comparaison de ce passage reproduit par Kraus avec celui du *Mafātiĕ al-ĕikma* ainsi qu'avec celui de la version Berthelot nous amène à dire qu'il existe plus d'affinités entre le noyau commenté par Ĥughrā'ī et celui commenté dans la version Berthelot qu'avec le texte donné par Kraus. Rappelons que cette même séquence est reprise et interprétée par Ĥughrā'ī dans le *Jāmi' al-asrār*. Dans ce cas précis, il présente cependant plus de ressemblances avec celui édité par Kraus, sans toutefois en être un simple décalque. Pour ne pas conclure mais simplement clarifier la question, on peut dire que Ĥughrā'ī a eu très probablement accès à plusieurs versions de cet ouvrage magistral de Jābir.

Dans nos prochains développements, nous poursuivrons nos investigations sur les commentaires de Ĥughrā'ī du *k. al-Raĕma* de Jābir, sans nous attarder sur d'autres thèmes abordés dans les *Mafātiĕ al-ĕikma*, si ce n'est par de courtes allusions, le cas échéant.

III-1) Transmission écrite

Voilà bien une situation paradoxale : s'il y a impératif à garder les secrets et si écrire est en soi une sorte du dévoilement, comment justifier alors la rédaction d'ouvrages alchimiques ? Ĥughrā'ī raconte

qu'un groupe d'alchimistes, l'âme saisie d'une crainte pieuse, leur cœur ayant été comblé par l'ascèse et le renoncement aux intérêts du monde, décidèrent dès ce moment de transmettre leur science par écrit. Par peur de Dieu et redoutant que ces révélations n'entraînent la corruption et la paralysie du monde, ils implorèrent donc le Très-Haut de leur apporter une solution, ce qu'Il consentit de faire en leur inspirant la composition de leurs livres.⁴³

Pareille attitude mêlée de crainte révérencieuse révèle le souci des alchimistes pour le salut, l'ordre et le bien-être de l'univers. Le texte laisse entendre que la rédaction des textes alchimiques est placée directement sous l'autorité divine et que c'est donc Dieu qui en garantit la sauvegarde des secrets. Il incombe toutefois à l'alchimiste de les dissimuler au mieux en recourant à un langage voilé.

III-2) Qiyās

La première remarque qui vient sous la plume de Jâbir, après l'introduction de son *k. al-Raġma*, est une remarque d'ordre épistémologique : « Sache, écrit-il, que la connaissance des objets s'établit de deux manières : par la perception sensible (*wujūd*) et par la perception intellectuelle (*qiyās*)⁴⁴ ». Au sujet du *qiyās*, il précise par la suite qu'il est l'une des deux modalités par laquelle il est possible de s'assurer de la vérité de l'alchimie avant de s'engager dans sa pratique. Ĥuġhrā'ī a en tête ce passage quand il écrit que « la juste connaissance de l'art alchimique provient du *qiyās*, perception intellectuelle, comparaison, analogie. Personne n'y parviendra, hormis celui qui connaît les secrets de la création, tout comme l'a indiqué Balīnās. Ce qui arrive très rarement tout au long de l'histoire⁴⁵ ». Or, le *qiyās*, ici, n'est pas synonyme de syllogisme. Tout le monde est en mesure d'appliquer les règles du syllogisme aristotélicien, quand bien même il n'en connaît pas les règles. Dans le *k. al-Raġma*, Jâbir (ou son commentateur) précise que le *qiyās* dirige et corrige la vision (*yu'addil al-'iyān*) et que, comme tel, il achemine vers une compréhension profonde et véritable de la réalité de la nature.

III-3) L'origine de la Matière

Parole de Jābir : « Il convient de savoir si [la Matière première] de l'Art provient du règne minéral (*min al-ĕajar*), végétal ou animal (...), ainsi que sa parole sur la question de savoir si l'Art se réalise à partir d'une seule et même chose ne comportant aucune divergence (*min wāĕid lâ ikhtilāf fihi*)⁴⁶. »

Glose de Ĥughrā'î : « Les sages sont unanimement d'accord sur le fait qu'il provient d'une seule chose. Ils ne veulent pas dire par-là l'humidité sans la sécheresse, ni la sécheresse sans l'humidité. Ils ne visent qu'une seule chose composée des quatre éléments. »

Ĥughrā'î cite ensuite plusieurs formules d'alchimistes anciens comme Balinās, Zosime, Démocrite, Rāhib, Aras (en réponse à un roi⁴⁷) et Hermès, pour confirmer et expliquer sa glose. Hermès indique d'ailleurs que l'ensemble des travaux des alchimistes emporte un seul et même sens et que leurs différents procédés forment en vérité un procédé unique.

III-4) Parallélisme avec l'entité humaine

Il s'agit là d'un passage essentiel interprété par Ĥughrā'î à de multiples reprises dans ses ouvrages. C'est celui que Kraus, à partir de la version plus ancienne du *Livre de la Miséricorde*, mentionne : « Réfléchis ensuite sur leurs paroles contenues dans leurs livres : ' La nature l'emporte sur la nature, la nature saisit la nature, la nature reçoit la nature, la nature retient la nature ; l'esprit l'emporte sur l'esprit, l'esprit saisit l'esprit'. Et sur leur parole : 'Le vivant l'emporte sur le mort, le mort l'emporte sur le vivant. Le vivant retient le mort, le mort retient le vivant'. »⁴⁸ Après une reprise du passage concerné du *K. al-Rahma* de Jabir, Ĥughrā'î propose sa propre interprétation.

Parole de Jābir : « Réfléchis sur leurs paroles contenues dans tous leurs ouvrages : 'La nature saisit (*al-kiyān yamsik*) (...) le mort retient le vivant'. »⁴⁹ La version de ce passage est, sur le plan de la syntaxe, plus proche de celle de Berthelot.⁵⁰

Glose de Ĥughrā'î : « C'est un passage qui embrasse la totalité de l'Art. Nous en expliquerons ce qu'il nous est permis d'en expliquer. Sache que par le parallèle fait avec l'entité humaine, les piliers de

l'opération sont au nombre trois : l'esprit, l'âme et le corps. Dans ce cas, ils appellent chacun d'eux le *kiyân* et la *Ĥabî'a*. Les deux termes signifient « la nature » ou encore « l'entité ». Ils ont désigné chacune de ces trois entités de différents noms, en particulier l'âme sur laquelle se déroule la partie la plus difficile de l'élaboration. C'est elle qui est appelée l'or, le soufre, le mercure. Il arrive souvent que, par le nom d'une de ces entités, ils désignent un composé dont l'entité en question constitue un des composants.»⁵¹

Dans La Somme des secrets, *Jâmi' al-asrâr*, Ĥuġhrâ'î avait déjà considéré ces propositions « comme les axiomes (*al-uġîl al-mawqî'a*) de l'Art ». La version rapportée ici diffère quelque peu de toutes les versions connues, et elle est plus proche- sur le plan de la syntaxe- de la version donnée par Kraus et citée ci-dessus.

Parole de Jâbir : « Leur parole contenue dans tous leurs ouvrages : 'Le *kiyân* saisit le *kiyân* ; le *kiyân* l'emporte sur le *kiyân*' ; et leur parole : 'L'esprit saisit l'esprit' ; et aussi leur parole: 'Le vivant l'emporte sur le mort, le mort l'emporte sur le vivant. La *Ĥabî'a* (nature) s'épanouit de la *Ĥabî'a*, la *Ĥabî'a* saisit la *Ĥabî'a* et la *Ĥabî'a* l'emporte sur la *Ĥabî'a*'.»⁵²

Glose de Ĥuġhrâ'î : Le terme *kiyân* revêt des sens différents selon sa fonction de sujet ou d'attribut. Il en va de même en ce qui concerne les termes *esprit* et *Ĥabî'a*. Les alchimistes ont appliqué un même nom à deux réalités différentes, chaque fois qu'elles présentent des affinités dans leurs caractéristiques et qu'elles s'unissent. Comme ils désignent l'esprit par le terme *kiyân*, lorsque le corps se subtilise et qu'il atteint au même poids que l'esprit, il se nomme par conséquent lui aussi *kiyân*. Lorsqu'il est grossier et dense, le corps se sépare de son esprit, il ne s'accouple ni s'unit à lui. Quand il s'adoucit et qu'il se trouve dépouillé de sa densité et de sa grossièreté, son poids équivaut à celui de l'esprit. C'est à ce moment idéal que l'accouplement a lieu, et c'est précisément dans ce contexte (sens) qu'on doit comprendre 'le *kiyân* saisit le *kiyân*'. Parallèlement, dans certains de ces états, le corps prend le nom de *Ĥabî'a*, et l'esprit, quand il se matérialise, se nomme lui aussi *Ĥabî'a*. Voilà donc quel est le sens de la formule des alchimistes quand ils disent ' la *Ĥabî'a* saisit la *Ĥabî'a*'.⁵³

S'agissant de la signification de la prédominance (*ghalaba*) dans des phrases comme 'le *kiyān* l'emporte sur le *kiyān*', on entend par prédominance une situation idéale-celle d'une unification inébranlable entre l'esprit et le corps- et non la corruption. De la même manière que quand l'esprit spiritualise le corps, il le prédomine, de la même manière, le corps, quand il matérialise l'esprit, le prédomine.

Quant à l'épanouissement (*faraĕ*) de l'un par l'autre, il est un effet de la pénétration de la teinte (*ġibgh*) dans chacun d'eux. Certes, le colorant est le coloré et le coloré est le colorant, ils n'en forment pas moins une seule et même unité.⁵⁴

Hormis tout ce que nous venons de rappeler concernant ce passage du *Livre de la Miséricorde*, Ĥughrā'ì y revient à plusieurs reprises dans ses ouvrages. Dans les *Haqā'iq al-istishhād*, par exemple, il écrit que la formule « le *kiyān* l'emporte sur le *kiyān* et la Ĥabi'a accueille la *tabi'a* » marque le passage à l'extérieur de ce qui est à l'intérieur, la prédominance de ce qui est prédominé, la spiritualisation du corps et la matérialisation de l'esprit.⁵⁵

III-5) Allégorie de l'œuf

L'allégorie de l'œuf chère aux alchimistes est évoquée par Jābir dans le *k. al-Raĕma*.⁵⁶ Ĥughrā'ì en donne l'interprétation suivante :

«Leur Pierre, les alchimistes l'ont appelée l'œuf par analogie, du fait du changement de sa couleur et de ses constituants tout au long de l'élaboration. Du fait aussi que chacun des composants de l'œuf ressemble à l'un des éléments de l'élaboration: la coquille calcaire est semblable à la chaux (*kils*), le blanc au blanc et le jaune [au jaune]. C'est pour cela que les Anciens ont pu dire que l'œuf des sages est autre que celui des oiseaux».⁵⁷

Viennent ensuite une poignée de références à des maîtres alchimistes comme Aras et Hiraql al-malik (l'empereur Héraclius⁵⁸).

III-6) Or des sages et celui du public vulgaire

Parole de Jābir : «Notre or est autre que celui du vulgaire et notre argent différent de celui des gens ordinaires. »

Glose de Ĥuġhrā`i: Concernant le contenu et le sens de cette formule de Jābir, Ĥuġhrā`i explique que « les alchimistes appellent leur élixir l'argent quand il est blanc. Et quand il rubifie, ils le nomment l'or. De même, l'élément de base (*al-dawā`* = drogue), ils l'appellent le cuivre ou le plomb, en fonction de ses degrés⁵⁹ ».

Et de nouveau, pour authentifier son interprétation, il cite quelques formules d'Anciens comme Aras et Zosime.

III-7) Ĥuġhrā`i et la réincarnation chez Jābir

Jābir a traité de la réincarnation dans une série d'ouvrages, dont le *k. al-Ishimāl*. Cela étant, en fait-il également état dans le *K. al-Raġma* ? A en juger par le texte publié, la réponse est négative. Toutefois, une sentence de Jābir extraite du *k. al-Raġma* et citée par Ĥuġhrā`i dans un passage des *Mafātiĥ al-ġikma* suggère assez clairement la doctrine réincarnationniste. Ĥuġhrā`i tente d'en innocenter Jābir. S'il est exact que dans le corpus jābirien on trouve, circonstanciellement, des considérations favorables aux idées réincarnationnistes, il paraît en aller autrement pour ce qui est du passage concerné, tel qu'il est du moins reproduit et interprété par Ĥuġhrā`i. Des omissions existent en effet dans le manuscrit utilisé par Ĥuġhrā`i et l'ont conduit à un texte offrant un sens en tout point différent du texte principal du même passage du *k. al-Raġma* de Jābir. Le texte que donne à lire Ĥuġhrā`i parle explicitement d'un retour des esprits dans d'autres corps que ceux dont ils se sont détachés. Or, la version publiée par Berthelot conseille au contraire de faire retourner l'esprit au corps originel, à l'exclusion de tout autre (*ruddĩ al-arwāġ al-ġā`ida `alā al-ajsād allatĩ kharajat minhā lā `alā al-ajsād ghayrihā*).⁶⁰ Dans la séquence reproduite par Ĥuġhrā`i, en revanche, outre quelques variantes insignifiantes, manque une partie de la phrase (celle soulignée ci-dessus) ce qui contribue à faire dire à Jābir le contraire de ce que sont ses convictions (*wa radd al-arwāġ `alā ajsād ghayrihā*).⁶¹

Dans la suite de son texte, également citée et commentée par Ĥuġhrā`i, Jābir se livre à un éclaircissement de l'idée de conformité de l'esprit au corps. Il y affirme sans détour que c'est là l'un des secrets les plus précieux des alchimistes que le corps n'accueille pas d'autre

esprit que le sien. Et l'esprit ne peut se stabiliser dans aucun autre corps que le sien propre. S'agissant des corps et des esprits respectifs de l'animal et de l'homme, il faut savoir que l'esprit de l'un ne peut pas p n tr r dans le corps de l'autre, étant donné la différence essentielle qu'il existe entre la composition des esprits et celle des corps.⁶²

De ce qui précède, il ressort que ce passage de l'ouvrage de J bir ne fait en aucun cas mention de la réincarnation, au sens de la transmigration des  mes, mais que les lacunes du texte utilisé par Ĥughr  i ont produit un sens contraire. Voilà pourquoi il juge nécessaire d'interpoler un texte de son cru et condamner ceux qui ont mal compris les paroles des alchimistes, surtout ceux qui croient que J bir en tenait pour la métempsychose.

Quelques remarques touchant certains termes techniques utilisés dans ce contexte vont nous permettre de mieux nous piloter dans les arcanes de ce débat. *Tard d*, en arabe, contient à la fois le sens de retour (*radd*) et de réitération (*takr r* ou *takr r*) ; le terme *takr r*, lui, est un terme technique du vocabulaire de J bir faisant allusion à la réitération d'un procédé, à plusieurs reprises, afin d'atteindre le but recherché. Le langage de J bir, cela a déjà été précisé, est d'une grande complexité. Ce dernier terme, il l'emploie parfois dans un contexte eschatologique plutôt évocateur des doctrines réincarnationnistes. Pour Ĥughr  i, cependant, l'emploi de ces termes de *tard d* ou de *takr r* par J bir n'a à être considéré que dans un contexte alchimique. Parler dans ce contexte précis pour un terme tel que *tard d* de retour de l'âme humaine dans un autre corps (soit humain, végétal ou minéral) est une erreur grossière. Ĥughr  i rappelle que « J bir a lui-même établi sept représentations allégoriques basées sur les chiffres et les degrés et qu'il a trait  de cette question dans le *k. al-Ab r*⁶³ et le *k. al-Ishtim l*.⁶⁴ Or la tournure de son discours laisse penser qu'il parle de la réincarnation et de l'état des  mes, du point de vue de la pureté et de la limpidité». ⁶⁵ Pour Ĥughr  i, la vérité est donc toute simple: les savants qui attribuent des idées réincarnationnistes   J bir ont purement et simplement mal compris le langage allégorique de l'alchimie. Il pense qu'il en va de

même quant à l'attribution de pareilles idées à Platon. La fin de ses *Mafātīġ al-raġma* est pour lui l'occasion de traiter ce sujet de manière plus approfondie, et, dans un passage d'un poids considérable, il rappelle que « dans le *K. al-Ishtimāl*, Jābir, que la miséricorde de Dieu soit sur lui, a tenu des propos extrêmement énigmatiques (*ġa'b al-rumġz*) basés en apparence sur le discours des réincarnationnistes, alors qu'il ne s'agit, au fond, que de l'expression de doctrines alchimiques. Certes, Jābir, par ces paroles, a dérouté beaucoup de gens qui n'ont pas saisi leur véritable sens et les ont comprises dans leur sens littéral. (...) Je pense que ce qui, dans le discours de Platon, semble suggérer la réincarnation n'est que l'expression symbolique de l'alchimie». ⁶⁶

Ĥuġhrā'ġi achève sa démonstration en précisant que même si l'aspect de telles paroles est illusoire, faisant allusion par là aux propos et aux doctrines corrompues, elles n'évoquent au fond que de nobles opérations alchimiques telles que les raffinages (*takrīrāt*), les quantités des mouvements (*maqādīr al-ġarakāt*) et la répétition (*takarrur*) de certaines opérations essentielles de l'Art. Il est bien conscient du fait qu'une telle interprétation des discours de Jābir et de ceux de Platon n'est pas à la portée du commun, aussi précise-t-il à la fin de ses remarques :

« Dès lors, si quelqu'un doté d'un esprit incisif et d'une connaissance parfaite peut transposer (*naqal ilā*) ces idées dans le contexte des élaborations et des balances, il obtiendra un savoir éminent». ⁶⁷

III-8) Elaboration des âmes

Chez Jābir, explique Ĥuġhrā'ġi, tout ce qui a trait au lavage, à l'épuration et à la purification des âmes - toutes ces formules apparemment différentes des alchimistes concernant l'élaboration des soufres, des arsenics, des résines, des huiles etc ne poursuivent en réalité qu'un but : l'élaboration de l'âme. Sur ce sujet précis, il cite Aras. ⁶⁸ Disons immédiatement que le passage en question du *K. al-Raġma* est absent de la version publiée par Berthelot. Dans un autre passage du *K. al-Raġma*, Jābir fait retour une fois encore sur la question de l'élaboration des âmes. Ce passage en est également

absent: « Coagule les âmes et décompose les jusqu'à ce qu'elles atteignent la nature de corps et d'esprit. »⁶⁹ Dans sa glose, Ĥuġhrā'î rappelle l'importance capitale de l'âme, il écrit que ses secrets ont été cachés aux savants et aux personnes habiles, même au premier Maître (Aristote) et à ses adeptes, les anciens comme les modernes (musulmans comme Avicenne). *In fine*, on peut dire que toute l'opération concerne donc l'âme et son élaboration, la manière dont elle se fortifie jusqu'à devenir résistante au feu, et comment elle reste durablement liée au corps.

III-9) Critique d'Avicenne

Comme dans plusieurs autres de ses ouvrages, Ĥuġhrā'î revient ici aux attaques d'Avicenne contre les alchimistes.⁷⁰ Ce sujet, dont on sait qu'il le préoccupait grandement, a été traité ailleurs, dans le chapitre consacré aux *Ēaqā'iq al-istishhād*, livre se voulant entièrement une réplique aux objections d'Avicenne concernant la véracité de l'alchimie.

III-10) Les références

Puisque l'ouvrage se propose de donner une interprétation des formules des alchimistes, il n'est pas étonnant d'y trouver une pléthore de références à des alchimistes anciens tels que Platon, Démocrite, Socrate, Ostanès⁷¹, Hermès⁷², Zosime⁷³. Le dialogue entre les rois et les maîtres alchimistes, dans ce livre, fait l'objet d'un traitement identique à celui que l'on trouve dans certains autres traités de Ĥuġhrā'î, tout particulièrement dans les *Maġābiĕ al-ĕikma*.⁷⁴

Parmi les alchimistes musulmans, ne sont mentionnés que Jābir, Khālid ibn Yazid et 'Awn ibn Mundhir.⁷⁵ Mis à part le *K. al-Raĕma*, il donne plusieurs références concernant une quantité considérable d'écrits de Jābir tels que *K. al-Ēudīd*⁷⁶, *K. al-Abĕār*⁷⁷, *K. al-Ishtimāl*⁷⁸, *K. al-Rāĕa*⁷⁹, *Rasā'il al-'ashr*⁸⁰, *Sirr al-asrār*⁸¹, *al-Asrār*⁸², *K. al-Aa'rāq*⁸³, *K. al-Ēayāt*⁸⁴, *K. al-Ĥahāra*⁸⁵.

NOTES

1. Lory P., *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, p. 46.
2. Pour plus d'information sur le rapport de l'alchimie musulmane à l'alchimie occidentale, voir Halleux R., « La réception de l'alchimie arabe en occident », dans R. Rashed et R. Morelon (éd.), *Histoire des Sciences arabes*, t. 3, *Technologie, alchimie et sciences de la vie*, pp. 143-154.
3. Kraus P., *Les écrits jâbiriens*, p. LVIII.
4. Voir Kouhkan R., « Jâbir ibn-e Ēayyân et le langage alchimique », pp. 36-38.
5. Les références intertextuelles de l'œuvre de Jâbir ainsi que les données historiques démontrent l'antériorité du *K.al-Raĕma* par rapport aux autres ouvrages (voir Kraus P., *Les écrits jâbiriens*, pp. 8-9).
6. Ibn Nadîm nous dit que « certains parmi les savants et les grands libraires ont déclaré que Jâbir n'était pas du tout un personnage historique. Certains autres ont affirmé qu'il n'avait rédigé aucun autre ouvrage à part le *k. al-Raĕma*.; quant aux autres ouvrages, ce sont d'autres personnes qui ont rédigé ces compilations et les lui ont attribuées » (voir Kraus P., *Les écrits jâbiriens*, pp. XLIV-XLV). Ibn Nadîm n'hésite pas à rejeter cette idée. On constate que le problème de l'existence authentique de Jâbir était posé dès cette époque-là.
7. *al-Fihrist*, pp. 359-360.
8. Voir Ullmann M., *Die Nature-und Geheimwissenschaften im Islam*, pp.232-3.
9. Voir Kraus P., *Les écrits jâbiriens*, p. 8.
10. Cf. Kraus P., *Les écrits jâbiriens*, p. 120 ; Sezgin F., *Geschichte des arabischen schriftums*, t. IV, p. 259.
11. Édité dans Holmyard, *Arabic works*, pp. 45-47.
12. Voir *La somme des secrets* (SS²), ms. 28769, Āstân-e Qods, f. 25^a ; également ms. 10706 Āstân-e Qods, f. 1c^a.
13. N. 48 du catalogue de Kraus. Ĥughrâ'î y renvoie une fois encore dans *La Somme des secrets*, mais cette fois-ci dans le premier volume (SS¹) (voir ms. 28769, Āstân-e Qods, f. 22^a).
14. N. 231 et 287 du catalogue de Kraus. Dans le premier volume (SS¹), Ĥughrâ'î écrit que Jâbir emprunte à Aras de nombreuses convictions contenues dans le *k. al-Ĥahâra* (voir ms. 28769, Āstân-e Qods, f. 22^a). Ailleurs, dans les *Mafâtiĕ al-ĕikma sharĕ k. al-Raĕma*, Ĥughrâ'î cite un passage du *k. al-Ēayât* de Jâbir où celui-ci confesse que *k. al-Ĥahâra* ainsi que *k. al-Ēayât* font partie des ouvrages salvateurs de « ses Frères » (voir *Les Clés de la sagesse: Commentaire du livre de la miséricorde*, ms. 9731/1 Téhéran, f. 92).
15. Il pourrait s'agir du *k. al-Malik* correspondant au n.1985 du catalogue de Kraus (édité par Holmyard E. J., *Arabic works*, pp. 161-172), ou bien du *k. al-Mulk* correspondant au n. 454 de ce catalogue (édité par Berthelot M., *La Chimie au moyen âge*, III, pp. 91-98, trad. pp. 126-132). Il n'existe toutefois aucune référence au *k. al-Raĕma* dans ces deux ouvrages, d'autant que le premier est un traité consacré à la magie naturelle et non à l'alchimie. S'agit-il d'un autre ouvrage portant le même titre ?

16. Voir ms. 10706 Āstān-e Qods, f. 2c^b.
17. Voir *La Somme des secrets* (SS²), ms. 28769 Āstān-e Qods, f. 27^a.
18. Dans une note au début du *K. al-Raĕma*, Abī al-Rabī' Sulaymān ibn Musā ibn Abī Hishām dit tenir de son père que, lors du décès de Jābir, en 200 de l'Hégire, on trouva ce livre sous sa tête. Voir Tehrānī A., *al-Dharī'a fī taġānif ahl shi'a*, l'article « Asrār al-kīmiyā », v.2, p. 55 ; Dehkhodā A., « Jābir ibn Ēayyan », *Lughatnāme*.
19. *al-imām al-muĕaqqaq*. L'emploi du terme « imam » mérite quelques explications. Une étude sur son emploi en milieu alchimiste, depuis Jābir jusqu'à d'autres alchimistes plus tardifs, montre en effet une évolution. La notion de plérôme des cinquante-cinq personnes spirituelles chez lui est d'un poids essentiel. Pour le moment, notre intérêt est attaché à un passage du *k. al-Manfa'a*, (Lory P., *L'Élaboration de l'Élixir suprême-Quatorze traités*, p.157) où Jābir réclame pour lui-même la qualité d'imam. Faut-il comprendre de manière identique l'affirmation de Jaldakī qui, lorsqu'il nomme Jābir, lui attribue le titre d'"imam", tandis que lorsqu'il évoque d'autres maîtres en Art comme Ibn Zakariyā Rāzī et Ibn Waĕshiyya, il s'en abstient ; ou bien veut-il dire que Jābir est devenu lui-même imam grâce à l'enseignement de l'imām ja'far (voir Kraus P., *Les écrits jābiriens*, p. XLII ; Lory P., *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, p.80). Ğarukhānī (IX^e/XV^e) qui a vécu un siècle après Jaldakī l'a lui aussi employé uniquement en parlant de Jābir (*Daġā'iq al-mizān*, ms. 10706 Āstān-e Qods-e Razavī, 49c^a et 50c^b). Avec le temps, ce terme a pris un sens plus général et sert comme une épithète pour les grands précurseurs parmi les alchimistes. Chez l'auteur du *Sirr al-ĕikmaī sharĕ kitāb al-raĕma*, Ĥughrā'ī et Ghamrī sont, eux aussi, considérés comme imāms.
20. Ms. 2607 Paris BNF f. 2^a, L. 10 et suiv.
21. Ms. 2607 Paris BNF f. 2^b, L.15 et suiv.
22. *Ibid.* f. 158^a.
23. Brockelmann C., *Supplementband*, I, p. 440 ; également Kraus P., *Les écrits jābiriens*, p. 191.
24. Kraus P., *Les écrits jābiriens*, p. 191. Il s'agit d'une interprétation erronée - selon nous- du terme *al-mu'allif*, « auteur », dans le texte. Il fait allusion au f. 82^a où l'on trouve *qāl al-mu'allif fī K.Durar al-Anwār* (l'auteur a dit dans *k. Durar al-Anwār*). Kraus considère « l'auteur » comme l'auteur du traité en question, à savoir *Sirr al-ĕikma fī sharĕ kitāb al-raĕma*. L'auteur du *K. al-Durar al-Anwār* étant Celebī, il conclut dès lors que celui du *Sirr al-ĕikma* est également Celebī. Nous pensons quant à nous que *al-mu'allif*, dans ladite citation, est un nom propre, non pas un nom commun, qu'il faut donc l'orthographier *al-Mu'allif*. Il s'agissait d'un surnom appliqué à Celebī, ou plutôt d'une abréviation du surnom connu de Celebī, *al-Mu'allif al-Jadid* (sur ce point voir Ullmann M., *Die Nature-und Geheimwissenschaften im Islam*, p. 242). Notre hypothèse est confirmée par ce qu'on lit dans f. 66^a, L. 12: « *al-*

- Mu'allif* -que Dieu lui accorde Sa miséricorde- c'est-à-dire *al-Mu'allif al-Jadid* (...) a dit dans le *Hatk al-Asrâr* (...). » (ce dernier serait *Hatk al-Astâr*, c'est-à-dire un autre traité de Celebi, voir Ullmann M., *Die Nature-und Geheimwissenschaften im Islam*, p. 242 ; également *Sirr al-ĕikma* ms. 2607 Paris BNF, f. 64^b, L.10-14). Nous pensons donc que la phrase citée par Kraus ne nous fournit aucune information sur l'identité de l'auteur du *Sirr al-Ėikma*.
25. Ullmann M., *Die Nature-und Geheimwissenschaften im Islam*, p. 230.
 26. 'Izz al-Dīn Aidamir ibn 'Alī al-Jaldakī est un alchimiste important, auteur d'une œuvre monumentale. Voir l'étude érudite de Corbin H., *Alchimie comme art hiératique* (la nouvelle publication sous le titre du *Livre des sept statues*) sur deux parties du *K. al-Burhān*. Voir également Kraus P., *Le Corpus des écrits jābiriens*, pp. 193-4 et Ullmann M., *Die Nature-und Geheimwissenschaften im Islam*, pp. 237-42. Dans ms. 2607 Paris BNF, l'auteur donne à plusieurs reprises la référence à l'œuvre de Jaldakī. Par exemple, cf. f. 55^a, L.(1-3), 69^b, L.17.
 27. Abī al-'Abbās Aĕmad ibn Muĕammad al-Ghamrī, auteur du *Ėāl al-Ėīlasm wa Kashf al-sirr al-mubham*. Voir *Sirr al-ĕikma*, ms. 2607 Paris BNF, f.113^b -(12-14).
 28. Ėfendī est un mot turc de racine grecque signifant maître, seigneur.
 29. Il est connu sous des noms et surnoms différents : Kraus le désigne par le nom « 'Alī Celebi, ou 'Alī Bĕk Celebi al-Iznīqī » et Ullmann par « 'Alī Bek al-Iznīqī ou encore 'Alī Celebi 'Alā' al-dīn al-Ėarīkhānī ». Voir Kraus P., *Les écrits jābiriens*, p. 195 et Ullmann M., *Die Nature-und Geheimwissenschaften im Islam*, p. 242. Le fait qu'il soit connu sous le surnom de Ėarukhānī est d'ailleurs confirmé par nos documents. On rencontre à la fin du ms. 10706 Astān-e Qods-e Razavi, Mashhad- recueil important de l'œuvre de Ėughrā'ī- le traité *al-Daqā'iq al-mizān li- Ėarukhānī*. Ajoutons que ni Kraus ni Ullmann n'ont enregistré le nom 'Alī Ėfendī se trouvant dans ms. 2607 Paris BNF, f. 66^a-L.12. Ce nom y est identifié au *Mu'allif al-Jadid*, autrement dit à 'Alī Bek Iznīqī. Ėarīkhān était le nom d'un émirat turc fondé après la disparition de l'Etat Seljukide de Rīm. Il prit donc probablement le nom de son fondateur, Ėarukhān (voir «Ėarīkhān», ED); d'où le surnom Ėarīkhānī ou Ėarukhānī. Les termes « Ėfendī » et « Bek » sont deux titres turcs signifant seigneur, maître. Ces surnoms étaient ajoutés aux patronymes de certains hommes appartenant à la classe dirigeante, en signe de respect. Toutefois, ces deux termes ne sont exactement pas équivalents. « Ėfendī » est plus respectueux que « Bek ». «Bek » s'applique de préférence aux militaires, tandis que le terme « Ėfendī » désigne spécialement les gens de lettres, les magistrats. Le surnom « Ėfendī » pourrait donc être l'un des titres employés, en plus du titre de « Bek », pour nommer cet auteur.
 30. Voir *Le Livre de la Miséricorde*, dans Berthelot M., *La Chimie au moyen âge*, t. 3, p. 137.
 31. *Le Secret de la Sagesse: Commentaire du Livre de la Miséricorde* ms. Paris BNF 2607 f. 10^a, L.15 jusqu'à f.10^b, L. 5 ; et *MafātīĖ al-ĕikma sharĖ K. al-*

- raĕma* ms. Tĕhĕran 9731/1 f. 22, L.2-7. Ajoutons briĕvement que les nombreuses remarques judicieuses que Ĥuġhrā'ì a formulĕes à propos du langage symbolique de l'alchimie montrent qu'il voyait dans l'arithmologie de Pythagore une symbolisation du secret de l'alchimie.
32. Ms. 9731/1 Tĕhĕran, f. 42.
 33. A partir du f.2^b jusqu'à 30^b.
 34. /
 35. Il ne comporte pas de pagination. En consĕquence, et pour le besoin de nos rĕfĕrences, nous l'avons numĕrotĕ du chiffre 1 à partir du premier feuillet.
 36. Cf. *La Somme des secrets*, (SS²), ms. 28769 Āstān Qods-e Razavi, f. 25^a et 25^b.
 37. *Les Clĕs de la Sagesse*, ms. 9731/1 Tĕhĕran, f. 42, repris dans le *Sirr al-ĕikma fi sharĕ kitāb al-raĕma* ms. 2607 Paris BNF, f. 10^a et 10^b.
 38. *Les Clĕs de la Sagesse*, ms. 9731/1 Tĕhĕran, f. 41 : « J'ai expliquĕ ces points dans le *Kitāb al-Ēaqā'iq* », autrement dit *Le livre des vĕritĕs des tĕmoignages*. L'auteur fournit en fait la rĕfĕrence à ses rĕpliques aux critiques ĕmises par Avicenne contre les sages antiques tels que Pythagore et Dĕmocrite. Cette rĕponse se trouve dans *Les Vĕritĕs des tĕmoignages*, ms. 10706 Āstān-e Qods, f. 20c^a.
 39. *Les clĕs de la Sagesse* ms. 9731/1 Tĕhĕran, f. 2 ; ĕgalement ms. 12553/9 Majlĕs, f. 1^b.
 40. *Les clĕs de la Sagesse : le commentaire du livre de la misĕricorde*, 9731/1 Tĕhĕran, f. 29.
 41. *Les clĕs de la Sagesse : le commentaire du livre de la misĕricorde*, 9731/1 Tĕhĕran, f. 97.
 42. La version publiĕe par Berthelot a ĕtĕ rĕpartie en 76 paragraphes (*faġl*). La plupart des paragraphes suivent l'ordre suivant : l'auteur cite une phrase courte, puis, en employant des tournures courantes de l'arabe pour interprĕter, il la commente au moyen de tournures introductives comme *ya'nĕn* ou encore *ya'nĕn bidhālik*, « ils veulent dire » ; ou encore *ya'ni*, « c'est-à-dire » etc.). Mais il arrive aussi que la totalitĕ de la phrase permette de distinguer deux parties, le texte original et sa brĕve explication.
 43. *Les Clĕs de la Sagesse : Commentaire du livre de la misĕricorde*, 9731/1 Tĕhĕran, f. 21.
 44. En effet, dans l'explication qui suit cette phrase, le *wujĕd* est dĕfini comme tout ce qui est perceptible par les cinq sens tandis que *qiyās* signifie ce qu'on perĕoit par l'intellect. Voir Berthelot M., *La Chimie au moyen ĕge*, t. 3, *L'alchimie arabe*, p. 134.
 45. *Les Clĕs de la Sagesse : Commentaire du livre de la misĕricorde*, 9731/1 Tĕhĕran, f. 30.
 46. *Les Clĕs de la Sagesse*, 9731/1 Tĕhĕran, f. 33-34.

47. Ĥuġhrâ'î ne précise pas ici l'identité de ce roi. La littérature alchimique musulmane a enregistré et rapporté les dialogues entre Aras al-ġakim et le roi Théodoros (voir Sezgin F., *Geschichte des arabischen schriftums*, t. IV, p. 68).
48. Kraus P., *Les écrits jābiriens*, pp. 6-7, texte arabe : n. 1, p. 7.
49. *Les Clés de la Sagesse: Commentaire du livre de la miséricorde*, 9731/1 Téhéran, f. 37.
50. Voir Berthelot M., *La Chimie au moyen âge*, t. III., *L'Alchimie arabe*, p. 136 (texte arabe).
51. *Les clés de la Sagesse: Commentaire du livre de la miséricorde*, 9731/1 Téhéran, f. 37-38.
52. *La Somme des secrets, deuxième volume (=SS²)*, ms. 28769 Āstān-e Qods, f. 25^a.
53. *Ibid.*, f. 25^a, 25^b.
54. *La Somme des secrets, deuxième volume (=SS²)*, ms. 28769 Āstān-e Qods, f. 25^b.
55. Ms. 10706 Āstān-e Qods-e Razavî, f. 23c^b.
56. *K. al-Raġma*, publié par Berthelot dans *La Chimie au moyen âge*, t. III., p. 137.
57. *Les Clés de la Sagesse: Commentaire du livre de la miséricorde*, 9731/1 Téhéran, f. 38.
58. Voir Sezgin F., *Geschichte des arabischen schriftums*, t. IV, p.107 ; Kraus P., *Jābir et la science grecque*, p. 45.
59. *Les Clés de la sagesse: Commentaire du livre de la miséricorde*, 9731/1 Téhéran, f. 39.
60. *K. al-Raġma* publié dans Berthelot M., *La Chimie au moyen âge*, t. III, (texte arabe p. 138).
61. *Les Clés de la sagesse: Commentaire du livre de la miséricorde*, 9731/1 Téhéran, f. 40.
62. Ĥuġhrâ'î commente ainsi l'idée de la conformité de l'esprit au corps: «Ils veulent dire par là que le corps et l'esprit doivent être issus du même principe (*min aġl wāġid* (f.43) et *min shay' wāġid* (f.45)) et qu'une même opération doit être réitérée à plusieurs reprises jusqu'à ce qu'elle s'achève ».
63. Nous ignorons si le copiste a commis une faute d'orthographe ou bien si Jābir a vraiment rédigé un ouvrage portant ce titre. S'agit-il du *Baġr al-zākhir* ? Les traités connus de l'auteur avec une orthographe proche de celle de ce titre sont le *k. al-Aġjār*, le *k. al-Aġjār 'alā ra'y Balinās* et le *k. al-Ashjār*.
64. Un fragment de ce livre a été publié par Kraus dans *Les Textes choisis*, grâce à la reproduction de ce passage dans les *Mafātih al-raġma* de Ĥuġhrâ'î.
65. Voir *Les Clés de la sagesse: Commentaire du livre de la miséricorde*, 9731/1 Téhéran, f. 40.
66. Voir les *Mafātih al-raġma*, ms. 2614 Paris BNF, f. 116^a.
67. Voir les *Mafātih al-raġma* ms. 2614 Paris BNF, f. 118^a.
68. Voir *Les Clés de la sagesse: Commentaire du livre de la miséricorde*, 9731/1 Téhéran, f. 43, 44.

69. Voir *Les Clés de la sagesse: Commentaire du livre de la miséricorde*, 9731/1 Téhéran, f. 71.
70. Voir *Les Clés de la sagesse: Commentaire du livre de la miséricorde*, 9731/1 Téhéran, f. 33, 40-42, 59-61.
71. *Ibid.*, f. 5, 13, 17.
72. *Ibid.*, f. 8, 13, 16.
73. Voir *Les Clés de la sagesse: Commentaire du livre de la miséricorde*, 9731/1 Téhéran, f. 22, 27.
74. *Les Clés de la Sagesse: Commentaire du livre de la miséricorde*, 9731/1 Téhéran, f. 19, 27, 54.
75. *Ibid.* f. 54. Il mentionne un ouvrage intitulé *Ce qu'on cherche dans le paradis de la sagesse, Mā yuĤlabu bi-firdaws al-ēikma*, composé par Abī naġr ‘Awn ibn Mundhir. S’agit-il d’un commentaire du *Firdaws al-ēikma* de Khālid ibn Yazīd ? En fait, Ullmann mentionne un commentaire rédigé par ‘Awn ibn Mundhir du *Firdaws al-ēikma* de Khālid (voir Ullmann M., *Die Nature-und Geheimwissenschaften im Islam*, pp.228-9). Cette idée est toute hypothétique, car rien ne nous assure que le traité cité par Ĥughrā`i constitue bien le commentaire de ce livre. Selon ce qu’écrit Ĥughrā`i lui-même, il s’agit d’un commentaire du *Sirr al-khaliqa* de Balinās. Ceci est d’ailleurs conforme à la note de Sezgin mentionnant l’existence d’un commentaire de l’ouvrage composé par ‘Awn ibn Mundhir (voir *Geschichte des arabischen schriftums*, t.IV, p.89). Une note de bas de page du traducteur persan du quatrième volume du *Geschichte des arabischen schriftums* (voir p.118) révèle l’existence d’un manuscrit persan dans *Markaz-e dā`iret al-ma`āref -e bozorg-e eslāmi*, Téhéran(ms. 157(7), f. 68^a-73^b) dans lequel ‘Awn ibn Mundhir écrit : « Il est passé plusieurs années de ma vie et j’ai étudié de nombreux livres jusqu’à ce que je prenne connaissance du livre de Balinās ».
- On ne sait rien de l’époque à laquelle il a réellement vécu. Cependant, puisqu’il est cité par Ĥughrā`i dans ce traité, cette époque ne peut se situer au-delà du V^e/ XI^e siècle. Fuat Sezgin le fait vivre quant à lui au IV^e/ X^e siècle.
76. *Les Clés de la sagesse : Commentaire du livre de la miséricorde*, ms. 9731/1 Téhéran, f. 40.
77. *Ibid.* f. 40.
78. *Ibid.* f. 40.
79. *Les Clés de la sagesse : Commentaire du livre de la miséricorde*, ms. 9731/1 Téhéran, f. 43.
80. *Ibid.* f. 49.
81. *Ibid.* f. 51.
82. *Ibid.* f. 51.
83. *Ibid.* f. 53.
84. *Ibid.* f. 89.
85. *Ibid.* f. 92.

Bibliographie

I: Manuscrits

Collection de 10706 Āstān-e Qods, Mashhad:

Il s'agit là d'une des plus importantes collections de l'œuvre de Ĥuġhrā'ī. Le manuscrit 10706 Āstān-e Qods contient cinq ouvrages de Ĥuġhrā'ī, mais aussi un de Ġarukhānī. L'ordre des matières constituant cette collection qui s'ouvre par les CMSS (*Mafātīĕ al-raĕma wa asrār al-ĕikma, Les Clés de la miséricorde et les secrets de la sagesse*) est le suivant.

- Les CMSS (*Mafātīĕ al-raĕma, Les Clés de la miséricorde (Introduction)*), premier volume des CMSS) débutent au feuillet 2^a et se terminent au feuillet 91^a. Ses différentes parties se distribuent comme suit.

Première partie : f. 2^a-15^a.

Deuxième partie : f. 15^a-31^b.

Troisième partie : f. 31^a-43^b.

Quatrième partie : f. 43^b-70^a.

Cinquième partie : f. 70^a-91^a.

- Les CMSS^{ch} (*Asrār al-ĕikma, Les Secrets de la sagesse (Chapitres)*), deuxième volume des CMSS) s'ouvrent par le feuillet 91^b et s'achèvent au feuillet 247^a.

Premier chapitre : f. 91^b-145^b.

Deuxième chapitre : f. 146^a-158^a.

Troisième chapitre : f. 158^a-167^a.

Quatrième chapitre : f. 167^a-190^a.

Cinquième chapitre : f. 190^a-199^b.

Sixième chapitre : f. 199^b-227^b.

Septième chapitre : f. 227^b-247^a.

- Les CMSS^{pc} (*Khâtima al-jâmi'a li-l-mafātīĕ, La Postface exhaustive des CMSS*) débutent au feuillet 247^b et courent jusqu'au feuillet 255^{b*}.

- *Jâmi' al-asrār, al-juz' al-thâniy (La Somme des secrets (SS²))* : f. 1c^a-16c^a.

- *Ēaqâ'iq al-istishhâd (Les Vérités des témoignages)* : f. 16c^a-26c^b.

- *k. al-Khamâ'ir (Le Livre des Ferments)* : f. 27c^a-36c^a.

- *al-Irshâd ilâ al-awlâd (L'Orientation des enfants)* : f. 36c^b-40c^a.

- Les *Daqâ'iq al-mizân fi maqâdir al-awzân* de l'alchimiste 'Alī Izniqī al-Ġarukhānī ferment la collection. L'ouvrage va du 41c^a au 56c^b.

Ms. 28769 Āstān-e Qods:

- *Jâmi' al-asrār, al-Juz' al-awwal (La Somme des secrets, première partie (SS¹))* : f. 1-24^b.

- *Jâmi' al-asrār, al-Juz' al-thâniy (La Somme des secrets, deuxième partie (SS²))* : f. 24^b-43^b.

Ms. 9731 de l'Université de Téhéran:

- *Mafātiġ al-ġikma li-Ĥuġhrā'ì, sharġ kitāb al-raġma li-Jābir ibn Ēġyyān* (*Les Clés de la Sagesse rédigé par Ĥuġhrā'ì : commentaire du livre de la miséricorde de Jābir ibn Ēġyyān*) : f. 1- 97.

- *al-Muġāhġā'āt al-manġīma fi al-ġan'at al-maktīma* (*Les Poèmes alchimiques*) ms. 9731/3 : f. 158- 203.

Ms. 2607 Paris (BNF, Bibliothèque Nationale de France):

- *Sirr al-ġikma sharġ kitāb al-raġma* (*Le Secret de la sagesse : le commentaire du Livre de la Miséricorde*) : f. 1- 158^a.

Ms. 2614 Paris:

- *Mafātiġ al-raġma* (*Les Clés de la miséricorde*) : f. 1^b- 123^a.

Ms. 12553 Majlès; Téhéran:

- *Sharġ kitāb al-raġma* (*Le Commentaire du livre de la miséricorde*) : ms. 12553/9 (14 feuilles).

- *Durar al-anwār* d'Alì Izniqì al-Ġarukġānì ms. 12553/10 (34 feuilles).

II: Sources publiées

- Berthelot M., *La Chimie au moyen âge*, T.I: *Essai sur la transmission de la science antique au moyen âge*. T.II: *L'alchimie syriaque*, en collaboration avec R.Duval. T. III. *L'alchimie arabe*, textes et traductions avec la collaboration de O. Houdas, Paris, 1893.
- Brockelmann C, *Supplementband*, Leiden-Brill, I, 1937; II, 1938; III, 1939.
- Corbin H., *L'Alchimie comme art hiératique*, textes édités et présentés par Pierre Lory, L'Herne, Paris, 1986.
- Dehkhodā A., *Loghatnāmeġ*, Mo'assiseġ enteshārāt va ġġāp dāneshġāġ-e Tehrān, Téhéran, (deuxième version sur CD).
- Halleux R., « La réception de l'alchimie arabe en occident », dans R. Rashed (éd.), *Histoire des Sciences arabes*, tome III : *Technologie, alchimie et sciences de la vie*, pp. 143-154.
- Holmyard E.J., *Arabic works of Jābir ibn Ēġyyān*, Guethner, Paris, 1928.
- Ibn Nadīm, *al-Fihrist* (édition R. Tajaddod), Téhéran, 1971.
- Kouhkan R., « Jābir ibn-e Ēġyyān et le langage alchimique », *Luġman*, XX, 2, printemps-été 2004, Presses universitaires d'Iran, pp. 35-48.
- Kraus P., *Jābir ibn Ēġyyān-Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam- Jābir et la science grecque*, Le Caire, 1942 (réimpression, Les Belles Lettres, Paris, 1986).

- _____ (1943), *Les écrits jâbiriens*, mémoire présenté à l'Institut d'Égypte, V.45, Imprimerie de l'I.F.A.O., Le Caire, 1943 (réimpression, Les Belles Lettres, Paris, 1988).
- Lory P., *L'Élaboration de l'Élixir suprême-Quatorze traités de Jâbir ibn Ēayyân sur le Grand Œuvre alchimique*, Damas: Publications de l'I.F.A.O., 1988.
 - _____, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Verdier, Paris, 1989.
 - Rashed R. et Morelon R.(éd.), *Histoire des Sciences arabes*, tome III : *Technologie, alchimie et sciences de la vie*, Seuil, 1997.
 - Sezgin F., *Geschichte des arabischen Schriftums*, t. IV, Leiden-Brill, 1971.
 - Tehrâni, A. B., *al-Dharî'a fi tagâni'f ahl al-shî'a*, Dâr al-aqwâ', Beyrouth.
 - Ullmann M., *Die Nature-und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden-Brill, 1972.